

REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 82-83.

Frontières: Transitoire et dynamiques interculturelles.

Vers un cosmopolitisme renouvelé. Interculturalité comme capacité
de vivre l'identité et les frontières.

Rik Pinxten

Vers un cosmopolitisme renouvelé

Interculturalité comme capacité de
vivre l'identité et les frontières

Rik Pinxten*

RÉSUMÉ

Étant donné que la majorité de la population mondiale habite dans des contextes urbains, la question qui se pose est si (et comment) l'identité ou les identités culturelles et/ou religieuses peuvent encore avoir un statut primordial dans les structures sociopolitiques. La thèse défendue par l'auteur est que, tout d'abord, il faudrait chercher comment argumenter en faveur d'une conception interculturelle de l'homme ; deuxièmement, que cette conception doit être fondée sur des règles de conduite de base universelle (type Droits de l'homme ou *Aufklärung*) et, finalement, que les identités culturelles ou religieuses doivent entrer en jeu uniquement en dernière instance. Les deux premiers aspects constituent la base de la capacité interculturelle et de la pratique institutionnelle de l'interculturalité. Mais nous devons analyser la manière de vivre avec l'universalité (négociée et argumentée) en même temps qu'avec la particularité. Dans ce sens, les religions constituent des obstacles, dans la mesure où elles se manifestent comme des dogmes politiques, et dans la mesure où elles se disent universalistes.

Mots cle: Cosmopolitisme, religion, urbanisation, communication interculturelle, universalisme

Étant donné que la majorité de la population mondiale habite dans des contextes urbains, la question qui se pose est si l'identité ou les identités culturelles et/ou religieuses peuvent encore avoir un statut primordial dans les structures sociopolitiques. À mon avis, il faudrait chercher comment argumenter en faveur d'une conception interculturelle de l'homme d'abord, avec des règles de conduite de base universelle (type Droits de l'homme ou *Aufklärung*) et ensuite des identités culturelles ou religieuses. La combinaison de ces aspects constitue le rôle des *frontières* dans notre condition humaine moderne. Tout cela doit se penser dans une perspective cosmopolite qui résulte de négociations continues.

À mon avis, les deux premiers aspects constituent la base de la capacité et de la pratique institutionnelle de l'interculturalité. Bien qu'ils doivent être conçus comme minimalistes, ils sont néanmoins fondamentaux pour le monde. Mais nous devons analyser la manière de vivre avec l'universalité (négociée et argumentée, bien sûr) en même temps qu'avec la particularité. À ce propos, les religions de la Méditerranée constituent, toutes les trois, des obstacles, dans la mesure où elles se manifestent comme des systèmes politiques, et dans la mesure où elles se disent universalistes (ce qui est sous-entendu ou même exprimé dans les versions politiques de ces trois religions). Dans ces versions, elles refusent la nouvelle condition humaine de vie en/avec ces frontières.

LA GRANDE TRANSITION

Pour être très franc, dès le début, je suis convaincu, avec les écologistes politiques d'aujourd'hui, que nous devons essayer de changer tout en même temps. C'est-à-dire, on n'a plus le temps d'attendre la révolution (comme marxistes ou anarchistes de jadis) avant d'agir sur le terrain du milieu, ou sur celui de la culture. Il importe de changer le système économique dans le sens d'un équilibre plus équitable entre le Nord et le Sud et de combattre effectivement l'inégalité entre riches et pauvres dans tous les pays (y compris les pays riches). Et, en même temps, l'attaque contre le milieu doit être prioritaire. Et ainsi de suite. Dans ce panorama, je me concentre ici sur les questions de mentalité : je ne traite pas des règles ou de droits, comme les juristes ou les théologiens, mais je focalise sur des pratiques de personnes réelles, dans des contextes urbains. Dans ces contextes nous sommes confrontés avec une situation ou une réalité nouvelle : dans le contexte urbain intrinsèquement mixte des personnes concrètes et particulières, mettent en question d'une manière nouvelle leurs identités multiples. Qui sommes nous, dans un *nous* pluriel et multiple, qui se déploie sur divers niveaux de fonctionnement et varie dans divers paysages de persona: dans le contexte de travail ou de chômage, dans celui de l'éducation dorénavant permanente, dans celui de membre d'une famille ou des familles (de divorce, de concubin, etc.), dans celui d'amitié,

