

Dr Joseph Yvon Thériault
Sociologie/Université d'Ottawa

UDK 172.16
UDK 316.7

COSMOPOLITISME ET PETITES SOCIÉTÉS¹.

Dans un récent numéro la revue *Le Débat*, deux textes de Marcel Gauchet (2004) et d'Ulrich Beck (2004), portant sur l'avenir politique de l'Europe, m'apparaissent exemplaires des enjeux actuels de la mondialisation en regard de la vie politique et démocratique de nos sociétés. Je me propose ici de présenter les visions contrastées qui y sont présentées de façon à faire ressortir la question politique de notre époque, qui est en même temps la question des petites sociétés.

La nation à l'épreuve du cosmopolitisme

Ulrich Beck, dans son article intitulé "Comprendre l'Europe telle qu'elle est", y défend de manière explicite une thèse qu'il a élaborée plus longuement ailleurs, notamment dans *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* (Beck 2003), thèse selon laquelle, la question de l'Europe, comme celle d'ailleurs de la place de l'État nation au sein de la "deuxième modernité" — expression qu'il privilégie à la postmodernité pour parler de l'époque actuelle —, doit s'appuyer sur une dilution de l'optique nationale, pour adopter une perspective résolument cosmopolitique. "Qu'est-ce qui rendra l'Europe plus européenne? [se demande-t-il] Réponse: une Europe plus cosmopolitique, dans laquelle les identités nationales seront de moins en moins exclusives et de plus en plus inclusives" (2004, p. 68). "L'irréalisme national de l'Europe, voilà le problème, [ajoute-t-il encore]".

Le cosmopolitisme que défend Beck n'est pas celui d'une Europe, préfiguration d'un État mondial². L'analyse se veut plus fine et reconnaît que

¹ Ce texte a fait l'objet d'une communication au Congrès de Tours de l'AISLF, en juillet 2004, dans le cadre de la rencontre du CR 24 *Petites sociétés et construction du savoir*.

² Sur l'histoire du cosmopolitisme, voir Peter Coulmas (1995)

les États nationaux, en Europe comme ailleurs, continueront de jouer un rôle important dans la configuration politique propre à la deuxième modernité. En fait, Beck envisage l'avenir à partir de la démultiplication des lieux d'exercice de la souveraineté politique. Son "réalisme cosmopolitisme" est, avant tout, une optique qui tient compte de la délocalisation qui s'est opérée tant: dans l'univers des identités — les identités multiples se substituant à la prédominance de l'identité nationale — ; dans celui de l'économie — le capital mondialisé apatride faisant fi des économies nationales — ; comme dans celui de la science et de la technologie — le risque s'est mondialisé. Contre une mondialisation qui fait fi des espaces politiques, Beck propose de cosmopolitiser la politique, c'est-à-dire méthodologiquement, ontologiquement dira-t-on, de partir du présupposé de la mondialisation des enjeux et de rétablir de multiples espaces publics cosmopolites qui réinséreront du politique dans l'univers mondialisé.

C'est pourquoi il plaide en faveur d'un État cosmopolitique, un État qui partagerait sa souveraineté avec d'autres États de façon à accroître sa capacité d'agir -- l'Europe étant en quelque sorte le modèle d'une régionalisation d'États cosmopolites propres à la deuxième modernité --; c'est pourquoi aussi il plaide en faveur d'une société civile mondialisée qui, à partir de multiples foyers, viserait à repolitiser l'univers actuellement dépolitisé de la mondialisation néolibérale. Pour qu'une telle démultiplication du politique se réalise, il faut effectivement se départir du nationalisme méthodologique pour adopter un cosmopolitisme méthodologique, il faut accepter le "loyalisme partagé": être citoyen de la polis, mais aussi citoyen du cosmos, en fait "des" cosmos. Pour cela il faut notamment détacher les appartenances identitaires (la nation) de l'État, car cette dernière articulation empêcherait justement la cosmopolitisation (où la délocalisation) du politique de se réaliser.

Le texte de Marcel Gauchet (2004), "Le problème européen", présenté dans le même numéro de la revue, propose une toute autre lecture de l'enjeu européen et, par delà, de l'enjeu du cosmopolitisme dans les sociétés démocratiques. Pour Gauchet, la pluralité des nations, c'est-à-dire la pluralité des espaces politico-culturels articulés les uns avec les autres, est constitutive de l'histoire de la démocratie européenne et l'on ne saurait s'en défaire sans briser la trame créatrice des démocraties modernes. La démocratie, voire le déploiement de la civilisation qu'elle présuppose [nous y reviendrons], "requiert des communautés qui soient non seulement des communautés de référence et de tradition mais des communautés de choix politiques" (2004, p. 64). La construction d'États cosmopolites qui dissocient les corps politiques des lieux qui se chargent de les faire exister (les nations) participe donc de l'impuissance des démocraties contemporaines à affirmer des volontés politiques collectives.

Marcel Gauchet ne récuse pas la cosmopolitisation du monde, elle est même un élément constitutif de la dynamique civilisationnelle qui accompagne le déploiement des démocraties modernes. On ne saurait comprendre la démocratie sans, en effet, l'insérer dans un horizon de sens qui la dépasse et la transcende. Cet horizon de sens, dans la tradition démocratique occidentale, est effectivement l'idéal cosmopolitiste ou, ce qu'il appelle, plus classiquement, l'universalisme civilisationnel. Seulement, cet universalisme civilisationnel n'est pas directement politique, du moins dans la perspective démocratique moderne qui est celle de constituer des communautés humaines d'action et de décisions. En fait l'idéal civilisationnel des modernes s'il permet, voire génère, la constitution d'espace politique n'est pas en lui-même politique puisqu'il propulse les peuples dans la réalisation d'une universalité qui définirait, une fois pour toute, leur essence. Si la démocratie fait œuvre de civilisation, c'est-à-dire si elle est une marche continuelle vers la réalisation de l'idéal cosmopolite, c'est parce que cet idéal s'est particularisé dans des communautés politiques réelles. "S'il faut consacrer l'existence des nations historiques, c'est afin d'ajouter un agent libre et efficace de plus à l'entreprise universelle de la civilisation (p. 56). Ou encore : "Plus l'universalité civilisationnelle progresse, plus l'arpentage cosmopolite de la variété de contextes où elle prend sens s'impose comme un impératif" (p. 63)

La civilisation a donc besoin de corps politique pour se réaliser, voilà s'il en est une l'essence de la démocratie. C'est pourquoi pour Marcel Gauchet le problème européen, le problème des démocraties modernes, est "un problème d'articulation entre les nations et la civilisation". Autrement dit, la question de la démocratie pourrait se formuler ainsi, comment poursuivre l'œuvre de civilisation sans détruire les communautés politico-culturelles qui l'active? À la proposition d'Ulrich Beck visant à dissocier l'État de la nation de façon à tendre vers une démocratie cosmopolite, Marcel Gauchet propose de maintenir cette association de façon à renouveler la féconde tension – la tension démocratique – entre civilisation et culture, entre l'idéal cosmopolitique et le lieu effectif de sa réalisation – la nation politique.

