REPERES POUR UN DISCOURS SUR « LA GLOBALITE » ET SUR «L'IDENTITE COLLECTIVE». DES LUMIERES DIX-HUITIEMISTES AUX LUMIERES VINGT-ET-UNIEMISTES. PERSPECTIVES CIS- ET TRANS-LITTERAIRES

Narcis ZĂRNESCU
Universitatea Spiru Haret, Bucureşti

Résumé *: Le champ des théories de la globalité s'est transformé entre 1981 et 2001. Parmi ces changements, l'émergence et la diffusion des théories critiques ont joué un rôle central. Celles-ci se construisent sur des bases qui se veulent en rupture avec la manière de faire habituelle au sein de ce champ, étroitement lié, durant les années 1960-70, aux impératifs de la Guerre Froide. Parmi les théories critiques, on retrouve de nombreuses mouvances théoriques distinctes, voire antagonistes. Des vari[1]antes du constructivisme aux approches dé-constructionnistes, en passant par une panoplie d'approches néo-marxistes et féministes, le champ de la théorie de la globalité n'a plus les mêmes contours qu'il y a vingt ans. Comme l'ordre mondial au sein duquel il évolue, ce champ s'est transformé en faisant émerger de nouveaux pôles de pouvoirs, d'informations et de communication. L'expression « théories critiques » désigne l'ensemble de théories qui ont participé au mouvement de repositionnement du champ de la théorie de la politique globale et du discours global durant les vingt dernières années.*
Mots-clés*: globalité, identité, collective, théorie critique*

Deux éléments de l'ontologie de la globalité et du discours global retiendront notre attention, l'opposition entre parcimonie et complexité et l'opposition entre les positions an-historiques et les critiques de la réification. Sur le plan ontologique, peu de positions s'opposent davantage que celle de Kenneth Waltz, et de l'historien Marc Bloch de l'Ecole des Annales. Alors que le premier orientait son travail en fonction d'un souci de parcimonie, palpable dans toutes les étapes de sa démarche; le second, comme Braudel et Foucault, tient compte d'un ensemble d'éléments des plus diversifiés en portant une attention particulière à ce que l'histoire politique a longtemps considéré comme le moins politique et le plus anodin. Plus fidèles à la seconde de ces tendances, les théories critiques de la globalité et du discours global sont sceptiques face à l'engouement pour la parcimonie du néoréalisme : « L'élégance et la clarté de ses affirmations théoriques se font au prix d'un mode de compréhension peu convaincante de l'histoire »[1]. A l'exception des variantes relativistes du post-structuralisme, ce que les théories critiques remettent en question, ce n'est pas le fait que certaines variables puissent avoir une plus grande portée explicative que d'autres, c'est le postulat selon lequel la sélection et la hiérarchisation des variables puissent être effectuées sur une base strictement cognitive et que celle-ci n'implique aucun choix normatif sur la nature de ce qui fait partie du champ de la globalité et de ce qui en est exclu. Elles doutent qu'il soit possible de parvenir à une hiérarchie de variables formant une représentation consensuelle de la globalité, et cela en dehors d'une entente préalable sur un arrière-plan normatif devant guider la recherche. Les néo-gramsciens se méfient autant des théories qui postulent le caractère permanent du monde social, que de celles qui ne s'intéressent pas aux conditions d'émergence sociohistoriques et sociolinguistiques de leurs concepts. Il n'y a pas de connaissances complexes du monde social qui ne tiennent compte de l'étude des pratiques quotidiennes et des luttes menées par des forces

BDD-A5463 © 2006 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:10 UTC)

sociales au sein de relations sociales concrètes. L'héritage de la pensée des Lumières est alors revendiqué par des protagonistes qui ont des vues opposées de la relation entre le mode de pensée scientifique et l'émancipation humaine. Plusieurs thèses épistémologiques mises en avant par les théories critiques de la politique globale s'inscrivent dans le sillon de l'Ecole de Francfort. La critique de l'essentialisme, du naturalisme et de la réification, centrale chez les poststructuralistes, figurait parmi les thèmes centraux de la Théorie Critique durant l'entre-deux-guerres.

