



PRINTEMPS ARABE

Penser la révolution tunisienne | *Mohamed Kerrou*

D'une révolution à l'autre en Iran | *Javad Tabatabai*



The dynamics of high incomes over the last century

Facundo Alvaredo



L'histoire de la loi de Moore

Christophe Lécuyer



Soins et fragilité en Afrique

Jean-Godefroy Bidima

SOMMAIRE

ÉDITO

Jacques Commaille | président du Conseil d'administration du RFIEA

L'HISTOIRE DE LA LOI DE MOORE Christophe Lécuyer résident au Collegium de Lyon	3
LA RÉVOLUTION TUNISIENNE A-T-ELLE EU LIEU ? Mohamed Kerrou résident à l'IMÉRA de Marseille	4
LE PRINTEMPS ARABE ET LES DANGERS DE L'ISLAMISME Javad Tabatabai résident à l'IEA-Paris	6
SOINS ET FRAGILITÉ. ÉTHIQUE NARRATIVE ET SOLLICITUDE EN AFRIQUE Jean-Godefroy Bidima résident à l'IEA de Nantes Lauréat EURIAS 2011-2012	8
THE PHYSICS OF THE CITY Mariateresa Sartori et Bruno Giorgini résidents à l'IMÉRA de Marseille	10
THE DYNAMICS OF HIGH INCOMES OVER THE LAST CENTURY Facundo Alvaredo résident à l'IEA-Paris Lauréat EURIAS 2011-2012	12
L'INDIVIDU QUI VIENT... APRÈS LE LIBÉRALISME Dany-Robert Dufour résident à l'IEA de Nantes	14
RÉSIDENTS 09/11 - 03/12	15
MISCELLANÉES	15
L'ISLAM À LA FRANÇAISE John Bowen président du Conseil scientifique du RFIEA	16

La mise en place en France de quatre instituts d'études avancées et celle du Réseau français des instituts d'études avancées représentent désormais une expérience de quelques années. En exerçant la fonction de président que le Conseil d'administration de la fondation RFIEA a bien voulu me confier dès sa création, je partage cette expérience et j'en ai une perception certainement influencée par la passion que j'éprouve pour le savoir et la recherche indissociable de mes engagements dans des responsabilités académiques diverses.

La confrontation entre l'intention portée par les instituts d'études avancées du point de vue de la science et leur inscription dans une politique de la science constitue un idéal type de cette sorte de schizophrénie à laquelle tout chercheur en même temps en charge à des titres divers d'opérations relevant d'une politique de la science est susceptible d'être exposé, étant pris lui-même dans ces deux univers contrastés. Les instituts d'études avancées représentent le projet, l'utopie dirais-je au sens le plus positif du terme, de constituer des espaces de travail et d'échanges qui seraient inspirés par un esprit de « science pure ». Hors de leur univers de travail habituel, les chercheurs invités sont incités à se libérer des contraintes académiques pesant habituellement sur eux, à s'autonomiser éventuellement par rapport aux schémas d'analyse scientifique dans laquelle s'inscrit leur trajectoire de recherche, en termes de domaine de recherche et même de discipline, à nouer des échanges avec des collègues venus d'autres horizons scientifiques et culturels, au point de pouvoir devenir acteurs de « rencontres improbables » comme préalable à d'éventuelles nouvelles orientations scientifiques novatrices. C'est ainsi une « république des savants » qui prétend s'instaurer où la quête éperdue d'une vérité (même si elle relève de ce processus de la création scientifique qui n'est, comme le considérerait Gaston Bachelard, qu'une suite d'erreurs constamment rectifiées) participe de l'exercice d'une science exceptionnellement protégée des luttes de territoires académiques, de celle du marché concurrentiel de l'excellence scientifique, d'une instrumentalisation résultant de la volonté de son institution d'appartenance de se servir de ses travaux comme attribut de statut, ou encore des possibles

injonctions administratives et politiques pour contraindre à des mobilisations de la connaissance orientées...

Le paradoxe est ici, particulièrement, que l'aménagement de ces espaces privilégiés rendant possible l'exercice de la « science pure », suivant un principe de liberté maximum, exige conjointement des engagements dans une politique de la science fonctionnant d'abord comme un ensemble de contraintes. Contribuer à promouvoir un univers de « science pure », c'est se confronter à l'exigence de soumission au principe de réalité : celui qui concerne les moyens matériels et financiers, les logiques institutionnelles susceptibles d'être fondées sur la poursuite d'objectifs fortement divergents. Et puis, la politique de la science implique de se confronter à des rapports de pouvoir, celui des idées et des territoires, aux soubresauts d'un conjoncturel aveugle – temporairement ? – ; de façon consciente ou inconsciente, au structurel. Elle suppose d'admettre et de tenter de gérer aussi des processus d'action publique où la multiplicité des acteurs et des instances, la confrontation des valeurs et l'existence d'une pluralité des objectifs poursuivis et des finalités visées, sont susceptibles d'aboutir à un produit qu'un contempteur de certaines politiques publiques appellait la résultante involontaire de contraintes additionnées.

Oui, les univers sont fortement contrastés ! Si l'on peut adhérer à l'utopie que l'espace de « science pure » des instituts d'études avancées préfigure des métamorphoses dans l'ensemble du monde de la recherche, on peut aussi rêver que leur esprit, résidant au moins dans l'intention, soit plus partagé par ceux qui ont pour mission de rendre cela possible, en un mot que les valeurs d'universalisme de la science inspirent aussi les acteurs de la politique de la science, que les deux faces de Janus soient en l'occurrence moins contrastées et plus complémentaires. Les vertus potentielles des instituts d'études avancées pourraient ainsi valoir non seulement pour la science telle qu'on la fait mais aussi telle qu'on la conçoit. Ce ne serait pas alors le moindre de leur mérite de n'être pas seulement incubateurs de contenus scientifiques novateurs mais aussi d'une éthique renouvelée et partagée de politique scientifique.

perspectives n. 5

Parution : novembre 2011

Directeur de la publication : Olivier Bouin

Édition : Julien Ténéos

Crédits photos :

Jean-Godefroy Bidima, John Bowen et Javad Tabatabai © Christophe Delory

Couverture : *Tunisia - Politics - Free Election in Tunis after Ben Ali dictatorship*,

© Giuliano Koren/Corbis ; *Horn Of Africa famine*, © DAI KUROKAWA/epa/Corbis ;

Laptop Computer, © Ron Fehling/Masterfile ; *US Currency: Crumpled twenty dollar bills*,

close-up, © Adam Gault.

L'équipe du RFIEA tient à remercier chaleureusement pour leur contribution :

Facundo Alvaredo, Jean-Godefroy Bidima, John Bowen, Dany-Robert Dufour, Jacques

Commaille, Bruno Giorgini, Mohamed Kerrou, Christophe Lécuyer, Mariateresa

Sartori, Javad Tabatabai ainsi que Marie-Jeanne Barrier, Marie-Thérèse Cerf, Pascale

Hurtado et Aspasia Nanaki pour leur collaboration. Nous remercions également les

éditions Denoël et Steinkis pour leur aimable autorisation à reproduire des extraits des

ouvrages de John Bowen et de Dany-Robert Dufour.

Tous droits réservés pour tous pays.

L'HISTOIRE DE LA LOI DE MOORE

Christophe Lécuyer | résident au Collegium de Lyon

Formé à l'École normale supérieure de Paris et à l'université de Stanford, Christophe Lécuyer est un historien des sciences et des techniques. Il s'intéresse tout particulièrement à l'innovation et à l'histoire des hautes technologies. Il a publié les ouvrages suivants : *Making Silicon Valley: Innovation and the Growth of High Tech, 1930-1970* (MIT Press, 2006) et *Makers of the Microchip: A Documentary History of Fairchild Semiconductor* (MIT Press, 2010).

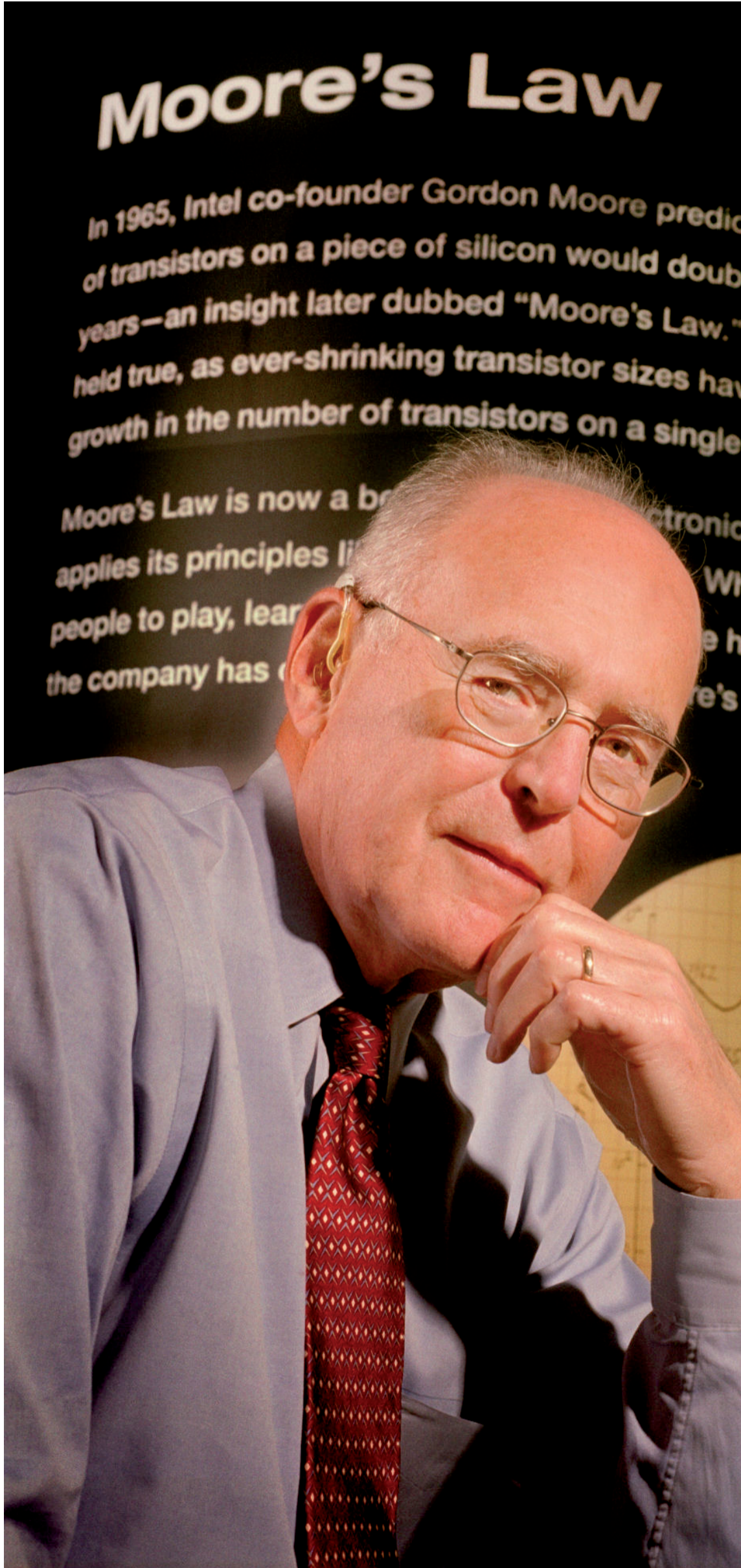


Photo : Gordon Moore, DR

Dans un article publié en 1965, Gordon Moore, spécialiste de la microélectronique et entrepreneur de la Silicon Vallée, observa que le nombre de composants par circuit intégré avait doublé tous les ans depuis le début des années 1960. Dans cet article, Moore prédit aussi que le nombre de composants par circuit intégré ou puce électronique allait augmenter au même rythme pendant les dix prochaines années et atteindrait 65,000 transistors en 1975.

Cette croissance extrêmement rapide de la complexité des circuits intégrés, souvent appelée loi de Moore, s'est poursuivie jusqu'à nos jours. Alors que les premières puces électroniques avaient quelques transistors, elles en ont maintenant plusieurs milliards. La croissance exponentielle de la complexité et de la puissance de calcul des circuits intégrés est un phénomène unique dans l'histoire des techniques. Aucune autre technologie n'a connu des changements semblables sur plus d'un demi-siècle.

C'est aussi un phénomène fondamental des sociétés contemporaines. La multiplication extrêmement rapide du nombre de transistors par circuit intégré a été un puissant moteur d'innovation dans les secteurs en aval de la microélectronique tels que l'informatique, les télécommunications, l'électronique grand public, l'aéronautique, et l'automobile. Elle a aussi permis la création du monde numérique et l'émergence de la société de l'information.

Mon projet au Collegium de Lyon est de travailler sur l'histoire de la loi de Moore et de m'intéresser aux nombreuses dimensions de cette loi. La loi de Moore est une trajectoire technique : la miniaturisation et la complexification des puces électroniques. Mais c'est aussi une série d'énoncés et des débats continuels sur ces énoncés depuis le début des années 1970 (ces débats portant pour la plupart sur les possibilités de perpétuation de cette évolution technique). Depuis le milieu des années 1990, la loi de Moore est aussi devenue le symbole des changements techniques, sociaux, et économiques associés à l'essor de l'Internet.

Comment peut-on comprendre cette croissance exponentielle de la complexité des circuits intégrés depuis plus de cinquante ans ? Comment la communauté

des ingénieurs de la microélectronique et l'industrie des semiconducteurs se sont-elles focalisées sur cette trajectoire technique ? Comment en dépit de débats constants un consensus sur la perpétuation de la loi de Moore est-il né et comment a-t-il perduré ? Quelles sont les dynamiques sociales et économiques à l'œuvre dans cette évolution ? Quelles innovations dans les matériaux, les techniques de fabrication, et la conception de circuits par ordinateur ont rendu possible la croissance exponentielle du nombre de composants des puces électroniques ? Comment la loi de Moore est-elle devenue un des symboles de la société de l'information ?

Ce projet sur la loi de Moore s'inscrit dans un programme de recherche de longue haleine sur la gouvernance, les espaces, les dynamiques, et les contextes institutionnels et politiques de l'innovation dans les sciences et les techniques.

Dans mes travaux antérieurs, je me suis intéressé aux relations université-industrie aux États-Unis et tout particulièrement aux cas de Stanford et du MIT. J'ai montré que les flux d'idées, de techniques et d'hommes entre ces universités et les entreprises industrielles ont été essentielles au développement de nouvelles technologies telles que les accélérateurs de particule à usage médical et à la constitution de nouvelles disciplines scientifiques comme la spectroscopie de résonance magnétique nucléaire.

J'ai aussi écrit un ouvrage sur la formation de la Silicon Vallée, ce grand pôle d'innovation spécialisé dans les techniques de l'information et les biotechnologies. Plus proche de mon projet sur la loi de Moore est un ouvrage écrit en collaboration avec David C. Brock sur la création de deux innovations révolutionnaires, le procédé planaire et le circuit intégré, à Fairchild Semiconductor à la fin des années 1950 et au début des années 1960.

Mon projet sur la loi de Moore suit le déploiement et la complexification de ces technologies pendant les cinquante dernières années et s'intéresse à la constitution du monde socio-technique numérisé dans lequel nous vivons actuellement.



LA RÉVOLUTION TUNISIENNE A-T-ELLE EU LIEU ?

Mohamed Kerrou | résident à l'IMÉRA de Marseille

Mohamed Kerrou enseigne au département des sciences politiques à la Faculté de droit et des sciences politiques de Tunis (université de Tunis El Manar). Adoptant une perspective comparative, ses recherches portent sur les relations entre le religieux et le politique dans l'islam contemporain.



Si l'humanité ne se pose, comme disait Marx, que les questions qu'elle peut résoudre ; souvent, elle ne se les pose qu'après coup. L'événement ayant déjà eu lieu, la réflexion s'en empare pour restituer ses sens et ses significations, en ébauchant ici et là un essai d'interprétation dont seul l'avenir en dira la consistance ou la vanité.

