



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

L'humanisme, une idée neuve

Où va l'humanisme ?

Sanjay Seth

Vous êtes, donc je suis

Michael Onyebuchi Eze

Rêves de science

Michal Meyer

Humaniser la mondialisation

Mireille Delmas-Marty

Bienvenue dans l'Anthropocène

Ruth Irwin

L'étape musulmane de l'humanisme

Mahmoud Hussein

Enfants soldats : la vie devant soi

Forest Whitaker

Espace privilégié de l'imagination

Antonio Skármeta

LE Courrier DE L'UNESCO

● Octobre-Décembre 2011

ISSN 2220-2269
e-ISSN 2220-2277



NOS AUTEURS

L'UNESCO en 2011 :

Vers un nouvel humanisme et une mondialisation placée sous le signe de la réconciliation

En 1951, l'UNESCO entérinait l'idée d'un nouvel humanisme holistique, lors d'un « Entretien sur les relations culturelles et philosophiques de l'Orient et de l'Occident » organisé dans la capitale indienne, à New Delhi, du 13 au 20 décembre. Le monde sortait alors d'une terrible guerre mondiale qui avait mis à mal le mythe du progrès technologique dominant dans la culture occidentale. Dans le mémoire intitulé « Vers un humanisme nouveau », les participants à l'Entretien parlent d'un « égarement de l'intelligence qui a perdu son âme » et d'une « crise de l'humanisme ». Ils préconisent une « révolution spirituelle » et un « progrès spirituel commun » nécessitant des échanges renforcés entre l'Orient et l'Occident (p. 27).

Six décennies plus tard, les défis mondiaux ont changé, au même titre que les contenus de la notion d'humanisme. En mars 2011, l'UNESCO

a réuni à New York, au siège de l'ONU, son « Panel de haut niveau sur la paix et le dialogue entre les cultures ». Constitué d'une vingtaine de personnalités représentant tous les continents, le Panel a affirmé que « l'engagement d'une réflexion nouvelle sur la paix et la réconciliation allait de pair avec la quête d'un nouvel humanisme pour le 21^e siècle », que la Directrice générale de l'UNESCO, Irina Bokova, appelle de ses vœux.

« Dans le contexte de la mondialisation », lit-on dans le document final, « ce nouvel humanisme doit s'ancrer dans la diversité culturelle, le dialogue à l'ère des nouvelles technologies, et la réconciliation entre le Nord et le Sud [...] Il doit être véritablement pluraliste et cosmopolite, inspirer des réflexions à chacun, partout, et lui permettre d'exprimer ses aspirations ».

Selon ce document intitulé « Vers un nouvel humanisme et une mondialisation placée sous le signe de la réconciliation », l'objectif du nouvel humanisme est de « créer un climat imprégné par la sensibilité aux autres, par un sentiment d'appartenance et par une compréhension mutuelle, le tout associé à l'idée que les progrès accomplis en matière de droits de l'homme ne sont jamais acquis une fois pour toutes et que leur pérennité passe par un effort d'adaptation continue aux défis de la modernité. Ceux-ci ne sauraient être relevés sans le recours des principes éthiques, qui servent de socle à ce que l'on a judicieusement baptisé le domaine public des valeurs ».

Les conclusions de la réunion du Panel, en mars 2011, sont accessibles à l'adresse suivante : <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001923/192362f.pdf>



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

LE Courrier

DE L'UNESCO Octobre-Décembre 2011

64^e année

2011 - n° 4

Le Courrier de l'UNESCO est un trimestriel publié en sept langues par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture. 7, place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP, France

Abonnement gratuit à la version électronique :
www.unesco.org/fr/courrier

Directeur de la publication : Eric Falt

Rédactrice en chef : Jasmina Šopova
j.sopova@unesco.org

Secrétaire de rédaction : Katerina Markelova
k.markelova@unesco.org

Rédacteurs :

Anglais : Peter Coles, Alison McKelvey Clayson et Dashika Ranasinghe

Arabe : Khaled Abu Hijleh

Chinois : Weiny Cauhape

Espagnol : Araceli Ortiz de Urbina

Français : Philippe Testard-Vaillant

Portugais : Ana Lúcia Guimarães

Russe : Marina Yaloyan

Traduction française :

Françoise Arnaud-Demir, Marina Colson, Valérie Brion, Noémie Antony

Photos : Sophie Suberbère

Maquette : Baseline Arts Ltd, Oxford

Impression : UNESCO – CLD

Renseignements et droits de reproduction :

+ 33 (0)1 45 68 15 64 · k.markelova@unesco.org

Documentation : Pilar Christine Morel Vasquez

Plateforme web : Chakir Piro et Van Dung Pham

Stagiaire : Landry Rukungubiri

Remerciements à : Danica Bijeljic

Les articles peuvent être reproduits librement à des fins non commerciales, à condition d'être accompagnés du nom de l'auteur et de la mention « Reproduit du Courrier de l'UNESCO », en précisant le numéro et l'année.

Les articles expriment l'opinion de leurs auteurs et pas nécessairement celle de l'UNESCO.

Les photos appartenant à l'UNESCO peuvent être reproduites avec la mention © Unesco suivie du nom du photographe. Pour obtenir les hautes définitions, s'adresser à la photobanque : photobank@unesco.org

Les frontières sur les cartes n'impliquent pas la reconnaissance officielle par l'UNESCO ou les Nations Unies, de même que les dénominations de pays ou de territoires mentionnés.

Œuvre de la série *Faces à l'Âme* de l'artiste plasticien français Benjamin Bini.

Dialogue des cultures. Fusion entre création contemporaine et arts premiers.



Éditorial – Irina Bokova, Directrice générale de l'UNESCO 5

L'HUMANISME, UNE IDÉE NEUVE

Où va l'humanisme ? – Sanjay Seth 6

Vous êtes, donc je suis – Michael Onyebuchi Eze 10

Quid de l'hospitalité ? – Asimina Karavanta 14

Justice et dignité – Paulette Dieterlen 16

Un nouveau tournant – Oliver Kozlarek 18

L'étape musulmane de l'humanisme – Mahmoud Hussein 22

Pour un monde harmonieux – Liu Ji 25

L'UNESCO en 1951 : Vers un humanisme nouveau 27

Humaniser la mondialisation – Mireille Delmas-Marty
répond aux questions de Jasmina Šopova 28

Humanisme numérique – Milad Doueïhi 32

Bienvenue dans l'Anthropocène – Ruth Irwin 34

Rêves de science – Michal Meyer 36

Bioéthique : défis insoupçonnés – Salvador Bergel 39

Sept pistes pour l'avenir de l'humanité – Cristovam Buarque 41

NOTRE INVITÉ

Enfants soldats : la vie devant soi – Forest Whitaker
répond aux questions de Katerina Markelova 44

L'AVENIR DU LIVRE

Espace privilégié de l'imagination – Antonio Skármeta 47

SURMONTER LE HANDICAP

L'envol de Prudence – L'histoire de Prudence Mabhena racontée
par Roger Ross Williams à Cathy Nolan 51

REPÈRES

L'UNESCO accueille 53

Les Grands-mères de la Place de mai, Mohamed Ould Abdel Aziz, Alsou Abramova, Blaise Compaoré, Roger-Pol Droit, Jorge Edwards, Ángeles González-Sinde, Herbie Hancock, Cristina Fernández de Kirchner, Pascal Irénée Koupaki, Julia Kristeva, Alassane Dramane Ouattara, Brigi Rafini, Roberto Toscano, Abdoulaye Wade...

© Benjamin Bini - www.benjaminbini.com



Dans ce numéro

« Affirmer la communauté et la dignité des hommes n'est pas une tâche moins urgente aujourd'hui qu'elle ne l'a été dans le passé », déclare le professeur indien Sanjay Seth dans l'article introductif de ce dossier (p. 6). Il lance plusieurs pistes de réflexion sur les contenus contemporains de l'humanisme, comme la remise en question de la raison unique, la rencontre de différentes visions morales développées à travers le monde ou la nécessité d'une justice globale. Autant de sujets approfondis sous divers angles par le Nigérien Michael Onyebuchi Eze (p. 10), la Grecque Mina Karavanta (p. 14) et la Mexicaine Paulette Dieterlen (p. 16).

Le tournant humaniste qui est en train de s'opérer fait la part belle aux traditions humanistes de toutes les cultures, estime le philosophe allemand Oliver Kozlarek (p. 18). En effet, certains courants de pensée islamiques plongent leurs racines dans l'idée même d'humanisme (p. 22), rappelle Mahmoud Hussein, politologue et islamologue égyptien. Quant aux doctrines de Confucius et de Mencius, elles pourraient être considérées comme un modèle pour le développement du nouvel humanisme tel que le conçoit le professeur chinois Liu Ji (p. 25).

Si les principes humanistes ne s'incarneraient pas dans la pratique, l'humanisme resterait un vœu pieux. À l'heure de la mondialisation, nous devons exploiter les « forces imaginantes » du droit pour forger un humanisme juridique, pluriel et ouvert, affirme la juriste française Mireille Delmas-Marty (p. 28). Elle s'explique, entre autres, sur deux grands défis de notre modernité : le changement climatique et les nouvelles technologies numériques et biomédicales, sujets abordés par ailleurs par l'Américain Milad Doueïhi (p. 33), la Néo-Zélandaise Ruth Irwin (p. 32), l'Israélienne Michal Meyer (p. 36) et l'Argentin Salvador Bergel (p. 39).

Pour conclure ce dossier, le sénateur brésilien Cristovam Buarque livre son projet d'un nouvel humanisme fondé sur sept piliers : politique planétaire, respect de la diversité, respect de l'environnement, garantie de chances égales, production maîtrisée par l'homme, intégration par l'éducation et modernité éthique (p. 41).

Notre invité dans ce numéro est l'acteur et réalisateur américain Forest Whitaker, récemment nommé

Ambassadeur de bonne volonté de l'UNESCO. Dévoué à la cause des enfants soldats, il s'explique sur ce choix qui l'a amené dans un univers austère et tragique, très éloigné du faste hollywoodien (p. 44).

L'avenir du livre est un sujet de prédilection de l'écrivain chilien Antonio Skármeta. L'auteur du roman *Une Ardente patience* (qui a inspiré à Michael Radford le film *Le facteur*) y fait le pari d'une cohabitation des différents types de supports : le numérique, fidèle allié de la recherche et de l'information, et le papier, qui demeure l'espace privilégié de « l'imagination non utilitaire » (p. 47).

Pour marquer la *Journée internationale des personnes handicapées* (3 décembre), nous publions l'entretien avec le réalisateur américain Roger Ross Williams, dont le film *Music by Prudence* lui a valu l'Oscar du meilleur court-métrage documentaire. Il raconte sa rencontre avec Prudence, une jeune Zimbabwéenne amputée des deux jambes qui a réussi à surmonter, grâce au chant, nombre d'obstacles dont le rejet de sa famille, la discrimination et la misère (p. 51). ■

Jasmina Šopova



© Fred de Noyelle/Godong

Éditorial

Irina Bokova

L'humanisme est une vieille promesse, en même temps qu'une idée toujours neuve, sans cesse à réinventer.

Le projet humaniste est inscrit dans notre histoire depuis l'Antiquité et pourtant, à chaque époque, il brille d'un nouvel éclat. À l'orée du troisième millénaire, le mot ne peut plus être porteur des mêmes sens qu'au temps de la Renaissance européenne, lorsqu'il a été forgé autour de la figure de l'homme idéal, maître de lui-même et de l'Univers.

Il va aussi au-delà des significations que lui ont conférées les philosophes des Lumières et qui sont restées, malgré leurs aspirations universalistes, confinées à une vision européocentriste du monde.

Le respect de la diversité culturelle est un élément central de l'humanisme au 21^e siècle. Il en est une composante vitale, à l'heure de la mondialisation. Aucune culture n'a le monopole de l'universel. Chacune peut contribuer à l'affermissement de nos valeurs communes.

La nouvelle donne écologique, les problèmes éthiques posés par les technologies numériques et biomédicales, les crises économiques et politiques constituent autant de défis planétaires qui exigent des réponses concertées. L'humanisme qui émerge aujourd'hui doit servir de cadre à nos réflexions communes sur les enjeux mondiaux.

Au-delà de la théorie, les valeurs humanistes doivent surtout se traduire en pratique, dans tous les domaines de l'activité humaine. L'adoption en 2000 des Objectifs du Millénaire pour le développement constitue un agenda humaniste par excellence. Au cœur de ce dernier, la promotion des droits des femmes et de l'égalité des genres doit occuper une place prioritaire. L'humanisme, aujourd'hui, se décline aussi au féminin.

Les valeurs humanistes constituent le fondement philosophique de l'UNESCO. Inscrites dans l'Acte constitutif, elles guident, depuis plus de 65 ans, l'action de notre Organisation en faveur d'une paix « établie sur le fondement de la solidarité intellectuelle et morale de l'humanité ».

Au-delà de la théorie, les valeurs humanistes doivent surtout se traduire en pratique, dans tous les domaines de l'activité humaine.

Construire un monde responsable et solidaire est une entreprise de longue haleine qui doit réunir toutes les forces créatrices de l'humanité. La culture, l'éducation, la philosophie, la science, l'informatique, le droit, la coopération internationale nous en donnent les moyens. Bâtir les défenses de la dignité humaine dans la vie de tous les jours n'est pas une utopie. L'humanisme est une promesse qu'il nous faut tenir. ■

➔ Irina Bokova, Directrice générale de l'UNESCO, au siège de l'Organisation, en février 2010, lors de la première réunion du Panel de haut niveau sur la paix et le dialogue entre les cultures. En mars 2011, le Panel s'est réuni de nouveau à New York, au siège de l'ONU, autour du thème du nouvel humanisme de 21^e siècle.



© UNESCO/Andrew Wheeler

Où va l'humanisme ?

Ce quelque chose que nous avons tous en commun, et qui légitime notre aspiration à l'égalité en dépit de nos différences, est au cœur de la question de l'humanisme. Si les philosophes des Lumières l'ont cherché dans le creuset d'une raison unique, nous devons aujourd'hui le chercher dans le croisement des différentes visions morales.

SANJAY SETH

Ce qui, historiquement, a différencié l'humanisme des nombreuses autres affirmations de la dignité et de la valeur de l'homme est la forme spécifique que cette affirmation a prise, et notamment deux arguments porteurs qui, en proclamant l'égalité et la dignité humaines, lui confèrent son caractère spécifiquement « humaniste ». Le premier est que la valeur de l'homme s'affirme indépendamment d'un ou des dieu(x), et plus largement, que l'« homme » remplace Dieu comme mesure de toutes choses. Le second est que ce que tous les hommes ont en commun consiste et réside en une rationalité unique et ne peut être trouvé que par elle.

L'humanisme ainsi défini n'est plus simplement un phénomène de la Renaissance. Il trouve son plein épanouissement dans les Lumières, dans l'idée d'une humanité universelle et d'une raison unique.

La question que je pose ici est la suivante : le meilleur moyen d'affirmer la similitude et la valeur des hommes se trouve-t-il dans une compréhension anthropologique du monde et dans la quête d'une rationalité unique ? Autrement dit, l'humanisme est-il la meilleure réponse à l'aspiration de l'homme à affirmer le caractère commun de l'humanité et la dignité humaine ?

L'homme au centre de l'univers

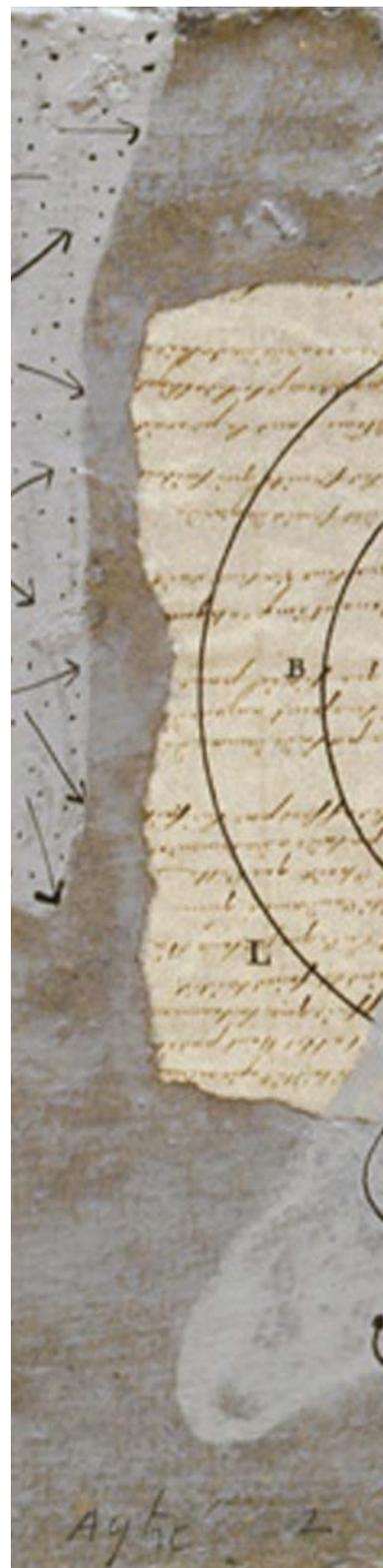
Pour Edward Said¹, l'humanisme est, fondamentalement, la notion séculière d'un monde historique créé par les hommes et les femmes, non par Dieu, et susceptible d'être appréhendé rationnellement. Au cœur de l'humanisme se trouve donc une anthropologie philosophique qui, en accordant à l'homme la centralité, réduit (sans pour autant l'éliminer nécessairement) le rôle imparti à Dieu (ou aux dieux).

Il fut un temps où le monde des hommes trouvait son explication dans les desseins et les actions des dieux. Avec l'humanisme, pour comprendre les dieux, il faut comprendre les hommes, les dieux étant le fruit chimérique de leur imagination.

Si la centralité accordée à l'homme en tant que créateur de sens et d'objectifs implique une restriction du rôle jadis imparti à Dieu (ou aux dieux), elle suppose aussi une séparation, une distinction, entre un monde qui est humain et un autre qui ne l'est pas : il y a deux mondes, l'un fait de lois et de processus impersonnels, l'autre d'intentions et de significations humaines.

La nature n'étant pas un domaine d'intentions et de significations, développer une connaissance de la nature revient à accéder à la compréhension des forces impersonnelles et ayant généralement valeur de loi qui la gouvernent. Développer une connaissance du monde historique ou culturel revient à pénétrer des intentions et des significations. C'est en effet dans le monde historique que se manifestent, à travers les traces qu'ils laissent derrière eux, les significations et les desseins des hommes. La connaissance de la nature, domaine réservé des sciences naturelles, peut conduire à la maîtrise des forces qui la régissent. La connaissance du monde historique, champ des sciences humaines et humanistes, mène à la connaissance de soi.

En lieu et place d'un monde unique dans lequel les buts et les desseins de la nature trouvent leur préfiguration et leur reflet dans le monde social, l'humanisme introduit une autre vision, celle de deux mondes : l'un vide de signification et d'intention, l'autre constitué des significations et des intentions attribuées par les hommes à leur monde à différentes époques et en différents lieux.



♥ Œuvre du cycle
« Theoria Sacra », du peintre
et sculpteur français Richard
Texier, reproduite avec
l'aimable autorisation de
l'auteur.
www.richardtexier.com

« Aujourd'hui la crise environnementale remet en cause la prérogative absolue des hommes, ainsi que la distinction tranchée entre l'homme et la nature qui caractérisait l'humanisme classique. »

Ces propositions ont toujours eu leurs détracteurs, tels Hamann², Kierkegaard³, Adorno⁴, Horkheimer⁵ et Heidegger⁶. En dehors de l'Occident, s'ils ont été nombreux à accueillir et célébrer les valeurs de l'humanisme occidental, il y en a toujours eu également, comme Gandhi⁷, Césaire⁸ ou Fanon⁹, pour critiquer une prétendue « civilisation » qui, tout en se targuant d'exalter l'homme, l'a fréquemment avili.

Je suggère que les circonstances ayant évolué, il convient de reconsidérer d'un œil critique cet aspect de l'humanisme. Ce qui a changé, c'est d'abord l'irruption d'une crise environnementale qui remet en cause la prérogative absolue des hommes, ainsi que la distinction tranchée entre l'homme et la nature qui caractérisait l'humanisme classique (voir pp. 34-36). Ce n'est pas seulement, et clairement, que la prérogative accordée à l'homme est pour quelque chose dans le saccage des conditions nécessaires à la pérennité de la vie humaine, mais aussi que la distinction même introduite entre le monde construit par les hommes et le monde existant indépendamment d'eux est en passe de disparaître. Avec le réchauffement climatique et l'extinction massive des espèces, en plus d'être (comme avant) des agents biologiques, les hommes sont aussi aujourd'hui des agents géologiques.



© Archive SOMOGY

1. Edward Said [1935-2003], théoricien littéraire palestino-américain, figure fondatrice des études postcoloniales. Auteur de L'Orientalisme (Seuil, 2005) et d'Humanisme et démocratie (Fayard, 2005).
2. Johann Georg Hamann [1730-1788], philosophe allemand, ami et contradicteur d'Emmanuel Kant. Selon lui, c'est la foi et la croyance, plus que la connaissance, qui déterminent les actions humaines.
3. Søren Kierkegaard [1813-1855], philosophe chrétien danois, considéré comme le père de l'existentialisme.
4. Theodor Adorno [1903-1969], philosophe et critique social allemand, membre, avec Horkheimer notamment, de l'École de théorie et de philosophie sociales de Francfort.
5. Max Horkheimer [1895-1973], philosophe et sociologue allemand, surtout connu pour sa « théorie critique » alliant une philosophie politique d'orientation marxiste et une analyse socioculturelle fondée sur la recherche empirique. Il a signé avec Adorno La Dialectique de la raison (Gallimard, 1983).
6. Martin Heidegger [1889-1976], philosophe allemand, s'est distingué par son exploration phénoménologique de la question de l'être, et sa critique de l'humanisme philosophique. Lire : La question de la technique (Gallimard, 1958) et « Lettre sur l'humanisme » (1946).
7. Mahatma Gandhi [1869-1948], dirigeant politique et idéologue, père de la nation indienne. Sa philosophie de la résistance non-violente a inspiré les mouvements des droits civiques et de libération partout dans le monde.
8. Aimé Césaire [1913-2008], poète français martiniquais, l'un des fondateurs du mouvement de la négritude. Lire : Discours sur le colonialisme (Présence africaine, 2000).
9. Frantz Fanon [1925-1961], psychiatre français originaire de la Martinique, participa activement à la lutte des Algériens pour l'indépendance. Maître à penser de la décolonisation. Lire : Peau noire, masques blancs (Le Seuil, 1971).

Le projet des Lumières

Si l'anthropologie – et la division qu'elle instaure entre nature et société – est l'un des éléments déterminants de l'humanisme, un autre est la conviction que le caractère commun à tous les hommes réside dans une rationalité unique, et ne peut être découvert qu'à travers elle. Tel est le projet fiché au cœur des Lumières.

Dans son essai *Was ist Aufklärung?*, Kant¹⁰ définit les Lumières comme l'expression d'une humanité parvenue à la maturité grâce à l'exercice de la raison. Mais, dès lors que la vision d'un univers moralement ordonné et intentionnel s'est trouvée (selon l'expression ultérieure de Weber¹¹) « désenchantée », que la tradition et la coutume n'apparaissent plus comme la source de la raison, au point de ne même plus sembler raisonnables, et que, dans son défi sceptique¹², Hume suggérait qu'il pouvait y avoir autant de raisons que de personnes, on peut se demander de quelle raison on parlait, et de qui était-ce la raison ?

La réponse la plus durable à cette énigme a été fournie par Kant. Elle repose, principalement, sur l'argument que Kant a nommé « transcendantal ». Au lieu de soutenir, « dogmatiquement », que certaines propositions sont justes, ou de chercher à dégager, sur des bases empiriques, une série de principes rationnels communs à tous les hommes, Kant se demande quelle sorte d'êtres nous sommes pour être capables de cognitions et de perceptions *a priori*. La question transcendantale permet à Kant de déduire des catégories universelles de la raison qui ne découlent pas de l'expérience humaine, laquelle est diverse, mais forment au contraire la base préalable à toute expérience. Kant trouve là un argument porteur en faveur d'une raison universelle, dans la mesure où, en dépit de l'immense variété des expériences, des morales et des conceptions de la beauté humaine, elle reste la condition préalable à toute expérience, morale ou conception de la beauté humaine.

La théorie moderne de la connaissance, telle qu'elle a été élaborée et défendue par Kant et, plus généralement, par les Lumières, pouvait désormais se targuer de s'être validée ou prouvée elle-même, ravalant ainsi toutes les connaissances précédentes au rang du dogme ou de la spéculation. Et, bien sûr, cette raison unique prouvait aussi que tous les hommes, par-delà leurs différences, devaient être traités comme des fins en soi, et non plus comme des moyens.

Les tentatives contemporaines les plus élaborées pour sauvegarder ou relancer le projet des Lumières (tout en reconnaissant, inévitablement, que la raison est inséparable des intérêts, de la culture et du pouvoir) ont été inspirées par ce raisonnement introduit par Kant. On peut évidemment leur faire la même critique que celle qu'opposèrent à Kant ses contemporains

La théorie moderne de la connaissance, telle qu'elle a été élaborée et défendue par Kant et, plus généralement, par les Lumières, pouvait désormais se targuer de s'être validée ou prouvée elle-même, ravalant ainsi toutes les connaissances précédentes au rang du dogme ou de la spéculation. Et, bien sûr, cette raison unique prouvait aussi que tous les hommes, par-delà leurs différences, devaient être traités comme des fins en soi, et non plus comme des moyens.

et successeurs immédiats, à savoir que pareilles preuves présupposent ce que l'on cherche à prouver.

L'exemple du philosophe politique John Rawls¹³ est particulièrement instructif. Dans *Théorie de la justice*, ainsi que dans quelques ouvrages postérieurs, Rawls fait appel à Kant pour élaborer une théorie de la justice (voir pp. 16-18) reposant sur une poignée de principes rationnellement défendables, reconnus par presque tous. Dans d'autres œuvres ultérieures, il reconnaît que sa théorie de la justice et sa défense du libéralisme présupposent déjà un certain type de culture politique publique, forgée en Europe par les guerres de religion, par le divorce qu'elles provoquèrent entre politique et religion, et ainsi de suite. Par cette ultime posture, il tente d'échafauder la défense pragmatique et procédurale d'une justice qui se reconnaît comme occidentale et libérale, et ne peut donc prétendre à l'universalité.

Ce que Rawls finit à regret par « concéder » servira de motif d'accusation à d'autres penseurs, selon lesquels la raison s'avère toujours, au bout du compte, non pas universelle et sans lieu, mais européenne. Voici leurs arguments. Ce que nous avons appris à nommer raison n'est pas la rationalité en soi, mais une manière historiquement et culturellement définie de construire et d'interpréter le monde. Qui plus est, considérer cette tradition comme universelle a constitué une part essentielle de l'histoire du colonialisme, et de sa justification.

Armée de la certitude qu'elle possédait rien moins que la raison universelle, l'Europe a pu poursuivre ses conquêtes coloniales, non plus sous prétexte de porter la véritable parole divine aux sauvages, mais, cette fois, d'apporter les Lumières et la civilisation à ceux qui restaient la proie des ténèbres. Au lieu de découvrir chez ces derniers d'autres traditions de raisonnement et d'autres façons d'être au monde, on a vu l'irraison. Les institutions et les pratiques constitutives du colonialisme, ou surgies dans son sillage, croyait-on, étaient là pour éduquer les colonisés, afin qu'ils puissent à leur tour parvenir un jour à leur majorité et prendre part à l'exercice de la raison dont leur ferait présent l'Europe.

10. Emmanuel Kant [1724-1804], philosophe allemand, figure centrale de la philosophie moderne. « Qu'est-ce que les Lumières ? » est le titre d'un essai qu'il publia en 1784 dans le *Berlinische Monatsschrift* (le *Mensuel* de Berlin).

11. Max Weber [1864-1920], sociologue et économiste allemand.

12. David Hume [1711-1776], une des grandes figures de l'histoire de la philosophie occidentale et des Lumières écossaises. Célèbre, notamment, pour son empirisme et son scepticisme philosophiques.

13. John Rawls [1921-2002], philosophe politique. Son ouvrage *A Theory of Justice* (1971) est considéré comme un pilier de la philosophie politique contemporaine. Lire : *Théorie de la justice* (Le Seuil, 1997) ; *La Justice comme équité* (La Découverte, 2008) ; *Libéralisme politique* (PUF, 2006).

Soyons clairs : je n'insinue nullement ici que la tradition intellectuelle et culturelle de l'Europe moderne a été la seule à penser qu'elle était dans le vrai tandis que se fourvoyaient toutes les autres, ou qu'elle a été la seule à avoir voulu imposer sa vision. Ni les temps modernes ni l'Europe n'ont eu le monopole de l'arrogance ou du dogmatisme. Ce que je suggère, c'est que l'héritage des Lumières – la croyance européenne en une raison débarrassée de tout contexte et de toute tradition – a permis à l'Europe de conquérir et de régner. Elle l'a fait, non pas au nom d'une tradition qui se prétendait supérieure à toutes les autres, mais au nom d'une connaissance prétendue exacte, déduite de rien moins que la Raison elle-même, et ne reconnaissant pas son enracinement dans les idéaux et les pratiques de communautés historiques réelles.

Aujourd'hui, alors que la décolonisation est derrière nous, il devrait être parfaitement clair que ce que les hommes ont en commun, et ce qui pourrait nous permettre de « justifier » leur droit à la dignité et au respect, ne réside pas dans une raison unique, ni ne peut être découvert par elle. Toutes les tentatives en ce sens ont abouti, sciemment ou non, à remplacer l'adjectif « humain » par « européen » ou « occidental ». Tout en étant profondément enracinée dans la pensée et la culture occidentales, l'idée d'une raison unique ne peut être soutenue, et doit être soumise au crible de la critique.