Les théories critiques du discours politique global ont maintenant pour tâche de montrer comment se sont constitués historiquement les tensions et conflits contemporains aux niveaux global, national et local en montrant qui en a bénéficié. Elles doivent indiquer en quoi les contradictions économiques et politiques du monde contemporain relèvent d'un ordre mondial spécifique, et finalement elles doivent désigner les forces sociales qui militent encore en vue de l'établissement d'une *polis* globale. Par là, les théories critiques du discours politique global semblent faire possible la décodification de leurs sous-textes et sous-discours, de leurs structures mentales, idéologiques, logiques et linguistiques *de profondeur*: l'espace et le temps des Lumières dix-huitiémistes dont les Lumières vingt-et-uniémiste en sont le complément. Même « la crise de la conscience européenne » du XVIIIe siècle est reprise par le XXIe siècle, car une des difficultés que rencontrent les théories critiques est celle de théoriser une philosophie commune d'une part face à l'hyperlibéralisme, et d'autres part, face au nihilisme postmoderne.

Le monde contemporain se définit de plus en plus dans des termes planétaires. Les processus économiques, politiques et culturels sont maintenant traversés par un processus d'internationalisation et d'interconnection qui nous force de rompre avec les théories familières que l'on utilisait pour définit les relations sociales aux niveaux national et international - des théories qui employaient des termes tels centre et périphérie, dominant et dominé, hégémonique et subordonné. Cela nous amène à des nouvelles formes et à des perspectives renouvelés, dans le cadre des dynamiques modifiées de la culture et de la communication dans le processus accéléré de la «modernité». Dans notre analyse, la globalisation - qui, comme les processus de la trans-nationalisation - amène une logique inverse et complémentaire qui l'on peut appeler « localisation ». Avec ce terme, nous voudrions indiquer l'affirmation des identités locales, la diversification des formes d'expression, et l'émergence de nouvelles formes de sens dont le processus de création nous inclut, tous reliés aux transversales complexes qui se produisent à travers la communication contemporaine. Dans ce sens, on pourrait dire que la construction des identités globales et locales est imbriquée dans la même dynamique que celle générée par les relations entre l'État, les marchés, les technologies, les cultures, les littératures ou les discours identitaires. Notre hypothèse centrale est que, d'un part, il faut reconnaître le processus de dissolution des espaces publiques engendré par la mondialisation économique et culturelle, mais d'autre part, la « localisation » fonctionne dans un sens contraire, et génère - de façon paradoxale - une dynamique d'enracinement inverse de la homogénéisation du globale. Contre la déterritorialisation, une affirmation des territoires locaux pourrait aider à générer de « nouveaux espaces publiques », des lieux de rencontre et de reconnaissance publique dans lesquels il devient possible de réaffirmer des identités à partir du niveau local.

Malgré les innombrables gloses sur ces deux notions, « identité » et «mondialisation » sont problématiques, complexes et même redoutables d'autant plus qu'elles sont réticulaires et restent toujours extensibles. Elles ont des entrées multiples et des sorties diverses et autorisent toutes sortes d'approches, même les plus opposées. Il

BDD-A5463 © 2006 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:10 UTC)

faut se projeter au-delà de la nation, décrire sa crise actuelle et ce faisant reconnaître les formes sociales post-nationales. Bien que l'idée que nous soyons entrés dans un monde post-national semble être apparue d'abord dans les études littéraires, c'est devenu un thème récurrent (bien qu'inconscient) des études sur le post-colonialisme et sur la politique sociale internationale. Mais la plupart des auteurs qui ont affirmé ou inféré qu'il faudrait penser post-nationalement ne se sont pas demandé exactement quelles formes sociales émergentes nous poussaient à agir ainsi, et dans quel sens elles le faisaient.

Il y a une tendance chez les chercheurs occidentaux aujourd'hui à séparer l'étude des formes du discours de celle des autres formes institutionnelles, et l'étude des discours littéraires de celle des discours publics de la bureaucratie, de l'armée, des entreprises et des organisations non-gouvernementales. Notre analyse est, pour partie, un plaidoyer pour l'élargissement du champ des analyses de discours. La post-colonie est certes pour une part une formation discursive mais la discursivité ne lui est pas propre. Élargir le sens de ce qui est considéré comme discours demande un élargissement parallèle de la sphère de la post-nation ou post-colonie, de l'étendre au delà des espaces géographiques du monde ex-national ou ex-colonial. Il reste maintenant à se demander ce que les trans-nations et le trans-nationalisme ont à faire avec le post-nationalisme et ses perspectives. Peu d'observations sont disponibles à ce sujet. Au moment où les populations et les cultures se déterritorialisent et deviennent naturalisées de façon incomplète, au moment où les nations et les traditions culturelles se fracturent et se recomposent, au moment où les États rencontrent des difficultés insurmontables à faire le « peuple », les trans-nations sont les sites sociaux les plus importants de la mise en scène des crises identitaires. Les déplacements et l'exil, la migration et la terreur créent des attaches puissantes avec les idées et l'identité d'origine. Mais il est aussi possible de détecter dans ces trans-nations, qu'elles soient ethniques, religieuses ou philanthropiques, les éléments d'un imaginaire et d'un discours global post-national.

