

## Repenser le progrès et assurer un avenir pour tous : les leçons de la crise

# **Repenser le progrès et assurer un avenir pour tous : les leçons de la crise**

Tendances de la cohésion sociale, n° 22

Editions du Conseil de l'Europe

*Les vues exprimées dans cet ouvrage sont de la responsabilité des auteurs et ne reflètent pas nécessairement la ligne officielle du Conseil de l'Europe.*

*Tous droits réservés. Aucun extrait de cette publication ne peut être traduit, reproduit ou transmis, sous quelque forme et par quelque moyen que ce soit – électronique (CD-Rom, internet, etc.), mécanique, photocopie, enregistrement ou de toute autre manière – sans l'autorisation préalable écrite de la Division de l'information publique, Direction de la communication (F 67075 Strasbourg Cedex ou [publishing@coe.int](mailto:publishing@coe.int)).*

Couverture: Atelier de création graphique, Service de la production des documents et publications (SPDP), Conseil de l'Europe

Mise en page et impression: Ott Imprimeurs, Saverne

Editions du Conseil de l'Europe  
F-67075 Strasbourg Cedex  
<http://book.coe.int>

ISBN 978-92-871-6889-4  
© Conseil de l'Europe, janvier 2011  
Imprimé en France

## AUTRES TITRES DANS LA MÊME COLLECTION

- n° 1 **Promouvoir d'un point de vue comparatif le débat politique sur l'exclusion sociale** (ISBN: 978-92-871-4920-6, 8€/12\$US)
- n° 2 **Le financement des systèmes de retraite et de santé en Europe: réformes et tendances au cours des années 1990** (ISBN: 978-92-871-4921-3, 8€/12\$US)
- n° 3 **Utiliser des aides sociales pour combattre la pauvreté et l'exclusion sociale: examen comparatif des opportunités et des problèmes** (ISBN: 978-92-871-4937-4, 13€/20\$US)
- n° 4 **Nouvelles demandes sociales: défis de la gouvernance** (ISBN: 978-92-871-5012-7, 19€/29\$US)
- n° 5 **Lutte contre la pauvreté et accès aux droits sociaux dans les pays du Sud-Caucase: une approche territoriale** (ISBN: 978-92-871-5096-7, 15€/23\$US)
- n° 6 **Etat et nouvelles responsabilités sociales dans un monde global** (ISBN: 978-92-871-5168-1, 15€/23\$US)
- n° 7 **Société civile et nouvelles responsabilités sociales sur des bases éthiques** (ISBN: 978-92-871-5309-8, 13€/20\$US)
- n° 8 **Les jeunes et l'exclusion dans les quartiers défavorisés: s'attaquer aux racines de la violence** (ISBN: 978-92-871-5389-0, 25€/38\$US)
- n° 9 **Les jeunes et l'exclusion dans les quartiers défavorisés: approches politiques dans six villes d'Europe** (ISBN: 978-92-871-5512-2, 15€/23\$US)
- n° 10 **L'approche de la sécurité par la cohésion sociale: propositions pour une nouvelle gouvernance socio-économique** (ISBN: 978-92-871-5491-0, 17€/26\$US)
- n° 11 **L'approche de la sécurité par la cohésion sociale: déconstruire la peur (des autres) en allant au-delà des stéréotypes** (ISBN: 978-92-871-5544-3, 10€/15\$US)
- n° 12 **Engagement éthique et solidaire des citoyens dans l'économie: une responsabilité pour la cohésion sociale** (ISBN: 978-92-871-5558-0, 10€/15\$US)
- n° 13 **Le revenu de la retraite: développements récents et propositions** (ISBN: 978-92-871-5705-8, 13€/20\$US)
- n° 14 **Les choix solidaires dans le marché: un apport vital à la cohésion sociale** (ISBN: 978-92-871-5761-4, 30€/45\$US)
- n° 15 **Concilier flexibilité du travail et cohésion sociale – Un défi à relever** (ISBN: 978-92-871-5813-0, 35€/53\$US)
- n° 16 **Concilier flexibilité du travail et cohésion sociale – Des idées pour l'action politique** (ISBN: 978-92-871-6014-0, 30€/45\$US)

- n° 17** **Concilier flexibilité du travail et cohésion sociale – Les expériences et enjeux spécifiques de l’Europe centrale et orientale** (ISBN: 978-92-871-6151-2, 39€/59\$US)
- n° 18** **Quelle cohésion sociale dans une Europe multiculturelle? – Concepts, état des lieux et développements** (ISBN: 978-92-871-6033-1, 37€/56\$US)
- n° 19** **Concilier bien-être des migrants et intérêt collectif – Etat social, entreprises et citoyenneté en transformation** (ISBN: 978-92-871-6285-4, 44€/88\$US)
- n° 20** **Le bien-être pour tous – Concepts et outils de la cohésion sociale** (ISBN: 978-92-871-6505-3, 53€/106\$US)
- n° 21** **Accommodements institutionnels et citoyens: cadres juridiques et politiques pour interagir dans des sociétés plurielles** (ISBN: 978-92-871-6739-2, 41€/83\$US)

## SOMMAIRE

<b>Avant-propos</b> .....	7
<i>Thorbjørn Jagland</i>	
<b>Introduction</b> .....	9
<i>Gilda Farrell</i>	
<b>Préface</b> .....	15
<i>Massimo L. Salvadori</i>	
<b>L'idée du progrès</b> .....	31
<i>Massimo L. Salvadori</i>	
<b>La crise économique comme crise de civilisation</b> .....	45
<i>Luciano Gallino</i>	
<b>Approfondir les droits de l'homme pour penser le lien social et le lien commun</b> .....	63
<i>François Flahault</i>	
<b>Que serait une politique progressiste aujourd'hui ?</b> .....	85
<i>Claus Offe</i>	
<b>Europe 2010 : ses défis, ses perspectives et ses missions</b> .....	99
<i>Zygmunt Bauman</i>	
<b>Réapprendre le progrès et la confiance dans l'avenir. Institutionnalisation de la pluralité</b> .....	127
<i>Tariq Ramadan</i>	
<b>Biens communs et environnement: pour une consommation synonyme de bien-être et de progrès</b> .....	139
<i>Tim Cooper</i>	
<b>Comment démocratiser le pouvoir ? Réflexions sur la crise financière</b> .....	159
<i>Philip Pettit</i>	



## AVANT-PROPOS

Ce volume de la série « Tendances de la cohésion sociale » – *Repenser le progrès et assurer un avenir pour tous : les leçons de la crise* – invite à réfléchir, à partir de divers diagnostics de la situation actuelle, sur la manière de poser un regard vers l'avenir.

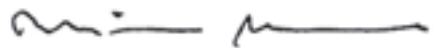
Les références qui ont servi à nous gouverner et à créer de la confiance dans le passé sont remises en question et génèrent des incertitudes sur notre capacité à gérer la vie ensemble. Concevoir l'avenir exige de revenir aux fondements mêmes de la coexistence humaine et au dialogue.

Un des piliers constitutifs de la Stratégie de cohésion sociale pour le XXI<sup>e</sup> siècle du Conseil de l'Europe est « Construire un futur sûr pour tous ». C'est ainsi que le Conseil souhaite mettre en perspective les défis actuels tout en ayant conscience que des transformations profondes sont indispensables pour faire en sorte que la vie ensemble soit une source de bien-être pour tous. Restituer la confiance des uns dans les autres et entre citoyens et institutions est un pas essentiel. En l'absence de confiance, les sociétés sont ébranlées et perdent la capacité morale de trouver des solutions à des problèmes communs.

La confiance fait appel à la coresponsabilité sur des objectifs communs, ce qui constitue un autre pilier de la même stratégie, à savoir « Construire une Europe des responsabilités sociales et partagées ».

De plus, la confiance est aussi le produit d'un dialogue civique et politique large assurant à chacun le droit de s'exprimer ou d'être représenté. Promouvoir ce dialogue constitue le troisième pilier de la stratégie, que complète l'appel politique à réinvestir dans les droits et dans la cohésion sociale, c'est-à-dire dans l'action publique créatrice des conditions pour l'exercice et l'accès aux droits, à la solidarité, à la participation.

Ce volume regroupe des textes rédigés par des intellectuels dont la contribution s'inscrit dans les préoccupations qui sont propres à l'engagement du Conseil de l'Europe : justice sociale, transparence institutionnelle et exercice de la démocratie et des droits.



**Thorbjørn Jagland**

*Secrétaire Général du Conseil de l'Europe*





## INTRODUCTION

Ce numéro 22 de la série « Tendances de la cohésion sociale » – *Repenser le progrès et assurer un avenir pour tous : les leçons de la crise* – paraît dans une période de profonde incertitude, où maintenir la confiance dans le futur est devenu un exercice ardu dans nos sociétés européennes contemporaines habituées à l'assurance de la croissance économique, et habituées à penser l'amélioration de la vie ensemble sur la base d'un chiffre, le PIB. Depuis un certain temps ces incertitudes sont mises à mal par une redistribution des opportunités et des richesses dans le monde, par des niveaux de concentration démesurés, par l'incapacité à maintenir des emplois pour tous par la seule logique de la compétitivité et, plus que tout, par les limites des ressources naturelles et les menaces de réchauffement climatique. Les textes présentés ici montrent à quel point la course à la croissance – soutenue par l'incitation à la consommation – a généré aussi un surendettement en spirale des ménages et, aujourd'hui, des Etats eux-mêmes.

Concevoir que le progrès soit désormais à chercher dans la réduction des ressources matérielles – après avoir misé durant des années sur l'abondance – demande un exercice collectif de réapprentissage des valeurs et des significations de la vie commune et individuelle ainsi que l'invention de nouveaux espaces de dialogue, d'échange, d'épanouissement et de créativité.

Pour différentes raisons, les fondements de la confiance dans les institutions publiques sont aussi remis en question. Les institutions publiques ne rassurent plus. D'une part, leur action face aux inquiétudes profondes des citoyens se réduit le plus souvent à des mesures sécuritaires, laissant ainsi sans réponse toute quête de sécurité entendue comme confiance dans l'autre, confiance dans l'avenir, confiance dans l'action collective et dans les biens communs. La focalisation excessive sur la criminalisation, notamment celle des migrants, pour détourner l'attention de la détérioration de l'équité sociale a pour effet de généraliser la méfiance, avec des conséquences néfastes sur la possibilité de bâtir une vision sociale de futur, rassemblant les efforts de tous. D'autre part, les institutions publiques souvent en concurrence entre elles, agissent de façon fragmentée, rendant ardue la compréhension et l'appréciation du sens de leur action par les citoyens. La crise financière récente a, par ailleurs, introduit des déséquilibres difficilement justifiables du point de vue de l'intérêt général entre aides publiques aux structures financières privées et soutien aux initiatives et propositions citoyennes.

De leur côté, les marchés ou agents économiques prennent des risques dont les conséquences sont externalisées vers la collectivité. De plus, les grands groupes contaminent les politiques gouvernementales, d'où la confusion entre intérêts privés et intérêts publics.

Dans ce cadre de méfiance, l'illusion d'un progrès matériel illimité et d'une dynamique du « toujours mieux » niant toute limitation, allant même jusqu'à dénier les fondements et les bénéfices de la justice et de l'équité, exige un maintien de la « paix » sociale qui s'apparente à la poursuite de politiques sécuritaires : celles-ci représentent l'autre face de la médaille des inégalités grandissantes.

Reconstruire la confiance de nos jours équivaut ainsi à rechercher d'autres concepts qui fondent la vie commune. Comme le gouvernement de la Bolivie l'a exprimé récemment au sein des Nations Unies, il s'agit de passer de l'idée de « mieux vivre » à l'idée de « bien vivre » : « Bien vivre, au sein d'une communauté, d'une fraternité, se compléter sans exclus ni ceux qui excluent, sans des gens subissant la ségrégation et sans ségrégationnistes... Bien vivre avec "plus" de vie commune, de créativité partagée, plus de respect et de reconnaissance mutuels, d'harmonie avec la nature, plus de temps consacré à la famille, à la solidarité... plus d'énergie positive, plus d'espoir bâti sur la confiance dans les autres »<sup>1</sup>.

Le Conseil de l'Europe inscrit son travail de cohésion sociale dans cette perspective. En la définissant comme la capacité de la société à assurer le bien-être de tous sur la base du principe de coresponsabilité ou de responsabilité partagée, réduisant les polarités et les inégalités sociales, le Conseil de l'Europe invite à une réflexion démocratique sur le sens que le bien-être de tous a aujourd'hui en Europe<sup>2</sup>.

De plus, la reconstruction de la confiance ne peut se faire qu'en reconnaissant qu'il existe un peu partout dans nos sociétés un débat sur les rôles des pouvoirs et une myriade d'initiatives des citoyens dans plusieurs domaines de la vie sociale et économique, invitant à penser autrement la vie ensemble.

1. Pour la version complète, en anglais, du texte « The concept of "Living Well" », voir : [http://www.boliviaun.org/cms/?page\\_id=621](http://www.boliviaun.org/cms/?page_id=621) (consulté le 6 août 2010).
2. Définition adoptée dans la « Stratégie de cohésion sociale révisée » du Conseil de l'Europe, juin 2004, et dans la « Nouvelle stratégie de cohésion sociale » du Conseil de l'Europe, juillet 2010.

Pour définir le sens du concept de bien-être de tous, le Conseil de l'Europe a choisi d'inviter les citoyens dans différentes villes et différents lieux de vie (quartiers, entreprises, écoles, services publics, etc.) à s'exprimer sur ce sujet. La grande surprise de la série d'expérimentations réalisées dans plusieurs pays en Europe réside dans la forte prééminence des aspects immatériels du bien-être mis en avant comme bases de la vie en société. Nos concitoyens européens sont ainsi en quête de sens, de reconnaissance, de seconde chance, de créativité, d'expression et d'écoute dans la vie publique, d'intimité, de transparence, de réciprocité... Ils aspirent aussi à des villes à taille humaine, à moins de pollution, à du temps à dédier à la famille, aux amis, ainsi que pour faire de « belles choses » avec d'autres personnes... Ces expressions mettent en évidence certains principes généraux du bien-vivre de tous auxquels les citoyens adhèrent et qui font une certaine unanimité au-delà des différences de rôles et de situations<sup>3</sup>.

En invitant chacun en tant que citoyen à réfléchir individuellement et collectivement au sein de petits groupes homogènes réunis à cet effet, le Conseil de l'Europe a pu faire en sorte qu'acteurs faibles et acteurs forts puissent s'exprimer dans un même espace et que leurs paroles puissent avoir la même valeur. Ces méthodes délibératives et d'élaboration conjointe ont aussi conduit à la formulation de visions sur la manière de progresser vers le bien-être de tous. L'approche proposée par le Conseil de l'Europe montre qu'il est possible de régénérer les énergies collectives, d'entamer des processus d'apprentissage sur le bien commun et de permettre la réflexion sur de nouveaux espaces à partager... où chacun peut avoir sa place. Les citoyens en sont individuellement et collectivement conscients.

Néanmoins, le pessimisme quant aux possibilités de maîtriser nos vies collectives, de changer pour bien vivre ensemble, se répand et gagne les consciences. Ce pessimisme a en partie ses racines dans de fausses aspirations collectives (par exemple, à plus de consommation). Il est pourtant indispensable de retrouver le courage de lutter contre la paralysie que ce type de pessimisme engendre.

---

3. Les aspects méthodologiques et les résultats des expérimentations menées par le Conseil de l'Europe sont détaillés dans la publication *Construire le progrès sociétal pour le bien-être de tous avec les citoyens et communautés*, guide méthodologique publié en 2010 ; consulter également le site SPIRAL : <https://spiral.cws.coe.int/>

Les textes qui sont présentés dans ce numéro s'accordent tous – avec des nuances – sur un diagnostic assez négatif de nos sociétés et de nos comportements, tandis que l'identification des acteurs et des dynamiques de la transformation peine un peu à se faire, comme Massimo Salvadori le souligne dans la préface. Et pour cause ! La confiance dans la capacité politique à soutenir le changement est au plus bas.

Dépasser nos craintes demande une profonde réflexion sur l'attribution et le partage de la responsabilité. Serions-nous trop dépendants d'un concept de responsabilité fondé sur la délégation, déniaient ainsi le besoin de codécision, de coproduction, de coresponsabilité ? Serions-nous trop habitués à un concept de responsabilité limité, partiel ou lié à des intérêts particuliers, plus facile à gérer et plus « confortable » à plus d'un point de vue ? Serions-nous trop accoutumés à renvoyer aux seules institutions publiques les responsabilités sociétales telles que celles de la lutte contre la pauvreté, du changement climatique, ou encore du besoin de bâtir une coexistence dans la diversité ? Serions-nous submergés par le doute au point d'être incapables d'agir autrement parce que nos attentes quant au comportement des autres ne sont pas comblées ? Serions-nous incapables d'imaginer ensemble le monde pour nos générations futures ?

Pour tenter de répondre à ces questions, le Conseil de l'Europe explore le concept de responsabilité partagée, de gouvernance multiacteurs et leurs implications<sup>4</sup>, c'est-à-dire le concept d'une nouvelle culture politique de la responsabilité démocratique, de la confiance et de la réciprocité. Cette nouvelle culture, pour s'affirmer, demande la légitimation politique, mais également des espaces de délibération et d'expérimentation de nouvelles solutions dans la gestion des biens communs – y compris les services publics –, qui puissent assurer le retour de la confiance entre tous et dans l'avenir.

Les auteurs qui ont contribué à ce volume sont tous reconnus pour leur apport à une pensée humaniste. Chacun d'entre eux dédie sa vie et son énergie à rendre possible un monde plus humain et plus juste. Puisque nous devons « pouvoir croire au changement » et au dialogue pour ce changement, le Conseil de l'Europe a invité ces penseurs à nous aider à questionner les fondements de la crise et de la méfiance. Merci à eux pour leur contribution.

---

4. Une Charte des responsabilités sociales partagées est en préparation.

A nous tous de trouver les voies pour en sortir et progresser vers le bien-être de tous, y compris celui des générations futures.

**Gilda Farrell**

*Chef de la Division recherche et développement de la cohésion sociale  
DG Cohésion sociale – Conseil de l'Europe*



## Préface

### 1. Des certitudes du passé aux défis d'aujourd'hui

Que notre monde connaisse actuellement une profonde mutation, sous la forme d'une crise non pas conjoncturelle mais structurelle et historique, il nous semble que nul ne peut le nier, car il faudrait pour cela être aveugle à la réalité du monde dans lequel nous vivons. La crise que nous traversons aujourd'hui est à la fois horizontale et verticale: horizontale, car elle touche tous les continents, les Etats, les régions et les villes de notre planète, malgré leurs multiples différences, en raison de l'extrême densité du réseau de leurs relations aujourd'hui; elle est aussi verticale, car elle met partout en jeu les rapports entre les groupes situés aux différents niveaux de la hiérarchie sociale. En effet, elle implique à la fois les riches, les pauvres et les moins pauvres; le sommet du pouvoir économique; les travailleurs, quels que soient leur fonction et leur niveau de qualification et de rémunération; ceux qui ont un travail et ceux qui n'en ont pas; les organisations d'entrepreneurs et celles de leurs employés; les personnes qui jouissent des droits de citoyenneté et les immigrés qui en sont démunis; les institutions de l'Etat; les religions et les structures confessionnelles qui, partout dans le monde, se trouvent confrontées, quoique sous des formes très diverses, à la même nécessité de promouvoir dans leurs relations réciproques les valeurs d'une liberté commune et de l'égalité de leurs droits (à l'inverse des courants fondamentalistes et intolérants, qui ne reconnaissent pas ces valeurs); les organes chargés du problème de l'insécurité dans les métropoles urbaines et des menaces des groupes terroristes. Surtout, la question primordiale est celle des relations qui se sont établies entre, d'un côté, le pouvoir de la sphère économique – où se mêlent intimement les oligarchies de la finance, de l'industrie et, de plus en plus, de l'information – et, de l'autre, le pouvoir des gouvernements, des institutions, des partis, en un mot le pouvoir politique. On peut considérer que la crise actuelle, dont la période d'incubation aura duré une trentaine d'années, est la première crise véritablement mondiale, plus encore que ne le fut celle de 1929.

Cette crise n'affecte pas uniquement les institutions, la situation économique et sociale des personnes et les diverses sphères du pouvoir; elle touche aussi, et de manière déterminante, l'opinion publique, marquée par un sentiment diffus d'insécurité et d'inquiétude qui nourrit la défiance vis-à-vis de l'avenir. La crise économique, sociale et institutionnelle débouche par conséquent sur une crise morale, spirituelle et intellectuelle. Le manque de confiance constitue un fait inédit dans l'histoire moderne.