Culture et civilisation

C'est cette distinction entre culture et civilisation qu'utilise Gauchet que j'aimerais creuser quelque peu de façon à mieux saisir le défi cosmopolite contemporain. Cette distinction, comme nous l'a rappelé Norbert Elias (1976) dans *La civilisation des mœurs* s'est construite historiquement — et cela n'est pas sans conséquences — dans le débat franco-allemand au tournant du XVIII^e et

du XIX^e siècles, sur l'interprétation à donner au processus de civilisation moderne³. L'Allemagne, puissance secondaire à l'époque, petite société pourrait-on dire, se bute alors à l'hégémonie française et particulièrement à l'identification de celle-ci aux idéaux universalismes et au progrès de la civilisation. Contre l'adhésion de la noblesse de cour allemande à l'idéal civilisationnel français "la couche cultivée de la classe moyenne" proposera pour employer les mots de Herder, "une autre philosophie de l'histoire". Celle-ci insistera sur l'idée de "superficialité" contenue dans l'idéal civilisationnel moderne. Si, rappelle Elias, la civilisation est "quelque chose de fort utile" [pour les Allemands], elle est "néanmoins d'importance secondaire: ce qui constitue le coté extérieur de l'homme, la surface de l'existence humaine". À l'opposé de cette frivolité – la civilisation -- qui se manifeste notamment dans le raffinement des mœurs, les Allemands proposeront un idéal d'authenticité qui tire son origine de la réalité culturelle des peuples – la culture.

Elias n'est pas sans prendre une distance face à cette idée allemande de "Kultur" et la dérive essentialiste à laquelle elle peut (et elle a) conduit. Néanmoins, il maintient l'idée que le progrès de la civilisation est effectivement un processus d'individualisation qui conduit l'humanité vers une forme d'intégration nouvelle, cosmopolite : "l'individu isolé sous la forme de l'*homo-clausus* ou du je sans nous" (1987, p. 259, *La société des individus*). S'il pense que ce processus est inéluctable et facteur de progrès (il pensera même dans ses derniers textes que les résistances nationales à la cosmopolitisation, notamment dans la construction européenne, sont des effets de retardement, *ibid*, p. 285), il n'est pas sans souligner que cette forme d'intégration cosmopolite "commence par renforcer l'impuissance de l'individu face à ce qui se déroule au niveau supérieur de l'humanité" (*ibid*, p. 220).

Ce que soulève Nbert Elias et ce que nous avons déjà aperçu chez Marcel Gauchet est donc l'idée d'un processus de civilisation, universel dans sa portée comme dans ses principes, qui a comme effet de décrocher l'individu des lieux sociaux qui lui permettent d'exercer une puissance sur son milieu. C'est dans ce sens que Marcel Gauchet rappelait que si l'universalisme des modernes est l'horizon de sens de la démocratie moderne, il n'est pas politique, il est littéralement, pour employer l'expression qu'Étienne Tassin (2003), dans son ouvrage *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*, emprunte à Hannah Arendt, "acosmique": c'est-à-dire, mouvement perpétuel de destruction des lieux de l'homme, mouvement perpétuel par lequel le procès de construction d'une communauté politique universelle détruit les mondes communs constitutifs de la nature politique de l'humanité. L'histoire de la démocratie vise justement le

³ Voir aussi "Culture et civilisation" Kaufmann 2002

processus inverse, celui de construire des mondes communs où peut se déployer les processus de civilisations.

Quels sont précisément ces processus de civilisations modernes? Marcel Gauchet en définit deux qui, bien qu'historiquement liés à l'émergence de la civilisation occidentale, ont acquis une portée universelle: "la politique des droits de l'homme et l'efficacité des mécanismes économiques". Francis Fukuyama (1989), l'auteur de "la fin de l'histoire", reprenait la même distinction pour décrire le contenu de l'État universel homogène (le concept hégélien par lequel il définissait l'espace politique dans la fin de l'histoire) "la démocratie libérale dans la sphère politique liée à la généralisation des VCR et des stéréos dans l'économie". Deux processus a-politiques en autant qu'ils sont inscrits dans la marche inéluctable de rationalisation et d'individualisation du monde, deux processus acosmiques en autant qu'ils visent le court-circuitage des bornes politico-culturelles à la pleine réalisation de la civilisation. La construction européenne, comme le projet de mondialisation néo-libérale ou le cosmopolitisme d'un Ulrich Beck, proposent justement d'ériger en proposition politique un processus littéralement a-politique. D'où, la fin du politique ou le déficit démocratique que de telles propositions annoncent.

Mais ce processus n'est pas inévitable. C'est ici que la vieille opposition culture/civilisation prend tout son sens. Non pas dans le sens d'une lecture dichotomique où la culture s'oppose à la civilisation, mais dans le sens de son histoire effective où les cultures furent les moyens particuliers par lesquels la civilisation s'est réalisée. Dans cette tension entre culture et civilisation, ni la civilisation ni la culture ne sont restées intactes. Par l'effet de la civilisation les cultures se sont démocratisées, c'est-à-dire qu'elles ont perdu leur caractère d'évidence, de contraintes, pour se formaliser dans la nation politique, seule véritable lieu dans la modernité où l'action politique réflexive put se réaliser. Par l'effet des cultures, la civilisation s'est humanisée, c'est-à-dire qu'elle s'est coulée dans des sujets historiques particuliers — notamment la nation — et s'est donnée des contours à l'échelle humaine.

