



Pour un nouveau paradigme du dialogue des cultures en Méditerranée ?

Ema Galifi

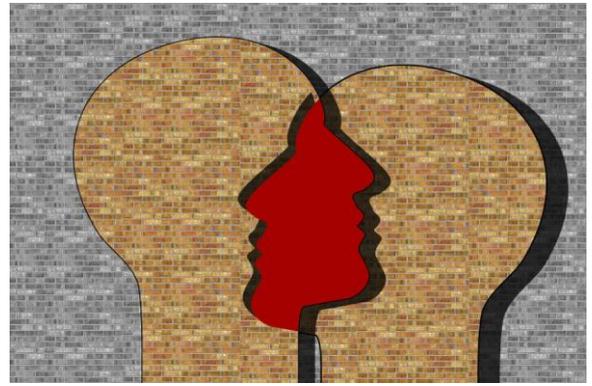
Abstract

Dialogue between cultures is stranded in the Mediterranean region but appears to be the solution to the XXIst century's challenges when the correlation between nature and human would more and more influence the social, political and economic issues.

This paper aims to explore the question of how federalism and *geopoetics* (a concept developed by the writer Kenneth White) could bring a new perspective to the dialogue between cultures in the Mediterranean region. More precisely, it tries to put forward some alternatives in terms of "life style", in order to respond to the XXIst century's urgent issues that this part of the world has to cope with, at individual and collective level.

Sommaire

1. Introduction
2. Pourquoi une critique de la modernité en Méditerranée ?
3. La Méditerranée comme zone carrefour
4. *Géopoétique* et pensée fédéraliste: pour un nouveau paradigme du dialogue des cultures en Méditerranée ?
5. *Géopoétique* et dialogue des cultures, vers un humanisme *géopoétique* ?
6. Conclusion



Introduction



Ema Galifi vient d'achever son master en études européennes au sein du Global Studies Institute (GSI) de l'Université de Genève. Le présent texte reprend plusieurs parties de son mémoire de Master soutenu en juin 2017.

Elle travaille actuellement sur le dialogue des cultures en Méditerranée dans la perspective de lui donner un nouvel élan en puisant dans la pensée fédéraliste jointe à une réflexion sur la modernité et le rapport qui unit sociétés, cultures et nature (idée de géopoétique).

Les peuples méditerranéens font face au même problème: celui de la modernité — comprise en son sens anthropologique et civilisationnel — qui a induit comme conséquence majeure la rupture du rapport entre l'homme et le monde, et par conséquent, entre les hommes eux-mêmes. La multiplication des incompréhensions culturelles, aussi grossièrement appelée « choc des civilisations », des populismes et extrémismes en tout genre, l'éloignement de l'humain qui éclate au grand jour avec la crise des migrants, gérés à la manière de quotas fastidieux qu'il faut se partager, mais aussi ce sentiment d'appartenir à une époque de crise généralisée, sont autant de signes qui devraient nous conduire à œuvrer pour un nouvel humanisme — compris à la manière d'un discours qui vise à offrir à l'homme des voies pour son épanouissement et le déploiement de ses potentialités les plus hautement humaines. L'état actuel de notre monde semble malgré tout clamer en creux une certaine idée de responsabilité, qui, si elle n'est pas entendue et mise en œuvre, augure une aggravation de ce qu'Amin Maalouf appelle « le dérèglement du monde ».

Toutes les cultures sont inévitablement en interaction. C'est sûrement cet aspect fondamental qui est le plus caractéristique de notre ère mondialisée: toutes les différences culturelles et civilisationnelles se font jour de manière beaucoup plus manifeste.

“Toutes les cultures sont inévitablement en interaction. C'est sûrement cet aspect fondamental qui est le plus caractéristique de notre ère mondialisée: toutes les différences culturelles et civilisationnelles se font jour de manière beaucoup plus manifeste.”

Le contact entre des peuples de cultures différentes est aujourd'hui arrivé à un point tel de développement qu'il n'est pas surprenant qu'il y ait des craintes et des incompréhensions qui confinent à la haine et au conflit. Le dialogue des cultures semble alors un moyen, s'il est re-

pensé par la *géopoétique* et mis en œuvre par un fédéralisme accompli, de répondre aux enjeux du XXI^e siècle, à savoir la question écologique — notre rapport au monde et donc à l'humain — qui déterminera de plus en plus les questions sociales, politiques et économiques.

Nous examinons tout d'abord en quoi le dialogue méditerranéen des cultures est pris dans le tumulte de la modernité, pour ensuite proposer des voies pour le dynamiser de nouveau, et avec lui, les espaces méditerranéens — et pourquoi pas, dans un mouvement de synergie, bien au-delà, et toucher le reste du monde ?...

Pourquoi une critique de la modernité en Méditerranée ?

Ce que Denis de Rougemont remarque en 1961, à savoir que « L'Europe étudie depuis longtemps les autres cultures, mais n'est guère étudiée par celles-ci en tant qu'ensemble ou unité »¹, vaut encore aujourd'hui tant nous peinons à trouver des chaires d'études européennes sur la rive orientale de la Méditerranée, contrairement aux chaires orientalistes en Europe. Cela s'explique par la caractéristique européenne d'être une culture de la pluralité qui a « besoin du dialogue avec les autres cultures »². Toutefois, si cette tension vers l'altérité peut sembler une qualité de prime abord, Denis de Rougemont nous en rappelle très vite la face obscure :

« Cette dialectique interne explique son dynamisme, souvent ressenti comme agressivité, sa curiosité universelle, souvent ressentie comme impérialisme, son ouverture aux influences extérieures, mais pas son manque de sagesse directrice et d'harmonie dans l'évolution. »³

Ce « manque de sagesse directrice » trouve sa plus grande illustration dans la pratique de la colonisation et de l'asservissement insidieux de l'altérité, dont les vestiges ont encore une influence aujourd'hui, que le « terrorisme », en tant que manifestation d'une « haine » contre « l'Occident », utilise parfaitement. Il nous faut rappeler qu'il n'est pas question ici d'incriminer les européens ou les peuples sud-méditerranéens mais de rétablir une sorte de justesse et de justice dans la lecture du passé, afin de reconnaître les blessures historiques de chacun et de travailler à

des relations plus humaines et compréhensives des plaies collectives. L'acte d'exhumer ces blessures inconsidérées de l'histoire nous apparaît des plus importants, car nous souffrons d'une *discordance* des temps, qui est frappante dans le cas de la colonisation.

“Les sociétés européennes considèrent le colonialisme comme une mémoire froide, contrairement aux sociétés qui en ont été victimes, pour qui il s'agit d'une mémoire vive aux conséquences encore actives dans le présent. Le colonialisme n'appartient au passé révolu que pour les européens.”