Imprévue et imprévisible, la révolution tunisienne inaugurant « le printemps arabe » de 2011 suscita, au lendemain de son déclenchement, l'engouement des analystes qui, dans le feu de l'action, l'ont considérée comme un fait historique majeur. À leurs yeux, elle annonçait la fin de l'ancien système politique prévalant dans cette vaste et obscure zone qu'est le *Middle East*, auparavant perçue, en raison de ses structures sociales et religieuses, comme étant immobile et réfractaire au changement démocratique.

Les quelques mois qui se sont écoulés depuis suscitent, de par les incertitudes et les risques d'instabilité qu'un tel changement impose déjà, un désenchantement tel qu'il fit dire récemment au célèbre poète syrien Adonis qu'« il n'y a pas eu de révolution arabe ».

La question est de savoir ce qui s'est passé au juste. Qu'est-ce qui a d'abord provoqué l'enthousiasme puis la désillusion au point que nombre de Tunisiens

et également d'Égyptiens ont aujourd'hui le sentiment que la révolution leur a été volée ?

L'acte fondateur de la révolution tunisienne est l'immolation du jeune marchand ambulancier, Mohamed Bouazizi, devant le siège du gouvernorat de la ville de Sidi Bouzid. La symbolique de l'acte réfère au désespoir de l'individu marginalisé et à la césure profonde entre l'autorité publique et le citoyen perdu et abandonné à lui-même. Aussi, c'est la communauté de base qui prend en charge l'individu et réagit à la violence arrogante de l'État par la violence légitime du soulèvement populaire. Le mouvement de contestation s'amplifia dans les zones voisines avant d'atteindre les grands centres urbains. C'est la fusion entre les couches démunies et les classes moyennes qui ébranla, en vingt-huit jours, un pouvoir que l'on croyait fort mais qui s'est avéré sans assise solide autre que l'appareil tentaculaire de la police. Réduit à son dernier carré et isolé dans son palais, le général président omnipotent est chassé du pouvoir en une journée historique où le mot d'ordre « Dégage » annonça, contre toute attente, la fin d'un règne (*Game is over* disait une pancarte affichée par les manifestants, le 14 janvier, devant le ministère de l'Intérieur) de vingt-trois ans où le culte du « chef unique » n'avait d'égal que la corruption du régime en place.

Assez étonnement, personne ne sait encore ce qui a eu lieu le 14 janvier 2011, jour de l'exil de Ben Ali à bord d'un avion à destination de l'Arabie saoudite. A-t-il fui ou l'a-t-on forcé à partir ? Son départ fut-il négocié par les hommes du régime ou improvisé par les circonstances affolantes de l'insurrection qui montait jusqu'au cœur du pouvoir central ?

Les versions livrées par le cercle des collaborateurs, les généraux Seriaty et Tarhouni, ou les politiques de service comme l'ancien ministre de la Défense, Grira, ou encore le gendre de Ben Ali, le jeune Belgaïed qui l'accompagna dans son voyage avant de retourner en Tunisie, sont à la fois différentes et incomplètes. Elles laissent en pointillé des pans entiers de l'histoire du départ de l'ex-chef de l'État. Les chaînons qui manquent au récit seront-ils connus un jour ou bien la vérité historique sera-t-elle dérobée à jamais ?

Pour le moment, ces versions s'offrent à nous comme des feuillets à lire à la manière de Lévi-Strauss compilant les mythes et découvrant qu'ils sont différents et répétitifs, n'obéissant pas nécessairement à une logique de continuité et structurés par et au-delà du langage, tout en étant arimés à une matrice commune dont il s'agit de rendre compte.

Le plus important, le cas échéant, ce sont les questions plus que les

réponses, car celles-ci n'offrent, dans le meilleur des cas, que l'illusion du savoir. En ce sens, l'on pourrait se demander si, le jour du 14 janvier, il y a eu une machination encore plus élaborée que le « coup d'État médical » du 7 novembre 1987 par lequel le président Bourguiba fut écarté par le général Ben Ali sur la base d'une prise d'armes du pouvoir justifiée par un certificat médical attestant de la sénilité du « Combattant suprême ». Qui, à l'intérieur du régime de Ben Ali aurait fomenté le coup d'État théâtral réussi de 2011 ? Est-ce des civils ou des militaires ? Une force locale ou une puissance étrangère ? Ou bien est-ce les deux à la fois ?

Peut-être que nous ne le saurons jamais tant que les preuves historiques ne seront pas réunies. Par contre, ce que nous savons avec certitude et que nous pouvons reconstituer avec l'œil et l'esprit des contemporains, c'est la genèse et le développement du mouvement insurrectionnel, à caractère civil et pacifique, qui aboutit à la chute du dictateur.

LA RÉVOLTE CONTRE L'ARROGANCE ET LE MÉPRIS

La révolte contre le régime de Ben Ali allié à la famille de son épouse, les Trabelsi, et protégé par un État-parti-policier, est l'expression sociale et politique de jeunes chômeurs et sous-employés. Ce mouvement a pris racine dans les zones

pauvres et marginalisées de la Tunisie. C'est à Sidi Bouzid, ville agricole, et dans les localités rurales et voisines de Menzel Bouzaïane, Maknassy, Regueb... en plein fief de la tribu des Hammama ; puis, dans la zone des tribus alliées des Frachich et des Majeur, Thala, Kasserine... que le peuple se souleva contre l'injustice sociale et l'arrogance de l'État qui se pensait tout-puissant.

La révolte est ainsi partie de l'intérieur du pays, des zones pauvres du Centre-Ouest, avant de parvenir aux villes côtières – la vitrine touristique de la Tunisie –, embrasant sur son passage l'industrielle Sfax – la capitale du Sud –, où une centaine de milliers d'habitants manifesta le 13 janvier contre Ben Ali, annonçant par là le coup fatal qui sera donné le lendemain dans le Grand-Tunis, déversant les masses dans le centre ville et créant le moment de jonction révolutionnaire avec les classes moyennes mécontentes de l'absence de libertés.

Toute révolution a ses héros et ses martyrs. La révolution tunisienne a eu pour héros fondateurs Mohamed Bouazizi ainsi que la centaine d'autres manifestants qui ont bravé le couvre-feu et sont tombés sous les balles des « tireurs d'élite » dont le gouvernement nie encore l'existence alors que l'armée les a reconnus et identifiés comme

des éléments appartenant aux forces de l'ordre.

Au lendemain de la chute de Ben Ali, le jeune martyr Mohamed Bouazizi devient le visage de la révolution tunisienne et des révolutions arabes en Égypte, au Yémen, en Libye, et en Syrie. Les portraits de ce jeune orphelin, à l'allure frêle et au regard profond, sont affichés partout. Des avenues et des places publiques sont rebaptisées en son nom, dans sa ville natale à Sidi Bouzid, à Tunis-capitale et dans d'autres villes de Tunisie et de l'étranger, jusqu'à Paris où le maire, Bertrand Delanoë, d'origine tunisienne, lui rend hommage et lui consacre une place située dans le XIV^e arrondissement. Le réalisateur Tarek Ben Ammar ambitionne de porter à l'écran son histoire qui se confond désormais avec celle d'un peuple digne qui s'est révolté et a réussi miraculeusement à se libérer du joug de la dictature. La maison parentale ainsi que la tombe de Bouazizi deviennent des lieux de pèlerinage et sa mère ainsi que sa sœur sont acclamées par tout un chacun et reçues par le secrétaire général des Nations Unies. C'est le triomphe de la volonté populaire, de ses symboles et de ses acteurs, contre l'arrogance d'un régime politique qui a érigé le mépris en pain quotidien et l'arrogance accompagnée d'impunité en culture politique dominante.

Et voilà que, contre toute attente, la policière Fadia Hamdi, celle qui a giflé Bouazizi, entame, après quatre mois de prison et d'oubli une grève de la faim pour réclamer son droit d'être jugée. Un comité de soutien se forme et des partisans, pour la plupart issus du lignage des Ouled Aziz dont elle est originaire, réclament sa libération. La famille de Bouazizi, accusée d'avoir reçu de l'argent et de s'être embourgeoisée en migrant vers une banlieue chic de Tunis, pardonne à la femme-bourreau de leur fils. Un témoin se rétracte et dit que Fadia n'a point giflé Mohamed Bouazizi. C'est ainsi que la policière municipale est acquittée et l'opinion locale apaisée par sa libération. Ce coup de théâtre médiatique inaugure le cycle de la démythification de Bouazizi. Qu'en est-il alors de la révolution elle-même ? Est-elle, à son tour, démythifiée ? D'où provient-elle et où va-t-elle ? De quelle histoire ou mystique politique s'est-elle inspirée et quelles sont ses perspectives d'avenir ?

LA RÉVOLUTION POÉTIQUE ET MONDIALE

Le slogan principal de la révolution tunisienne est « Le peuple veut renverser le régime »

(*achâab youridou isqât al-nid-hâm*). Ce slogan musical à deux temps voyage à une vitesse vertigineuse, en Tunisie et dans le monde arabe, pour se retrouver, traduit en hébreu, jusque dans les rues de Tel-Aviv gagnées l'été dernier par le mouvement d'indignation qui s'est déclenché inégalement en Europe, sans pouvoir réussir en Chine, tout en pointant son nez aux États-Unis d'Amérique.

En tant que volonté d'être et de s'opposer, le dit slogan est directement inspiré d'un refrain célèbre du poète romantique tunisien Abulkacem Chebbi (1909-1934) :

*Lorsqu'un jour le peuple veut
[vivre,
Force est pour le destin de répondre
Force est pour les ténèbres de se
[dissiper
Force est pour les chaînes de se
[briser.*

Ce refrain, déjà intégré à l'hymne national tunisien est réapproprié par le génie d'un peuple mobilisé, comme un seul corps, contre le régime policier et corrompu de Ben Ali (1987-2011) succédant à la dictature éclairée de Bourguiba (1956-1987). Tel un feu follet, il fortifie l'imaginaire politique et se constitue en revendication axiale des masses participant au soulèvement

En paraphrasant l'historien François Furet qui écrivait, à l'occasion du Bicentenaire, que la révolution française de 1789 n'était pas finie, il est possible de dire aujourd'hui que la révolution tunisienne et mondiale ne fait que commencer et qu'elle va probablement durer des années, ici comme ailleurs.

populaire. C'est pour cette raison que la révolution tunisienne est fondamentalement une révolution poétique des jeunes. C'est l'invention d'un langage nouveau, celui de la liberté conquise et chantée. Une révolution sans leaders, sans partis, sans idéologie et sans perspective autre que la dignité retrouvée, de tout un chacun.

Elle aurait probablement été étouffée dans l'œuf, à l'instar de l'insurrection matée du bassin minier de Redeyef en 2008, n'eût été le rôle des nouveaux médias. C'est en reliant le local au global, par le biais de la chaîne satellitaire *Al Jazeera*, de l'Internet, du réseau social Facebook et de l'outil de microblogging Twitter que le martyr de Bouazizi et tout le mouvement protestataire qui en résulta a eu un écho national et mondial insoupçonnable. Des cyberdissidents et des activistes se mobilisèrent partout, en Tunisie et dans le monde entier, organisèrent des manifestations, des marches, des grèves et des *sit-in*, pour dénoncer la dictature

corrompue. Nourris d'une culture démocratique acquise à l'école, à l'université et dans les pays européens où vivent près d'un million de Tunisiens, des jeunes et des moins jeunes, hommes, femmes et enfants, défilèrent dans les rues et investirent l'espace public. Le pouvoir de Ben Ali, soutenu par les puissances occidentales qui le considéraient comme un rempart contre le « péril islamiste et terroriste », vacille et perd le contrôle du territoire politique et médiatique.

Une fois le dictateur chassé du pouvoir, la Tunisie entame une transition dont rien ne dit qu'elle sera forcément démocratique comme dans les pays de l'Est européen, après la chute du mur de Berlin. La comparaison entre les deux aires géographiques ne tient pas, sauf à vouloir forcer les traits, en méconnaissant la réalité de la société locale tiraillée qu'elle est, depuis des siècles, entre soumission et révolte populaire mais aujourd'hui projetée dans un monde de type nouveau dont les sciences sociales n'ont pas les instruments appropriés de saisie et d'analyse. Reste alors le bricolage et l'intuition créatrice du chercheur dialoguant avec une réalité sociale en perpétuel changement.

Le changement politique est venu de là où l'on s'attendait le moins : non pas des adultes qui durant quatre décennies ont forgé leurs armes dans les lectures idéologiques et les débats stériles du marxisme, du nationalisme arabe et de l'islamisme, mais d'une jeunesse que l'on croyait corrompue au point qu'on la surnommait avec dédain : « la génération Ben Ali ».

Le changement politique n'est également pas venu des partis politiques et du syndicalisme qui ont contribué au mouvement, en prenant souvent le train en marche, mais des milieux artistiques : hommes de théâtre, peintres, dessinateurs, caricaturistes, musiciens, rappeurs, humoristes... C'est dans ces milieux ouverts sur le monde et réfractaires à la censure de l'État qui s'exerçait arbitrairement, tout en laissant une marge de manœuvre destinée à entretenir la bulle et à éviter l'explosion de la marmite, que la liberté d'expression s'est imposée au sein des galeries et espaces

d'art, privés et publics. Avec les sketches de Klem Ellil, les pièces du Nouveau Théâtre, les photos du Sexy Art, les tableaux du Printemps des Arts, les caricatures de « Z », les tubes de Ferid El Extranjero, El Général, Balti... que la créativité culturelle est diffusée à large échelle pour exprimer le « ras-le-bol » généralisé, via le web (Youtube, Dailymotion...) et Facebook, ce noyau virtuel/réel de la révolution mais également de la contre-révolution en marche.

La contre-révolution se ressource dans de nombreux foyers, ceux du parti officiel, le RCD dissous mais à l'affût de toute volonté de changement et de jugement des hommes de l'ancien régime ; ceux des radicaux révolutionnaires qui s'opposent à tout et des salafistes qui s'attaquent à la liberté de culte et de pensée ; jusqu'aux pyromanes qui incendient forêts et oasis pour que la Tunisie cesse d'être verte et libre.

Du côté institutionnel, trois gouvernements ont déjà été mis en place, en l'espace de trois mois après le départ du dictateur et suite à des mobilisations populaires de taille, Kasbah 1 et 2. Des scènes d'insécurité et de violence localisée, des débats houleux au sein des instances

L'échéance électorale de la Constituante, cette comédie politique jouée neuf mois après la chute d'un régime autoritaire certes porté à son paroxysme par Ben Ali mais enraciné dans l'histoire nationale, risque d'être un coup dur pour l'espoir de renaissance et de stabilité, tant il est vrai que l'essentiel ne se limite pas à organiser des élections mais plutôt, comme le souligne Guy Hermet, le spécialiste des transitions démocratiques, à accompagner ces élections, à les tenir librement et à faire accepter à tous leurs résultats.

À défaut de cela, le risque serait d'aboutir à ce qu'il appelle « l'illusion électorale ». La campagne actuelle, se déroulant dans un pays sans tradition démocratique et sans corps votant constitué, dresse face-à-face deux pôles opposés et divisés, qui ne se reconnaissent pas mutuellement et qui ne sont pas prêts apparemment à reconnaître la victoire de l'autre : le pôle islamiste qui ne sépare pas religion et politique et le pôle laïc ou séculariste qui voudrait que la religion se limite à la sphère privée.

À cette polarisation politico-idéologique, s'ajoute le jeu des « égo » surdimensionnés qui penche, malgré l'âge avancé de nombre de dirigeants, anciens et nouveaux, vers un maintien continuels aux postes de commandement et de délibération. De l'autre côté, la société vit et se meut entre la « volonté de puissance » chère à Chebbi inspirée par la philosophie de Nietzsche et le désespoir des jeunes acculés au chômage et parfois à l'émigration clandestine menant soit à l'enfer du rejet raciste, soit au naufrage en Méditerranée avant de parvenir à atteindre la rive Nord.

En fin de compte, le double acquis historique des Tunisiens et des Arabes demeure d'ordre moral : la fin de la peur ressentie face à l'arbitraire du pouvoir et la conquête rêvée et réalisée de la liberté politique. Ce double acquis saura-t-il résister aux soubresauts d'une transition menée dans la foulée et sans une vision globale qui soit matérialisée par un projet de société et une éthique du vivre-ensemble ? Tel semble être l'enjeu majeur de l'après-révolution.