dans celui de consommateur, de patient et ainsi de suite. Le moi ou le nous est multiple et restreint pour des fonctions ou des noyaux spécifiques. Dans ce sens, l'urbanité, comme contexte général est moderne. La mentalité est souvent pré-moderne encore, et utilise des normes de conséquence ou de logique sociale qui s'appliquent seulement dans une manière de vivre plus modeste, plus simple et plus unidimensionnelle. En outre, la mentalité dans notre région est toujours bien ancrée dans une conception du monde qui est périmée. Dans mon appréciation, nous nous trouvons dans une grande et profonde transition : après cinq siècles de suprématie de l'Occident sur le reste du monde, avec la colonisation et l'usurpation des matières premières pour enrichir l'Europe et l'Amérique du Nord, nous constatons à présent un glissement fondamental des pouvoirs économiques et politiques. La Chine, l'Inde, le Brésil et d'autres pays se manifestent très fortement et exigent leur place dans le concert mondial. Le prix du pétrole indique déjà que la domination des pays riches arrive à sa limite: dorénavant, les matières premières coûteront plus chères pour l'Europe ou les États-Unis, et les marchés de consommation seront les champs de concurrence aigüe avec les nouveaux producteurs. En outre, les nouvelles puissances acceptent de moins en moins cette attitude de suprématie de la part des anciens pays riches. Dans ce contexte de transition, la mentalité du citoyen occidental ne suit pas. C'est dans cette perspective que je voudrais discuter d'identité et réfléchir sur les frontières. Justement, la montée du discours d'identité sous des formes extrêmes (la nouvelle droite, les fondamentalismes) indique qu'il est difficile pour le citoyen moyen dans nos régions de se libérer de cette mentalité de suprématie : un dogmatisme d'exclusion s'installe avec les fondamentalismes, et une attitude de redistribution plus équitable est rejetée en faveur d'une mentalité hyper-religieuse et même militariste vis-à-vis de l'autre dans le monde. Dans les pays riches, les réfugiés ne sont point considérés comme une opportunité pour nos pays, mais comme des criminels. Les immigrés sont considérés comme le problème plutôt que la solution pour le manque d'employés dans certains secteurs de l'industrie (avec la *carte bleue* de nouvelles cohortes d'immigrés seront attirées, tandis que les groupes déjà présents n'ont pas d'avenir). Dans cette contribution, je voudrais essayer de voir comment la mentalité ancienne de suprématie peut être surpassée. Et, dès mon point de vue, c'est un cosmopolitisme nouveau qui peut nous montrer la voie.

LES TROIS DIMENSIONS

Au temps d'Augustin (V^{ème} siècle) ou au temps de Mahomet (VII^{ème} siècle) le monde connu était défini par la région de la Méditerranée. Cependant, cela ne représente qu'une partie très réduite du monde réel. D'autre part, ce qu'Augustin pouvait considérer comme une *ville* correspondait à ce que nous considérons aujourd'hui des villages ou des petites

villes : Athènes ne comptait pas plus que 100.000 citoyens au sommet de son existence, et Rome peut-être le triple. Les *solutions* pour le salut du monde de ce Père de l'Église étaient conçues, évidemment, dans ce contexte connu par lui. Pour le monde contemporain, qui est beaucoup plus vaste et varié, avec des villes de millions de citoyens et une population mondiale qui est (au moins) 1.000 fois supérieure en nombre au monde de jadis, distribuée au moins en 4.000 cultures et religions vivantes et connues de nos jours, les *solutions* de jadis posent des problèmes. Au moins leur statut doit être analysé de près par les hommes de science contemporains.