En effet, depuis l'âge des Lumières, le réformisme des grands souverains du XVIII<sup>e</sup> siècle, la révolution industrielle et les révolutions américaine et française, et jusqu'à la victoire des puissances alliées sur le nazisme et le fascisme et sur l'impérialisme militariste nippon, jusqu'à l'affirmation du *Welfare State* en Amérique et en Europe, au développement économique effréné du monde occidental après 1945, à l'essor du mythe communiste dans les Etats socialistes, aux promesses de la décolonisation et même aux assauts victorieux de l'offensive néolibérale durant les deux dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, l'histoire moderne a toujours été marquée par une attitude inverse de celle d'aujourd'hui.

Des libéraux aux socialistes, des communistes aux fascistes, des personnes opposées à toute intervention de l'Etat dans l'économie à celles qui – quoique à des degrés divers – y étaient favorables, tous avaient du moins la conviction commune que l'homme était en mesure de maîtriser son histoire, de garantir un développement toujours plus grand des forces productives et de créer de nouveaux types de sociétés et même d'êtres humains dans le sens d'un avenir meilleur. Il est d'ailleurs remarquable que cette conviction ait résisté à des guerres toujours plus effroyables, à des révolutions et contre-révolutions et à de profonds bouleversements de l'ordre économique, sociopolitique et international. Toutes les grandes forces politiques, toutes tendances confondues, ont invariablement proposé leurs solutions infaillibles pour l'avenir, orientées vers la régénération de la société.

Le néolibéralisme, aux premiers temps de l'ère de la mondialisation, promettait qu'une économie, une politique et une société nouvelles, une éthique inédite fondée sur l'initiative d'individus enfin libérés du poids d'une intervention obsolète de l'Etat et de la paralysie imposée par ses contrôles et une démocratie en expansion allaient triompher à l'échelle planétaire. Au lieu de cela, l'échec retentissant de la voie néolibérale – rendu visible par la grande dépression qui a éclaté avec virulence en 2008 – a jeté un doute profond sur les moyens de sortir de la crise, les objectifs à poursuivre et les acteurs capables de prendre en main le renouveau du progrès humain. L'indice le plus révélateur de l'inquiétude actuelle réside, je pense, dans le rapport entre la croissance matérielle et l'environnement naturel. Depuis le début de la grande aventure de la modernisation industrielle, scientifique et technologique, le développement illimité des forces productives a unanimement été considéré comme un bien absolu, ne souffrant aucune contestation. Les seuls arguments portés à son encontre ne concernaient pas ses cadences, qui se voulaient toujours plus rapides, mais le fait que les biens produits par la modernisation étaient

distribués de telle manière qu'ils engendraient trop d'inégalités et d'injustices. Nul ne soupçonnait alors, même de la manière la plus diffuse, que cette croissance quantitative ininterrompue portait en germe un pouvoir de destruction redoutable dont les deux armes les plus puissantes seraient l'épuisement des ressources naturelles indispensables au développement et la pollution effrénée de l'environnement. Leur longue synergie a abouti, aujourd'hui, à une profonde inquiétude concernant le lien entre le développement et sa durabilité.

Un autre facteur essentiel a aussi fortement nourri notre inquiétude. Nous avons de plus en plus eu le sentiment que les institutions – les Etats, les organismes internationaux, les gouvernements, les parlements – n'étaient pas à la hauteur des enjeux actuels; que les institutions démocratiques, là où il y en avait, se vidaient de leur contenu; que se dessinait une nouvelle cartographie des pouvoirs où ceux-ci agissaient hors de tout contrôle et allaient même jusqu'à l'abolir, assujettissant la politique à leurs volontés et leurs intérêts. Cela entraînera dans la sphère politique un renversement analogue à celui qu'a connu le domaine économique. De même que la croissance ininterrompue des forces productives, considérée comme une source de bien-être inépuisable, a abouti à une désillusion, la politique, qui se disait capable de maîtriser la conduite de la société, a perdu toute crédibilité pour n'avoir pas su tenir cette promesse. L'économie et la politique modernes, qu'elles soient de tendance libérale-démocrate, sociale-démocrate, communiste, fasciste, réformiste ou révolutionnaire, ont partagé et diffusé pendant plus de deux siècles la conviction que la société était pleinement en mesure d'acquiescer une capacité toujours plus grande de repousser les limites du bien-être matériel et de bâtir des formes de pouvoir capables de gouverner, de maîtriser les processus à l'œuvre en leur donnant un ordre et, finalement, une stabilité. Aujourd'hui, ces certitudes se sont effondrées, laissant la place à de profondes interrogations. Malgré toute la réflexion et toutes les recherches menées, les réponses semblent bien difficiles à trouver et extrêmement incertaines. Nous sommes entrés dans une époque où des défis immenses et inédits nous attendent. Nous ne pouvons assurément plus nous imaginer, comme trop d'entre nous l'ont fait dans le passé, avoir entre les mains les clés infaillibles d'une science de la société capable de nous guider aujourd'hui et à l'avenir. Nous sommes au contraire en pleine interrogation, à la recherche d'instruments qui nous permettront, tout d'abord, de comprendre et, ensuite, d'agir. Dans ces conditions difficiles, nous devons faire preuve à la fois d'esprit critique et de prudence, et adopter une démarche active et constructive. En effet, quels que soient les obstacles qui se présentent, il faut dans chaque situation faire la part

du pire et du meilleur, discerner la différence entre la capitulation et une réaction positive fondée sur l'acceptation de nos responsabilités envers nous-mêmes comme envers autrui.

## **2. Le diagnostic de la crise actuelle et de ses caractéristiques**

Le présent ouvrage rassemble des articles de spécialistes d'horizons divers, tant par leur pays d'origine que par leur qualification professionnelle ou leur domaine de spécialité. Je les citerai dans l'ordre où ils apparaissent dans l'ouvrage : outre l'auteur de ces lignes, ce sont Luciano Gallino, François Flahault, Claus Offe, Zygmunt Bauman, Tariq Ramadan, Tim Cooper et Philip Pettit. Ils abordent trois aspects principaux : l'analyse des causes, des caractéristiques et des effets de la crise actuelle, ce que l'on pourrait appeler le « diagnostic » ; la réflexion sur les moyens qui permettraient d'y faire obstacle et d'empêcher qu'elle ne se répète ; enfin, les hypothèses quant aux acteurs susceptibles, le cas échéant, d'offrir leur aide pour imprimer un cours nouveau à l'histoire humaine – puisque telle est l'urgence qui se présente à nous –, c'est-à-dire la « thérapie » et le « pronostic ». Il serait naturellement souhaitable de pouvoir traiter ces différents aspects avec le même degré de certitude. Mais il n'en est pas ainsi. Plus encore, il ne pourrait en être ainsi : parce que la nature de la crise actuelle fait qu'il est beaucoup plus aisé d'en comprendre les causes que de se représenter par quels moyens et selon quelles perspectives il sera possible de la surmonter ; parce qu'il ne s'agit pas d'une crise *dans* le système, mais d'une *crise de système* ; parce que le fonctionnement des institutions, les choix à opérer, les comportements individuels et collectifs attendus ne peuvent être rapprochés d'aucune recette éprouvée ; parce que, en définitive, les problèmes relatifs au type de développement compatible, à une croissance économique quantitative dont trop de personnes voudraient encore qu'elle soit illimitée, aux modes de consommation, aux relations entre les pouvoirs économiques et politiques et à leurs superpositions et équilibres, aux grands flux migratoires des pays les plus pauvres vers les pays les plus riches et aux effets de ces mouvements, à la coexistence civile et à la sécurité, aux nouveaux conflits idéologiques et religieux, requièrent un effort immense et inédit d'innovation culturelle, institutionnelle, sociale et politique dès lors que les vieilles formules s'avèrent très largement usées. Compte tenu de ce qui précède, on comprend aisément pourquoi – du moins c'est ce qu'il me semble – le diagnostic contenu dans les articles réunis ici s'avère extrêmement convaincant, tandis que la thérapie et le pronostic paraissent à l'inverse très controversés.

L'ouvrage semble avoir de ce fait une tonalité majoritairement pessimiste, sur laquelle il convient toutefois de ne pas se tromper : elle ne traduit assurément pas une tendance à la capitulation intellectuelle et politique, mais la pleine prise de conscience de l'importance des questions posées actuellement, un état d'alerte quant à la situation, l'invitation à ouvrir à ce sujet le vaste débat public nécessaire et l'exhortation à mobiliser de toute urgence les énergies communes. Les auteurs du présent ouvrage partagent précisément l'objectif de contribuer à ce débat.

Tels sont donc, en résumé, les éléments – largement convergents – de l'analyse de la crise proposée par les divers auteurs. Je commencerai par les articles de Gallino et Offe. Le premier part d'une thèse centrale : contrairement à l'hypothèse émise par Samuel Huntington dans l'un de ses essais les plus célèbres<sup>5</sup>, les trente dernières années n'ont pas vu une évolution vers un « choc » entre les civilisations, mais plutôt vers un processus d'unification qui a donné lieu à « une civilisation d'une dimension inédite », « une civilisation-monde aux propriétés particulières », laquelle n'est pas – et ce point est capital – « une simple civilisation occidentale élargie ». En effet, les éléments constitutifs de cette civilisation-monde ne sont pas les cultures et les institutions occidentales en expansion, mais en premier lieu les facteurs multiples de la chaîne de mécanismes qui, à des niveaux divers, ont engendré la mondialisation économique. Ces facteurs sont notamment les suivants : le franchissement des frontières ; l'évolution et l'adaptation structurelles des sous-systèmes de l'organisation sociale ; l'interconnexion entre les économies, le marché du travail, les cultures des différents pays, puissamment stimulée par le développement ininterrompu des technologies de la communication ; le poids croissant des stratégies élaborées et mises en œuvre par les centres décisionnels de la finance et de l'industrie dans le cadre d'une trame organique tissée entre les élites économiques et politiques. Tous ces facteurs ont constitué l'essence de la mondialisation néolibérale, qui s'est affirmée en faisant tomber toutes les barrières entre les régimes politiques démocratiques et autoritaires, donnant naissance, précisément, à une civilisation-monde dans laquelle, après les années de sa marche triomphale, a commencé de couvrir la profonde dépression économique qui a mis un terme au triomphalisme et à ses promesses de développement et de sécurité, et abouti à une crise économique et sociale d'une gravité extrême et à une insécurité générale. La dépression est « le résultat direct d'un modèle financier basé sur l'endettement », qui a vu les grandes entreprises industrielles succom-

---

5. S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Editions Odile Jacob, Paris, 2007.

ber aux sirènes de la spéculation financière la plus effrénée. Un élément déterminant a permis que les grandes entreprises industrielles puissent suivre cette voie: le renoncement fondamental des autorités publiques, du fait de leur subordination aux élites économiques, à exercer, en premier lieu sur les banques et sur les mouvements de capitaux, une activité de contrôle devenue en conséquence de plus en plus complexe et difficile. On est ainsi arrivé à une véritable impuissance des gouvernements, dans un contexte où « plutôt que de réguler l'économie pour l'adapter à la société, la politique a adapté la société à l'économie ». Est ainsi apparue une civilisation-monde qui, dans le contexte dû à la crise économique, a pris la forme d'une « crise de civilisation », largement engendrée par l'idéologie néolibérale. Dotée de racines anciennes, cette idéologie rejette l'intervention régulatrice de l'Etat au nom d'une totale liberté d'initiative des acteurs économiques, et affirme être capable de produire spontanément un ordre naturel harmonieux. Il s'agit d'un argument qui, « appliqué à une société démocratique, (...) se transforme de fait en argument contre la démocratie ». Parmi les gouvernants des dernières décennies, les plus grands champions du credo néolibéral et néoconservateur ont été, chacun le sait, Margaret Thatcher et Ronald Reagan; mais Gallino attire à juste titre l'attention sur un autre aspect, généralement ignoré ou passé sous silence: les conservateurs britanniques et les républicains américains n'ont pas été les seuls à soutenir qu'il était souhaitable d'ouvrir la voie à la libéralisation des mouvements de capitaux, c'est-à-dire à la déréglementation. D'autres personnalités l'ont aussi affirmé, comme le Président français François Mitterrand, Jacques Delors, Pierre Bérégovoy et le démocrate Bill Clinton (auxquels j'ajouterais les noms de Jimmy Carter et Tony Blair). Cette déréglementation a engendré deux processus très significatifs. Tout d'abord, aux Etats-Unis et en Europe occidentale, elle s'est accompagnée d'un véritable amalgame entre les représentants du pouvoir économique et ceux du pouvoir politique, caractérisé par un échange des rôles dans les deux sens (lequel a abouti à une complicité concernant l'affaiblissement, et à terme l'anéantissement, de tout contrôle public). Un deuxième processus a vu les partis de la gauche européenne céder de plus en plus à l'influence de l'idéologie néolibérale, ce qui a eu pour résultat de créer les conditions d'une longue série de défaites électorales auxquelles a fortement contribué l'obscurcissement du fondement politique et social de ces partis.

Analysant la situation actuelle, Gallino insiste sur les principaux facteurs qui la caractérisent: un profond déséquilibre entre, d'un côté, les ressources économiques et technologiques et, de l'autre, les conditions de vie de la population mondiale dans son ensemble; un mode de vie qui soumet les

hommes aux exigences de la production jusqu'à ce qu'ils y soient tout à fait asservis ; la suprématie incontestée d'un modèle économique tourné vers un développement illimité, qui se trouve brutalement confronté à la question de sa durabilité ; la multiplication des inégalités sociales toujours plus marquées, des poches de pauvreté et des conditions de logement, d'hygiène et de santé intolérables pour trop de personnes ; un esprit qui exalte au moyen de campagnes publicitaires tapageuses la monétisation de chaque aspect de la vie ; un système économique qui considère les travailleurs exclus de la production comme des êtres « tout simplement devenus superflus », allonge le cortège des jeunes déstabilisés, substitue, dans l'esprit des citoyens, « l'évangile de la consommation » aux règles démocratiques dépréciées ; la régression diffuse vers un état d'infantilisme civil et politique qui produit, chez les victimes du « capitalisme flexible » – selon une expression empruntée à Richard Sennett –, une « corrosion de la volonté » : tels sont les traits essentiels de la civilisation-monde dans laquelle nous nous trouvons. Le diagnostic du sociologue est sévère, très sévère même, mais nous devons nous poser la question suivante : ce diagnostic reflète-t-il, ou non, la réalité du monde où nous vivons ?

On se rendra compte aisément, à la lecture des essais réunis ici, que les autres auteurs partagent largement le diagnostic de Gallino, avec seulement quelques différences mineures. Considérons la question cruciale du rapport entre l'économie dominée par les oligarchies de la finance et de l'industrie et la menace que cette économie fait peser sur les démocraties libérales. Offe souligne l'opposition qui s'est créée entre, d'une part, l'affirmation permanente, sur un mode rhétorique, des principes qui célèbrent l'Etat de droit, les droits de l'homme, les systèmes de protection sociale pour les plus faibles et la paix internationale et, d'autre part, une situation de fait qui met en lumière de quelle manière, en réalité, « nous sommes souvent totalement incapables d'appliquer et de préserver ces principes normatifs pourtant régulièrement et largement revendiqués ». Nous ne parvenons pas à « empêcher une petite minorité d'acteurs des marchés financiers de porter gravement atteinte à l'économie mondiale ».

Offe fait ensuite une observation d'une grande finesse concernant les similitudes entre le socialisme d'Etat de type soviétique, qui s'est soldé par un échec, et les démocraties capitalistes où la crise actuelle a éclaté. En apparence, les deuxièmes semblent être l'exact opposé du premier ; cependant, une réflexion plus approfondie fait apparaître les liens qui existent entre ces régimes. Le socialisme d'Etat a voulu imposer des stratégies de développement quantitatif qui, au nom du progrès futur, ont entraîné pour la société d'aujourd'hui une coercition et une répression pesantes

du point de vue des droits de l'homme et de la liberté. A leur tour, les sociétés capitalistes dominées par l'idéologie néolibérale « ont institutionnalisé un cadre comptable de "coûts" et de "bénéfices" gravement défectueux en raison de sa tendance à placer au-dessus de tout les bénéfices quantifiables de l'efficience, de la croissance et de la compétitivité, sans tenir compte du tout d'importantes catégories de coûts "qualitatifs" (allant de l'humiliation des travailleurs aux nuisances environnementales à long terme) ». Il en découle que « le capitalisme démocratique dépend de la croissance économique de la même manière que le socialisme d'Etat dépend de la répression ».

Ces questions et opinions se retrouvent aussi sous la plume de Ramadan, selon lequel il existe un type de mondialisation économique, un mode d'action de la communication de masse, un processus matériel et des courants spirituels qui « ont renvoyé l'individu à un sentiment de dépossession qui peut vider l'idéal démocratique de sa substance ». Pour sa part, Flahault note l'avènement d'une pensée économique et d'un discours politique qui laissent de côté la recherche du bien commun, proposent un concept de rationalité qui incite à faire oublier la propension humaine à la démesure. Un développement économique qui, ne se donnant aucune limite, nourrit une vision instrumentale de la nature et une conception utilitariste de la société. Cette idée d'une économie devant dicter la loi – comme l'observe Offe – réunit le marxisme et le néolibéralisme, lequel fait du PIB le critère suprême pour évaluer le bien-être humain, et de la croissance économique, sans autre distinction, la mesure du progrès.

Mais qui peut encore croire à cela ? Pettit, s'interrogeant sur l'identité des responsables de la crise, insiste lui aussi sur le leitmotiv qui revient tout au long de ces pages, selon lequel les causes de la crise résident dans un système où « l'absence de réglementation » a préparé le terrain, d'un côté, à la concurrence sans limite entre les acteurs économiques et, de l'autre, à l'absence de contrôle de la part des pouvoirs publics. « Ce fiasco » est donc l'œuvre commune des banques centrales laissées libres d'agir à leur convenance et des organismes chargés de faire respecter certaines règles, ainsi que des gouvernements et des parlements, qui ne leur ont opposé aucun obstacle. La faute la plus grave des gouvernements a été de permettre certaines initiatives financières trop risquées, grâce à une déréglementation qui profitait « uniquement aux classes relativement riches ».

Dans sa description des effets de la crise sur la situation de beaucoup d'hommes et de femmes, Gallino insiste sur une régression qui leur donne le sentiment d'être impuissants et inutiles sur le plan social et d'être

même réduits à un état infantile. Ramadan, lorsqu'il décrit les causes et les effets de la « profonde crise de confiance » qui traverse les sociétés occidentales et l'ensemble du monde, a lui aussi un jugement sévère : l'Etat national et les cultures qui y ont prospéré ont capitulé devant l'avènement d'une mondialisation se caractérisant souvent, sur les plans social et psychologique, par des « revendications identitaires fortes et souvent exclusivistes » face aux étrangers et – en premier lieu – face aux musulmans. Ils ont ainsi favorisé le racisme et la xénophobie et, partant, le sentiment d'insécurité. On voit actuellement une perte de confiance vis-à-vis de la politique, dont les acteurs privilégient les décisions à court terme par rapport à celles qui concernent les problèmes structurels et nécessitent des perspectives plus vastes ; au nom d'une sécurité plus grande, on s'emploie à restreindre le champ des libertés et des droits ; l'éducation civique, l'intérêt des citoyens pour les institutions, le sens de la responsabilité individuelle et collective sont en déclin constant, si bien que le débat sur le pouvoir, les classes, la marginalisation et la paupérisation s'amenuise lui aussi. Au final, la participation politique active cède le pas à une soumission passive aux messages des médias, alors que dans le même temps le pouvoir se personnalise fortement et prend une tonalité populiste ; l'économie et la finance opèrent en marge de la gestion démocratique des pouvoirs et se soustraient aux règles de la démocratie. Tous ces éléments « donnent l'impression que la participation démocratique est plus formelle que réelle ». Cette voie ne peut conduire qu'à la propagation de la corruption politique, civile et morale.

Bauman s'intéresse au « nouveau type de migration » tournée des parties orientale et méridionale du monde vers l'Occident, et aux interrogations que soulève ce type de migration concernant « le lien entre identité et citoyenneté, individu et lieu, voisinage et appartenance ». Les villes, apparues à l'origine pour répondre au besoin de sécurité de leurs habitants, « sont plus souvent associées au danger qu'à la sécurité ». Dans les villes coexistent, dans un rapport indécis, une « mixophilie » et une « mixophobie » ; s'y propagent aussi la méfiance, l'insécurité et la peur de l'étranger ; les droits de l'homme, fondés sur le principe de l'égalité, se traduisent par le « droit de rester différent » ; dans le meilleur des cas, ils donnent lieu à un sentiment de tolérance, bien éloigné de celui de solidarité. Il s'agit d'états d'esprit qui, venus des Etats-Unis où « tout a commencé », sont en voie de l'emporter également en Europe.