En paraphrasant l'historien François Furet qui écrivait, à l'occasion du Bicentenaire, que la révolution française de 1789 n'était pas finie, il est possible de dire aujourd'hui que la révolution tunisienne et mondiale ne fait que commencer et qu'elle va probablement durer des années, ici comme ailleurs.

LE PRINTEMPS ARABE ET LES DANGERS DE L'ISLAMISME

Javad Tabatabai | résident à l'IEA-Paris

Javad Tabatabai a été professeur et vice-doyen de la Faculté de droit et de sciences politiques de l'université de Téhéran. Après avoir mené des études de théologie, de droit et de philosophie, il a obtenu un doctorat d'État en philosophie politique à l'université de Paris I - Panthéon-Sorbonne qui portait sur la philosophie politique de Hegel. Il a été résident au Wissenschaftskolleg zu Berlin ainsi que visiting scholar au Moynihan Institute of Global Affairs de l'université de Syracuse. Il a publié une dizaine de livres consacrés à l'histoire des idées politiques en Europe et en Iran.



Photo : Javad Tabatabai, 2011 © Christophe Delory

Nous assistons actuellement à des événements majeurs dans le monde arabe. Même si depuis la chute du mur de Berlin nous avons pu assister à l'effondrement de plusieurs régimes liberticides, ce qui se passe sous nos yeux est, malgré ses ressemblances avec la chute d'un système totalitaire, d'une tout autre nature. Tandis que les systèmes totalitaires européens, à l'exception de la Russie, ont entamé une transition vers un système libéral et démocratique, les pays arabes, sans réelle alternative démocratique, ressemblent plutôt aux républiques de l'Asie centrale de l'empire soviétique, majoritairement musulmanes. Dans la plupart de ces pays, les despotes ont vite remplacé le système totalitaire, ou ont récupéré les ruines de celui-ci ; ce qui signifie que non seulement l'effondrement d'un système totalitaire n'a pas fait place à la liberté, mais aussi, puisque le système de protection sociale s'est effondré, une partie importante de la population est tombée dans le dénuement total.

Devant les événements des pays arabes, les médias, qui comprennent mal ce qu'il se passe mais sont emportés par l'enthousiasme ambiant, parlent euphémiquement du « printemps arabe » comme si dans le monde arabe, et dans d'autres pays « despotogènes », il n'existait qu'un seul exemplaire de ces monstres qui, depuis la

libération de ces pays et surtout depuis plus de quatre décennies, oppriment ces peuples épris de liberté. L'attitude des médias se comprend aisément, car d'un point de vue purement journalistique, tout événement fait partie de l'histoire immédiate et représente un certain intérêt. Mais ce qui étonne dans ces réactions à chaud, c'est la prise de position de ceux qui ne font l'éloge d'événements qui ne semblent guère conduire à ces « démocraties » qu'on ne cesse de nous annoncer¹. Il n'est politiquement pas correct, aujourd'hui, d'aller à l'encontre de cette euphorie générale, et plus encore à l'encontre de l'optimisme de ces *Middle Eastern Studies*, partagé par les gouvernements occidentaux, et de prétendre que, le plus souvent, comme le montre l'histoire de ces pays, à la mort du despote on n'a cessé de crier haut et fort « Vive le despote » !

Si l'on fait abstraction du cas des républiques de l'Asie centrale, l'exemple le plus récent en date, c'est naturellement l'Iran. En pleine crise de la monarchie iranienne, Michel Foucault, lui aussi emporté par l'enthousiasme ambiant, écrivait une phrase qui ressemble un peu trop à ce qu'on lit sous la plume de ses successeurs.

1. Yves Charles Zarka, « Éloge des révolutions arabes », *Cités*, n° 45, p. 133 sq.

Foucault, croyant découvrir une vertu chez les Iraniens que l'Occident avait oubliée depuis la Renaissance, à savoir « la spiritualité politique », écrit : « Quel sens, pour les hommes qui habitent [la terre d'Iran], à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme : une spiritualité politique ». Et il ajoute : « J'entends déjà des Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort² ».

Le moins que l'on puisse dire, vu le bilan de trois décennies de la réminiscence de la « spiritualité politique » par les Iraniens, c'est que les Français normalement constitués avaient raison de rire de leur philosophe qui, faisant preuve d'une irresponsabilité insondable, inventait un concept vide de sens. Mais Michel Foucault avait lui aussi tort de rire des Français qui riaient de l'invention du grand philosophe. Michel Foucault ignorait tout d'un pays dont il couvrait les événements pour le journal italien *Corriere della Sera*. Aujourd'hui, plus de trente ans après, les événements de l'Iran, remplaçant un autocrate moderne par un despotisme moyenâgeux, ont donné lieu à tout sauf à une « spiritualité politique », et ceci

2. Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, Gallimard 1976-1988, p. 694.

doit inviter le philosophe à parler désormais plus modestement et surtout à être un peu plus responsable, car ce n'est pas lui qui en paiera le prix. Foucault faisait fi de toute déclaration responsable ; ce qui l'intéressait, c'était le refus d'obéir et, de ce point de vue, il s'approchait beaucoup des masses révolutionnaires, mais surtout, il se trouvait fondamentalement en accord avec les islamistes. En effet, il écrit : « Les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais, d'une certaine façon, ils lui échappent. Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit : "Je n'obéis plus", et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie – ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible³ ». En écrivant ces propos, et confondant la rive gauche avec les bas-fonds de Téhéran, où les islamistes et les gauchistes de tous bords préparaient les conditions de l'obéissance la plus parfaite, Foucault s'alliait objectivement aux islamistes et aux gauchistes.

Aussi bien l'intelligentsia française qu'arabe, naturellement pour des raisons différentes, n'aiment pas évoquer l'exemple de la révolution islamique, mais pourtant ses leçons sont du plus haut intérêt pour comprendre le sens de ce « printemps arabe ». L'intelligentsia arabe pourra, bien entendu, crier haro sur l'évocation de cet exemple d'une impertinence insolente à leurs yeux. La révolution islamique, ainsi que la théocratie, n'ont été possible qu'en Iran, pays non arabe et chiite. C'est faux ! À mon sens, si l'Iran est un exemple à méditer, c'est qu'il a été à bien des égards un contre-exemple : contrairement aux pays du printemps arabe, l'Iran n'a jamais été colonisé. Il y a plus d'un siècle, l'Iran a eu la première constitution moderne de l'Asie ; de surcroît, jusqu'aux années soixante du siècle dernier, l'Iran n'avait pas connu l'islamisme qui a été importé principalement d'Égypte, sous forme de traduction de petits traités, publiés en grande partie par des mollahs et par les deniers des séminaires de la petite ville sainte de Qom, dont le tirage ne dépassait guère un millier d'exemplaires, plus ou moins introuvables dans les autres villes. C'est à partir du moment où la crise de la légitimité de la monarchie s'est

3. Foucault, op. cit., p. 790-1.

approfondie que l'islam s'est présenté comme alternative à la monarchie, mais c'est l'islamisme qui a pris le pouvoir, et il ne pouvait en être autrement. Comment, dès lors, d'un mouvement « spirituel » pouvait-il sortir un régime « politique » semi-totalitaire ?

Pour faire court, et en prenant le contrepied de l'affirmation de Foucault, je dirais que les Iraniens n'avaient pas oublié ce que, selon lui, les Européens ont oublié depuis la Renaissance. Ils étaient foucauldien sur ce point précis, et ne savaient pas que le chemin des enfers « politiques » est pavé par la « spiritualité ». C'est ainsi que les Iraniens ont perdu une constitution moderne qui garantissait toutes les libertés, même si l'autocratie du Shah faisait obstacle à la réalisation de la liberté politique et à la participation au pouvoir, puisqu'ils pouvaient au moins choisir librement leurs habits... Ils pensaient, comme Foucault, qu'il suffisait de prononcer le « non irréductible » pour que le miracle se produise. Ils ont perdu toute illusion depuis, mais il n'est pas sûr qu'on puisse dire de même de l'élite musulmane.

On n'a pas encore bien réfléchi sur cette pérennité de l'ancien dans les temps modernes. En ce qui concerne le Moyen-Orient islamique, je ne suis pas sûr que l'on soit à même de faire une analyse de ses phénomènes en termes de *Middle Eastern Studies* dominées par une sociologie politique mal-digérée. Il est indéniable que, d'un point de vue d'une sociologie politique superficielle, tout mouvement social se présente sous un aspect moderne et doit être analysé comme tel. Les pays musulmans ont leurs propres spécificités et, pour pouvoir les analyser, il faut pouvoir préalablement affiner les concepts qui sont les leurs. Ces pays, colonisés ou non, sont à la périphérie de l'Occident, non seulement sur le plan économique et politique, mais, qui plus est, sur le plan théorique. Ils ne sont pas seulement une imitation du capitalisme ou du socialisme, fût-il arabe, mais ils se comprennent de surcroît à travers le prisme de la sociologie européenne. Foucault, qui ne pouvait que se placer du point de vue de son savoir européen, avait raison de prendre les bas-fonds de Téhéran pour la rive gauche, puisqu'à Paris ou à San Francisco, dans la mesure où on est en État de droit, on peut ne pas obéir. Mais, à Téhéran,

derrière ce « non irréductible », un philosophe antiautoritaire devait pouvoir déceler ce prophète qu'on était appelé à adorer.

Les islamistes n'étaient pas contre le Shah parce qu'il était autoritaire, mais parce qu'il n'était pas suffisamment autoritaire pour imposer la charia, toute la charia. Pour les gauchistes ainsi que pour un certain nombre de gens « progressistes », ce « refus irréductible » signifiait forcément une libération, et ils ne pouvaient pas comprendre qu'un mouvement social pouvait déboucher sur la destruction de tout social. Tout mouvement social est loin d'être une aspiration à des revendications modernes. C'est ce phénomène du retour de l'ancien sous les espèces du moderne qui a induit Foucault en erreur. Foucault l'idéologue ne possédait assurément pas l'appareil conceptuel approprié à l'analyse de ce phénomène.

Ainsi, sous son aspect extérieur, le printemps arabe peut être considéré comme un mouvement social de libération dont les participants revendiquent « les droits et libertés », mais encore faut-il savoir ce qu'on entend par les mots « droits et libertés ». Il va sans dire que toute révolte en est une pour se libérer du joug d'un maître ; de ceci tout le monde peut convenir, mais la difficulté commence là où on tente de remplacer un maître ancien par un ordre nouveau. Une question que les medias ne savent pas poser, mais que l'intelligentsia ne peut pas ne pas poser, c'est de savoir, une fois s'étant débarrassé de l'ancien maître, quels sont les moyens à la disposition du peuple musulman pour se choisir un chef à la place d'un maître.

Comme la charia demeure le seul et indépassable horizon dans les limites duquel le droit est possible pour un musulman, la liberté n'est pas le fait d'être libre par ses droits et dans les limites de ses droits, mais de se libérer d'un maître injuste pour confier son destin à un maître par qui la justice viendra. La distinction entre maître et chef, qui va de soi pour un européen, est inconnue dans la pensée politique de l'islam. Dans la mesure où l'islam ne raisonne pas en termes de droits, il a été incapable d'élaborer le concept d'un État de droit, étant par là même confiné dans les limites de la justice comme attribut d'une personne. C'est par ce non-droit qu'un fidèle est libre, et par son nouveau maître. N'ayant pas une idée claire et distincte des droits, dans la mesure où la charia ne proclame que des devoirs, le peuple

musulman, théoriquement, ne raisonne qu'en termes de devoirs et par conséquent ne distingue guère entre maître et chef.

Tous ces concepts, conditions *sine qua non* de la revendication des droits et d'un État de droit, manquent au peuple musulman. L'islam, comme idéologie du pouvoir que prêche l'islamisme, comprend la justice outre comme l'attribut de la personne de l'imam, du guide, mais avant tout comme la justice sociale qui doit distribuer les deniers publics. Le concept même de liberté d'ailleurs n'est pas connu dans les langues de l'islam jusqu'au XIX^e siècle ; aussi bien en arabe que dans les autres langues de l'islam la liberté ne signifiait que le fait de ne pas être esclave, et c'est en traduisant vers les langues européennes que l'ambivalence s'est installée dans le contenu de ce mot, donnant lieu à l'illusion qu'un fidèle musulman entend par le mot « liberté » la même chose qu'un Européen, qu'un pays

sur ce fait. Pendant les mois qui précédaient la révolution, l'acquisition de la liberté était conditionnée au départ du Shah d'Iran. Une fois celui-ci obtenu, islamistes et gauchistes, dans leur double variante marxistes et « islamiques », ont brandi l'étendard du coup d'État pour venir à bout des revendications de la liberté qu'ils avaient eux-mêmes contribué à propager. De ce point de vue, la conception que la gauche avait de la liberté était conforme à celle des islamistes et ils s'entendaient parfaitement sur le fait que la liberté ne signifiait rien d'autre que de se débarrasser du maître afin de pouvoir le remplacer. Ce qu'ils firent ! Il est entendu que les slogans ne manquaient pas, mais, dans l'ignorance fondamentale de ce qu'est un régime de liberté, et dans la confusion totale, il était normal que l'alternative fût constituée du plancher des revendications populaires. Comme il y a eu, et il y a toujours, ce consensus chez les peuples musulmans que l'islam

aujourd'hui comme signe de libération.

Il faut déjà pouvoir tirer les leçons de la première libération et de sa mutation en despotisme. Le printemps des peuples opprimés passe par cette nécessaire analyse des échecs sans cesse recommencés. Mais puisqu'ils ne sont pas prêts à être bousculés dans leurs habitudes, et surtout qu'ils ne veulent pas quitter l'*u-topos* de l'illusion de l'islam panacée de tous maux, une libération prochaine n'est pas à l'horizon. Paradoxalement, un bon musulman, pour pouvoir garder sa foi, doit pouvoir sortir l'islam de l'islamisme, qui, loin d'être une foi, est une idéologie du pouvoir, dont la réalisation effective ne peut qu'être un échec, surtout pour l'islam. Toute libération des peuples musulmans a comme condition de possibilité la libération des illusions de l'islam, de la croyance que les crises de l'Occident signifient que l'islam a les moyens de gérer les affaires du monde moderne.

les yeux de... pénétrer » dans la complexité de la « constitution démocratique », ce « chef-d'œuvre de l'art politique⁵ ». Ceci est encore plus vrai des peuples musulmans, puisque l'idéologie de l'islamisme ne leur permet que de voir le monde moderne par le petit bout de la loupe. Si la démocratie est ce « chef-d'œuvre de l'art politique » on est en droit d'affirmer que ces événements, quelque impact qu'ils aient sur le destin des peuples musulmans, sont loin d'être les prémisses d'une démocratie. Car non seulement dans le stade actuel du développement de la conscience de ces peuples, il n'appartient pas à leurs yeux de pénétrer dans l'artifice de démocratie, mais les lunettes qu'ils portent pour corriger leur myopie de la modernité, à savoir l'idéologie islamiste, comme panacée à tous maux, ôte tout espoir.

Les pires ennemis qu'ont les peuples musulmans sont les illusions qu'ils ont créées sur le compte de leur religion. Pour pouvoir se tenir au seuil de la démocratie, il faudra se débarrasser de ces illusions, et ceci demandera un effort pour comprendre l'islam dans les limites de la simple raison. Seront-ils à même de faire entrer l'islam dans ces limites ? En tenant compte des leçons de l'histoire de ces pays, on est en droit d'être sceptique. Quand Zarka écrit : « Pour que l'aspiration à la liberté s'affirme avec autant de vigueur que ces derniers temps, il faut que la liberté et la démocratie puissent être considérées non seulement comme possibles, mais aussi réalisables dans le présent. Il faut donc que ces peuples aient fait la critique du fatalisme lié à la croyance d'une puissance irrésistible de la culture et de la tradition⁶ » (je souligne) dans le sillage de Foucault, il glisse de « l'inspiration à la liberté » à « la critique de la tradition » et il impose un fardeau aux peuples musulmans qu'aucun d'entre eux ne pourrait supporter. On sait que la terre d'islam est fertile en miracles, mais on ne sait peut-être pas que ce saut de la tradition à la modernité ne relève pas de miracles ; il faudrait beaucoup d'effort pour être républicain.