En effet, les sociétés européennes considèrent le colonialisme comme une mémoire froide, contrairement aux sociétés qui en ont été victimes, pour qui il s'agit d'une mémoire vive aux conséquences encore actives dans le présent. Le colonialisme n'appartient au passé révolu que pour les européens; les peuples arabo-musulmans parlent quant à eux d'un néocolonialisme.

Ce décalage de lecture et de vécu de l'histoire peut s'expliquer par le développement aveugle de l'Europe et le processus d'occidentalisation du pourtour de la Méditerranée qui n'a pas été correctement « digéré » à cause de la trop forte tendance à l'imposition ou la domination des normes européennes (on revient à ce fameux « manque de sagesse directrice »). Ce déploiement européen en Méditerranée, à la manière d'un rouleau compresseur, montre bien l'importance des implications du concept de « modernité » dans la difficile éclosion d'un dialogue des cultures fécond et serein.

Nous le savons bien, les exploitations et humiliations coloniales trouvent leur justification dans l'idée prétendument humanitaire et humaniste du « fardeau de l'homme blanc »⁴ qui doit civiliser les « races inférieures » selon l'expression de Jules Ferry. Cette distinction et l'inégalité culturelles relevées dans les pratiques coloniales ont pour seul objectif de démontrer à ces cultures « en retard » et « archaïques » la nécessité de se conformer aux normes européennes pour se développer.

La certitude des européens d'être porteurs d'un projet de civilisation et de valeurs « meilleur » que ceux des autres, mais aussi de la « modernité », émane de leur croyance en leur spécificité. Cette *exception européenne* selon l'expression de Dewitte prend différentes formes — l'universalité, la capacité à porter un regard critique sur soi et donc à décentrer son regard par la pratique de *la pensée élargie* kantienne — mais toutes ont *in fine* trait à l'ouverture à *l'altérité* pour y extraire un universel.

Dans ces conditions, la diffusion de l'idée de la suprématie et de la supériorité de la « civilisation européenne », comme toute velléité de domination, se fait par l'asservissement de *l'autre*, de celui qui ne fait pas partie ou ne prend pas part à cette idée de « civilisation » ou de « modernité » toute européenne. La colonisation peut alors se définir à la manière d'une lutte pour d'un côté la suprématie d'une civilisation, et de l'autre la survivance. Il serait naïf de penser que cette lutte n'a plus lieu: la dynamique impérialiste et la croyance en l'exceptionnalité européenne ont pris racine très profondément dans la pensée européenne et plus largement occidentale.

Étudier les rapports de forces du passé entre les européens et leur altérité méditerranéenne *proche-lointaine* nous aide à comprendre que, si nous sommes sortis formellement des conflits ouverts, certains rapports de domination, escamotés par l'aspect bénéfique des échanges économiques, persistent. L'Occident semble détenir jalousement toutes les clés pour la survie: ne pas adhérer à son mode de pensée, d'être ou de développement, ne pas faire partie de cette aventure occidentale, c'est risquer de ne jamais bien-vivre et de lutter pour sa survie tant physique, matérielle que culturelle.

“Si nous sommes sortis formellement des conflits ouverts, certains rapports de domination, escamotés par l'aspect bénéfique des échanges économiques, persistent. L'Occident semble détenir jalousement toutes les clés pour la survie: ne pas adhérer à son mode de pensée, d'être ou de développement, ne pas faire partie de cette aventure occidentale, c'est risquer de ne jamais bien-vivre.”

L'idéologie du « développement » préconisée par les pays dits « développés » et recherchée par les pays dits « en voie de développement » est un parfait exemple de la perversité de l'imposition inconsciente de normes. Franco Cassano explique que les pays non-occidentaux, en obéissant aux exigences d'un modèle qui n'est pas le leur, « se sont engagés dans une voie où le mieux auquel ils puissent aspirer est de devenir une pâle et mauvaise copie du modèle qu'ils veulent imiter »⁵. En d'autres termes, l'Occident à travers sa culture technicienne, s'est approprié les clés du succès matériel, les a diffusées dans les esprits comme l'objectif vers lequel il faut tendre, mais cela de manière énigmatique, sans offrir les moyens d'y parvenir radicalement tout en restant soi-même. C'est dire alors, avec Serge Latouche, que les seuls éléments que l'Occident universalise vraiment sont le « déracinement planétaire » ou encore « la perte de sens et la société du vide »⁶. Pour lors, de ce processus d'expansion et de diffusion aveugle des normes occidentales ressort notre drame qui n'est pas seulement celui de l'Occident, mais celui de l'humanité tout entière comme l'exprime Denis de Rougemont: « c'est celui de toutes les cultures, dans le tiers-monde, qui se voient menacées d'extinction par le succès brutal d'une civilisation dont les auteurs eux-mêmes se déclarent effrayés »⁷.

En effet, s'il y a « un universalisme de propagation » (paradoxalement) européen, qui « exporterait vers les autres ce qui est un universel pour nous »⁸, il ne faut pas oublier que cette imposition agit avant tout au sein de l'Europe.

Mark Hunyadi, dans *La tyrannie des modes de vie*, nous aide à penser cela lorsqu'il explique que nous n'avons plus aucune prise sur ce qui nous importe le plus, à savoir le choix et la maîtrise de « nos modes de vie », et par conséquent des orientations que nous voudrions collectivement pour nos sociétés. Concernant le caractère technique de notre civilisation occidentale qui s'est diffusé au monde entier puis imposé comme ce vers quoi il faut tendre, Mark Hunyadi écrit:

« (...) alors même que les règlements éthiques bourgeonnent, on ne peut plus traiter de la question éthique fondamentale, de la question de savoir si c'est bien là le monde que nous voulons, un monde peuplé de robots ; si ce mode de vie est bien celui que nous choisirions, un mode de vie fait d'interactions avec des cerveaux programmés (...). Voilà donc une illustration spectaculaire du paradoxe éthique dans lequel nous vivons : dans le respect éthique des droits individuels, on nous prépare un monde qui est peut-être éthiquement détestable. Et ce paradoxe a quelque chose de tragique dès lors qu'on nous présente l'avancée de ce monde technologique comme inéluctable. »⁹

Cette fatalité est renforcée lorsque nous prenons conscience que nous n'avons rien choisi, que tout nous a été insidieusement imposé, à la manière d'une « émergence » explique Mark Hunyadi, qui nous fait « passer de l'accoutumance progressive au fait accompli ». Il s'agit d'une acceptation par habitude, par défaut¹⁰: nous assistons donc à un « retrait du monde » par les hommes, nous dit-il; ils l'ont déserté et c'est pourquoi il paraît important d'exprimer l'urgence d'*habiter* d'une nouvelle manière cette modernité froide et anonyme de la chaleur des humains et de la beauté de leur culture, comprise en son sens anthropologique de manière d'être, de penser et de percevoir le monde.