Pourquoi la nouvelle condition humaine pose-t-elle un problème? La vie urbaine est, par définition, en contraste avec la vie rurale ou villageoise, mixte. On peut dire que la ville est, par sa propre nature, une manière d'organiser la vie sociale impliquant nécessairement la migration et la vie en population mixte. Quand la majorité des êtres humains vivaient dans des constellations villageoises ou au sein de petites bandes homogènes, une vision d'homogénéité et d'uniformité pouvait être considérée comme une alternative possible et valable de société. Les religions de jadis, y comprises les religions du Livre, ont proposé de telles visions. Pour Augustin et d'autres auteurs il y a une et une seule solution juste et vraie pour l'organisation sociale et politique de l'État (et pour Augustin, il s'agit de la ville comme forme d'état). Cette solution émane des textes qui sont révélés par Dieu lui-même. Les tendances fondamentalistes juives, chrétiennes et islamiques d'aujourd'hui (Appleby, 1990, Armstrong 2001) font référence à des textes révélés de cette façon, mais comme s'ils auraient été conçus pour organiser la société contemporaine.

Avec la condition moderne et mondiale de l'urbanisation et du mixage intrinsèque lié à l'urbanisation de telles positions religio-politiques impliquent l'impossibilité de choisir une coexistence paisible, de manière durable et un peu efficace. Les attaques violentes, basées sur des positions religieuses et justifiées par celles-ci, contre des positions et des traditions différentes s'accumulent au cours des deux dernières décennies, en même temps que l'accroissement de groupes dits fondamentalistes (Cliteur, 2007). Ce fait semble indiquer que la seule manière de vivre ensemble avec les diversités qui sont connues et qui deviennent incontournables dans le monde urbanisé est celle qui consiste à définir une plateforme non-religieuse de règles de conduite et de sanctions universelles comme exigence préalable à l'organisation quelconque du monde urbanisé. C'est-à-dire, il faut définir un seuil minimal de principes et d'institutions à la marge ou avant tout engagement d'une confession ou d'une autre. C'est le principe de « morale autonome » que Cliteur (2007), reprend de la tradition de Kant et d'autres ou le principe de citoyenneté cosmopolite que je défends (Pinxten, 2007). Ces propositions sont, dans les faits, des élaborations de principes énoncés lors de la période des Lumières, qui se retrouvent aussi dans le projet juridique des Droits de l'Homme.

La deuxième dimension que je vois, et qui est absente dans la plupart des propositions cosmopolites et des traditions des Lumières (type Kant ou Cliteur) met l'accent sur une conception de l'être humain qui est différente de la conception toujours dominante. Je veux être l'avocat d'une conception interculturelle de l'être humain. Cela veut dire que, dans la mesure où l'être humain du monde présent et futur doit vivre dans un monde unique et interdépendant, il doit comprendre et se manifester dans le monde avec une perspective inclusive. Dans ce sens, l'être humain d'aujourd'hui vit dans un monde qui est qualitativement différent de tout monde du passé. Il est dorénavant de plus en plus difficile de vivre en ignorant les effets de nos actes à l'échelle mondiale. En conséquence, une perspective et une mentalité inclusive s'imposent. Nous savons aujourd'hui que notre style de vie causera des désastres tout à fait prévisibles et même calculables dans un délai très court : l'augmentation de la pollution provoquera des inondations de pays entiers et la disruption d'une énorme portée de systèmes écologiques et, par conséquent, de systèmes d'agriculture nécessaires pour la survie (la disparition des glaces polaires, la pollution des eaux, les inondations de pays entiers en Asie, etc., voir Gore, 2007). La croissance démographique, le gaspillage des réserves naturelles et tant d'autres facteurs nous obligent, dans un délai très court, à penser et à agir autrement que dans le passé. C'est-à-dire, nous devons devenir très conscients des choix possibles. Ou bien nous continuons à penser et à agir à partir de positions exclusives (excluant les autres en dehors de notre propre groupe et de ses bénéfiques et droits tenus), ce qui nous conduira très vite à des conflits de plus en plus aigus et violents pour protéger nos privilèges. Le PNAC (Projet pour le Nouveau Siècle Américain dans ses sigles en anglais) du régime Bush-Cheney prend ce choix, comme les régimes islamistes et le régime israélien dans cette période historique, ce qui leur oblige apparemment à militariser les relations avec le reste du monde, y compris avec les anciens alliés. Ou bien nous pensons de manière inclusive, ce qui nous amène à reconsidérer le système de production et de consommation, et à envisager la redistribution des biens et des bénéfiques à échelle mondiale, dès maintenant et dans l'avenir. Ces choix sont, à la limite, des choix politiques et même des choix pour une conception de l'être humain et d'une vision du monde.

Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, ces choix peuvent être pris avec une connaissance très approfondie des causes et des effets. C'est-à-dire, nous pouvons et nous devons choisir sans l'excuse de la naïveté des générations du passé. Personnellement, je crois que le deuxième choix (c'est-à-dire le choix inclusif) est préférable, puisque c'est le seul qui promet une possibilité de survie à plus long terme et avec une paix relative. Mais, quelque soit le choix qu'on fasse, il sera tout à fait nécessaire (pour le deuxième choix) ou bénéfique (pour le premier choix) de concevoir l'être humain de l'avenir comme un être équipé de capacités interculturelles. En tant qu'anthropologue je peux dire avec confiance que la vision du passé (eurocentriste,

coloniale ou émanant d'une des trois religions du Livre) selon laquelle l'homme de l'avenir sera uniformément d'une façon ou d'une autre, n'a aucun fondement. Dans les sciences sociales et humaines nous savons, contrairement même aux attentes des années soixante du siècle dernier, que la diversité culturelle et religieuse ne disparaît pas de ce monde. Bien sûr, des groupes culturels sont en train de disparaître. Mais d'autre part, de nouvelles cultures et sous-cultures émergent. En outre, il y a une *créolisation* ou *hybridation* que nous constatons partout dans le monde, mais il n'est point question d'uniformisation généralisée (Pinxten & De Munter, 2006). En même temps nous connaissons de plus en plus le niveau mondial des évolutions, des conflits et de l'inégalité qui existent (ce qui fait parler à un ami des Médecins sans frontières de « mondialisation de l'inégalité » : les plus démunis savent dorénavant dans cette ère qui sont les riches et qui sont les pauvres dans le monde). Dans ce contexte il importe d'éduquer les gens avec des sensibilités interculturelles et de leur apprendre comment connaître et comprendre l'altérité comme condition intrinsèque de l'humanité et comme valeur universelle pour la survie du monde.

La troisième dimension se comprend à mon avis dans ce contexte. Il n'est plus valable, et certainement contreproductif, d'exiger son identité culturelle/religieuse comme identité à part entière dans cette ère. Avec les deux dimensions mentionnées, je crois qu'il faut discuter de revendications d'identités culturelles ou religieuses dans le monde comme des revendications qui peuvent être reconnues en second lieu, et dans la mesure où elles ne sont pas en contradiction avec le respect des deux dimensions primaires. Ainsi, l'identité culturelle ou religieuse ne peut plus jamais être le seul et unique fondement de toute l'organisation de la vie et de la société, ni de la part des occidentaux, ni de la part des religions de la Méditerranée, ni de n'importe quelle autre tradition. Je crois qu'on sera cosmopolite par obligation et nécessité dans l'avenir, si on ne veut l'être par choix. Toute autre position conduira à des conflits permanents et à une violence généralisée en vue d'accaparer des privilèges de plus en plus restreints. Le fait nouveau dans tout cela est que maintenant nous savons certes que tel est l'état des choses.

Dans ma conception, la notion de frontière (*border, (cultural) borderliner*) doit être pensée dans le cadre de ce complexe de trois dimensions. C'est-à-dire, les frontières internalisées sont constituées par le mécanisme de balance entre les positions sur ces trois dimensions: une plateforme universelle de règles de conduite doit être respectée par tout le monde, la ou les identités religieuse(s) et culturelle(s) peuvent être assumées au-delà de cette plateforme (et donc sur des questions avec des effets sociaux plus particuliers) et les compétences d'interaction et de communication interculturelles doivent être apprises comme instrument nécessaire dans le contexte divers et urbain (Evens, 2002 ; Pinxten et Preckler, 2006).

LES RELIGIONS DU LIVRE

Si l'analyse ci-dessus est suivie, il importe de regarder de plus près le rôle d'acteurs spécifiques. Dans notre contexte régional (Méditerranée, Maghreb et Europe) je distingue entre trois facteurs principaux : l'inégalité et la démocratie, les religions universalistes du Livre, et l'urbanité.