Nouvelles voies à explorer

J'ai commencé cet essai en suggérant que l'humanisme consiste à affirmer que tous les hommes, nonobstant leurs nombreuses différences, ont quelque chose d'important en commun, et que tous devraient se voir accorder, également, respect et dignité. J'ai dit aussi que cela reposait sur les deux arguments (ou présomptions) : premièrement, ce sont les hommes, non les dieux, la



© François-Xavier Dubois

source des significations et des valeurs et le domaine naturel, dépourvu de signification et d'intention, est un objet inerte soumis à la connaissance et à la manipulation des hommes. Deuxièmement, le pendant à une humanité commune est la raison unique.

J'ai avancé ensuite qu'aucun de ces arguments (ou présomptions) n'est soutenable, qu'ils n'ont jamais été vrais et cela, clairement, encore moins aujourd'hui que jamais. Car il ne s'agit pas de « vérités » enfin découvertes, mais d'une façon particulière d'interpréter et de construire le monde. À ce titre, ils ont été à l'origine de bien des réalisations humaines. Mais ils ont aussi un coût élevé, comme on s'en rend bien compte aujourd'hui, alors que l'exaltation de l'homme saccage la condition même de toute vie humaine, que la distinction entre l'humain et le naturel s'effondre, et qu'il devient de plus en plus clair que ce que tous les hommes ont en commun ne réside ni ne peut être trouvé dans la recherche d'une raison unique qui s'abstrait des différences propres au genre humain.

Affirmer la communauté et la dignité des hommes n'est pas une tâche moins urgente aujourd'hui qu'elle ne l'a été dans le passé. Parce que nous pouvons percevoir une telle affirmation comme étant, en un sens, au cœur de l'humanisme, nous ne pouvons rejeter ce dernier. Mais il nous faut nécessairement le refonder et le réinterpréter. Je suggère qu'un humanisme réinterprété et durable sera un humanisme dans lequel nos intuitions morales concernant le caractère commun et la dignité de l'homme ne reposent plus sur un anthropocentrisme discutable ou sur de douteuses prétentions à une raison universelle. Et que cette réinterprétation prendra naissance non dans l'affirmation, comme étant la seule valable, d'une vision morale particulière – celle de l'Occident moderne –, mais dans un dialogue entre des civilisations et des visions morales différentes. ■

Sanjay Seth (Inde) a occupé différents postes d'enseignant ou de chercheur à Sydney, Melbourne (Australie) et Tokyo (Japon), avant de rejoindre, en 2007, l'Université Goldsmiths de Londres (Royaume-Uni), en tant que chef du département des sciences politiques et codirecteur du Centre d'études postcoloniales.

« Homo Mundo », sculpture de l'artiste français Richard Texier, reproduite avec l'aimable autorisation de l'artiste.

www.richardtexier.com

Vous êtes, donc je suis,

Pour beaucoup d'habitants des pays de langue bantoue, le terme *ubuntu/botho* incarne l'ensemble des qualités requises pour occuper une place honorable dans la société. Mais il est aussi une arme utilisée par les africanistes pour critiquer la doctrine colonialiste, et se trouve même au cœur de l'idéologie humaniste sur laquelle repose la nouvelle démocratie sud-africaine.



Interrogez qui vous voulez dans une rue de Harare, de Johannesburg, de Lusaka ou de Lilongwe (dans le sud et l'est de l'Afrique), et demandez-lui ce que signifie *ubuntu/botho*. Il y a tout à parier qu'il dressera la liste des vertus auxquelles un membre de ces sociétés est censé aspirer : compassion, générosité, honnêteté, magnanimité, empathie, compréhension, pardon et sens du partage. De fait, *ubuntu/botho* (ou l'un de ses équivalents dans les différents groupes linguistiques bantous)¹ est perçu comme la définition même de la « personne » ou de « l'identité personnelle ». Mais le terme *ubuntu/botho* imprègne bien plus largement les

sociétés de la région, formant la base de l'éthique communautaire, des discours identitaires et même d'une idéologie panafricaine en plein essor.

Dans le discours africaniste contemporain, toutefois, *ubuntu/botho* est surtout perçu comme une critique de la logique coloniale, du processus visant à « humaniser » ou à « civiliser » les cultures non occidentales via la colonisation. Récit fort et condescendant, le colonialisme s'est imposé sous le prétexte d'« humaniser » ou de « civiliser » les peuples extérieurs à l'Occident. Cette doctrine faussement humaniste allait faire le lit des pratiques coloniales africaines, sous la forme institutionnalisée d'un darwinisme social² nourri de capitalisme racialisé.

Le capitalisme racialisé est une théorie selon laquelle la race d'un individu détermine ses options et ses chances dans la vie, qu'il s'agisse de travail, de lieu de résidence, du choix d'un époux ou d'une épouse, des établissements scolaires qu'il fréquente, etc. Les effets de cette théorie sur l'expérience sud-africaine sont perceptibles dans les nombreuses lois draconiennes mises en œuvre pour entraver les potentialités des Noirs. Ce système est à l'origine de la Loi foncière de 1913 qui interdisait aux Noirs l'achat de terrains en Afrique du Sud, de la « barrière de couleur » de 1918, de la Loi sur l'éducation bantoue de 1953 qui abolissait l'enseignement de l'histoire africaine, de la Loi sur la restriction du travail qui donnait la priorité aux Blancs en matière d'emploi, et des diverses politiques ségrégationnistes qui, dès 1907, limitèrent les mouvements des Noirs et les réduisirent à l'état de simple outil de production.

Dès 1858, la constitution des Boers du Transvaal avait déjà exclu toute forme d'égalité entre Blancs et Noirs en matière administrative et religieuse. L'argument dominant était que le travail forcé avait été décrété par Dieu comme un privilège divin donnant à la race blanche l'autorité sur la race noire, ainsi que le précisa en août 1897 à son Volksraad [Conseil du peuple] Paul Kruger, le président de la République sud-africaine d'alors : « Notre constitution ne veut pas de l'égalité. L'égalité est d'ailleurs contraire à la Bible, car les classes sociales ont aussi été

Le colonialisme s'est imposé sous le prétexte d'« humaniser » ou de « civiliser » les peuples extérieurs à l'Occident. Cette doctrine faussement humaniste allait faire le lit des pratiques coloniales africaines, sous la forme institutionnalisée d'un darwinisme social nourri de capitalisme racialisé.

1. Le terme *ubuntu/botho* est généralement dérivé d'une forme vernaculaire de référence à la « personne » dans les langues de plusieurs peuples d'Afrique australe, orientale et centrale (et dans une moindre mesure occidentale), communément classées parmi les groupes linguistiques bantous. Les Shonas appellent la personne *munhu* au singulier et *vanhu* au pluriel. Chez les Zoulous, les Xhosas et les Ndébélés, la forme est *umuntu* au singulier et *abantu* au pluriel, tandis que les Sothos et les Tswanas ont respectivement *muthu* et *bathu*.

2. Dérivé de la théorie de la sélection naturelle de Charles Darwin, le darwinisme social implique que les nations fortes ont l'autorité morale, voire même l'obligation, de conquérir, soumettre et dominer les nations faibles. Cela relève simplement de l'ordre naturel des choses.

appliquées par Dieu ». Et il nota plus tard dans ses mémoires : « (...) Là où il n'y avait qu'une poignée d'hommes blancs pour tenir en ordre des milliers de Noirs, la sévérité s'imposait. Il fallait enseigner à l'homme noir qu'il venait en second, qu'il appartient à la classe inférieure, bonne à obéir et à apprendre ».

Cette mentalité allait dicter toute la politique de l'histoire coloniale sud-africaine et servir de socle à la nouvelle nation pour ériger sa souveraineté nationale. Mais puisque l'État colonial sud-africain s'est appuyé sur le darwinisme social, quel devrait être le substrat idéologique du nouvel État, démocratique et indépendant ? C'est là qu'intervient *ubuntu/botho*.

Dans le discours public, *ubuntu/botho* s'est imposé comme une forme particulière d'humanisme africain, présent dans des aphorismes bantous comme *motho ke motho ka batho babang* ou *umuntu ngumuntu ngabantu* (une personne est une personne à travers les autres personnes). Autrement dit, c'est dans sa relation aux autres que l'homme trouve son humanité. Mais ce point de vue n'engendre pas nécessairement une structure oppressive dans laquelle l'individu doit perdre son autonomie pour préserver sa relation à « l'autre ».

Beaucoup d'africanistes décriraient *ubuntu/botho* comme une éthique communautaire arbitraire n'admettant le bien et la prospérité de l'individu que comme une nécessité secondaire. Mais une lecture critique de cette nécessaire relation aux autres suggère que l'humanité d'une personne se développe dans un processus de relation et de distance, d'unicité et de différence. Toute réalisation des dons subjectifs (d'humanité) que nous détenons l'un envers l'autre fait naître en nous un désir inconditionnel de percevoir et d'exploiter ce que l'autre possède d'unique et de différent, non comme une menace, mais comme un complément à notre humanité. La formule désormais classique du philosophe chrétien africain J. S. Mbiti : « Je suis, parce que nous sommes ; et parce nous sommes, je suis », fait ressortir un trait essentiel du type de formation du sujet obtenue par la relation et la distance.

Mbiti souscrit à une affirmation de la subjectivité humaine qui place le bien communautaire devant le bien individuel. Je suis en désaccord avec cette priorité de la communauté sur l'individu. Pour moi, aucun ne précède l'autre. La relation à « l'autre » est une relation d'égalité subjective dans laquelle la reconnaissance mutuelle de notre humanité différente, mais égale, ouvre la voie à une tolérance inconditionnelle et une profonde appréciation de « l'autre » comme un don intrinsèque enrichissant l'humanité du soi.

Une idéologie unificatrice ?

Dans l'histoire contemporaine de l'Afrique du Sud, *ubuntu* a fait l'objet de trois grandes approches.

La première ne voit dans *ubuntu* qu'une philosophie anachronique produite par les universitaires africains. *Ubuntu* y joue le rôle de récit alternatif destiné à supplanter la logique coloniale, de discours identitaire désespéré, sorte d'éthique péremptoire censée nous aider à surmonter le traumatisme de la modernité et de la mondialisation. Puisque *ubuntu* ne peut être assimilé à une culture historique authentique, il s'agit donc d'un discours « inventé », d'essence allogène. Et parce qu'inventé, *ubuntu* est un concept plus ou moins « vide » à travers lequel les africanistes tentent une habile manœuvre de formation identitaire en s'aidant d'un nationalisme culturel « importé ». Différentes traditions culturelles africaines sont invoquées afin d'homogénéiser une série de valeurs qui sont ensuite estampillées *ubuntu*. *Ubuntu* est ainsi érigé en valeur africaine universelle, indépendamment du contexte historique réel des sociétés qui le pratiquent. Or, *ubuntu* n'a nul besoin de produire une historicité homogène³ pour devenir une valeur africaine authentique, pas plus que le manque d'authenticité historique ne prive *ubuntu* d'une telle légitimité normative.

Une deuxième approche fait d'*ubuntu* une idéologie exploitable à des fins politiques, comme l'a montré son application dans la Commission vérité et réconciliation (CVR) et le projet initial de constitution sud-africaine. En tant qu'idéologie, elle peut être la « baguette magique » permettant d'affronter chaque crise sociale naissante. Mais elle peut aussi être utilisée abusivement, et cesser d'être une valeur éthique pour se muer en valeur commerciale donnant à une entreprise ou à une marque une image positive (« Ubuntu Security », « Ubuntu Restaurant », « Ubuntu Linux », « Ubuntu Cola », etc).

La troisième et dernière approche est une vision de l'histoire dans laquelle *ubuntu/botho* est envisagé dans le cadre historique de son apparition. Parce qu'il est historique, il gagne aussi en légitimité émotionnelle et éthique, dans la mesure où il est signifié en tant que bien interne aux pratiques de la communauté dans laquelle ses valeurs sont invoquées.

La question est alors de savoir si *ubuntu/botho*, interprété comme une idéologie, interdit toute possibilité d'historicité créatrice⁴. Ma réponse est non. Le contexte dans lequel *ubuntu/botho* est apparu (y compris en tant qu'idéologie) dans

3. L'idée que l'historiographie africaine est un récit historique unique, indépendamment de la multitude de cultures, de peuple(s) et de traditions occupant l'aire géographique appelée Afrique.

4. L'historicité créatrice pense que l'histoire n'est ni une fixation sur le passé ni une simple chronologie d'événements. La « bonne » histoire est ouverte aux influences et aux contextes multiples.

Dans le discours public, *ubuntu* s'est imposé comme une forme particulière d'humanisme africain.

Scène de la vie quotidienne en Afrique du Sud, durant l'apartheid.



Une plage réservée aux Blancs. Capetown, Afrique du Sud, janvier 1970.



l'histoire politique sud-africaine était une tentative pour configurer une théorie de la succession politique conforme à la vision d'un nouvel imaginaire national. Pour douteuses que soient ses origines, le moment où *ubuntu/botho* s'est mué en une vertu publique aisément acceptable par tous les Sud-Africains constitue son historicité. L'absence d'origine historique certifiée (dans les sources écrites ou en tant que dogme culturel nuancé) n'annihile pas sa crédibilité.

Pris comme le récit d'une nouvelle conscience nationale, *ubuntu* apporte non seulement une légitimité émotionnelle permettant de remplacer

l'ordre politique *ancien*, mais il donne aussi au *nouvel* ordre politique un sentiment d'identité et de finalité politique. Tandis que l'ordre ancien se nourrissait d'un concept de citoyenneté fondé sur la discrimination et la différence, le nouveau régime s'est efforcé de gagner en légitimité en tentant de forger un concept de citoyenneté démocratique fondé sur l'inclusion et les vertus civiques. Mais le nouvel exercice doit se débarrasser des structures oppressives du passé, au profit d'un système de valeurs reposant sur un principe de droits et de dignité inconditionnelle de la personne humaine. La « notion » d'*ubuntu* endosse alors un caractère éthique en créant un nouveau sentiment d'identité nationale.

Ceux qui critiquent l'usage d'*ubuntu* en tant qu'idéologie unificatrice lui reprochent de n'offrir qu'une éthique incohérente, inventée et dépourvue d'histoire. Mais les idéologies ne précèdent pas l'histoire. Elles naissent en réponse aux questions posées à une époque précise, en vue de contrer, de corriger ou d'éradiquer une certaine mentalité (ou une idéologie ancienne). Le défi consiste alors à se demander s'il est possible de réhabiliter *ubuntu* en tant qu'idéologie en mettant d'abord l'accent sur son caractère normatif, ou si l'absence d'historicité le privera à jamais d'une réelle substance.

Dans le même temps, la pratique des vertus humaines qui fait qu'un Bantou devient un *Munhu*, un *Umntu* ou un *Muntu*, etc., n'est pas extérieure, mais intérieure au contexte dans laquelle elle s'exerce. *Ubuntu* n'en est pas moins parvenu à transcender ce relativisme moral en produisant une pratique éthique, approuvée par l'ensemble des Sud-Africains, toutes origines socio-culturelles confondues. C'est cette norme d'évaluation qui allait servir de fil directeur à l'édification de la nouvelle Afrique du Sud, dictée par un besoin de *réconciliation et non de division, de pardon, non de ressentiment, de compréhension, non de vengeance, et d'ubuntu, non de victimisation* (voir les documents de la Commission vérité et réconciliation). Il s'agissait de valeurs vénérables auxquelles aspiraient déjà une majorité de Sud-Africains, préparant le terrain pour un nouvel imaginaire national. Et ce sont elles qui confèrent à *ubuntu* son autorité morale. ■



© UNESCO/Mc Kenna Durrell



© United Nation Photo

Michael Onyebuchi Eze est un chercheur nigérian-américain invité par le *Center for African Studies* de l'Université de Stanford (États-Unis). Il est titulaire d'un doctorat en histoire intellectuelle de l'Universität Witten-Herdecke (Allemagne). Il a occupé des postes d'enseignant en études africaines dans les universités d'Augsburg et de Francfort, et est l'auteur de deux ouvrages : *The Politics of History in Contemporary Africa* et *Intellectual History in Contemporary South Africa* (Palgrave-Macmillan, 2010).



© Marie-Cambon

Quid de l'hospitalité ?

La multiplication des crises et la hausse du nombre de réfugiés bouleversent le paysage socio-culturel contemporain du monde. Pour relever ces nouveaux défis, nous avons besoin d'une nouvelle forme d'humanisme, capable de répondre aux besoins des communautés constituées de différentes cultures qui ne cessent de se multiplier.

ASIMINA KARAVANTA

Guerres mondiales, camps de concentration, usines de misère et autres dispositifs du capitalisme mondial constituent le noir bilan de l'humanité au 20^e siècle, auquel s'ajoutent les victimes des guerres anticoloniales et civiles. Un bilan qui témoigne du potentiel destructeur des discours humanistes des Lumières lorsque ceux-ci deviennent le privilège idéologique d'une seule catégorie d'hommes et de ses valeurs, en l'occurrence les valeurs morales occidentales.

La divergence entre les promesses de l'humanisme et son rôle dans le colonialisme, l'impérialisme et le commerce des esclaves, a suscité, notamment dans les années 1960, une critique sévère de ses principes éthiquement et politiquement contradictoires. Il s'en est suivi une déconstruction systématique de l'humanisme en tant qu'universel incontestable¹ (voir pp. 6–10). Celle-ci a intensifié le besoin de reconfigurer l'humanisme dans une perspective prenant en compte ceux « qui ont été reconnus comme des hommes seulement récemment »², ainsi que leurs communautés et cultures respectives,

souvent diasporiques, multilingues et interculturelles.

Dès lors, l'humanisme cesse d'être l'apanage des monarchies et des empires européens dont les projets coloniaux ont fondé leurs impératifs idéologiques sur les idéaux humanistes des Lumières. Il ne se limite plus exclusivement à la nation en tant que construction monoculturelle et monolingue. Bref, l'humanisme fait son « comeback » dans une forme renouvelée, suivant laquelle « ce qui est commun aux hommes n'est pas la rationalité, mais le fait ontologique de la mortalité, pas la capacité à raisonner, mais la vulnérabilité de la souffrance »³.

📍 Manifestation en faveur des travailleurs sans papiers. France, 2009.

L'humanisme comme nécessité

Au vu du nombre croissant de réfugiés et d'apatrides, de la succession des crises économiques et politiques, de la montée des fondamentalismes, de la xénophobie et des nouvelles formes de racisme, ainsi que de la multiplication des révoltes au nom de la démocratie, l'humanisme qui émerge aujourd'hui doit répondre à un besoin. Pour reprendre l'expression du penseur palestino-américain Edward Saïd [1935-2003], notre humanité a besoin d'« histoires désintoxiquées et sobres qui rendent évidentes la multiplicité et la complexité de l'histoire sans permettre de conclure qu'elle avance de manière impersonnelle, selon les lois déterminées par le divin ou le puissant »⁴.

« Lorsque les choses sont vues par un grand nombre d'hommes sous une variété d'aspects sans changer d'identité, les spectateurs qui les entourent sachant qu'ils voient l'identité dans la parfaite diversité, alors, alors seulement apparaît la réalité du monde, sûre et vraie. »

Hannah Arendt

Edward Saïd est connu pour ses analyses des valeurs historiques, philosophiques et littéraires de l'humanisme occidental, de leur force idéologique et de l'impact de sa violence sur les cultures non occidentales. Son

📍 Exercice visant à enseigner le dialogue, la tolérance et la paix dans un lycée libanais, en 2003.

ouvrage publié à titre posthume, en 2004, *Humanisme et démocratie*, a suscité de vives discussions. Pour Saïd, comme pour d'autres, l'humanisme « en tant qu'exercice de nos facultés langagières à comprendre, réinterpréter et nous approprier les discours d'autres moments de l'histoire, appartenant à d'autres langues ou à d'autres histoires », n'est pas un moyen de consolider et d'affirmer ce que nous savons et sentons depuis toujours. C'est plutôt un moyen de questionner, de bouleverser et de reformuler une grande partie des certitudes non controversées et codifiées sans esprit critique qui nous sont présentées comme dans un bel emballage de produits prêts à être consommés.

Le besoin de se pencher sur la complexité de l'histoire, en apprenant comment tirer de l'oubli des cultures jusqu'ici marginalisées et rejetées, est devenu un impératif de l'époque contemporaine. Si le 20^e siècle est l'« âge de la conscience exilique », comme le déclare Saïd à la fin de *Culture et impérialisme*⁵, le 21^e siècle est celui de l'*anthropos*, c'est-à-dire de l'espèce humaine dans son intégralité, *anthropos* signifiant littéralement « celui qui a un visage d'homme ».

L'homme dans la cité

Dans la Grèce antique, on considérait que la spécificité de l'homme, par rapport aux autres espèces, résidait dans le fait qu'il vivait dans une société régie par des lois, autrement dit, la cité [en grec : *polis*]. Le philosophe Aristote [4^e s. av. J.-C.] avait développé l'idée de l'homme en tant qu'« animal politique » vivant dans la cité [en grec : *bios politikos*]. Plus près de nous, la philosophe américaine d'origine allemande Hannah Arendt [1906-1975] a dépeint la figure du réfugié du 20^e siècle comme la figuration par excellence d'un *bios politikos* dénué de *polis*.

Aujourd'hui, les crises politiques et économiques qui font rage dans le monde provoquent non seulement l'augmentation rapide du nombre de réfugiés qui se révoltent, mais dépouillent également ceux qui ont été reconnus comme des citoyens jouissant de droits du travail et de droits à l'éducation établis depuis longtemps. Le citoyen devient un citoyen *a-polis*, privé de ses droits. Sur les places de Madrid, du Caire et d'Athènes, pour ne citer que quelques-unes des récentes manifestations de masse, le réfugié apatride rencontre le citoyen *a-polis*. Même si leurs revendications ne sont pas identiques, elles n'en demeurent pas moins liées à un idéal de démocratie qui reconnaît l'*anthropos* comme son principe premier et le plus fondamental.

Malgré leurs positions politiquement et économiquement différentes, le réfugié apatride et le citoyen *a-polis* exigent tous deux l'édification d'une nouvelle cité où la diversité des langues, traditions et mythes constitue le lot quotidien de leur vie, et où les pratiques de traduction et de transculturation soient des pratiques de survie.

L'un des défis actuels de l'humanisme consiste à développer des conditions favorables à l'interculturalité. En d'autres termes, il s'agit de créer une société permettant au réfugié et au citoyen natif du pays d'établir des relations à la fois

1. Voir l'ouvrage de Judith Butler, Ernesto Laclau et Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, 2000.

2. Voir la contribution de Joan Anim-Addo, « Towards a Post-Western Humanism Made to the Measure of Those Recently Recognized as Human » dans *Edward Saïd and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, Cambridge Scholars Publishing, 2008.

3. Bonnie Honig : « Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism », *New Literary History*, 41,1 (2010) : 1-33.

4. *Humanisme et Démocratie*, Fayard, 2005.

5. Fayard / Le Monde diplomatique, Paris, 2000



Justice

viables et productives. Vue comme un terrain partagé d'alliances et d'affiliations possibles, l'interculturalité suppose une reconfiguration radicale des institutions et des discours sociaux, éducatifs et politiques, de manière à les rendre capables de répondre aux besoins du nombre croissant de communautés constituées de différentes cultures, qui s'étendent dans les États-nations et leurs formations supranationales.

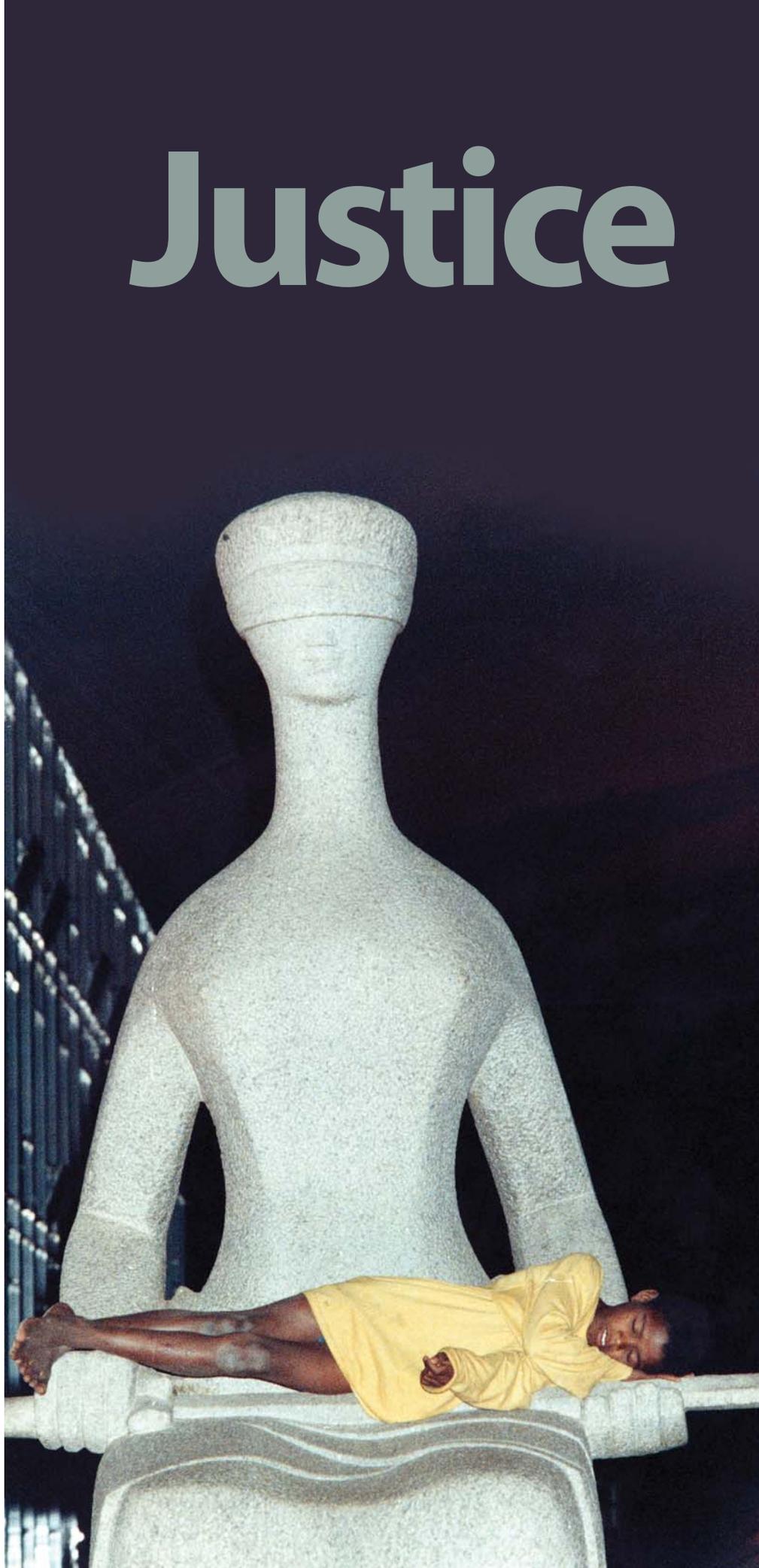
L'interculturalité est une condition à la fois ontologique et politique qui a déjà transformé l'État-nation de l'intérieur. Mais pour que l'homme soit socialement et politiquement reconnu à la fois comme singulier (unique) et égal aux autres, il est nécessaire de réformer l'éducation de manière à permettre le développement d'un apprentissage et d'un mode de vie interculturels, continuellement ouvert aux lois de l'hospitalité envers l'étranger à qui « l'hospitalité est due », selon la formule du philosophe français Jacques Derrida⁶.

Ce que nous devons construire aujourd'hui, c'est un humanisme qui se montre hospitalier vis-à-vis de celui qui reste un *anthropos* étranger. Un humanisme qui, en reconstituant les lois et discours de l'*anthropos* étranger, parle à sa condition ontologique et politique. Pour reprendre les propos de la féministe américaine Judith Butler, la tâche des humanités est « sans doute de retourner vers l'homme là où nous ne nous attendons pas à le trouver, dans sa fragilité et aux limites de sa capacité à avoir du sens »⁷. En d'autres termes, il faut penser l'humain comme cet *anthropos* qui a toujours été menacé, qui a toujours été en danger, ce visage au regard rivé sur nous, comme une invitation ouverte et persistante de justice à l'échelle planétaire. ■

Docteur en littérature comparée et spécialiste en littératures et théories postcoloniales, **Asimina Karavanta** enseigne à l'Université d'Athènes. Elle est notamment co-auteur, avec Nina Mogan, de l'ouvrage *Edward Saïd and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, Cambridge Scholars Publishing, 2008.

6. *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997.

7. *Vie précaire*, Éditions Amsterdam, 2005.



et dignité

Des centaines de millions de personnes souffrent de privations et de pauvreté à travers le monde. Cette situation légitime l'intervention des philosophes au nom de la justice distributive. Une démarche qui va de pair avec un humanisme authentique quand elle s'exerce dans le respect de la dignité de l'être humain, de son autonomie et de sa responsabilité.

PAULETTE DIETERLEN

En dépit des nombreux traités, accords et sommets internationaux qui ont vu le jour au 20^e siècle, et de la volonté contemporaine de lutter contre la pauvreté et de réduire les inégalités dans le monde, un constat s'impose : loin de régresser, l'extrême pauvreté ne cesse de s'aggraver. Selon la Banque Mondiale, 1,4 milliard d'individus vivaient en-dessous du seuil de pauvreté en 2008, c'est-à-dire avec un budget quotidien inférieur à 1,25 dollar par personne. La planète hébergeant aujourd'hui près de 7 milliards d'hommes, cela signifie que 20 % de la population mondiale ne dispose pas des ressources suffisantes pour satisfaire ses besoins de base, souffre de traitements inhumains et se voit condamnée à survivre dans des conditions d'exclusion sociale, économique et politique.