La Méditerranée comme zone carrefour

Il faut d'abord que les peuples méditerranéens prennent conscience de leur potentiel d'action. Cet espace méditerranéen est fort intéressant parce qu'il se trouve à la croisée de différentes cultures et de différents modèles sans qu'aucun n'ait réussi à prendre le dessus intégralement.

“Cet espace méditerranéen est fort intéressant parce qu'il se trouve à la croisée de différentes cultures et de différents modèles sans qu'aucun n'ait réussi à prendre le dessus intégralement.”

Des comportements de *réaction* ou de *résistance* méditerranéenne aux intégrismes, tant occidentaux qu'islamistes, sont prégnants et manifestent une volonté de sortir de la logique de l'imposition d'un modèle dominant ou asservissant pour se tourner vers la *création* d'un mode d'être en propre.

Les espaces méditerranéens semblent constituer un foyer pour une révolte *géopoétique*, *i.e.* pour dire non à l'aliénation de la modernité: ils ont la possibilité d'amener au dialogue des cultures un autre paradigme à travers l'élaboration et la pratique d'un humanisme *géopoétique*, et cela parce que la Méditerranée est un lieu de paradoxes, qui font sa richesse et sa singularité. Elle a à apprendre à ses peuples (mais pourquoi pas au reste du monde ?) un penser de la *nuance*, loin d'un penser rationaliste, simplificateur et homogénéisateur véhiculé par la suprématie de la science moderne et la victoire de la raison instrumentale¹¹. Ce dernier est certes plus commode mais il porte atteinte à l'épaisseur du réel. L'Europe, pourtant ouverte à l'altérité par essence, a donné naissance à une forme paradoxale de solipsisme culturel du fait de son intransigeance hégémonique face aux autres modes d'être. La sortie de ce solipsisme adviendra paradoxalement par une introspection culturelle: chacun doit avant tout penser sa propre culture, sa propre civilisation pour y déceler les dérives, les outrances et les dogmatismes. Dans le même temps, l'Europe doit prendre acte de sa *dévalorisation* et *dé-crédibilisation* historiques auprès des peuples méditerranéens afin de redevenir un interlocuteur valable pour le dialogue des cultures, et ainsi recommencer « à faire civilisation » selon l'expression de Régis Debray dans son dernier ouvrage *Civilisation. Comment nous sommes devenus américains*.

“L’Europe doit prendre acte de sa « dé-valorisation » et « dé-crédibilisation » historiques auprès des peuples méditerranéens afin de redevenir un interlocuteur valable pour le dialogue des cultures.”

L’Europe — et plus encore sa partie méditerranéenne — doit alors se ré-approprier le processus civilisationnel d’occidentalisation qu’elle a laissé s’échapper de *l’humain* vers la suprématie du positivisme et du scientisme, puis vers l’Atlantique. L’américanisation de l’Occident n’a été qu’une étape dans l’approfondissement des errances de l’occidentalisation, dont il faudrait sortir pour pouvoir tendre vers un processus créateur. En effet, le projet de la modernité éclairée, de *l’Aufklärung* et de la libération des hommes par la technique et la science, a échoué, car il a induit non seulement de nouvelles formes de dépendance et d’aliénation, mais aussi une perte de signification quant à la finalité de l’impératif de “modernisation”.

In fine, quel sens donner à l’industrialisation ou à la civilisation technicienne lorsqu’elles deviennent source d’aliénation en Occident, ou de misère et de souffrance dans les sociétés non-occidentales du fait de leur incompréhension et incompatibilité, et non de confort ? Comment croire au développement et au progrès lorsque les extrêmes d’opulence ostentatoire et de dénuement exacerbé se côtoient ? Il y a certes un gain sur le plan matériel, mais il semble se faire au prix de l’héritage immatériel des hommes. En somme, il s’agirait aujourd’hui de permettre la poursuite du développement exponentiel des technologies tant pour l’augmentation incessante du profit économique que pour la poursuite de ce fameux « progrès »...mais cette fois-ci pour lui-même, ce qui engendre une certaine forme de pléonexie et *d’hubris*. Martin Heidegger explique que le passage de la technique traditionnelle à la technique moderne a provoqué un « arraisonement de la nature » dans le sens où la nature est sommée de fournir à l’homme ce qu’il désire en elle¹². Ainsi, la perte

de sens du projet technicien a si fortement alimenté le « délire » cartésien de la suprématie de l’homme sur la nature, que l’on pourrait définir et penser la modernité à travers le concept d’anthropocène, à savoir l’ère où l’activité des hommes a des conséquences prégnantes sur l’environnement terrestre et du même coup sur la conception de l’homme lui-même. L’homme ne se comprend plus, s’est aliéné et s’est coupé de son rapport charnel au monde. Il ne peut par conséquent être créateur de sa vie et de son mode d’être. Pire encore, il consent chaque jour, malgré lui — lorsqu’il consomme le plus souvent — à un mode de vie, à une société et à un avenir qu’il n’a pas choisis.

C’est là que se trouve toute la difficulté et la limite de notre problématique: jusqu’à quel point est-il possible de penser avoir une prise sur notre mode de vie, tant individuel que collectif, au vu du caractère insaisissable de la mondialisation et du système capitaliste ? Dans quelle mesure une ouverture à *d’autres* valeurs, *i.e.* à plus d’intériorité, à la lenteur ou encore à la mesure humaine par le développement des échelons locaux du fédéralisme par exemple, permettrait *d’habiter* cette modernité face à l’effacement progressif de l’humain ? Choisissons alors de comprendre cette “crise” de sens de la modernité, non pas comme le signal de sa décadence mais en son sens étymologique de *krisis*, c’est-à-dire d’un moment de jugement et de décision en situation de trouble.

“Jusqu’à quel point est-il possible de penser avoir une prise sur notre mode de vie, tant individuel que collectif, au vu du caractère insaisissable de la mondialisation et du système capitaliste ? Dans quelle mesure une ouverture à d’autres valeurs permettrait d’habiter cette modernité face à l’effacement progressif de l’humain ?”

Géopoétique et pensée fédéraliste: pour un nouveau paradigme du dialogue des cultures en Méditerranée ?