Il est tout à fait possible que, malgré le printemps, la libération ne soit pas à l'ordre du jour dans les pays arabes, car la libération n'est pas se débarrasser du tyran, mais vouloir la liberté. En d'autres termes, il ne suffit point d'être contre le tyran pour être libre, mais il faut avoir une certaine idée de la liberté.

européen libre est libre au même titre qu'un pays musulman. Une chose est certaine : les concepts comme « liberté » et « droit » font partie de systèmes de pensées difficilement assimilables par le peuple musulman pour les raisons que je viens d'évoquer, et c'est pour cette raison que, concernant l'évolution de la situation, il faut préférer le pessimisme de l'intelligence à l'optimisme de la volonté. L'exemple de la révolution iranienne nous éclaire derechef sur ce point, car dès le début du mouvement, le mot liberté est apparu comme la revendication principale, mais qui a disparu avec le départ de l'ancien maître. Une fois son départ confirmé, tout le monde avait l'impression d'être libre et c'est ainsi que les medias et intelligentsia européens ont compris les slogans en faveur de la liberté en Iran.

Il est tout à fait possible que, malgré le printemps, la libération ne soit pas à l'ordre du jour dans les pays arabes, car la libération n'est pas se débarrasser du tyran, mais vouloir la liberté, puisqu'il y a mille façons de se débarrasser d'un tyran, mais il y a une seule manière d'accéder à la liberté. En d'autres termes, il ne suffit point d'être contre le tyran pour être libre, mais il faut avoir une certaine idée de la liberté. La révolution islamique peut jeter une lumière

est la plus parfaite des religions puisqu'elle propose un projet de société et une théorie d'un gouvernement assumant tout aussi bien le bonheur dans ce monde que la félicité au-delà ; en l'absence de tout autre projet politique la république islamique est inévitable, et elle restera toujours d'actualité tant que les peuples musulmans n'auront pas une idée claire d'un régime de liberté.

Comme on oublie souvent que l'Iran est loin d'être l'inventeur de ce prodige de la pensée politique qu'est « la république islamique », je rappelle pour mémoire qu'aussi bien le très « laïc » Pakistan que le régime instauré par les puissances européennes en Afghanistan enfin libéré sont des républiques islamiques. Il y a par conséquent fort à parier que l'islam étant le seul horizon pour les peuples musulmans, et la république étant compris comme un ersatz du régime politique traditionnel de l'islam qu'a été le califat, les peuples libérés vont opter pour l'une de ces républiques – islamiques ou non – avec un guide en bonne et due forme, « comme pasteur du troupeau », en guise de destructeur de cette même république. N'oublions pas que pour les nations colonisées la décolonisation était déjà une libération et cette libération n'a pas empêché l'arrivée des pires des tyrans dont on se débarrasse

Qui plus est, le monde de l'islam est en crise sans que les peuples opprimés en aient la moindre idée. Le fait qu'on insiste dans ces pays sur la crise de l'Occident et de ses valeurs jusqu'à la nausée c'est pour se détourner d'une crise dont l'intelligibilité est pourtant la condition *sine qua non* d'une libération.

Mais reste à savoir si les peuples musulmans sont – ou seront – capables de se libérer des illusions de l'islamisme et d'acquiescer à une idée de ce qu'est un régime de liberté. Dans les conditions actuelles, et vu le niveau de la conscience que ces peuples ont de la complexité du monde moderne, je pense que, si on entend par la démocratie autre chose que le choix de nouveaux maîtres, les régimes qui vont remplacer les despotismes déçus pourraient être tout sauf une démocratie. Déjà Rousseau, qui, contrairement à Foucault, savait que la « la science du salut et celle du gouvernement sont très différentes⁴ », avait affirmé qu'il n'appartenait pas « à tous

4. Rousseau ajoute : « vouloir que la première embrasse tout est un fanatisme de petit esprit ; c'est penser comme les alchimistes, qui, dans l'art de faire de l'or, voient aussi la médecine universelle ; ou comme les Mahamétans, qui prétendent trouver toutes les sciences dans l'Alcoran. » « Lettres de la montagne », fragments de la lettre I.

5. Jean-Jacques Rousseau, « Lettres de la montagne », lettre VIII, « La constitution démocratique est certainement le chef-d'œuvre de l'art politique : mais plus l'artifice en est admirable, moins il appartient à tous les yeux de le pénétrer. »

6. Zarka, art. cit.

SOINS ET FRAGILITÉ : ÉTHIQUE NARRATIVE ET SOLLICITUDE

Jean-Godefroy Bidima | résident à l'IEA de Nantes (Lauréat EURIAS 2011-2012)

Jean-Godefroy Bidima est philosophe, ancien directeur de programme au Collège International de Philosophie de Paris, Professeur titulaire de Chaire à l'université de Tulane (Nouvelle-Orléans, États-Unis) et membre associé du CEAF (Paris). Ses recherches portent sur la philosophie allemande du XX^e siècle (Adorno, Horkheimer, Marcuse, E. Bloch, Habermas) ; sur l'art et l'imaginaire en Afrique ; les problèmes relatifs à l'argumentation dans les discours anthropologiques, juridiques et historiques sur l'Afrique ainsi que sur les présupposés normatifs et éthiques des différents discours sur la maladie en Afrique. Le Professeur Bidima

ARGUMENT

LA MALADIE ET LE SOIN. UNE QUESTION SOCIO-POLITIQUE

Dans les pays dits postcoloniaux, on a coutume de faire de la philosophie politique en insistant sur la question de la citoyenneté et sur la manière dont s'élabore la notion d'espace public démocratique. Ce vaste programme demande souvent d'aborder les notions de justice, de paix après les guerres et génocides et surtout d'accès aux nouveaux instruments juridiques du droit international. Au centre de ces préoccupations se trouvent l'État et ses symboles, et surtout la manière dont les communautés se restructurent sous l'égide de l'État. Mais, au-delà, il est surtout question de sonder comment se font et se défont les subjectivités.

Le citoyen, qui est sujet, s'exprime parfois en étant placé dans une situation de fragilité qui est celle de la maladie et plus particulièrement du SIDA en Afrique. Cette situation de fragilité permet à la philosophie politique africaine – trop occupée jusqu'alors par l'État, les élections, l'histoire coloniale et l'ethnophilosophie – de revenir à ses préoccupations principales. La maladie et les soins sont des moments de fragilité qui font appel aux grands référents anthropologiques que sont les Sujets, les communautés, la parole, le regard, le corps, la présence, la disparition, la dégradation, le lien, la justice et le devoir.

S'agissant du *Sujet*, comment peut-on l'appréhender dans une *situation de fragilité* ? Sa communauté a tissé certains liens avec lui à travers le partage des symboles, fruits de la socialisation, mais comment ce lien se renforce ou se brise-t-il dans la maladie ? Celle-ci se voulant autant *un fait observable* qu'*une représentation*, comment se construisent les regards, s'agencent les *paroles* et agissent les *corps* dans la maladie ? En liaison avec nos peurs primitives et nos attentes, dans quelle mesure la *désagrégation* de notre corps par la maladie et la hanse de la *disparition* modifient-elles les relations entre les sujets face à l'annonce de la maladie, à la persistance de la douleur, à la permanence de la mort et à la consistance de notre rapport avec l'Autre ? Soigner, soulager, et promouvoir la vie, mais *au nom* de quels principes ?

ORIENTATION

INTERCULTURELLE ET INTERDISCIPLINAIRE

Ces questions seront traitées dans le cadre d'une *perspective comparatiste*, étant entendu que les constructions qui tournent autour de la maladie, le rapport aux soins, aux corps et à la fragilité divergent selon les sociétés. Et aujourd'hui, nous n'avons plus des Sujets auto-référentiels enfermés dans leurs propres cultures, mais, comme le dit le sociologue Allemand Ulrich Beck, « des Sujets cosmopolites » qui font l'expérience de plusieurs cultures.

La compréhension des phénomènes aussi étendus que la maladie et le soin ne peuvent donc faire l'économie d'une *approche interculturelle* étant entendu que l'hôpital – lieu d'hospitalité – accueille les patients issus de toutes les cultures et que le soin ne se réduit pas à la seule administration des remèdes. Les questions autour de la maladie renvoient à notre rapport à l'espace public, donc à la politique, à notre connivence ou au conflit avec l'autre, ce qui pointe du doigt la question de l'intersubjectivité et celle de la Communauté. Cette réflexion a ainsi un souci *interdisciplinaire* et pourra traiter d'abord les problèmes liés aux *récits* (LES NARRATIONS) autour de la maladie et des soins, pour ensuite scruter les récits liés aux REPRÉSENTATIONS et aux EXPÉRIMENTATIONS, afin d'aborder les FONDATIONS éthiques des pratiques de soin en Afrique postcoloniale puis chez les Africains immigrés.

NARRATIONS

Cette approche nous amènera à nous intéresser à la fois aux linguistes, littéraires, historiens de la langue et socio-linguistes et dans une certaine mesure aux philosophes et anthropologues. L'enjeu de la question à ce niveau consiste à savoir comment se dit la maladie, le malade, la guérison, et les soins dans les diverses cultures ? Quels types d'énonciations encadrent ces trois notions ? Dans le détail, quelles sont dans la littérature africaine et Caribéenne post-coloniales les diverses manières de dire la maladie ? Que veut dire soigner dans ces cultures comprenant jusqu'à aujourd'hui des populations qui fonctionnaient naguère à l'oralité ? Dans une situation d'interculturalité, comment comprend-on le dialogue entre les soignants et les soignés, autrement dit, quelles sont les stratégies discursives qui

entrent en jeu lorsque s'établit une relation de soin ? Comment se présentent les conflits des récits – *récits oraux* tenus par les malades et leurs familles, *récits écrits* des institutions hospitalières et récits du droit et des religions sur la maladie – dans une situation de soins ? Comment conjuguer à la fois le secret – autour de la maladie exigé par la confidentialité requise en vue du respect de la personne malade – et l'exigence de partage du sens, obligation première dans les sociétés africaines de tradition orale ?

Dire une chose, en comprendre une autre, assumer cette exigence de toujours articuler les récits autour des intrigues et des malentendus, la situation des soins est celle qui donne à voir comment, dans cette situation d'abandon qu'est la maladie, on vit à la fois le lien avec les autres à travers les signes et les actes de langages, mais aussi la séparation. Avant d'administrer les soins et avant d'élaborer les règles des bons soins, il faudrait explorer le tournant sémiologique dans les soins. Pourquoi ? Parce que le commerce des énoncés se fait à chaque étape des soins. Ces énoncés sont centrés, s'agissant de l'Afrique, sur la question de l'identité autour des soins, le problème serait de savoir quels sont les divers miroirs et transferts qui entrent en jeu lorsqu'on entreprend de prendre soin de quelqu'un ou d'une communauté ? La maladie ressemble à un piège : on tombe malade comme si on tombait dans un piège. Il se referme sur notre vie. De même, le commerce des signes est aussi un terrain sur lequel le langage nous tend des pièges, à quelles conditions est-il possible soit d'éviter, soit de composer avec ces pièges que sont les signes ? Le défi serait peut-être pour toute communauté narrative de répondre à la question de la concomitance entre la fragilité (des Sujets et des communautés) et les pièges du langage. « Le récit est un piège » disait le philosophe français Louis Marin, c'est la raison pour laquelle insister sur les récits revient à découvrir – dans la situation de l'Afrique – que les questions relatives à la maladie mobilisent une « fusion des horizons » (Hans Robert Jauss) culturels, historiques et politiques.

REPRÉSENTATIONS

Les divers enjeux du récit seront suivis par la question de l'*imaginaire*. Là aussi, au



Photo - Jean-Godefroy Bidima, 2011 © Christophe Delory

croisement des disciplines et des discours, il s'agit de mobiliser les pratiques de la santé sur le fait qu'une thérapie repose sur l'*environnement symbolique* du malade, de la maladie, des soins et de l'hôpital.

Les conceptions de la vie, du corps, de la douleur, de la souffrance et de la pourriture étant différentes selon les appartenances et les cultures, comment se font les transactions autour de ces notions en période

EN AFRIQUE

est l'un des dix seniors fellows sélectionnés par EURLAS (European Institutes for Advanced Studies) sur 700 candidatures universitaires venues du monde entier. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur l'École de Francfort : *Théorie critique et modernité africaine : de l'École de Francfort à la « docta Spes africana »* (Publications de la Sorbonne), *La philosophie négro-africaine* (PUF), *L'Art négro-africain* (PUF), et *La Palabre* (Michalon).



la mort et est plus fondamentale que la mort biologique.

L'administration des soins privilégie la vie que l'on veut servir à travers les notions d'autonomie, de désir, de respect des malades et des soignants. Mais comment intéresser les usagers des soins, lorsque ceux-ci mettent une autre valeur au dessus de la vie ? Souvent, on élabore des stratégies des soins en faisant comme si vivre était le but des soins. On retrouve cependant certaines sociétés asiatiques et africaines qui ne font pas de la vie le fondement de tout mais *l'honneur* : on préfère se suicider que de perdre son honneur, on se suicide d'ailleurs pour le conserver.

En Afrique, ne pas perdre la face est souvent, dans certains cas et dans certaines sociétés, plus important que la vie. Comment, dès lors, concilier la vie comme valeur et l'honneur comme valeur et exigence ? Dans ces cas, comment envisager une relation de soin dans des cultures où la vie équivaut à l'insertion dans une communauté narrative et de sens ? Qu'est-ce qu'implique une relation de soin dans une culture qui place l'honneur au-dessus de la vie ? Ces défis et questions renvoient à la détermination des conceptions de la corporéité. Qu'est-ce qu'un corps ? Et à partir de quel moment un corps est-il dit malade ? Comment les cultures qui n'admettent pas le dualisme Corps/Âme perçoivent-elles un corps malade ? Quelles sont les modalités de la désagrégation du corps dans ce contexte ?

Ces questions entraînent une véritable enquête sur les notions de pureté et d'impureté et surtout l'acte politique d'exclusion de la société pour cause de certaines maladies. La maladie entraîne aussi une enquête du point de vue interculturel sur la notion de douleur.

Que veut dire « avoir mal » pour un Africain ? Comment la question de la masculinité et de la féminité entre en jeu en Afrique dans l'expression de la douleur ? On constate souvent que les pratiques soignantes ne tiennent compte que de l'aspect socio-politique dans la relation des soins, il serait utile d'y ajouter la zone d'ombre de toutes les cultures, à savoir la dimension mythologique.

Comment décline-t-on les interdits fondateurs d'une société au moment des soins ?

Comment le toucher, la stature horizontale ou verticale de la posture du corps, le teint, l'espace et le temps jouent-ils avec les images de la déchéance ? Comment l'exil et le déplacement des populations affectent-ils les stratégies de guérison et comment les épidémies sont-elles vécues quand on est loin de son terroir ? Nous pensons ici aux populations déplacées pour cause de génocide ou de guerre. À quelles conditions éthiques les « interventions humanitaires » respectent-elles la dignité des populations ?

EXPÉRIMENTATIONS

Les imaginaires sont concrétisés par les *pratiques* (qui posent aux médecins et autres thérapeutes des questions concernant le rôle de l'hôpital comme institution, la qualité des soins, les pratiques des soins palliatifs, le rapport entre la vie humaine et la machine et la question des essais thérapeutiques). Cette rubrique concernera plus particulièrement le corps médical et les chercheurs en médecine.

En Afrique, comment se télescopent les pratiques de la médecine venue de l'Occident et la persistance des pratiques médicales traditionnelles ? Comment vit-on des conflits d'interprétation et de choix thérapeutiques quand d'un côté prévaut la causalité physico-chimique, et de l'autre (le plus souvent et pas exclusivement) une causalité de type métaphysique ? Qu'est-ce qui se passe quand le physico-chimique rencontre le mythologique et la dimension métaphysique dans la relations de soins ? En cas de conflit, qui décide et comment et surtout en fonction de quels critères, élaborés où, pour quels intérêts et en vue de quoi ? Comment assurer la question des mères porteuses, par exemple, quand, dans certaines sociétés africaines, les liens de sang sont fondés souvent sur une généalogie gouvernée par le couple liberté (homme libre) / servitude (esclave ou captif) ? Peut-on penser une greffe d'organes au Sénégal, par exemple, sans tenir compte de l'imaginaire des castes ; autrement dit, à quelles conditions, un patient de souche noble accepterait-il un organe (le cœur par exemple) de quelqu'un issu d'une caste inférieure et réputée dangereuse ?