Il y a plusieurs raisons pourquoi la civilisation ne peut pas être directement une culture. Au départ, comme le rappelait déjà Max Weber, parce que la civilisation occidentale repose sur un procès de rationalisation à prétention universaliste.⁴ Ce type de civilisation, à la différence des anciennes civilisations qui reposaient sur des universaux religieux, évacue le monde des valeurs. C'est pourquoi il est incomplet comme vivre-ensemble et induit un continuel déficit d'intégration sociale. La nation s'est constituée comme palliatif de ce déficit d'intégration sociale que l'État de droit moderne, aux

⁴ On se réfère ici à la Préface de *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber 1968.

fondements nécessairement universalistes, ne pouvait pas spontanément produire (Habermas, 1999, p. 96-103).

La culture nationale joue aussi un rôle plus directement politique. Comme le rappelle Paul Thibaud, dans une réplique à Jean Marc Ferry qui voyait dans l'élargissement de l'Europe et la dissociation des cultures nationales et des processus politiques une chance pour la démocratie délibérative (des points de vue débarrassés des pesanteurs culturelles pourraient dorénavant s'affronter), la culture nationale est un lieu d'intercompréhension qui donne sens et profondeur au débat politique⁵. Sans culture politique commune, la délibération s'engage facilement vers une abstraction difficile à se transformer en véritable politique. L'individu désaffilié, le "je sans nous", pour reprendre l'expression d'Elias dans "la société des individus", est un individu souvent désengagé, qui du point de vue de la solidarité va difficilement au-delà d'un vague sentiment humanitaire. Rien de comparable avec la solidarité qui s'exprime à travers l'expérience du "Nous". La nation s'est justement imposée, ici encore, comme un "Nous" suffisant large pour accueillir l'universalité et suffisamment étroit pour donner consistance à une solidarité effective.

Mais, rétorquera-t-on, le cosmopolitisme de Beck, comme on vient de le voir, ne vise-t-il pas justement à dépasser l'apolitisme de la mondialisation (ou du procès de civilisation) en démultipliant les lieux du politique jusqu'ici limités à l'espace national. La citoyenneté cosmopolitique n'est pas la fin de l'espace politique mais l'implosion et l'explosion de celui-ci, ce qui résulte dans une sorte de citoyenneté sédimentée qui part de l'individu réflexif, de ses multiples identités, jusqu'à l'élargissement démocratique dans l'État-transnational et la démocratisation des organisations internationales. Casser, autrement dit, le rôle central de l'État-national dans la démocratie moderne pour l'étendre à d'autres regroupements plus compatibles avec le déploiement hors frontières des procès de civilisation que nous avons décrits.

Si la démocratie est partout, qui démocratisera la démocratie? Une démultiplication des lieux démocratiques, sans espace de médiation, sans lieu de souveraineté, en vient à remettre le pouvoir à une gouvernance sans nom soumise ultimement à la seule médiation des procès de civilisation. La démocratie comme manière de construire la volonté politique collective a besoin d'un lieu souverain: l'espace politico-national reste son horizon indépassable.

⁵ Le texte de Paul Thibaud, "L'Europe des nations (et réciproquement)" est tiré de, *Discussion sur l'Europe*, de Jean Marc ferry et Paul Thibaud (dir.) Calman-Levy, Paris, 1992, pp. 77-126. On y trouvera un débat recoupant largement la discussion de Marcel Gauchet et Ulrich Beck que nous reprenons ici..

La question des petites sociétés

En quoi cette discussion interpelle-t-elle particulièrement les petites sociétés? Je dirai en fait qu'elle constitue la question même des petites sociétés, elle est sa vérité ontologique.

Revenons un moment sur la genèse de l'opposition civilisation culture. Nous avons déjà rappelé avec Nobert Elias comment une telle opposition se constitue dans une époque historique particulière, au moment où l'Allemagne est dans une situation d'impuissance, d'aliénation, en regard du déploiement des grandes puissances modernes, notamment la France. Pour les philosophes français, comme pour les Anglais d'ailleurs, un seul concept définit alors le développement historique de leur nation: celui de la civilisation. La marche de la civilisation et du progrès et celle de la nation étant considérée une seule et même chose. Ce sera notamment le projet des historiens français de la restauration, notamment Michelet, de démontrer, au début du XIX^e siècle, comment l'histoire de la nation française n'est rien d'autre que le long développement de l'esprit de la civilisation. La pensée française pouvait donc faire l'économie du détour culturel, son rayonnement intellectuel, comme sa puissance politique lui permettant de ne pas insister sur les particularités culturelles du déploiement de l'esprit de civilisation en son sein.

D'ailleurs, c'est ainsi que Marcel Gauchet explique la connexion qui s'établira au XIX^e siècle entre nationalisme et impérialisme. Cette connexion elle est le fait d'une appropriation intégrale du projet de civilisation par une nation. "À la limite [la nation impérialiste] elle se veut l'universel à elle seule" (p. 57), ce qui permet alors de légitimer le projet, "la mission", d'imposer aux nations en "retard" sa propre avancée de civilisation. Une telle sublimation de la culture nationale dans la civilisation est avant tout celle des grandes puissances, des grandes sociétés — ou celles n'assument pas leur petitesse —, elle est celle particulièrement de la France et de l'Angleterre du XIX^e siècle. Elle sera celle aussi des États-Unis qui, par le caractère particulier de son développement, pourra, dès le départ associer son processus de développement à celui de la civilisation. Le "mythe américain", qui se développe dans la première partie du XIX^e siècle, est effectivement celui où la nation américaine se confond avec le projet moderne de civilisation, "société d'individus" par excellence, elle s'impose dès le départ comme un système auto-poétique, sans intentionnalité autre que celle qui émane des procès institutionnels de la modernité.⁶ L'Amérique ne naît pas comme projet national — culturel — mais comme microcosme d'une civilisation moderne déjà réalisée, un projet

⁶ Nous avons développé cette question dans *Critique de l'américanité*, Joseph Yvon Thériault (2002)

cosmopolite avant la lettre.⁷ C'est pourquoi Ulrich Beck ne se trompe pas lorsqu'il associe le projet cosmopolite européen au "mythe américain: "L'Europe dit-il, doit faire sien le "rêve américain" dont le principe est: tu peux devenir un autre, tu n'es pas déterminé par ton origine, ton statut social, la couleur de ta peau, ta nation, ta religion, ton sexe!" (Beck 2003, p. 196).