De son côté, Cooper insiste sur un aspect important, également évoqué par Ramadan : la primauté donnée aux problèmes liés aux contingences du moment, à notre vie quotidienne, sans accorder toute l'attention né-



cessaire à leurs implications d'ordre général. « Plongés dans nos activités du moment, nous sommes trop préoccupés par ce que nous sommes en train de faire pour réfléchir consciemment à nos liens avec le monde » ; nous ignorons en somme les conséquences écologiques et sociales de la production des biens et services. Il se crée ainsi une « myopie » qui s'exprime par une « culture de l'instant ». Le présent dévore l'avenir.

### **3. La fonction régulatrice d'une idée non utopique du progrès**

Pour que l'humanité – c'est-à-dire, concrètement, chacun d'entre nous, dans tous les pays et à tous les niveaux de l'échelle sociale, avec notre individualité et les problèmes qui se posent à nous et restent encore à résoudre – puisse retrouver une voie meilleure que celle qu'elle suit aujourd'hui, il faut croire en une certaine idée du progrès et identifier les instruments qui permettront de l'atteindre. Les considérations développées par Offe dans son essai offrent un éclairage intéressant sur la question du progrès possible dans les circonstances complexes et difficiles que nous connaissons actuellement. Le point de départ de sa réflexion est très nettement pessimiste : il semble tout à fait évident que « nos sociétés sont largement incapables d'éviter les catastrophes physiques et morales qu'elles s'infligent et leurs crises autodestructrices (ou d'y faire vraiment face) ». Il faut opposer à cette incapacité « une alternative progressiste », laquelle – et ce point est capital – ne peut plus être envisagée, à l'image des idéologies et utopies du passé, comme un « projet global de "bonne" société ». Offe souligne que nous n'avons pas besoin de nouvelles valeurs, de nouvelles perspectives ou de nouveaux principes « comparables à ceux que les théoriciens de la révolution s'employaient autrefois à expliquer », mais de la capacité à utiliser avec une énergie renouvelée, face à la crise, les instruments qui existent déjà, en vue de « prévenir les reculs de la civilisation ». La tâche est immense, dans la mesure où elle nous confronte aux grands défis du XXI<sup>e</sup> siècle que sont l'énergie, la sécurité et le climat, mais elle n'est nullement irréalisable. Offe observe, avec Galilino, que l'éruption de la plus grave crise du capitalisme mondial depuis la seconde guerre mondiale a coïncidé avec « le déclin sans précédent de la social-démocratie, au moins en Europe », un courant politique qui avait repris à son compte la conception néolibérale du progrès tombée finalement dans le plus profond discrédit. Il convient, par conséquent, non pas d'entretenir l'illusion qu'il faut reprendre la « marche en avant » suivant les recettes qui ont conduit à l'échec, mais de mettre en œuvre des freins

« pour protéger les individus et la société dans son ensemble contre la tendance au "retour en arrière" ».

Aux antipodes de l'idée d'un progrès nécessaire, Offe propose un progrès basé sur des choix pouvant être faits librement. Le progrès n'est plus un produit objectif du développement historique, mais « par essence un combat », qui a « un coût » et donne lieu à « un conflit social » entre ceux qui acceptent de supporter ce coût et ceux qui s'y refusent, conflit qui devra à terme trouver un règlement. Le progrès à portée de main, disparu désormais de l'horizon de la politique du quotidien, a pour ennemis l'indifférence et le fatalisme ; sa résurgence est liée à la valorisation de « l'idée de différence », c'est-à-dire de la conviction – dont les origines sont à rechercher dans l'héritage libéral et socialiste et sans laquelle la démocratie ne serait qu'un vain mot – qu'un « monde différent est possible ». Pour mieux faire comprendre sa pensée, il fait une distinction entre ce qu'il appelle le « *progrès brut* » et le « *progrès net* ». Là où le premier ne concerne que les résultats économiques sans tenir compte de leurs retombées sociales négatives, le second « est une mesure qualitative de l'émancipation et de l'amélioration du bien-être résultant du processus en question ». Deux règles principales caractérisent le « progrès net » : premièrement, les décisions relatives au bien-être collectif sont prises dans le cadre de « procédures délibératives » guidées par « une volonté éclairée » ; deuxièmement, ces décisions doivent profiter en premier lieu aux personnes les plus exposées aux effets négatifs du « progrès brut ».

#### **4. La thérapie**

Nous avons vu comment, en s'interrogeant sur les moyens de trouver une issue positive à la dépression économique et à la crise sociale qui affectent notre existence, Offe appelle à un exercice efficace des procédures démocratiques et à une volonté éclairée par le principe de responsabilité vis-à-vis des strates sociales les plus démunies. Nous entrons ici de plain-pied sur le terrain des moyens de nous préparer à une telle tâche. Une première observation me paraît nécessaire à ce sujet : tandis que les diagnostics posés dans les différents articles présentent de fortes convergences et que les analyses semblent fiables, sur le thème de la thérapie – ou plus exactement des thérapies – à appliquer, le problème qui se pose, et reste très largement sans solution, n'est pas tant de savoir ce qu'il faut faire, mais d'identifier les acteurs susceptibles de se charger des actions nécessaires pour surmonter la crise. J'ai déjà mentionné cette question plus haut, mais on peut de nouveau l'évoquer ici : le fait le plus révélateur

de la gravité de la crise est la difficulté de mettre en relation les objectifs à poursuivre et les forces capables de se charger d'apporter des solutions.

Un inventaire synthétique des principales indications proposées par les différents auteurs fait apparaître combien elles sont importantes et extrêmement ambitieuses. Offe affirme qu'il est nécessaire de mettre un terme à une croissance qui menace l'écosystème et de garantir un revenu minimum. Bauman insiste sur le rôle que l'Europe est appelée à assumer : elle doit devenir une véritable communauté de peuples capable de jouer un rôle actif et déterminant dans la transmission, à un monde devenu dangereux, de valeurs allant dans le sens d'une « unification universelle de l'humanité », même dans un avenir lointain, et favorisant la prise de conscience de ce que le sort de la sécurité, de la liberté et de la démocratie se joue désormais à l'échelle planétaire. Bauman souligne aussi qu'une alternative s'est instaurée entre les impulsions vers une forme de fermeture et celles vers l'acceptation d'une responsabilité commune ; que nous vivons dans « une ère d'expérimentation politique » appelée à avoir pour décor « un territoire inconnu », une ère où l'on ne peut plus penser à maintenir les institutions actuelles en se contentant d'en élargir la portée. Ramadan appelle à rétablir un climat de confiance, à valoriser l'ouverture des jeunes à la diversité culturelle et au pluralisme, à relancer les valeurs du progrès social, humain, scientifique et technologique, à miser sur l'éducation civique et sur une institutionnalisation efficace du pluralisme culturel et religieux au nom de la coexistence et de la victoire sur la peur de la diversité. Flahault souhaite une révision de la conception traditionnelle des droits de l'homme : au-delà de la protection des individus vis-à-vis des abus de pouvoir, les droits de l'homme doivent s'ouvrir à l'idée plus vaste du « *bien commun* ». Le réveil d'une opinion publique ayant pris conscience du fait que les activités économiques, s'exerçant avec une liberté telle qu'elles échappent à tout contrôle, dans la mesure où elles constituent elles-mêmes un pouvoir, doivent être limitées par le pouvoir politique ; il faut pour cela réexaminer la théorie classique de la répartition des pouvoirs proposée par Montesquieu. Pettit va dans le même sens, lorsqu'il souligne la nécessité d'instaurer « une stricte séparation entre les entreprises et le gouvernement », jugée tout aussi importante que la séparation réalisée en Occident entre l'Eglise et l'Etat, et de rendre effectif le contrôle démocratique sur les actions des gouvernements et des « pouvoirs qui dirigent nos économies », régis exclusivement par les décisions d'acteurs privés. Cooper, enfin, affirme qu'on ne peut être optimiste au sujet de l'avenir qu'à la condition (ô combien nécessaire) de rendre réaliste le développement durable et compatible au moyen d'une « transformation radicale de notre manière de consommer » : ce pour quoi il est

indispensable de « susciter un sens plus aigu des responsabilités à long terme », fondé sur une approche nouvelle de la qualité de la vie et pouvant être atteint au moyen d'un débat capable de renforcer l'information et la sensibilisation du public sur les défis à relever, et de le convaincre que les deux grands objectifs de la sécurité environnementale et de la justice sociale sont raisonnables et réalisables.

## **5. Le défi: identifier les acteurs de la transformation**

Dans sa réflexion sur les actions à mener et sur les acteurs en mesure d'assumer les tâches immenses de la transformation, Bauman met en lumière d'une part combien ces tâches sont difficiles et complexes, et d'autre part combien elles sont nécessaires. Le défi, souligne Bauman, ne consiste en rien de moins qu'à mettre en œuvre « une politique planétaire efficace » et à faire en sorte que celle-ci, aussi difficile soit-elle, puisse être conduite non pas par « un gouvernement planétaire unique » mais par un « *polilogue permanent* » entre les gouvernements (en premier lieu, je crois pouvoir l'ajouter, entre ceux des plus grands pays du monde, les seuls à disposer des moyens nécessaires s'ils avaient la volonté de les utiliser). Gallino prédit, si un tel polilogue n'était pas engagé et si les interlocuteurs ne parvenaient à s'entendre face aux « différentes formes d'insoutenable », un risque de développement économique incontrôlé, de nouveaux conflits entre les Etats, entre les groupes sociaux et entre les segments de la population mondiale. Le défi, cependant, est d'identifier les acteurs capables d'assumer les tâches considérables à accomplir, et c'est là que réside le risque d'échec.

La tonalité dominante des articles réunis ici est celle d'une profonde méfiance – que j'ai déjà eu l'occasion d'évoquer – à l'égard des gouvernements et des partis actuels. Je me limiterai à citer deux auteurs, Offe et Ramadan. Tous deux voient de toutes parts des partis usés, incapables d'insuffler l'élan novateur requis, repliés sur la politique de l'instant et sourds aux besoins urgents pour le présent et l'avenir; tous deux, aussi, placent leur espoir dans les mouvements de la société civile. Offe considère que pour retrouver une politique progressiste et combattre l'indifférence et le consentement cynique à la régression qui frappe nos sociétés, il faut se fier « plutôt aux mouvements politiques et sociaux et aux acteurs de la société civile qu'aux partis politiques ». Ramadan affirme quant à lui que « la solution ne viendra sans doute pas des politiques eux-mêmes mais des dynamiques citoyennes, des associations, des travailleurs sociaux, des étudiants et des femmes (de plus en plus engagées sur le terrain) ». Ils expriment une espérance et la conviction qu'il existe, malgré tout, des

personnes capables de porter cette espérance. Gallino, en revanche, a une vision plus pessimiste des perspectives pour l'avenir. Lucide dans son analyse de la situation actuelle et dans son inventaire de ce qui ne fonctionne pas, il nourrit des doutes extrêmes quant aux forces capables, par leur action, d'ouvrir une voie nouvelle. Le raisonnement qui sous-tend son point de vue est tout à fait clair : la crise n'est pas seulement sociale et économique, ne menace pas uniquement l'environnement, ne tient pas exclusivement au degré d'exploitation des ressources que la terre peut supporter ; elle ne génère pas seulement de grandes inégalités et ne se borne pas à mettre en contradiction le pouvoir considérable des élites économiques avec les institutions démocratiques : elle affecte jusqu'aux fibres mêmes des individus, leur enlevant le plus souvent toute capacité de réaction. Il s'agit de l'effet d'infantilisation dont parle Benjamin R. Barber et qui amène Gallino à la conclusion suivante : « Espérer que des individus ainsi façonnés au plus profond de leur personnalité se rassemblent pour transformer la civilisation du monde en pleine crise est non seulement sans espoir, mais également complètement insensé puisque ces individus sont la civilisation-monde ». Pour ce qui est des gouvernements, qui ont laissé enfler la crise jusqu'à ce qu'elle explose, Gallino observe par ailleurs qu'ils pourraient et devraient assurément se charger d'apporter une réponse aux problèmes actuels et s'employer à remédier aux causes structurelles de ces problèmes ; cependant, paraphrasant une citation célèbre empruntée au roman de Lampedusa, *Le Guépard*, Gallino exprime la crainte qu'ils n'optent pour des changements qui à proprement parler n'en seront pas et qu'ils ne visent même à faire en sorte « que tout reste comme avant ». La seule question est alors la suivante : qui faut-il croire, entre les plus optimistes et les plus pessimistes ?

Je conclurai par quelques considérations personnelles. Selon moi, l'observation des faits justifie pleinement la méfiance envers la politique, c'est-à-dire envers l'action des gouvernements et des partis. En conséquence, la question des moyens pour combattre et surmonter cette méfiance nous autorise à avoir de profondes interrogations, et des doutes tout aussi profonds. Il existe incontestablement, partout dans le monde, des mouvements et des courants d'opinion issus de la société civile qui tentent de remonter la pente, suscitant des débats intéressants et positifs, proposant des solutions, exprimant la conscience de la gravité de la crise que traverse la « civilisation-monde ». Tous ces efforts n'ont cependant d'autre valeur, aussi grande soit-elle, que celle d'un ensemencement, qui nécessite donc toujours des acteurs politiques capables d'en recueillir les fruits. Pour quitter cette métaphore, aucune influence sur les décisions opérationnelles n'est possible s'il n'existe pas des acteurs institutionnels – qui ne peuvent être

que des forces politiques organisées, c'est-à-dire les partis, les parlements, les gouvernements ou les organisations internationales – en mesure de recueillir les opinions et les requêtes émanant des mouvements de la société civile en faveur d'un nouveau progrès et de leur donner une direction et un avenir. On semble aujourd'hui manquer de tels acteurs; plus exactement, on en manque effectivement ou du moins sont-ils extrêmement rares. Cependant, s'il s'avérait impossible de jeter un pont entre les uns et les autres, nous verrions inévitablement l'emporter une ère marquée par le naufrage, le désordre et les conflits destructeurs.

L'autre aspect que j'aimerais évoquer concerne plus particulièrement les gouvernements. Tandis que nous assistons au triomphe ininterrompu de la science et de la technologie, qui mettent à la disposition de l'humanité des possibilités toujours plus extraordinaires, nous voyons les gouvernements succomber à l'incertitude, s'affaiblir et manquer de détermination face aux décisions nécessaires qu'ils affirment eux-mêmes vouloir prendre et mettre en œuvre. Confrontés à des choix courageux tels que ceux qu'imposent la défense de l'environnement, l'urgence de mettre fin au culte de la consommation, à un mode de vie prédateur qui avantage toujours et systématiquement les plus forts et les plus riches, les gouvernements hésitent, de peur de défier des intérêts trop puissants et de perdre le soutien de l'électorat en raison des coûts des changements indispensables. Chaque gouvernement s'occupe de ses affaires et hésite ou se refuse à conclure avec les autres gouvernements les accords internationaux qui seraient opportuns. On pense alors – non sans une certaine amertume – à l'énergie inflexible dont les gouvernements, en revanche, ont toujours fait preuve, et continuent de faire preuve aujourd'hui, à l'occasion des grandes guerres. Que Mars souffle dans son clairon, et les gouvernements – en l'espace de quelques jours ou de quelques mois – prennent des mesures draconiennes qui ont une influence profonde sur les modes de vie, les orientations de la production, la consommation, etc. Ils se montrent en ces occasions déterminés à mobiliser, jusqu'à l'extrême, les énergies nécessaires à la mort, à la destruction et à la victoire finale de leurs armées. Pourquoi, peut-on légitimement se demander, les Etats et les gouvernements ne sont-ils pas capables de poursuivre avec la même vigueur les objectifs d'un développement économique maîtrisé, de la justice sociale et de la paix internationale? Quel est le vice intrinsèque d'une politique qui ne répond pas aux besoins de l'humanité? Qui pourra la changer? Tels sont, je l'ai dit, les termes du défi majeur de notre temps, un défi face auquel, il faut bien l'admettre, nous n'avons aujourd'hui aucune solution. Le point de départ doit être la sensibilisation du plus grand nombre aux graves problèmes que nous sommes appelés

à résoudre. Les auteurs du présent ouvrage n'ont eu d'autre but que de contribuer à cette entreprise, fidèles en cela à l'esprit de Kant qui avait appelé les intellectuels à exercer, face aux détenteurs du pouvoir, cette « liberté de la plume » qui est « l'unique palladium des droits du peuple ». Nous ne devons pas perdre de vue, cependant, que la contribution des chercheurs demeurerait incomplète si elle n'était pas suivie de l'action nécessaire pour changer ce qui doit l'être ou, en d'autres termes, si elle restait à l'état d'un simple préambule. Plusieurs auteurs ont montré comment, dans le monde, des intérêts puissants parviennent à émousser les consciences et à endormir toute aspiration au changement. Ce n'est certes pas la première fois qu'une telle situation se produit, mais aujourd'hui – pour revenir à ce que je disais en introduction – nous nous trouvons confrontés à des défis nouveaux, décisifs et difficiles, qui doivent être relevés par tous ceux qui croient qu'un monde meilleur est possible et souhaitent, quels que soient les obstacles, agir et apporter leur pierre à son avènement.

**Massimo L. Salvadori**

*Professeur émérite, université de Turin, Italie*

## L'idée du progrès

*Massimo L. Salvadori*<sup>6</sup>

### 1. Une idée contradictoire

Imaginons un instant que nous ne sommes pas réunis ici à Strasbourg, en novembre 2008, en ces temps de grave crise économique internationale, mais au mois de mai 1851 pour l'inauguration de l'Exposition universelle, dans le Londres de la reine Victoria, de lord Palmerston et de l'exilé allemand Karl Marx. A cette époque, les réponses à la question « Où va le monde ? » auraient été radicalement différentes. La confiance dans un Progrès certain, la conviction que l'avenir, non sans heurt peut-être mais de manière inéluctable, rapprocherait indubitablement l'humanité de jours meilleurs : tel était le credo commun aux bourgeois qui, animés par l'esprit d'entreprise, menaient le processus d'industrialisation et aux ouvriers employés dans les nouvelles usines, aux libéraux et aux socialistes. S'ils divergeaient dans leur appréciation des moyens qui conduiraient au progrès, tous considéraient du moins que celui-ci était non seulement possible mais même inexorable et qu'il s'étendrait progressivement de son berceau européen au monde entier, grâce aux conquêtes conjointes de l'organisation du travail, de la science, de la technologie et de la politique.

Aujourd'hui, un peu plus d'un siècle et demi après cette année 1851, je pense qu'aucune des personnes ici présentes, sauf à ignorer les faits historiques qui ont marqué ces années, ne pourrait partager une vision de la marche du monde tellement optimiste qu'elle en paraît résolument naïve. Les progrès, et des plus extraordinaires, ont été nombreux depuis lors, et ils le sont encore aujourd'hui. Mais la foi dans le Progrès en tant qu'unité mondiale et destin certain de l'humanité s'est éteinte à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle. Ce siècle aura littéralement balayé l'illusion d'un progrès nécessaire, inscrit dans les lois du développement historique, qui avait été le credo à la fois du père de la sociologie positiviste, Auguste Comte, et de celui du communisme moderne, Karl Marx. L'un et l'autre, opposés cependant en ceci que le premier prônait l'évolutionnisme et le deuxième, la dialectique hégélienne lue dans une optique révolutionnaire, avaient diffusé l'idée selon laquelle il allait enfin être possible de fonder une « politique scientifique », de prévoir et donc de planifier le développement des institutions économiques et politiques, de forger un type d'homme

---

6. Professeur émérite, université de Turin, Italie.



nouveau dont l'action serait guidée par les sciences sociales. Le XX<sup>e</sup> siècle, ai-je affirmé, a balayé l'illusion d'un progrès nécessaire. Ce siècle a été en effet celui des guerres, civiles ou internationales, les plus dévastatrices et cruelles que l'Histoire ait jamais connues, le siècle des grandes tyrannies, de la Shoah et d'autres génocides effroyables, le siècle, aussi, de la crise économique de 1929. Il aura vu également l'avènement et l'effondrement des régimes communistes. Ceux-ci, au lendemain de l'hécatombe humaine, civique et morale de 1914-2018, se sont triomphalement réapproprié la bannière du progrès nécessaire et l'ont hissée de nouveau au nom d'une véritable renaissance du genre humain. Les outils de cette renaissance devaient être une politique que la science marxiste aurait rendue infaillible, un pouvoir qui montrerait la voie sous la direction du parti du Progrès et de ses chefs capables de prévoir l'avenir, une planification de l'économie et de la société tournée vers l'affranchissement de tous vis-à-vis des besoins matériels, un bien-être spirituel et un épanouissement culturel inédits, l'égalité universelle, l'autonomie du *demos*. L'histoire de l'Union soviétique et des autres pays communistes a montré de manière incontestable l'abîme qui s'est creusé entre les intentions et les faits, entre l'idéologie du progrès triomphant dictée par les lois objectives du développement humain et une réalité marquée par la domination absolue et despotique de quelques-uns sur le plus grand nombre, par les privilèges des premiers et la misère matérielle, la souffrance spirituelle et l'insignifiance politique des seconds. Si l'année 1914 a vu l'effondrement du mythe bourgeois et libéral du progrès, c'est bel et bien en 1989 qu'a été enterré officiellement le mythe communiste, qui en réalité n'avait pas même connu le début d'une application.