Notre dynamique de recherche de « remèdes » à la crise du monde moderne rejoint le travail de Mark Hunyadi sur les modes de vie et sur la manière « d'envisager notre monde sous l'aspect de ce qu'il nous impose alors même que personne ne l'a choisi »¹³. Si nous parvenons à prendre conscience de ces impositions, une voie sera peut-être ouverte pour la création de notre propre mode de vie, avec lequel nous serons profondément en accord et surtout, à même de l'orienter et de l'infléchir. Pour ce faire, on pourrait selon nous se tourner vers les pratiques du *fédéralisme* et de la *géopoétique* et renouer dans le même temps avec l'esprit critique. Sur le site officiel de Kenneth White, fondateur et instigateur de la géopoétique, nous y trouvons cette brève définition:

« La *géopoétique* est une théorie-pratique transdisciplinaire applicable à tous les domaines de la vie et de la recherche, qui a pour but de rétablir et d'enrichir le rapport Homme-Terre depuis longtemps rompu, avec les conséquences que l'on sait sur les plans écologique, psychologique et intellectuel, développant ainsi de nouvelles perspectives existentielles dans un monde refondé. »¹⁴

La violence, la haine ou encore l'incompréhension viennent selon nous de cette rupture entre l'homme et son *sentir* harmonieux avec et dans le monde, et donc entre l'homme et son humanité. En se demandant si le pourtour méditerranéen peut constituer le creuset pour un nouvel humanisme qui aurait pour centre une nouvelle manière d'habiter la modernité, nous cherchons à « rétablir » et « enrichir le rapport Homme-Terre » et donc à nous ouvrir à des perspectives *géopoétiques*. Il nous semble dans ces conditions crucial d'appeler à la mise en œuvre d'un changement de paradigme qui donnerait certes la première place à l'humain, mais dans un rapport révérencieux à lui-même et à ce qui constitue son monde et ce qui le dépasse; ceci afin d'éviter les pièges de l'humanisme issu du XVe et XVIe siècle, qualifié par Lévis-Strauss de « dévergondé », qui « fait de l'homme un maître, un seigneur absolu de la création » sans respect pour cette dernière¹⁵. Cette réflexion doit se faire

en lien avec la question de l'origine ou de la « paternité » de la civilisation technicienne qui conduit à aborder celle de la responsabilité européenne et de son devoir de retrouver une prise sur ces phénomènes de civilisation: il s'agit d'un moment crucial pour l'Europe politique si elle ne veut pas appartenir à un passé révolu.

C'est pourquoi un fédéralisme européen accompli, selon la conception du Professeur Sidjanski, pourrait apprendre aux peuples d'Europe et à leurs voisins à respecter la diversité, la différence et ainsi aider à sortir du modèle de relations verticales, qui a entraîné des rapports de domination vis-à-vis de l'altérité méditerranéenne. En effet, pour l'esprit fédéraliste, toute hégémonie est inconcevable de la même manière qu'une pensée systémique et totalitaire, et cela au profit du respect de la différence et de la diversité:

« According to de Rougemont, federalism means renouncing hegemony because federating means uniting different elements in a dynamic equilibrium. It means safeguarding the individuality of each nation, region, and minority; opposing the totalitarian simplification and uniformity imposed by a centralizing nation-state; and living in a space of freedom, democracy and participation with different cultures, beliefs, political parties, businesses and interest groups coexisting within a complex and varied social fabric. Based on the recognition of the dignity of man, his right to freedom and his responsibilities and on a spirit of tolerance, political federalism evolves according to the principles of subsidiarity, autonomy, and participation, going both above and below the « state » through the European federation and the communes and regions, respectively. »¹⁶

En somme, un fédéralisme accompli pourrait être une solution politique et concrète à la sortie de l'ethnocentrisme européen, qui perdure de manière insidieuse malgré la propagande de l'Union européenne concernant son adoration de la diversité. La sauvegarde de l'individualité, couplée à « l'amour de la complexité » selon l'expression de Denis de Rougemont, font du fédéralisme une pratique idoine à l'espace méditerranéen. À cela s'ajoute le fait qu'il serait capable de répondre au besoin de « mesure humaine » face au gigantisme. En effet, si l'Europe cultive et diffuse une pensée fédéraliste en son sein, plus de capacités et de pouvoir d'initiative seront offerts à ses régions, villes et collectivités du Sud et de l'Est bordant la Méditerranée. Ces dernières pourront ainsi, dans l'esprit du principe

de subsidiarité et du fédéralisme, gérer leurs problèmes culturels mais aussi sociaux et environnementaux grâce à des accords passés avec les régions méditerranéennes non-européennes. Il s'agirait en somme de s'interroger sur les conditions de possibilité d'une forme légère de fédéralisme en Méditerranée, notamment sur les plans écologique et culturel, pour une plus grande solidarité à l'égard de notre *bien commun*. Comme l'écrit le Professeur Sidjanski « l'approche fédérative est aussi un esprit, ce n'est pas seulement une méthode, c'est un esprit fondé sur le respect des autres, la façon dont on conçoit la discussion qui n'est pas négociation mais délibération commune ».¹⁷

Toutefois, pour que l'aspect politique s'enracine durablement et sainement, il faut l'humaniser, l'habiter de l'humain et ainsi, traiter les questions fondamentalement humaines, même si elles sont jugées désuètes et non "rentables" actuellement. C'est pour cela qu'il nous faut habiller le fédéralisme de la notion de *personne* dans un premier temps, puis de celle de *géopoétique* comme nous le verrons. Denis de Rougemont pose l'avènement de la *personne créatrice* comme condition nécessaire à son fédéralisme. La *personne* est responsable d'une *vocation*, qu'elle a le devoir de découvrir car c'est ce qui la distingue de la masse, du collectif inconnu de lui-même et qui en même temps la relie à une communauté vivante par une sorte de norme qu'est l'idée de *responsabilité*¹⁸. Il explique dans *La Part du Diable* que la négation de la personne est le substrat du « Diable » et donc de cette modernité qui induit, à trop d'endroits, une *déresponsabilisation* perceptible à la fois dans l'individualisme et dans le phénomène collectif. C'est la *personne* comme interlocuteur privilégié du dialogue des cultures qui permettrait de renouer avec l'esprit critique afin de prendre conscience du phénomène d'imposition par défaut de nos modes de vie, et ainsi de s'opposer à l'archaïsme issu aussi bien de nos traditions culturelles que de nos "universalismes" négateurs de la dignité humaine. Il s'agit là de la première voie possible pour *habiter* la modernité et fonder un humanisme trouvant ses bases dans le bassin méditerranéen.