Ce raccourci — sublimer la culture nationale dans le projet de civilisation — était interdit aux penseurs allemands, du moins au début du XIX^e siècle. Inscrits dans une situation non hégémonique, ils devaient rendre compte de manière explicite de comment la nation allemande pouvait s'intégrer à la marche de la civilisation. L'Allemagne incarnait à l'époque le principe de la "petite société". Celle dont le destin est fragile et qui le sait; celle qui, pour continuer à avoir sa voix dans le grand monde — dans la marche de la civilisation — doit continuellement justifier son existence; celle, dont la culture non-hégémonique ne peut à tout jamais prétendre être à elle seule l'incarnation de la civilisation.

Certes, la position de petites sociétés n'est pas à l'abri de dérives. Comme le projet de civilisation peut se muter en impérialisme, celui de la culture nationale en rêve de grande puissance. L'histoire de l'Allemagne est là pour nous le rappeler, comme celui de la grande Serbie par ailleurs. Mais ces rappels ne doivent pas servir à nier la question posée par l'opposition culture et civilisation, la question des petites sociétés. Comment reconstruire du sens dans un projet civilisationnel qui le nie? L'idée de petites sociétés sert justement à nous prémunir contre les rêves de grandeur du nationalisme; elle met l'accent, face au projet cosmopolite, sur la "fragilité", non la toute puissance des espaces politico-nationaux; elle insiste sur la "sauvegarde" des mondes communs, non leur expansion; elle est moins l'affirmation d'une vérité qu'une attitude d'interrogation face à l'idéal d'une humanité sous la gouverne d'un universalisme civilisationnel.

La question des petites sociétés n'est rien d'autre en fait que la question de la diversité culturelle et des lieux politiques permettant le déploiement de cette pluralité. C'est la grande question politique de notre époque. Il est révélateur par exemple que dans les débats que nous avons rappelés au début de ce texte ce sont des Français (Gauchet, Thibaud) qui défendent l'idée d'une Europe des peuples et des Allemands (Beck, Habermas), celle d'une cosmopolitisation de

⁷ C'est le sens que Michel Freitag (1994) donnait à l'américanité, un microcosme de la post modernité ou encore la place que les Etats-Unis occupent dans le nouvel ordre du monde — l'Empire — décrit par Michael Hardt et Antonio Negri: Les fondateurs des Etats-Unis "croyaient qu'ils créaient, sur l'autre rive de l'Atlantique, un nouvel empire aux frontières ouvertes, en perpétuelle expansion, où le pouvoir serait effectivement distribué en réseaux. Cette théorie impériale a survécu et mûri à travers le l'histoire de la Constitution des Etats-Unis et elle apparaît aujourd'hui à l'échelle mondiale sous sa forme pleinement réalisée" (Hart et Negri 2000, p. 18-19)

l'Europe. En rapport à la genèse franco-allemande de ce débat où, les intellectuels allemands défendaient l'idée de la culture, et les intellectuels français le projet de civilisation universelle, les positions se sont, pour ainsi dire, inversées. Cela correspond fort probablement au destin des deux cultures nationales dans la construction européenne, comme dans celui des procès de mondialisation. L'Allemagne est par excellence aujourd'hui la nation hégémonique de la nouvelle Europe, tout comme la proximité culturelle qu'elle entretient avec la culture anglo-saxonne facilite l'identification entre culture et civilisation. Le destin de la France et du français est tout autre. Anciennement la grande puissance politique de l'Europe, la langue et la culture françaises étaient associées à une langue de civilisation, aujourd'hui la puissance française est en déclin, tant à l'intérieur de l'Europe que dans le monde. Rien d'étonnant dès lors que ses intellectuels commencent à parler le langage des petites sociétés. C'est des milieux politiques français qu'émane, par exemple, aujourd'hui, le plus vibrant plaidoyer en faveur d'une mondialisation respectueuse d'une diversité culturelle des peuples – langage de petites sociétés.

Plus généralement toutefois, l'on dira qu'il n'existe d'un certain point de vue, dans l'univers politique de la deuxième modernité, que des petites sociétés. En fait, seule l'Amérique états-unienne peut encore, comme elle le fait dans la guerre contre l'Irak, sublimer sa culture dans un procès de civilisation universelle. Toutes les autres sociétés ont à se poser la question des petites sociétés, comment (re)donner des intentionnalités à la civilisation moderne? C'est pourquoi la question des petites sociétés est la question politique par excellence de notre époque.

BIBLIOGRAPHIE

- Beck, Ulrich 2004, "Comprendre l'Europe telle qu'elle est", *Le Débat*, Mars avril, n° 129, 67-75
- Beck, Ulrich, 2003, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier.
- Coulmas, Peter, 1995, *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, Paris, coll. Idées, bibliothèque Albin michel.
- Elias, Norbert 1987 *La société des individus*, Pocket, Agora, 1987.
- Elias, Norbert, 1976, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Levy.
- Ferry, Jean-Marc et Paul THIBAUD, 1992, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy
- Freitag, Michel, 1994, "La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique", *Revue Société*.
- Fukuyama, Francis, 1989, "Entering Post-History", *New Perspective Quaterly*, Vol. 6, No. 3, Fall, pp. 49-52
- Gauchet, Marcel, 2004, "Le problème Européen", *Le Débat*, mars-avril 2004, n° 129, p. 50-67,
- Gauchet, Marcel, 2002, *La démocratie contre elle-même*, Coll. Tel, Paris, Gallimard.
- Habermas, Jürgen, 1999, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- Hart, Michael et Antonio Negri (2000), *Empire*, Paris, Exils éditeur.
- Held David, 1999, "The transformation of political community: rethinking democracy in the context of globalization" p. 84-111, in, *Democracy's Edges*, Ian Shapiro and Casiano Hacker-Gordon eds., Cambridge, Cambridge university Press, 1999
- Kaufmann, Pierre, 2002, "Culture et civilisation", *Encyclopedia universalisme* (en ligne), 13 pages
- Tassin, Étienne, 2003, *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003.
- Thériault, Joseph Yvon (2002), *Critique de l'américanité, Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique
- Weber, Max 1968, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

KOSMOPOLITIZAM I MALA DRUŠTVA¹

Tekstovi Marsela Gošea (2004) i Ulriha Beka (2004) objavljeni u jednom od skorašnjih izdanja časopisa *Deba* (Le Débat), a koji se odnose na političku budućnost Evrope, čine mi se kao dobri primeri aktuelnih uloga mondijalizacije u pogledu političkog i demokratskog života naših društava. Preduzeo sam da ovde predstavim suprotstavljene vizije koje su u tim tekstovima izložene kako bih izvukao političko pitanje naše epohe, koje je istovremeno pitanje malih društava.