Il existe, en philosophie morale, une théorie en prise directe avec le thème de la pauvreté et des inégalités : la justice distributive. Ce mouvement de pensée répond au souci de corriger les règles qui régissent la répartition des ressources ou des biens quand ces règles ne sont pas légitimes du point de vue des droits, des mérites ou des besoins de chacun.

Les diverses facettes de cette théorie dépendent notamment de la conception de l'être humain qui sous-tend telle ou telle politique de distribution. Par exemple, le fait de considérer les plus défavorisés comme des êtres passifs, incapables de se fixer des objectifs et de déterminer leurs besoins, donnera naissance à des politiques paternalistes ne permettant pas aux bénéficiaires de la distribution de faire entendre leur voix ni d'exercer leur vote sur leurs droits vitaux puisque d'autres décideront à leur place. Une pratique fréquente dans de nombreux pays. Ainsi, par exemple, au Mexique, l'État a décidé, dans le cadre d'un programme d'habitat social, d'équiper chaque maison d'un lavoir. Mais les maîtresses de maison avaient l'habitude d'aller laver leur linge à la rivière. Elles ont transformé les lavoirs en autels domestiques, et les offrandes qu'elles y déposaient ont fini par obstruer les tuyauteries.

Une autre version de la justice distributive définit les individus essentiellement comme des agents économiques cherchant à « maximiser leur utilité », c'est-à-dire à améliorer leurs revenus et/ou leur pouvoir d'achat. Selon les partisans de cette théorie qui mesure les coûts en unités monétaires et les résultats en « unités d'utilité », il faudrait développer des politiques visant à augmenter les unités d'utilité des plus démunis, pour améliorer leur bien-être et pallier la pauvreté. Dans ce cas, c'est la rentabilité

qui définit les priorités. Prenons un exemple. Aux États-Unis, un arbitrage en matière de prestations médicales a fait que l'on a préféré budgéter le financement public des opérations des amygdales plutôt que celui des dialyses rénales, qui pourtant concernent des malades courant des risques beaucoup plus graves. Cette mesure permet de toucher un plus grand nombre de malades pour un moindre coût.

En revanche, si l'on conçoit les individus non seulement comme des moyens mais aussi comme des fins, les politiques de distribution qui en découlent doivent favoriser le développement de conditions économiques et sociales offrant à ses bénéficiaires la possibilité de réaliser leurs projets de vie. Cette idée se fonde sur une conception de l'être humain en tant qu'individu digne et autonome, capable de choisir parmi les différentes options qui se présentent à lui. Il s'agit là, sans aucun doute, de la posture la plus éthique et la plus humaniste proposée par la justice distributive. On pourrait citer en exemple le programme mexicain "Progresa" qui, au lieu de faire des distributions de denrées, mène des campagnes d'éducation et d'information sur la santé et l'alimentation, attribue des subsides aux familles, et leur confie le soin de décider de la meilleure manière de faire usage de cet argent.

Justice globale

Cela étant, la justice distributive doit-elle choisir l'individu ou le groupe social comme unité de distribution ? Cette question oppose les penseurs libéraux, qui défendent des positions égalitaires, aux communautariens. Ces derniers imputent l'échec des politiques sociales qui placent l'individu au cœur de leurs pratiques au fait qu'elles oublient que l'être humain ne vit pas isolé, mais enraciné dans une culture et un groupe social qui lui confère son identité. D'où l'importance, pour les communautaristes, de prendre en compte l'histoire et les particularités de chaque communauté – chaque groupe social développant des formes spécifiques de production, de redistribution et de consommation de ses biens et services.

Les partisans d'une justice distributive fondée sur l'individu soutiennent quant à eux que les

© Scène devant le Tribunal suprême fédéral du Brésil, à Brasilia, 1998.

© UNESCO/Ivaldo Alves

communautés ne sont pas homogènes, et qu'il est donc impossible de satisfaire les critères de distribution sans accorder la priorité aux individus qui la composent.

Mais il existe une troisième version de la justice distributive, appelée « justice globale ». Celle-ci entend dépasser le concept traditionnel d'État-nation pour se consacrer aux problèmes que posent la pauvreté et les inégalités à l'échelle du monde. Les théoriciens de la « justice globale » proposent un système d'institutions internationales chargé de réparer les injustices commises contre les personnes en qualité d'habitants de la planète, et non en tant que membres d'une communauté ou citoyens d'un pays déterminé.

Dans une perspective humaniste, ces trois types de théories – individuelles, communautariens et globales – partagent un même objectif : mettre en œuvre des politiques de justice distributive en considérant les personnes comme des êtres dignes et à même de faire preuve d'autonomie. Actuellement, l'État mexicain développe des politiques publiques de lutte contre la pauvreté procédant par incitations : les personnes peuvent exprimer leurs besoins et choisir ce qui leur semble le plus nécessaire. Cela contribue à renforcer la capacité de décision et le sens des responsabilités des bénéficiaires.

Si la personne, comme finalité en soi, constitue la pierre angulaire de cette réflexion et que l'on propose des politiques améliorant sa qualité de vie dans des conditions décentes d'égalité et de respect de ses droits, on peut alors affirmer que la justice distributive est en adéquation avec les valeurs de l'humanisme. ■

Paulette Dieterlen est philosophe et chercheuse mexicaine, membre de l'Institut de Recherches Philosophiques de l'Université Nationale Autonome de Mexico (UNAM), et spécialiste des thématiques de justice distributive et de politiques publiques. Elle a publié, entre autres, *La pobreza : un estudio filosófico (La pauvreté : étude philosophique)*, Fondo de Cultura Económica/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2002.

Un autre tournant

Délaissant l'idée d'une culture humaniste universelle qu'il faudrait inventer ou imposer aux autres cultures, les sciences humaines et sociales commencent à se convaincre que les valeurs universelles sont déjà présentes dans toutes les cultures. Et que, partout dans le monde, les hommes connaissent les mêmes expériences déshumanisantes. Ce qui devrait nous inciter à réfléchir à ce qu'est une vie digne et humaine.

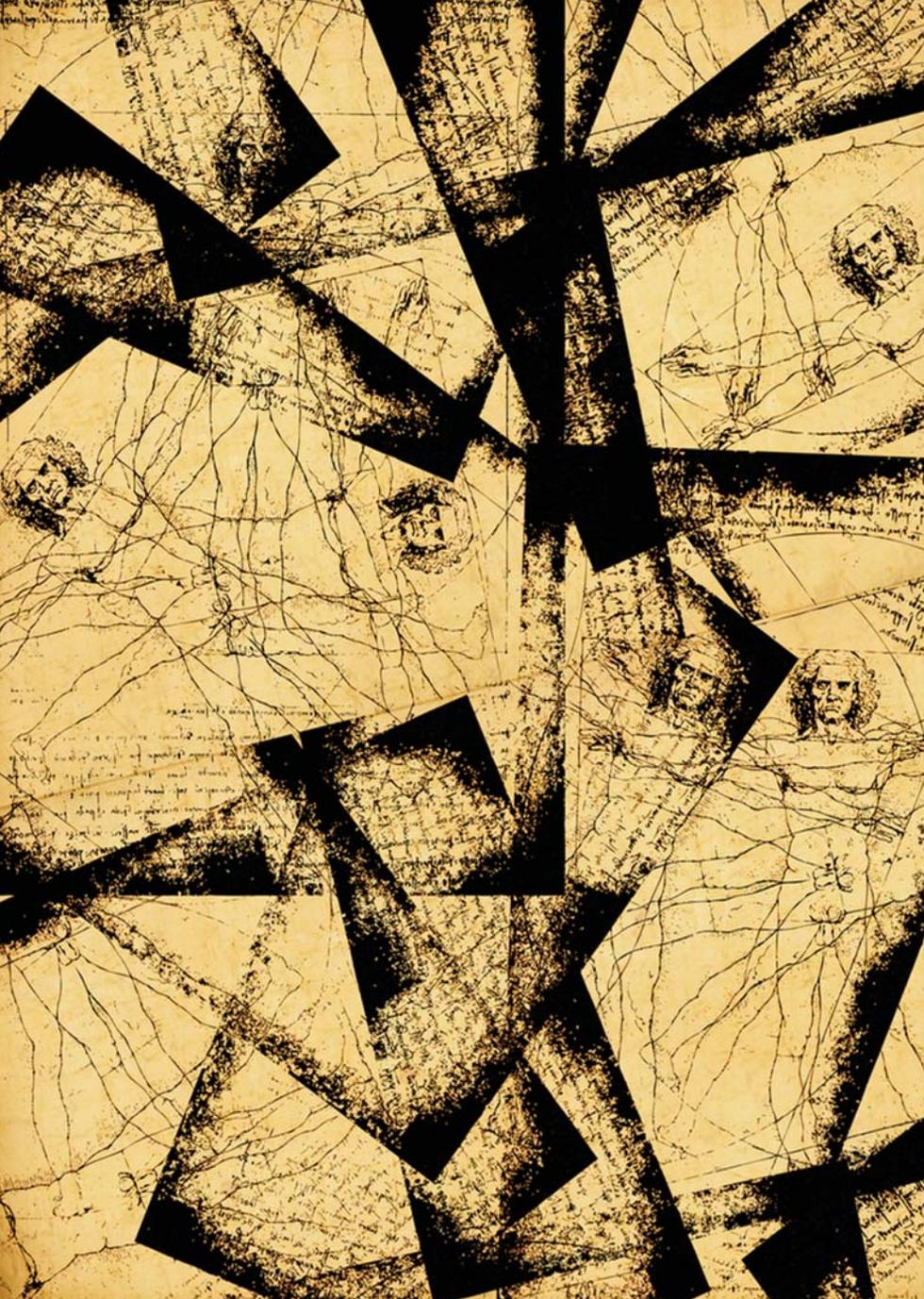
OLIVER KOZLAREK

Dans les années 1960, les mouvements sociaux, partout dans le monde, ont progressivement changé de cap. Délaissant la recherche de solutions universelles, de plus en plus assimilées à des ambitions totalitaires, ces mouvements ont porté un intérêt grandissant à la reconnaissance des différences et des identités culturelles, ethniques et sexuelles. Les révoltes étudiantes ont sans doute été la manifestation la plus emblématique de cette réévaluation en profondeur du rôle de la culture dans la vie des hommes, à laquelle les débats théoriques et les programmes politiques ont également fait écho au long des années 1960 et 1970. Dans le même temps, le débat intellectuel et scientifique se focalisait davantage sur la culture, prenant ce qui est largement reconnu aujourd'hui comme un « tournant culturel » pour les sciences humaines et sociales¹.

Ce « tournant culturel » a renforcé et propagé une série de valeurs, dont le

pluralisme culturel, et la prise de conscience que, dans notre monde moderne, il est important de réfléchir à la coexistence des cultures et des modes de vie, tout en résistant à la tentation de réduire cette pluralité à une unité artificielle et abstraite dominée par une seule palette d'intérêts. Et ceci nous permet d'entrevoir un potentiel crucial du « tournant culturel ». Contrairement à l'idée que toutes les cultures humaines sont poussées vers une même finalité évolutive (une idée défendue, pendant les premières décennies de l'après-guerre, par les influentes « théories de la modernisation »), le « tournant culturel » rétablit l'idée que les processus de civilisation et de culture – et leurs résultats – ne suivent pas une trajectoire logique, prédéterminée.

Pour important qu'il ait pu être ce tournant culturel, le culturalisme a suscité un climat de relativisme culturel dangereux et fallacieux. Les erreurs à porter à son passif, bien qu'évidentes, ont longtemps été ignorées. L'une des plus criantes consiste à affirmer que les différentes cultures sont foncièrement incommensurables et irréconciliables



© Janaka Dharmasena

📍 « L'étude des proportions du corps humain selon Vitruve », réalisée par Léonard de Vinci à la fin du 15^e siècle, a été revisitée dans cette œuvre par le photographe sri-lankais Janaka Dharmasena.

alors qu'en réalité, elles partagent d'innombrables affinités et similarités.

L'œuvre de l'anthropologue allemand Christoph Antweiler offre un aperçu saisissant du nombre élevé de « normes, de valeurs et d'idéaux » que partagent les différentes cultures². Selon ce chercheur, si nous ne voyons pas ces similitudes, c'est souvent que nous ne voulons pas les voir, alors qu'il suffit de les chercher pour les trouver. En adoptant la bonne attitude, poursuit Antweiler, nous constaterions une affirmation des droits de l'homme non seulement en « Occident », mais aussi dans le confucianisme, le bouddhisme et l'islam. L'argument central d'Antweiler est que l'idée d'un « choc des civilisations » telle que l'a formulée

le politologue américain Samuel Huntington à la fin du siècle dernier, et selon laquelle ce ne seraient plus les nations qui s'opposeraient, mais les cultures et les religions, est fautive.

Il semble que les idées d'Antweiler aient touché un point sensible. Déjà, des signes montrent que le culturalisme perd de sa vigueur. De nombreux auteurs éprouvent le besoin de chercher des tendances normatives communes aux cultures, non tant pour nier la réalité des différences culturelles que pour s'opposer au relativisme culturel. La question est alors : à quoi donc nous identifier, en tant qu'êtres humains, par-delà les différences culturelles et nationales qui nous séparent ? Beaucoup sont à la recherche d'une

nouvelle orientation à caractère plus ou moins humaniste au motif, semble-t-il, que le simple fait d'appartenir au genre humain nous gratifie d'une nouvelle forme de solidarité mondiale. Je ne pense pas, à titre personnel, que cette humanité commune soit suffisante. Elle est trop abstraite.

C'est pourquoi nous devrions plutôt amorcer un dialogue des cultures et débattre de ce que signifie le fait de vivre dignement sa vie d'homme. C'est dans la culture et à travers elle que nous apprenons à nous percevoir en tant qu'êtres humains. Par l'étude et la comparaison des cultures, nous pouvons saisir ce qu'elles ont réellement en commun. Le « tournant humaniste » et le « tournant culturel » doivent se compléter l'un l'autre. Cela signifie que l'humanisme doit être interculturel et passe par le dialogue.

Tirer les leçons des humanismes traditionnels

Toutes les cultures et les civilisations possèdent des traditions humanistes. Mais le « tournant humaniste » n'est pas un retour aux formes traditionnelles d'humanisme. Un des problèmes posés par celles-ci est qu'elles s'inspirent d'expériences historiques qui ne sont plus les nôtres. L'humanisme ayant accompagné la Renaissance européenne, par exemple, ne peut être dissocié des ambitions de braver l'autorité de l'Église.

Un second problème est le lien exagéré qui unit de nombreuses formes traditionnelles d'humanisme au naturalisme. On pourrait de nouveau citer l'exemple de l'humanisme de la Renaissance européenne dont le but était de révéler la « nature de l'Homme » en accord avec la « nature de l'univers ». Cette tradition naturaliste demeure extrêmement vivace dans divers cénacles scientifiques où l'on tend à réduire la condition humaine à des mécanismes biologiques. Tournant le dos au naturalisme, le nouvel humanisme devra comprendre que nous devenons des hommes dans et à travers la culture.

1. Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt Verlag : 2006.

2. Christoph Antweiler : *Mensch und Weltkultur [Homme et culture mondiale]*, Transcript Verlag, 2010.

Mais il serait tout aussi erroné de balayer d'un simple revers de main les formes traditionnelles d'humanisme décelables dans tant d'héritages culturels distincts. S'y trouve en effet la preuve irréfutable que les êtres humains partagent, et ont toujours partagé, des idées essentielles sur le sens même de l'humanité. Tirer les leçons d'autres traditions humanistes ne consiste cependant pas seulement à réaffirmer ce que nous savons déjà. Dans son ouvrage consacré à l'humanisme dans le confucianisme en Asie de l'Est³, le professeur Chun-chieh Huang explique avec brio que le confucianisme extrême-oriental recherche d'abord la relation harmonieuse entre les êtres humains et le monde social et culturel dont ils font partie. On ne peut s'empêcher de penser qu'un sentiment aussi puissant d'« harmonie du monde » pourrait nous aider à surmonter les catastrophes écologiques et sociales qui vont de pair avec la destruction moderne du monde naturel et de nos environnements sociaux. Ces questions devraient être appréhendées dans une perspective interculturelle. Et je demeure convaincu que les sciences humaines et sociales offrent d'excellents espaces pour cultiver ce dialogue interculturel entre différentes traditions d'humanisme.

Une même expérience de la déshumanisation

Une idée, exprimée notamment par Erich Fromm⁴, est qu'il est possible de parvenir à une compréhension humaniste commune malgré nos différences. L'humanisme est toujours une conséquence d'expériences de l'aliénation. Il est un cri de colère poussé par ceux qui pensent que les conditions d'une vie digne et humaine sont en train de disparaître. Dans un monde comme le nôtre, les expériences individuelles peuvent être extrêmement variables. Les chances sont inégalement réparties, et les pouvoirs économique, politique et militaire inégalement concentrés.

Mais c'est aussi un monde dans lequel certaines expériences de l'aliénation semblent transcender ces différences. Nous souffrons tous de la destruction de notre environnement naturel. Nous vivons tous dans des sociétés où les relations sociales s'étiolent du fait d'un sentiment croissant de méfiance. Les mieux lotis

peuvent tenter de compenser la médiocrité des relations sociales par la consommation, tandis que les plus démunis souffrent de ne pouvoir assouvir leur désir de consommer. Dans la plupart des régions du monde, les gens sont exposés à des formes de violence et d'injustice anciennes et nouvelles, et le comportement des institutions politiques et économiques est tel que les populations peinent à s'identifier à elles.

Là aussi, par-delà les différences locales et sociales, les expériences déshumanisantes vécues par les êtres humains ont tendance à se rejoindre en tout point du monde. Et nous avons certainement des leçons à en tirer si nous comparons les cultures contemporaines à l'échelle du monde. L'Afrique du Sud de J. M. Coetzee⁵ ressemble au Brésil de Rubem Fonseca⁶. La critique de la modernité chez Octavio Paz⁷ ne diffère pas de celle d'un Theodor W. Adorno⁸. La recherche comparée en sciences sociales et humaines pourrait élargir notre compréhension de la déshumanisation dont souffrent les individus, partout dans le monde. De même, le « tournant humaniste » ne devrait pas être perçu comme une entreprise limitée aux seuls cercles scientifiques ou intellectuels. L'historien allemand Jörn Rüsen soulignait récemment que l'humanisme devait avoir aussi des ambitions « pratiques » : « La notion d'humanisme doit toujours être replacée dans son contexte social de façon à la rendre plausible et à lui donner sa place dans la vie réelle »⁹.

L'humanisme au quotidien

Ce que Rüsen exprime ici me semble de la plus haute importance. C'est en effet en parvenant à exercer une influence centrale sur notre manière de penser et d'agir au quotidien que l'humanisme peut espérer favoriser une culture humaniste qui ne soit pas seulement théorique et abstraite. Cette « traduction » des idées et des valeurs humanistes dans les pratiques politiques, sociales et économiques quotidiennes est avant tout une tâche réservée aux institutions politiques et économiques. Mais, là encore, les sciences sociales et humaines ont un rôle à jouer. Elles devraient consacrer une partie au moins de leurs efforts à cultiver et à diffuser une culture humaniste hors de leur tour d'ivoire.

Le tournant humaniste qui se dessine actuellement dans de nombreux milieux, scientifiques ou non, semble motivé par la nécessité de dépasser notre perception des différences culturelles pour tenter de trouver ce que nous avons en commun, sans négliger nos différences. Au lieu de traquer l'universel dans la nature biologique, ou de penser qu'une culture humaniste universelle doit être inventée ou imposée aux autres cultures, le tournant humaniste actuel part du principe que les idées et les valeurs humanistes sont déjà présentes dans l'ensemble des différentes cultures.

Dans le même temps, ce nouvel humanisme semble admettre que la modernité mondiale a besoin d'orientations normatives auxquelles tous les humains puissent souscrire. Et il est aussi le produit d'expériences communes de l'aliénation induites par la modernité mondiale en différentes parties du monde. Mais la tâche principale demeure la traduction des idées et des valeurs en pratiques quotidiennes. ■

3. Chun-chieh Huang, *Humanism in East Asian Confucian Contexts*, Transcript Verlag, 2010.

4. Erich Fromm [1900-198], psychanalyste humaniste américain né en Allemagne, auteur de *La peur de la liberté* (1941), *L'Art d'aimer* (1956) et *Société aliénée et société saine* (1955, 1ère éd. française 1967).

5. J.M. Coetzee, écrivain sud-africain, prix Nobel de littérature 2003.

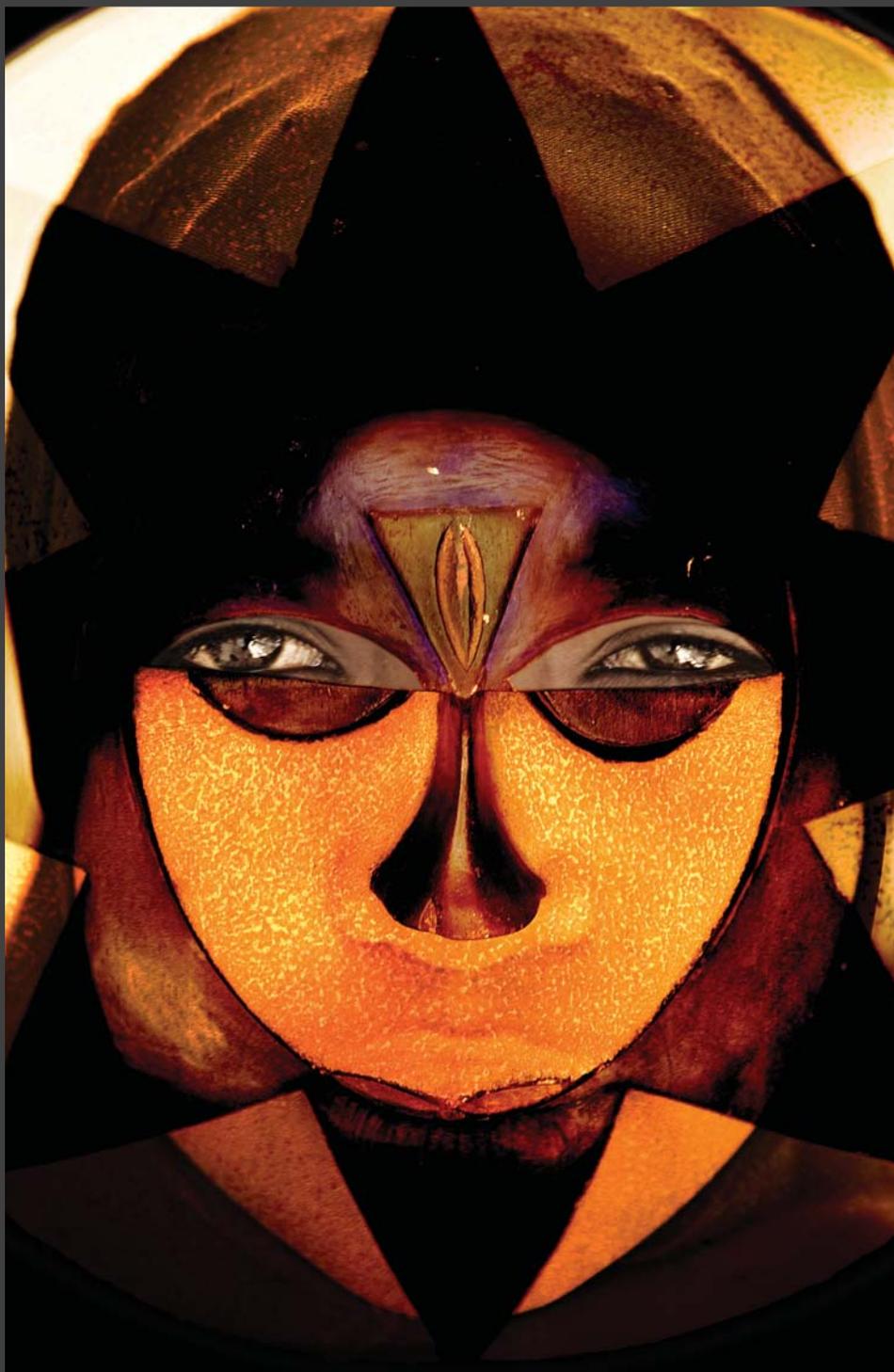
6. Rubem Fonseca, écrivain brésilien.

7. Octavio Paz [1914-1998], écrivain et essayiste mexicain, prix Nobel de littérature 1990.

8. Theodor W. Adorno [1903-1969], sociologue, philosophe et musicologue allemand.

9. Jörn Rüsen/Henner Laass (éd.), *Humanism in Intercultural Perspective. Experiences and Expectations*, Transcript Verlag, 2010.

Oliver Kozlarek est professeur de philosophie politique et sociale à l'Institut de recherches philosophiques de l'Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Mexique). Il a participé entre 2007 et 2009 au projet de recherche sur « L'humanisme à l'ère de la mondialisation » et dirige depuis 2010 le projet mexicain « Modernité, critique et humanisme ». Il est actuellement coéditeur d'une importante collection d'ouvrages traitant de l'humanisme interculturel et a publié, notamment : *Humanismo en la era de la globalización: Desafíos y perspectivas* (2009) (avec Jörn Rüsen), *Octavio Paz: Humanism and Critique* (2009).



Au lieu de traquer l'universel dans la nature biologique, ou de penser qu'une culture humaniste universelle doit être inventée ou imposée aux autres cultures, Le tournant humaniste actuel part du principe que les idées et les valeurs humanistes sont déjà présentes dans l'ensemble des différentes cultures.

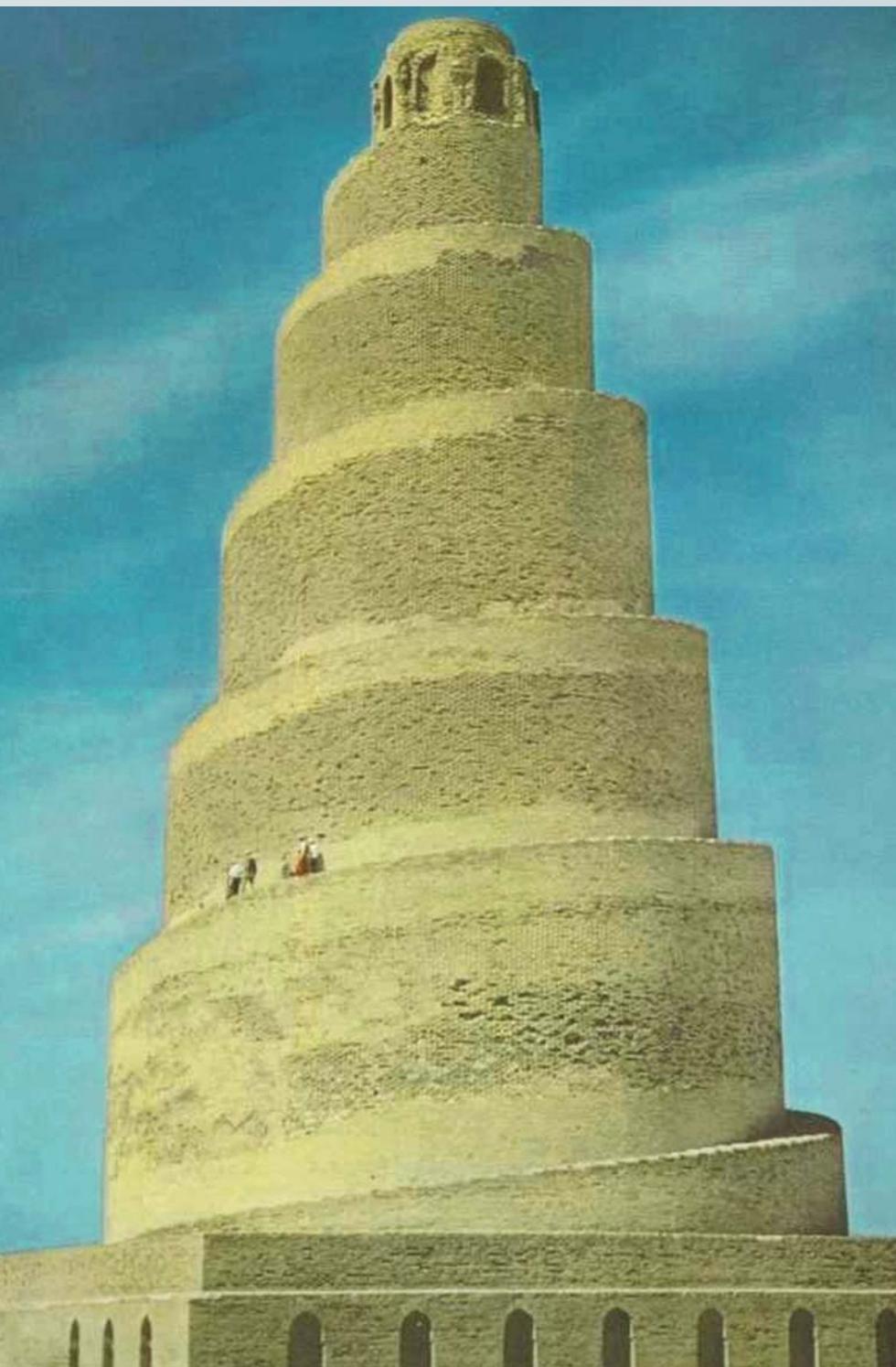
© Benjamin Bini - www.benjaminbini.com
Œuvre de la série *Faces à l'Âme* de l'artiste plasticien français Benjamin Bini, superposant deux photos : l'une représentant un visage humain et l'autre, un masque représentant l'imaginaire du soi. Cette série s'inscrit dans un projet de dialogue entre la création contemporaine et les arts premiers.