Nous assistons par exemple, du côté oriental de la Méditerranée à la présence encore importante d'une forme de collectivisme, d'un fort lien social où l'individualisme a peu de prise, contrairement à l'Europe où il prime et où est déploré un profond sentiment de solitude des individus que l'hyperconnexion ne parvient même pas à fédérer. Alain Touraine fait part de ses craintes concernant une telle tension entre individualisme et communautarisme:

« Plus notre société semble se réduire à une entreprise luttant pour survivre sur un marché international, plus se répand en même temps partout l'obsession d'une identité qui n'est plus définie en termes sociaux, qu'il s'agisse du nouveau communautarisme des pays pauvres ou de l'individualisme narcissique des pays riches. (...) Surtout, comment ne pas voir que le monde est plus profondément divisé que jamais entre le Nord, où règnent l'instrumentalisme et le pouvoir, et le Sud, qui s'enferme dans l'angoisse de son identité perdue ? »¹⁹

Le contraste entre deux types d'urbanisme au sein du pourtour méditerranéen, soulevé par Serge Latouche, peut nous aider à saisir cette différence dans l'être-ensemble que pointe Alain Touraine. Il explique que la structure urbaine des HLM (Habitation à Loyer Modéré) ne sied pas à la manière de concevoir la famille en Algérie. Il cite les travaux de Gustave Massiah et Jean-François Tribillon sur les *Villes en développement* pour expliquer que l'habitat à l'europpéenne « doit contribuer à casser les solidarités traditionnelles qui unissent encore, par les familles élargies, les individus à l'ensemble de la population »²⁰. Le pourtour méditerranéen nous semble alors le lieu privilégié pour travailler à la synergie entre ces deux modes d'être en société et à l'égard de *l'autre homme* afin qu'émerge le juste milieu qu'est la personne.

La Méditerranée constitue en effet un entre-deux où le scientisme et l'obscurantisme, le sacré et le profane, le fondamentalisme religieux et technique se côtoient sans qu'un aspect ne parvienne à s'imposer complètement. S'il n'y a ni généralisation ni adhésion pleine à un mode d'être et de société, cela semble manifester que cet espace sent la nécessité des alternatives et les limites de chaque voie: tout reste à créer.

Géopoétique et dialogue des cultures, vers un humanisme géopoétique ?

“La Méditerranée constitue un entre-
deux où le scientisme et
l’obscurantisme, le sacré et le profane,
le fondamentalisme religieux et
technique se côtoient sans qu’un
aspect ne parvienne à s’imposer
complètement (...).
Cela semble manifester que cet espace
sent la nécessité des alternatives et les
limites de chaque voie.”

Les peuples d’Europe auraient peut-être à apprendre de leur Sud, tant de la forte présence de la tradition des peuples méditerranéens orientaux que de l’échec des peuples d’Europe du Sud à se conformer au modèle néo-libéral. Il ne s’agit pas ici de décréter une supériorité des peuples de Méditerranée. Nous voulons émettre l’idée et la possibilité que le tour est venu pour les européens d’admettre qu’ils ont quelque chose à apprendre des *autres*, de leur altérité, en l’occurrence la chaleur de la tradition et du lien au sacré, plus présents, conscientisés et acceptés au sein de la Méditerranée. Il s’agit en d’autres termes de donner à l’Occident un nouvel élan, plus européen, et donc par définition fidèle au projet d’ouverture à l’Autre dans le *souci* de sa singularité pour un monde respecté et habitable.

Il en va de notre *responsabilité* pour les générations futures de créer les conditions d’un parachèvement du projet de la modernité afin de sortir d’une conception du monde agressive, égotique, matérialiste ou encore manichéenne et uniformisée. Renouer avec l’essence du projet bienveillant et non impérialiste de l’Europe pour réinvestir l’Occident de la *Mesure* et d’une sagesse qu’il devra puiser *ailleurs*, dans l’altérité, nous apparaît être la voie royale pour l’accomplissement d’un véritable « dialogue des cultures » que préconisait Denis de Rougemont. La pratique de la géopoétique, couplée à celle du fédéralisme, nous sera alors d’une aide précieuse.

L’introduction de nouveaux concepts comme la beauté, la poésie du monde, l’ouverture au sacré immanent de la *sophia perrenis*, l’amour, ou encore le sublime dans les échanges au sein de *l’agora*, favoriserait cette (ré)habitation de la modernité pour rompre avec l’aliénation de l’homme dans son monde. Comme l’écrit Kenneth White:

« La géopoétique basée sur la trilogie eros, logos et cosmos, crée une cohérence générale – c’est cela que j’appelle “un monde”.

Un monde, bien compris, émerge du contact entre l’esprit et la Terre. Quand le contact est sensible, intelligent, subtil, on a un monde au sens plein de ce mot, quand le contact est stupide et brutal, on n’a plus de monde, plus de culture, seulement, et de plus en plus, une accumulation d’immonde. »²¹

C’est pour obvier à cette accumulation d’immonde qu’il s’agira de donner toute son importance au dialogue des cultures comme l’entendait Denis de Rougemont. En effet, *dialogos* (*i.e* à travers le logos), signifie la pensée *en train* de se faire dans l’étendue du *logos*: pour s’y retrouver, l’homme doit alors nécessairement, à un moment ou à un autre, entrer en relation avec la contradiction, l’altérité puis le paradoxe, qu’on retrouve dans les différentes cultures. Elles sont en effet une expression caractéristique et surtout unique de l’homme et de son cheminement tant collectif qu’individuel: il s’agit de l’âme des peuples qu’il est nécessaire de cultiver *i.e.* de *mettre en valeur* par la culture, comme son sens étymologique *colere* le suggère. La culture vient aussi de *cultura* soit l’action de cultiver, *d’habiter* mais aussi *d’honorer* son monde et son âme. C’est donc dans le dialogue des intersubjectivités qu’un monde hautement humain pourra se former, c’est-à-dire un *monde commun*. C’est à cette finalité que nous vouons le dialogue des cultures: dépasser la conception de la différence comme antagonisme pour s’enrichir de la différence d’autrui et enfin, une fois débarrassés des égarements de la pensée ignorante et donc haineuse, les hommes pourront dialoguer sur les fondamentaux qu’ils ont en commun, à savoir leur humanité et leur Terre, essence de la *culture*.

C'est de ce socle commun, avec lequel les hommes doivent inévitablement vivre, que la géopoétique de Kenneth White appelle à prendre conscience. Dans le texte inaugural du 26 avril 1989 pour l'Institut de géopoétique, il explique qu'« il s'agit d'un mouvement majeur qui concerne les fondements mêmes de l'existence de l'homme sur la terre »²². Il ajoute:

« À travers les siècles et les millénaires, la culture (ce qui permet d'augmenter sa vie et d'affiner son esprit – rien à voir avec le bavardage de salon) a été fondée sur le mythe, la religion, la métaphysique. Aujourd'hui, elle n'est plus fondée sur rien. Elle prolifère, c'est tout, la seule loi étant celle du marché. Tout le monde, enfin, un nombre croissant d'individus, sent qu'il manque une base. Tout retour aux anciens fondements étant naïf, partiel et caricatural, c'est une nouvelle base qu'il nous faut. C'est cette nouvelle base que propose la *géopoétique*. »²³

Si elle « n'est plus fondée sur rien », c'est parce que le XXI^e siècle est placé sous le signe de la suprématie— si ce n'est une soumission— d'un mode de pensée qu'Edgar Morin qualifie de linéaire, quantitatif et spécialisé²⁴.

“Cette prééminence de l'aspect économique et rationaliste dans les relations méditerranéennes peut apparaître comme le symptôme de cette pensée occidentaliste qui réduit le réel à tout ce qui est quantifiable en perdant de cette manière son épaisseur et son éclat.”