La culture est productrice de valeurs. Autant déclarer que la notion de culture est essentiellement et doublement normative : les normes alimentent son propos, la normativité lui dicte son enjeu. Citant Alfred Kroeber, autre anthropologue qui avec Franz Boas participé du courant « culturaliste»: «The comparative study of culture has diminished ethnocentrism - the parochial conviction of the superiority of one's own culture - from which so much intolerance springs... Anthropologists now agree that each culture must be examined in terms of its own structure and values. », Russell Jacoby commente de la manière suivante: «The problem with this anthropological relativism is not tolerance and liberalism, rather it obscures what constitutes distinct cultures. When « culture » is defined as an « ensemble of tools, codes, rituals, behaviours », not simply every people, but every group and subgroup has a « culture»[2]. Si chaque individu, ou groupe, est considéré comme porteur d'une norme équivalente à celle de tout autre individu, ou groupe, la normativité elle-même s'en trouve anéantie. En d'autres termes, le champ des valeurs, ou champ culturel, serait soumis à la puissance d'attraction de deux forces, celle de la *transcendance élitaire du vrai* et celle de *l'immanence égalitariste des cultures*, qui épuisent également toute créativité culturelle. Dans le débat culturel, ces deux forces se répartissent entre les représentants de la « culture classique » et ceux du « multiculturalisme ». Cette situation génère au moins trois hypothèses : (i) il n'y a pas d'au-delà des valeurs ; (ii) il y a, parmi les valeurs, une valeur qui est la valeur de vérité ; (iii) cette valeur de vérité entretient l'exigence d'universalité. La première hypothèse permet de nous installer sous la juridiction de

BDD-A5463 © 2006 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:10 UTC)