FONDATEURS

Ces narrations, représentations et expérimentations sont *légitimées* par des doctrines philosophiques, juridiques, religieuses

et éthiques qu'il convient de discuter. La question des soins en Afrique renvoie à celle de la détermination du type d'éthique qu'il faudrait mettre en œuvre. Serait-ce une éthique de conviction ou de responsabilité selon l'opposition faite par Max Weber ? Ou alors faudrait-il une éthique qui tienne plutôt compte de l'identité narrative (Ricoeur) des communautés et des Sujets ? Ou bien alors une éthique qui ne tienne compte que des devoirs (Kant) sans se soucier des communautés narratives qui fécondent les Sujets ? Les fondements du droit à la santé ne peuvent faire l'économie des généalogies et filiations en Afrique, dès lors, comment, dans cette situation de fragilité qu'est la maladie instituer le lien social là où l'idéologie managériale parle de technique et d'éthique de la responsabilité ?

La particularité de notre recherche est de partir non pas des principes de bioéthique (autonomie, respect, bien-être du malade etc...) mais des récits qui font lien et déduire des principes pour les pratiques soignantes. Bien sûr l'État, la banque, la finance, les rites et religions dominants devraient être interrogés pour cerner le destin (ouvert sur l'incertitude et l'inconnu) des Sujets et des communautés africaines.

Le dialogue qui est tenu sur la santé en Afrique est plus ou moins dicté par l'actuel évangile des puissants qui, sûrs de leur bon droit, de leurs armements nucléaires, de leur force technologique et de leurs pressions, offrent, entre deux dépôts nucléaires toxiques et après avoir coupé quelques arbres, des « discours de la méthode » des soins, des pleurs, des malentendus sans tenir compte de *ce que* les sujets et communautés africaines disent et veulent à propos de leur santé. Les élites africaines aussi ne se soucient pas vraiment de cette santé-là, occupées qu'elles sont à s'approprier les biens produits tout en revendiquant un statut de victime. Une éthique narrative doit nécessairement effectuer un va-et-vient entre l'Afrique et son Autre, entre les récits des autres et les siens propres afin de dire que le soin est le lieu de « l'entretien » : nous nous tenons tous dans un lien qui est à la fois proximité et distance.

de maladie ? La vie – qui est au centre de ce qu'on nomme la *bioéthique* et qui semble aussi être l'enjeu principal de ce qu'on nomme aujourd'hui la *biopolitique* – est d'abord l'objet d'une représentation. Plusieurs

cultures n'ont pas une conception très charnelle de la vie : dans certaines sociétés africaines où le primat du collectif sur l'individu demeure encore assez fort dans plusieurs endroits, et l'exclusion sociale qui équivaut à

THE PHYSICS OF THE CITY

Mariateresa Sartori et Bruno Giorgini | résidents à l'IMÉRA de Marseille

Bruno Giorgini est physicien, chercheur au CIG Bologna University and Istituto Nazionale di Fisica Nucleare (Bologne, Italie). Mariateresa Sartori est artiste. Ils ont monté ensemble le projet The Physics of the City à l'IMÉRA de Marseille.



All the people going, Piazza San Marco, from 2.05.00 to 2.07.47 pm, 26 February 2006, © Mariateresa Sartori

La città per Agostino è in itinere, è una società peregrina, una sorta di rappresentazione esterna di questa inquietudine interiore caratterizzata anch'essa dall'essere itinerante. Neppure la verità di questa città è esterna ad essa ma cresce nella realtà (...) la città europea è una città itinerante, pellegrina, ed è una civitas perplexa (complessa diremmo noi adesso).

M. Cacciari

THE PHYSICS OF THE CITY

Cities are the nodes of the human civilization network from Neolithic until today, when more than half of the whole world-wide population is composed by individuals that live in urban systems, from towns to metropolis. So it is obvious that many learning from policy to aesthetics, from sociology to philosophy, from planning to architecture, from engineering to psychology have applied to understand, plan and build up the city development; but not physics. It was not always the case; in the ancient times Aristotle thought that the *physis* (nature) of the *polis* (city) was

the same *physis* of the *cosmos*. But at a certain moment of the history, this harmony between earth and sky, city and cosmos, was broken. From one hand there are human sciences based on the free will and insofar unpredictable and mathematically undetermined; from the other natural sciences, essentially geometry, physics and astronomy, in principle exactly determinate by measuring and/or calculating, and predictable at least in principle because based on invariant symmetries, and whose empirical observations and experiments can be repeated by everyone, to verify the results. Here we are in presence of a bifurcation point from which two completely separated branches, the humanistic one and the scientific, seem to go away. But in the last three, four decades the discover and development of complexity changed the landscape, in the double sense both that many phenomena must be investigated with a multidisciplinary approach if we want really to understand them, and that also in the physics domain a complex paradigm allows us a deeper knowledge

of the richness and variety of nature at our human scales.

As matter of fact from one hand many natural events do not respect the deterministic laws neither in physics dominion, from the other one the behaviour and the evolution of human beings are almost in part governed by free will, intrinsically non deterministic. So a completely ordered world appears too much inert and lifeless, and the completely disordered one would make the life and the human culture development impossible. From any point of view the order/disorder duality risks to wear us in a blind alley. Complexity can be conceived as the exit strategy invented by nature to escape from this duality, discovering that many natural phenomena are organized but not deterministic, that is also a characteristic of the social systems, especially the democratic ones.

Roughly speaking complexity is a sort of no man's land intermediate between order and disorder, where life can survive and evolve, perhaps where life could

be originated. Moreover complexity via networks and information suggests that nature and culture coevolve together. Claude Levi-Strauss defined the city as an "aggregate of beings that hold their biological history into its borders and model it within all their intentions proper to thinking creatures, the city results at the same time by the biological generation, the organic evolution, and the aesthetics creativity. The city is contemporary a natural object and a subject of culture", where clearly emerges the complex nature of every urban system, that today it is generally accepted and considered in order to study the city, its development and evolution. Let's stop for a moment to consider the city as an extremely intertwined set of flows, information and forms. The city shows itself to be polymorphous, polysemic and polyglot, stratified in time and crossed by actors and objects whose dynamics are extremely different and can be conflictive, often engendering a feeling of chaos, i.e. we can say that cities live at the edge of chaos and the problem is exactly to govern the system emerging complexity and not chaos. If we

want to try to express the quality of this complexity in quantitative terms, using the instruments of the exact sciences, without losing its texture, we must reduce the semantic, logical, syntactic and phenomenological field in which to articulate the possibilities of constructing models able to be descriptive, explanatory and, at least to some extent, predictive. A simple consideration can help us in the reduction process: regardless of the variety and complexity of flows, forms and information, an urban system exists insofar as it is inhabited. In our aim a city is not even definable without citizens, elementary components common to any urban system, from the Neolithic Catal Hoyuk to the modern New York, only changing over the time the complexity degree. Therefore our physics of the city will be essentially physics of the inhabited city, and given the large number of elementary components, this means non-equilibrium statistical physics, because the town is an open system. Moreover, given that the elementary components move in urban spacetime, this also means the physics of dynamic systems and since the individuals in the

system have free will, we are also talking about probabilistic physics (Pascal firstly modelled the human free will by the probability function, using the game of chance as paradigm). To finish, since the elementary components have memory and are able to draw information from the environment, processing it according to intentions, choices and decisions, the physics of the city must also be intentional, cognitive and decisional. Furthermore cities can be also considered as adaptive complex systems. In fact the cities conserve coherence and persistence over a long time, nevertheless being open and far from equilibrium. If you think for example to Rome you can see that the *urbe aeterna*, the eternal city, develop continuously a sort of recognizable and dynamical identity.

Another basic ingredient of physics, besides the elementary components, is a spacetime where the dynamics can evolve. So we can ask if it is possible to identify a spacetime structure proper to a generic urban system. Obviously we can describe the streets network, and the different morphologies with a spatial metric that usually it is not Euclidean, but this it is not sufficient to develop an urban dynamics. We need also of a clock, a time structure scale invariant. This structure can be modelled by the *chronotopoi* (literally, places of time), the primal agents of urban temporal dynamics able to generate time correlations that would not exist without them. In the planning language, the *chronotopoi* are defined as areas where are implanted temporal scheduled activities, for example an hospital, the university, a shopping center and so on, that generate/attract mobility. Urban topology thus becomes chronotopic and the interaction between the individual's agenda and the *chronotopoi* pulsations produces complex urban mobility. Shortly we must tackle with an automata gas, i.e. a gas of individuals that can assume and process information, the automaton being a sort of perceptive and "intelligent" atom; more precisely a particle, with mass, size, velocity, vision, social space and with a cognitive internal state.

THE VENEZIA BRIDGES

Obviously investigating urban dynamics, we studied and modelled different mobility types, essentially private cars, public transportations means, and pedestrians. In particular the pedestrian dynamics and crowd phenomena evolve continuously in the space, the individual trajectories generally are not Euclidean, i.e. the pedestrians' particles often do not respect

the minimum action principle, and constitute a strong sociality vector. Moreover this dynamics can enlighten the human behaviour: "in no time he was fascinated, seeing how unself-conscious people were in their movements, how unique each man's movements were, and how much of the person they revealed" (V. S. Naipaul).

We observed and studied the pedestrian dynamics and crowd phenomena on the Venezia network, in normal situation and during the Venezia Carnival or others big events. The Physics of the City Laboratory collaborating in a common research programs PRIN with the Sociology Dept. of the Milano Bicocca University, the IUAV (*Istituto Universitario di Architettura di Venezia*), the *Politecnico di Milano, Facoltà d'Architettura*, and others partners, collected long time series of data with GPS and video movies, build-

this way we have seen that the bridges pedestrian flows are statistically correlated. Moreover analyzing a portion of city, *Punta della Dogana*, i.e. reducing the complexity, we were able to write a statistical linear theory with exact steady state solutions, which was a guideline to construct a software for the flows. In this virtual environment we performed many in silico experiments in good agreement with empirical data. Finally we measured the Venetian network complexity, via Information Centrality, finding a power law distribution, which is a typical complexity signature.

ARTSCIENCE

But what was completely unexpected has been the empathy between the Physics of the City Lab researches and the artistic milieu of Venezia. So one of us (Bruno Giorgini) was called to become member of the *Cantiere di Lavoro-Venezia Biennale*,

the words of Sartori, explaining the core of his artistic work. "I traced the pedestrians' movements, drawing their paths with a felt tipped pen on a transparent sheet placed over the computer monitor. I then faithfully transferred the results onto ordinary large sheets of paper. The procedure is rudimentary and imprecise. Nevertheless it is an imprecision that is not so approximate, in so much as the movements are recorded in a "relatively" faithful manner, in other words as faithful as human sense perception can allow. I am very interested in the modalities of perception, which are imperfect, yet sufficiently perfect to make our existence possible.

- I want this to be a record, a relatively precise record of what occurred.

- Invent nothing, observe what has been and what is, and know that is exactly how things went, even though everything could have gone differently.

one of the most important cities of the European Mediterranean area, with Barcelona, Genova, Napoli, and Venezia which have many similar characteristics. Our main idea is to discover and describe the Marseille Agoras dynamics as counterpart of the ghetto dynamics. In a provisional definition, the agoras as open *chronotopoi* highly significant, places where different people(s) can friendly meet, converse, discuss, picnic, play foot or basket and eventually decide civil action in order to take part at the policy life and planning: shortly the agoras are *chronotopoi* where self-organization dynamical processes and cooperation structures can emerge. In our conception a beach, a garden, a concert can be chronotopic, i.e. time dependent, agoras. Moreover we would also design the agoras network, and finally arrive to set up an atlas of the Marseille Agoras, with images, measures and "theorems" ("*Entendez par théorème ce qui permet de voir*", Michel Serres).

CONCLUSIONS

The human mobility is essential for civilizations evolution and individual freedom, and we think that investigating the crowding and pedestrian movements in order to enlighten the "hidden" underlying dynamics, it could be possible to understand more on the social, cultural and also politic behaviours, in our case focusing on citizens and urban systems. With an eternal question in the background: if it exist general natural laws and features governing human mobility, a sort of fundamental level, or if the human mobility is essentially defined by the social, cultural and politics specific conditions.

References

- B. Giorgini, « Philosophie naturelle de la causalité et du hasard dans un modèle de mobilité urbaine » in *Chaos et systèmes dynamiques*, S. Franceschelli, M. Paty and T. Roque (éds), Editions Hermann, 2007, p. 259.
- A. Bazzani, B. Giorgini and S. Rambaldi (eds), *Physics and the City*, Advances in Complex Systems, 10, Issue 2 (2007).
- A. Bazzani, B. Giorgini and S. Rambaldi, *Traffic and Crowd Dynamics: the Physics of the City*, Encyclopaedia of Complexity and Systems Science, Springer, Part 20 (2009).
- Mariateresa Sartori, *Le ragioni della scienza/The Reasons of Science*, La Corte Arte Contemporanea Firenze, Galleria studio g7 Bologna, Venezia 2002.
- Mariateresa Sartori, *Tutte le pause del mondo*, Galleria Michela Rizzo, Venezia 2006.
- Mariateresa Sartori, *Il suono della lingua*, Fondazione Querini Stampalia Onlus, Venezia, 2008.



ing up 1) a microscopic pedestrian dynamics modeling and simulations, 2) a differential equation which points out the existence of a critical threshold for the possible transition to chaos which can be interpreted as the emergence of panic. This limit in principle is calculable by measuring the control parameters, i.e. the utility function for the cooperative behaviours and the social temperature which measures the individual free will and selfish behaviour. But in order to describe, understand and predict, at least in a statistical sense, the global dynamics on the Venezia network, we considered the bridges as crucial points where the problem of opposite flows crossing each other is particularly evident. In

titled *Città Mobilità Cultura* (City Mobility Culture) discussing during three years (2007-2009) completely friendly and free with artists, sociologists, historians... as Alberto Abruzzese, Giorgio Busetto, Anna Detheridge, Paolo Fabri, Gian Piero Jacobelli, Michelangelo Pistoletto, Amerigo Restucci. This work produced three books, and above all our —between Bruno Giorgini and Mariateresa Sartori— actual collaboration based on the common strong interesting on pedestrian movements. The first step was video movie "sistemi complessi" (Complex Systems) and a series of designs created by Sartori utilizing the physical empirical data of the Lab. (see pictures). We report here

- Quietly record, trying to convey that incredible complexity that makes our strange world beautiful."