Cette prééminence de l'aspect économique et rationaliste dans les relations méditerranéennes peut apparaître comme le symptôme de cette pensée occidentaliste qui réduit le réel à tout ce qui est quantifiable, en perdant de cette manière son épaisseur et son éclat. Cet être-au-monde devenu anonyme, froid et terne appelle selon nous une indispensable nouvelle *habitation* de la modernité.

L'accélération, le mouvement et l'agitation incessants imposés à l'existence des hommes font voler en éclat toute possibilité d'immobilité et de calme, pourtant nécessaires à la vie intérieure et spirituelle de l'homme mais aussi à la réflexion collective. Si la révolte camusienne a

pour finalité que les hommes se retrouvent « dans la seule valeur qui puisse les sauver du nihilisme » à savoir « la longue complicité des hommes aux prises avec leur destin »²⁵, il nous faut ajouter à cette solidarité, la complicité de l'homme avec le monde, *i.e.* le respect et la révérence à l'égard de son espace vital. Nous voulons en somme introduire la dimension géopoétique à la réflexion de Camus pour en faire une synthèse dans la « révolte géopoétique ». Elle nous servira de guide pour tenter de retrouver le rapport au monde par la jouissance gratuite du silence de la nature lors des *Noces* de Camus.

“Retrouver ce silence qui rend possible l'écoute de l'autre et du monde est la condition de possibilité de notre dialogue des cultures. Ce silence se trouve paradoxalement dans l'écoute attentive de la nature qui nécessite un retour à la lenteur, indispensable pour contrecarrer la généralisation et l'imposition de la pensée (trop) rapide des sociétés industrielles et de plus en plus robotisées.”

Retrouver ce silence qui rend possible l'écoute de *l'autre* et du monde est la condition de possibilité de notre dialogue des cultures. Ce silence se trouve paradoxalement dans l'écoute attentive de la nature qui nécessite un retour à la *lenteur*, indispensable pour contrecarrer la généralisation et l'imposition de la pensée (trop) rapide des sociétés industrielles et de plus en plus robotisées. L'homme doit alors se régler sur les forces de la nature comme le préconisait déjà les stoïciens²⁶ et entrer en communion avec elle: c'est l'idée de la mesure²⁷ et de « la pensée de midi » chez Camus. La mesure permet à l'homme d'entretenir une forme d'humilité avec ce qui est plus grand que lui: il s'agit d'une *révérence* face au monde et ses mystères qui rend caducs et vains les conflits pour de petits intérêts propres qui ne visent aucunement l'élaboration d'un monde réinvesti par l'humain. La *mesure méditerranéenne* permettrait par exemple d'é -

chapper aux outrances du progrès, ou encore aux fondamentalismes religieux, politiques ou économiques. Pour Camus cette « pensée de midi » est une pensée de la justice et de la justesse, de l'équilibre et donc de la mesure dans la conscience de la démesure de l'absurdité, mais aussi de la poésie du monde. Elle porte en son sein la nécessité du silence, de la lenteur, du calme ou encore du sacré immanent qui se trouvent au fondement de ce nouvel humanisme géopoétique. Ces valeurs méditerranéennes de Camus nous apparaissent comme un indicateur d'une possible façon d'habiter la modernité technicienne et rationaliste de la *sagesse* qui lui manquait, afin de la parachever et de l'incarner. Dans la lignée de la pensée de Camus, nous plaidons pour que cette révolte géopoétique commence au sein du pourtour méditerranéen, où tous les éléments nous semblent présents, afin qu'advienne une « renaissance » de la civilisation moderne à plus large échelle.

“Dans « L’aventure occidentale de l’homme », Denis de Rougemont appelle à un « dialogue métaphysique entre l’Orient et l’Occident, une réconciliation de l’Aventure chrétienne occidentale et de la voie religieuse orientale » que nous posons comme possible voie à la ré-appropriation du processus d’occidentalisation et ainsi à l’habitation de la modernité.”

Dans « *L’aventure occidentale de l’homme* », Denis de Rougemont appelle à un « dialogue métaphysique entre l’Orient et l’Occident, une réconciliation de l’Aventure chrétienne occidentale et de la voie religieuse orientale »²⁸ que nous posons comme possible voie à la ré-appropriation du processus d’occidentalisation et ainsi à l’habitation de la modernité. C’est dans cette optique qu’il écrit qu’« il est temps de réconcilier la raison et les forces qui lui échappent, dans la synthèse d’une sagesse nouvelle »²⁹ qui doit passer selon nous par une attention toute particulière aux « valeurs » méditerranéennes nées d’un rejet moindre du sacré. Il semble alors urgent, dans cet humani-

sme, de travailler à la conscientisation du sacré dans nos sociétés modernes afin de lui donner une nouvelle direction, non pas aliénante mais au contraire, libératrice. C’est en cela que consiste la réhabilitation de l’âme de la tradition, soit le sacré de la *sophia perennis* i.e. de la tradition primordiale. Il s’agit de la source de toute sagesse et de toutes les spiritualités de l’humanité, celle de l’aspiration à l’unité du genre humain et à l’amour de la Terre. Le soufisme par exemple est une bonne illustration de ce que le sacré peut apporter aux hommes modernes. Kenan Gürsoy explique qu’il est une attitude individuelle et une expérience éthique et initiatique d’un homme qui « cherche au fond de lui l’homme parfait », qui cherche en somme la dignité humaine qui passerait par la rencontre avec autrui. Kenan Gürsoy voit en quelque sorte dans la spiritualité et le rapport au sacré du soufisme un appel au dialogue des cultures car « il n’y aura pas de dignité humaine pour le soufi sans la rencontre intersubjective existentielle avec les fidèles appartenant à d’autres religions différentes »³⁰. *In fine* qu’est-ce que le dialogue des cultures sinon la relation qu’entretiennent des hommes qui se pensent différents ? C’est réfléchir aux conditions de possibilité d’un dépassement des obstacles à cette communication, i.e. mettre en commun là où les hommes pensent de prime abord ne pas avoir de commun. La compréhension de notre participation totale et fraternelle à l’Un, à la vie ou au monde — soit au *commun* — ne se fera qu’à partir de l’épiphanie, comprise comme éclosion et manifestation lumineuse du sens de l’amour des hommes et du sublime de la nature.

C’est ici qu’il faut faire intervenir l’apport de la pensée d’Emmanuel Levinas à notre réflexion pour un humanisme géopoétique, qui, bien conscient de cette rupture du rapport à l’humain et au monde, appelle à mettre en œuvre « *L’Humanisme de l’autre homme* ». Il explique que le visage d’autrui est inconnaissable et nous pousse dans un mouvement d’interprétation infini qui interdit toute assimilation de l’autre à un *alter ego*: le visage de l’autre homme montre toute la diversité et la richesse de l’humanité et invite à la responsabilité à son égard.