Recherche internationale

« L'humanisme à l'ère de la mondialisation : un dialogue interculturel sur la culture, l'humanité et les valeurs » était le thème d'un projet de recherche de l'*Institute for Advanced Study in the Humanities* (KWI) d'Essen (Allemagne) placé sous la direction de Jörn Rüsen. Il s'agissait d'initier un dialogue entre chercheurs d'Afrique, d'Amérique latine, d'Asie et d'Europe, afin d'isoler les différentes traditions humanistes existantes en différentes régions du monde, et de souligner leur intérêt pour notre monde moderne contemporain. Bien que le projet ait officiellement pris fin en 2009, après avoir bénéficié du soutien généreux de la fondation allemande Mercator, la publication des résultats se poursuit. La collection d'ouvrages lancée en 2009 en partenariat avec la maison d'édition allemande Transcript Verlag compte déjà 14 titres, en allemand et en anglais. L'initiative se prolonge également à travers d'autres projets de recherche, tels que « Modernité, critique et humanisme », dirigé par Oliver Kozlarek avec le soutien du Conseil national de la science et de la technologie (CONACyT) du Mexique.

L'étape musulmane de l'humanisme

Contrairement à une idée reçue, l'humanisme s'est développé à l'intérieur de la pensée religieuse, d'abord grecque, puis musulmane et, enfin, chrétienne. Entre le 9^e et le 12^e siècle, les Mu'tazilites puis les Falasifa ont exploré les limites de la pensée humaniste et du libre-arbitre dans un monde dominé par un Dieu unique et tout-puissant, annonçant la démarche encyclopédique du 18^e siècle.



MAHMOUD HUSSEIN

L'humanisme n'est pas né dans l'Europe des 15^e et 16^e siècles. Cette période, dite de la Renaissance, a été l'un des moments de la longue histoire de l'humanisme, commencée deux mille ans plus tôt à Athènes et poursuivie durant l'Âge d'or de l'islam, entre les 9^e et 12^e siècles.

Les hommes de la Renaissance se sont explicitement référés à l'héritage de la Grèce ancienne, qu'ils ont réhabilitée et prise pour modèle. Mais ils ont voulu oublier le moment musulman de l'histoire de l'humanisme.

Ceux qui, aujourd'hui, commettent la même erreur, le font parce qu'ils pensent que la démarche humaniste est par définition antireligieuse. Or, l'humanisme s'est développé, durant la plus longue partie de son histoire, à l'intérieur de la pensée religieuse, et non contre elle. Ni Vinci¹ ni Michel-Ange², ni Shakespeare³ ni Racine⁴, ni Descartes⁵ ni Newton⁶, n'ont remis en question le pouvoir de Dieu.

C'est contre *une certaine image* de Dieu que l'humanisme s'est insurgé. L'image d'un Dieu inaccessible, indifférent au malheur humain, qui a fixé de toute éternité le sort personnel de chacun. Cette image découle du dogme de la prédestination, selon lequel la vie des hommes échappe entièrement à leur volonté. Non seulement l'existence

La mosquée Abu Dulaf de Samarra (Iraq) est l'une des plus importantes œuvres architecturales de l'islam. Elle date du 9^e siècle. La ville archéologique de Samarra est inscrite au patrimoine mondial de l'UNESCO.

terrestre n'a pas d'importance en elle-même – elle ne représente qu'une voie de passage vers le Ciel – mais l'homme n'y dispose d'aucune prise sur son destin. Il n'y a pas de libre-arbitre. À la puissance absolue de Dieu, répond l'impuissance absolue de l'homme.

« Les élus », dira Saint Paul, « [le sont] dès avant la création du monde... désignés d'avance, selon le plan préétabli de Celui qui mène toute chose au gré de Sa volonté »⁷. Un millénaire après lui, les Traditionnistes et les théologiens classiques de l'islam, ne diront pas autre chose. Et sept siècles après eux, Luther⁸ et Calvin⁹ utiliseront les mêmes mots. C'est contre *cette conception de la toute-puissance divine* que l'humanisme s'est battu.

Mais en quoi l'antiquité grecque a-t-elle pu servir de modèle à ceux qui, dans le monde musulman tout d'abord, dans le monde chrétien par la suite, allaient mener le combat contre le dogme de la prédestination ?

Un périmètre de liberté intellectuelle

Dans un contexte tout autre que celui du monothéisme, les cités grecques affrontaient déjà, sous un autre nom, cette notion de prédestination. À leurs yeux, le Cosmos était un espace fini, hiérarchiquement et harmonieusement structuré, dans lequel la place de chacun était désignée une fois pour toutes. Les hommes n'occupaient pas le haut de l'échelle cosmique, il y avait des dieux, situés au-dessus d'eux. Mais les lois du Cosmos s'imposaient à tous, aux dieux aussi bien qu'aux hommes.

Ces derniers subissaient ainsi un double joug : celui, abstrait, impersonnel, immuable, du Cosmos et celui, personnalisé, familier et capricieux, des dieux.

Contre l'ordre du Cosmos, les hommes ne peuvent rien ; ils peuvent seulement tenter d'y trouver leur juste place. Par contre, avec les dieux, qui ont des pouvoirs surhumains, mais sont aussi pétris de défauts humains, les hommes vont apprendre à ruser, à négocier, à tricher. Ils vont finalement découvrir que la nature fonctionne selon des lois propres au Cosmos, qui échappent à la volonté de ces dieux et que les hommes, dès lors, peuvent s'efforcer d'appréhender et de maîtriser.

C'est dans cet espace que l'humanisme va s'affirmer. Les Grecs inventent un environnement nouveau,

proprement humain, la *polis*. L'individu y échappe au pouvoir traditionnel des tribus et des clans, les citoyens y sont égaux devant la loi, le mérite personnel peut y prévaloir sur les privilèges de la naissance.

Dans la cité démocratique, le débat est partout, la parole est reine : pour convaincre les autres, il faut raisonner. Les principes d'une logique abstraite, valable partout et pour tous, permettent le déploiement de la philosophie et de la mathématique. L'homme développe par là de puissants leviers de pouvoir sur les choses.

L'humanisme se présente ainsi, dans la Grèce antique, comme un périmètre de liberté intellectuelle et d'efficacité pratique, par où la vie humaine – sans remettre globalement en question, ni l'ordre cosmique ni la puissance des dieux – devient une aventure valorisée en tant que telle.

La qudra ou le pouvoir de l'homme

Le Dieu du monothéisme va changer la donne. Il va s'emparer, non seulement des pouvoirs partiels que possédaient les dieux grecs, mais aussi de la force cosmique universelle qui s'imposait à ces dieux comme aux hommes. De la puissance abstraite, impersonnelle, qui était celle du Cosmos, on passe à la toute-puissance personnelle, créatrice, active, de Dieu. Il devient à la fois Unique et Tout-puissant.

C'est, désormais, dans l'orbite de cette toute-puissance, que le croyant va devoir explorer un espace propre de liberté. Il ne sera pas question d'opposer le dérisoire pouvoir de l'homme à l'infini pouvoir de Dieu. Il s'agira, plus humblement, de défricher des espaces intellectuels, moraux, esthétiques, où l'initiative humaine puisse s'exprimer, *en se distinguant de la volonté de Dieu, mais sans remettre en question Son autorité suprême*.

C'est au 9^e siècle, à Bagdad, sous la dynastie des Abbassides, que cet espace sera conceptualisé pour la première fois.

L'islam est alors un empire immense, puissant et prospère, regroupant une multitude de populations, de religions et de cultures différentes. Sa capitale, Bagdad, compte un million d'habitants, alors que Rome en compte 30 000 et

1. Léonard de Vinci [1452-1519], génie universel et philosophe humaniste italien.

2. Michel-Ange [1475-1564], peintre, sculpteur et architecte de la Renaissance italienne.

3. William Shakespeare [1564-1616], l'un des plus grands dramaturges et poètes anglais.

4. Jean Racine [1639-1699], dramaturge classique français.

5. René Descartes [1596-1650], mathématicien et philosophe rationaliste français.

6. Isaac Newton [1643-1727], physicien, philosophe et théologien anglais.

7. Épître aux Ephésiens.

8. Martin Luther [1483-1546], moine augustin allemand, père du protestantisme.

9. Jean Calvin, [1509-1564], théologien et homme de lettres français, l'un des principaux artisans de la Réforme protestante.

🕒 Miniature d'Al-Mubashshir (Syrie) datant du début du 13^e siècle. Elle représente Socrate (à gauche) avec deux de ses étudiants.



Lutèce à peine 10 000. La confiance règne en affaires, au point qu'une traite signée aux confins de l'Inde est respectée jusqu'au Maroc.

Les grands califes choisissent d'assumer cette puissance, et d'affronter cette diversité, en faisant le pari de l'intelligence. Ils encouragent et soutiennent les efforts visant à s'approprier les savoirs antiques – y compris les savoirs profanes, puisés dans le patrimoine de la philosophie et de la science grecques, qui seront bientôt traduits en arabe.

Parmi les lettrés religieux de l'époque, ce contexte permettra le développement d'un courant théologique, celui des Mu'tazilites, qui fera une lecture rationaliste du Coran.

Selon cette lecture, les hommes sont des créatures à part, qui se distinguent du reste de la Création par le fait que Dieu a mis en elles une puissance (*qudra*), donnée une fois pour toutes, en vertu de laquelle ils acquièrent le pouvoir de créer des actes libres.

Cette liberté doit leur permettre de se comporter en « lieutenants de Dieu sur la terre ». Au cours de leur parcours terrestre, en effet, les hommes ne sont pas appelés à s'effacer. Bien au contraire, ils sont tenus de s'affirmer personnellement, de déployer leur esprit d'initiative, de développer leurs talents, afin de contribuer à l'édification d'une cité musulmane solidaire et juste.

Dans cette dernière, l'existence mondaine est célébrée en tant que telle. Il est recommandé, dans la mesure du possible, d'améliorer les conditions de vie des gens. La beauté est prisée, le corps est honoré, les plaisirs sont encouragés, dans les limites de la décence et de la mesure.

« Dieu est Celui qui a établi pour vous la terre comme une demeure stable et le firmament comme édifice. Il vous a modelés selon une forme harmonieuse. Il vous a accordé d'excellentes nourritures... » (Le Coran, sourate 40, verset 64).

Au Jour du Jugement, les hommes auront à répondre personnellement du bien et du mal qu'ils auront fait durant leur vie. Dieu ayant de leurs actes une connaissance parfaite, au fur et à mesure de leur production, Il les rétribuera selon une justice à la fois morale et rationnelle.

La démarche mu'tazilite sera soutenue, et même imposée à l'élite

religieuse, par certains des plus grands Califes abbassides. Mais elle est si audacieuse, si dérangeante, qu'elle finira par unir contre elle la plupart des traditionnistes, des juristes et finalement des théologiens eux-mêmes.

Tous ceux-là rejettent l'idée même d'une lecture rationnelle des actes de Dieu, dans la mesure où une telle lecture pose des limites à Sa toute-puissance. La volonté divine est un mystère, elle n'est soumise à aucune contrainte. Ainsi, tout en ayant décrété à l'avance le destin de chaque homme, Dieu se réserve-t-Il le privilège de le châtier ou de le récompenser, selon Son insondable volonté.

Cette vision, où le dogme de la prédestination trouve une expression intégrale, peut sembler injuste, immorale. Ce qui est exigé du croyant, ce n'est pas d'essayer de la comprendre, c'est de l'accepter, de s'en remettre à Dieu par un témoignage inconditionnel de foi totale. Il est alors permis de placer son espoir dans la compassion et la miséricorde divines.

Précurseurs des encyclopédistes

L'affrontement entre Mu'tazilites et Traditionnistes est tranché, dès la fin du 9^e siècle, en faveur des seconds. Ces derniers vont non seulement enterrer la notion de libre-arbitre, mais s'efforcer de débusquer et de combattre toutes les tendances rationalistes qui se font jour dans la pensée musulmane.

Ils pourchassent en particulier les Falasifa (philosophes), qui poursuivent une démarche encyclopédiste, visant à embrasser toutes les sphères de la connaissance. Réhabilitant les disciplines profanes inaugurées par les Grecs – médecine, mathématique, astronomie, pharmacologie –, ils étudient la nature en soi, et non la nature comme témoin de la toute-puissance divine.

10. Al-Kindi (Alchindius) [801-873], l'un des plus grands philosophes arabes, ayant traduit nombre de manuscrits grecs.

11. Al-Farabi (Alpharabius) [872-950], génie universel arabe et commentateur de l'œuvre de Platon.

12. Ibn Sina (Avicenne) [980-1037], philosophe,

écrivain, médecin, astronome et alchimiste persan.

13. Ibn Rushd (Averroès) [1126-1198], philosophe, juriste, mathématicien, médecin et théologien islamique andalou.

14. Moïse Maïmonide [1138-1204], médecin, philosophe et rabbin andalou.

15. Thomas d'Aquin [1224-1274], l'un des principaux maîtres de la philosophie scolastique et de la théologie catholique.

Al-Kindi¹⁰, al-Farabi¹¹, Ibn Sina (Avicenne)¹², Ibn Rushd (Averroès)¹³ développent une pensée neuve – par où la raison aristotélicienne vient s'arrimer au monothéisme – qui inspirera Maïmonide¹⁴, et plus tard Thomas d'Aquin¹⁵. Il n'y a pas de différence ontologique entre les vérités auxquelles parviennent les philosophes et celles que Dieu révèle à Ses Prophètes. Les prophètes perçoivent, par illumination instantanée, ce que les philosophes découvrent, pas à pas, par un effort rationnel.

Les Falasifa explorent ainsi les extrêmes limites d'une pensée humaniste dans un cadre monothéiste. En faisant prévaloir l'argument de raison sur l'argument d'autorité, même lorsque ce dernier s'appuie sur une révélation divine, ils annoncent la démarche encyclopédique du 18^e siècle.

Les Falasifa exerceront une influence plus longue, quoique plus diffuse, que celle des Mu'tazilites. Ils connaîtront des heures de gloire, à Bagdad, à Cordoue, au Caire, mais aussi de longues éclipses. Leur magistère se terminera avec la mort d'Averroès à la fin du 12^e siècle.

Entre temps, l'empire mondial de l'islam se sera scindé en deux, puis trois, entités rivales. Il aura subi d'importantes défaites militaires, face aux Croisés autour de Jérusalem et face aux rois catholiques à al-Andalous. Bientôt, il sera dévasté par les terribles invasions mongoles.

Assailli par le doute, il aura vu le pouvoir, dans ses différentes capitales, passer des mains de princes cultivés, à celles de chefs de castes militaires. Et la recherche confiante du savoir, céder le pas à la défense frileuse des certitudes acquises. Le libre-arbitre a perdu la partie en terre d'islam. Et avec lui, le sens de la démarche humaniste.

Mais les œuvres des Falasifa musulmans, traduites de l'arabe au latin, seront enseignées dans toutes les universités européennes. Elles irrigueront, pendant plusieurs siècles, les grands débats qui déboucheront sur la pensée de la Renaissance. ■

Mahmoud Hussein est politologue et islamologue égyptien. Dernier ouvrage paru : *Penser le Coran*. Folio Essais, Gallimard. 2011.

Les confucianistes ont pour mot d'ordre la bienveillance, les moïstes l'amour universel, les taoïstes la compassion et les bouddhistes la bonté affectueuse. Les valeurs fondamentales de la civilisation chinoise peuvent être considérées comme des modèles pour le développement de l'harmonie universelle et, partant, d'un humanisme nouveau.

© Zheng Ping Qiu/UNESCO



« Amour », peinture à l'encre de Chine sur papier de riz collé sur papier damassé de Zheng Ping Qiu. L'artiste a offert cette œuvre à l'UNESCO, en 2006, à l'occasion du 60e anniversaire de l'Organisation. Elle est reproduite ici avec l'aimable autorisation de l'auteur.

Pour un monde harmonieux

LIU JI

Le nouvel humanisme n'est pas si nouveau que cela. Il s'agit plutôt d'un produit de l'évolution forgé par l'humanité. On peut associer son émergence à George Sarton [1884 – 1956], célèbre historien américain d'origine belge qui a redéfini l'humanisme d'un point de vue scientifique. Il s'est penché sur les origines de la science pour comprendre les complexités du comportement humain et a défendu une philosophie

synthétisée de la science pour combler le fossé entre les sciences et les sciences humaines, la baptisant « nouvel humanisme. »

Mais c'est le critique littéraire américain Irving Babbitt [1865 – 1933] qui est le plus souvent considéré comme le fondateur de ce mouvement. Choqué par l'apparition progressive d'une société matérialiste aux États-Unis, Babbitt estimait que l'Occident était devenu la proie d'instincts

émotionnels et individualistes, et prêchait pour un comportement emprunt de retenue. Ennemi du romantisme, ses grands principes entraient en conflit avec la tendance intellectuelle de l'époque et étaient controversés, mais ils ont malgré tout

Adapté du discours « Embrace the Era of New Humanism » prononcé par Liu Ji lors du 9^e Forum euro-chinois organisé les 27 et 28 juin au siège de l'UNESCO.

alimenté un vaste débat philosophique qui a façonné la pensée intellectuelle conservatrice après la Seconde Guerre mondiale.

La philosophie humaniste de Babbitt s'est introduite dans la conscience politique et littéraire chinoise par l'intermédiaire de nombreux érudits chinois qui avaient étudié avec lui à Harvard. Inspiré par les valeurs bouddhistes et confucéennes, Babbitt a séduit culturellement ses étudiants qui ont par la suite adapté localement un nouvel humanisme, en réaction au mouvement du 4 mai qui appelait à rejeter les valeurs traditionnelles chinoises, le marxisme et les croyances radicales.

Vertu, affection, harmonie et amour

Les pratiques de la culture chinoise antique peuvent être considérées comme un modèle pour le développement d'un nouvel humanisme. On peut notamment citer *Le livre des mutations* (également connu sous le nom de *Yi Jing*), l'un des plus anciens textes classiques chinois dont l'auteur serait l'empereur Fu Hsi [2953-2838 av. J.-C.]. Cet ouvrage se penche sur l'équilibre des opposés et sur l'inévitabilité du changement. « En observant les ornements du ciel, nous pouvons comprendre le principe de la transformation des quatre saisons. En observant les relations humaines éthiques et en les enseignant aux gens du peuple, nous pouvons transformer les traditions sociales pour les améliorer. » Nous devons donc observer la nature humaine pour apprendre à l'améliorer et respecter les valeurs fondamentales de la culture chinoise telles que la vertu, l'affection, l'harmonie et l'amour.

La longue histoire de la Chine a toujours reposé sur la vertu personnelle et sociale qui a guidé le peuple dans sa vie quotidienne, et sur la conscience intérieure pour normaliser le comportement social. Au contraire, la civilisation occidentale canalise le comportement social à l'aide de pouvoirs externes fondés sur le raisonnement scientifique, d'où la primauté des lois.

La dichotomie entre les civilisations occidentale et chinoise ressemble beaucoup aux deux hémisphères du cerveau humain : le côté gauche, siège de la logique, et le côté droit, siège des

émotions. Ce n'est que lorsque ces deux hémisphères fonctionnent simultanément que leur potentiel peut s'exprimer pleinement. La logique et l'affection devraient donc être associées pour créer une représentation à grande échelle du nouvel humanisme.

Les Chinois attachent une importance extrême à la « dette de gratitude » qu'ils ont envers les autres et remboursent leurs dettes à tout prix.

Ils considèrent que l'affection familiale est sacrée et tentent d'éviter le conflit public en se gardant, par exemple, d'intenter des procès à des parents. Toutefois, la difficulté consiste à atteindre à la fois la loyauté envers la nation et la piété filiale, laquelle correspond au respect dont les enfants doivent faire preuve envers leurs parents.

La dichotomie entre les civilisations occidentale et chinoise ressemble beaucoup aux deux hémisphères du cerveau humain : le côté gauche, siège de la logique, et le côté droit, siège des émotions.

L'harmonie insufflé un comportement individuel « de bon tempérament » dans l'ordre social chinois. Les familles pensent que si elles vivent en harmonie, elles seront prospères. L'étiquette, dans les relations professionnelles, repose sur la notion « d'harmonie source de richesse ». Dans la gouvernance du pays, l'harmonie est le but ultime, alors que la société occidentale croit en la « survie du plus adapté » et en une loi de la jungle où « les plus faibles sont les proies des plus forts ».

L'harmonie englobe également la relation d'unité idéale entre l'homme et la nature dont il fait partie intégrante et dont il doit respecter les lois.

Racines confucianistes de l'humanisme

Les confucianistes ont pour mot d'ordre la bienveillance, les moïstes l'amour universel, les taoïstes la compassion et les bouddhistes la bonté affectueuse. L'amour semble être un thème omniprésent dans toutes les écoles de pensée chinoises.

Le grand philosophe chinois Confucius [551 – 479 av. J.-C.] a décrit la bienveillance comme le fait d'aimer les gens. « Toi-même, a-t-il déclaré, tu désires un rang et une position, alors aide les autres à obtenir un rang et une position. Tu souhaites faire valoir tes mérites, alors aide les autres à faire valoir les leurs. » Pour les Confucéens, le but ultime est de développer un monde d'harmonie universelle où les gens s'aiment tous de manière égale. En conséquence, les moins fortunés, les personnes âgées, les orphelins et les handicapés doivent être aidés par la communauté, les ressources matérielles utilisées au profit de la bienveillance et la fortune sociale possédée et partagée par tous.

D'après le célèbre confucianiste Meng Ke, connu sous le nom de Mencius [372 – 289 av. J.-C.], l'homme possède quatre sentiments innés, tout comme il possède quatre membres. « La compassion est le commencement de la bienveillance, la honte est le commencement de la droiture, la modestie est le commencement du respect, le discernement entre le bien et le mal est le commencement de la sagesse. » Ces quatre sentiments différencient l'homme de l'animal, et ce n'est qu'en intégrant leur développement que l'homme peut réellement être considéré comme humain.

Les doctrines de Confucius et de Mencius ont constitué la pierre angulaire de la culture traditionnelle chinoise pendant des millénaires et restent dominantes aujourd'hui encore. Selon certains penseurs, c'est sous l'influence du confucianisme que les philosophes des Lumières du 18^e siècle ont édifié la monumentale Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

La substance du nouvel humanisme ne peut être qu'enrichie avec les ingrédients de la culture chinoise. Avec l'évolution à grande vitesse de la société humaine, la construction d'un monde harmonieux, qui est depuis longtemps l'idéal universel de l'humanité, appelle à l'émergence du nouvel humanisme. ■

Liu Ji est président honoraire de la CEIBS (*China Europe International Business School*) et ancien vice-président de l'Académie chinoise des sciences sociales.



L'UNESCO en 1951 : Vers un humanisme nouveau

Il y a 60 ans, l'UNESCO organisait à New Delhi, Inde, un « Entretien sur les relations culturelles et philosophiques de l'Orient et de l'Occident », qui entérinait l'idée d'un nouvel humanisme holistique. Nous publions des extraits du mémoire soumis par les participants à l'Entretien sous le titre « Vers un humanisme nouveau ». À cette époque, marquée par les indépendances asiatiques, mais vivant encore sous le traumatisme des machines infernales de la Seconde Guerre mondiale, les premiers pas du projet humaniste soutenu par l'UNESCO consistaient à rapprocher les cultures orientale et occidentale.

[...] Ce que l'homme occidental appelle depuis quatre siècles humanisme, c'est l'ambition de se rendre maître de lui-même et de l'univers par l'exercice de son activité intellectuelle isolée du reste de sa vie. [...] Ce qu'il a appelé le domaine de l'homme complet, c'est la prise en considération du monde entier par l'homme réduit à une partie de lui-même. Il faut revenir de cette erreur pour corriger l'humanisme et pour l'élargir.

Non pour le détruire assurément, pas plus, nous l'avons dit, qu'il n'est question de renier les conquêtes de la science qui sont d'ailleurs à l'actif du même esprit. L'humanisme occidental a été, en un certain temps et dans certains lieux, le champ d'accomplissements humains qui gardent en soi une valeur éminente. Mais ce qu'on ne peut plus lui permettre, c'est d'être exclusif [...] Si le mot *humanisme* est le nom qu'on doit donner à la patrie du génie humain, l'humanisme ne date pas du 16^e siècle, il n'a pas pour foyer unique et permanent l'Europe méditerranéenne, il n'a pas pour seule source une certaine idée de l'antiquité gréco-latine [...]. En revanche, quand l'humanisme des temps modernes en Occident est ainsi replacé dans les bornes qu'il faut lui imposer, la crise qui s'ouvre pour lui à l'heure actuelle n'a rien d'inattendu, et

Photographie de la série « Reflets dans un œil d'or » du photographe français Laurent Goldstein, reproduite avec l'aimable autorisation de l'auteur.

elle n'est pas une catastrophe sans issue. Le malheur ne serait absolu que si l'on s'obstinait à tenir pour absolu le prestige de la raison humaine. Mais l'homme en appelle aujourd'hui, d'une prétention excessive et dépassée, à une conscience totale de sa vérité et de son énergie.

Après quatre siècles durant lesquels il s'est évertué à dissocier toutes choses, et lui-même d'abord, par l'analyse, il en revient à une prise synthétique de l'être que l'âme revivifie. Dès lors, toutes les valeurs, en tous lieux du monde, et de toutes les époques de la vie du monde, retrouvent non seulement leur emploi, mais leur ordre et leur hiérarchie. Venues d'Orient ou d'Occident, elles ne sont plus en rivalité mais convergent toutes vers cet humanisme nouveau qui tend à l'universalisme par son mouvement réel, et non plus par une prétention contestable. [...]

Mais le mouvement nécessaire aujourd'hui est de libérer la vie de l'esprit des limites où l'esprit occidental l'a longtemps tenue captive. L'humanisme nouveau sera celui où les méthodes de conduite et de travail que l'intelligence occidentale a su acquérir sauront s'appliquer à la redécouverte de domaines spirituels longtemps désertés. L'intelligence alors, au lieu de faire courir à l'homme les risques qui découlent de ses présomptions et de ses usurpations, n'aura pas trop de toute sa vivacité et de toute sa force pour servir la cause de l'homme vraiment complet cette fois : non pas de l'homme dévié dans le matériel par le cérébral, mais l'homme uni, corps et âme, pour affronter son mystère par sa conscience.

Nous croyons que si cet humanisme-là venait à s'établir, l'Orient et l'Occident verraient s'effacer beaucoup de ce qui les sépare, et apparaître tout ce qui les unit – et qui unit tout le genre humain. [...]

Le document intégral, rédigé par l'écrivain français André Rousseaux, peut être consulté aux archives numériques de l'UNESCO : www.unesco.org/new/unesco/resources/publications/unesdoc-database/

Humaniser la mondialisation

Exploiter les « forces imaginantes » du droit pour forger un humanisme juridique, pluriel et ouvert dans des domaines aussi différents que la promotion d'une paix durable, la lutte contre le réchauffement climatique ou l'encadrement des nouvelles technologies numériques et biomédicales : tel est, à l'heure de la mondialisation triomphante, le credo de la juriste française Mireille Delmas-Marty.

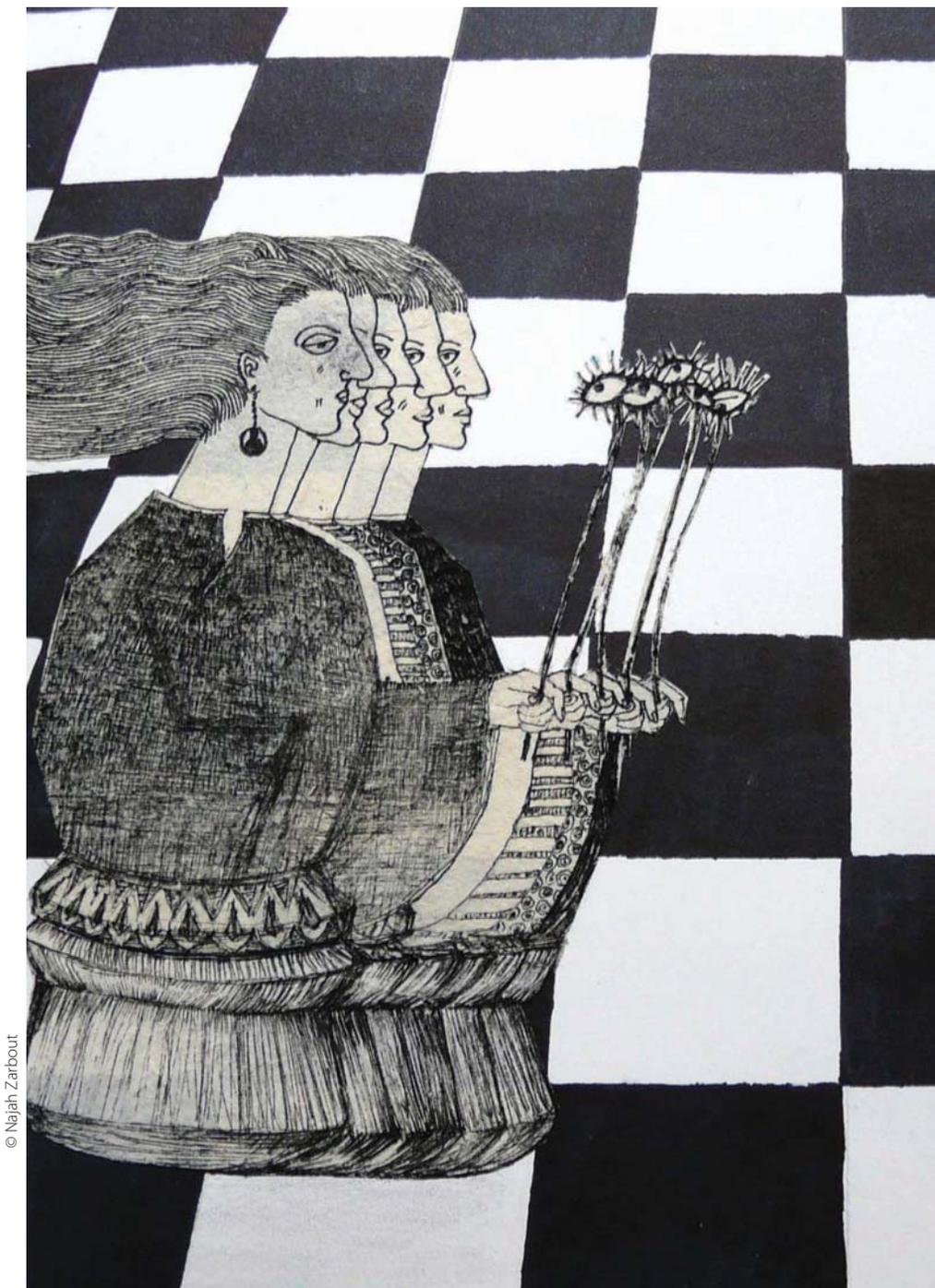
MIREILLE DELMAS-MARTY répond aux questions de Jasmina Šopova

Face à la mondialisation, l'humanisation des systèmes de droit progresse-t-elle ou marque-t-elle le pas ?