l'immanence tandis que les deuxième et troisième hypothèses nous autorisent à récupérer les traits habituellement réservés à la figure de la transcendance. L'insuffisance du multiculturalisme peut ainsi être théorisée : la (re)valorisation de la diversité culturelle ne s'opère qu'à la faveur d'une « transcendantalisation » des cultures, qui sont ainsi extraites du champ culturel et absolutisées. Les cultures sont réparties selon une indifférente juxtaposition, ce signifie l'ethnicisation des cultures. Conséquence sans doute inévitable dès lors que la culture est appréhendée comme l'expression d'un peuple conçu comme homogène ; parmi les divers degrés de l'homogénéité figure, en effet, *l'identité pure*. Appliquées au problème de la culture, ces remarques entraînent une conséquence: la reconnaissance de la diversité culturelle ne condamne pas au relativisme. Sur la pente du culturalisme différentialiste, il serait vain de distinguer entre une culture dominante et une culture dominée. La différence ayant été installée dans l'inter-culturel ne peut plus trouver place dans l'intra-culturel. Toute culture se soumet ainsi d'elle-même, quoi qu'il en soit de son narcissisme, à l'une de l'universel. Dans sa particularité, chaque culture est renvoyée à ce qu'elle n'est pas, à ce dont elle se prive, et à quoi elle n'a quelque chance d'accéder qu'en s'inscrivant d'elle-même dans le flux culturel. Donc, s'il y a mondialisation, il n'y a pas de culture mondiale. En revanche, il y a une « occidentalisation du monde». Pour tenter de conférer quelque validité à ces propositions, il nous faut d'abord interpréter le terme de « mondialisation ». Une des interprétations possibles décrit l'interdépendance toujours plus étroite d'économies nationales qui s'ouvrent les unes aux autres, multiplient les échanges et s'intègrent dans un ensemble de contraintes communes. Elle consiste à identifier la mondialisation avec un processus d'inter-nationalisation. La vision commune de la mondialisation reste prisonnière du point de vue traditionnel de l'économie politique, le point de vue national étatique. La distinction entre « économie internationale », ou « économie mondialisée », et « économie mondiale » est conceptuellement décisive et permet de constater que la *doxa* de la mondialisation reste attachée au point de vue inter-national. Aussi tenons-nous ce décalage entre le signifié de la mondialisation et son signifiant pour l'élément le plus significatif de la situation actuelle. D'aiutre part, les différentes problématiques qui traitent de la culture s'insèrent dans ce cadre étatique, pour des raisons économiques comme pour des raisons idéologiques. Les politiques culturelles sont essentiellement des politiques de préservation. Il est à remarquer qu'il n'y a pas de culture mondiale, elle est à créer. L'inter-nationalisation culturelle correspond à ce que Latouche désigne sous l'expression : l'« occidentalisation du monde »: « L'Occident n'est plus l'Europe, ni géographique, ni historique ; ce n'est plus même un ensemble de croyances partagées par un groupe humain nomadisant sur la planète ; nous proposons de le lire comme une *machine* impersonnelle, sans âme et désormais sans maître, qui a mis l'humanité à son service».[3] L'occidentalisation correspond à cette forme d'universalisation qui se nourrit de la concurrence des individus et de la recherche de la performance. Le solipsisme culturel grâce auquel chaque société, chaque culture maintient sa cohérence en se proclamant détentrice exclusive des valeurs qui fondent la dignité humaine ne résiste pas à l'occidentalisation. L'Occident donne sans rien accepter, il se donne comme reproductible, si bien que les sociétés sont renvoyées, sur le mode de la culpabilité, à leur « traditionalisme », en intériorisant le regard de l'Occident pour s'apprécier elles-mêmes. Dès lors, elles se soumettent à cette double obligation contradictoire : se moderniser pour survivre et se détruire pour se moderniser[4]. « Si l'impérialisme occidental n'est ni le seul ni le plus brutal des impérialismes de l'histoire, « l'invasion culturelle » de l'Occident n'est pas un cas unique d'influence interculturelle

BDD-A5463 © 2006 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:10 UTC)

asymétrique (...). La singularité de l'occidentalisation tient à la spécificité de l'Occident comme culture-anticulture. Dans tous les cas précédents, la déculturation est suivie d'une acculturation réussie. (...) Paradoxalement, l'Occident est à la fois la seule « culture » qui se voit vraiment mondialisée, avec une force, une profondeur et une rapidité jamais rencontrées, et, en même temps, la seule « culture » dominante qui échoue à assimiler vraiment non seulement les allogènes, mais ses propres membres. Son universalité est négative. Son prodigieux succès est dans le déchainement mimétique de modes et de pratiques dé-culturantes. Il universalise la perte de sens et la société du vide[5]».

De l'autre part, le cours de la littérature va avec l'épuisement du sens, ou sa démultiplication, ce qui revient au même. La thématique *cis*- ou *trans*-littéraire, qui part d'une mise en perspective de l'histoire, d'une humanité émancipée (localisable de préférence au XVIIIe siècle), thématique qui passe ensuite par une littérature des profondeurs (plutôt localisable au XIXe siècle), sondant, avec Hugo, par exemple, ce peuple mouvant, ambivalent de la place publique et des bas-fonds, comme le dit Bakhtine; et la thématique de la disparition (plutôt au XXe siècle), mais où on reconnaît Sade, Flaubert, Roussel, mais aussi Kafka, Joyce, Beckett, Robbe-Grillet, etc. En gros, on passerait d'une perspective historique entrant dans une certaine rationalité, celle de la modernité, à sa disparition, qui pourrait être celle du sens. Sur cette trajectoire, dans une thématique des profondeurs, des écrivains ont plongé dans les couches basses, d'autres, « praticiens » de la littérature de la disparition, ou de l'absence, remontent à la surface, au niveau du langage et de sa fragilité, de ses manipulations. Par rapport à cela, le discours *post* du post-moderne ne s'articule pas à moderne comme moderne à ancien ou comme pré-global au global. On pourrait même dire que le rapport est inversé. Si le moderne dépasse l'ancien en le totalisant, c'est-à-dire s'installe dans une séquence historique et progressive, le post-moderne ou le « globalisant » cherche au contraire un espace qui échapperait à cette vision consécutive, qui sortirait du paradigme des révolutions et des avant-gardes.