“Emmanuel Levinas explique que le visage d’autrui est inconnaissable et nous pousse dans un mouvement d’interprétation infini qui interdit toute assimilation de l’autre à un alter ego: le visage de l’autre homme montre toute la diversité et la richesse de l’humanité et invite à la responsabilité à son égard.”

Son humanisme a donc pour principe la reconnaissance de l’homme dans sa singularité. La pensée d’un humanisme de l’autre homme à partir de la prise de conscience de la vulnérabilité d’autrui dont je dois être responsable nous permettrait de diriger les sociétés humaines vers la primauté de l’humain. Si nous plaçons au centre du dialogue des cultures cette réflexion sur l’altérité pour ce qu’elle constitue, indépendamment du « moi » égotique et égoïste qui s’exprime, il serait possible d’affaiblir considérablement le non-respect et la violence à l’égard d’autrui qui, sans aller aussi loin que Levinas qui fait primer l’Autre sur le Moi, serait considéré comme un être qui a autant le droit que moi à la vie, à la dignité, au respect et à la reconnaissance de ce qu’il est dans sa particularité³¹.

“Nous estimons que le dialogue des cultures, et l’éducation qui s’en suit, doivent avoir pour première visée de faire prendre conscience à l’homme de sa place à côté des autres.”

Nous estimons que le dialogue des cultures, et l’éducation qui s’en suit, doivent avoir pour première visée de faire prendre conscience à l’homme de sa place à côté des autres. Ainsi, la pensée de Levinas est d’autant plus intéressante pour ce nouveau paradigme du dialogue des cultures qu’elle donne le primat à la relation que l’homme entretient avec l’altérité, comprise comme ouverture à l’infini et à la transcendance, contre la « totalité » à laquelle nous ferme le « même »³². Levinas veut en effet sortir du dogme qui fait reposer la philosophie occidentale

sur l’universalisme et le rationalisme négateurs d’altérité en prônant les concepts du « même », du « moi-même » et de « l’identité ». Il souhaite au contraire qu’à partir de l’attention portée à autrui dans sa vulnérabilité d’homme, elle devienne ouverture, bienveillance et dévotion au genre humain.

Conclusion

Nous placerons comme Levinas la relation à l’Autre et à son altérité au fondement de l’humanisme *géopoétique*, tout en ajoutant la nécessité d’inclure la *nature* dans cet Autre. Changer notre rapport à la Terre en comprenant notre lien indéfectible à elle, permettrait de sortir définitivement de l’anthropocentrisme de l’humanisme « dévergondé », foyer de haines et de destructions grâce à l’expérience du sublime de la nature. Par l’effet d’un cercle vertueux, l’homme deviendra plus humain en comprenant sa place dans le monde et modifiera son comportement avec les autres hommes mais aussi avec tous les êtres vivants de la nature. Ce sens éthique dans la fusion avec le monde vient de l’expérience du sublime comme l’appel à la communion avec le monde pour s’élever au-dessus de soi, conformément à son sens étymologique *sublimis i.e* élevé, être haut dans les airs ou encore suspendu en l’air. L’expérience du sublime agite des émotions fortes en l’homme qui provoquent un sens hautement éthique et une exaltation créatrice: le sublime fait intimement partie du processus de révolte géopoétique. En effet, « (...) le sublime comporte l’idée d’un face-à-face ou d’une lutte avec quelque chose qui nous dépasse infiniment, mais qui en même temps nous exalte et nous renvoie au sentiment de notre transcendance. (...) »³³. Le sens étymologique de sublime est bien représentatif de ce qu’il faudrait chercher à mettre en œuvre dans ce dialogue des cultures: l’élever, prendre de la hauteur et du recul pour ne pas se laisser prendre aux pièges des rouages de la modernité, producteurs d’aliénation, de violence et de division. Mais il s’agit aussi de l’alimenter de l’imagination et de la création qui nécessitent parfois d’être « suspendu en l’air », entre l’azur de la mer et du ciel, le regard perdu dans l’infini horizon méditerranéen. Le sublime comme l’élévation à un sens moral bien particulier est l’ultime valeur de l’humanisme

géopoétique.

“Sublimis i.e. élevé, être haut dans les airs ou encore suspendu en l’air. Le sens étymologique de sublime est bien représentatif de ce qu’il faudrait chercher à mettre en œuvre dans ce dialogue des cultures : l’élever, prendre de la hauteur et du recul pour ne pas se laisser prendre aux pièges des rouages de la modernité, producteurs d’aliénation, de violence et de division.”

La géopoétique est bien la substance de cet humanisme en ce qu’il *célèbre* le monde par l’association de l’éthique et du poétique.



3 octobre 2017

Le *Geneva Hub for Democracy* est une initiative du Centre Européen de la Culture, développée grâce au soutien de la Confédération suisse (DFAE).

Responsable du projet: Dr François Saint-Ouen
Coordinatrice du projet: Alexandrina Iremciuc, doctorante.

Notes

¹ CENTRE EUROPÉEN DE LA CULTURE, *Le Dialogue des cultures*, Colloque de Genève, 15-17 septembre 1961, Édition de la Baconnière, Neuchâtel, p. 7.

² DE ROUGEMONT Denis, Conférence au Cénacle de Beyrouth, « Le Dialogue des Cultures », 22 octobre 1962 in *Le cheminement des Esprits*, bulletin du Centre Européen de la culture, n°1-2, été 1970, p. 164.

³ CENTRE EUROPÉEN DE LA CULTURE, *Le Dialogue des cultures*, Colloque de Genève, 15-17 septembre 1961, Édition de la Baconnière, Neuchâtel, p. 6: L'Europe a « (...) besoin du dialogue avec les autres cultures pour une raison fondamentale : elle est elle-même une culture du dialogue, née de la synthèse difficile et jamais achevée d'Athènes, de Rome, de Jérusalem, de traditions germaniques, d'apports arabes et orientaux, de foi religieuse et de raison profane, en tension et contradiction ».

⁴ Titre célèbre d'un poème de R. Kipling « The White Man's Burden ».

⁵ CASSANO Franco, *La pensée méridienne: Le Sud vu par lui-même*, Editions de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 2005, p.102-103.

⁶ LATOUCHE Serge, *L'Occidentalisation du monde: Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris, 1989, p. 83.

⁷ DE ROUGEMONT Denis, « Culture et technique en Europe et dans le monde », *Le cheminement des Esprits*, bulletin du Centre Européen de la culture, n°1-2, été 1970, p. 125.

⁸ HUNYADI Mark, « L'Europe, foyer de l'universel ? Réflexions contextualistes sur une extrapolation idéaliste, à partir de quelques publications récentes », Vol. 109, no. 1, p. 51-72, *Revue Philosophique de Louvain*, 2011, p. 57.