À première vue, l'humanisme juridique semble renforcé par la multiplication des instruments juridiques et des instances internationales chargés de contrôler le respect des droits de l'homme, de même que par l'apparition d'un droit humanitaire et l'émergence d'une justice pénale à vocation universelle. Et sur le plan économique, le marché global a pour ambition de créer des emplois et d'accroître la prospérité.

En apparence, donc, tout a l'air d'aller pour le mieux dans le meilleur des mondes... Or, la mondialisation, qui fonctionne comme une loupe grossissante, révèle une série de contradictions et soulève une nuée de questions. Comment concilier le concept de sécurité et le principe de liberté ? Les droits économiques et la protection de l'environnement ?, etc. La mondialisation aggrave même la situation lorsqu'elle dissocie, par exemple, les droits économiques, déjà globalisés, des droits sociaux qui relèvent des États, eux-mêmes affaiblis par les contraintes qu'imposent les marchés financiers. On

➔ Œuvre de l'artiste plasticienne Najah Zarbout (Tunisie).
<http://najahzarbout.blogspot.com>



© Najah Zarbout

peut également se demander s'il n'y a pas de contradiction entre l'universalisme affirmé par la Déclaration des droits de l'homme de 1948 et la Convention 2005 de l'UNESCO sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles, qui qualifie la diversité culturelle de patrimoine commun de l'humanité.

Comment ces contradictions se traduisent-elles dans les faits ?

L'une des contradictions les plus fortes concerne les migrations. Les frontières sont ouvertes aux marchandises et aux capitaux, mais fermées aux êtres humains. La tendance est même au durcissement du contrôle et de la répression dans bon nombre de pays, au point d'aboutir à une sorte d'amalgame

entre immigration et criminalité. Or, ces mêmes pays, en imposant l'ouverture des frontières au marché global, déséquilibrent les marchés locaux et incitent les populations à partir. En somme, ce sont les mêmes acteurs qui fabriquent l'immigration et qui, simultanément, la répriment.

Par ailleurs, la dissociation entre droits économiques et droits sociaux limite la croissance aux profits économiques et financiers, sans empêcher l'aggravation de la précarité et des exclusions sociales, qu'il s'agisse du chômage ou de la grande pauvreté. L'écart s'accroît entre les revenus les plus élevés et les plus faibles au même rythme que la prospérité progresse.

Enfin, l'exploitation des ressources naturelles, un secteur où les entreprises multinationales jouent souvent un rôle moteur, est à l'origine d'un nombre grandissant de conflits armés dans le monde, notamment en Afrique et en Amérique latine. C'est ainsi que les crimes de guerre, les génocides, les crimes contre l'humanité et les crimes d'agression persistent, malgré la création d'une Cour pénale internationale (CPI)¹. Certes, son entrée en vigueur est relativement récente (2002), mais les raisons sont aussi d'ordre structurel : le statut de la CPI ne prévoit pas la responsabilité des personnes morales², et les entreprises demeurent impunes en cas d'infraction. Le constat affaiblit le rôle dissuasif qui était pourtant inscrit dans ce statut (à la différence des tribunaux ad hoc³ qui jugent des crimes déjà commis, la CPI siège en permanence).

Qu'en est-il des contradictions entre les droits économiques et les droits de l'environnement ?

L'impératif de développement et de compétitivité dissuade les États de s'engager dans la protection de l'environnement. Comment, dès lors, protéger la planète contre les effets négatifs du changement climatique, l'érosion de la biodiversité ou la pollution des eaux ? (voir pp. 34-35) Tandis que les pays industriels conditionnent leur engagement à celui des pays en développement ou émergents, ces derniers invoquent l'équité historique : dans la mesure où les pays industriels sont à l'origine de la pollution de la planète, ils doivent à présent participer à l'effort général pour préserver l'environnement, tout en permettant aux

autres de se développer. L'expression « développement durable » est supposée organiser une synergie entre les droits économiques et les droits de l'environnement, mais tant que l'on n'y aura pas intégré la notion de développement équitable, il s'agira d'une synergie « en trompe-l'œil ».

En modifiant la condition humaine, les nouvelles technologies n'ajoutent-elles pas aux paradoxes ?

Les technologies ont toujours été « nouvelles ». Ce qui a changé, c'est l'accélération des innovations. Ainsi, en matière de technologies numériques, le droit français ne parvient pas à suivre le rythme. À peine le Conseil constitutionnel a-t-il statué sur une loi que la pratique s'est déjà transformée et échappe à la législation !

Les technologies de l'information pourraient contribuer à renforcer la démocratie, comme on l'a vu récemment dans certains pays arabes, mais elles favorisent, en parallèle, l'instauration d'une société de surveillance.

L'ambivalence est tout aussi forte dans le domaine des biotechnologies qui permettent tout à la fois de lutter contre la stérilité, grâce à l'assistance médicale à la procréation, et de faire des tris d'embryons, *via* le diagnostic préimplantatoire, en se rapprochant ainsi de l'eugénisme pourtant considéré comme un crime.

La généralisation de telles pratiques réduirait la loterie génétique, donc la part du hasard et la diversité biologique des êtres humains. D'où ce paradoxe : au nom des libertés individuelles (être maître de son corps et de sa descendance), nos sociétés prennent le risque de provoquer une sorte de formatage de l'espèce humaine. (voir pp. 39-40)

Autre paradoxe : plus nous dépendons des technologies numériques, plus nous perdons de notre autonomie, alors que nous fabriquons des robots de plus en plus autonomes. Les robots peuvent aider des personnes âgées ou malades et contribuer au bien-être social. Mais aux États-Unis comme en France, des programmes ont été lancés pour mettre au point des robots capables de remplacer des soldats en chair et en os, de faire des « guerres propres » et d'atteindre des cibles sans toucher les populations civiles. À cet effet, il faudrait insérer des règles éthiques dans le programme du robot,



avec tous les risques d'erreur que comporte l'interprétation d'un tel programme. Les choix éthiques les plus importants sont d'une extrême subtilité qu'il est difficile de prévoir à l'avance avec une rigueur mathématique.

Tous ces exemples mettent en évidence un processus de déshumanisation. Que peut faire le droit ?

Son rôle est difficile car, dans un monde en transformation accélérée, il ne s'agit pas de revenir à un concept statique, défini comme « humanisme juridique », mais de mettre en place une dynamique, c'est-à-dire des processus d'humanisation. Plutôt que de réaffirmer des principes, il faut tenter d'inverser, dans les pratiques, le mouvement de déshumanisation. Seule une application effective des droits de l'homme évitera les dérives du totalitarisme politique, comme celles du totalitarisme du marché, notamment du marché financier.

De quels moyens dispose-t-il ?

Le droit n'offre pas une réponse à chacun des défis que j'ai évoqués. Mais certains processus juridiques en cours offrent des débuts de réponses pour humaniser la mondialisation.

Par exemple, construire une citoyenneté à plusieurs niveaux : c'est un processus lent et difficile, mais il répond aux problèmes des migrations comme à ceux liés à l'environnement.

Certes, la citoyenneté du monde est un vieux rêve qui existe depuis l'Antiquité. Plus près de nous, Emmanuel Kant a rêvé de la paix perpétuelle entre les nations⁴ dans l'Allemagne de la fin du 18^e siècle, de même qu'en Chine, Kang Youwei⁵ a rêvé de l'âge de la grande paix du monde à la fin du 19^e siècle.

Ce « rêve des deux K » pourrait se réaliser progressivement. On observe déjà que la création d'une citoyenneté européenne, sans faire disparaître les citoyennetés nationales, tend à les compléter. À l'échelle planétaire, le Forum mondial sur la migration et le développement⁶ met petit à petit en place une approche globale intégrant le souci d'humanisation aux contraintes économiques. En attendant que les pays d'émigration se décident à ratifier la convention des Nations Unies sur les droits des travailleurs migrants (signée en 1990 !), on peut y voir l'ébauche d'un processus de reconnaissance de certains

droits qui préfigurent une future citoyenneté du monde.

C'est en regardant l'avenir, face aux risques globaux, que nous commençons à prendre conscience de l'humanité comme une communauté de destin. Mais seule la référence à une histoire de l'humanité, que l'UNESCO peut contribuer à établir et diffuser, permettra de construire une citoyenneté interculturelle – inter et non multiculturelle, car il ne suffit pas de juxtaposer des cultures, mais de viser l'objectif ambitieux d'une humanisation réciproque. (voir pp. 14-16)

Est-il utopique d'imaginer une gouvernance mondiale fondée sur des principes humanistes ?

À l'heure actuelle, c'est encore une utopie. L'hétérogénéité de la puissance, partagée entre quelques États et les grandes entreprises multinationales, rend l'organisation d'une gouvernance mondiale extrêmement difficile. Il faudrait parvenir, en cas de violation des droits de l'homme, à responsabiliser tous les titulaires de pouvoir. Pour les États, un tel processus commence à fonctionner au sein du Conseil de l'Europe (avec la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales et la cour de Strasbourg), également en Amérique latine (la Convention interaméricaine relative des droits de l'homme n'ayant pas été ratifiée par le Canada et les États-Unis) et depuis peu en Afrique (avec la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples). À défaut de Cour mondiale des droits de l'homme, des mécanismes moins contraignants se mettent en place, mais ils sont insuffisants et dispersés.

Et s'agissant des entreprises multinationales ?

La responsabilité dite « sociale » se limite à quelques îlots de *hard law*⁷ dans un océan de *soft law* (principes directeurs, codes de conduite, etc). En cas de violations graves, les pays où les firmes multinationales sont implantées n'ont en général ni les moyens ni la volonté de les poursuivre, car leur souci est d'éviter la perte d'emplois. Quant aux pays d'origine, ils sont rarement compétents (et ne

souhaitent pas l'être) pour poursuivre des faits commis à l'étranger contre des victimes étrangères.

Certes un très vieux texte (*Alien Tort Claims Act*, 1789), qui permet aux juridictions fédérales des États-Unis de juger toute personne ayant commis des violations des droits de l'homme, même à l'étranger et à l'encontre d'étrangers, a été invoqué ces dernières années contre des multinationales. Mais les condamnations sont rares.

Je ne suis d'ailleurs pas favorable à ce principe de « compétence universelle » en tant qu'il transforme les superpuissances en juges du monde. Nous avons plutôt besoin, à défaut de cour mondiale, d'une convention internationale qui, en cas de violations des droits de l'homme commises par des multinationales, attribuerait compétence au pays d'origine et, si ce dernier ne juge pas l'affaire, donnerait les moyens de mener le procès (personnel, logistique) au pays d'implantation.

La Cour pénale internationale ne peut-elle être saisie ?

Même si on élargissait sa compétence aux personnes morales, les multinationales ne seraient jugées que pour les crimes les plus graves : génocide, crime contre l'humanité, crime de guerre... En revanche, la Cour peut poursuivre un chef d'État en exercice, ce qui représente une révolution politique et juridique. Malheureusement, sans police à sa disposition, elle n'a pas les moyens d'exécuter ses mandats d'arrêt. Pour le moment, elle fait appel à la coopération des États, ainsi qu'aux forces de l'ONU et de l'OTAN, avec des résultats très insuffisants. Le problème de l'articulation entre la justice et la force reste à organiser à l'échelle mondiale.



Et l'articulation entre la justice et la paix ?

D'ordinaire, on considère qu'il n'y a pas de paix durable si justice n'a pas été rendue au préalable. Mais des exemples comme la Commission sud-africaine « Vérité et Réconciliation » montrent que l'on peut rétablir la paix sans juger nécessairement tous les criminels, mais seulement ceux qui refusent de reconnaître leur culpabilité. Sur ce plan, le monde occidental a sans doute à apprendre de l'Afrique pour éviter ce que j'appelle le « fondamentalisme juridique », c'est-à-dire, comme en religion, la clôture et le rejet de la pluralité des interprétations. L'exigence de justice doit être combinée avec le besoin de paix. Et le refus de l'impunité ne doit pas revêtir un caractère absolu.

Que pensez-vous du problème de notre responsabilité vis-à-vis des générations futures, laquelle est déjà inscrite dans la Charte française de l'environnement ?

Des références aux générations futures se mettent en place, en effet, dans les textes, notamment cette charte qui a valeur constitutionnelle. Dans la pratique, il reste à faire preuve d'imagination pour faire entrer les générations futures dans le champ juridique. Qui peut représenter leurs intérêts? De quoi, et pendant combien de temps, est-on responsable? Comment indemniser ceux qui ne sont pas nés ?, etc.

Pour ma part, j'hésite à parler des « droits » des générations futures, de

même que des « droits » de la nature ou des animaux, parce qu'il n'y a pas de réciprocité possible. En revanche, en tant qu'êtres responsables, les humains ont des devoirs vis-à-vis de leurs futurs descendants, comme vis-à-vis des vivants non humains.

Il faut toutefois être prudent, car pendant longtemps la notion des « devoirs de l'homme » a fait partie du discours légitimant l'arbitraire de l'État, alors que l'expression « droits de l'homme », si elle est opposable aux États, permet de poser des limites aux abus de pouvoir, de « raisonner » la raison (ou la déraison) d'État. En revanche, dans les relations sans réciprocité, il faut aussi reconnaître des devoirs. Il reste à trouver le juste équilibre car les devoirs que nous avons à l'égard des générations futures ne doivent pas supprimer les droits des générations présentes.

Les unes comme les autres sont concernées par les dangers venant des innovations technologiques. Vous avez compté ces dangers parmi les défis que doit relever l'humanisme moderne.

On ne peut pas interdire toutes les innovations technologiques. Ce serait absurde puisque l'homme s'est humanisé en les développant et en les

mondialisant, à toutes les époques. (voir pp. 32-33) On a mondialisé la roue, puis la brouette, puis la boussole, etc. Mais il faut éviter de considérer que tout ce qui est possible doit être permis (les innovations étant inéluctables, il serait vain de s'y opposer). Il est donc important d'adapter les réponses juridiques aux innovations technologiques.

Encore faut-il restructurer les relations entre acteurs scientifiques et acteurs politiques, entre savoir et pouvoir, car il y a là aussi une lacune dans la gouvernance mondiale. Les États défendent les intérêts nationaux, les entreprises, les intérêts privés, et, à part des organisations internationales dotées de peu de moyens d'action, personne n'est chargé de défendre l'intérêt général. Ce sont les experts qui comblent cette lacune. En principe, ils n'ont pas le pouvoir de décision, mais dans la pratique, ils jouent souvent un rôle clé en ce qui concerne les innovations scientifiques et leurs applications. Si le statut mondial de l'expertise n'existe pas encore, des dispositifs dispersés commencent à garantir l'indépendance et l'impartialité des experts et tentent d'éviter les conflits d'intérêt.

« Les frontières sont ouvertes aux marchandises et aux capitaux, mais fermées aux êtres humains », estime Mireille Delmas-Marty. Cette idée trouve son illustration dans « New world climax », installation de l'artiste camerounais Barthélémy Togo.

1. Créée par la Convention de Rome du 17 juillet 1998, la Cour pénale internationale, entrée en fonction en juillet 2002, est la première juridiction permanente destinée à juger, selon son préambule, « les responsables des crimes qui défient l'imagination et heurtent profondément la conscience humaine ».
2. Une personne morale est une entité, autre qu'une personne physique, dotée d'une existence juridique et ayant, à ce titre, des droits et des obligations.
3. Le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie (TPIY), créé en 1993, et le Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR), créé en 1994.
4. Dans un texte de 1795, *Zum Ewigen Frieden* (Vers la Paix perpétuelle), Kant synthétise le débat des Lumières sur la paix et l'idée fédérale.
5. KANG Youwei, *Datong Shu*, trad. L.G Thompson, *The one world Philosophy of KangYu-wei*, Londres, 1958.
6. Le Forum mondial sur la migration et le développement (FMMD), qui a tenu sa première réunion à Bruxelles en 2007, constitue une plateforme d'échanges de pratiques et d'expériences visant à définir des moyens qui permettent de tirer le meilleur parti des migrations internationales pour le développement et à réduire leurs effets négatifs.
7. La *hard law* (droit dur) désigne la forme traditionnelle du droit, notamment la loi, (précise, obligatoire, sanctionnée). La *soft law* peut se traduire par droit souple car elle désigne une norme tantôt imprécise (le flou), tantôt sans valeur obligatoire (le mou), tantôt sans sanction (le doux).



© Laurent Goldstein/La Collection



Portrait de Mireille Delmas-Marty, par Emmanuelle Marchadour.

Mais il ne suffit pas d'adapter le droit aux pratiques nées des nouvelles technologies, voire d'anticiper sur les risques à venir...

Effectivement. Il faut aussi tenir compte des ambivalences. Les technologies engendrent des effets déshumanisants tels que l'émergence d'une société de surveillance ou le formatage de l'espèce, auxquels il convient de résister pour ne pas perdre les acquis des humanisations au motif que la mondialisation effacerait l'histoire de chaque peuple.

Quelles seraient les composantes de cette communauté humaine de valeurs ?

Elles ne sont pas données d'avance. Elles émergent progressivement par l'humanisation réciproque, au croisement des cultures. Même la notion de dignité humaine, que l'on imagine définie une fois pour toutes, reste à consolider, notamment en ce qui concerne le statut des femmes.

Néanmoins, la liste des crimes contre l'humanité ou des interdits de la torture et des traitements inhumains ou dégradants laisse implicitement apparaître des composantes communes de l'humanité, comme la singularité de chaque être humain et son égale appartenance à la communauté humaine. Et les risques créés par les nouvelles technologies suggèrent d'ajouter une troisième composante : l'indétermination. L'être humain n'est

pas déterminé d'avance, c'est sa part de liberté et le fondement de sa responsabilité.

C'est par référence à ces trois composantes que le droit pourra jouer son véritable rôle : résister, responsabiliser, anticiper. Résister à la déshumanisation, responsabiliser les titulaires d'un pouvoir global, anticiper les risques à venir. On peut y voir l'instrument d'un nouvel humanisme qui ne serait pas fixé comme un dogme mais conçu comme une dynamique d'humanisation des pratiques. ■

Élue membre de l'Académie des Sciences Morales et Politiques en 2007, **Mireille Delmas-Marty** (France) occupe depuis 2002 la chaire « Études juridiques comparatives et internationalisation du droit » au Collège de France où son cours questionne l'humanisation des systèmes de droit à un moment où celle-ci semble plus que jamais nécessaire.

Elle est notamment l'auteur de : *Les forces imaginantes du droit*, œuvre monumentale en plusieurs volumes : *Le relatif et l'universel*, *Le pluralisme ordonné*, *La refondation des pouvoirs*, *Vers une communauté de valeurs ?* (Seuil, 2004-2011). Elle a également publié en 2010 *Libertés et sûreté dans un monde dangereux* et prépare pour 2012 la publication de son dernier cours, *Sens et non-sens de l'humanisme juridique*.

La notion d'humanisme évolue avec le temps, accompagnant les découvertes scientifiques et les évolutions politiques. À l'ère du numérique, les technologies multiplient les chances d'hybridation des cultures, d'avènement de la démocratie et d'émergence d'un humanisme universel.

MILAD DOUEIHI

Le caractère mondial des structures de communication et de ce qu'il est convenu d'appeler la « société de l'information » invite l'anthropologue à repenser, au moins en partie, les concepts et les catégories premières de son travail : les formes d'échanges et les manières de tisser le lien social.

Pour l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss [1908-2009], l'anthropologie est non seulement une discipline humaniste, mais aussi l'aboutissement des humanismes qui ont marqué l'histoire et l'évolution des sociétés occidentales. Déjà, en 1956, dans un document rédigé pour l'UNESCO¹, il identifiait trois humanismes au terme de ses analyses des rapports entre les sciences et les sciences sociales : l'humanisme de la Renaissance, ancré dans la redécouverte des textes de l'Antiquité classique ; l'humanisme exotique, associé à la connaissance des cultures de l'Orient et de l'Extrême-Orient ; et l'humanisme démocratique, celui de l'anthropologie qui fait appel à la totalité des activités des sociétés humaines.

Soulignons que ces trois humanismes sont liés à des découvertes de textes, de traditions orales ou d'expressions culturelles qui ont ouvert de nouveaux champs d'investigation et permis le développement de nouvelles méthodes critiques et, par conséquent, de nouvelles connaissances. Dans le cas de l'humanisme de la Renaissance, la



Humanisme numérique

© Thomas Israël

connaissance des langues grecque et latine, le savoir historique et la critique interne ont fragilisé l'autorité d'une institution aussi puissante que l'Église. Pour l'humanisme exotique, la rencontre de l'Occident et de l'Orient a favorisé le comparatisme, qui a donné naissance à de nouvelles sciences et de nouvelles disciplines, comme la linguistique. Quant à l'humanisme qui embrasse l'ensemble des sociétés humaines, il a donné lieu, entre autres, à la méthode structurale. Celle-ci a permis, notamment à Lévi-Strauss, d'observer le monde dans sa globalité pour découvrir un ordre sous-jacent à la diversité des formes d'organisation sociale et des manifestations culturelles. Pour le père du structuralisme, cet ordre était la marque de l'esprit humain.

Rappelons également que ces trois humanismes correspondent à des évolutions politiques : le premier, aristocratique, car restreint à un petit nombre privilégié ; le second, bourgeois, car il accompagne le développement industriel de l'Occident, et le troisième, démocratique, car il n'exclut personne.

C'est bien cette dimension universelle qui m'invite à proposer, en toute modestie, un quatrième humanisme : l'humanisme numérique. L'humanisme numérique est le résultat d'une convergence inédite entre notre

héritage culturel complexe et une technique devenue un lieu de sociabilité sans précédent. Cette convergence est inédite en tant qu'elle redistribue les concepts et les objets, tout comme les pratiques qui leur sont associées, dans un environnement virtuel.

À l'instar des trois humanismes définis par Lévi-Strauss, l'humanisme numérique est lié à une découverte majeure qui a ouvert de multiples champs d'investigation : celle des nouvelles technologies qui sont en train de bouleverser les catégories socio-culturelles établies.

Une nouvelle réalité

En dépit de ses composantes technique et économique, qu'il faut toujours interroger et sans cesse surveiller, le numérique est en passe de devenir une *culture*, en ceci qu'il modifie nos regards sur les objets, les relations et les valeurs, et qu'il introduit de nouvelles perspectives dans le champ de l'activité humaine.

Des pratiques culturelles comme l'écriture, la lecture ou la communication subissent perpétuellement des transformations depuis l'avènement des technologies numériques. Comme le soulignait l'anthropologue français Marcel Mauss [1872-1950], la technologie

« Flux », installation vidéo interactive de l'artiste belge Thomas Israël. Cité de la connaissance, Liège (Belgique), 2010.
www.thomasisrael.be

joue un rôle essentiel, dans la mesure où l'accès aux outils techniques ne modifie pas uniquement les comportements individuels, mais aussi toute la culture environnante.

Les technologies numériques jouent un rôle d'autant plus essentiel qu'elles remettent en cause radicalement les catégories d'espace et de temps, de manière à faciliter la rencontre des cultures et leur hybridation : abolition des frontières et des distances physiques, immédiateté de la communication, etc.

Certes, on ne peut pas ignorer leurs limites : les technologies numériques ont été bâties sur des modèles socio-culturels majoritairement occidentaux, elles ne sont pas parvenues à surmonter les barrières linguistiques, et elles ne sont pas à l'abri d'usages abusifs. En outre, leur distribution planétaire n'est pas équitable, ce qui peut contribuer à accentuer les inégalités entre riches et pauvres.

Il n'en reste pas moins que les technologies numériques sont devenues une réalité mondiale, un moyen de communication universel, voire un outil de démocratisation, comme nous l'avons vu au début de 2011 avec le « printemps arabe ».

L'espace hybride de la culture numérique constitue une nouvelle manière de « vivre ensemble », avec ses mythes, ses inédits et ses utopies. Il concrétise le rêve du village planétaire. L'humanisme numérique est une manière de penser cette nouvelle réalité. ■

Milad Doueïhi (États-Unis) est historien des religions et titulaire de la Chaire de recherche sur les cultures numériques, Université Laval (Québec). Il est notamment l'auteur de *La Grande conversion numérique* (Le Seuil 2008 et 2011) et *Pour un humanisme numérique* (Le Seuil, 2011).

1. « L'apport des sciences sociales à l'humanisation de la civilisation technique », document daté du 8 août 1956, publié pour la première fois dans *Le Courrier de l'UNESCO* n° 2008-5, « Claude Lévi-Strauss : regards éloignés ». Disponible dans les archives numérique du Courrier : www.unesco.org/fr/courrier

Bienvenue dans l'Anthropocène

Depuis la révolution industrielle, les technologies ont libéré l'homme des chaînes qui le liaient à la nature. Mais le mythe du progrès risque d'avoir un dénouement tragique. Le changement climatique nous signale qu'il est temps que nous cessions de nous comporter en étrangers dans notre niche écologique.

RUTH IRWIN

La dégradation de l'écosystème terrestre, les famines dues aux mauvaises gestions économiques, les guerres autour de l'or, du pétrole ou des diamants sont autant de fléaux qui pèsent sur le monde. Ajoutées à cela les menaces d'une catastrophe écologique imminente ou d'une guerre nucléaire mondiale, il y a de quoi alimenter les discours apocalyptiques qui sont aujourd'hui monnaie courante.

Bien des civilisations ont disparu de la surface de la Terre. La nôtre pourrait subir le même sort. Le réchauffement planétaire, comme l'hiver nucléaire, s'inscrit dans la lignée des catastrophes qui pourraient s'avérer fatales pour l'humanité.

À la différence de l'hiver nucléaire, le facteur déclenchant du réchauffement climatique n'est pas clairement identifié. La plupart des scientifiques ont toutefois « l'intime conviction » que ce sont les milliards et les milliards de tonnes de gaz carbonique (CO₂) rejetées par l'homme dans la basse atmosphère, depuis au moins 150 ans, qui expliquent la surchauffe de la planète¹.

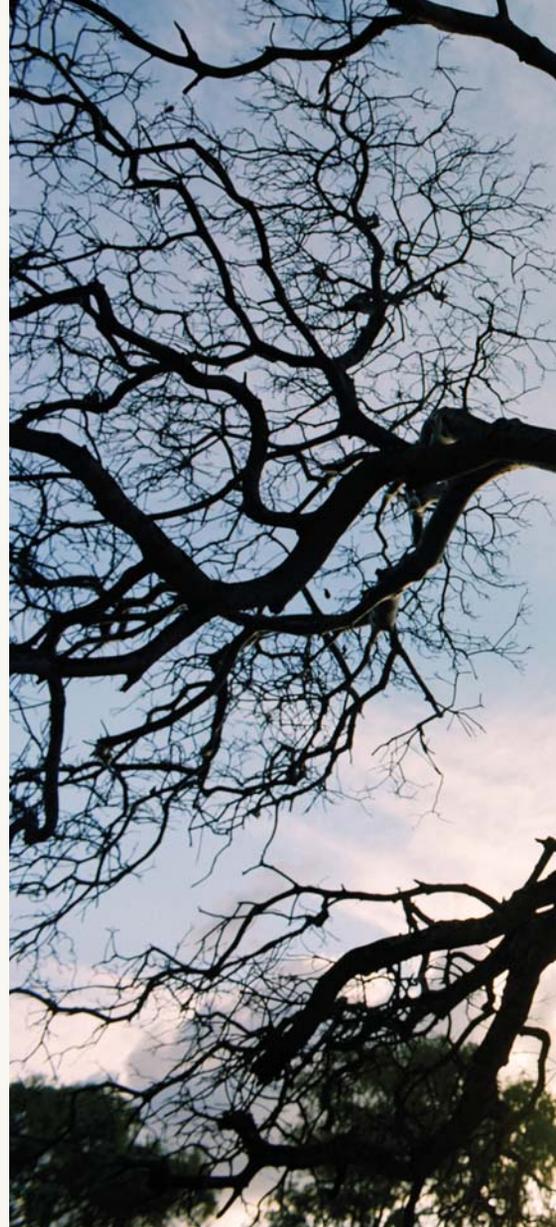
L'activité de tel ou tel individu ne déclenche pas en soi le changement climatique, pas plus que quiconque, y compris un chef d'État, n'est en position de mettre un terme aux technologies industrielles qui régissent la vie moderne. À grande échelle, cependant, notre comportement de consommateurs pourrait modifier la façon dont les sociétés produisent les biens et les services, et il pourrait avoir un impact sur le changement climatique. Pour répondre

à la question du changement climatique, la mentalité même du consommateur doit évoluer.

Cela dit, lorsque les individus veulent adopter un mode de vie respectueux de l'environnement, ils s'aperçoivent qu'il est extrêmement difficile se plier à cette discipline dans une société qui ne fait rien ou presque pour réduire son empreinte écologique². Comment se déplacer à pied dans les mégapoles aux allures de jungle du Nouveau Monde ou dans les banlieues tentaculaires à l'habitat clairsemé ? Là où les transports en commun ne sont pas efficacement organisés, la voiture reste la reine.