On a parlé de la post-histoire (Gehlen) comme d'un temps où l'accélération du rythme de l'innovation avait énervé l'idée même de progrès. Derrière cette analyse de l'évolution de la signification symbolique de l'innovation technique se profilent toutefois d'autres éléments. Au fur et à mesure de l'inclusion de l'innovation dans les caractéristiques mêmes du système, l'existence d'une finalité orientant l'innovation, la notion de *progrès* comme *telos* tend elle-même à disparaître. Ce changement socio-symbolique est la conséquence d'un long procès de sécularisation qui affecte ce que la Chrétienté avait pensé en termes d'Histoire du Salut, imaginant un progrès gagé sur la réalisation de la promesse christique, laquelle laissa la place peu à peu à un procès mondain - et non plus transcendant - de transformation du monde fondé sur la science et la technique. Cette version sécularisée de l'Histoire du Salut donna naissance à l'idée laïque d'une amélioration du monde permise par *l'innovation technique.* Si ces « repères » ne représentent au fond que des dimensions ou des mécanismes du discours globalogène ou globaliphère, c'est que l'humanité est aujourd'hui arrivée au stade où cette ingénierie universelle touche non plus seulement les objets et les machines, mais son essence et son identité plurielle elles-mêmes. Ces évolutions, avec d'autres, ont miné notre foi en *une* Histoire. Sainte-Beuve disait « jadis »: « Nous aussi nous changeons, et le centre de notre attraction semble moins précis de beaucoup et moins rigoureux. Le dix-septième siècle est dissous, une sorte de seizième siècle recommence. Chacun peut y trouver son compte et s'y gagner un apanage. Les classifications ont peine à se tenir et les exceptions font brèche sur tous les points. »[6] Sainte-Beuve

BDD-A5463 © 2006 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:10 UTC)

manifeste clairement combien le sentiment de vivre UNE histoire, orientée par UNE raison vers UN progrès s'effrite au moment où se révèlent, avec le XIXe siècle, *des* États nationaux, à l'intérieur desquels *des* classes se mettent à s'affronter et racontent *des* récits et discours différents, où d'autres cultures vont faire irruption avec *leurs* logiques, leurs récits, tout cela facilitant, dans la conscience de l'homme occidental, la reconnaissance en lui-même d'une *multiplicité* qui s'appellera chez Zola l'hérédité et chez Freud l'inconscient.

De multiples façons la conscience occidentale, qui avait avec constance élaboré un système discursif binaire, les dichotomies: entre nature et culture, entre matière et esprit, se trouve finalement confrontée aux apories de cette entreprise et obligée de réinsérer l'être dans l'espèce, l'homme dans la nature et l'individu dans la société. Il est intéressant de noter que, dans la phrase de Sainte-Beuve, la décomposition du pôle unique d'attraction va de pair avec l'affirmation de la dissolution des XVIIe et XVIIIe siècles qui motive un adieu sans nostalgie aux siècles classiques de la modernité rationaliste. D'autre part, ce même sentiment de décomposition s'articule au renversement du modèle évolutionniste linéaire, puisque Sainte-Beuve imagine le XIXe siècle finissant comme un XVIe siècle qui recommence. Dès lors la consécution historique perd ses droits en tant que principe logique d'organisation, ce qui fait que, comme dit Sainte-Beuve, l'exception triomphe ; remarque prophétique où se lit un sens aigu de l'avenir du social alors même que celui-ci est en pleine construction avec Comte puis bientôt Durkheim. Sainte-Beuve souligne, mais comme sans y toucher, que savoirs et classifications, systèmes politiques et sociaux, chaîne historique et causalités se défont, reviennent, après un temps de splendeur, au chaos originel. Cette remarque doit être liée au grand doute qui saisit tout le projet rationaliste et républicain, après 1793 et plus encore après 1848, lorsqu'il apparaît clairement que la République n'est pas la panacée et que monte le symptôme d'un malaise qui gangrènera tout le système politique : la question sociale. Dans cette situation troublée, et par-dessus un siècle de construction du *social* comme catégorie descriptive autant que politique, Sainte-Beuve voit poindre ce qui n'est encore qu'un fantôme: l'individu post-social ou l'individu collectif, l'être global. Petit à petit, Sainte-Beuve semble devenir un des prophètes inconnu de la globalité, de la mondialisation ou du discours global, neutre, in-différent et in-différencié. Le social d'après l'ère du social n'est plus identique à son ancêtre, l'individu tel qu'il fut conçu par le rationalisme cartésien ou l'empirisme humien, ne correspond plus à celui que l'écrivain ou le psychologue rencontre après l'ère individualiste. Mais qu'est-ce qui affecte ce social, cet individu, cette histoire, bref ce modernisme et ce « globalisme » produit par la civilisation occidentale au long de plusieurs siècles ? Sainte-Beuve nous le dit dès 1841 : la cohérence logique, les substances physiques, l'identité subjective, *la bonne société*, toutes ces notions sont soumises à la puissance d'une poussée contraire qui va tout fragmenter, et donc tout relativiser, qui va mettre à la question les essences stables de la métaphysique, ébranler la mythologie des structures *fortes*, sociales ou autres, dont pourtant un siècle entier nous donnera encore le spectacle, parfois terrifiant. La logique de la raison technique, en se constituant au long de l'évolution de la métaphysique et de la science occidentales, a cristallisé deux entités aussi massives qu'antagoniques et complémentaires le *SUJET* et l'*OBJET*. Le XIXe siècle, culminant dans le nihilisme nietzschéen, tentera de dépasser cette opposition non vers une synthèse de type hégélien, mais vers un ailleurs, imposant au sujet comme à l'objet une minorisation, une euphémisation qui ouvre à la problématique post-moderne du XXe siècle. Mais au-delà de *l'histoire vécu* ou de *l'histoire écrite*, il y a « le littérraire » en tant que texte ou discours, en tant que