Pourtant, l'idée du progrès était apparue dans l'histoire moderne sous une tout autre forme que celle que lui donneraient par la suite, en premier, les positivistes et les marxistes, théoriciens de son caractère nécessaire fascinés par la révolution industrielle et les nouvelles machines qui promettaient de multiplier à l'infini les pains et les poissons. Elle était apparue, non point encore comme la vision aveuglante d'une toute-puissance à venir, mais sous la forme d'une prudence vigilante; non comme une théorie absolutiste de la nécessité historique, mais comme une confiance dans un possible destiné à être toujours remis en cause et exposé à des revers. Telle était l'idée du progrès parmi les philosophes des Lumières, fondée sur un humanisme critique, sur la raison et la subjectivité raisonnable des individus et des groupes, sur la vision d'un progrès devenu possible à condition que prévalent l'adoucissement des mœurs, l'abandon des fanatismes et des dogmatismes, la liberté de la recherche, l'acceptation de la diversité et le réformisme politique. Cette conception

du progrès était aux antipodes de celle d'un progrès nécessaire dictant ses principes et attachant un droit de coercition à ses moyens et ses fins. Enfants d'une époque et d'une culture préindustrielles, les philosophes des Lumières, s'interrogeant sur les voies qui mèneraient à un progrès possible mais difficile et incertain, ont porté leur réflexion sur le domaine des rapports humains, des cultures, des mentalités, de l'éthique et de la politique, convaincus que le bien général reposait fondamentalement sur la volonté et l'orientation consciente des esprits vers l'amélioration du monde. Des philosophes tels que d'Alembert, Diderot, Voltaire ou Kant s'éclairaient à une lueur bien fragile, qu'ils devaient protéger de peur qu'un souffle de vent ne l'éteigne; au contraire, la lueur qui guidait les théoriciens du progrès nécessaire, allumée par le triomphe de la révolution industrielle, était celle d'une torche brûlant d'un feu dont on pensait que nul ne pourrait jamais l'éteindre. Ces deux visions opposées sont à l'origine des contradictions internes de l'idée du progrès moderne.

Deux révolutions ont provoqué le passage – véritable transmutation – de l'idée du progrès possible des Lumières, selon laquelle la volonté devait appartenir à l'homme, vers celle du progrès nécessaire des positivistes et des marxistes, où la volonté ne pouvait appartenir qu'à une histoire impersonnelle. La première, la Révolution française, a donné à des philosophes tels que Condorcet la conviction qu'elle marquait le début de l'ère du progrès indéfini et inexorable; dans la deuxième, la révolution industrielle, Saint-Simon, le premier des positivistes, a vu l'occasion donnée désormais à l'industrie et à la classe des « industriels », entendue comme l'ensemble des couches laborieuses et non pas parasitaires, d'entreprendre une refondation complète de la société. Selon Condorcet, la construction du monde nouveau s'appuierait sur la politique débarrassée de ses vices passés et, selon Saint-Simon, sur la connaissance scientifique positive et la nouvelle économie.

En 1850, Herzen avait mis en garde tous ceux qui – que ce soit d'un point de vue idéaliste, comme Hegel, positiviste, comme Saint-Simon et Comte, ou dialectique matérialiste, comme Marx – pensaient avoir découvert enfin les liens nécessaires entre le passé et l'avenir et être ainsi en mesure de maîtriser le cours de l'Histoire. Il l'a fait dans des termes qui méritent d'être rappelés: « Si l'humanité allait en droite ligne vers quelque résultat, il n'y aurait pas d'Histoire, mais seulement de la logique... Si l'Histoire suivait un livret préétabli, elle perdrait tout intérêt... L'Histoire (...) ne

connaît ni limites ni finalités. »<sup>7</sup> Herzen souligne ici, fondamentalement, le rôle de la volonté, laquelle doit s'entendre non comme un hymne à un volontarisme sans limites, mais comme la reconnaissance du fait que les hommes font ce qu'ils se rendent capables de faire concrètement, qu'ils ne sont pas dirigés par une Histoire qui, placée au-dessus d'eux, les manipulerait comme des marionnettes, mais qu'ils construisent eux-mêmes, de leurs propres mains, leurs réussites et leurs échecs, leurs progrès et leurs régressions.

## 2. Les enseignements du XX<sup>e</sup> siècle

J'ai affirmé précédemment que le XX<sup>e</sup> siècle avait été le tombeau de l'idée du progrès nécessaire. Il a été aussi celui du progrès possible, entendu comme la réalisation des conditions qui déterminent le bien-être individuel et collectif. Le XX<sup>e</sup> siècle nous a offert en effet le spectacle, d'un côté, de progrès sectoriels plus grands et plus nombreux qu'aucune autre période de l'Histoire n'en avait produits, mais de l'autre celui de régressions et de tragédies effroyables.

Tout d'abord, dans les secteurs qui touchent aux sciences physiques et naturelles et aux techniques, nous voyons mille progrès liés à un véritable triomphe des sciences qui aurait ébloui et consolé Bacon. Dans ces secteurs, le progrès n'a pas connu d'interruption, mais uniquement d'extraordinaires réussites. Les hommes se sont munis de bras artificiels capables de pénétrer les entrailles de la terre; la médecine est parvenue à guérir nos corps, maîtrisant des maux qui semblaient invincibles et offrant à l'être humain une chance de vivre plus d'un siècle; la production des biens matériels, à son tour, a atteint des niveaux considérables; de nouvelles populations, de nouvelles couches sociales ont connu un bien-être matériel impensable jusqu'alors, ont amélioré leur niveau culturel et accédé à la participation politique; la décolonisation a affranchi de nombreux peuples du joug colonial; les mouvements d'émancipation des femmes, même s'il leur reste encore un long chemin à parcourir, ont remporté des victoires historiques; dans les pays les plus avancés, les droits politiques et civiques ont été étendus, et à ces droits sont progressivement venus s'ajouter des droits sociaux pour la protection des catégories les plus faibles. Ce sont autant de progrès de la plus haute importance, tels sont les enseignements positifs du XX<sup>e</sup> siècle. Mais à côté de ces enseignements, d'autres sont à l'inverse extrêmement, terriblement négatifs.

---

7. A. I. Herzen, *From the other Shore and the Russian People and Socialism*, Londres, 1956, p. 134-135.

Jamais l'agressivité humaine ne s'était davantage déchaînée qu'en ce siècle, avec pour résultats, du fait des moyens qu'offrait la puissance de destruction apportée par les sciences et les techniques, des dévastations telles que de multiples endroits de la planète ont été changés en cimetières. Le XX<sup>e</sup> siècle a été celui des pires massacres, engendrés par des guerres civiles et internationales, et celui des génocides technologiques inspirés par les haines raciales ou les projets de planificateurs de l'avenir en proie à des fantasmes de toute-puissance. Il a été aussi le siècle de l'oppression totalitaire et celui des crises économiques récurrentes, dont la plus grave a éclaté en 1929 aux Etats-Unis, semant la misère et le désespoir et suscitant de graves tensions politiques et sociales qui, en Allemagne, ont permis aux nazis d'accéder au pouvoir. Le XX<sup>e</sup> siècle a été celui de la terre nucléaire. Il a été le siècle qui a montré que la production des richesses continuait, comme par le passé, de partager les pays du monde et les couches de la société entre les trop riches et les trop pauvres. Il a été, enfin, le siècle où les mécanismes créés par l'homme pour l'exploitation des ressources naturelles ont atteint une ampleur telle qu'il est apparu, de plus en plus clairement, que cela risquait de précipiter une rébellion de la nature capable d'anéantir l'humanité.

Ces enseignements positifs et négatifs du XX<sup>e</sup> siècle nous apprennent, pris conjointement, que le progrès nécessaire est un mythe déchu et que le progrès possible concrètement n'a pas déployé ses potentialités, sinon sur un mode purement schizophrène.

Le XX<sup>e</sup> siècle lègue à celui qui lui succède un message clair : l'humanité, qui de toute son histoire n'a jamais été aussi puissante, n'a jamais non plus été aussi inquiète quant à son avenir, car les moyens par lesquels elle a exercé sa puissance constituent une menace pour sa propre survie. Nous sommes aujourd'hui confrontés à deux dangers majeurs : une dégradation sans fin de l'environnement, et la crise économique la plus grave qui ait frappé le monde depuis 1929.

### **3. Le double visage de la mondialisation**

Certains historiens affirment, à juste titre, que la mondialisation actuelle n'est pas la première de l'Histoire. La première a eu lieu au V<sup>e</sup> siècle de notre ère, et elle a été suivie de plusieurs autres qui ont tissé petit à petit un réseau toujours plus dense de relations entre les continents. Il convient toutefois de souligner toute la nouveauté de la mondialisation d'aujourd'hui, dont la particularité – qu'elle doit en premier lieu à la révolution informatique – est d'avoir donné aux hauts responsables de la politique,

de l'industrie et de la finance le pouvoir de décider à une échelle véritablement planétaire de la production et de la distribution des principales ressources nécessaires à la vie humaine. Avec la révolution informatique, qui a donné à Ptolémée une revanche tout aussi tardive qu'inattendue, la Terre est redevenue plate, et prend la forme d'un immense bureau sur lequel travaillent simultanément des millions d'ordinateurs dont les opérateurs, obéissant aux décisions des grands de ce monde, collectent et déplacent des capitaux, achètent et vendent des actions, ordonnent l'ouverture ou la fermeture des sites de production, et jettent sur l'océan en un flux ininterrompu des navires immenses qui sillonnent les mers, les flancs gonflés de marchandises. Il s'agit donc d'une mondialisation d'un type nouveau. Si les grands symboles de la mondialisation née de la révolution industrielle étaient le chemin de fer et les lignes télégraphiques, ceux de la mondialisation contemporaine sont les ordinateurs, les trains à grande vitesse et les avions. Celle-ci a profondément changé les modes de production.

La révolution industrielle, avec ses innovations, a créé de grandes usines centralisées, entraînant simultanément les concentrations ouvrières et l'expansion constante des structures techniques et administratives liées aux industries. Ces structures sont venues renforcer les divers rouages de la bureaucratie d'Etat, qui connaissaient eux-mêmes une expansion du fait de l'extension et de la multiplication des responsabilités des Etats. Les ouvriers, les techniciens et les personnels administratifs, privés comme publics, travaillaient dans des usines ou des bureaux leur garantissant un emploi stable qu'ils conservaient souvent pendant toute leur vie, pour peu qu'aucune crise partielle de leur secteur ni aucune crise économique générale ne survienne. En outre, et ce point est de la plus haute importance, les leviers de commande de l'économie étaient aux mains des classes dirigeantes des différents Etats, des gouvernants et des hauts responsables de l'industrie et de la finance, qui agissaient dans le cadre de systèmes qualifiés, non par hasard, d'« économie nationale ». La souveraineté absolue de l'Etat impliquait l'exercice d'un pouvoir décisionnel ultime sur les entités économiques déployées sur le territoire national. Les Etats européens, les Etats-Unis et l'Australie, suivant la voie tracée par Bismarck en Allemagne dans les années 1880, ont vu l'émergence des droits sociaux, qui, principalement après la seconde guerre mondiale, ont été consolidés et étendus afin de protéger les couches sociales les plus faibles. En raison du rôle prépondérant, quoique nullement exclusif, qu'ont eu dans leur mise en œuvre certains gouvernements sociaux-démocrates – ou marqués, du moins, par une orientation sociale –, ces politiques ont reçu le

nom de « compromis social-démocrate », établi entre le capitalisme et le monde du travail subalterne.

Cependant, à partir des années 1970, ce cadre s'est vu transformer totalement par l'avènement de la mondialisation et par l'épuisement progressif et extrêmement rapide des fondements de la société industrielle après deux siècles de développement. Comme toutes les grandes mutations des systèmes économiques et sociaux survenues dans l'Histoire, la mondialisation présente deux aspects : l'un concerne les nouveaux modes de production et leurs conditions organisationnelles et technologiques ; l'autre tient à ce que le processus tend en premier lieu à servir les intérêts spécifiques des personnes qui détiennent le pouvoir industriel et financier et contrôlent les systèmes idéologiques visant à légitimer ce pouvoir. Le premier de ces aspects a ouvert de nouveaux horizons à la production des marchandises, il l'a intensifiée et il a élargi considérablement le bassin de recrutement de la main-d'œuvre, impliquant dans le marché capitaliste de nouvelles couches sociales et des pays qui jusqu'alors n'y avaient pas leur place, comme l'Inde, ou y étaient opposés, comme l'Union soviétique, ses pays satellites et la Chine. Le deuxième aspect a conduit à la suprématie incontestée des oligarchies restreintes de l'industrie et de la finance et à une accumulation visant à rendre toujours plus riches ceux qui l'étaient déjà, et ce sous l'emblème de ce que l'on a appelé le « fondamentalisme du marché ». Tels sont les deux visages de la mondialisation.

#### **4. Le fondamentalisme du marché, idéologie de la mondialisation**

Avec l'effondrement de l'Empire soviétique et l'ouverture de la Chine à des échanges toujours plus nombreux avec le monde occidental, le marché a non seulement considérablement étendu son territoire, mais surtout remporté une éclatante victoire politique et idéologique. Le combat engagé par le communisme en 1917 a pris fin en 1989. La planification étatiste et bureaucratique avait apporté la preuve de son inefficacité. En 1989, cependant, dix ans déjà s'étaient écoulés depuis l'arrivée au pouvoir de Margaret Thatcher et huit ans depuis celle de Ronald Reagan, ou depuis que l'un et l'autre avaient porté à son paroxysme dans leurs pays l'offensive politique et idéologique des conservateurs néolibéraux dont le mot d'ordre était, selon l'expression célèbre de Madame Thatcher : « Il n'y a pas de société, il n'y a que des individus ». Cette offensive attaquait de front l'intervention de l'Etat dans l'économie et les politiques sociales héritées du système du *Welfare*. Alors que les régimes communistes, s'ils n'étaient pas encore tombés, étaient déjà rongés par les doutes semés

par l'Histoire, l'offensive visait surtout la social-démocratie européenne et l'héritage du New Deal appliqué par Roosevelt aux Etats-Unis. Les néoconservateurs et les néolibéraux, qui ont pendant trente ans été la force politique et culturelle dominante, ont résumé leur idéologie en un seul mot: *deregulation*. Ils avaient pour programme le démantèlement de tous les freins à la liberté absolue du marché. Tout d'abord, ils souhaitaient moins d'impôts pour les riches, parce que cela stimule l'investissement. Puis une politique au service de l'économie dirigée par les individus, puisque ce sont eux qui sont capables d'innover et de calculer rationnellement les coûts et les bénéfices qui permettront, en définitive, d'accroître la richesse et le dynamisme de la communauté tout entière et donc d'atteindre le plus haut niveau collectif de bien-être. L'expansion des mécanismes du marché, dont toutes les énergies seront enfin libérées, étendra alors ses bénéfices des couches supérieures vers les couches inférieures et des pays riches vers ceux qui le sont moins ou même les pays pauvres. Chaque Etat a pour fonction de lever tous les obstacles à l'action des acteurs individuels du marché. Telle était l'idéologie des théoriciens du fondamentalisme du marché. Selon les dogmes de leur idéologie, de même que la pleine acceptation de la liberté du marché – telle qu'ils la concevaient – constituait le préalable nécessaire à la maturation d'une démocratie libérale dans chaque Etat, la mondialisation économique représentait le préalable à l'avènement de la mondialisation démocratique, que l'effondrement du communisme avait rendu possible concrètement. La mondialisation a ainsi pris le visage d'une nouvelle version du progrès nécessaire. Après la défaite du communisme, qui avait marqué « la victoire indiscutable du libéralisme politique et économique », son résultat allait être « l'universalisation de la démocratie libérale occidentale », la « marchandisation » des rapports entre les Etats et la pacification du monde – comme un philosophe américain l'affirmait dès 1989<sup>8</sup>. Les principes de l'ordre nouveau, selon ce même philosophe qui prenait sur ce point des accents marxistes, étaient destinés à marquer « le point final de l'évolution idéologique de l'humanité ».

L'élection de George W. Bush à la présidence des Etats-Unis, en novembre 2000, a conduit à la formation d'un gouvernement composé de manière à offrir, dans le pays le plus puissant du monde, le parfait exemple d'une politique mise au service des intérêts prioritaires des forces économiques néolibérales, devenues les chantres d'une nouvelle version du progrès nécessaire, qu'elles seules étaient en mesure de garantir.

---

8. F. Fukuyama, *The End of History?*, 1989.

## 5. Les pratiques de la mondialisation néoconservatrice

L'idée du progrès nécessaire prônée par le communisme soviétique était l'affranchissement de tous à l'égard des besoins vitaux grâce à l'égalité entre les individus et à la planification confiée à l'Etat. Les raisons qui ont finalement entraîné la chute du système ont été son incapacité à garantir aux populations un niveau de vie qui eût seulement été décent, son système inégalitaire ancré dans des structures hiérarchiques rigides et protégé par la dictature d'une minorité privilégiée et, enfin, sa planification économique qui s'est en définitive révélée parfaitement inefficace.

L'idée du progrès nécessaire des néoconservateurs et des néolibéraux s'appuyait sur une grande promesse: libérer la société de l'intervention de l'Etat dans l'économie, qui a trouvé son expression la plus extrême dans le communisme et une expression plus modérée, mais capable cependant de paralyser les énergies vitales de l'initiative individuelle, dans les politiques de type social-démocrate tournées vers la sauvegarde de l'« Etat providence », et permettre à chacun de voir enfin ses chances se matérialiser, pour atteindre une véritable égalité. La libre concurrence apportera aux meilleurs, aux plus actifs, des récompenses méritées, et ils feront école auprès des autres individus, pour le plus grand bénéfice de la société tout entière, devenue un terrain d'action ouvert à tous et capable de mettre en valeur les énergies communes. « A chacun selon ce qu'il est capable et ce qu'il mérite d'obtenir » : tel était le principe éthique de ce système.

Cependant, si nous passons des mots à la réalité, nous voyons que celle-ci a suivi un cours bien différent. Plutôt que l'essor d'une initiative accessible à tous, on a vu l'émergence de puissantes minorités industrielles et financières qui, n'ayant aucune légitimité démocratique et soustrayant leurs activités à tout contrôle efficace des Etats et des institutions internationales, ont concentré entre leurs mains un immense pouvoir de décision sur la production et la distribution des ressources, ont lancé une offensive résolue contre le système de protection sociale des travailleurs et, globalement, des strates sociales les plus faibles et se sont donné pour objectif l'affaiblissement systématique des syndicats. Dans les pays développés, elles ont tiré parti de l'extension toujours plus grande du travail précaire et, dans les pays sous-développés, de l'utilisation d'une main-d'œuvre sous-payée et privée de toute protection sociale; elles ont acquis une maîtrise croissante des grands moyens d'information de masse; elles ont gagné une influence déterminante sur les gouvernements, dont certains sont devenus leur émanation directe; elles se sont employées, enfin, à



drainer toujours plus de ressources pour leur propre profit. Dans un tel contexte, la liberté du marché a pris le caractère d'une liberté totale pour les seuls détenteurs du pouvoir économique, qui – et cette conséquence était inéluctable – sont devenus de plus en plus riches, dans un climat de comportements occultes visant délibérément à échapper à tout contrôle, et de manœuvres de spéculation financière menées sans aucun scrupule ni aucune considération pour les intérêts de la collectivité. Tout cela a plongé les régimes démocratiques dans un état de crise : les Etats, les gouvernements, les parlements et les corps électoraux, dont l'activité se déploie à l'échelle nationale, se sont trouvés dans l'incapacité de faire face à l'action des puissances internationales qui, par leurs choix fondamentaux, décidaient du sort de l'économie mondiale. Ainsi s'est renforcé le processus qui, ces dernières décennies, a accru de manière exponentielle l'inégalité des revenus, au point que les personnes qui se sont hissées au sommet de la richesse mondiale sont parvenues à égaler dans de nombreux cas à elles seules le revenu cumulé de milliards d'autres êtres humains. Ainsi, également, sommes-nous arrivés à la crise économique la plus grave depuis celle de 1929, partie du pays qui – dans les années 1920 – avait déjà vu triompher le fondamentalisme du marché. Cette nouvelle crise frappe non seulement les masses populaires, mais plus encore les couches moyennes. Le problème qui se pose et auquel il faut faire face est semblable à celui auquel Roosevelt a été confronté après que le culte du « veau d'or » a accablé l'Amérique tout d'abord, puis le reste du monde. Il fallait empêcher, déclarait-il en 1932, que la propriété privée ne soit « soumise à la manipulation sans scrupule de joueurs professionnels agissant sur le marché des actions et dans le système des *corporations* » et faire en sorte que le système économique « soit au service de chaque homme et de chaque femme, plutôt que de mettre les hommes et les femmes à son service », qu'il ne fasse pas « des vies de la moitié de la population des Etats-Unis une chair à canon de l'industrie » au profit des « intérêts de quelques puissants », et que cesse le pouvoir exorbitant d'une « oligarchie économique ».