⁹ HUNYADI Mark, *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*, Le bord de l'eau, Lormont, 2015, p.16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 19-20.

¹¹ Pour plus de détails voir mon mémoire, *Géopoétique de la « modernité » au sein du pourtour méditerranéen. Pour un nouveau paradigme du dialogue des cultures ?*, Partie II, 2), b. Réflexion sur le sens de la civilisation technicienne et du projet prométhéen de la modernité.

¹² HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, « La question de la technique », Gallimard, Paris, 1958.

¹³ HUNYADI Mark, *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*, Le bord de l'eau, Lormont, 2015, p. 18.

¹⁴ WHITE Kenneth, <http://www.kennethwhite.org/geopoetique/>, consulté le lundi 24 avril 2017.

¹⁵ LÉVI-STRAUSS Claude, Entretien avec Jean-Marie Benoist, « L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire », *Le Monde*, 21-22 janvier 1979, http://www.lemonde.fr/disparitions/article/2009/11/04/1979-on-m-a-souvent-reproche-d-etre-antihumaniste_1262644_3382.html, consulté le 6 mai 2017.

¹⁶ SIDJANSKI Dusan, *The Federal Future of Europe: From the European Community to the European Union*, The University of Michigan Press, 2000, p. 2.

¹⁷ SIDJANSKI Dusan, « L'Europe fédéraliste, entre utopie et réalité » in ESPOSITO Frédéric et LEVRAT Nicolas, *L'Europe: de l'intégration à la fédération*, Academia, 2010, p. 121.

¹⁸ DE ROUGEMONT Denis, *La Part du Diable*, Brentano's, New York, 1944, « Note de l'éditeur », p. 9.

¹⁹ TOURAINE Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992, pp. 15-16.

²⁰ LATOUCHE Serge, *L'Occidentalisation du monde: Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris, 1989, p. 75.

²¹ WHITE Kenneth, <http://www.kennethwhite.org/geopoetique/>, consulté mercredi 10 mai 2017.

²² WHITE Kenneth, <http://www.institut-geopoetique.org/fr/presentation-de-l-institut>, consulté le 28 avril 2017.

²³ *Ibid.*

²⁴ MORIN Edgar, « Penser la Méditerranée et méditerranéiser la pensée », *Confluences Méditerranée*, N°28 HIVER 1998-1999, p. 45.

²⁵ CAMUS Albert, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1985, p. 355.

²⁶ Voir par exemple SÉNÈQUE, *La vie heureuse*, Arléa, Paris, 1995.

²⁷ Comprise comme l'affirmation des paradoxes indépassables de l'existence et donc de l'ineffable de la Vie, puis consentement à ces derniers.

²⁸

https://fr.wikipedia.org/wiki/L'Aventure_occidentale_de_l'Homme, consulté le vendredi 21 avril 2017.

²⁹ DE ROUGEMONT Denis, *La Part du Diable*, Brentano's, New York, 1944, p. 28.

³⁰ GÜRISOY Kenan, intervention lors de la 6e édition des Mystères du XXIe siècle, « Les civilisations méditerranéenne: un creuset rayonnant, vidéo consultée le lundi 15 mai 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=mUqeO9KDdac>.

³¹ Notons que la conception de Levinas rejoint le concept de *personne* que nous avons étudié plus haut, qui est responsable d'elle-même mais aussi de la communauté avec laquelle elle interagit nécessairement.

³² ANTENAT Nicolas, « Respect et vulnérabilité chez Levinas », *Le Portique* [En ligne], 11 | 2003, mis en ligne le 15 décembre 2005, consulté le 5 mai 2017. URL: <http://leportique.revues.org/558>, p. 2.

³³ CLÉMENT Elisabeth, DEMONQUE Chantal, HANSEN-LOVE, KAHN Pierre, *La philosophie de A à Z: Auteurs, œuvres et notions philosophiques*, Hatier, Paris, 2000, p. 433.

Déjà parus

Consultables sur le site:

www.genevahub.ch

Policy Papers

no.1 (2016)

Les Balkans, maillon faible de la stabilité démocratique en Europe, par Dusan Sidjanski, François Saint-Ouen

no.2 (2016)

Democracy Promotion from 1989 to Vladimir Putin's 2015 UN Speech: The Interrelationship of Democracy and Democracy Promotion, by Daniel Warner

no.3 (2016)

La démocratie en Europe face au défi migratoire, par François Saint-Ouen, Alexandrina Iremciuc

no.4 (2016)

Balkans, Turquie, Monde arabe. Les réseaux sociaux: ambitions et limites, Rapport sur la table ronde organisée le 12 mai 2016 à la Maison de la Paix à Genève

no.5 (2016)

Les migrations: défi de la mondialisation ?, Rapport sur la journée sur les migrations organisée le 23 juin 2016 à l'OMM à Genève

no.6 (2017)

L'Union européenne en quête de valeurs, par François Saint-Ouen

no.7 (2017)

Le développement durable comme exemple de gouvernance globale, par René Longet

no.8 (2017)

Le difficile ancrage de la démocratie en Turquie, par Özcan Yilmaz

Highlights

no.1 (2016)

Migration crisis, social media and democracy in the Western Balkans, by Alexandrina Iremciuc

no.2 (2016)

La Turquie et ses passeurs, par Ibrahim Soysüren

no.3 (2016)

Les enjeux démocratiques du transhumanisme, par François Saint-Ouen

no.4 (2016)

Que penser du populisme aujourd'hui ?, par François Saint-Ouen

no.5 (2016)

Internet: politique du code et enjeux démocratiques, par Eric Zufferey

no.6 (2016)

The U.S. Torture Memos and Democracy, by Steven J. Barela

no.7 (2016)

Internet: quel renouveau pour la participation citoyenne ?, par Eric Zufferey

no.8 (2017)

Corruption et manifestations en Roumanie, par Mihai Maci

no.9 (2017)

L'Agenda 2030 pour le développement durable et la gestion des migrations internationales, par Younès Ahouga

no.10 (2017)

La Cour européenne des droits de l'homme dans un contexte défavorable, par Frédéric Bernard

no.11 (2017)

Le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC): manque ou excès d'autorité ?, par Kari De Pryck

no.12 (2017)

Why is the Union in urgent need of a political core?, by Dusan Sidjanski

no.13 (2017)

Organisations de la société civile et arènes climatiques: défis et limites d'une participation inclusive, par Emilie Dupuits

no.14 (2017)

Les associations civiques, élément stabilisateur dans les Balkans ? Le cas de l'aide aux migrants, par Alexandrina Iremciuc

no.15 (2017)

L'avenir de la Turquie après le référendum du 16 avril 2017, Rapport sur la journée organisée le 15 avril 2017 à l'Université de Genève