Nacija pred izazovom kosmopolitizma

Ulrich Bek, u svom članku naslovljenom „Razumeti Evropu takvu kakva jeste“, na eksplicitan način brani tezu koju je drugde opširnije razmatrao, pre svega u *Moći i kontra-moći u eri mondijalizacije* (Bek, 2003), tezu prema kojoj pitanje Evrope, kao uostalom i pitanje države nacije u okviru „druge modernosti“ – izraz koji pretpostavlja terminu postmodernosti kada govori o aktuelnoj epohi – treba da se osloni na rastakanje nacionalne optike kako bi se odlučno usvojila kosmopolitska perspektiva. „Šta će Evropu učiniti još više evropskom? [pita se on]. Odgovor: Evropa još više kosmopolitska, u kojoj će nacionalni identiteti biti sve manje isključivi a sve više uključivi.“ (2004, str. 68). „Evropski nacionalni irealizam, to je problem, [dodaje još]“.

Kosmopolitizam koji brani Bek nije vezan za Evropu kao preteču svetske države.² Pri detaljnijoj analizi mora se priznati da će nacionalne države, u Evropi i drugde, nastaviti da igraju značajnu ulogu u političkoj konfiguraciji svojstvenoj drugoj modernosti. Bek, zapravo, zamišlja budućnost polazeći od umnožavanja mesta izvršavanja političke suverenosti. Njegov „realizam kosmopolitizam“ je, pre svega, optika koja uzima u obzir već razrađenu decentralizaciju: u svetu identiteta – višestruki identiteti zamenili su dominaciju nacionalnog identiteta –; u svetu ekonomije – mondijalizovani apatridski kapital s prezirom gleda nacionalne ekonomije –; kao i u svetu nauke i tehnologije – ri-

¹ Ovaj tekst je bio predmet izlaganja na Kongresu AISLF u Turu, u julu 2004, u okviru susreta CR 24 *Mala društva i izgradnja znanja*.

² O istoriji kosmopolitizma, vidi Piter Kolmas (1995)

zik je mondijalizovan. Protiv mondijalizacije koja prezire politički prostor, Bek predlaže kosmopolitizaciju politike, to jest, da se, metodološki, rekli bismo ontološki, krene od pretpostavljene mondijalizacije uloga i da se ponovo uspostave mnogobrojni kosmopolitski javni prostori koji će nanovo umetnuti politiku u mondijalizovani univerzum.

Zato se on zalaže za kosmopolitsku državu, državu koja će deliti svoj suverenitet sa drugim državama i time povećavati svoju mogućnost delovanja – pri čemu Evropa na izvestan način predstavlja model regionalizacije kosmopolitskih država svojstvenih drugoj modernosti –; zato se on zalaže i za mondijalizovano građansko društvo, koje će, počev od mnogobrojnih središta, imati za cilj repolitizaciju trenutno depolitizovanog sveta neo-liberalne mondijalizacije. Da bi se takvo umnožavanje ostvarilo, svakako se prvo treba odvojiti od metodološkog nacionalizma da bi se usvojio metodološki kosmopolitizam, treba prihvatiti „podeljenu lojalnost“: biti građanin polisa, ali i građanin kosmosa, zapravo više kosmosa. U tom smislu treba pre svega odvojiti identitetska pripadništva (nacija) od države, jer bi ova poslednja artikulacija upravo sprečila ostvarivanje kosmopolitizacije (ili decentralizacije) politike.

Tekst Marsela Gošea (2004), „Evropski problem“, predstavljen u istom izdanju časopisa, predlaže sasvim drugačije tumačenje evropskog uloga, i stoga, kosmopolitskog uloga u demokratskim društvima. Za Gošea, pluralitet nacija, to jest pluralitet političko-kulturnih prostora vezanih jedni za druge, je konstitutivan za istoriju evropske demokratije i ne bismo ga se mogli odreći a da se ne razbije stvaralačka osnova modernih demokratija. Demokratija, i čak civilizacijski razvoj koji ona pretpostavlja [vratićemo se na ovo], „zahteva da zajednice budu, ne samo referencijalne i tradicijske, već i zajednice političkog izbora“ (2004, str. 64). Izgradnja kosmopolitskih država koje odvajaju politička tela od izvora njihovog postojanja (nacija) je jedan od činilaca nemoći savremenih demokratija da potvrdi kolektivne političke volje.

Marsel Goše ne odbacuje kosmopolitizaciju sveta, ona je čak konstitutivni element civilizacijske dinamike koja prati razvoj modernih demokratija. Ne možemo razumeti demokratiju bez njenog uključivanja u značenjski horizont koji je prevazilazi i transcenduje. Taj značenjski horizont, u zapadnoj demokratskoj tradiciji, je upravo kosmopolitski ideal, ili, kako on to klasičnije naziva, civilizacijski univerzalizam. Samo, taj civilizacijski univerzalizam nije neposredno politički, bar u modernoj demokratskoj perspektivi kojoj je svojstveno uspostavljanje ljudskih zajednica rada i odlučivanja. Civilizacijski ideal modernosti, zapravo, ako dopušta, ili čak stvara, uspostavljanje političkog prostora, sam po sebi nije politički jer pokreće narode u ostvarenje univerzalnosti koja bi odredila, jednom za svagda, njihovu suštinu. Ako demokratija gradi civilizaciju, drugim rečima, ako je ona stalan hod ka ostvarenju kosmopolitskog ide-

ala, to je stoga što se taj ideal izdvojio u realnim političkim zajednicama. „Ukoliko treba žrtvovati postojanje istorijskih nacija, to je da bi se pridodao jedan slobodan i delotvoran činilac više univerzalnom poduhvatu civilizacije“ (str. 56). Ili još: „Što više napreduje civilizacijska univerzalnost, sve se više nameće kao imperativ kosmopolitsko premeravanje raznolikosti konteksta u kojima ona dobija smisao.“ (str. 63)

Civilizaciji je dakle potrebno političko telo da bi se ostvarila, eto ako je ona suština demokratije. Stoga je za Marsela Gošea evropski problem, problem modernih demokratija, „problem veze između nacije i civilizacije“. Drugim rečima, pitanje demokratije bi se moglo ovako izraziti, kako nastaviti poduhvat civilizacije a da se ne unište političko-kulturne zajednice koje ga pokreću? Na predlog Ulriha Beka koji ima za cilj odvajanje države od nacije tako što će se težiti kosmopolitskoj demokratiji, Marsel Goše predlaže očuvanje te veze tako što će se obnoviti plodna tenzija – demokratska tenzija – između civilizacije i kulture, između kosmopolitskog ideala i stvarnog mesta njegovog ostvarenja – političke nacije.