## **6. La menace d'une catastrophe environnementale**

Les années de la mondialisation ont été aussi celles d'une alerte environnementale de plus en plus forte. A partir de la révolution industrielle, l'homme s'est équipé d'outils capables d'accroître l'exploitation des ressources naturelles. Pendant environ deux cents ans, à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'homme a vécu dans une sorte d'« âge de l'innocence », où il tenait le rôle du prédateur victorieux et la nature celui de la proie

soumise et docile dont les ressources, sans autres limites que celles des capacités techniques d'exploitation, étaient à la disposition de quiconque se rendait capable de s'en emparer. Puis ce mécanisme s'est grippé et les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle ont vu la prise de conscience progressive qu'un pillage était à l'œuvre, qui menaçait par contrecoup de bouleverser le rapport entre l'homme et la nature. Cependant, au moment même où il est apparu clairement que les mesures nécessaires pour empêcher que la nature ne se révolte touchaient aux intérêts consolidés des grandes puissances financières et industrielles alliées à bon nombre de gouvernements et de secteurs influents de la politique internationale, cette prise de conscience s'est heurtée rapidement à des réactions vigoureuses. Tout d'abord, l'existence d'une menace pour l'environnement a purement et simplement été réfutée; elle a ensuite été minimisée; enfin, lorsqu'il n'a plus été possible de la minimiser, la réalité de cette menace a été reconnue: des accords ont été conclus et des engagements pris, avec cependant une grande modération et une ampleur aussi limitée que possible. La logique qui s'est ainsi imposée reposait d'un côté sur des orientations programmatiques et des bonnes intentions, de l'autre sur des limitations et des ajournements. Par conséquent, le risque qu'une volonté résolue d'affronter la question urgente de la dégradation de l'environnement ne voie le jour que lorsque la rébellion de la nature prendrait les traits d'une catastrophe est devenu évident. A ce sujet, j'aimerais rappeler l'avertissement lancé par le grand historien Arnold Toynbee dans son ouvrage *Mankind and Mother Earth*, paru en 1976. Après avoir retracé tout le chemin parcouru par l'homme au cours de son histoire, il présentait en une page tous les dilemmes devant lesquels nous nous trouvons: « En deux siècles, de 1763 à 1973, l'homme a acquis un pouvoir sans précédent sur la biosphère. Dans une situation aussi déconcertante, une seule prédiction peut être avancée avec certitude: l'homme, l'enfant de la Terre-mère nourricière, s'il devait commettre un matricide, ne serait pas capable de survivre à son crime. L'autodestruction serait sa punition. (...) L'homme tuera-t-il la Terre, ou sera-t-il son sauveur? Il pourrait la tuer par un mauvais usage de sa puissance technologique croissante, mais il pourrait aussi la sauver en dépassant l'avidité agressive et suicidaire qui, chez toute créature, fût-elle humaine, est le prix du don de la vie reçu de la Terre. Telle est l'énigme à laquelle l'homme est confronté aujourd'hui. » Deux siècles plus tôt, Diderot écrivait: « Il n'y a de véritables richesses que l'homme et la terre. L'homme ne vaut rien sans la terre, et la terre ne vaut rien sans l'homme. » Aujourd'hui, le nouveau Président des Etats-Unis, qui a peut-être – qui sait? – lu Diderot et Toynbee, qui parle en tout cas comme s'il les avait lus, nous promet un véritable changement de cap

de la politique environnementale de son pays. Reste à espérer que cette promesse sera tenue.

## **7. Donner aux temps futurs un avenir humain**

Notre Terre aura assurément un avenir. Mais quelle sera la place de l'homme dans cet avenir? Je crois que pour répondre à cette question, nous devons revenir sur le terrain des politiques, afin de définir celle dont nous avons besoin. La deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle nous a montré clairement l'échec retentissant de deux mythes : celui du communisme – selon lequel pour assurer le bien-être de l'humanité l'Etat devait devenir le maître de la société –, et celui du libéralisme radical, qui affirme que la société se développe d'autant plus et d'autant mieux que l'Etat est cantonné dans un rôle minimal et que ce minimum est mis au service des grandes puissances industrielles et financières. Le premier de ces mythes s'est effondré en 1989, le deuxième en 2008. Le premier avait pour principe capital que la politique pouvait avoir un caractère scientifique, et le second que la politique devait avoir un rôle totalement subordonné aux dogmes du fondamentalisme du marché. Nous voyons aujourd'hui l'Etat et la politique se porter au chevet des industries et chercher à réparer les dégâts causés par la spéculation financière, à endiguer un chômage endémique et à sauver, en matière d'épargne, ce qui peut encore l'être. Les Etats et les gouvernements sont appelés à reprendre l'initiative, à redevenir les acteurs de la politique, à laquelle il est demandé de rendre un avenir aux temps futurs. Mais c'est là précisément que se trouve la pierre d'achoppement : l'économie étant mondialisée, quelles que soient les décisions prises par les gouvernements pour protéger leurs pays respectifs, le retour aux systèmes économiques nationaux est unimaginable. Des règles efficaces sont demandées à l'échelle planétaire, mais les organes de régulation sont affaiblis et les systèmes politiques fortement déterminés par les limites imposées par les intérêts sectoriels et nationaux. Toute la question sera de voir si les Etats sont capables, et dans quelle mesure, d'améliorer de façon nette et décisive leurs modes d'action et de conclure les ententes nécessaires. Celles-ci ne pourront avoir pour protagonistes que les plus grandes puissances – les Etats-Unis, l'Union européenne, la Fédération de Russie, la Chine, l'Inde et le Japon –, qui devront faire preuve d'efficacité non seulement pour les économies les plus avancées, mais aussi pour celles qui ne le sont pas. Elles devront avoir pour finalités premières, d'une part un développement compatible avec la sauvegarde d'un environnement menacé, de l'autre une répartition beaucoup plus

équitable des ressources produites entre les diverses couches sociales et les différents pays du monde.

Seule cette voie permettra au progrès de prendre une signification nouvelle.

## **8. Le progrès possible**

L'idée du progrès nécessaire, dans ses multiples incarnations, a privé les hommes de la responsabilité des choix touchant à l'orientation qu'ils entendaient donner à leur vie. Elle a connu un échec définitif, étant avéré qu'aucun moteur objectif et impersonnel ne règle le cours de l'histoire. Les innombrables progrès des sciences et des techniques sont incontestables et chaque jour plus importants, mais ils présentent une ambivalence intrinsèque car ils peuvent servir les meilleurs comme les pires desseins et répondent aux fins et aux valeurs que nous voulons ou savons nous donner. Ces fins, ces valeurs sont l'expression de codes moraux et de projets de vie, qui peuvent aller dans une direction ou une autre. Elles ne sont pas par nature dotées d'un sens unique, car elles portent l'empreinte de la pluralité des cultures et des éthiques qui en sont dérivées. Elles doivent donc répondre à deux conditions difficilement compatibles : accepter et respecter la diversité, mais veiller à ce que son déploiement n'aboutisse pas à une intolérance réciproque et, au final, à une destructivité ingouvernable. Elles doivent en outre faire face à un impératif catégorique contenu dans l'essence de l'esprit d'humanité : tendre à donner au plus grand nombre d'individus, et dans l'idéal à tous, le niveau de ressources matérielles et spirituelles indispensable à chacun pour développer et protéger sa personnalité et sans lequel les mots « égalité des chances » ne seraient qu'une vaine formule de propagande.

Le progrès dans lequel nous pouvons espérer, si nous entendons préserver notre vie et notre civilisation, est nécessairement un progrès difficile, qui ne sera garanti que par les efforts que nous serons capables de lui consentir ; un progrès dont nous pourrions nous-mêmes allumer et éteindre les lueurs – et il convient à cet égard de saluer l'apport immense des Lumières. L'Histoire, affirmait Herzen, n'est pas logique en soi ; elle n'a d'autres logiques que celles que nous lui donnons. La Terre, nous disait par ailleurs Toynbee, peut demeurer notre mère nourricière à la condition que prévalent sur notre arrogance et notre irresponsabilité, soit un esprit de précaution et de prudence, soit l'indispensable détermination à mettre un terme à l'exploitation outrancière des ressources que la nature nous offre. Seuls notre raison et notre sens des responsabilités

pourront éviter que l'humanité ne sombre, de son propre fait, dans une nuit peut-être éternelle.

Je conclurai, en vous remerciant de votre attention, par une question :  
« Que penser d'une humanité qui, face aux grands défis de notre temps, serait incapable de se forger et de mettre en œuvre une idée nouvelle du progrès ? »

## La crise économique comme crise de civilisation

Luciano Gallino<sup>9</sup>

Depuis longtemps, il est d'usage de définir la « civilisation » comme un moyen historiquement déterminé de structurer l'économie, la politique, la culture et la communauté. Un moyen qui, malgré les différences nationales évidentes, semble s'étendre sur une longue période à de nombreuses sociétés ou Etats.<sup>10</sup> C'est ainsi que l'on parle de « civilisation occidentale » ou de « civilisation islamique ». Dans un essai qui eut un écho retentissant au début des années 1990, car il prévoyait un choc prochain et inévitable entre ces deux civilisations, Samuel P. Huntington identifiait six autres civilisations : confucéenne, japonaise, hindouiste, slave-orthodoxe, latino-américaine et peut-être africaine.<sup>11</sup>

Ces trente dernières années ont été marquées par l'occidentalisation du monde, c'est-à-dire l'extension de quelques modèles structurels fondateurs de la civilisation occidentale à toutes les sociétés de la planète. C'est ainsi qu'est née une civilisation d'une dimension inédite qui a absorbé toutes les autres civilisations identifiées par Huntington. Mais au cours de cette extension, ces structures ont profondément évolué, à tel point qu'il est désormais impossible de définir la civilisation naissante comme une simple civilisation occidentale élargie. Il serait plus juste de la considérer comme une civilisation-monde aux propriétés particulières.<sup>12</sup> Celle-ci est caractérisée par trois éléments clé. En premier lieu, on constate, dans toutes les sociétés du monde, un franchissement réciproque des frontières respectives, résultant d'une évolution structurelle des principaux sous-systèmes de l'organisation sociale. L'économie apparaît étroitement liée à la politique ; la culture est à la fois le reflet et l'instrument de promotion de

---

9. Professeur émérite, université de Turin, Italie.

10. La quadripartition conceptuelle du système social « société » dans les sous-systèmes économique, politique, culturel et communautaire qui sous-tend cet essai se rapporte indirectement au travail de Talcott Parsons et plus directement à la réinterprétation complète qu'en a faite R. Münch dans *Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften*, Suhrkamp, Francfort, 1984.

11. S. P. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Editions Odile Jacob, Paris, 2007.

12. J'utilise ici « civilisation-monde » en tant que synonyme actualisé de l'expression plus classique « société-monde ». Les thèmes et les sous-thèmes sont en grande partie équivalents. Voir B. Heintz, R. Münch et H. Tyrell, *Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen*, n° spécial «Zeitschrift für Soziologie», Lucius & Lucius, Stuttgart, 2005.

ce lien. Des formes de culture et d'action personnelle propres au système économique ont été introduites dans la communauté, c'est-à-dire dans le système sociodémographique – le lieu physique et symbolique où se reproduisent les personnes et leurs modes de vie en communauté.

Un second élément clé est le fait que la nouvelle civilisation, à l'échelle planétaire, ne présente plus de frontière d'aucun type. Cela implique qu'il lui est désormais impossible de subvenir à ses besoins en ressources par le commerce avec les autres civilisations ou par leur expropriation. Elle ne peut donc les satisfaire que dans la mesure où ils ne dépassent pas les ressources biologiques et physiques que la planète est capable de renouveler. Dans le cas contraire, si l'on dépasse aujourd'hui ces limites, on entame le capital naturel des générations futures.

Le troisième et dernier élément est l'interconnexion créée entre les économies, le marché du travail et la culture de presque toutes les sociétés de la planète, de sorte que tout événement se produisant dans une société a des répercussions rapprochées, voire immédiates, sur les autres. Cette interconnexion, qui s'apparente à une interdépendance très élevée, est évidemment en grande partie due aux technologies de la communication. Mais si les technologies ont aidé à créer ce lien, elles n'en sont toutefois pas seules à l'origine. La diffusion de centaines de milliers de filiales dans le monde, contrôlées à divers titres par les multinationales américaines et européennes, a joué un rôle autrement plus important, tout comme les échanges commerciaux facilités par l'Organisation mondiale du commerce, les innombrables accords internationaux ainsi que, depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle et surtout l'avènement d'internet, la distribution mondiale de produits culturels de masse (cinématographiques, télévisuels et musicaux) d'origine principalement nord-américaine.

La crise économique que l'on observe depuis 2007, alimentée depuis au moins vingt ans et par plusieurs crises de faible ampleur (1987, 1997-1998, 2000-2003), a germé grâce à ces trois éléments. Elle est par ailleurs le résultat direct d'un modèle financier basé sur l'endettement. Depuis 1980, l'économie mondiale s'est largement financiarisée. En d'autres termes, la création de monnaie par la monnaie et la création de monnaie ex nihilo grâce à la dette ont largement pris le dessus sur la production de biens par les biens. De nombreuses grandes entreprises industrielles dans le monde se sont adonnées à la spéculation financière. Preuve de cette course à la financiarisation : le rapport inversé entre PIB mondial et volume des actifs financiers mondiaux. Par rapport à 1980, le PIB mondial en 2007 n'avait que doublé en termes réels, passant de 27 000 à

54 000 milliards de dollars des Etats-Unis. Le volume des actifs financiers a quant à lui été multiplié par neuf, passant de 28 000 à 241 000 milliards de dollars, soit 4,4 fois le PIB mondial. La majeure partie de ces actifs a été créée par les banques, qui ont concédé des prêts utilisés pour acheter des titres financiers dans la perspective supposée d'une augmentation constante de leur valeur. Une partie plus réduite de ces actifs a été créée, dans de nombreux pays (Etats-Unis, Royaume-Uni ou Espagne par exemple), en incitant les ménages à s'endetter pour acheter un logement, en supposant toujours une augmentation constante de leur valeur. Cette augmentation de valeur, aussi bien pour les actions que pour les habitations, était entraînée par le processus même de course à la consommation des ménages endettés, qui ne pouvaient rembourser les intérêts de leur crédit et – quoique pas toujours – une partie du capital initial qu'en contractant de nouveaux crédits.

La monnaie est une promesse de valeur. Près de 97 % de la monnaie n'existe que sous forme électronique dans les ordinateurs des banques. Une banque privée peut très bien créer dix fois plus de monnaie qu'elle n'en a en dépôt en ajoutant des données électroniques sur le compte d'un client. Les accords de Bâle, au-delà de leurs nombreuses exceptions, stipulent qu'une banque devrait conserver au moins 8 euros en caisse pour 100 euros prêtés. Une banque devrait donc prêter au maximum 12,5 fois le montant de son capital propre. Mais en pratique, il est possible de faire sortir les crédits des comptes en les transformant en titres commerciaux et en les vendant à des sociétés créées par les banques elles-mêmes – les fameux véhicules d'investissements structurés et autres produits apparentés – ou par d'autres techniques encore. Ce faisant, les banques sont à même de concéder des crédits, et donc de créer de la dette, d'un montant très largement supérieur à leur capital propre : on parle d'effet de levier. A l'aube de la crise, pour de nombreuses banques européennes et américaines, ce levier pouvait atteindre un rapport non pas de 1 pour 12,5 mais de 1 pour 60.<sup>13</sup>

Le problème des promesses de valeur telles que la monnaie est qu'il faudra bien, à un certain moment, les concrétiser en bien réel. Si les promesses de valeur en circulation, estimées en dollars des Etats-Unis, dépassent 4,4 fois le PIB mondial – soit l'ensemble des biens et services réellement produits –, cela signifie que pour chaque dollar de biens ou

---

13. Pour un ouvrage récent sur la création de monnaie grâce à la dette par les banques privées, voir E. Hodgson Brown, *Web of debt: the shocking truth about our money system and how we can break free*, Third Millenium Press, Baton Rouge, LA, 2007.



services réels, 4,40 dollars de monnaie sont créés ex nihilo par le biais de la dette et devront se disputer l'unique dollar de biens. Nous sommes donc face à un gigantesque processus d'illusionnisme financier ou, autrement dit, d'inflation mondiale délibérée. La crise économique a éclaté lorsqu'un nombre croissant de ménages, d'entreprises, d'investisseurs institutionnels et de banques ont constaté que les promesses de valeur qu'ils détenaient (sous forme d'actions, de produits dérivés simples ou complexes, de certificats de protection du crédit, de comptes de dépôt, etc.) ne correspondaient plus à la quantité ou au type de biens réels qu'il leur semblait posséder. Le problème fut encore aggravé par le développement d'une architecture financière qui rendait difficiles, voire impossibles, les activités de surveillance et de régulation que les autorités auraient dû exercer sur les banques (et sur l'ensemble des organisations financières existantes).<sup>14</sup>

Un tel développement du système financier fondé sur l'endettement, dans le cadre d'une architecture de surveillance et de régulation insuffisante, n'aurait pas été possible si, dans la période concernée, l'économie n'avait pas entretenu des liens toujours plus étroits avec la politique. Ce qu'elle a fait, débordant très largement du cadre auquel elle avait été en quelque sorte incorporée – *embedded*, selon la définition visionnaire de Karl Polanyi – pendant environ trente ans après la seconde guerre mondiale.<sup>15</sup> Afin de comprendre en quoi la crise économique est également une crise de civilisation, ou en est plus précisément sa manifestation la plus visible, il semble nécessaire d'étudier le franchissement des frontières intersystémiques et ses effets. Je commencerai donc par la frontière entre économie et politique.<sup>16</sup>

L'entrée en force de l'économie, au cours de sa financiarisation, dans le domaine de la politique est un fait connu de nombreux observateurs. Il est généralement interprété comme une sorte de défaite, ou plutôt d'abus subi par la politique. D'après cette interprétation, le système fi-

---

14. J. Crotty, *Structural causes of the global financial crisis: a critical assessment of the "New Financial Architecture"*, University of Massachusetts Amherst, 2008. Sur le rôle des investisseurs institutionnels dans la crise, voir L. Gallino, *Con I soldi degli altri. Il capitalismo per procura contro l'economia*, Einaudi, Turin, 2009.

15. K. Polanyi, *La grande transformation* (1944), Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, 1983.

16. Sur les effets mondiaux de ce que l'on peut appeler le débordement de l'économie du cadre auquel on avait cherché à l'incorporer, l'ouvrage de l'économiste indien P. Shankar Jha est particulièrement intéressant : *The twilight of the nation state: globalisation, chaos and war*, Pluto Press, Londres, 2006.

nancier a su développer de nouveaux outils d'épargne, d'investissement et de gestion du patrimoine, qui ont accru à outrance la pénétration de la finance dans les entreprises de tous secteurs comme dans les foyers. En outre, les technologies de l'information permettent aujourd'hui de déplacer d'importants capitaux d'un pays à l'autre d'un seul clic de souris, sans que les gouvernements ne puissent intervenir. On constate par ailleurs que les processus de production ont été restructurés dans l'espace mondial, ce qui empêche les Etats de les contrôler à l'intérieur même de leurs frontières nationales. Enfin, les marchés de biens et de capitaux n'acceptent aucune intervention politique, sous peine de graves conséquences pour le bien-être présent et futur de toute la population.