THE MARSEILLE AGORAS PROJECT

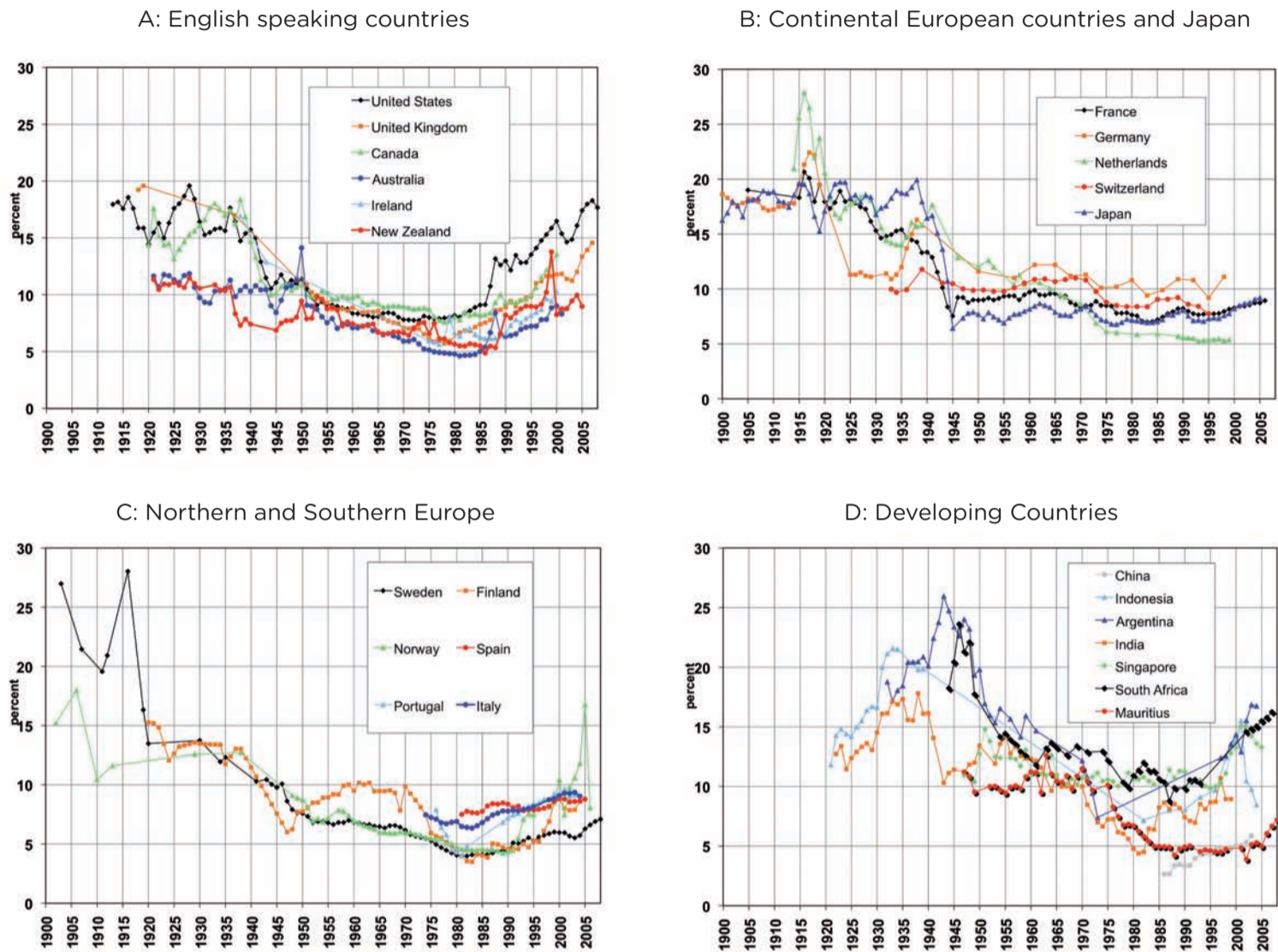
The second our collaboration step is the Project that we are developing at IMèRA on Marseille, a city with a high degree of complexity: it has a great harbour for the global trades, a port of destination for many people especially from Africa and MO, it is a node of the immigration path networks, an interface between different civilizations, a critical observation point for the melting pot, the multiethnic and multicultural society, and the civil cohabitation. Moreover Marseille is

THE DYNAMICS OF HIGH INCOMES OVER THE LAST CENTURY

Facundo Alvaredo | résident à l'IEA-Paris (Lauréat EURIAS 2011-2012)

Chercheur associé à l'École d'économie de Paris, il est également chercheur au Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Buenos Aires, Argentine), et chercheur au Nuffield College (Oxford, Royaume-Uni). Il est invité à l'IEA-Paris dans le cadre du programme de mobilité européenne EURIAS.

THE TOP 1% INCOME SHARE IN TWENTY-FOUR COUNTRIES 1900-2008



Sources: The World Top Incomes Database <http://g-mond.parisschoolofeconomics.eu/topincomes/>, and associated papers and chapters.

There is widespread concern about growing economic inequality and about its long-run development and transmission across generations. After a post-war period when the welfare state, the spread of education, and progressive taxation combined to steadily reduce economic inequality, the decades since 1980 have seen sharply rising income concentration in a number of countries, notably the US, the UK, Scandinavia, and Germany.

A wave of tax reductions have favoured the well-off during the last twenty-five years, in parallel with an upsurge in the shares of very high incomes in most English-speaking countries, to levels not seen since the years before the Great Depression. Today's crisis has reinforced the interest in looking at the upper part of the distribution, the more so after observing that recent financial crises tended to be followed by an increase in income concentration. The public debate has been also re-kindled by a few wealthy businesspersons around the world asking to pay higher taxes. Concern about the rise in the shares of top incomes has led to a range of proposals. Some countries have

already announced increases in top income tax rates, and the re-enforcement of wealth taxes that had been abolished not long ago; others are considering limits on remuneration. These are being implemented at a time of recession or stagnation and leave many questions unanswered.

Ten years ago, Thomas Piketty's work on the dynamics of high incomes in France (2001¹, 2003²) demonstrated the necessity of looking at the very high-income earners in order to understand the new developments in the distribution of income, and to reinterpret those observed in the past. Since then, a succession of studies has constructed top income shares time series for more than twenty countries to date. The first twenty-two studies have been included in two volumes edited by Anthony B. Atkinson and Thomas Piketty³.

1. Thomas Piketty, *Les Hauts Revenus en France au XX^e siècle*, Grasset, Paris, 808 pp.
2. Thomas Piketty, « Income Inequality in France, 1901-1998 », *Journal of Political Economy*, 111(5), 2003, pp. 1004-42.
3. Anthony B. Atkinson and Thomas Piketty, *Top Incomes over the Twentieth Century: A Contrast between*

They cover several European countries (France, Germany, Netherlands, Switzerland, UK, Ireland, Norway, Sweden, Finland, Portugal, Spain, Italy), Northern America (United States and Canada), Australia and New Zealand, one Latin American country (Argentina), and five Asian countries (Japan, India, China, Singapore, Indonesia). The data and conclusions generated by this research programme have revealed crucial insights for the present debate on the key issues around distribution and taxation.

THE WORLD TOP INCOMES DATABASE

These projects (carried by over 25 researchers around the world) have generated a large volume of data, which are intended as a research resource for further analysis. In January 2011, Anthony B. Atkinson, Thomas Piketty, Emmanuel Saez and myself launched *The World Top Incomes Database*, freely available at the *École d'Économie de Paris*' website at <http://g-mond.parisschoolofeconomics.eu/topincomes/>.

Continental European and English-Speaking Countries, OUP, Oxford, 2003 and *Top Incomes: A Global Perspective*, OUP, Oxford, 2010.

[parisschoolofeconomics.eu/topincomes/](http://g-mond.parisschoolofeconomics.eu/topincomes/). The webpage aims to providing convenient on line access to all the existent series. This is an ongoing endeavour: we progressively update the base with new observations, as the series are extended forwards and backwards. Recently, estimates for South Africa, Mauritius, Tanzania and Denmark have been added to the list. We are actively working on over 40 additional countries, including the former British and French colonies, Israel, Brazil, Colombia, Chile, Iceland, and Greece. Despite the database's

name, we also plan to incorporate information on the distribution of earnings and the distribution of wealth.

In using data from the income tax records, these studies use similar sources and methods as the pioneering work by Kuznets (1953) for the United States. It is surprising that Kuznets' lead was not followed and that for many years the income tax data were under-utilised. This means however that the findings of recent research are of added interest, since the new data provide estimates covering nearly

THE WORLD TOP INCOMES DATABASE WEBSITE



all of the twentieth century—a length of time series unusual in economics: for example, Norway’s series start in 1875 and Japan’s in 1886. In contrast to existing international databases, generally restricted to the post-1970 or post-1980 period, the top income data cover a much longer period, which is important because structural changes in income and wealth distributions often span several decades.

WARNINGS

The top income share series are constructed, in most of the cases presented in *The World Top Incomes Database*, using tax statistics. The use of tax data is often regarded by economists with considerable disbelief. These doubts are well justified for at least two reasons. The first is that tax data are collected as part of an administrative process, which is not tailored to the scientists’ needs, so that the definition of income, income unit, etc., are not necessarily those that we would have chosen. This causes particular difficulties for comparisons across countries, but also for time-series analysis where there have been substantial changes in the tax system, such as the moves to and from the joint taxation of couples. Secondly, it is obvious that those paying tax have a financial incentive to present their affairs in a way that reduces tax liabilities. There is tax avoidance and tax evasion. The rich, in particular, have a strong incentive to understate their taxable incomes. Those with wealth take steps to ensure that the return comes in the form of asset appreciation, typically taxed at lower rates or not at all. Those with high salaries seek to ensure that part of their remuneration comes in forms, such as fringe benefits or stock-options which receive favorable tax treatment. Both groups may make use of tax havens that allow income to be moved beyond the reach of the national tax net. These shortcomings limit what can be said from tax data, but this does not mean that the data are worthless. Like all economic data, they measure with error the ‘true’ variable in which we are interested.

The data series presented here are fairly homogenous across countries, annual, long-run, and broken down by income source for several cases. Users should be aware, however, about their limitations. Firstly, the series measure only top income shares and hence are silent on how inequality evolves elsewhere in the distribution. Secondly, the series are largely concerned with gross incomes before tax. Thirdly, the definition of income and the unit of observation (the individual vs.

the family) vary across countries making comparability of levels across countries more difficult. Even within a country, there are breaks in comparability that arise because of changes in tax legislation affecting the definition of income, although most studies try to correct for such changes to create homogenous series. Finally and perhaps most important, the series might be biased because of tax avoidance and tax evasion. Last, but not least, the relatively easy access to the data made possible through the website cannot—and should not—replace the detailed accounts given in the authors’ original papers and chapters from which the data have been obtained.

CALL FOR DATA

As a step in the direction of the democratization in the production of knowledge, we have published a ‘call’ for researchers interested in getting involved in the project, should they be aware of data that have not been exploited yet, or should they have the possibility of getting unpublished data for so far uncovered countries (even if only for a few recent years). In fact, in many developing countries authorities are reluctant (or explicitly refuse) to disclose income tax data (the primary source of this kind of studies) on the grounds of confidentiality issues and statistical secrecy. In light of the evidence gathered in *The World Top Incomes Database*, the concerns expressed are clearly unfounded.

A HISTORICAL OVERVIEW

Figures A to D display the top 1 percent income share between 1900 and 2008 for twenty-four countries. The grouping corresponds not only to cultural or geographical reasons, but also to the historical evolution of top shares. Western English speaking countries display a clear U-shape over the century. Continental European countries and Japan display an L-shape. Nordic and Southern European countries are somewhere in between, as the drop in inequality in the early part of the century is much more pronounced than the rebound in the late part of the period. Finally, there is substantial heterogeneity among developing countries.

Some elements for analysis⁴:

- Most countries experienced a sharp drop in the shares of top incomes during the first half of the twentieth century.

4. I only provide here some of the most salient results of this collective research project. Interested readers are referred to the specific country studies; the bibliographic references can be found in *The World Top Incomes Database* website.

- The fall in the top percentile share before 1945 was primarily a capital income phenomenon: income inequality dropped because capital owners—the “rentiers”—were hit by major shocks (wars and crisis) to their capital holdings. Upper income groups below the top percentile, which were (and still are) comprised primarily of labor income, fell much less than the top percentile, and recovered much more quickly from those shocks.
- The dramatic increase in recent decades in the share of income going to the top 1 percent in the Anglo-Saxon world is due to a partial restoration of capital incomes and, more significantly, to very large increases in the compensation for top executives. As a result, the “working rich” have joined capital owners at the top of the income hierarchy. We have not then simply returned to a previous level of inequality; the inequality has different origins. As a result, the fraction of labor income in the top percentile is much higher today in most countries than earlier in the 20th century.

- Continental European countries (France, Germany, Netherlands, Switzerland) and Japan experienced no or modest increases in top income shares in recent decades. As an explanation, it has been proposed that top capital incomes had not been able to recover from those shocks after 1945; post-war progressive income and inheritance taxation seem to have prevented the re-establishment of large fortunes.

- The unprecedented scale of the recent crisis has placed the distributional impact of macroeconomic shocks back on the agenda, as witnessed by some of the recent literature and press commentaries. However, looking only at the consequences of crises leaves aside the analysis of previous years, when the imbalances and the potentials for financial meltdown are building up. Iceland is an striking example: it has been established that the benefits of the financial bubble before the collapse of 2008 went overwhelmingly to a small minority at the top of the income distribution, the top 1%⁵.

THE UNITED STATES, AND WHY HIGH INCOMES HAVE BECOME A KEY CONCERN⁶

To get a sense of magnitude of the upsurge of high incomes in recent years in the United

5. Ólafsson, S. and Sölvi Kristjánsson, A. (2010), “Income Inequality in a Bubble Economy: The Case of Iceland”, University of Iceland, mimeo.

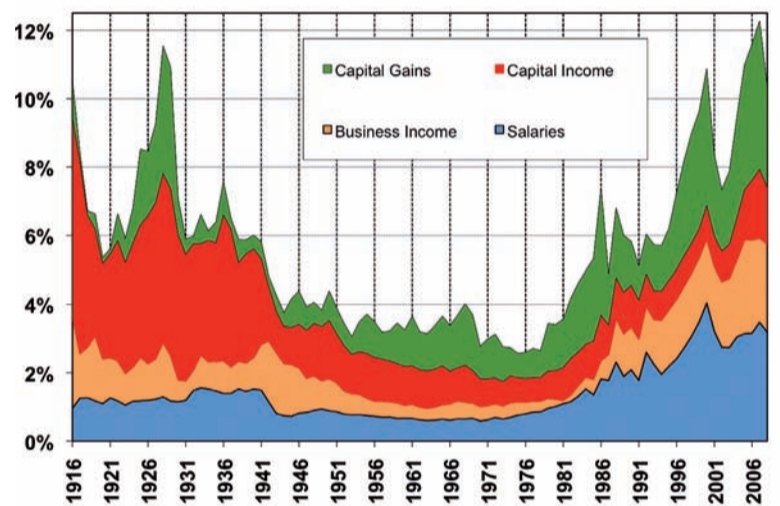
6. Based on Saez, E. (2010) “Striking it Richer: The Evolution of Top Incomes in the United States, updated with 2008 estimates”, <http://elsa.berkeley.edu/~saez/>.

States, consider the real income growth displayed by the top 1 percent and the bottom 99 percent, illustrated in table A. Average real incomes grew at a 1.3 percent annual rate between 1993 and 2008. But if the top 1 percent is excluded, average real income growth was only about 0.75 percent per year. Incomes of the top 1 percent grew 3.9 percent per year; consequently they captured more than half of the overall economic growth.

During the expansions of 1993–2000 and 2001–07, the income of the top 1 percent grew far more quickly—at an annual rate of 10.3 percent and 10.1

this issue during the last fifty years, has strong and optimistic policy implications: if developing countries are patient enough and do not worry too much about the short-run social costs of development, at some point they should reach a situation in which poverty rates drop sharply while growth and inequality reduction go hand in hand. Today, the Kuznets curve is widely held to have doubled back on itself, especially in Anglo-Saxon countries, with a period of falling inequality during the first half of the twentieth century followed by a reversal of the trend since the 1970s. It would be mislea-

THE TOP 0.1% INCOME SHARE AND COMPOSITION IN THE UNITED STATES, 1916-2008



Source: Piketty, T. and Saez, E. 2007. Income and Wage Inequality in the United States 1913-2002; in Atkinson, A. B. and Piketty, T. Top Incomes over the Twentieth Century. A Contrast Between Continental European and English-Speaking Countries, Oxford University Press, chapter 5. Series updated by the same authors

percent, respectively—than that of the bottom 99 percent, whose incomes grew at a 2.7 percent annual rate in the earlier expansion and 1.3 percent in the later one. Consequently, during the last expansion, the top 1 percent captured two thirds of all income growth. Moreover, top incomes tax rates went up in 1993, during the Clinton administration, while they went down in 2001, during the Bush administration. As E. Saez states, “those results help explain why the dramatic growth in top incomes during the Clinton administration did not generate much public outcry while over the last two years an extraordinary amount of attention has been given to top incomes by the media and in the public debate.”

GROWTH AND INEQUALITY

The new historical data call for a deep revision of existing knowledge on the dynamics of inequality and put radically into question the standard version of Kuznets’ hypothesis about the relationship between economic development and income distribution. This theory, which has dominated the debate on

ding, however, to conclude that Kuznets’s hypothesis is no longer of interest: many poor and developing countries have not yet passed the initial industrialization stage, and we still need to understand why advanced economies went through an initial inverse-U curve.