C'est donc aux décideurs politiques de prendre les bonnes décisions. Or, à l'échelle internationale – et c'est à cette échelle-ci que se joue notre avenir – on constate une absence de leadership. Nous en avons la preuve chaque année, lors des Conférences internationales sur le changement climatique qui se tiennent depuis 1995 : les dirigeants ne parviennent pas à mettre en cause les normes technologiques qui prévalent dans nos sociétés modernes.

Je pense qu'il faut chercher les raisons de cet immobilisme au-delà des questions de législation ou de morale traditionnelle. En fait, le tandem que forment la technologie moderne et l'économie mondiale – et que nous sommes très nombreux à trouver problématique – constitue le nœud de notre civilisation. Le dénouer nous paraît une tâche insurmontable : cela reviendrait à changer de civilisation, entrer dans une nouvelle ère ! Or, selon la *Royal Society* [Royaume-Uni], nous l'avons déjà fait. En 2010, la prestigieuse institution savante a reconnu, dans une



Scène de Mapouto, Mozambique.

déclaration officielle, le passage de l'Holocène à l'Anthropocène.

Nous sommes donc passés d'une époque géologique tempérée, qui dure depuis quelque 10 000 ans et au cours de laquelle les civilisations agricoles et urbaines se sont développées, à une époque turbulente et probablement catastrophique, la première à être conditionnée par l'homme (*anthropos*, en grec ancien).

On peut soutenir que ce basculement s'est opéré partir de 1945 (naissance du nucléaire), mais il a vraisemblablement débuté beaucoup plus tôt, avec la révolution industrielle de la fin du 18^e

1. Changements climatiques 2007, rapport du GIEC.

2. L'empreinte écologique mesure la surface de terre nécessaire à répondre aux besoins d'une personne (population) selon son style de vie : consommation versus régénération.

3. Mouvement ouvrier, du début du 19^e siècle, mené en Angleterre par Ned Ludd, qui s'est traduit par la destruction massive de machines, vues comme cause principale du chômage.



© Alfredo D'Amato/Panos Pictures

siècle, qui a radicalement modifié le rapport de l'homme à l'écosystème dans lequel il évolue.

Chaînes rompues entre l'homme et la nature

Les technologies modernes nous ont, en effet, affranchi de la conscience écologique. L'homme s'est senti libéré des chaînes qui le liaient à la nature. Grâce au progrès technologique, les grandes villes ne mouraient plus de faim, comme autrefois, en raison d'une mauvaise récolte. Elles n'étaient plus dépendantes des zones rurales qui les entouraient. Celles-ci pouvaient être frappées de sécheresses ou d'inondations, les citadins, très souvent, n'en savaient rien. Combien d'habitants savent aujourd'hui où leur ville s'approvisionne en eau ou dans quel état se trouvent les forêts avoisinantes ? Le développement des transports et des moyens de stockage ont favorisé un commerce international qui nous a détournés du mode de consommation

saisonnier, tout en modifiant le rapport entre les zones rurales et les zones urbaines. Les villes prennent de l'importance, ne cessant d'empiéter sur la campagne et d'absorber des migrations de masse. Elles sont souvent construites en fonction d'impératifs technologiques et économiques, et non des besoins publics.

La configuration de nos villes, l'agriculture, l'exploitation minière, la production d'énergie, la sylviculture, la pêche, le commerce : toutes les activités humaines ont radicalement changé en l'espace d'un siècle et demi à peine, transformant ainsi la face du monde.

Vivant au rythme des innovations technologiques, et enchaînés désormais par elles, nous avons changé même notre vision de nous-mêmes, en tant qu'individus, en tant qu'êtres humains. Le regard que nous posons sur la Terre s'est à la fois rétréci et éloigné de son objet. Certes, la mobilisation citoyenne en faveur d'une planète saine n'est pas un

fait nouveau. Mais son impact sur les normes de la vie moderne a été limité. L'éthique individuelle est bien peu de choses face au mastodonte du progrès. Ce qui est nouveau, c'est la prise de conscience collective de la forte empreinte écologique du monde moderne et des effets néfastes qu'elle peut avoir sur l'avenir de l'humanité.

L'Anthropocène pourrait devenir l'une de ces époques de grandes extinctions qu'a déjà connues la planète, comme celle qui a signé la disparition des dinosaures voilà 65 millions d'années. D'une manière sans précédent, le changement climatique braque les projecteurs sur nos limites. Et nous voyons de plus en plus clairement que des changements radicaux sont indispensables.

Pour l'heure, ils tardent à venir. Les systèmes internationaux d'échange de quotas d'émission de gaz à effet de serre témoignent du fait que nous ne prenons pas encore en considération toute l'ampleur des réalités écologiques.

Je ne prêche pas un nouveau luddisme³. Je dis que nous ne pouvons plus nous comporter en étrangers dans notre propre maison. La modernité est de portée mondiale, et notre niche écologique s'est elle aussi mondialisée. Le temps est révolu où l'homme pouvait rêver d'une réalité idéale, laissant libre cours à son imagination. Les conditions écologiques nous ramènent sur Terre, dans une réalité plus dure et imposent que nos activités, technologies et économie, s'y conforment.

La conscience d'une écologie planétaire que le changement climatique éveille en nous devrait finir par changer l'angle normatif sous lequel nous appréhendons le monde. Nous ne pourrions rien changer sans décisions politiques fermes à l'échelle internationale. La mondialisation doit être vue aussi comme une nouvelle écologie. ■

Ruth Irwin est maître de conférences en éthique à l'Université de Technologie d'Auckland (Nouvelle-Zélande). Auteur de *Heidegger, Politics and Climate Change*; *Risking It All*, elle a dirigé l'ouvrage collectif *Climate Change and Philosophy: Transformational Possibilities*, publiés respectivement en 2008 et en 2010, à Londres, aux Editions Continuum. .

Rêves de science

Par la puissance qu'elle confère à ceux qui la produisent et parviennent à exploiter ses effets sur le réel, la science ne cesse d'alimenter l'espoir de planifier et d'organiser l'évolution de l'humanité vers un stade supérieur. Au prix, bien souvent, de dangereux dérapages...

MICHAL MEYER

À peine s'est-il échappé du laboratoire que le monstre créé par Victor Frankenstein est la proie d'une folie meurtrière et destructrice. Pourtant, cette créature est capable de faire le bien : avide d'amitié et d'amour, elle a porté secours à une famille en détresse.

Le célèbre conte de Mary Shelley¹ est, au moins en partie, l'histoire d'une responsabilité inassumée. Frankenstein, le scientifique, rêve de « répandre sur le monde obscur un torrent de lumière », mais se soustrait à toute responsabilité morale vis-à-vis de sa création qu'il abandonne en espérant pouvoir oublier ce qu'il a fait. Le thème donnera naissance à une longue liste de savants fous hollywoodiens recherchant la puissance mais fuyant les responsabilités.

La science - comme la technologie - confère un pouvoir d'action sur le monde, et, de plus en plus, sur notre Moi biologique. La combinaison de la science et de l'humanisme vise à mettre la science au service de l'amélioration de l'humanité. Pourtant, comme on l'oublie souvent, recourir à la science dans l'espoir d'améliorer le monde est un projet aussi ancien que la science elle-même. L'usage actuel de la science soulève des questions de sens, de valeurs et de responsabilité.

La science et la définition de l'humain

Prenons le cas du transhumanisme, qui se préoccupe plus de perfectionnement individuel que de progrès social. Axé sur l'avenir, il repose sur des technologies si nouvelles qu'elles restent prisonnières des pages des romans de science-fiction. Son objectif ultime est de transcender les limites biologiques de l'homme pour parvenir à l'immortalité par des moyens technologiques. Bien qu'il trouve son origine dans la cybernétique d'après-guerre, les nanotechnologies et le génie génétique, ce mouvement renoue avec la quête de la pierre philosophale censée apporter la quasi-immortalité aux alchimistes assez malins pour la découvrir.

Le transhumanisme va du réalisme le plus immédiat à des fictions futuristes, de la thérapie par les cellules souches au téléchargement de la conscience humaine sur des machines, et se métamorphose en un étrange hybride

religieux. L'un de ses défenseurs, le Britannique Max More, le définit comme un concept fédérateur, désignant un courant de pensée qui refuse d'accepter les déficiences humaines héréditaires que sont, entre autres, la maladie et la mort.

Nous pouvons citer des exemples plus anciens qui ont aussi doté la science du pouvoir de peser sur la



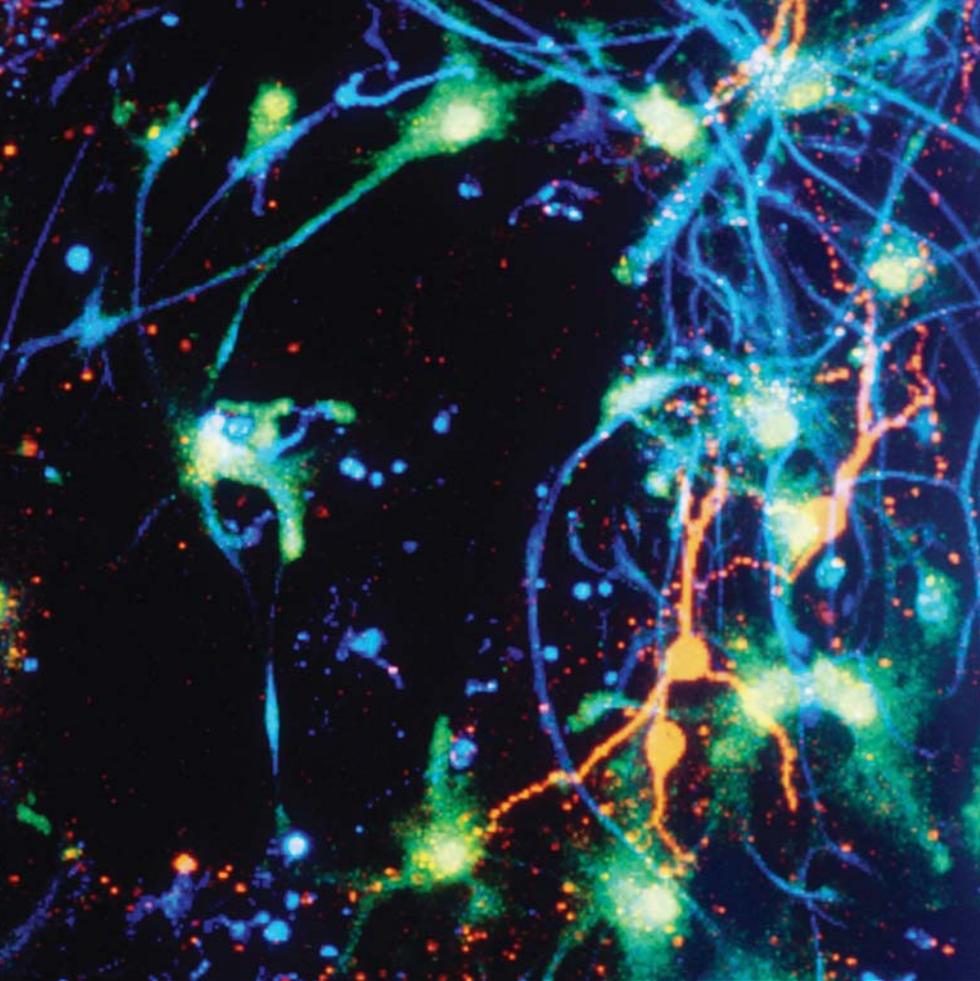
📍 « L'homme étincelle ». Groupe F. Spectacle pyrotechnique, 2003.
www.groupef.com/
© Danica Bijeljic

Le but des eugénistes était d'appliquer la science à l'amélioration du « cheptel » humain. Ce rêve a connu son heure de gloire et il a été partagé par de grands humanistes scientifiques comme H. G. Wells³, que préoccupait l'immortalité de l'espèce. Néanmoins, certains efforts pour purifier l'homme de ses caractères « négatifs »

définition même de l'être humain. Dans la seconde moitié du 19^e siècle, les romans d'anticipation de Jules Verne² dépeignent une science éperdument progressiste capable de faire voyager des sous-marins dans les abysses et d'envoyer des vaisseaux spatiaux sur la Lune. La science éblouit l'imagination, professe une foi universelle dans le

progrès humain, tant moral que matériel. La fin du 19^e siècle en révèle toutefois une face plus sombre. Aux États-Unis, un mélange de peurs culturelles – immigration galopante, villes devenues des foyers de dépravation et de dégénérescence – se mêle aux connaissances scientifiques du moment pour engendrer l'eugénisme.

1. *Frankenstein ou Le Prométhée moderne*, publié en 1818 est l'œuvre la plus célèbre de Mary Shelley [1797-1851], femme de lettres britannique.
2. Jules Verne [1828-1905], écrivain français, est notamment l'auteur de *Voyage au centre de la Terre* (1864), *De la Terre à la Lune* (1865), *Vingt mille lieues sous les mers* (1870), *Le Tour du monde en quatre-vingts jours* (1873).
3. Herbert George Wells [1866-1946], l'auteur de science-fiction britannique à qui nous devons notamment *La Machine à explorer le temps* (1895), *L'Homme invisible* (1897), *La Guerre des mondes* (1898).



© Philippe Plailly / Eurelios / LookatSciences

Microscopies de cellules souches, réalisées en 2001 par le laboratoire de biologie moléculaire du Généthon d'Evry (Génopole), en France.

Recourir à la science dans l'espoir d'améliorer le monde est un projet aussi ancien que la science elle-même.

équivalaient à le traiter comme du bétail. Aux États-Unis et au Royaume-Uni, l'eugénisme fut souvent une pensée de classe et de privilège hissant biologiquement les classes moyennes et supérieures au-dessus des autres.

Un portrait du parfait scientifique

D'autres humanistes scientifiques, tels que George Sarton⁴, empruntèrent des voies moins pernicieuses quoique toujours aussi élitistes. Dans son article « Le Nouvel humanisme », paru dans la revue *Scientia* en 1918, il note que la science est le fruit d'une collaboration internationale et sans âge, corps unique et organisé, trésor commun à tous les peuples, à toutes les races : le seul héritage, en vérité, auquel ils aient également droit. Pour Sarton, le véritable dessein de l'humanité réside dans la création de valeurs nouvelles, intellectuelles, dans le dévoilement progressif de l'harmonie de la nature, le développement et l'organisation de l'art

et de la science. De nouveau, cette dernière se voyait investie d'un pouvoir sur les valeurs et sur le sens.

En 1943, dans le *Journal of Higher Education*, Morris Goran, un autre universaliste américain, dressait un portrait politiquement utopique du parfait scientifique : « Il appartiendra à tout moment à l'humanité, servant les valeurs humaines, continuellement attentif aux transgressions, et protégeant la société contre la tyrannie, l'intolérance et le despotisme [...]. La menace d'un refus momentané des scientifiques mondiaux d'obéir aux ordres des tyrans assurerait pour toujours des solutions pacifiques aux problèmes du monde ». C'était faire du scientifique un roi philosophe, tirant pouvoir et autorité morale de ses connaissances scientifiques.

Dans les années 1970, humanisme et science s'affrontèrent dans la sociobiologie, selon laquelle beaucoup

4. Historien des sciences américain d'origine belge, George Sarton [1884-1956] est notamment l'auteur de *Introduction to the History of Science*, Volume I, II et III, Williams & Wilkins, 1927-1948.

5. Édition en français : Odile Jacob, 1997.

6. George Perkins Marsh [1801-1882], diplomate et philologue américain.

de comportements sociaux sont régis par des mécanismes génétiques et par le principe de la sélection naturelle, chez l'homme comme chez l'animal. Des formes extrêmes de déterminisme génétique affirmaient que l'état actuel de la société était le reflet de la biologie. Et la société était vue comme un miroir de la science du jour. L'appel au déterminisme génétique pour expliquer l'agressivité masculine, la soumission des femmes ou encore les performances moyennes des Africains-Américains aux tests de Q.I., suggérait l'existence d'inégalités et d'infériorités immuables. Le paléontologue, biologiste et évolutionniste américain Stephen Jay Gould se lança dans une bataille scientifique contre les déterministes et publia des ouvrages de vulgarisation comme *La Mal-mesure de l'homme* (1981)⁵. Pour lui, les hommes ont un patrimoine génétique commun, sur lequel se greffent de profondes différences socio-culturelles.

G. P. Marsh⁶, qui fut le premier à dénoncer, dès le 19^e siècle, l'impact de la pression anthropique sur le milieu naturel, nous avait avertis que la science et la technologie pouvaient résoudre les problèmes causés par les hommes, mais que ces solutions allaient créer de nouveaux problèmes. Nous aurons besoin, demain, que la science et l'humanisme marchent main dans la main, et nous devons tirer les leçons de nos erreurs passées. Nous ne pouvons pas attendre de la science qu'elle nous donne des réponses définitives. La science est une création humaine et elle évolue avec chaque génération. Elle ne peut nous dire qui nous devrions être, pas plus qu'elle ne peut nous éclairer sur le sens du mot « meilleur ». C'est pourquoi la responsabilité et le comportement éthique doivent être au cœur de nos choix. ■

Née en Israël, **Michal Meyer** a travaillé comme météorologue en Nouvelle-Zélande et aux Fidji, puis comme journaliste dans son pays natal. Titulaire d'un Ph.D. en histoire des sciences, elle est employée depuis septembre 2009 à la *Chemical Heritage Foundation*, dont elle dirige la revue, *Chemical Heritage* – www.chemheritage.org/discover/magazine/index.aspx

SALVADOR BERGEL

La naissance de la bioéthique n'est le fruit ni du hasard ni de l'illumination subite d'un penseur clairvoyant¹. Son émergence s'explique par des facteurs historiques, scientifiques et sociaux. Depuis une cinquantaine d'années, les progrès spectaculaires des sciences médicales ont ouvert des perspectives inédites pour la recherche scientifique et apporté des améliorations indubitables à la santé des populations, tout en posant, sur le plan moral, des défis insoupçonnés.

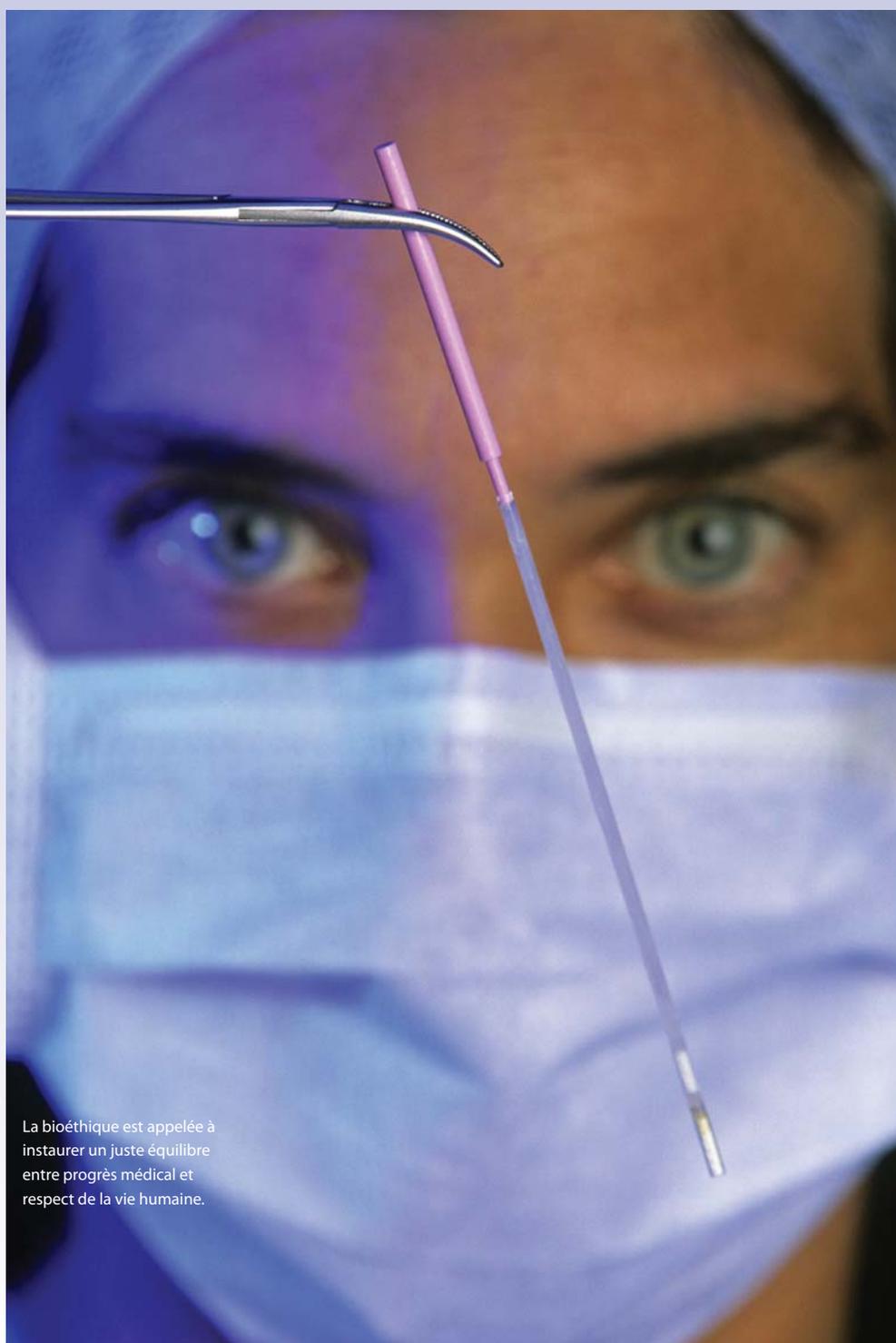
Chaque nouvelle conquête de la biologie et des sciences médicales, telle la greffe d'organes, qui a permis de sauver d'innombrables vies, ou les techniques de procréation médicale assistée, qui solutionnent certains problèmes de stérilité du couple, s'est heurtée à des blocages psychologiques et sociaux et a suscité des questionnements religieux ou éthiques. Il en va de même des recherches sur les embryons humains (un sujet particulièrement sensible puisqu'il touche aux origines de la vie et met en jeu des conceptions morales et des intérêts scientifiques, voire financiers), du diagnostic préimplantatoire (une technique qui permet la naissance d'enfants indemnes de maladies génétiques incurables) ou encore de l'utilisation des cellules souches (des cellules multifonctions capables de se transformer en une grande variété de cellules du corps et d'une importance cruciale pour l'avenir de la médecine régénérative).

Il ne s'agit pas de découvertes ponctuelles ou isolées, mais d'une authentique révolution biologique. En quelques décennies, les chercheurs sont parvenus à déchiffrer les bases chimiques de l'hérédité, le code génétique commun à tous les êtres vivants, et à jeter les fondements de la biologie moléculaire et d'une génétique nouvelle. Ainsi, ont été posées les fondations du génie génétique, c'est-à-dire d'une technoscience permettant la manipulation et l'échange de gènes au sein d'une espèce et entre espèces différentes. L'être humain est désormais capable de manipuler et de modifier le

1. C'est le scientifique américain Van R. Potter qui, dans un article paru en 1970, a le premier employé le terme de « bioéthique ».

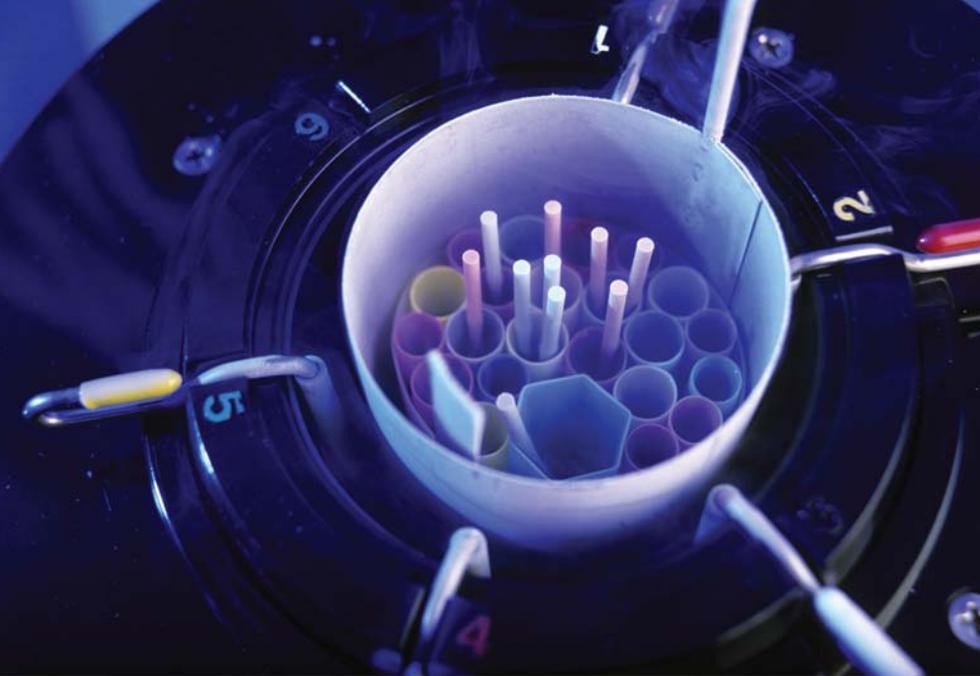
Bioéthique : défis insoupçonnés

Face aux progrès des biosciences et des biotechnologies, la bioéthique est chargée d'apporter des réponses éthiques inédites, en s'efforçant de concilier l'ouverture sur ces connaissances et ces capacités nouvelles, et la vigilance et la responsabilité indispensables à la préservation, en toutes circonstances, des valeurs de l'humanisme.



© Massimo Brega/LookatSciences

La bioéthique est appelée à instaurer un juste équilibre entre progrès médical et respect de la vie humaine.



© Massimo Brega/LookatSciences

➔ Bouteilles d'azote liquide contenant les paillettes utilisées dans le cadre d'une reproduction médicalement assistée.

matériel génétique à des fins pratiques, et même d'intervenir sur sa propre nature biologique en tant qu'espèce, ce qui constitue sans doute l'aspect le plus inquiétant du point de vue bioéthique.

Ces progrès dans les sciences de la vie ont des répercussions sur la conception même de l'humain et posent des problèmes transcendants d'ordre éthique, social et juridique, face auxquels la bioéthique est appelée à intervenir afin d'instaurer un juste et délicat équilibre entre progrès médical et respect de la vie humaine.

Il appartient donc à la bioéthique de reconnaître les bienfaits de ces avancées, sans cesser de rester vigilante face aux menaces qu'elles comportent. Car, si ces progrès promettent de mettre un terme à des fléaux qui affectent la santé humaine depuis la nuit des temps, ils suscitent en retour des craintes justifiées quant à leurs possibles fourvoiements et effets indésirables, tels que la manipulation génétique et ses diverses applications, le retour des doctrines eugénistes – qui disposent désormais d'instruments perfectionnés – ou les expériences réalisées sur des êtres vulnérables.

L'apparition de la bioéthique n'est d'ailleurs pas étrangère à l'horreur suscitée par les monstruosité commises lors de la Seconde Guerre mondiale, une réaction qui a connu son point d'orgue avec la Déclaration

universelle des droits de l'homme de 1948. C'est sur ce socle humaniste que la bioéthique fonde l'objet primordial de son action : face au paysage changeant et en constante évolution des sciences de la vie, réaffirmer la primauté de la personne humaine et sauvegarder la dignité et la liberté qui lui sont inhérentes du seul fait de son appartenance à l'espèce.

Dialogue, consensus et tolérance

La bioéthique est donc un rempart de l'humanisme par sa finalité, mais aussi par sa nature pluridisciplinaire. Pour répondre aux nouveaux défis de la science, domaine où l'éthique traditionnelle s'avère insuffisante, il a fallu faire converser les sciences de la nature et les sciences humaines et sociales, chacune avec sa méthodologie et son optique particulière, et solliciter l'ensemble des champs de la connaissance, de la philosophie à la médecine et à la biologie, en passant par le droit, la sociologie et l'anthropologie.

La bioéthique revendique aussi les valeurs de l'humanisme quant à ses méthodes et ses procédés centrés sur la recherche de consensus à travers un dialogue éclairant et constructif avec l'ensemble des secteurs concernés, la société ne se contentant plus d'un rôle d'observateur passif face à des options qui menacent sa survie et compromettent sa responsabilité morale. La bioéthique se voit donc imposer une attitude d'ouverture et de tolérance visant l'adoption de normes et de lois qui respectent la réalité des communautés multiculturelles porteuses de traditions et de croyances singulières.

Par ailleurs, ces valeurs humanistes ne se contentent pas de stimuler la réflexion théorique. Elles s'appliquent à la vie réelle, quotidienne, lorsqu'il s'agit, par exemple, de résoudre les problèmes posés par la pratique hospitalière. Sans oublier que le champ de la bioéthique s'est élargi aux dimensions sociales de la santé comme la pauvreté, l'alimentation et l'accès à l'eau potable, aux services de santé et aux médicaments.

La bioéthique a suscité un militantisme universel qui contribue à la réalisation concrète des idéaux de justice mondiale grâce à l'action des comités hospitaliers et des comités d'éthique nationaux, ainsi que de l'enseignement et de la recherche. Il est à noter, à cet égard, que les écoles de médecine, sans exception ou presque, ont inscrit la bioéthique dans leurs programmes, preuve de son caractère indispensable pour la pratique médicale. Dans quasiment tous les services de santé, ont été institués des comités de bioéthique hospitalière. Et il n'existe pas de pays qui ne se soit doté d'une commission nationale de bioéthique ou d'un groupe de spécialistes ad hoc. Partout, on adopte des codes, des normes et des protocoles en matière de bioéthique. L'UNESCO a même jugé indispensable la création d'un espace de réflexion et de débat – le Comité international de bioéthique – et l'élaboration de principes directeurs voués à renforcer la discipline sur la base des droits de l'homme dans trois déclarations à caractère universel.