On peut donc affirmer que face à de telles interventions de l'économie dans le champ de la politique, cette dernière ne peut qu'en prendre acte. La politique n'a plus qu'à s'adapter en transformant ses propres fins – puisque, comme l'écrivait Norberto Bobbio, la politique ne possède pas de fins propres immuables.<sup>17</sup> Par conséquent, plutôt que de réguler l'économie pour l'adapter à la société, la politique a adapté la société à l'économie. Au lieu de protéger les citoyens de l'insécurité socio-économique, elle fait figure de dernier rempart pour ceux qui sont les plus directement touchés par celle-ci. Et plutôt que de produire des biens publics, la politique se dit obligée de laisser l'économie les produire elle-même par le biais des privatisations. Si l'on devait établir un schéma interprétatif global des rapports entre politique et économie à l'origine de la civilisation-monde, et que l'on devait s'arrêter à ce moment de sa construction, alors l'hypothèse selon laquelle la première est au service de la seconde se vérifierait pleinement.

D'autre part, si l'interprétation communément admise, qui voit la politique écrasée par l'économie et contrainte à s'adapter aux exigences de cette dernière, permet certes de décrire avec justesse les effets de cette invasion, elle en ignore toutefois les causes. L'histoire de ces dernières décennies montre que l'économie n'a pas franchi les frontières qui la séparent de la politique uniquement grâce à son irrésistible puissance, comme le soutient l'interprétation ci-dessus. On constate au contraire qu'à partir des années 1980, ces frontières ont été délibérément abattues par la politique, les parlements et les lois. Les premiers obstacles à tomber furent ceux qui bloquaient d'une manière ou d'une autre la libre circulation des capitaux. Contrairement à ce que l'on peut parfois lire, ces mesures fu-

---

17. N. Bobbio, «Politica», in N. Bobbio, N. Matteucci et G. Pasquino (sous la direction de), *Dizionario di politica*, 2<sup>e</sup> édition, Utet, Turin, 1983, p. 830 et suivantes.

rent adoptées en premier lieu non seulement par les Américains, mais aussi et surtout par quelques hommes politiques européens de haut rang.

Les projets et les lois qui visaient à la libéralisation des mouvements de capitaux portent en effet la marque, dans la première moitié des années 1980, du Président François Mitterrand, de son ministre de l'Économie et des Finances Jacques Delors ainsi que de son successeur et futur Premier ministre Pierre Bérégovoy. Durant cette décennie, la Grande-Bretagne et l'Allemagne ont adopté des mesures similaires sous les gouvernements de Margaret Thatcher et de Helmut Kohl; l'Italie a emboîté le pas avec ses gouvernements successifs au début des années 1990. Aux États-Unis, entre le premier mandat de Ronald Reagan (1981) et la fin du second mandat de Bill Clinton (2000), le Congrès et les différentes autorités fédérales ont adopté de nombreuses lois et législations visant spécifiquement à supprimer toute barrière à la libre circulation des capitaux, à la spéculation des banques et à la production d'instruments financiers toujours plus complexes. Ces interventions délibérément dérégulatives (ce qui ne signifie pas une absence de réglementation, mais la substitution aux règles contraignantes d'autres règles plus permissives) sont les prémices opérationnelles de la crise économique actuelle.

Il est intéressant de noter que dans la période en question – du début des années 1980 à nos jours – les frontières entre politique et économie n'ont pas été seulement franchies (dans un sens ou dans l'autre) par les activités industrielles et financières ou par les textes législatifs: les deux sous-systèmes ont également connu de nombreux échanges de personnels. Aux États-Unis comme au Royaume-Uni, en France, en Allemagne ou en Italie, de hauts dirigeants d'institutions financières privées sont devenus ministres ou chargés d'importantes responsabilités publiques, tandis que d'anciens ministres ont été nommés à la tête des grandes banques. La plupart du temps, il ne s'est passé que quelques semaines, voire quelques jours, avant qu'un responsable qui venait de quitter la tête d'une banque ne se voie confier un portefeuille politique (ou inversement). Un nombre important d'anciens députés ou sénateurs – environ un tiers aux États-Unis – sont devenus consultants auprès de sociétés auxquelles ils indiquent comment influencer davantage les commissions parlementaires dont ils ont eux-mêmes fait partie. Ces dernières années, il est même arrivé que des chefs de gouvernements européens, sitôt leurs fonctions politiques abandonnées à la fin de leur mandat ou après une démission, occupent des postes d'expert dans les sociétés avec lesquelles leur gouvernement avait auparavant abordé des questions énergétiques ou environnementales compliquées.

Evoquer ces mouvements entre les sphères de l'économie et de la politique ne vise pas à faire allusion au simple fait – qu'il ne faut toutefois pas ignorer – que les intérêts d'un domaine et les personnes peuvent être transférés d'une sphère à l'autre. L'objectif est plutôt de renvoyer aux éléments communs – langage, schéma interprétatif, sensibilité à certains sujets et non à d'autres – qui apparaissent à travers les nombreux mouvements de personnes entre la politique et l'économie.

Le franchissement non contrôlé des frontières entre la politique et l'économie n'aurait pas pu se produire sans l'intervention d'une idéologie qui, après avoir pénétré le système culturel dans son ensemble, a favorisé et légitimé ce franchissement. Une idéologie qui a par ailleurs elle-même dépassé les frontières qui la séparaient des autres sous-systèmes. Cette idéologie n'est autre que le néolibéralisme. Il est admis que la rationalisation et la légitimation de l'action économique et politique ont toujours été, par définition, le propre de toute idéologie. Mais jusqu'alors, aucune idéologie précédant le néolibéralisme n'avait encore su traverser avec autant de détermination et d'application les frontières qu'elle a en commun avec la politique et l'économie.<sup>18</sup>

Le néolibéralisme applique à la société ce que, dans son domaine, la physique cherche à faire depuis des générations sans succès : rien moins qu'établir une théorie du Tout. Le néolibéralisme est avant tout, logiquement, une théorie politique qui affirme de façon catégorique que la société tend spontanément vers un ordre naturel. Par conséquent, il est nécessaire d'empêcher que l'Etat, ou le gouvernement en son nom, n'interfère avec la mise en œuvre et le bon fonctionnement de cet ordre. Cet argument n'est pas récent : depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, il est utilisé pour contester le pouvoir monarchique du souverain. Appliqué à une société démocratique, il se transforme de fait en argument contre la démocratie.

En parallèle, le néolibéralisme est une théorie économique selon laquelle les politiques économiques doivent être fondées sur quelques postulats et la confiance en trois processus parfaits. Ces postulats sous-tendent que la progression continue du PIB de 2 à 3 points par an est indispensable pour les sociétés qui ont atteint un niveau correct de bien-être afin de continuer à garantir ce bien-être. Il est donc nécessaire d'avoir une aug-

---

18. Pour une étude des différents aspects de l'idéologie néolibérale, voir A. Saad-Filho, D. Johnston (sous la direction de), *Neoliberalism. a critical reader*, Pluto Press, Londres, 2005. Un classique de la critique de cette idéologie reste évidemment Polanyi, *La grande transformation*, *op. cit.* Voir notamment la seconde partie, chap. II, p. 173 et suivantes.

mentation proportionnelle de la consommation annuelle, qui s'obtient en créant des besoins par le biais des biens de masse et de la communication de masse. Les trois processus parfaits dont l'existence et les bienfaits sont indiscutables sont l'autorégulation des marchés, les flux de capitaux là où ils sont les plus utiles et la calculabilité totale des risques (insolvabilité, chute des prix, variations des taux d'intérêt, etc.).

Infatigable dans sa vocation minutieusement totalitaire, le néolibéralisme propose également une théorie sur l'emploi, la distribution des revenus et les individus face au travail.<sup>19</sup> Conformément à cette théorie, le système économique établit automatiquement quel taux de chômage convient le mieux au bien-être général. La distribution des revenus, que les marchés des capitaux et du travail garantissent égalitaire dans toutes les phases de l'économie, est déterminée uniquement par la rémunération des facteurs de production. Le chômeur peut être une personne qui ne possède pas de formation professionnelle adaptée, qui n'accepte pas le travail disponible, ou tout simplement qui ne souhaite pas travailler. C'est pour cela que les politiques actives de l'emploi, dont le néolibéralisme a favorisé l'introduction dans les pays de l'Union européenne, insistent sur la nécessité que chacun assume la responsabilité de son propre destin professionnel. Cette ligne de pensée néolibérale comprend, entre autres, la possibilité pour les familles de se percevoir et de fonctionner comme une véritable entreprise économique. On voit à quel point les réformes du marché du travail engagées en Allemagne par les lois Hartz dans le cadre de l'Agenda 2010 contiennent soit des rappels répétés à la « responsabilité du moi » (*Ich-Verantwortung*), soit des invitations destinées aux familles afin qu'elles se perçoivent et fonctionnent comme de vraies sociétés par actions (AG *Familie*, où AG signifie *Aktiengesellschaft*).

Le néolibéralisme propose également une théorie exhaustive sur l'éducation. Selon cette théorie, la seule et unique fin de l'éducation, à tous ses niveaux et degrés, consiste à donner aux individus des compétences professionnelles afin de les rendre employables et productifs. Au niveau universitaire, les théories économiques à tendance néolibérale dominent l'enseignement universitaire depuis plusieurs décennies de deux façons. D'une part, au moins quatre cinquièmes des enseignements de base, spécialisés et doctorants, s'appliquent à diffuser ces théories auprès des

---

19. Le néolibéralisme, en tant que conception totalitaire de la société, de l'individu, de l'économie et de la politique, n'a en effet rien à envier au concept de totalitarisme du marxisme. Pour une comparaison, voir M. Jay, *Marxism and totality. The adventures of a concept from Lukàcs to Habermas*, Polity Press, Cambridge, 1984.

étudiants. D'autre part, les gouvernements et les autorités locales insistent pour qu'elles soient appliquées afin de pouvoir notamment évaluer la contribution au bilan financier des universités de chaque département ou discipline académique – de l'histoire médiévale aux sciences politiques. Enfin, le néolibéralisme intègre une théorie inversée concernant les biens publics : celle-ci établit que quels que soient les biens dont les individus et les collectivités ont besoin pour vivre en communauté et assurer leur protection sociale, il est plus efficace – et donc nécessaire – de les produire par des moyens privés. En résumé, l'idéologie néolibérale ne reconnaît et n'établit aucune frontière, d'où l'efficacité de sa contribution à la réorganisation économique, politique et culturelle du monde en trente ans à peine.

Bien entendu, le néolibéralisme ne doit pas son succès uniquement à ces éléments. Sa particularité est d'être, au fond, une forme de croyance. D'ailleurs, Polanyi le qualifiait déjà de « credo ». Comme l'a relevé James K. Galbraith au début des années 1980, alors qu'il dirigeait un comité économique au Congrès américain, les confrontations avec les conservateurs – qui ne prirent le nom de néolibéraux que plus tard – étaient particulièrement frustrantes pour sa conscience de jeune *liberal* : « Pour autant qu'on pouvait être en désaccord avec eux, ces personnes *croyaient* [souligné dans le texte]. Ils étaient idéalistes. Ils avaient la force de la conviction. Et pire encore : c'étaient eux qui choisissaient les sujets à l'ordre du jour. Et ils nous laissaient penser : et si jamais ils avaient raison ? »<sup>20</sup>

C'est pour cette raison, c'est-à-dire le fait que l'idéologie s'apparente à une forme de foi, que c'est une erreur culturelle et politique de considérer le néolibéralisme comme un simple outil au service du pouvoir économique – même s'il ne fait aucun doute qu'il le soit –, c'est-à-dire comme une idéologie politique au sens traditionnel, ou une mythologie moderne des fondements de l'ordre social. Cette caractéristique particulière explique également l'influence que l'idéologie néolibérale a eue sur l'imagination et sur l'agenda politique des gauches démocrates en Europe, du parti travailliste britannique aux sociaux-démocrates allemands, des socialistes français aux héritiers du parti communiste en Italie. Du néolibéralisme, ces formations politiques auraient pu reprendre, à la rigueur et au cas par cas, les éléments nécessaires pour renforcer la particule « démocratique » qu'elles intègrent tout en écartant les éléments qui semblent s'opposer à l'idée de « gauche ». Au lieu de cela, devant faire face à une croyance, les gauches démocrates ont choisi d'absorber complètement le

---

20. J. K. Galbraith, *L'Etat prédateur. Comment la droite a renoncé au marché libre et pourquoi la gauche devrait en faire autant*, Seuil, Paris, 2009, p. 3.

néolibéralisme, préparant ainsi le terrain aux défaites politiques puis électorales qu'elles connaissent en Europe depuis plusieurs années.

Si, sur le plan des sous-systèmes sociaux, la civilisation-monde se caractérise par la disparition progressive des frontières respectives, sur le plan de l'environnement son état actuel et futur peut se résumer en un seul chiffre : l'empreinte écologique de la planète atteignait 1,3 en 2008. Cela signifie que notre planète consomme, outre l'intégralité de ses propres ressources, un tiers des ressources d'une autre planète : nous détruisons donc à un rythme insoutenable les écosystèmes à l'origine de la vie. Si la tendance actuelle devait se poursuivre, on estime que vers 2050, la civilisation-monde aurait besoin d'une seconde planète entière pour satisfaire l'ensemble de ses besoins en ressources naturelles et pour absorber et régénérer ses déchets. Notons toutefois qu'il s'agit là d'une moyenne : si les pays émergents se rapprochent des niveaux de consommation des Etats membres de l'Union européenne, il nous faudrait d'ores et déjà 2,1 Terres pour répondre à tous nos besoins. Si le monde entier consommait autant que les Etats-Unis, nous aurions alors besoin de 4 planètes supplémentaires.<sup>21</sup>

Si l'on aborde la question écologique sous chacun de ses aspects individuels, la situation apparaît encore plus problématique. Citons la destruction des forêts primaires, qui progresse à un rythme de 13 millions d'hectares par an (soit la moitié de la superficie du Royaume-Uni); le réchauffement climatique, aggravé par la déforestation; la pollution de l'air, des sols, des eaux fluviales et maritimes; l'érosion, la désertification et la salinisation des sols; la réduction de la biodiversité animale et végétale, qui menace le patrimoine génétique de l'espèce humaine; ou encore l'accumulation des déchets toxiques. Toutes ces préoccupations sont des aspects de la détérioration systémique de l'environnement terrestre, résultat direct et indirect d'une civilisation qui, de par les théories économiques qui la commandent, privilégie la consommation des ressources naturelles en ignorant la valeur de leur production et reproduction naturelle par la Terre.<sup>22</sup>

En cette fin de première décennie du XXI<sup>e</sup> siècle, la civilisation-monde dont j'ai rappelé les principales caractéristiques semble globalement en crise à

---

21. Voir l'ouvrage collectif, *The Great Transition*, New Economics Foundation, Londres, 2009, p. 20 et suivantes.

22. Une synthèse documentée des risques planétaires qui découlent de la notion et de la pratique du développement sans restriction était déjà proposée il y a une dizaine d'années par J. Nef, *Human security and mutual vulnerability. The global political economy of development and underdevelopment*, International Development Research Centre, 2<sup>e</sup> édition, Ottawa, 1999.

plusieurs niveaux : a) l'immense déséquilibre entre les potentiels technologiques et économiques d'une part et les conditions de vie actuelles de la population mondiale d'autre part ; b) le type d'existence humaine ainsi que la personnalité ou le caractère de l'individu globalement orienté vers la production ; c) la multiplication des signes qui montrent que le rapport actuel entre l'utilisation des ressources et le modèle économique fondé sur un développement sans limites n'est en aucun cas durable, et que le temps disponible pour modifier ce rapport se réduit dangereusement.

a) En 1932 déjà, l'un des pères de la théorie critique de la société, Max Horkheimer, écrivait : « Sur notre planète, il y a plus de matières premières, plus de machines, plus de main-d'œuvre qualifiée et de meilleures méthodes de production que jamais auparavant. Pourtant, les hommes n'en tirent pas le bénéfice correspondant. La société dans sa forme actuelle est incapable d'utiliser convenablement les forces dont elle dispose et les richesses qu'elle produit. »<sup>23</sup> Une telle fracture est aujourd'hui plus profonde qu'il y a quatre-vingts ans. Avec un PIB mondial qui tourne autour de 60 000 milliards de dollars des Etats-Unis malgré la crise, le monde dispose de moyens économiques, technologiques et organisationnels qui seraient largement suffisants pour assurer une vie décente à l'ensemble des 6,5 milliards d'habitants que nous sommes.

Malgré cette immensité de moyens à disposition, la civilisation-monde n'assure une vie décente qu'à environ 1,5 milliard de personnes résidant dans les pays les plus développés – où subsistent pourtant des dizaines de millions de pauvres – ainsi qu'aux populations les plus aisées des pays émergents, tandis que près de 5 milliards de personnes connaissent des conditions de vie indécentes à plusieurs égards. De nombreux indicateurs abondent en ce sens, et beaucoup se sont fortement dégradés depuis 2007 à la suite de la crise économique. Le nombre de pauvres vivant avec un dollar par jour (soit 1,25 \$US en parité de pouvoir d'achat 2005) est estimé à 1,4 milliard par la Banque mondiale. La même Banque mondiale avait auparavant calculé que la mondialisation avait permis de réduire à moins d'un milliard le nombre de pauvres vivant avec un dollar par jour. Mais de nouvelles méthodes de calcul, de nouvelles données et le passage du dollar PPA 1993 au dollar PPA 2005 ont poussé l'institution financière suprême à revoir ce chiffre à la hausse en 2008.<sup>24</sup> Selon les données de

---

23. M. Horkheimer, *Théorie critique*, Payot, Paris, 1974, p. 4.

24. Concernant les doutes sur les effets de la mondialisation dans la réduction de la pauvreté extrême, voir R. Kaplinsky, *Globalization, poverty and inequality. Between a rock and a hard place*, Polity Press, Cambridge, 2005.



l'Organisation internationale du travail, sur les 3 milliards de travailleurs, près de 1,3 milliard touchent un salaire insuffisant – inférieur au seuil de pauvreté de 2 dollars par jour et par personne (toujours en PPA) – pour vivre et entretenir leur famille.

Dans le même temps, la répartition des revenus s'est dégradée au détriment des salaires. Entre le début des années 1990 et l'année 2007, l'emploi mondial a progressé d'environ 30 %. Malgré cela, dans 51 pays sur les 73 pour lesquels des données sont disponibles, la part salariale dans le PIB a reculé de 13 points dans les pays d'Amérique latine et des Caraïbes, de 10 points en Asie et dans le Pacifique et de 9 points dans les économies avancées. Les points perdus par les salaires ont été récupérés par les revenus des capitaux.<sup>25</sup> En parallèle, mais pas uniquement à cause des effets directs de la contraction des salaires dans le PIB, les inégalités de revenus et de richesses ont atteint des niveaux inédits, aussi bien à l'échelle nationale qu'internationale, entre les 90 % des habitants de classes sociales moyennes et basses et les 10 % qui constituent la classe privilégiée. Aux Etats-Unis par exemple, les 10 % des habitants les plus riches touchaient presque 50 % des revenus du pays en 2007 contre 33 % en 1977. Dans le même laps de temps environ, c'est-à-dire entre 1979 et 2007, la part des revenus des contribuables les plus riches (1 % de la population) est passée de 8,9 % à 23,5 % : cela signifie qu'environ 3 millions de citoyens (les contribuables et leurs proches) sur plus de 300 millions perçoivent un revenu correspondant à près d'un quart du PIB total. Des scénarii analogues ont été observés au Royaume-Uni après l'élection de Margaret Thatcher en 1979 et en Australie.<sup>26</sup>

Il existe d'autres indicateurs plus directs permettant d'affirmer que la qualité de vie d'une masse immense de gens oscille entre le médiocre et le mauvais. Pensons à tous ceux qui vivent dans les bidonvilles (ou *ghettos*, *favelas*, *slums*, *tugurios*, *shantytown*, *baraccopoli*, etc.) autour des centaines d'agglomérations de 5 à 20 millions d'habitants qui fleurissent à une vitesse folle en Afrique, en Asie et en Amérique latine depuis les années 1980. On estime que le nombre d'habitants de ces bidonvilles

---

25. Institut international d'études sociales (Organisation internationale du travail), *Rapport sur le travail dans le monde 2008. Les inégalités de revenus à l'heure de la mondialisation financière*, OIT, Genève, 2009, p. 1, 8 et suivantes, 41 et suivantes, 50 et suivantes.