The reasons why inequality declined in industrialized countries during the first half of the twentieth century do not have much to do with the optimistic process derived from Kuznets’ ideas. The compression of income distribution that took place between 1914 and 1945 in the developed world was due, for the most part, to specific capital shocks—on one hand, the very peculiar conditions of the Great Depression and the stock market crash; on the other, the world wars. Progressive income and estate taxation likely explain to a great extent why capital concentration did not regain the high levels observed during the first part of the twentieth century.

L'INDIVIDU QUI VIENT... APRÈS LE LIBÉRALISME

Dany-Robert Dufour | résident à l'IEA de Nantes

Philosophe, détaché au CNRS puis directeur de programme au Collège international de philosophie, il est actuellement professeur en sciences de l'éducation à l'université Paris-VIII. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *Folie et démocratie* (Gallimard, 1996), *L'Art de réduire les têtes* (Denoël, 2003), *Le Divin Marché* (Denoël, 2007) et *La Cité perverse - Libéralisme et démocratie* (Denoël, 2009). L'extrait concerne les pages 19 à 23 de *L'individu qui vient... après le libéralisme*, Denoël, Paris, 2011, 400 p.

Dany-Robert DUFOUR

L'individu qui vient... après le libéralisme



DENOËL

[...] Osons poser cette question que les thuriféraires si nombreux des temps actuels auront probablement beaucoup de mal à nous pardonner : l'actuelle panacée libérale qui se présente comme le remède à tous les maux n'est-elle pas aussi toxique, mais d'une tout autre façon, que les anciennes calamités théologico-politiques dont elle prétendait nous libérer ? Hormis le cynique, qui pourrait douter qu'il y a peut-être quelque prix à payer de s'être ainsi laissé enchanter (et enchaîner) par la marchandise ?

VALEUR VÉNALE/VALEUR SYMBOLIQUE

C'est donc cette question que nous voudrions instruire ici, et cela en homme de notre époque. Qu'est-ce à dire ? Tout simplement ceci. L'homme de notre temps est celui qui a beaucoup gagné aux multiples libérations qui entraient encore les actes de ses ascendants et ceci dans deux domaines décisifs de la vie. D'une part, il a beaucoup gagné à la levée des multiples inhibitions qui pesaient dans ses rapports à l'autre sexe. D'autre part, il a beaucoup gagné à la libération des rapports entre les générations. Le Patriarcat inhérent aux religions du Père grevait lourdement les rapports à l'autre : tant l'autre de l'autre sexe que celui de l'autre génération. Nous en sommes (presque) sortis et c'est tant mieux. Disons-le clairement : aucune nostalgie n'est ici de mise.

Seulement voilà : nous ne sommes pas sortis des religions du Père par une critique en règle, mettant en lumière l'abus de pouvoir qu'elles nous faisaient subir et que, le plus souvent, nous reportions bêtement et aveuglément sur l'autre : l'homme sur la femme, et les parents sur l'enfant. De cela, nous ne sommes pas sortis de façon raisonnée, mais de façon sauvage. C'est en effet la marchandise et sa nouvelle légitimité qui ont entamé le territoire du Père, qui ont miné les fondements généalogiques de la famille et ses interdits constitutifs, qui ont ruiné le système symbolique des échanges sociétaux et qui sont actuellement en train de défaire les différents territoires modernes des pères, les patries. Nous vivons aujourd'hui dans un nouvel espace sociétal prosaïque, trivial et nihiliste où la valeur, désormais unifiée dans le système de la marchandise, peut passer d'une main à l'autre, sans autre forme de procès. Les échanges sont devenus fonctionnels, dégraissés de la caution symbolique qui les rendait possibles moyennant l'observance d'un ensemble de règles renvoyant à des valeurs elles aussi symboliques (concernant l'échange des principes, des biens, des femmes...). Ces valeurs étaient postulées dans une culture où étaient inscrits des principes moraux, des canons esthétiques, des modèles de vérité garantis par le Père, valeur suprême, qui faisait ainsi autorité. Or, le « nouvel esprit du

capitalisme¹ mis en œuvre par le libéralisme débridé que nous connaissons depuis au moins trente ans se présente comme un discours misant sur la fluidité, sur la transparence et sur la circulation, qui ne peut s'accommoder du poids historique de ces anciennes valeurs culturelles. En ce sens, l'adjectif « libéral » désigne la condition d'un homme « libéré » de toute attache à ces anciennes valeurs symboliques. Dans ce nouveau discours, tout ce qui se rapporte à la sphère transcendante et morale des principes et des idéaux, n'étant pas convertible en marchandises ou en services, se voit désormais discrédité. Les valeurs symboliques étant dépourvues de valeur vénale, leur survie ne se justifie plus dans un univers devenu intégralement marchand.

C'est donc par l'extension du règne de la marchandise que les territoires symboliques, économiques, sociétaux et politiques du Père se sont trouvés inexorablement réduits. On peut le dire autrement : nous ne sommes pas sortis des discours célébrant le Père gardien de toutes les valeurs par un dépassement volontaire et éclairé, mais par la déterritorialisation spontanée opérée par la marchandise, progressivement mais sûrement devenue la seule référence légitime.

LA MORT DU PÈRE : S'EN RÉJOUIR OU LA VENGER ?

C'est ainsi que nous sommes tous devenus des petits Hamlet en puissance. Notre Père, en effet, tout comme le roi du Danemark, n'est pas mort à la loyale. Depuis ce meurtre, nous, ses fils, nous nous retrouvons dans sa situation. Ne sachant que faire : nous réjouissons de sa mort ou la venger. Notre génération est devenue le lieu de deux désirs antinomiques qui s'opposent sans solution comme dans le fameux monologue d'Hamlet de l'acte III, scène 1, « Être ou ne pas être ». Il y a ceux qui veulent restaurer le Père coûte que coûte. Et il y a ceux qui ne cessent de jouir de sa mort.

1. Cette idée découle de l'analyse menée par Luc Boltanski et Ève Chiapello dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme* (Gallimard, Paris, 1999). L'expression désigne l'intégration de la contestation libertaire dans le libéralisme entreprise après la crise de 1968.

Ce sont là les deux tendances majeures de nos temps post-modernes. Qu'on ne s'y trompe pas, c'est là le lieu d'une tragédie qui ne le cède en rien aux tragédies antiques ou modernes. Car il s'agit en fait de deux impasses : la première est celle des fondamentalismes de tout acabit, la seconde, celle des libéralismes débridés. Nous parlons ici d'« impasses » non pas au sens plus ou moins léger du regrettable fourvoisement intellectuel, mais au sens très lourd, signifiant que toutes deux sont également (et concurremment) mortifères...

D'une part, en effet, la première position revient à se faire le porte-parole du Père, son lieutenant, son tenant lieu, jusqu'à se mettre en position de réclamer une vengeance absolue contre tous ceux qui ont laissé faire ce crime devenant ainsi passibles d'un châtement impitoyable, et cela jusqu'au dernier. Tous les hommes deviennent alors de possibles mécréants coupables – c'est-à-dire « coupables » au sens littéral du terme : découpables en morceaux séparés, afin que la vie leur soit à coup sûr retirée. C'est pourquoi les restaurateurs fondamentalistes du Père, spécialistes de l'attentat aveugle, n'aiment rien tant qu'à se faire les bouchers des autres hommes, réputés tous coupables.

D'autre part, la seconde position revient à tenter d'ériger la jouissance (denrée rare et donc précieuse) en mode régulier. Les ultralibéraux ne cessent de venger la mort du Père en faisant du fameux adage d'Ivan, le plus raffiné des frères Karamazov (Dostoïevski), une loi valant toujours et partout : « Puisque Dieu n'existe pas, alors tout est permis ! » L'ultralibéral est donc celui qui voudra sans cesse *toujours plus* (plus d'argent, de satisfactions, de puissance...) afin de vérifier jusqu'à plus soif que plus rien ne le limite. L'avidité ne doit donc connaître aucun frein. C'est pourquoi la pente naturelle de l'ultralibéralité, c'est l'instrumentalisation de l'autre dans sa propre jouissance – ce que Sade, contemporain d'Adam Smith, le penseur du libéralisme économique, avait remarquablement anticipé². Il paraîtra normal à l'ultralibéral qu'un être reçoive en une minute ce que l'autre pourra

2. cf. sur ce point. D.-R. Dufour, *La Cité perverse*, Denoël, Paris, 2009,

mettre une vie à gagner. Il lui paraîtra normal que le monde entier soit mis au service de sa propre jouissance ! Qu'importe même que le monde périsse si cela doit assurer sa satisfaction. Le grand philosophe des Lumières écossaises, David Hume, fondateur de l'empirisme moderne et explorateur de la méthode expérimentale dans le domaine des sciences de l'homme, partait de la proposition suivante dans son analyse des passions dans le livre II de son *Traité de la nature humaine* (1739) : « Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à l'égratignure de mon doigt ». Certes, c'est là une remarque pleine de bon sens. Mais de quelle raison procède-t-elle ? Sinon de celle que son ami Adam Smith était en train de promouvoir. Une raison nouvelle fondée sur la mise en avant dans tous les domaines de l'égoïsme (le *self love*) et le retrait concomitant de l'altruisme dont il n'y avait plus besoin de se soucier puisque la meilleure façon de réaliser le bonheur collectif dépendait en dernier ressort de la peine que chacun prenait à défendre ses propres intérêts.

Hume ne croyait pas si bien dire puisqu'il s'avère aujourd'hui que cette obsession à défendre ses propres intérêts, à se garder de toute atteinte et à accroître indéfiniment ses biens pourrait mener, à terme, à la pure et simple destruction du monde.

Mais, à cela, l'ultralibéral d'aujourd'hui, celui qui a poussé à bout l'axiomatique de l'intérêt personnel d'Adam Smith, demeurera sourd. Il ne voudra pas savoir qu'en défendant ses intérêts personnels au risque de la destruction (progressive et méthodique) du monde qui l'entoure tout en proclamant que ce principe est bon pour tout le monde au motif qu'il accroît la richesse générale, il se retrouvera un jour inéluctablement dans la position de comprendre soudain ce que d'autres lui criaient en vain depuis longtemps : quand le dernier arbre sera coupé, la dernière rivière empoisonnée, l'océan irradié, le dernier golfe du Mexique pollué et le dernier poisson mort, tu découvriras que tu ne te nourris pas d'argent ni d'or, fût-il noir ! Mais ce sera trop tard. [...]

RÉSIDENTS 09/11 - 03/12

• COLLEGIUM DE LYON

Lars BEHRIRSCH Le discours politique des chiffres en France et en Allemagne à la fin de l'Ancien Régime

Edward CASTLETON Pierre-Joseph Proudhon et la pensée sociale et socialiste française au XIX^e siècle

Felipe De ALBA Governing natural resources in a context of climate change

Luigi DELIA Réformisme juridique et justice d'Ancien Régime dans l'Europe des Lumières

Alessia DIMARTINO Corpus paléographique et historique des inscriptions grecques de Sicile (IV^e-I^{er} siècle av. J.-C)

Tarleton GILLESPIE The new gatekeepers: The private governance of cultural values and its implications for public discourse

Marie Seong-Hak KIM Law and custom in Korea

Christophe LÉCUYER Histoire de la loi de Moore

Charles N. Li Language, its origin and linguistic theory

Klaus-Gert LUTTERBECK L'émergence de la société civile pendant la III^e République, 1870-1940

Marta MADERO *Le ius in corpus* marital de Gratian à Thomas Sanchez

James MARSHALL Curious robots: Developing an integrated architecture for self-motivated robot learning, categorization and prediction

Ernest-Marie MBONDA Justice ethnoculturelle et droits des minorités en Afrique : les cas du Burundi et du Cameroun

Cathy McCLIVE Identifying the experts: The trials of medical practitioners in the Ancien Régime. Courtroom: Lyon, 1670-1789

Teresa PROTO Éléments de stabilité et de éléments de variation dans les chants de tradition orale

IMÉRA AIX-MARSEILLE

Marouane BEN MILED Traditions mathématiques dans le pourtour méditerranéen

Abdesslam BOUTAYEB Health Equity and Human Development in the Mediterranean Region

Paola CANTU L'épistémologie italienne à la fin du XIX^e siècle : une contamination féconde ?

Morad DIANI Interroger les biais à la diffusion cognitive entre les deux rives de la Méditerranée

Scot GRESHAM-LANCASTER L'espace entre le son

Michael OSBORNE Altruistic Vitalism and Epigenetics: Scientific and Social Physiology in Context

Étienne REY Instinct Paradise

Mariateresa SARTORI et Bruno GIORGINI The Physics of the City. Complexity in Urban Mobility Networks from Venezia to Marseille

IEA DE NANTES

Ahmed BEN NAOUM L'institution imaginaire de la société en Afrique du Nord-ouest

Alonso BARROS Propriétés cachées : les personnes, la mort et les masques juridiques en Amérique du Sud

Jean-Godefroy BIDIMA Soins et fragilité en Afrique.

Éthique narrative et sollicitude en Afrique, approches interdisciplinaires et interculturelles

Shailaja CHANDRA Improving Probitry in Public Life: Ideas that have worked

Luca D'AMBROSIO La politique criminelle à l'épreuve de la lutte contre l'immigration irrégulière

Wasifuddin DAGAR Relevance of srutis and importance of tanpura, discerning the subtle nuances that reveal the personality of the raga

Ota de LEONARDIS Flatland ou le déclin de la verticalité

Dany-Robert DUFOUR Recherche des axiomes minimaux nécessaires à la fondation d'une politique de civilisation

Philippe FORÊT Embourbée dans l'Asie coloniale : la découverte précoce du réchauffement climatique

Charles-Didier GONDOLA Cowboys sous les tropiques : jeunesse, culture populaire et masculinité à Kinshasa à l'ère coloniale

Sangeeta GUNDECHA Texte et énonciation dans la naissance du Théâtre

Brian LANGILLE Le droit du travail est-il possible ?

Bin LI La contribution du droit chinois à la synergie entre droits de l'homme et droit du commerce dans le contexte de l'internationalisation du droit

Pierre MARÉCHAUX Dialectique de la similitude : prolégomènes à une histoire de l'interprétation dans la pensée et les arts occidentaux

Chihiro MINATO Art et mémoire collective : les workshops, vision pratique et théorique

Jeseong PARK Une représentation post-moderne de la pré-modernité : le travail en sous-traitance

Robert SALAIS Le travail et l'Europe : histoire d'un échec annoncé

Cosimo SOZZO Globalisation du modèle de régulation et gestion des risques alimentaires pour la santé humaine

Salvador URRIETA GARCIA Espace Public, mémoire urbaine et projet local

Akhilesh VERMA Artiste

Priyadarshini VIJASRI Comprendre les intouchables : idéologie des opprimés

Anna-Maria ZAHARIADE Hommage à Vitruve

IEA-PARIS

Facundo ALVAREDO The Long Run History of Economic Inequality

Geir Bjarne ASHEIM Extending analysis of intergenerational equity to variable population and uncertainty

Barbara CARNEVALI Rousseau et les moralistes

Martin CARRIER The Commercialization and Politicization of Science

Viktor CERNY Peoples of the African Sahel - the Role of Migrations in Shaping Their Genetic Structure

• COLLEGIUM DE LYON

Matteo Vincenzo D'ALFONSO La tradition moralistico-littéraire française dans la pensée de Schopenhauer

Ortwin DALLY Aux origines de l'usage de la photographie en archéologie, XIX^e-XX^e siècle

Michael DIETLER Celts - Ancient, Modern, Post-modern: Identity, Globalization, and the Consumption of the Past

El Hadji Ibrahima DIOP Rationalité et Racialité

Roberto FREGA The Social Sources of Normativity : a practice-based approach to the study of norms

Omar GUEYE Mai 68 au Sénégal : Senghor face au monde du travail

Danièle JOLY Les femmes issues de l'islam en France et en Grande-Bretagne et leur participation politique

Gabor KLANICZAY Stigmata

Boris LANIN Transforming Educational Policy in a Transformational Society

Brian OGILVIE Nature's Bible: Insects in European Art, Science, and Religion from the Renaissance to the Enlightenment

Nuccio ORDINE Image et Philosophie

Vito PERAGINE On the measurement of inequality of opportunity

Julie RINGELHEIM Non-discrimination, redistribution et reconnaissance. Repenser l'architecture du droit de l'égalité

Peter SAHLINS The Symbolic Lives of Animals and the Making of the French Classical Age

Zekeria Ahmed SALEM L'esclavage en Afrique contemporaine

Marcello SIMONETTA Lucien Bonaparte. A biography

Susanna SPERO Une poésie en exil. L'invention de la langue chez Ghérasim Luca

Javad TABATABAI D'une révolution à l'autre en Iran

Javier VARGAS DE LUNA Captivité et mémoire dans le roman latino-américain contemporain

Johan WAGEMANS Repenser la psychologie gestaltiste de la perception visuelle à la lumière des sciences de la vision contemporaine

MISCELLANÉES

• COLLEGIUM DE LYON

Olivier FARON

Premier président du Collegium de Lyon, a été nommé, depuis juillet 2011, directeur adjoint « enseignement supérieur » du cabinet de Laurent Wauquiez, ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche.