Inégalité et démocratie

La tradition dite des Lumières se proposait d'organiser la société à partir de trois principes : liberté, égalité et fraternité (ou solidarité). Ces trois principes représentent des valeurs fondamentales, et sont traduits dans les institutions de l'État civil. Il importe de souligner que la sagesse des penseurs leur a suggéré de penser les trois principes dans un ensemble. En effet, une société paisible et pluri-religieuse n'est possible, d'après leur idée, que quand la liberté est réalisée en même temps et en conjonction avec l'égalité et la solidarité. Les trois idéaux ensemble peuvent garantir une société harmonieuse et heureuse (Kruithof, 2002; Pinxten, 2007). L'option libérale qui s'est développée dans les siècles suivants a surtout mis l'accent sur la liberté, tandis que le marxisme-socialisme a visé l'idéal d'une société égalitaire d'abord. Le contenu de ce qu'on appelait « solidarité » est différent selon la priorité prise. Avec la chute de régimes communistes (et surtout de l'Union Soviétique) dans les années quatre-vingt-dix le néolibéralisme s'est manifesté comme une idéologie de liberté privée presque incontestée. L'effet net dans des pays démocratiques a été que les gouvernements (du Royaume Uni, des Pays Bas, des États-Unis, par exemple) de tendance néolibérale ont souligné la liberté privée très fortement et ont même mis à la disposition des minorités culturelles des subventions (restreintes) dans ce but. En même temps ils ont refusé toute plainte d'inégalité et ont réduit les efforts pour éliminer les inégalités manifestes entre les classes sociales et entre les groupes religieux ou culturels. Cette perspective politique de néolibéralisme a comme effet que des groupes culturels se retrouvent systématiquement et de manière structurelle exclus des dynamiques de progrès et de bien-être de la majorité (qui s'identifie par sa culture ou sa religion), mais que ces gouvernements ne se sentent pas concernés « puisque les personnes ont la liberté de choix » (sic). Cette politique a produit la critique des socialistes hollandais ont affirmé qu'il s'agissait d'un gouvernement « sans compassion ».

Il est important de voir que, dans ce même délai de deux décennies, l'inégalité entre les groupes sociaux s'est fortement accrue aussi dans les pays occidentaux. Une nouvelle pauvreté s'est manifestée dans ces groupes, en même temps que la réduction de subventions pour le redressement de la situation de la santé, l'éducation et la culture des groupes pauvres (par exemple, aux États-Unis les programmes d'aide, déjà minces, pour les Indiens ont été réduits d'un tiers sous le Président Clinton). Les études du programme

de le PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement) (Fukuda, 2004) montrent que la pauvreté structurelle est très tenace. Le prix Nobel en économie A. Senn (1996) nous indique que la soi-disant rationalité de choix des agents économiques est une fiction, qui est substantielle pour la continuation et même l'accroissement de l'inégalité dans le monde et dans les pays particuliers. Finalement, de nouvelles formes de racisme sur le plan de l'organisation des services publics et de l'éducation (Bourdieu, 1994, Wacquant, 2006) et sur le plan de l'organisation de logements et des opportunités de travail (Pinxten & Preckler, 2006) sont connues. Mon point est que la démocratie se disqualifie elle-même si elle ne fait pas l'effort de penser et de faire valoir les trois principes des Lumières en même temps et ensemble.

Urbanité

Puisque la population du monde est devenue de plus en plus une humanité urbanisée, le problème se pose de savoir quel est l'impact de l'urbanité sur les questions de cette contribution. En 1800 à peine 3% de l'humanité vivait dans des villes. En 2025 le chiffre officiel sera que presque 70% des habitants seront urbains (Castells, 2002). Donc, la vie rurale est devenue une manière de vivre minoritaire, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité. Les propositions de l'organisation de la vie sociale et culturelle, et de l'articulation de questions existentielles (religieuses et autres) doivent être repensées en toute probabilité. Quelques initiatives se sont manifestées déjà : des tendances fondamentalistes dans diverses religions nient l'urbanité ou se réfèrent aux idées d'Augustin pour reprendre en main le rôle de guide dans les sociétés de l'avenir. Il est clair que ces deux réactions sont tragiques dans le sens qu'elles semblent nier des réalités manifestes : les solutions des villages ont peu de valeur pour la vie urbaine qui est mixte par nature, et Augustin parlait de villages si on l'interprète dans notre contexte de villes avec des millions d'habitants (inconnues de son temps : Pinxten & Dikomitis, 2006).