26. J. G. Palma, *The revenge of the market on the rentiers. Why neo-liberal reports of the end of history turned out to be premature*, Cambridge Working Papers in Economics n° 0927, version juin 2009, fig. 6, fig. 7, fig. 10 (<http://www.econ.cam.ac.uk/dae/repec/cam/pdf/cwpe0927.pdf>).

a dépassé le milliard en 2005. Cette population n'a toutefois rien à voir avec les pauvres à un dollar par jour : en effet, tous les pauvres n'habitent pas dans des bidonvilles, et tous les habitants des bidonvilles ne sont pas pauvres.<sup>27</sup> On totalise plus de 2,5 milliards de personnes vivant dans des habitations ne disposant pas des services d'hygiène et sanitaires élémentaires ; un chiffre qui atteint 4 milliards si l'on se réfère aux standards de l'Union européenne à 15. En parallèle, selon la FAO et d'autres organisations, les personnes souffrant de la faim sont passées de 840 millions en 2006 à plus d'un milliard après la crise. Plus d'un milliard de personnes vivent à un kilomètre ou plus de toute source d'eau et consomment 5 litres d'eau *non* potable par jour, contre les 300 litres quotidiens d'eau potable de chaque habitant de l'Union européenne. A côté de ces chiffres, un élément est plus alarmant encore : la très haute insécurité socio-économique propagée par la crise à des milliards de personnes dans les pays développés. Des personnes qui se demandent avec angoisse si, le mois prochain ou même le lendemain, elles auront encore un travail, un revenu, un toit, la possibilité d'envoyer leurs enfants à l'école, ou même tout simplement de quoi se nourrir et nourrir leurs proches.<sup>28</sup>

b) Le sociologue Richard Sennett a parlé de « corrosion de la volonté » pour décrire les effets sur la personnalité causés par le travail dans le « capitalisme flexible », où chaque chose et chaque personne se montre impatiente, et le capital en premier lieu. La société dans son ensemble ne mise que sur le court terme (pour les contrats, les projets, les bénéfices possibles). Les institutions – à commencer par les entreprises – semblent constamment fragmentées ou réinventées.<sup>29</sup> Dans de telles conditions, les travailleurs sont incapables de développer un sentiment d'identité, qui nécessite une recherche longue et patiente de soi-même. Et il semble impossible d'atteindre des objectifs à long terme. Il devient difficile, au travail et dans la communauté, de développer des rapports sociaux mutuellement engageants.

Mais cette forme de corrosion de la volonté par le travail n'est pas le pire qui puisse arriver à un individu dans cette civilisation-monde que le capi-

---

27. Voir M. Davis, *Le pire des mondes possibles*, La Découverte, Paris, 2007, p. 27 et 29.

28. L'auteur du présent texte a développé le thème de l'insécurité socio-économique mondiale dans le chapitre VII de *Con i soldi degli altri. Il capitalismo per procura contro l'economia*, p. 159-176

29. R. Sennett, *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Albin Michel, Paris, 2000, p. 10 et passim.

talisme flexible, synonyme de capitalisme financier, a contribué à développer, en supposant que la flexibilité de l'emploi soit liée à l'extrême rapidité de circulation des capitaux. Le pire, comme l'écrivait Hannah Arendt il y a un demi-siècle déjà, est de faire partie d'une société où les motivations, le sentiment d'identité, la reconnaissance sociale et le parcours de la vie ont été entièrement construits autour du travail, et notamment autour du travail salarié, à une époque où celui-ci tend à manquer. A cet égard, il semble que la nouvelle civilisation-monde ait conduit à son terme le projet moderne, qui a comporté une « glorification théorique du travail, qui a de fait conduit à une transformation de la société tout entière en société du travail. La réalisation du désir intervient cependant au moment où elle ne peut qu'être une déception ». <sup>30</sup>

De nos jours, la déception vient du fait que la monétisation de tous les aspects de l'existence humaine, collective et individuelle, c'est-à-dire sa métamorphose en entité financière, a atteint sa limite ultime. Il ne reste presque plus rien à monétiser. Il est donc devenu impossible, en particulier dans les sociétés les plus avancées, de continuer à créer de nouveaux emplois salariés. La crise a fortement accéléré ce processus. Les dizaines de millions d'emplois détruits après 2007 aux Etats-Unis et dans l'Union européenne ne pourront être recréés qu'en partie et avec beaucoup de temps. A cette expansion massive et inédite des emplois salariés, rapportée à la population, répond une contraction de la production permettant tout juste d'absorber cette masse. Une proportion croissante de la masse salariale voit donc se profiler un destin de licenciés permanents. Pour l'économie de la civilisation-monde, ces salariés sont tout simplement devenus superflus.

Alors que l'essence même de la personnalité moderne tourne aujourd'hui autour du travail, la civilisation-monde, où les frontières entre économie, politique et culture ont été abolies, retire toute possibilité d'emploi à un nombre croissant d'individus. Elle produit sans relâche des jeunes déstabilisés, des adultes restés ou redevenus enfants et des citoyens qui ont intronisé l'évangile de la consommation en lieu et place des règles démocratiques. Dans les années 1960, Herbert Marcuse avait déjà attiré l'attention sur le fait que la production de masse systématique de tels caractères humains ne reflète pas un simple changement d'habitude mais bien une dégradation dramatique de la politique. Il décrivait alors les traits de « l'homme unidimensionnel » et de sa « conscience heureuse » : une conscience qui le porte à décrire les sentiments les plus profonds, positifs

---

30. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1961), Calmann-Lévy, Paris, 1983, p. 4.

ou négatifs, avec des termes empruntés au monde de la publicité.<sup>31</sup> Le politologue Benjamin R. Barber nous offre aujourd’hui une analyse plus profonde dans un livre dont le titre – *Comment le capitalisme nous infantilise* – résume la situation en quelques mots.<sup>32</sup>

Pour Barber, l’économie contemporaine produit trop de marchandises et pas assez de consommateurs, c’est-à-dire d’individus capables d’acquiescer ces marchandises. Pour tenter de rétablir un meilleur équilibre entre surplus de production et déficit de consommateurs, le monde a dépensé presque 550 milliards de dollars des Etats-Unis en publicité en 2009. Une somme équivalente, voire supérieure, a été dépensée en produits dérivés, ces objets inutiles qui accompagnent tout macroproduit connaissant un minimum de succès, qu’il s’agisse d’un livre, d’un film, d’un jouet ou d’une série télévisée. Une forme de publicité portable dont le coût est directement financé par le consommateur. Notons que le total équivaut à quatre fois la somme annuelle qui suffirait à atteindre les Objectifs du millénaire pour le développement 2015 lancés en grandes pompes par l’ONU en 2000. La moitié de ceux-ci est loin d’être atteinte pour la moitié des pays engagés.<sup>33</sup> Le fait est que si la production de besoins plutôt que celle de biens est un devoir essentiel du capitalisme de consommation, explique encore Barber, alors les dépenses extravagantes de publicité et de marketing sont justifiées.<sup>34</sup>

Pourtant, ni la publicité ni les produits dérivés ne sont des moyens d’information utiles pour faire fonctionner l’économie. Ils forment la personnalité des individus depuis l’enfance et les suivent tout au long de leur vie pour les maintenir dans cet état infantile. Ils distordent le processus de formation qui devrait mener à l’épanouissement de citoyens conscients et déterminés à faire valoir, à tous les niveaux et dans tous les champs de l’organisation sociale, que le principe de la liberté politique signifie participer au gouvernement de la chose commune ou ne signifie rien.<sup>35</sup> Au lieu de cela, l’évangile de la consommation produit des individus pour lesquels la liberté politique consiste à pouvoir choisir parmi les centaines de

---

31. H. Marcuse, *L’homme unidimensionnel : essai sur l’idéologie de la société industrielle avancée*, Minuit, Paris, 1968, chap. 3.

32. B. R. Barber, *Comment le capitalisme nous infantilise*, Fayard, Paris, 2007.

33. Sur les coûts des OMD, voir L. Gallino, *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, Einaudi, Turin, 2007, p. 290 et suivantes.

34. B. R. Barber, *op. cit.*, p. 11.

35. Encore une idée développée par H. Arendt dans *Essai sur la révolution* (1963), Galimard, Paris, 1985, p. 250.

produits quasiment identiques qui s'entassent dans les rayons des supermarchés et à porter des vêtements dont les marques reflètent la subordination infantile aux calculs marketing. A ce sujet, écrit Barber, au cœur du projet d'infantilisation de l'individu destiné à l'empêcher de devenir citoyen, « rien ne soulage plus que l'idéologie de la privatisation, nouvelle et vigoureuse expression de la philosophie du laisser-faire qui favorise le libre marché au lieu de la régulation par l'administration publique et associe la liberté au choix personnel dont dispose le consommateur ». <sup>36</sup> Espérer que des individus ainsi façonnés au plus profond de leur personnalité se rassemblent pour transformer la civilisation du monde en pleine crise est non seulement sans espoir, mais également complètement insensé puisque ces individus *sont* la civilisation-monde.

c) Les experts de la New Economics Foundation ne donnent que 100 mois (à partir d'août 2008, soit à peine 8,3 ans) avant que les écosystèmes à l'origine de la vie ne soient irrémédiablement dégradés par le changement climatique, ce qui créerait des dommages incalculables à des centaines de millions de personnes. Si l'on peut raisonnablement supposer que le monde dispose de quelques années de plus, il est difficile de croire qu'il reste effectivement beaucoup de temps. Preuve en est que les indicateurs disponibles non seulement indiquent une grave dégradation des écosystèmes, mais attestent tous que cette dégradation, particulièrement rapide et entièrement due aux activités humaines, pourrait bientôt se révéler irréversible.

Parmi les services rendus à la population mondiale par les écosystèmes, notons l'apport en nourriture, eau, bois et fibres; la régulation du climat, le niveau des eaux et leur qualité ainsi que l'élimination des déchets; l'aide aux processus vitaux comme la formation de sols fertiles, la photosynthèse et le cycle alimentaire. D'après une vaste étude menée par le World Resources Institute, près de 60 % des services rendus par les écosystèmes à l'espèce humaine depuis ses origines ont été dégradés ou exploités de façon insoutenable en seulement cinquante ans. <sup>37</sup> La consommation d'eau douce est le premier service écosystémique dont l'exploitation dépasse aujourd'hui (et sans parler de demain) de loin les niveaux dits soutenables.

---

36. B. R. Barber, *op. cit.*, p. 117.

37. World Resources Institute, *Millennium Ecosystem Assessment. Ecosystems and human well-being – Synthesis* (titre français : *Evaluation des écosystèmes pour le Millénaire. Ecosystèmes et bien-être humain – Synthèse*), Island Press, Washington D.C., p. 6.

Il n'y a pas que le rythme effréné auquel sont définitivement détruites ou consommées les ressources non renouvelables qui permet de porter un regard critique sur la croissance économique sans limites. Il faut aussi tenir compte de la possibilité de transformations imprévues et non linéaires aux conséquences potentiellement désastreuses, eu égard aux dégâts causés par l'hyperconsommation. Le rapport précité explique à ce sujet : « Des changements non linéaires, y compris des changements accélérés, brusques et potentiellement irréversibles ont souvent été observés dans les écosystèmes et leurs services. La plupart du temps, les changements des écosystèmes et de leurs services sont graduels et progressifs (...) Il existe toutefois de nombreux exemples de changements non linéaires et parfois brusques des écosystèmes. Dans ce cas, l'écosystème peut évoluer progressivement jusqu'à ce que la pression à laquelle il est soumis atteigne un niveau tel que les changements s'accélèrent et que le système change d'état. Certains de ces changements non linéaires peuvent être de très grande ampleur et avoir des conséquences non négligeables sur le bien-être humain. »<sup>38</sup>

Dans l'ensemble, il existe donc des raisons d'affirmer que la civilisation-monde qui s'est créée ces dernières décennies est entrée en crise sous quatre aspects : économique, politique, humain et écologique. La crise économique, qui s'étend désormais entre 2007 et 2010 et qui pourrait durer encore, a contribué à mettre en évidence la non-durabilité du système. Puisqu'il n'existe plus d'autre civilisation externe avec laquelle la civilisation-monde pourrait entrer en conflit planétaire, il est possible que ses différentes formes d'insoutenabilité donnent naissance dans un avenir proche à des conflits endogènes diffus, aussi bien internationaux (entre pays ou groupes de pays) qu'intranationaux (entre classes et couches sociales d'un même pays), voire mondiaux (entre classes et couches de la population mondiale). Les parlements et les gouvernements du monde peuvent encore s'interroger sur le lieu, la date et l'ampleur de tels conflits. Quant à leur éventualité, elle a malheureusement déjà été confirmée par les fondements structurels de la crise. Le meilleur choix serait d'affronter le problème et de modifier ces fondements. La pire solution serait en revanche d'introduire des changements pour que tout reste comme avant.

---

38. World Resources Institute, *op. cit.*, p. 88-91.



## Approfondir les droits de l'homme pour penser le lien social et le bien commun

François Flahault<sup>39</sup>

### Introduction : pourquoi vivre ensemble ?

Qu'est-ce qui est bon pour la société ? En guise de réponse, deux mots d'ordre opposés flottent dans l'air du temps : « La croissance » et « Vivre ensemble ».

Le premier s'impose avec force : la croissance, c'est la santé de l'économie, donc celle de la société. Les activités économiques et financières, commentées par les experts, orientées par leurs prescriptions et justifiées par leur science rationnelle, se présentent comme la base de la société et son but. Aussi les hommes de gouvernement justifient-ils leurs décisions au nom de l'économie comme, au Moyen Age, ils s'appuyaient sur l'Eglise et sur la science théologique.

A la différence de « La croissance », le second mot d'ordre « Vivre ensemble » paraît bien vague. Souvent associé à l'évocation du lien social elle aussi assez floue, l'expression « vivre ensemble » voudrait fédérer les bonnes volontés, ou au moins les bons sentiments. Mais pourquoi est-il bien de vivre ensemble ? Faute d'une réponse claire et argumentée, la vision économiste de la société continue d'occuper le terrain.

Ce constat rejoint une critique souvent adressée aux droits de l'homme, considérés comme des droits individuels : ces individus, qu'ont-ils à faire ensemble ? Qu'est-ce qui les lie ? Quel est leur bien commun ?<sup>40</sup> La Déclaration universelle laisse ces questions sans réponse. Les droits de l'homme se présentent comme le socle de tout Etat de droit. Et les Etats sont, par définition, garants du bien commun. La *res publica* – la chose publique – se définit comme ce qui concerne l'ensemble des citoyens, ce qui est l'affaire de tous. Les droits de l'homme ou droits humains (*human rights*) devraient donc s'articuler à une conception générale du bien commun ou du vivre-ensemble. On attend d'un Etat qu'il respecte les droits de l'homme ; comment pourrait-on, en même temps, admettre qu'il néglige

---

39. Directeur de recherche au CNRS.

40. Commun, du latin *commune*, *is*, a pour racine *cum* (avec) et *munus*, qui signifie charge, office, obligation, mais aussi service rendu, bienfait, don. Ce double sens renvoie à l'idée sous-jacente de réciprocité.



le bien commun ? L'idée que l'on peut se faire d'une société bonne (et par conséquent de la voie du progrès) ne saurait se fonder sur les droits de l'homme sans y associer une philosophie du bien commun. Les droits de l'homme répondent bien à la question du recours qui doit être offert à chaque individu contre tout abus de pouvoir. Mais ils ne disent pas ce qui est en jeu dans les relations humaines et la vie sociale. Ils ne disent pas ce qu'est la finalité non utilitaire des sociétés humaines. Bref, ils ne répondent pas à la question : « pourquoi vivre ensemble ? ».

La pensée économique dominante n'incite pas à se soucier du bien commun : pourquoi les citoyens et leurs représentants devraient-ils s'en préoccuper puisque, grâce à la main invisible qui gouverne les marchés, il se réalise spontanément ? Le PIB en offrirait donc la meilleure évaluation et la croissance économique serait la mesure du progrès. Qu'une telle vision, aussi optimiste que déresponsabilisante, soit professée par ceux à qui elle profite n'a rien d'étonnant. Mais au-delà de ce cercle, il est plus difficile de croire à l'action providentielle des marchés – surtout financiers. Difficile, également, de croire que le PIB offre une image satisfaisante du bien-être et de sa répartition. De fait, un peu partout dans le monde, on s'interroge sur les régulations à mettre en œuvre et l'on s'efforce d'élaborer de nouveaux indicateurs de richesse. Or il n'est pas possible de se confronter à de telles tâches sans mobiliser – fût-ce à son insu – une certaine conception de l'homme et de la société. Nous verrons comment les connaissances scientifiques acquises durant les dernières décennies révolutionnent les idées admises et viennent nourrir la réflexion sur le lien social et le bien commun. Nous verrons également comment ces connaissances permettent de tenir compte des critiques qui pointent le caractère spécifiquement occidental des droits de l'homme.

L'agenda de la réflexion n'est pas du même ordre que celui de l'action. Ce qui rend celle-ci nécessaire, ce sont bien évidemment les souffrances subies par d'innombrables êtres humains à travers le monde. Cependant, de l'urgence d'agir, on ne saurait conclure qu'il est inutile de réfléchir. Il est nécessaire, au contraire, d'approfondir les droits de l'homme. Pour René Cassin, membre de la commission qui déboucha sur la Déclaration universelle de 1948, celle-ci devait être « une sorte de Table de la loi sur le mont Sinaï » qui constituerait « un phare pour la communauté universelle ».<sup>41</sup> On peut souscrire à son vœu, il n'empêche : les droits de

---

41. Cité dans E. Pateyron, *La contribution française à la rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Commission nationale consultative des droits de l'homme*, La Documentation française, 1998, p. 125.

l'homme ne sont pas tombés du Ciel. Cassin lui-même voyait bien qu'ils ne pourraient tirer leur force que d'un consensus humain : « C'est le soutien de l'opinion publique, écrivait-il en 1947, qui forme la clé de voûte des droits de l'homme. »<sup>42</sup> La Déclaration universelle de 1948 est le fruit des efforts humains qui se sont conjugués au lendemain de la seconde guerre mondiale. Les travaux dont elle est issue ne sont donc pas définitifs. Ils peuvent être poursuivis et ils doivent l'être. Pour parvenir à un accord, la commission évita sagement l'épineuse question du fondement des droits de l'homme. Il faut bien, aujourd'hui, la poser. C'est, nous le verrons, au prix d'un tel approfondissement que se dégagera une articulation entre les droits de l'homme et le bien commun.

## 1. Les critiques des droits de l'homme

Les droits de l'homme visent fondamentalement à une coexistence pacifique et même fraternelle entre les humains. A ce titre, ils ont une portée transculturelle et se veulent un recours contre tout abus de pouvoir. En même temps, dans la mesure où ils portent la marque d'une fiction rationnelle spécifiquement occidentale, ils postulent des droits premiers individuels, au risque de laisser le champ libre aux pouvoirs économiques et financiers qui, ainsi, pourraient dominer la société. Ces contradictions internes les laissent désarmés devant la question de ce qui, en dehors des liens marchands, relie entre eux les individus – autrement dit, la question du bien commun. La résolution de ces contradictions passe, nous allons le voir, par les connaissances anthropologiques acquises au cours des dernières décennies, connaissances qui obligent à revoir de fond en comble la conception de l'individu qui sous-tend la doctrine des droits de l'homme.

Mais avant de donner un aperçu synthétique de cette révolution, il convient de rappeler que les critiques adressées aux droits de l'homme ont depuis longtemps pointé le caractère problématique de cette conception de l'individu.

Certaines de ces critiques sont trop intéressées pour être convaincantes. Ainsi, lorsque le Singapourien Lee Kuan Yew conteste la validité des droits de l'homme au nom des « valeurs asiatiques », on devine aisément qu'il s'abrite derrière celles-ci pour justifier son propre régime autoritaire.

D'autres critiques, formulées à la suite de la Révolution française, opposent aux dangers supposés de l'égalité et de la démocratie une concep-

---

42. *Ibid.*, p. 84.

tion plus organique de la société : celles d'Edmund Burke, de Joseph de Maistre, de Louis de Bonald, des frères Schlegel ou de Johann Fichte. Elles témoignent de la crainte, sans cesse renaissante au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, d'un émiettement, d'une atomisation de la société. Marx partage cette crainte : « Aucun des prétendus droits de l'homme, écrit-il, ne dépasse (...) l'homme égoïste, l'homme tel qu'il est dans la société bourgeoise, (...) un individu séparé de la communauté. »<sup>43</sup>

De manière plus nuancée, Alain Caillé écrit aujourd'hui que « l'idéal démocratique et droit-de-l'hommiste brandi de manière incantatoire sert souvent plus, en définitive, à stigmatiser ce qui dans l'existant résiste encore à la marchandise qu'à contribuer efficacement à l'édification de régimes politiques ou de sociétés effectivement démocratiques »<sup>44</sup>. Mais ce ne sont pas les droits de l'homme que Caillé critique ici, ce sont les discours qui s'en prévalent – discours doublement profitables : tout en procurant à une société marchande le supplément d'âme qui la rehausse à ses propres yeux, ils associent dans un flou conceptuel libertés individuelles et libre marché.