Hilary CHAPPELL

Directrice d'Études à l'EHESP, titulaire d'une bourse ERC et membre associé du Collegium de Lyon, a été nommée à compter du 20 septembre 2011 membre de l'Academia Europaea (Académie européenne des Humanités, des Lettres et des Sciences).

Yves GRAFMAYER

Président du Conseil scientifique du Collegium, Jean-Yves Authier, Isabelle Mallon et Marie Vogel ont publié *Sociologie de Lyon, La Découverte*, Paris, 2010.

Jean-Michel SALAÜN

Ancien résident du Collegium, il publiera en janvier 2012 *Les industries de la mémoire, une approche documentaire du web*, La Découverte, Paris, 2012.

• IMÉRA AIX-MARSEILLE

Christine PROUST

Ancienne résidente à l'IMÉRA (octobre 2010 - juin 2011), a reçu le prix Paul Doistau-Emile Blutet de l'information scientifique de l'Académie des sciences. Spécialiste des mathématiques anciennes et assyriologie, elle a été recrutée en 2011 comme directrice de recherche au CNRS.

Étienne REY

Artiste plasticien, résident de l'IMÉRA, est lauréat 2011 du Réseau d'Arts Numériques pour le projet *Tropique*, qui fait l'objet de sa recherche à l'IMÉRA.

Martine CHALVET

Membre du comité de pilotage de l'IMÉRA, elle a reçu en juin 2011 le Prix Véolia du Livre Environnement pour *Une histoire de la forêt* paru en février 2011 aux éditions du Seuil.

• IEA DE NANTES

Jeseong PARK

En accord avec l'Organisation internationale du travail (OIT), le ministère du travail, de l'emploi et de la santé a décidé de financer à titre expérimental une chaire « France-BIT » à l'IEA de Nantes. Cette chaire permettra d'accueillir des chercheurs dont l'excellence est attestée par leurs travaux antérieurs et dont les projets sont de nature à contribuer à une meilleure intelligibilité des questions du travail, dans le sens large du « travail décent ». Le premier titulaire de la chaire « France-BIT » à l'IEA de Nantes est Jeseong Park, chercheur au sein de l'Institut du Travail coréen.

Adrian GOLDIN

Le professeur Adrian Goldin vient d'être élu président de la Société internationale de droit du travail et de la sécurité sociale. Éminent juriste argentin, le professeur Goldin a été résident de l'IEA de Nantes en 2009.

• IEA-PARIS

Julie RINGELHEIM

Résidente à l'IEA-Paris, elle publie *Le droit et la diversité culturelle*, Bruylant, Bruxelles, 2011.

Barbara CARNEVALI

Résidente à l'IEA-Paris, elle a publié *Romantisme et reconnaissance. Figures de la conscience chez Rousseau*, Droz, Genève, 2011.

Marcello SIMONETTA

Résident à l'IEA-Paris, il publie *Napoleon and the Rebel: A story of Brotherhood, Passion and Power*, Palgrave Macmillan, 2011.

CONTACTS

RÉSEAU FRANÇAIS DES INSTITUTS D'ÉTUDES AVANCÉES

Siège : 15, parvis René-Descartes, 69007 Lyon

Bureaux : 190-198 avenue de France, 75013 Paris

T. : +33 (0)1 49 54 22 55

Président : Jacques Commaille

Direction : Olivier Bouin

olivier.bouin@rfiea.fr

Administration : Jana Diklic

jana.diklic@rfiea.fr

Projets européens : Mylène Trouvé

mylene.trouve@rfiea.fr

Communication : Julien Ténédos

julien.tenedos@rfiea.fr

www.rfiea.fr

COLLEGIUM DE LYON

Président : Jacques Samarut

Directeur : Alain Peyraube

15, parvis René-Descartes, 69007 Lyon

T. : +33 (0)4 37 37 66 50

marie-jeanne.barrier@collegium-lyon.fr

www.collegium-lyon.fr

INSTITUT MÉDITERRANÉEN DE RECHERCHES AVANCÉES, AIX-MARSEILLE

Président : Robert Ilbert

Directeur : Emmanuel Girard-Reydet

2, place Le Verrier, 13004 Marseille

T. : +33 (0)4 86 67 21 08

contact@imera.fr

www.imera.fr

INSTITUT D'ÉTUDES AVANCÉES DE NANTES

Directeur : Alain Supiot

Secrétaire général : Samuel Jubé

5, allée Jacques Berque, BP 12105,

44021 Nantes

T. : +33 (0)2 40 48 30 30

hugues.roger@iea-nantes.fr

www.iea-nantes.fr

INSTITUT D'ÉTUDES AVANCÉES - PARIS

Directeurs : Patrice Duran

et Alain Schnapp

190-198 avenue de France, 75013

Paris

T. : +33 (0)1 44 41 32 10

contact@paris-iea.fr

www.paris-iea.fr

L'ISLAM À LA FRANÇAISE

John Bowen | président du Conseil scientifique du RFIEA

Professeur d'anthropologie socioculturelle à la Washington University de Saint-Louis, John Bowen est titulaire de la chaire Dunbar-Van Cleve. Il vient de publier L'Islam à la française, Steinkis, Paris, 2011, 384 p. L'article qui suit est un extrait des pages 16 à 21.



Photo : John Bowen, 2009 © Christophe Delory

[...] Les musulmans qui souhaitent pratiquer ouvertement leur religion [peuvent-ils] tracer leur chemin dans la société française sans avoir à se prétendre autre chose que musulmans ? Peuvent-ils devenir des citoyens à part entière plutôt que des citoyens entièrement à part ?

Les questions que soulève la formule « se prétendre autre chose que musulmans » sont particulièrement épineuses. Jusqu'où ira l'État français pour exiger, non seulement de respecter la loi et de se comporter correctement en public, mais également d'assimiler un ensemble spécifique de pratiques et de valeurs (post-)chrétiennes ? /.../ Quelles formes d'idées et d'institutions islamiques peuvent permettre aux musulmans qui souhaitent pratiquer leur religion de le faire à la fois pleinement et librement en France ?

J'analyserai ainsi le développement des mosquées ainsi que des écoles et instituts islamiques, et j'éclairerai, simultanément, le raisonnement islamique qui sous-tend et imprègne ces institutions par exemple lorsqu'il s'agit de répondre à des questions telles que : à quoi devrait ressembler une école secondaire islamique dans une société laïque ? Comment peut-on parvenir à enseigner l'Islam d'une façon qui, tout en restant en lien avec les délibérations islamiques au niveau mondial, permette aussi de guider les musulmans dans leur vie à la française ? Que doivent faire les mosquées ? Un mariage doit-il être célébré de manière religieuse ou bien à la mairie ? Est-ce qu'il m'est permis d'emprunter de l'argent avec intérêts pour l'achat d'une maison ?

Comme dans mes ouvrages précédents sur la France et l'Indonésie, je m'efforce de pratiquer une « anthropologie des raisonnements publics ». Le volet « anthropologique » de cette

formule signifie que j'observe, autant que possible, les interactions en cours dans la vie sociale : comment un enseignant argumente, comment un imam cherche à convaincre, ou comment un représentant de la municipalité justifie ses actions. Je prends en compte les textes écrits lorsque ceux-ci interviennent dans la vie sociale, lorsqu'ils sont utilisés dans l'enseignement ou lus par un large public, mais ce sont les interactions sociales dans les mosquées, les écoles, les réunions publiques et les échanges sur Internet qui constituent mon point de départ.

Pour ce qui est de la formule « raisonnements publics », elle indique que ce que je cherche à mettre en lumière est la façon dont les individus délibèrent et débattent dans ces contextes publics. C'est en effet dans ces pratiques de délibération – justifier et légitimer ses propres croyances et rechercher les points sur lesquels on s'accorde avec son interlocuteur –, bien plus que dans la notion statique d'un consensus consommé, que j'entrevois quelque espoir de parvenir à des formes pluralistes d'intégration civiques.

L'analyse des justifications est une composante cruciale de cette anthropologie des raisonnements publics : sur quoi s'appuient les orateurs lorsqu'ils avancent telle position plutôt que telle autre ? Quels types d'argumentaire déploient-ils, et comment ceux-ci sont-ils reçus ? Dans le contexte islamique, ces questions tournent souvent autour des sources d'autorité : quelles autorités de référence dans le passé, quels textes des Écritures sont cités ? Est-ce que l'argument met plutôt l'accent sur les exigences spécifiques qui pèsent sur les musulmans de France, ou bien sur le caractère universel de l'appel divin à suivre le droit chemin, ou encore une combinaison des deux ? À travers ces séries de questions, je tente de mettre en relief les formes spécifiques qu'adopte le raisonnement islamique dans ces contextes sociaux français particuliers.

Cette attention portée aux justifications islamiques devrait, je crois, nous amener à élargir les analyses actuelles des sciences sociales sur la façon dont les individus de différentes sociétés justifient leurs prises de positions politiques. Certaines de ces analyses ont discerné les conceptions socio-morales bien

distinctes de valorisation ou de valeur qui sous-tendent des actes de justification spécifiques et qui, combinés en proportions variables, forment des « répertoires d'évaluation » nationaux (ou infra-nationaux). /.../

Les musulmans impliqués dans les processus de délibération au sujet de l'Islam en France doivent naviguer entre deux champs de justification ou de légitimation distincts : l'un est transnational, fondé sur les normes et les traditions de l'Islam, et l'autre est national, fondé sur les valeurs civiques françaises.

Les répertoires d'évaluation qui ont cours dans chacun de ces champs ne sont pas simplement des versions recombinaisons l'un de l'autre, qui ne diffèrent que par le poids respectif des valeurs qui les composent, ils renvoient en fait à des fondements complètement différentes : Dieu dans un cas, la République dans l'autre. Chaque répertoire constitue un assemblage spécifique de normes et de valeurs qui délimitent les façons acceptables ou non d'expliquer et de justifier les actions.

Dans la plus grande partie de cet ouvrage, je concentrerai mon attention sur une poignée d'individus, des acteurs publics islamiques qui se trouvent eux-mêmes à la croisée de ces deux champs de justifications lorsqu'ils enseignent, ou lorsqu'ils réfléchissent à la meilleure manière de mettre en place des institutions islamiques en France. En tant qu'acteurs de l'Islam, ils se trouvent impliqués dans des échanges avec des érudits vivant en Syrie, au Sénégal, en Turquie ou en Égypte, certains de ces savants publient des articles sur leur site Internet, font traduire leurs ouvrages en français (ou dans d'autres langues), et prennent part à des débats publics en France. Chacun de ces érudits inspire un type de respect et d'autorité qui lui est propre : un tel est professeur dans une université islamique renommée, tel autre est un érudit qui maîtrise une quantité impressionnante des Écritures, tel autre est le leader et le maître d'une confrérie soufie. Dans chacun de ces cas, cette autorité s'étend en général bien au-delà de celle d'aucun acteur public islamique vivant en France.

Lorsque les acteurs de l'Islam en France formulent leurs propres opinions, ils doivent donc garder

à l'esprit les commentaires et les jugements qui pourraient être rendus par ces autorités transnationales, et comme nous le verrons plus loin, il n'est pas rare que ces autorités rendent des jugements assez nettement négatifs sur certaines opinions élaborées en France.

En même temps, ces acteurs islamiques vivent en France et doivent répondre aux expériences et aux exigences de la vie dans ce pays. D'une part, ils doivent tailler sur mesure leurs opinions pour les adapter à la vie des musulmans français, dont les questions portent avant tout sur la façon de vivre dans une société laïque : comment pratiquer sa foi, travailler ou se marier en l'absence d'institutions islamiques. D'autre part, ils doivent s'efforcer d'adapter ces opinions aux normes et aux compromis français en matière de religion et de vie sociale, sous peine de se voir accusés d'être trop peu laïcs ou trop communautaristes.

En fait, si ces compromis français étaient eux-mêmes clairs et sans ambiguïté, la tâche ne serait peut-être pas si ardue, mais la France renferme une tension, si ce n'est une contradiction, entre son modèle politique républicain et la façon dont ses citoyens pratiquants organisent leur vie.

En effet, dans le monde idéal de la République française, chacun est appelé à développer des valeurs et des orientations similaires en prenant part aux institutions publiques, à commencer par l'éducation au sein des écoles d'État. Ce contact direct et constant entre l'État et l'individu est censé garantir la capacité à vivre ensemble et à délibérer de façon rationnelle, parce que tout le monde vit et raisonne en partant des mêmes principes initiaux. Dans cette perspective, toutes les institutions intermédiaires telles que les associations, les écoles privées, et les pratiques religieuses, devraient être découragées, au risque de les voir alimenter des valeurs divergentes et créer des divisions sociales. Jean-Jacques Rousseau, qui est peut-être la figure emblématique de cette philosophie, affirmait qu'en fin de compte les intérêts des citoyens devaient se confondre avec la volonté générale, qui doit s'exprimer par la voix de l'État et se perpétuer à travers ses institutions. Mais Rousseau avait également réaffirmé le droit des citoyens à s'associer sur une base

volontaire afin de mener à bien leurs divers intérêts.

Lorsque dans les toutes premières années du xx^e siècle, l'État cessa tout à fait de subventionner les religions, il entendait céder le contrôle de la vie religieuse, des associations privées de citoyens français, qui en retour laisseraient à l'État le monopole scolaire. Mais l'Église catholique opposa une forte résistance à ces mesures, et une série de compromis aboutit à de nouvelles lois qui étendaient le soutien gouvernemental aux édifices religieux et autorisaient l'institution d'écoles religieuses privées, jusqu'à en assurer partiellement le financement pour peu que l'on y enseigne les programmes nationaux. Ces compromis n'ont jamais pleinement contenté ceux qui voyaient dans les institutions religieuses une menace pour l'unité de la République. Les luttes féministes des années 1960 et 1970 furent, par exemple, en grande partie menées contre une Église peu désireuse d'accorder aux femmes le libre contrôle de leur corps.

Le soutien de l'État aux écoles religieuses continua d'enflammer les passions, dans les deux camps, jusqu'au milieu des années 1980. Aussi, lorsqu'au tout début de cette même décennie, les musulmans voulurent suivre l'exemple des autres religions en formant des associations religieuses, en construisant des lieux de culte, et en tentant d'obtenir des financements de l'État pour des écoles religieuses, ils se heurtèrent à une double source de résistance et de suspensions : ils étaient perçus par certains comme une entité religieuse de plus menaçant la République, et par d'autres comme une composante d'un mouvement mondial menaçant envers l'Occident. Tentaient-ils à présent de résister à leur intégration au reste de la société française ? Entretien-ils des valeurs distinctes de celles auxquelles était attaché le reste de la population ? D'une certaine manière, ces interrogations trahissent une réticence à reconnaître combien la vie associative d'inspiration religieuse occupait déjà une place fondamentale en France. Elles traduisent également des difficultés spécifiques rencontrées par les acteurs publics de l'Islam lorsqu'ils tentent de trouver un point d'équilibre stable entre les règles du jeu à la française et le respect des normes islamiques.

[...]