Kultura i civilizacija

Upravo bih tu razliku između kulture i civilizacije koju koristi Goše želeo da malo produbim kako bi se što bolje obuhvatio savremeni kosmopolitski izazov. Ta razlika, kao što nas je podsetio Norbert Elijas (1976) u *Civilizaciji običaja*, izgradila se istorijski – a to nije bez posledica – u francusko-nemačkoj raspravi na prelazu iz 18. u 19. vek, o tumačenju koje treba dati procesu moderne civilizacije³. Nemačka, drugostepena sila u to doba, mogli bismo reći malo društvo, pobunila se tada pred francuskom hegemonijom i naročito pred njenim poistovećivanjima sa idealima univerzalizama i civilizacijskog napretka. Protiv pripajanja plemstva nemačkog dvora francuskom civilizacijskom idealu „obrazovani sloj srednje klase“ predložice, da upotrebim Herderove reči, „drugu filozofiju istorije“. Ova će insistirati na ideji „površnosti“ sadržanoj u modernom civilizacijskom idealu. Ako je, podseća Elijas, civilizacija „nešto veoma korisno“ [za Nemce], ona je „ipak drugostepenog značaja: ono što predstavlja spoljašnju stranu čoveka, stranu ljudske egzistencije“. Nasuprot toj beznačajnosti – civilizaciji – koja se pre svega iskazuje u prefinjenosti običaja, Nemci će predložiti ideal autentičnosti koji svoje poreklo vodi iz kulturne stvarnosti naroda – kulture.

Elijas ipak zadržava određenu zadržku spram nemačke ideje „Kultur“ i esencijalističkom skretanju do kog ona može (i već jeste) dovesti. Ipak, ostaje pri ideji da je civilizacijski napredak zapravo proces individualizacije koji čo-

³ Videti takođe „Kultura i civilizacija“, Kofman, 2002.

većanstvo vodi ka novom obliku integracije, kosmopolitske: „izolovana jedinica u obliku homo claususa ili ja bez mi“ (1987, str. 259, *Društvo jedinki*). Ako smatra da je taj proces neminovan i da je činilac napretka (u svojim poslednjim tekstovima pomišljaće čak da su nacionalni otpori kosmopolitizaciji, pre svega evropskoj izgradnji, posledice zaostalosti, *ibid*, str. 285), ipak naglašava da taj oblik kosmopolitske integracije „počinje jačanjem nemoći jedinice naspram onoga što se odvija na višem nivou čovečanstva“ (*ibid*, str. 220).

Ono što ističe Norbert Elias i što smo već zapazili kod Marsela Gošea je dakle ideja o civilizacijskom procesu, univerzalnom po svom dometu i principima, koji za svoju posledicu ima odvajanje jedinice od socijalnih veza koje joj omogućavaju vršenje moći u svom okruženju. U tom je smislu Marsel Goše podsećao da, ako je univerzalizam modernosti značenjski horizont moderne demokratije, on nije politički, on je bukvalno, da upotrebimo izraz koji Etjen Tassen (2003), u svom delu *Zajednički svet: za kosmopolitiku konflikata*, pozajmljuje od Hane Arent, „akosmički“: što će reći, stalno kretanje uništavanja ljudskih mesta, stalno kretanje kojim proces izgradnje univerzalne političke zajednice ruši zajedničke svetove konstitutivne za političku prirodu čovečanstva. Istorija demokratije teži upravo suprotnom procesu, procesu stvaranja zajedničkih svetova u kojima se može razvijati civilizacijski proces.

Koji su to procesi modernih civilizacija preciznije? Marsel Goše definiše dva koji su, iako su istorijski vezani za nastanak zapadne civilizacije, stekli univerzalni domet: „politika ljudskih prava i delotvornost ekonomskih mehanizama“. Fransis Fukujama (1989), autor „kraja istorije“ preuzeo je istu razliku da opiše sadržaj homogene univerzalne države (hegelijanski koncept kojim je definisao politički prostor na kraju istorije) „liberalna demokratija u političkoj sferi povezana sa širenjem VCR-a i sterea u ekonomiji“. Dva procesa, a-politična u meri u kojoj su urezani u neminovni hod racionalizacije i individualizacije sveta, a-kosmička u meri u kojoj teže kratkom spoju političko-kulturnih granica u punom ostvarenju civilizacije. Evropska izgradnja, kao projekat neoliberalne mondijalizacije ili kosmopolitizam jednog Ulriha Beka, upravo predlažu izgradnju, kao političkog predloga, jednog bukvalno a-političnog procesa. Odakle, kraj politike ili demokratski deficit koji takvi predlozi najavljuju.

Ali taj proces nije neizbežan. Ovde stara opozicija kultura/civilizacija dobija pun smisao. Ne u smislu dihotomijskog tumačenja gde se kultura suprotstavlja civilizaciji, već u smislu njene stvarne istorije gde su kulture bila posebna sredstva preko kojih se civilizacija ostvarila. U tom trvenju između kulture i civilizacije, ni civilizacija ni kultura nisu ostale netaknute. Pod uticajem civilizacije kulture su se demokratizovale, to jest, izgubile su svoju osobinu očiglednosti, prinuda, da bi se oformile u političku naciju, jedino stvarno mesto u modernosti gde se može ostvariti refleksivna politička delatnost. Pod uticajem kultu-

ra, civilizacija se humanizovala, to jest, uvukla se u pojedinačne istorijske predmete – pre svega naciju – i dobila je oblik po ljudskoj meri.