Cette alliance entre bioéthique et droits de l'homme nous autorise à parler d'une nouvelle forme d'humanisme en phase avec les exigences et les défis de notre temps. Cet humanisme rénové reconnaît la composante biologique et éthique de la nature humaine, dont la dignité doit être sauvegardée ici et maintenant. Et il assume la responsabilité et le devoir de préserver le vivant sous toutes ses manifestations, pour les générations à venir et, en définitive, pour la survie de notre espèce. ■

Docteur ès-sciences juridiques et sociales et spécialiste des questions de bioéthique, **Salvador Bergel** (Argentine) est titulaire de la Chaire UNESCO de bioéthique à l'Université de Buenos Aires.

2. Citons, entre autres, les terrifiantes expériences pseudo-scientifiques auxquelles furent soumis les prisonniers des camps de concentration nazis.



Sept pistes pour l'avenir de l'humanité

Si, de nos jours, l'arbre vaut pour le bois qu'il produit, et l'animal pour la viande et le cuir qu'il fournit, si la valeur s'est transformée en prix, c'est que le projet humaniste s'est dévoyé au fil des siècles, estime Cristovam Buarque. La prise en compte des défis planétaires est la condition première pour qu'émerge un nouvel humanisme fondé sur l'idée d'une modernité éthique.

CRISTOVAM BUARQUE

Né de la fusion d'une pensée grecque revivifiée et de l'affirmation de la primauté de l'homme sur la Terre, l'humanisme tel qu'il est apparu à la Renaissance a érigé l'homme en être distinct du reste de la nature : à part et dominateur. Cette vision a non seulement triomphé, mais elle s'est trouvée renforcée par la toute-puissance de l'homme et les transformations que celui-ci a imprimées à la nature.

En gagnant du terrain, cet humanisme s'est toutefois déshumanisé. La bombe atomique symbolise à elle

seule l'avènement d'une civilisation schizophrène : l'homme a dompté la nature en se dotant de moyens technologiques de plus en plus puissants, mais il s'est laissé asservir par cette même technologie qui fixe désormais les règles du jeu social, dégrade l'environnement et aggrave les inégalités.

L'avenir incertain de notre planète nous impose de repenser le projet humaniste qui devrait, de mon point de vue, reposer sur sept piliers.

Promouvoir une politique planétaire

Ce qu'était la cité, pour les Athéniens, est devenu l'État-nation, pour les

démocraties modernes. En effet, la citoyenneté – cette invention des anciens Grecs qui marquait l'engagement des membres de la cité envers celle-ci – s'est peu à peu transformée en un engagement vis-à-vis du pays tout entier.

La crise planétaire actuelle questionne notre responsabilité de citoyens de la planète. Autrement dit, elle appelle un engagement de l'individu envers l'avenir de l'humanité

Cet article est un extrait de l'intervention de Cristovam Buarque au Troisième Forum mondial de l'Alliance de civilisations de l'ONU qui s'est tenu à Rio de Janeiro, Brésil, en mai 2010.

et de la Terre. Le nouvel humanisme que je préconise doit se montrer sensible à l'importance de tous les êtres humains. Au sentiment de solidarité mondiale.

Respecter la diversité des cultures

Par le passé, l'homme s'est montré méprisant vis-à-vis de l'homme comme en témoignent l'extermination des peuples autochtones d'Amérique, la traite négrière et toutes les formes de racisme et de xénophobie qui trahissent des sentiments de supériorité à l'égard d'autres cultures. Si nous voulons bâtir un nouvel humanisme, nous devons combattre l'ethnocentrisme, rendre notre humanité « acentrique » et respectueuse de la diversité culturelle. Nous devons apaiser les conflits entre les cultures et considérer chacune d'entre elles comme une richesse en soi, et leur interaction comme supérieure à la somme des parties.

Mieux protéger l'environnement

Par le passé, l'homme a fait montre d'arrogance et d'irresponsabilité à l'endroit de la nature en lui déniait toute valeur. Il a ainsi épuisé les ressources naturelles et bouleversé l'équilibre écologique, si bien que l'avenir même de la civilisation s'en trouve aujourd'hui menacé. Sur une planète méprisée et aux abois, seuls génèrent de la valeur l'activité humaine et les prix du marché : l'arbre vaut pour le bois qu'il produit, l'animal pour la viande et le cuir qu'il fournit...

Le nouvel humanisme que j'appelle de mes vœux devra intégrer pleinement la civilisation dans l'équilibre environnemental. La production économique ne peut plus se mesurer uniquement à l'aune des biens et des services matériels, au PNB. Elle doit prendre en compte l'ensemble des coûts induits par les déchets qu'elle produit.

Garantir l'égalité des chances

Si l'humanisme a été le socle du rêve égalitaire, le capitalisme a exacerbé les inégalités, au point que l'espérance de vie des individus diffère selon qu'ils sont riches ou pauvres. Pour ma part, je rêve d'un humanisme qui garantisse l'égalité des chances et serve d'ascenseur social, qui pose des bornes écologiques contre une consommation épuisant l'environnement et qui garantisse la protection des déshérités.

Valoriser une production maîtrisée par l'homme

La valorisation du travail au détriment de la terre a fait de l'homme un producteur de valeurs et placé les travailleurs au centre du processus de production. Mais cette avancée a joué contre l'humanisme dès lors que la valeur s'est transformée en prix fixé par les forces occultes du marché, lesquelles échappent au contrôle de l'homme. Les explications tiennent lieu de justice, la demande supplante la volonté et les désirs consuméristes la satisfaction des besoins. Pour construire un nouvel humanisme, nous devons réorienter la marche des nations et du genre humain vers un processus de production écologiquement équilibré qui assignera une valeur aux biens non commercialisables.

Le nouvel humanisme devra également abolir l'esclavage qui continue d'emprisonner l'homme quand celui-ci est réduit au rang de simple rouage des processus de production.

Aujourd'hui, sous la nouvelle économie de la connaissance et du capital humain, la clé du progrès économique et de la justice sociale réside dans une éducation de qualité pour tous.

Intégrer par l'éducation

L'humanisme, à l'ère de l'industrialisation, promettait un avenir d'égalité de revenus grâce à l'économie. Selon les chantres du capitalisme, l'augmentation de la production et les lois du marché devaient provoquer un « effet de ruissellement », c'est-à-dire une distribution des richesses du haut vers le bas de la pyramide sociale. Selon le socialisme, au contraire, la distribution devait être assurée par l'État et les lois de la planification.

Aujourd'hui, sous la nouvelle économie de la connaissance et du capital humain, la clé du progrès économique et de la justice sociale réside dans une éducation de qualité pour tous. Le défi, pour le nouvel humanisme, consistera à fournir à chaque enfant une éducation de qualité, indépendamment de sa race, de la richesse de sa famille ou de son lieu de résidence. L'« effet de ruissellement » promis par le capitalisme ne viendra plus du marché, mais d'un mouvement ascendant induit par l'éducation.

L'objectif de ce processus, à long terme, sera l'intégration de l'ensemble des peuples du monde, en utilisant toutes les techniques disponibles au sein d'un réseau planétaire.

Affirmer la modernité éthique

La civilisation industrielle se caractérise par une quête insatiable de modernité technique, par l'utilisation de technologies perpétuellement renouvelées. D'où l'émergence d'une rationalité économique qui justifie les produits technologiques les plus en pointe et laisse de côté les objectifs sociaux, reléguant ainsi les valeurs éthiques.

Le nouvel humanisme érigera au contraire les valeurs éthiques en clé de voûte des objectifs sociaux, en fondement d'une rationalité économique gouvernant l'ensemble des choix techniques. Les techniques devront être choisies en fonction de normes éthiques et esthétiques, et non simplement en termes d'efficacité économique.

À la modernité technique, définie par l'originalité de la technologie et de l'humanisme, devra se substituer, dans le nouvel humanisme, une modernité éthique. On cessera, par exemple, d'évaluer les transports en fonction du nombre de véhicules privés en circulation, et on les jugera en termes de rapidité, de confort pour les usagers, de ponctualité et d'accès universel.

À l'instar d'Einstein le mécréant qui tutoyait Dieu dans l'espoir de lui soutirer les secrets de la création du monde, le nouvel humanisme doit trouver le moyen de construire une civilisation démocratique, tolérante et efficace pour l'humanité entière et pour chaque être humain en particulier, dans le respect de la nature.

Ce moyen est le dialogue entre les peuples, de même qu'entre les peuples et la nature. Le nouvel humanisme reposera sur le dialogue entre les cultures et avec la Terre mère. ■

Sénateur et professeur de l'université de Brasilia, **Cristovam Buarque** a été ministre de l'Éducation en 2003. Il a consacré sa vie politique notamment à la lutte en faveur de l'alphabétisation, de la mise en œuvre d'une réforme agraire, de l'amélioration du système de santé brésilien et de l'amélioration des conditions de l'emploi au Brésil.



Semaine de l'Afrique, du 25 au 28 mai.

© UNESCO/Ania Freindorf



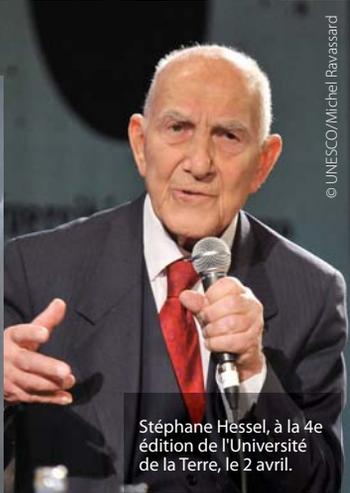
Jean-Marie Lehn au lancement de l'Année internationale de la chimie, le 27 janvier.

© UNESCO/Michel Ravassard



Claude Lanzmann lance son film Shoah en version persane, le 7 mars 2011.

© UNESCO/Danica Bijeljic



Stéphane Hessel, à la 4e édition de l'Université de la Terre, le 2 avril.

© UNESCO/Michel Ravassard



8 mars, Journée internationale de la femme: Inna Bokova avec une délégation thaïlandaise.

© UNESCO/Michel Ravassard



La fête d'Alasita, rituel bolivien, le 24 janvier.

© UNESCO/Michel Ravassard



Modeste Nzapassara (République centrafricaine), le 27 mars.

© UNESCO/Michel Ravassard



Amos Coulanges, un an après le tremblement de terre en Haïti, le 21 janvier.

© UNESCO/Danica Bijeljic



Mónica González Mujica (Chili), le 26 janvier.

© UNESCO/Danica Bijeljic



Hommage à Franz Liszt, par l'orchestre Zoltan Kodaly (Hongrie), le 29 juillet.

© UNESCO/Ania Freindorf



Une après-midi avec des astronautes, le 22 mars.

© UNESCO/Danica Bijeljic



Mimi Barthelemy (Haïti) dédicace ses derniers livres pour enfants, le 21 février.

© UNESCO/Danica Bijeljic



Boursières internationales UNESCO-L'Oréal, le 2 mars 2011.

© UNESCO/Michel Ravassard

2011: SIÈGE DE L'UNESCO



Enfants
soldats :

la vie devant soi

Récemment nommé Ambassadeur de bonne volonté de l'UNESCO, l'acteur et réalisateur américain Forest Whitaker se bat corps et âme en faveur des enfants soldats. Dévoué à leur cause, il multiplie les occasions lui permettant de les aider à s'exprimer, à regagner leur communauté dont ils sont bannis, à se faire éduquer, à se pardonner, à retrouver l'estime de soi.

FOREST WHITAKER répond aux questions de Katerina Markelova

Kassim, *The Dream*, le film dont vous avez été le producteur exécutif en 2008, a pour héros un ancien enfant soldat qui ne parvient pas à se pardonner ses crimes. Qui est-il ?

L'histoire tragique du jeune Ougandais Kassim Ouma est emblématique. C'est l'histoire d'un homme fantastique, un grand boxeur, célèbre dans la catégorie des poids moyens au début des années 2000, qui était bien parti pour réaliser

son rêve... quand les démons du passé se sont emparés de lui. En pleine préparation pour le championnat mondial, il a abandonné le ring. Rongé de l'intérieur, il est parti en Ouganda. On le voit dans le film se recueillir sur la tombe de son père qui a été tué à cause de lui. Kassim incarne la perte fatale de l'estime de soi. Il n'a pu se réconcilier ni avec le monde, qui a fait de lui un enfant soldat, ni avec lui-même.

Parmi les enfants soldats que vous avez rencontrés, beaucoup ont-ils réussi à se pardonner ?

Non. En revanche, j'en ai connu beaucoup qui font des cauchemars la nuit. Après avoir commis des atrocités, ils parviennent à se pardonner d'une certaine façon, mais pas jusqu'au bout. Le plus dur, pour eux, est de réussir à réintégrer leur communauté qui les rejette, même quand ils n'ont pas

📍 Forest Whitaker à l'UNESCO, en juin 2011.

commis – et à plus forte raison quand ils l'ont fait – des actes de violence à l'encontre de ses membres. On a beau savoir que ces enfants ont été enrôlés de force et contraints à tuer, un assassin reste un assassin au regard de la société. Comment, dans ces conditions, s'accorder le pardon ? Comment guérir de tels maux ? Cela suppose des efforts extraordinaires. Ces jeunes doivent impérativement se trouver des occupations qui les absorbent entièrement. Autrement, il leur est difficile de s'en sortir.

Je suis convaincu, par ailleurs, qu'ils peuvent sortir de cette condition si on leur offre une bonne éducation. Éduquer, c'est ouvrir les esprits, montrer les possibilités qui s'offrent à chacun de nous. L'éducation peut contribuer à la compréhension, puis nous aider à nous diriger vers une forme de compassion. Celle-ci peut alors nous mener au pardon, lequel conduit vers l'amour : l'amour de soi-même et l'amour des autres. C'est le cheminement

qu'empruntent les enfants soldats quand on leur en donne les moyens. Et certains réussissent mieux que d'autres.

Pour quelles raisons avez-vous épousé la cause des enfants soldats ?

J'ai commencé mes projets avec les enfants soldats en Ouganda, il y a cinq ans. Avant cela, j'avais travaillé dans le domaine de la lutte contre le paludisme en Afrique, mais aussi avec des associations qui combattent la violence physique. Je me suis également consacré au phénomène des gangs aux États-Unis, qui partagent des points communs avec les enfants soldats en Afrique.

Je ne dissocie pas ces jeunes gens du reste du monde et je les considère comme partie intégrante de moi-même. Je suis convaincu que nous sommes tous issus d'une même entité originelle et que nous aspirons à nous unir pour la reconstituer. Essayer de comprendre et aider ces jeunes membres de gangs ou ces enfants soldats est, dans mon cas, un choix non seulement intellectuel, affectif, mais aussi spirituel. Il n'a pas

besoin d'être expliqué ou justifié, il fait partie de l'ordre naturel des choses. C'est ma façon de voir l'univers, de percevoir Dieu.

Quels points communs trouvez-vous entre les gangs des États-Unis et les guerres civiles en Afrique ?

C'est précisément la question que je développe dans le documentaire *Common destiny* [Destin commun], qui est actuellement en cours de réalisation. Nous avons interviewé un enfant soldat ougandais et un membre du gang des Bloods de Los Angeles, puis nous avons comparé leurs histoires et nous avons constaté qu'elles se ressemblaient beaucoup. Ils sont tous deux entrés de force dans la violence. Et ils s'attaquent tous deux à des personnes de leur communauté.

Enfant, j'ai assisté à la naissance des gangs aux États-Unis, en particulier les Crips et les Bloods de Los Angeles. Je les ai observés depuis le jour où ils sont apparus jusqu'au jour où ils sont devenus des gangs internationaux. Je vivais dans le quartier bleu, celui des

📍 Enfant soldat avec sa famille. Angola, 2004.

© UN Photo/Chris Sattlberger



Crips, et mon cousin dans le quartier rouge, celui des Bloods. Mon cousin a intégré les rouges. Si j'avais intégré les bleus, nous serions devenus ennemis et nous aurions pu nous entretuer. Dans les zones de conflit en Afrique, où les armées rebelles enlèvent des enfants pour en faire des soldats, les petits cousins ne deviennent-ils pas ennemis de la même manière ?

Il y a donc bien des liens entre gangs et enfants soldats. Ils se faufilent, pas toujours visibles, dans les coulisses de la contrebande, du trafic de drogue et d'armes.

Dans *Common destiny*, vous allez montrer des mécanismes susceptibles d'amener la paix dans les communautés ravagées par les conflits. Comment pensez-vous vous y prendre ?

Nous allons suivre des personnes qui vivent dans des régions en proie à des conflits armés. Avec le soutien de l'UNESCO, nous allons analyser leur trajectoires, leurs luttes, leurs réussites. Nous allons également réaliser des entretiens sur ce que signifie la paix pour ces personnes, et parler avec des responsables politiques et des ONG. Ce documentaire permettra aux personnes concernées de se faire entendre, tout en donnant des exemples sur la façon de parvenir à la paix.

Nous n'avons pas encore fait le choix des pays dans lesquels nous allons nous rendre. Je suis en train d'y réfléchir et nous en avons discuté ici à l'UNESCO, il y a peu de temps. En tout état de cause, je pense que nous allons étudier différents types de conflits, liés à des problèmes environnementaux, aux migrations, à la xénophobie... Je consacrerai vraisemblablement deux ans à ce projet.

En avez-vous d'autres, dans le cadre de votre nouvelle mission d'Ambassadeur de bonne volonté de l'UNESCO ?

J'en ai plusieurs. Je vais travailler sur un programme de formation des jeunes à la résolution des conflits. Nous allons aider des enfants réfugiés à revenir dans leur pays d'origine et nous allons former des personnes pour les soutenir à leur retour. Nous allons aussi créer pour eux un site internet qui leur permettra d'être connectés avec le reste du monde et entre eux.

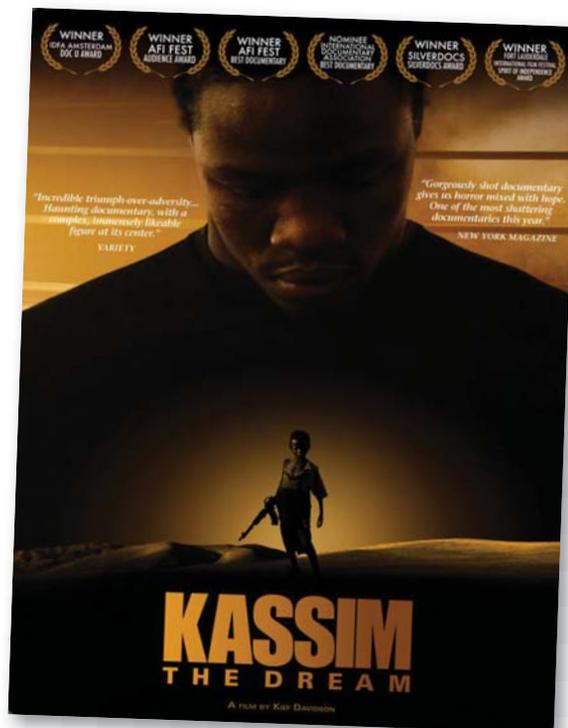
Par ailleurs, la société que j'ai fondée est en train de produire pas moins de six documentaires, dont la plupart traitent de la paix et de la réconciliation. Nous travaillons également, avec la société française Studio 37, sur un film de fiction, *Better angels*, qui parle du même sujet. Le protagoniste principal est un reporter de guerre qui part en Ouganda interviewer Kony, le chef de l'Armée de résistance du Seigneur, une armée composée en partie d'enfants.

Vous jouez le rôle du reporter, n'est-ce pas ?

Oui. Nous sommes allées en Ouganda, il y a quelques mois, pour approfondir nos recherches, interviewer des soldats et nous assurer que ce que nous montrons dans le film correspond bien à la réalité. En parallèle, nous faisons un travail sur la compassion, sur ce que la compassion veut réellement dire. Nous venons de commencer un documentaire consacré à des cyclistes rwandais qui ont souffert

📍 Affiche du film *Kassim, The Dream*, le film dont Forest Whitaker a été le producteur exécutif en 2008.

pendant la guerre civile du début des années 1990. C'est un film teinté d'optimisme. N'oublions pas qu'en 2012, les Jeux Olympiques de Londres accueilleront pour la première fois un cycliste rwandais. ■



© A Believe Media and Urban Landscapes film production

250 000 enfants soldats dans le monde

Selon un rapport de l'ONU publié en 2010, près d'un quart de million d'enfants dans le monde sont recrutés par des groupes rebelles ou des armées. L'année précédente, la démobilisation d'enfants soldats avait toutefois connu un certain succès, notamment aux Philippines, en République démocratique du Congo, au Sud Soudan, au Sri Lanka et au Burundi, où des enfants soldats ont pu être réformés et réinsérés dans la société civile. À cette occasion, l'ONU a précisé qu'il n'existait pas de statistiques sur le nombre d'enfants tués durant les conflits dans le monde.

L'enfant est une proie facile et un agent utile pour les milices et autres organisation rebelles. Il n'est pas difficile de l'endoctriner et de lui faire courir plus de risques, et parfois commettre des actes plus atroces, qu'à un adulte. En tant qu'enfant, il se sent obligé d'obéir aux ordres d'un adulte. Il consomme la drogue qu'on lui fournit avec plus d'insouciance. À ce sujet, un saisissant témoignage de Serge Amisi, ancien enfant soldat congolais devenu artiste, a été publié dans *Le Courrier de l'UNESCO*, numéro de juillet-septembre 2011.

L'année 2010 a marqué le dixième anniversaire de l'adoption du Protocole facultatif à la Convention relative aux droits de l'enfant, concernant l'implication d'enfants dans les conflits armés. À cette date, 132 États Membres avaient ratifié le Protocole facultatif, tandis que 24 l'avaient signé et que 36 ne l'avaient ni signé, ni ratifié. – J.Š.

Lire : « Les armes miraculeuses de Serge Amisi », disponible en ligne www.unesco.org/courier (recherche par mots clés dans nos archives numériques).

Espace privilégié de l'imagination



« Book of Psalms » (Livre des Psaumes), œuvre de Patrick Medrano, peintre et sculpteur, et Katy Anderson, photographe. Ces deux artistes américains travaillent ensemble à Houston, Texas (États-Unis).

© Patrick Medrano & Katy Anderson
www.katyanderson.com www.patrickmedrano.com

L'AVENIR DU LIVRE

Ce début du 21^e siècle voit les bibliothèques virtuelles fleurir sur internet et les livres électroniques entamer une brillante carrière. Mais ces nouveaux médias risquent-ils de détrôner le roi Papier, naguère seul maître en son royaume ? L'écrivain chilien Antonio Skármeta, dont la vocation est née grâce aux médias, fait le pari que le livre « classique » saura résister à la furia numérique.

ANTONIO SKÁRMETA

Je suis un incorrigible romantique admirateur du livre de papier, tout comme des inscriptions apposées par des cultures disparues sur les parois des cavernes ou les parchemins ancestraux. Mais je n'en appartiens pas moins à l'espèce rare, parmi les écrivains

contemporains, de ceux qui n'ont pas haï la télévision. J'ai réalisé pendant plus de dix ans – avec plus d'imagination que de moyens financiers – des émissions qui, diffusées très tard le soir, ont bien des fois figuré parmi les dix programmes les plus regardés des chaînes qui les ont retransmises à travers l'Amérique latine.

Cela tient non seulement à l'esprit de ce réalisme magique qui est un trait

1. L'écrivain colombien a reçu le prix Nobel de littérature en 1982.
2. Claude Lévi-Strauss [1908-2009], anthropologue français, membre de l'Académie française.
3. Michel Foucault, [1926-1984], philosophe français.

Cet article a été extrait de l'intervention d'Antonio Skármeta au deuxième Forum mondial de la culture et les industries culturelles, Focus 2011, qui s'est tenu à Monza (Italie), du 6 au 8 juin 2011.



« Caisson de livres », peinture de Dominique Mantel.

dominant de la littérature latino-américaine, et dont le pape est le prix Nobel Gabriel García Márquez¹, mais aussi à la conviction profonde, acquise dès l'enfance, que les récits couchés par écrit brillent d'un éclat plus vif lorsqu'ils captent la joie première de l'oralité. Cette conviction ne m'est pas venue de la lecture des anthropologues, de Lévi-Strauss² ou de Foucault³, mais de rustiques expériences villageoises vécues à l'âge de huit ans en compagnie de ma grand-mère, puis, à onze ou douze ans, de mes copains d'un quartier de Buenos Aires.

Mon enfance fut une longue idylle avec la radio, et ma première expérience de récits dépourvus de tout support matériel. Quand, après déjeuner, ma grand-mère s'installait pour tricoter d'interminables gilets, elle me demandait de rester assis auprès d'elle, tandis qu'elle écoutait à la radio d'horribles mélodrames à la musique pathétique et aux histoires à vous donner le frisson. Elle se prenait d'une telle passion pour ces feuilletons radiophoniques qu'elle se fâchait dès qu'on lui posait une question ou que le téléphone sonnait. Et elle maudissait tout haut la stupidité des protagonistes, moins décidés qu'elle à passer à l'action.

Je me souviens d'un feuilleton dans lequel, épisode après épisode, deux bandits tentaient vainement de dérober la bague en diamants d'une aristocrate, un bijou qui valait un million de dollars. Chaque fois qu'ils étaient sur le point de parvenir à leurs fins, un incident survenait : la bonne entrait dans la chambre, son mari s'approchait pour l'embrasser, la dame s'enfermait dans la salle de bains pour prendre une douche.

Un jour, ils versent un somnifère dans sa soupe et, leur victime une fois effondrée sur le sol, s'emploient à lui ôter l'anneau. Mais celui-ci est si serré qu'après dix minutes d'efforts, les voilà contraints de s'enfuir sans le bijou. « Les imbéciles !, me dit hors d'elle, dans son espagnol à l'accent croate, ma grand-mère qui aimait les émotions fortes. Ils n'ont qu'à apporter hache, trancher doigt femme riche et emporter bague et doigt ! »

Le coup d'envoi de ma vie d'écrivain

Au village, l'électricité était chancelante. Les coupures, fréquentes, empêchaient de garder la radio allumée. Ma grand-mère pestait, car le courant s'interrompait parfois au plus fort de l'action mélodramatique. Alors, elle se tournait vers moi : « Dis, Antonio, à ton avis, qu'est-ce qui se passe en ce moment ? » Et moi, avec force gestes et sur un rythme haletant, je lui contais les faits, déliants à souhait, comme elle les aimait, que me dictait mon imagination. Ma grand-mère acquiesçait et continuait son tricot, le regard rivé au plafond comme si c'était là que se déroulait l'histoire que je racontais.

Un samedi, alors que l'électricité marchait et que la radio et son mélo fonctionnaient à plein volume, ma grand-mère éteignit le poste et me dit : « Antonio, je préfère, raconte, toi ». Ce fut, je crois, le coup d'envoi de ma vie d'écrivain professionnel : sans support d'aucune sorte !

Comme vous le comprendrez, satisfaire les désirs de fiction d'une grand-mère était une formidable invitation à embrasser la fragile condition d'écrivain. Le satisfecit décerné par l'aïeule à mes

« compléments » dramatiques s'avéra pour moi plus encourageant qu'un PHD en *Creative writing* de Harvard.

Pour un adolescent chilien de mon époque, être écrivain, c'était forcément être un écrivain *nord-américain*. Et à New York ! Escalader la terrasse de l'Empire State Building, une jolie blonde dans le creux de la main, comme l'avait fait King Kong. Là-bas, dans la grande métropole mondiale, se trouvait toute l'excitation nécessaire. Il fallait « faire la route », vivre *on the road* à l'instar de Kerouac⁴ et des poètes *beatniks*.

Étant un écrivain qui a appris à aimer la littérature sans aucun support matériel – en dehors de la voix humaine et, peut-être, du silence du désert –, peu m'importe sur quel aéroport atterrissent les fictions. Pour moi, le problème posé à la littérature n'est pas le support, mais le manque de lecteurs. Si je fais l'éloge enthousiaste du livre de papier, c'est qu'il a été jusqu'à ce jour le véhicule qui m'a permis d'en trouver dans plus de trente langues. Mais c'est aussi le cas des films tirés de mes romans, et même des opéras qui les ont chantés.

Je ne crains donc pas les transformations. Au contraire, je les applaudis. Je m'en sers. Je sais que quel que soit le support des lettres que mon facteur portera à Pablo Neruda⁵, l'émotion qui saisira le lecteur du livre, de l'ipad, de l'e-book, le spectateur de l'écran de cinéma, ou des scènes de théâtre, restera la même. J'ai consulté les statistiques sur le nombre de lecteurs de livres électroniques et je constate que, jusqu'à présent, le marché de ces derniers dans ma langue, le castillan, est démesurément inférieur à celui de langue anglaise.

J'aimerais cependant vous soumettre l'idée suivante : c'est que le support papier de la littérature, c'est-à-dire le livre, est un objet si sophistiqué qu'au moins dans ce que nous appelons les beaux-arts, il cohabitera avec les nouveaux supports, et je me demande même s'il ne le fera pas quelque peu à son avantage. Et cela pour une bonne raison : les écrans sont devenus l'outil de travail de base de l'humanité.

Où que l'on se trouve, le gros du temps de travail se déroule entre les flashes plus ou moins stridents – selon la qualité de l'appareil – des ordinateurs. L'électronique est au premier chef associée au travail. Elle redouble notre vue, absorbe notre attention. C'est elle qui nous dirige.

Je sais que quel que soit le support des lettres que mon facteur portera à Pablo Neruda, l'émotion qui saisira le lecteur du livre, de l'ipad, de l'e-book, le spectateur de l'écran de cinéma, ou des scènes de théâtre, restera la même.

Bien entendu, elle est aussi un espace privilégié de communication entre les individus qui se sentent liés à son usage. Mais il n'est pas moins intéressant que les formes les plus populaires d'expression, entre surfeurs du réseau internet, soient le message abrégé, concis, minimaliste. Celui de l'information. *Twitter*.