Les religions universalistes du Livre

Dans la situation de mondialisation et d'urbanisation de l'humanité, le citoyen doit être équipé de facultés interculturelles, lui permettant de communiquer, d'interagir et de planifier avec flexibilité de perspective et sans positions dogmatiques. En conséquence, les idées et valeurs religieuses des religions du Livre, dû à leur propre nature liée à des notions de Dieu révélateur et donc d'autorité ne peuvent subsister que dans la mesure où elles sont strictement réservées au domaine personnel ou privé des croyants. Evidemment, les croyances religieuses peuvent inspirer les agents, même dans leur vie et action publique. Mais, et ceci est tout à fait important pour le bien-être et la paix de ce monde, dès que l'homme religieusement inspiré entre dans l'espace public (politique, éducation, culture, etc.), il doit montrer une volonté réelle et une capacité aigüe pour la

négociation interculturelle, sans parti pris préalable. Donc, l'attitude des fondamentalismes politiques, émanant de certaines idéologies (comme le communisme et le nationalisme) et des religions du Livre (cf. Augustin), est absolument létale pour l'avenir de ce monde interdépendant et unifiant. Il n'est pas du tout clair de quelle manière l'autorité de la parole de Dieu peut coexister paisiblement et durablement avec la réalité d'une humanité urbanisée (c'est-à-dire mixte et migrante par nature) et l'attitude interculturelle que je considère comme une condition préalable nécessaire de la vie sociale et politique de cette nouvelle ère qui est la nôtre.

VERS UN COSMOPOLITISME NOUVEAU

Dans le sens strict du terme, l'universalisme désigne le désir de faire que toute l'humanité partage le projet qui peut s'appliquer sur tout être humain ou de promouvoir ce projet. L'universalisme des religions du Livre (ici christianisme et islam) est exactement cela, et c'est pourquoi il nous faut abandonner le terme, ou au moins le sens du terme utilisé dans ces religions. C'est-à-dire qu'à partir de prémisses et de conceptions exclusives, ces religions expriment l'ambition de faire bénéficier tout le monde des « vérités » et du salut qui sont préconisés comme les leurs, par le biais de la conversion. Ainsi, l'universalisme est conçu comme une caractéristique dans la nature du message (qui vient de Dieu lui-même) et l'universalisation comme l'application universelle et possible, voire même nécessaire, à partir de cette nature. Mais ceux qui ne sont pas encore convertis sont exclus des bénéfices (ciel, peuple des élus, etc.) jusqu'à ce qu'ils rentrent dans les rangs. Le cosmopolitisme jusqu'à Kant est imprégné de cette forme d'universalisme. Pour les théologiens et les philosophes (aussi bien ceux des Lumières, que Kant) le caractère universaliste de certaines prémisses ou conceptions ne fait pas de doute, et c'est sur quoi ils ont ensuite basé leurs projets de cosmopolitisme (Van Keulen, 2005). En faisant cela, ils n'échappaient point à l'attitude exclusiviste. Dans notre ère, on dira qu'ils sont restés eurocentristes. En effet, les cadres de pensée des précurseurs sont imbibés par les conceptions chrétiennes (et parfois islamiques) avec leur système éthique attaché indubitablement.

Avec l'anthropologie de C. Lévi-Strauss, les catégories commencent à être fondées sur d'autres socles que les dogmes religieux chez les chercheurs et philosophes. Ensuite, le projet de Habermas et d'autres nous invite à penser le cosmopolitisme comme tentative assez volontariste d'engagement dans des relations réciproques entre États en vue de la satisfaction d'intérêts communs (Van Keulen, idem). Cette nouvelle lignée de pensée part d'un volontarisme qui semble remplacer les convictions inaltérables des religions, mais qui se situe quand même encore trop dans l'idéalisme.