Ima više razloga zbog kojih civilizacija ne može neposredno biti jedna kultura. Kao prvo, kao što je već podsetio Maks Veber, zato što zapadna civilizacija počiva na procesu racionalizacije sa težnjom ka univerzalnosti.⁴ Ovaj tip civilizacije, za razliku od antičkih civilizacija koje su počivale na religioznim univerzumima, napušta svet vrednosti. Zbog toga je nedovršen kao živeti-za-jedno i uvodi stalni manjak socijalne integracije. Nacija se izgradila kao ublaživač tog manjka socijalne integracije koji država modernog prava, sa obavezno univerzalističkim osnovama, nije mogla spontano da stvori (Habermas, 1999, str. 96–103).

Nacionalna kultura igra takođe i jednu neposrednije političku ulogu. Kao što podseća Pol Tibo, u odgovoru Žan Mark Feriju koji je u širenju Evrope i razdvajanju nacionalnih kultura i političkih procesa video šansu za oslobađajuću demokratiju (gledišta oslobođena kulturnih težišta moći će nadalje da se suočavaju), nacionalna kultura je mesto međurazumevanja koje daje smisao i dubinu političkoj raspravi.⁵ Bez zajedničke političke kulture, oslobađanje se lako upušta u apstrakciju koju je teško transformisati u pravu politiku. Razdružena jedinka, „ja bez mi“, da preuzmemo Elijasov izraz u „društvu jedinki“, je jedinka često dezangažovana, koja s gledišta solidarnosti teško prevazilazi maglovito osećanje ljudskosti. Što se ne može uporediti sa solidarnošću koja se ispoljava kroz iskustvo „Mi“. Nacija se jednostavno nametnula, ovde takođe, kao „Mi“ dovoljno široko da prihvati univerzalnost i dovoljno usko da bi dalo postojanost stvarnoj solidarnosti.

Ali, uzvraćićemo, Bekov kosmopolitizam, kao što smo upravo videli, ne teži li on upravo prevazilaženju apolitizma mondijalizacije (ili procesa civilizacije) umnožavanjem političkih mesta do sada ograničenih na prostor nacije. Kosmopolitsko državljanstvo nije kraj političkog prostora već implozija i eksplozija ovoga, što rezultira jednom vrstom sedimentovanog državljanstva koje polazi od refleksivne jedinke, od njenih mnogobrojnih identiteta, do demokratiskog širenja u transnacionalnoj državi i demokratizacije međunarodnih organizacija. Drugim rečima, razbiti centralnu ulogu nacionalne države u modernoj demokratiji da bi se ona proširila na druga grupisanja koja su kompatibilnija razvoju van granica civilizacijskih procesa koje smo opisali.

Ako je demokratija posvuda, ko će demokratizovati demokratiju? Umnožavanje demokratskih mesta, bez mesta posredništva, bez mesta suverenosti, vra-

⁴ Ovde se pozivamo na Predgovor *Protestantskoj etici i duhu kapitalizma*, Maks Veber, 1968.

⁵ Tekst Pola Tiboa „Evropa nacija (i obratno)“ je izvučen iz Diskusije o Evropi Žan Mark Ferija i Pola Tiboa (dir.), Kalman–Levi, Pariz, 1992, str. 77–126. Tu se može naći rasprava koja se usko podudara sa raspravom Marsela Gošea i Ulriha Beka koju mi ovde preuzimamo...

ća vlast sili bez imena koja je u krajnjoj instanci podređena samom posredništvu civilizacijskih procesa. Demokratiji kao načinu izgradnje kolektivne političke volje potrebno je mesto suverenosti: političko-nacionalni prostor ostaje njen neprelazni horizont.

Pitanje malih društava

U čemu se ova diskusija posebno dotiče malih društava? Rekao bih da ona predstavlja samo pitanje malih društava, ona je njegova ontološka istina.

Vratimo se na trenutak na nastanak opozicije civilizacija kultura. Već smo sa Norbertom Elijasom podsetili kako se takva opozicija uspostavlja u određenoj istorijskoj epohi, u trenutku kada je Nemačka u položaju nemoći, otuđenja, u odnosu na razvoj velikih modernih sila, pre svega Francuske. Za francuske filozofe, kao uostalom i za Engleze, jedan jedini koncept tada definiše istorijski razvoj njihove nacije: civilizacijski. Hod civilizacije i napretka i hod nacije smatrani su kao jedna ista stvar. Tako će pre svega poduhvat francuskih istoričara restauracije, posebno Mišlea, biti da pokažu, na početku 19. veka, kako istorija francuske nacije nije ništa drugo do dugi razvoj duha civilizacije. Na taj način je francuska misao mogla da uštedi na kulturnom zaobilaženju, jer su njen intelektualni sjaj, kao i njena politička moć omogućavali da ne insistira na kulturnim posebnostima razvoja duha civilizacije u njenom okrilju.

To je uostalom i način na koji Marsel Goše objašnjava vezu koja će se u 19. veku uspostaviti između nacionalizma i imperijalizma. Ta veza je posledica integralnog prisvajanja projekta civilizacije od strane jedne nacije. „U krajnjoj granici [imperijalistička nacija] vidi sebe univerzalnom samu po sebi“ (str. 57), što tada omogućava da se učini legitimnim poduhvat, „misija“, nametanja sopstvene civilizacijske prednosti nacijama u „zaostatku“. Takva sublimacija nacionalne kulture u civilizaciju je pre svega svojstvena velikim silama, velikim društvima – ili onima koji ne podnose svoju majušnost –, ona je posebno svojstvena Francuskoj i Engleskoj 19. veka. Biće svojstvena i Sjedinjenim Američkim Državama koje će, posebnošću svog razvoja, moći da od samog početka povežu proces svog razvoja sa civilizacijskim procesom. „Američki mit“, koji se razvija u prvoj polovini 19. veka, je zapravo takav da se američka nacija meša sa modernim poduhvatom civilizacije, „društvo jedinki“ u pravom smislu reči, od samog početka se nameće kao samostvoreni sistem, bez druge intencionalnosti osim one koja proizilazi iz institucionalnih procesa modernosti⁶. Amerika se ne rađa kao nacionalni – kulturni – poduhvat, već kao mikrokosmos

⁶ To pitanje smo razvili u *Kritici amerikanstva*, Žozef Ivon Terijo (2002)

moderne, već ostvarene, civilizacije, kosmopolitski projekat, pre same teorije.⁷ Stoga se Ulrich Bek ne vara kada evropski kosmopolitski projekat povezuje sa „američkim mitom“: „Evropa, kaže on, treba da prisvoji ‚američki san‘ čiji je princip: možeš postati neko drugi, nisi determinisan svojim poreklom, socijalnim statusom, bojom kože, nacijom, religijom, polom!“ (Bek, 2003, str. 196).