Mais, justement, la littérature est bien plus que de l'information. Un ouvrage scientifique est une mine d'informations, et les textes d'études ne sont que ça : de l'information qu'il faut comprendre, apprendre, maîtriser et appliquer.

La littérature n'a rien à voir avec ces critères pragmatiques. Elle est le plaisir des mots, des images qui entraînent l'âme vers des régions non codifiées par le langage des sciences. Pour le dire rapidement mais clairement, la littérature de création, narration ou poésie, appartient plus au domaine du plaisir qu'à celui du travail.

Je crois que ce facteur psychologique – l'évasion vers l'autre – préservera le livre de la voracité de l'information. De ceux qui l'offrent et de

ceux qui la demandent. Nous pouvons évidemment acheter un DVD et regarder le dernier film primé à Cannes sur notre écran de télévision. Mais nous continuons d'aller au cinéma. Nous sommes évidemment assez religieux pour que notre dialogue intime avec Dieu s'exprime par la prière. Mais nous nous rendons aux temples et prenons part aux rites. Nous pouvons évidemment dire des mots d'amour à un être aimé par téléphone ou par courriel : mais nous cherchons à le rejoindre pour aller par notre baiser plus loin que ses lèvres. Nous pouvons évidemment passer des jours entiers, à nous en arracher la rétine, sur les transactions boursières de Wall Street, et, le soir venu, aller voir un film superbe où nous sont montrées en trois dimensions les plages de Tahiti et les beautés peintes par Gauguin. Mais ce que nous voulons réellement, c'est nous trouver sur ces plages, admirer ces épidermes, jouir de cette brise, ne pas

rester dans un plaisir de substitution mais le vivre pleinement. Nager dans les eaux tièdes de cette mer de cobalt.

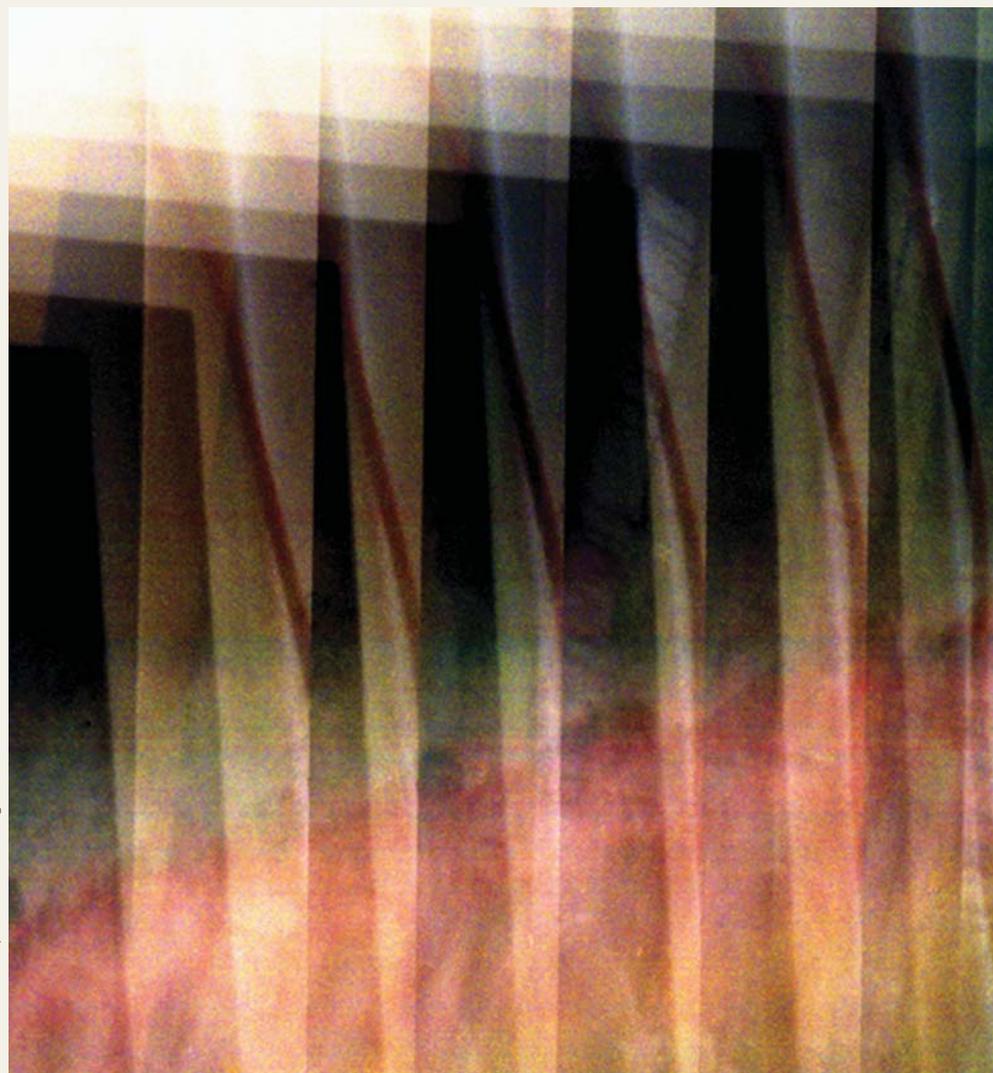
Une sage cohabitation

Toute discussion sur l'avenir du livre doit se rappeler que le récit porté sur le papier – des parchemins anciens aux impressions actuelles – a créé de prestigieux espaces de communication tels que les librairies, les bibliothèques nationales ou municipales, les clubs de lecteurs, et que ses formes se rattachent à d'autres arts qui font du récit imprimé

4. Jack Kerouac [1922-1969], écrivain américain, est notamment l'auteur du roman *Sur la route*. Il appartenait à la Beat Generation (beatniks), jeunes écrivains révoltés contre une société qu'ils considéraient comme matérialiste, hypocrite et superficielle.

5. Pablo Neruda [1904-1973], poète chilien, prix Nobel de littérature 1971. Dans son roman *Une Ardente patience*, A. Skármeta raconte l'histoire de Mario Jimenez, facteur de l'île Noire, au Chili, où s'était réfugié, pour travailler en paix, son unique client, Pablo Neruda.

« Blinking Transcendant » de l'artiste américaine Ruth Lantz.



© Ruth Lantz - <http://local-artists.org/users/ruth-lantz>



© Saulius Valius/UNESCO

« Le livre ouvert », installation éphémère du plasticien lituanien Saulius Valius, exposée à l'UNESCO en janvier 2004.

et relié un objet sans pareil : par sa graphie, ses illustrations, ses couvertures, et les gens qui se pressent autour de lui dans les espaces publics.

La parution d'un bon livre suscite aussitôt l'admiration collective : c'est un événement culturel. Je doute que la parution *fantomatique* d'un récit, dans la solitude du support électronique privé, ait jamais la même grâce effusive que la naissance d'un livre de papier.

Il est évident que quand nous nous asseyons chez nous devant la télé, nous avons à notre disposition de nombreux programmes dans de nombreuses langues. Le *zapping* a le pouvoir de nous emmener en tout point du monde. Mais notre premier mouvement va toujours vers l'information locale, vers cette intimité et cette appartenance que nous inspirent les visages proches et les événements de notre pays, lesquels forment la matière première de nos conversations et débats quotidiens.

Je ne vois pas comment le livre électronique pourrait acquérir cette auréole de simultanéité admirative et d'attention collective que suscite la solide structure de l'industrie éditoriale et de ses réseaux de diffusion, depuis les librairies jusqu'à la presse. Je veux dire par là que la publication d'un livre selon

les modalités existantes est un événement culturel qui met cette imagination extravagante que sont les chimères d'un écrivain à l'ordre du jour collectif des populations.

Je fais donc le pari d'une large cohabitation des différents types de supports : les supports électroniques seront les fidèles alliés de la recherche, de l'information, du « travail » intellectuel, du contact « solitaire » avec un récit. Les supports papier demeureront l'espace privilégié de l'imagination non utilitaire, de la combinaison des arts qui s'expriment dans l'objet livre.

Quant à la noble tâche que les institutions les plus dévouées à la culture universelle ont entamée – la création de bibliothèques virtuelles – elle est à coup sûr digne de tous les éloges. Qu'elles mettent à la portée des populations tout le magnifique savoir de l'humanité depuis que les récits se sont faits signes est un événement que nous saluons avec jubilation, car il signifie que cette information se diffusera et pèsera sur l'existence de millions de personnes, celles-ci devenant par là-même plus informées, plus sensibles et, par conséquent, plus libres.

Pour que le livre de papier puisse survivre et coexister avec la vitesse massive qu'offre la diffusion d'ouvrages via la Toile et le livre électronique, les grands espaces de circulation devront faire l'effort de se montrer plus accueillants. Quand on aime un livre, en général, on cherche à l'offrir à quelqu'un. Et là, le livre de papier s'avère l'objet idéal. On connaît ces lieux communs : le cinéma n'a pas tué le théâtre, la télévision n'a pas tué le cinéma, pas plus que l'excellence des reproductions n'a coulé les musées et leurs originaux... J'en ajouterai un autre, que je détecte à travers les différentes langues et continents que j'arpente : il y a chez les gens un désir d'intimité, de proximité avec l'artiste et l'œuvre d'art, une volonté de fuir le brailant et le strident, de *vivre la vie en direct*, au cœur des événements. Il y a un appétit d'échapper aux intermédiaires. On me dira que cette tendance est minoritaire, mais elle va croissant.

Ils n'ont pas tort ceux qui déclarent que le livre concentre une communication plus intime, moins médiatisée, avec le lecteur : nul besoin d'un clic pour l'atteindre et plonger en lui. Que notre rêve le plus cher soit cette intimité avec l'art, avec l'artiste, avec le silence réfléchi qu'installe le fait d'être entrés dans le monde de la création et d'en être sortis avec l'inspiration nécessaire pour aborder la vie avec plus de joie et de piquant !

À ce jour, le livre de papier reste le média le plus proche, le moins éphémère, le plus concret, le plus sensuel, le plus visionnaire, et même, celui qui dégage le plus merveilleux des arômes : celui de l'encre bénie répandue sur la page. ■

Antonio Skármeta, écrivain chilien d'origine dalmate (Croatie). Entre 1973 et 1989, il s'exile en Argentine, puis en Allemagne, pays qu'il retrouvera en 2000 en tant qu'ambassadeur du Chili. Il est notamment l'auteur de *Le Cycliste de San Cristobal* (Seuil, 2002), *Une ardente patience* (Seuil, 2005), *T'es pas mort !* (Seuil, 2007). Son album de littérature de jeunesse *La rédaction* (dernière édition : Syros, 2007), lui a valu en 2002 le Prix du livre de jeunesse sur la tolérance, décerné par l'UNESCO.



L'envol de Prudence

© Jennifer Koskimen

Prudence Mabhena au Mountainfilm Festival, en juillet 2010.

Prudence Mabhena n'a pas de jambes, mais la musique lui a donné des ailes. C'est en chantant que cette Zimbabwéenne de 22 ans a réussi à surmonter tous les obstacles dressés sur sa route : une maladie congénitale, l'amputation de ses deux jambes, le rejet de sa famille, la discrimination, la misère. Avec sept autres jeunes confrontés aux mêmes difficultés, elle a fondé le groupe Liyana (« pluie », en ndébélé) qui a inspiré au réalisateur américain Roger Ross Williams le court métrage *Music by Prudence*, primé aux Oscars en 2010. Il nous raconte sa rencontre avec Prudence, une expérience qui a bouleversé sa vie.

L'histoire de PRUDENCE MABHENA racontée par Roger Ross Williams à Cathy Nolan

Dans quelles circonstances avez-vous rencontré Prudence ?

C'est une amie de New York qui m'a parlé d'elle. Je suis entré en contact avec la King George VI School, l'école pour enfants handicapés que Prudence fréquente à Bulawayo, au Zimbabwe. La directrice de l'établissement m'a envoyé la vidéo d'un concert du groupe Liyana, ainsi qu'un texte de trois pages où Prudence raconte sa vie avec ses

propres mots. C'était bouleversant. Quel drame ! Et en même temps, quelle leçon d'espoir ! J'ai aussitôt décidé de réaliser mon premier documentaire indépendant. Quelques mois plus tard, le jour de Noël 2008, j'étais au Zimbabwe où j'ai suivi et filmé Prudence pendant deux semaines. De retour aux États-Unis, alors que je visionnais les rushes, je me suis dit : « J'ai découvert une vraie star ».

Prudence s'est-elle montrée coopérative ?

Au début, elle n'était pas tout à fait convaincue. Elle ne croyait pas vraiment que j'allais venir, habituée qu'elle était aux faux-bonds et aux déceptions. Elle a été très étonnée de me voir arriver. Notre premier entretien a été d'une intensité incroyable. Jamais personne n'avait demandé à Prudence de raconter son histoire. Cela ressemblait à une



© Roger Ross Williams dans les locaux du *Courrier de l'UNESCO*, en décembre 2010.

réussissent à se surpasser. Or, Prudence fait partie de ces modèles. Et aujourd'hui, elle transmet son message qui se résume dans sa chanson « Never give up » [Ne renonce jamais]. Elle a toujours été déterminée et persuadée que sa vie s'améliorerait un jour. Elle pense qu'il faut passer par des moments difficiles pour mieux apprécier ce que la vie vous offre.

Votre documentaire montre que les personnes exclues peuvent avoir des dons extraordinaires à partager.

Les enfants handicapés, particulièrement les filles dans les pays en développement, ont très peu de chances que quelqu'un paie leur scolarité. Ils sont tout en bas de l'échelle sociale. Et pourtant, chaque enfant handicapé qui a été abandonné et rejeté constitue un potentiel en attente. Il peut devenir chanteur, écrivain ou, pourquoi pas, président des États-Unis !

Qu'a fait Prudence après l'Oscar ?

Je l'ai mise en relation avec l'organisation Human Rights Watch et plusieurs ONG qui œuvrent en faveur des personnes handicapées. Elle a reçu une formation pour défendre cette cause en voyageant à travers le monde.

Quel impact votre rencontre avec Prudence a-t-elle eu sur vous ?

Un impact énorme. Le fait de connaître Prudence m'a permis de comprendre à quel point les choses dont je me plaignais étaient insignifiantes. Prudence, elle, ne se plaint jamais. Je porte un nouveau regard sur ma vie et je suis beaucoup plus reconnaissant de ce que j'ai et de ce qui m'arrive de bien. Et bien sûr, ma rencontre avec Prudence a profondément bouleversé ma carrière. Je ne parle pas seulement de l'Oscar. Ce documentaire a doté mon travail d'une nouvelle dimension : il est devenu l'occasion d'œuvrer pour le bien dans le monde. J'espère qu'il incitera les gouvernements, les familles, bref, le monde entier à apprécier pleinement les personnes handicapées. ■

Visitez le site de Prudence Mabhena : www.musicbyprudence.com/

séance de psychothérapie. Elle s'est livrée sans la moindre retenue. Elle était en larmes. J'étais en larmes.

Le caméraman était en larmes. J'ai tout de suite compris que ce serait l'un des documentaires les plus importants de ma vie. J'étais déterminé à aller jusqu'au bout, bien qu'il soit extrêmement difficile de travailler au Zimbabwe. On n'est jamais à l'abri d'une panne d'électricité. Il faut constamment vérifier que les caméras et les projecteurs sont chargés. Surtout, il est n'est pas autorisé de filmer dans le pays. C'est une chance si je n'ai pas été arrêté ou si je n'ai pas pris une balle pendant les élections qui ont été marquées par une extrême violence. Nous avons failli nous faire expulser plusieurs fois et j'ai dû aller m'expliquer à l'Office de l'immigration. Mais nous étions dans le monde de Prudence - une école pour handicapés, nous ne faisons pas de politique, et le gouvernement le savait.

En quoi ce documentaire a-t-il changé la vie de Prudence ?

Prudence était déjà une star dans sa communauté. Elle donnait des concerts dans toute la ville, mais elle n'était pas connue dans le reste du pays. Aujourd'hui, elle est certainement l'une des femmes les plus célèbres du Zimbabwe. Lorsqu'elle est rentrée dans son pays après la cérémonie des Oscars, elle ne pouvait pas imaginer ce qui allait

se passer. Des centaines de personnes, des dizaines de journalistes venus de toute l'Afrique et le maire de Bulawayo l'attendaient à l'aéroport. Son père, à genoux au pied de l'avion, le visage baigné de larmes, lui a demandé pardon. À cette occasion, le maire a déclaré que « Prudence Mabhena nous a appris à nous tous, Zimbabwéens, que le handicap n'est pas synonyme d'incapacité et que nous devons changer notre regard sur les handicapés ». Les journaux ont repris cette idée, reconnaissant à quel point Prudence avait contribué à faire connaître son pays. « Prudence apporte de l'or sous forme d'Oscar au Zimbabwe », a même titré un journal. Je ne sais pas si la politique vis-à-vis des handicapés va changer au Zimbabwe, mais une chose est certaine : Prudence a touché les cœurs.

Pourquoi vous intéressez-vous au thème du handicap ?

Je me suis toujours identifié aux marginaux, aux laissés pour compte, aux minorités. En vérité, je me suis toujours senti moi-même un peu « à l'écart ». C'est pour cela que l'histoire de Prudence trouve un tel écho en moi. Moi aussi, j'ai été abandonné par mon père, même si cet abandon n'a pas été aussi traumatisant que celui de Prudence. Chacun de nous ressent de l'admiration pour des personnes qui

© UNESCO/Michel Ravassard



La chanteuse russe Alsou Abramova nommée Artiste de l'UNESCO pour la paix

En reconnaissance de son engagement en faveur des plus vulnérables, la chanteuse russe Alsou Abramova, 28 ans, a reçu le titre d'Artiste de l'UNESCO pour la paix, le 7 juillet 2011, au siège de l'Organisation.

Sa fondation « Radouga » s'emploie à restaurer des écoles et des hôpitaux, à construire des églises et des mosquées. La musicienne soutient également plusieurs orphelinats.

En sa nouvelle qualité, Alsou s'investira davantage dans l'éducation et l'aide médicale aux enfants, ainsi que dans la construction des orphelinats.

Née au Tatarstan, Alsou est propulsée sur le devant de la scène musicale russe à l'âge de quinze ans grâce à son premier album éponyme : « Alsou ». Un an plus tard, en 2000, elle est sélectionnée pour représenter la Russie à l'Eurovision, à Stockholm (Suède), où elle décroche la deuxième place.

Chanteuse, parolière, pianiste et comédienne, Alsou rejoint la liste prestigieuse d'Artistes pour la paix qui comprend, entre autres, Céline Dion (Canada), Franghiz Ali-Zadeh (Azerbaïdjan) et Marcel Khalifé (Liban). Le titre est décerné aux personnalités qui, de par leur renommée mondiale, donnent une résonance particulière aux messages de l'UNESCO. ■

Les Grands-mères de la Place de mai, lauréates du Prix Félix Houphouët-Boigny 2010

Le Prix Félix Houphouët-Boigny pour la recherche de la paix 2010 a été décerné le 14 septembre 2011 au Siège de l'UNESCO aux *Grands-mères de la Place de mai*, organisation non gouvernementale argentine, représentée par sa présidente, Estela de Carlotto. Un chèque de 150 000 dollars des États-Unis, une médaille d'or et un diplôme de la paix leur ont été remis, par Irina Bokova, Directrice générale de l'UNESCO, en présence de plusieurs chefs d'État et de gouvernement : Cristina Fernández de Kirchner (Argentine), Alassane Dramane Ouattara (Côte d'Ivoire), Blaise Compaoré (Burkina Faso), Abdoulaye Wade (Sénégal) et Mohamed Ould

Abdel Aziz (Mauritanie), Pascal Irénée Koupaki (Bénin) et Brigi Rafini (Niger).

L'UNESCO reconnaît ainsi l'inlassable combat en faveur des droits de l'homme, de la justice et de la paix mené depuis plus de trente ans par cette organisation, fondée en 1977 afin de retrouver les familles biologiques des enfants enlevés sous la dictature militaire argentine.

Créé en 1989, le Prix Félix Houphouët-Boigny est décerné chaque année par l'UNESCO pour honorer les personnes, institutions ou organisations ayant contribué de façon significative à la promotion, à la recherche, à la sauvegarde ou au maintien de la paix. ■

L'UNESCO et le Japon au secours du Pakistan

Face aux terribles inondations qui frappent le Pakistan, l'UNESCO a lancé en juillet 2011, en coopération avec le gouvernement japonais, un projet d'envergure visant à renforcer les systèmes pakistanais de prévision et d'alerte précoce aux inondations, et à dresser une cartographie des zones inondables situées le long de l'Indus. Ce projet sera mis en oeuvre par le secteur des Sciences de l'UNESCO, en étroite collaboration avec l'Agence japonaise de coopération internationale (JICA) et en coordination avec le gouvernement pakistanais.

Le projet bénéficiera de l'expertise technique du Centre international de l'UNESCO sur les risques liés à l'eau et à leur gestion (ICHARM), qui a mis au point un système concis d'analyse des ruissellements, afin de fournir un outil plus efficace de prévision des inondations dans les pays en développement.

Ces inondations, qui touchent depuis la fin de juillet 2010 les provinces du Khyber Pakhtunkhwa, du Sind, du Pendjab et du Balouchistan, sont les plus graves de l'histoire du Pakistan. ■



© UNESCO/Ania Freindorf

Promouvoir la paix par le sport

Le 20 juillet 2011, les footballeurs du club espagnol Málaga CF ont endossé pour la première fois le maillot de l'UNESCO lors d'un match les opposant à l'équipe qatari du Al-Rayyan Sports Club sur la pelouse de Marbella (Espagne).

Un accord de quatre ans a en effet été signé le 1er juin 2011 au Musée Picasso de Málaga entre la Directrice générale de l'UNESCO, Irina Bokova, et le président du *Málaga Club de Fútbol*, le Sheikh Abdullah Al-Thani, afin de promouvoir une culture de la paix par le biais du sport, d'internet et des réseaux sociaux.

Une commission bipartite formée de représentants de l'UNESCO et du

Málaga CF se chargera du développement des initiatives. *La Academia*, le centre de formation des jeunes joueurs du Málaga CF, servira de laboratoire pour concrétiser l'accord et inspirer à ces jeunes une nouvelle idée de la paix. L'internet et les médias sociaux seront également mis à contribution pour promouvoir les valeurs de l'UNESCO en matière de dialogue interculturel et d'éducation. Le centre forme actuellement 15 équipes de jeunes de 6 à 19 ans, soit un total de 500 joueurs. ■

Consultez le site du Club de Málaga :
<http://malagacf.com>

L'Humanisme à l'ère du numérique

« Le nouvel humanisme est-il la réponse au défi scientifique et culturel de notre époque ? ». Tel est le thème du colloque, organisé par la Délégation permanente de l'Espagne auprès de l'UNESCO, qui réunit les 14 et 15 novembre 2011, au siège de l'Organisation, une trentaine de participants. Parmi ces derniers : le ministre espagnol de la Culture Ángeles González-Sinde, l'écrivain chilien Jorge

Edwards, l'écrivain italien Roberto Toscano, les philosophes français Julia Kristeva et Roger-Pol Droit, les philosophes espagnols Adela Cortina et Víctor Gómez Pin, l'écrivaine sénégalaise Fatou Diome et bien d'autres juristes, journalistes, scientifiques et experts. ■

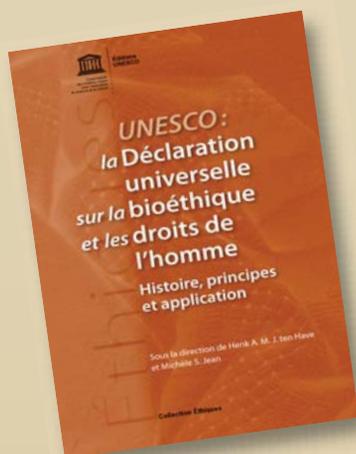
Pour plus d'information :
dl.spain@unesco-delegations.org.
Tél. : + 33 1 45 68 33 85.

Herbie Hancock est nommé Ambassadeur de bonne volonté de l'UNESCO

Le jazzman américain Herbie Hancock a été nommé Ambassadeur de bonne volonté par la Directrice générale de l'UNESCO, Irina Bokova, pour son engagement en faveur de la paix à travers le dialogue, la culture et les arts, lors d'une cérémonie organisée le 22 juillet 2011 au Siège de l'Organisation.

« Je m'informe, je vote, j'ai des opinions sur le monde dans lequel je vis. J'y vis d'ailleurs exactement comme les autres... J'ai besoin de donner un sens à ma vie et la seule façon de le faire, c'est de se battre pour l'humanité » a déclaré Herbie Hancock lors d'un entretien accordé à cette occasion.

Né à Chicago (Illinois) il y a 71 ans, Herbie Hancock a d'abord reçu, dès l'âge de sept ans, une formation classique. Il aborde la cinquième décennie d'une carrière auréolée d'un Oscar pour la musique du film *Autour de minuit* et de 14 Grammy Awards. Pianiste et compositeur de légende, il a été de tous les courants qui ont marqué la musique populaire depuis les années 1960. ■



UNESCO : la Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme *Histoire, principes et application* Sous la direction de Henk A. M. J. ten Have et Michèle S. Jean

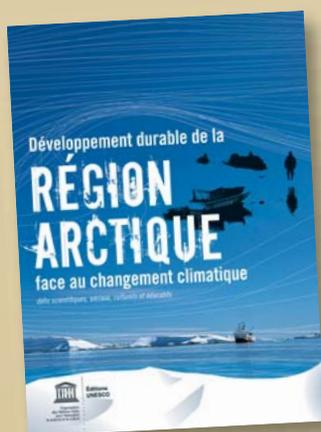
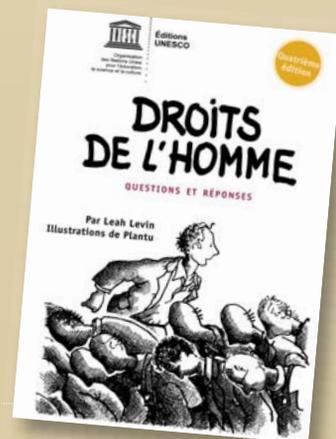
En octobre 2005, les États membres de l'UNESCO adoptaient par acclamation la Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme. Pour la première fois dans l'histoire de la bioéthique, quelque 190 pays engageaient la communauté internationale à respecter et à appliquer des principes éthiques fondamentaux liés à la médecine, aux sciences de la vie et aux technologies associées. ■ 2009

Droits de l'homme : questions et réponses

Par Leah Levin

Illustré par Plantu

Cette nouvelle édition de Droits de l'homme : questions et réponses offre des informations sur les principaux instruments relatifs aux droits de l'homme et sur leurs procédures d'application. Il traite également des activités des organisations internationales pour promouvoir et protéger les droits humains, et des principaux défis à relever. Publié pour la première fois en 1981, l'ouvrage a été traduit en plus de trente langues. ■ 2008

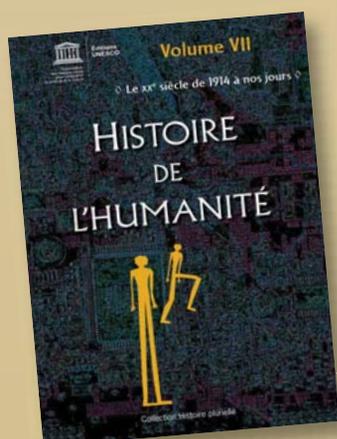
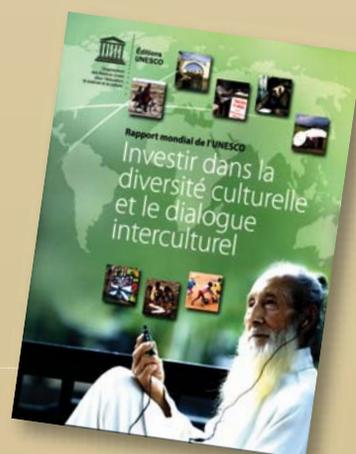


Développement durable de la région arctique face au changement climatique *Défis scientifiques, sociaux, culturels et éducatifs*

L'Arctique vit des transformations spectaculaires, dues au changement climatique. Leurs répercussions se font sentir sur l'ensemble de la planète. Cet ouvrage offre une vue d'ensemble des connaissances émanant de spécialistes de l'Arctique – évène, inuit, saami et tchoukche –, ainsi que d'experts internationaux en éducation, santé et éthique. Les auteurs prônent une approche interdisciplinaire pour étudier et gérer le changement climatique. ■ 2010

Investir dans la diversité culturelle et le dialogue interculturel

Au carrefour de la réflexion intellectuelle, scientifique et politique, ce second Rapport mondial de l'UNESCO vise à faire le point sur tout ce qui se dit, se pense et se fait au nom de la diversité culturelle, et à identifier les conditions nécessaires pour faire de la diversité un atout et non une menace, une source de renouveau pour les politiques publiques au service du développement, de la cohésion sociale et de la paix. ■ 2010



Histoire de l'humanité

Volume VII : Le XXe siècle de 1914 à nos jours

Sous la direction de Sarvepalli Gopal et Sergei L. Tikhvinsky

Fruit de quinze ans de travail, l'Histoire de l'humanité en sept volumes met en œuvre de nouvelles méthodes de l'investigation historiographique et fait la lumière sur des événements historiques inconnus jusqu'ici. La rédaction de cet ouvrage majeur a requis la création d'une Commission internationale et la collaboration de 450 éminents spécialistes du monde entier. Le septième volume est consacré à l'histoire du 20^e siècle. ■ 2009

La Déclaration universelle sur la diversité culturelle célèbre son 10^e anniversaire

La Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, adoptée le 2 novembre 2001, érige la diversité culturelle au rang de « patrimoine commun de l'humanité [...] aussi nécessaire pour le genre humain que la biodiversité dans l'ordre du vivant », et fait de sa défense un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité de la personne humaine.



Détail de l'affiche de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle.

© UNESCO