Le cosmopolitisme que j'ai en tête part d'une nécessité incontestable, ou d'une condition incontournable pour la survie de l'humanité. Bien sûr, les ultra-orthodoxes de diverses dénominations ne seront pas convaincus d'abandonner leurs principes pour le salut de l'humanité et les ultra-égoïstes ne voudront toujours pas reconsidérer l'abandon de leurs privilèges, mais il est concevable qu'une majorité puisse être trouvée pour une redistribution plus équitable, si nos calculs des risques et des effets désastreux des pratiques et des convictions actuels sont corrects et bien répandus dans le monde. Beaucoup de connaissance est déjà amassée, et des campagnes médiatiques comme celle de Gore (2007) sur l'environnement, celles des dénommés « anti-globalistes » sur la pauvreté et le pillage systématique ou celles des politicologues sur le phénomène de l'urbanisation de l'humanité (Davis, 2006) nous montrent, de plus en plus, que nous sommes partis à grande vitesse vers l'effondrement. Dans les régions riches du monde, il importe de changer le style de vie, mais aussi la mentalité d'exclusion et de supériorité. Dans un tel contexte ce n'est plus seulement une question de volontarisme, mais plutôt de nécessité instruite pour les citoyens. En donnant dans ce contexte les instruments pour penser et construire les alternatives, le chercheur établit de nouveau le lien entre recherche et société (ici mondiale). C'est dans cette optique que je propose l'analyse ci-dessus, en essayant de montrer dans quel ordre les soi-disant choix libres peuvent être conçus. Un cosmopolitisme peut alors être négocié qui conjuguera la connaissance de diverses traditions culturelles et religieuses avec les méthodologies de la communication et d'entente au-delà des frontières vécues de chaque groupe et de chaque communauté. Pour la première fois, la forme et le contenu de ce cosmopolitisme n'est pas connu, mais doit se former dans l'action et dans l'interaction des citoyens de ce monde. Il sera le résultat de longs trajets d'exploration d'autrui et de négociation en vue d'une coexistence encore possible dans un monde en danger.

Références bibliographiques

- APPLEBY, R. Scott. *Fundamentalism*. Chicago : Chicago University Press, 1990.
- ARMSTRONG, Karen. *The Battle for God: fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. New London : HarperCollins, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *La misère du monde*. Paris : Editions de Minuit, 1994
- CASTELLS, Manuel. *Conversations with M. Castells*. New Cork : Wiley, 2002
- CLITEUR, Paul. *Moreel Esperanto*. Amsterdam: Arbeiderspers, 2007.
- DAVIS, Mikes. *Planet of Slums*. London : Verso, 2006.
- EVENS FOUNDATION (ed.) *Europe's New Racism?* Oxford: Berghahn, 2002.
- FUKUDA-PARR, Sakiko. (ed.) *Cultural Liberty in Today's Diverse World. Human Development Report 2004*. New York : United Nations Publications, 2004.

- GORE, Al. *An Inconvenient Truth*. New York : Rodale, 2007
- KRUIHOF, Jaap. *Humanisme*. Antwerpen : EPO, 2002.
- PINXTEN, Rik. *De Strepen van de Zebra*. Antwerpen : Houtekiet, 2007.
- PINXTEN, Rik et DE MUNTER, Koen. *De Culturele Eeuw*. Antwerpen: Houtekiet, 2006.
- PINXTEN, Rik et DIKOMITIS, Lisa. "What to Make of Life When You Become an Urbanite?" *A Prior: Making Sense in the City*: 9-23 (2006).
- PINXTEN, Rik et PRECKLER, Ellen. (eds.) *Racism in Metropolitan Areas*. Oxford : Berghahn, 2006.
- SAINT AUGUSTIN. *La cité de Dieu*, s.d.
- SEN, Amartya. *Rationality and Freedom*. Cambridge, Mass.: Belknap, 1996.
- VAN KEULEN, Sybrandt. *Kosmopolitiek van Kant, Lévi-Strauss en Derrida*. Kampen : Klement, 2005.
- WACQUANT, Loïc. *Straf de Armen* (Punir les pauvres). Antwerpen : EPO, 2006.