Ta prečica – sublimacija nacionalne kulture u projektu civilizacije – bila je zabranjena nemačkim misliocima, bar na početku 19. veka. Određeni svojom ne-hegemonskom pozicijom, morali su na neposredan način da uvide kako se nemačka nacija može uključiti u hod civilizacije. Nemačka je u to vreme predstavljala princip „malog društva“. Onog čija je sudbina „krhka“ i koje to zna; onog koje, da bi nastavilo da ima glas u velikom svetu – u hodu civilizacije – mora neprestano da opravdava svoje postojanje; onog, čija ne-hegemonška kultura ne može nikad da teži da sama po sebi bude otelotvorenje civilizacije.

Pozicija malih društava zacementirana nije zaštićena od skretanja. Kao što projekat civilizacije može skrenuti u imperijalizam, projekat nacionalne kulture sanja o velikoj moći. Istorija Nemačke je tu da nas na to podseti, kao uostalom i istorija velike Srbije. Ali ta podsećanja ne treba da služe odricanju pitanja postavljenog opozicijom kulture i civilizacije, pitanja malih društava. Kako ponovo izgraditi smisao u projektu civilizacije koji ga negira? Ideja malih društava upravo služi da nas obezbedi protiv snova o veličini nacionalizma; ona naglašava, naspram projekta kosmopolitizma, „krhkost“, a ne svemoć političko-nacionalnih prostora; insistira na „očuvanju“ zajedničkih svetova, ne na njihovoj ekspanziji; ona je manje potvrda istine nego stav zapitanosti naspram ideala čovečanstva pod vođstvom civilizacijskog univerzalizma.

Pitanje malih društava je samo pitanje kulturne raznolikosti i političkih mesta koja omogućavaju razvoj te mnogostrukosti. To je veliko političko pitanje naše epohe. Indikativno je, na primer, da u raspravama na koje smo podsetili na početku teksta, Francuzi (Goše, Tibo) upravo brane ideju Evrope naroda, a Nemci (Bek, Habermas) ideju kosmopolitizacije Evrope. U odnosu na nastanak te francusko-nemačko rasprave, kada su nemački intelektualci branili ideju kulture, a francuski poduhvat univerzalne civilizacije, gledišta su se, da tako kažem, obrnula. To najverovatnije odgovara sudbini dve nacionalne kulture u evropskoj izgradnji, kao i u procesu mondijalizacije. Nemačka je danas hegemonška nacija nove Evrope u pravom smislu te reči, kao što i kulturna bliskost koju održava sa anglo-saksonskom kulturom olakšava identifikaciju između

⁷ To je smisao koji je Majkl Frejtag (1994) pripisivao amerikanstvu, mikrokosmos postmodernosti ili čak mesto koje SAD zauzimaju u novom svetskom poretku – Carstvo – koje su opisali Majkl Hart i Antonio Negri: osnivači SAD „su verovali da stvaraju, na drugoj obali Atlantika, novo carstvo otvorenih granica, u stalnoj ekspanziji, gde će moć biti raspoređena u mrežama. Ta imperijalna teorija je preživela i sazrela kroz istoriju Ustava SAD i ona se danas pojavljuje na svetskoj razini pod sasvim otvorenom formom.“ (Hart i Negri, 200, str. 18–19)

kulture i civilizacije. Sudbina Francuske i francuskog je sasvim drugačija. Nekada velika politička sila Evrope, francuski jezik i kultura povezivani su sa jezikom civilizacije, danas je francuska moć na zalasku, unutar Evrope i u svetu. Stoga nije iznenađujuće što njeni intelektualci počinju da govore jezikom malih društava. Iz francuskih političkih krugova danas dolaze, na primer, naj snažnije odbrane mondijalizacije koja poštuje kulturnu raznolikost naroda – govor malih društava.

Uopšteno govoreći, reklo bi se da sa određene tačke gledišta, u političkom univerzumu druge modernosti, postoje samo mala društva. Zapravo, jedino Amerika sjedinjenih država može još uvek, kao što i čini u ratu protiv Iraka, da sublimira svoju kulturu u procesu univerzalne civilizacije. Sva ostala društva moraju sebi da postave pitanje malih društava, kako (ponovo) dati intencionalnost modernoj civilizaciji? Zato je pitanje malih društava političko pitanje par excellence naše epohe.

BIBLIOGRAFIJA

Beck, Ulrich 2004, "Comprendre l'Europe telle qu'elle est", *Le Débat*, Mars avril, n°. 129, 67–75

Beck, Ulrich, 2003, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier.

Coulmas, Peter, 1995, *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, Paris, coll. Idées, bibliothèque Albin michel.

Elias, Norbert 1987 *La société des individus*, Pocket, Agora, 1987.

Elias, Norbert, 1976, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann–Levy.

Ferry, Jean–Marc et Paul THIBAUD, 1992, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann–Lévy

Freitag., Michel, 1994, "La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique", *Revue Société*.

Fukuyama, Francis, 1989, "Entering Post-History", *New Perspective Quaterly*, Vol. 6, No. 3, Fall, pp. 49–52

Gauchet, Marcel, 2004, "Le problème Européen", *Le Débat*, mars-avril 2004, n° 129, p. 50–67,

Gauchet, Marcel, 2002, *La démocratie contre elle-même*, Coll. Tel, Paris, Gallimard.

Habermas, Jürgen, 1999, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.

Hart, Michael et Antonio Negri (200), *Empire*, Paris, Exils éditeur.

Held David, 1999, "The transformation of political community: rethinking democracy in the context of globalization" p. 84–111, in, *Democracy's Edges*, Ian Shapiro and Casiano Hacker–Gordon eds., Cambridge, Cambridge university Press, 1999

Kaufmann, Pierre, 2002, "Culture et civilisation", *Encyclopedia universalisme* (en ligne), 13 pages

Tassin, Étienne, 2003, *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003.

Thériault, Joseph Yvon (2002), *Critique de l'américanité, Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec–Amérique

Weber, Max 1968, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.