BDD-A5463 © 2006 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:10 UTC)

mémoire ou *e-discours global*. Dans cet espace virtuel du livresque et de la bibliothèque, la plupart des linguistes qui s'intéressent à l'analyse du discours sont confrontés à un dilemme : comment concilier le désir de prendre en compte la globalité du texte - ce que permet effectivement un traitement lexicométrique - et le souci de mettre en évidence les opérations énonciatives et orientations argumentatives, fondées sur des hypothèses sémantiques préexistant au corpus. Comment passer d'un traitement statistique opaque par essence, puisqu'il est capable de saisir en aveugle, de classer, de trier toutes les unités présentes dans le corpus, à l'analyse fine de l'émergence d'arguments reposant non seulement sur la présence de connecteurs ou d'opérateurs (mais, parce que, justement, décidément, finalement …), de modalisations (pouvoir, devoir, vouloir, savoir, croire…) mais aussi sur le jeu des différentes formes d'implicites sémantiques ou pragmatiques. Comment, enfin, faire en sortes que les hypothèses sémantiques viennent enrichir la collecte des données statistiques et qu'en retour, les résultats fournis par la lexicométrie « éclairent » le regard du sémanticien ? Pour nous, « générations » de maîtres et apprentis du XXI siècle, notre « mission » pourrait être celle d'harmoniser le discours individuel au discours collectifs, le discours régional au discours global, le discours de l'identité individuelle au discours de l'identité globale ou, au moins, de « mettre en conscience », en esprit et en « lettre » le conflit irrémédiable, mais fécond, entre ces divers paliers et niveaux du discours de *l'homme planétaire*.

Notes

[1] Cox R.W., « Toward a posthegemonic conceptualization of world order : reflection on the relevancy of Ibn Khaldun », in Cox R.W., T.J
. Sinclair, *Approaches to World Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 53

[2] R. Jacoby, « The Myth of Multiculturalism », *New Left Review*, number 208, November/December 1994, p. 122

[3] S. Latouche, *L'Occidentalisation du monde*, Paris, 1989, La Découverte, coll, Agalma, p. 9

[4] S. Latouche, *op. cit.*, chap. 3, p. 62-83 ; D. Shayegan, *Le Regard mutilé*, Paris, 1989, Albin Michel, sqq

[5] S. Latouche, *op. cit.*, p. 83

[6] *Œuvres complètes*, Paris, 1847, t. III, p.VIII (15 mars 1841. Notice sur R. Toepffer, in *Rosa et Gertrude* de R.T.).

BDD-A5463 © 2006 Universitatea din Pitești
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:10 UTC)