En revanche, c'est bien à une critique des droits de l'homme eux-mêmes que s'est livré le philosophe du droit Michel Villey.<sup>45</sup> Celle-ci comporte deux volets.

Première critique : soucieux de distinguer le droit de la morale, Villey voit dans leur association l'effet d'une regrettable confusion. Il semble ainsi sous-estimer les auteurs de la Déclaration universelle et faire peu de cas de leur ambition délibérée qui était précisément de communiquer à des principes de morale la force du droit.

La seconde critique que Villey adresse aux droits de l'homme est plus justifiée. Elle pointe le paradoxe d'une Déclaration qui voudrait fonder les relations humaines sur le concept d'un individu qui n'a pas de lien avec ses semblables. Remontant au franciscain Guillaume d'Occam (première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle), Villey conteste sa doctrine, dite « nominaliste », qui réduit la réalité à des « substances individuelles ». Villey voit dans cette pensée des substances individuelles une première amorce de robinson-

---

43. *La Question juive* (1844), cité dans Karl Marx, *Œuvres choisies*, 1, coll. « Idées », Paris, Gallimard, 1968, p. 84.

44. A. Caillé, *Dé-penser l'économique – Contre le fatalisme*, La Découverte, Paris, 2005, p. 264.

45. M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris, 2008.

nade et la méconnaissance d'un fait anthropologique majeur. Il rejoint ainsi (même si c'est à son insu) *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss : dans les cultures humaines, les choses n'existent pas pour elles-mêmes, elles sont des intermédiaires permettant de donner corps aux relations avec les autres et de les entretenir. Ces relations constituent ainsi une réalité non moins fondamentale que les choses et les individus. La notion de justice renvoie d'abord à ce caractère fondamental des relations de réciprocité, qui impliquent la reconnaissance de l'autre comme alter ego. Elle renvoie ensuite au fait que ces relations doivent être médiatisées par les choses (matérielles ou non) attribuées à chacun ; et enfin, aux tiers institués pour réguler et arbitrer ces attributions.

Même les plus chauds partisans des droits de l'homme ne furent pas tous à l'aise avec l'idée de droits inhérents à l'individu par nature. En témoignent les discussions autour des devoirs au sein de l'Assemblée constituante en 1789.<sup>46</sup> Nombre des constituants, habitués à considérer l'homme dans son existence sociale, n'adhéraient sans doute que partiellement à la fiction d'un état de nature. Pour eux, les droits des uns tenaient aux devoirs des autres et réciproquement. Plus près de nous, lors des travaux préparatoires à la Déclaration universelle de 1948, René Cassin et John Humphrey soulignèrent, comme leurs collègues chinois, latino-américains et soviétiques, l'importance des devoirs.<sup>47</sup> Gandhi, lui aussi, accordait une place fondamentale aux devoirs.

Ce qui est en jeu dans la controverse entre droits premiers et droits associés aux devoirs, c'est, on le voit, la question de la nature du lien social : celui-ci est-il purement contractuel (donc extérieur à la constitution de la personne) ? Ou la relation aux autres est-elle constitutive de la personne même (auquel cas droits et devoirs sont indissociables) ?

Interrogeant la fortune récente des droits de l'homme, Marcel Gauchet touche à cette question. Les droits de l'homme ont d'abord été une réponse au nazisme, puis au totalitarisme communiste, écrit-il ; mais, si nécessaires qu'ils soient, ils ne règlent pas le problème social qui nous requiert. « Une fois admis qu'il y a d'abord des individus, qu'il n'y a plus au départ que des individus, comment penser leur coexistence ? »<sup>48</sup> « Com-

46. Voir M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, p. 92.

47. E. Pateyron, *op. cit.*, p. 129.

48. M. Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique » (1980), dans *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 2008, p. 15.

ment penser ce qui nous unit et ce que nous avons à faire ensemble ? »<sup>49</sup>  
Les droits de l'homme ne répondent pas à la question. C'est pourquoi « la politique selon les droits de l'homme pourrait bien se révéler le tombeau de la politique ». <sup>50</sup>

Mais alors, si l'on conteste ce que les droits de l'homme ont de spécifiquement occidental – la primauté de l'individu et de ses droits –, n'y a-t-il d'autre issue que de revenir, comme le voudrait Michel Villey, à Aristote et à Thomas d'Aquin ? Blandine Barret-Kriegel, elle aussi, conclut son livre *Les droits de l'homme et le droit naturel* sur l'idée que, pour le développement même des droits de l'homme, « il faut revenir à la loi naturelle »<sup>51</sup> telle qu'elle fut conçue avant sa réinterprétation individualiste. Il y a certainement une part de vérité dans les conceptions antiques et médiévales. Mais cela ne suffit pas pour qu'un vœu nostalgique s'accomplisse et que les réponses du passé constituent notre avenir. On voudrait redéfinir ce que les humains doivent faire sans avoir à repenser ce qu'ils sont. Comme si la pensée des Lumières nous avait définitivement éclairés. Toute réponse à la question de « ce qui nous unit » et de « ce que nous avons à faire ensemble » suppose une certaine conception de l'être humain et de la société ; cette conception, il faut l'interroger. Chercher chez Aristote ou chez d'autres grands auteurs de notre tradition occidentale ce que les modernes nous ont fait oublier, c'est bien, mais cela reste insuffisant. Il faut prendre en compte les connaissances nouvelles produites au cours des dernières décennies, connaissances qui sont précisément en train de bouleverser la conception de l'être humain qui sous-tend les droits de l'homme – et d'ailleurs aussi les sciences économiques.

## **2. Une révolution scientifique : la nouvelle vision de l'homme et de la société**

Des connaissances décisives sur les origines de l'homme et de la société sont apparues au cours des dernières décennies. Les auteurs de la Déclaration universelle de 1948 n'en avaient donc encore aucune idée. Ces connaissances – une véritable révolution scientifique dont on commence seulement à tirer les conséquences – leur auraient pourtant été bien utiles. Elles ont révélé l'existence d'une socialité naturelle qui s'est dé-

---

49. Gauchet M., « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *Le Débat*, n° 110, 2000, p. 348.

50. *Ibid.*, p. 368.

51. Barret-Kriegel B., *Les droits de l'homme et le droit naturel*, PUF, 1989, p. 99.

veloppée au cours de millions d'années.<sup>52</sup> Le rôle vital qu'a joué celle-ci dans l'émergence de l'*Homo sapiens* apporte des éléments de réponse à la fameuse question du fondement de la morale, qui est aussi celle du fondement des droits de l'homme. Ces nouvelles connaissances fournissent du même coup le chaînon manquant, faute duquel les théoriciens du droit naturel n'ont jamais pu rendre compte du fait que les relations humaines et sociales ne sont pas seulement fondées sur l'utilité, mais constituent également un bien en soi. La nouvelle vision constitue ainsi une base indispensable pour penser le bien commun.

Il en résulte l'un des traits essentiels de la condition humaine : une interdépendance non pas seulement utilitaire, mais véritablement ontologique.<sup>53</sup> Il faut en passer par les autres pour être soi.

Pourquoi ne me suis-je pas contenté de cette conclusion en dispensant le lecteur du tableau des connaissances empiriques qui y conduisent ? Parce qu'il est nécessaire de se représenter les réalités auxquelles correspond cette interdépendance constitutive si l'on ne veut pas, comme on le fait trop souvent, diluer celle-ci dans les bons sentiments. Cette interdépendance, en effet, tout en étant à l'origine des sentiments moraux, est également la source de désirs et de comportements qui vont à l'encontre de ceux-ci. Déjà présente chez les primates, elle les pousse à s'affilier, mais aussi à s'affronter.<sup>54</sup> Elle est la source de l'altruisme, mais aussi de la méchanceté, de l'envie, de la jalousie, de la haine et de la cruauté.

En effet, s'il faut en passer par les autres pour être soi – et même, tout simplement, pour exister –, alors ceux-ci sont un obstacle autant qu'un appui. Si, pour exister, il faut avoir une place parmi les autres, cela implique que la place où l'on a lieu d'être est limitée par celle des autres. D'un côté, donc, l'impossibilité d'exister sans s'inscrire dans un espace de coexistence nous incite à respecter celui-ci, à donner de nous-mêmes

---

52. Voir Thierry B., « Social transmission, tradition and culture in primates: from the epiphenomenon to the phenomenon », *Techniques et cultures*, n° 23-24, janvier-décembre 1994 ; Lestel D., *Les origines animales de la culture*, Flammarion, 2001 ; Wrangham R., *Catching fire: How cooking made us human*, Basic Books, New York, 2009, et « Ethologie du langage », dans Dessalles J.-L., Picq P. et Victorri B., *Les origines du langage*, Le Pommier, Paris, 2006.

53. On retrouve ainsi l'image qu'avait proposée Raimundo Pannikar à la lumière de la pensée indienne : celle d'un individu vu comme un nœud dans un tissu.

54. Ces deux versants des relations entre primates sont bien mis en évidence par Frans de Waal dans *De la réconciliation chez les primates*, Flammarion, 1992, *Le bon singe*, Bayard, 1997, et *Le singe en nous*, Fayard, 2006.

pour l'entretenir, à éprouver un sentiment d'affiliation avec les autres et à faire preuve d'altruisme. De l'autre, la force de vie et le désir d'exister qui nous animent nous portent aussi à accroître notre puissance et notre bien-être au-delà des limites qu'impose la coexistence. Donc aux dépens de nos semblables. En les dominant, les asservissant ou les tuant, en ignorant leur souffrance ou en en tirant jouissance.

Il est ainsi possible de comprendre d'où provient l'exigence morale de réciprocité qui s'est développée dans les sociétés humaines. Elle a deux sources immanentes. La première est la coexistence et l'interdépendance constitutives de toute personne humaine : le sens moral en est le prolongement naturel. La seconde est au contraire notre propension à l'illimitation, laquelle, à cause de son caractère destructeur, rend nécessaires les freins que l'éducation et l'organisation sociale tentent de lui opposer. Dans les petites sociétés d'interconnaissance, l'exigence morale ne s'applique, le plus souvent, qu'aux membres du groupe, ce qui laisse la liberté de maltraiter ceux auxquels on ne se reconnaît pas affilié. Dans les grandes sociétés dont les membres sont, pour la plupart, inconnus les uns des autres, il n'était pas possible d'en rester à cette moralité restreinte ; il fallait, sous peine de voir la société s'autodétruire, généraliser l'exigence de réciprocité et de justice. D'où, bien sûr, des institutions politiques et juridiques. D'où, également, la règle d'or prônée par les grands réformateurs moraux et religieux. D'où, enfin, le rôle de l'écriture, indispensable pour diffuser ces normes au sein de sociétés trop nombreuses pour que la parole y suffise. Les droits de l'homme s'inscrivent évidemment dans le prolongement de ce mouvement de généralisation.

La fiction d'un état de nature où chacun, à l'image de Dieu, serait déjà lui-même sans les autres ne permettait pas de comprendre en quoi la vie sociale est le lieu où, pour chacun de nous, se joue le désir d'exister. Elle ne permettait pas non plus d'accéder aux sources humaines de la morale et des droits de l'homme. Cette fiction, en revanche, est venue soutenir l'optimisme des Lumières, dont nous restons aujourd'hui tributaires. Si, en effet, l'on pense jouir par soi-même du sentiment d'exister, il paraît possible d'échapper aux passions et de se comporter en individu rationnel ; les relations humaines, croit-on alors, ne mettent véritablement en jeu que les intérêts<sup>55</sup>, et ceux-ci ne demandent qu'à s'harmoniser (la main invisible y veille). Ainsi portés par le progrès, la raison et les bons sentiments, pourquoi les hommes ne vivraient-ils pas en bonne entente ?

---

55. Je renvoie ici à l'excellent ouvrage d'Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, PUF, Paris, 1980.

Aujourd'hui, des voix s'élèvent contre la croyance en l'individu existant par lui-même et lui opposent le constat de notre interdépendance constitutive. Cependant, encore tributaires de l'humanisme optimiste des Lumières, elles voudraient y voir une bonne raison de s'entendre. Oubliant que l'interdépendance nourrit aussi bien en nous le désir d'exister contre les autres que celui d'exister avec eux.

L'expérience clinique de Freud l'a conduit à lutter contre cet oubli. Il n'a pas cru que l'intérêt bien compris permet de dépasser les passions, et il a souligné l'ambivalence fondamentale de nos relations avec les autres. On lui en a voulu d'affirmer ce dont, pourtant, on sait gré aux écrivains de témoigner. Sous le nom d'amour-propre, le désir d'exister en lutte contre la nécessité d'en passer par les autres était, bien avant Freud, un objet de réflexion pour les moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle (entre autres, La Rochefoucauld). Et en Grèce ancienne, déjà, les tragédies mettaient en scène des personnages revendiquant au nom de la justice un droit qu'en réalité ils outrepassaient, entraînés par un désir aveugle et sans limite dans des relations destructrices.

Plus loin encore dans le passé, au début du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la *Théogonie* d'Hésiode interrogeait elle aussi la propension chaotique à la démesure et, luttant contre celle-ci, la genèse progressive d'un monde où la multiplicité des vivants puisse se déployer. Un espace de coexistence tel que chacun y ait sa place. Un cosmos où la *dikè*, la justice, s'impose à l'*hubris*. La *dikè* d'Hésiode est supérieure aux dieux eux-mêmes; elle attribue à chacun, non pas les biens qu'il possède, mais, plus fondamentalement, sa place parmi les autres. Elle est première, en effet, au sens où l'illimité équivaut au néant, et où c'est de la coexistence que naît ce qui est, au prix, par conséquent, de limitations réciproques. A cet égard, la philosophie qui se dégage de la *Théogonie* et d'autres cosmogonies orientales se révèle plus profonde que des spéculations rationnelles comme celles de Locke, qui ont joué un rôle si important dans l'évolution du droit naturel. Locke, en effet – et il n'est pas le seul –, conçoit l'individu déjà existant. En conséquence, il n'y a pas à s'interroger sur la fondation de sa personne – son lieu d'être dans un espace psychique, sa place aux yeux des autres et parmi eux. Mais seulement sur son droit de propriété, donc sa relation à un espace géographique sur lequel il exerce un *dominium* légitime bien qu'antérieur à toute relation avec les autres. De cette conception de l'individu, le personnage de Robinson Crusoé apportera une illustration emblématique et ô combien influente.



Le rôle fondateur que la *Théogonie* assigne à la *dikè* trouve son équivalent dans la *Maât*, la justice des anciens Egyptiens. C'est là en effet une justice fondatrice de l'humanité et immanente à celle-ci. Une justice, par conséquent, que les dieux n'ont pas créée, mais au service de laquelle ils placent leur pouvoir. Un dieu peut bien juger les morts, mais il n'est pas en son pouvoir de décréter ce qui est juste<sup>56</sup>. Ce sont les religions du Livre qui ont attribué au Dieu unique un rôle de législateur : Dieu donne à Moïse les Tables où sont inscrits les dix commandements. Et pourtant, la distinction entre le juste et l'injuste est-elle véritablement créée par Dieu ? Dieu n'est-il pas plutôt l'autorité suprême au nom de laquelle la justice doit être respectée ? Il est difficile en effet, même pour un croyant, d'admettre que Dieu aurait aussi bien pu faire que ce qui est injuste soit juste. Le juriste Hugo Grotius (qui fut, au XVII<sup>e</sup> siècle, un précurseur du droit international), considérait que la loi naturelle serait valide même si Dieu n'existait pas. Sans doute témoignait-il ainsi de la même intuition qui pousse un jeune enfant à s'exclamer : « C'est pas juste ! », comme si, à cet appel lancé par le faible, le puissant lui-même ne pouvait se soustraire.

J'ai montré que la source de la morale et des droits de l'homme se trouve dans la condition humaine elle-même. Plus précisément dans le fait que la coexistence précède l'existence personnelle de chacun de nous et en est la condition fondatrice. L'origine naturelle de l'exigence morale et du sens de la justice n'incite donc pas au relativisme, bien loin de là. Elle n'est pas non plus contraire à la foi, car si Dieu a créé l'homme, il a nécessairement aussi établi l'ordre fondateur qui soutient son existence. Reste maintenant à voir comment, à partir de la primauté de cet espace de coexistence, il est possible et nécessaire de penser le bien commun.

### 3. Le bien commun

#### a. *Le bien premier*

Nous avons vu que l'état de nature de l'être humain, c'est l'état social, qu'il n'y a jamais eu de personne humaine qui ne soit enchâssée, si l'on peut dire, dans un être à plusieurs. Il en découle nécessairement que le bien-être relationnel est la première forme de bien commun. De même que l'air est l'élément vital au sein duquel vivent nos organismes, la coexistence constitue elle aussi l'élément vital indispensable à notre existence

---

56. Le sens et la portée de la *Maât* égyptienne ont été admirablement dégagés par Jan Assmann dans *Le prix du monothéisme*, Aubier, 2007, p. 82-92.

en tant que personnes. Le bien commun est l'ensemble de ce qui soutient la coexistence, et par conséquent l'existence même des personnes.

Pour mieux saisir la nature de ce bien commun vécu, il convient de le situer par rapport aux biens marchands et aux biens communs (au pluriel) ou biens publics. Les biens marchands répondent à deux critères: ils ne sont pas gratuits (il se vendent et s'achètent) et ils sont produits en une quantité définie, ce qui équivaut à dire qu'il existe une relation directe entre l'offre et la demande:  $x$  unités achetées réduisent d'autant d'unités l'offre disponible. Les biens communs ou biens publics se distinguent des biens marchands: chacun y accède librement, et ils ne suscitent pas de rivalité, la quantité disponible n'étant pas réduite par le nombre d'usagers. (Ce dernier critère ne s'applique pas toujours de manière absolue; si le rayonnement du soleil ou une émission de télévision ne sont pas affectés par le nombre de personnes qui en bénéficient, le service rendu par les routes ou le bien-être que procure une plage diminuent au-delà d'un certain nombre d'usagers.) Il est possible de distinguer entre biens communs matériels (l'éclairage public, les rues, un paysage, l'eau, etc.) et immatériels (la confiance, les différents genres de musique, les recettes de cuisine, les langues, les sujets de conversation, les institutions, etc.); mais en réalité, le plus souvent, les deux se mêlent (la musique est matérialisée par des sons, les montagnes ou la mer délivrent leur beauté dans l'esprit de celui qui les contemple).

L'« ambiance », l'« atmosphère » qui règnent dans un groupe plus ou moins nombreux constituent un bien commun immatériel vécu par les membres de ce groupe. Ce type de bien commun répond aux mêmes critères que les autres (libre accès et non-rivalité), plus un troisième critère: le fait d'être plusieurs, non seulement ne diminue pas le bien-être vécu par chacun, mais au contraire est la condition nécessaire pour que ce bien se produise.

Il s'ensuit que l'on jouit d'un tel bien dans le temps même où il se produit. Il donne de la réalité au présent. Tout en étant vécu par chacun comme un sentiment d'exister présent et personnel, il est donc intimement lié à celui des autres. L'exemple le plus banal de ce bien premier est sans doute celui du plaisir de se trouver avec des personnes familières et de bavarder avec elles en toute confiance.<sup>57</sup>

---

57. J'ai présenté et analysé plus en détail ce concept le bien commun vécu dans *Le crépuscule de Prométhée. Contribution à une histoire de la démesure humaine*, Mille et une nuits, 2008, p. 261 à 281.

### b. De la médiatisation des relations humaines à la sphère politique

L'état naturel de l'homme – être à plusieurs – requiert toujours des éléments culturels (non transmis par les gènes). Il n'est pas possible d'être avec les autres sans le concours de biens communs culturels. L'« identité » d'un groupe est faite des biens communs culturels intériorisés par ses membres<sup>58</sup>. Pour que le nouveau-né prenne place dans le monde des autres, il faut que ceux-ci lui reconnaissent cette place, le considèrent comme une personne, le situent dans une filiation, lui donnent un nom propre, s'adressent à lui – toutes choses qui impliquent une culture. Toute relation humaine est ainsi médiatisée par un tiers : un monde commun culturel fait de choses matérielles et immatérielles.

Ce caractère ternaire des relations humaines nous distingue des autres primates. Comme eux, nous existons en symbiose avec un écosystème constitué des autres et de notre environnement physique. Mais, à la différence de nos cousins, nos écosystèmes sont également faits de tout un monde culturel de choses matérielles et immatérielles. Celui-ci nous apporte d'immenses possibilités. En effet, tout ce qui médiatise nos relations avec les autres (à commencer par le langage, qui permet le développement de la pensée) nourrit également notre existence personnelle et permet à celle-ci de se soutenir sans qu'il soit besoin pour cela de la présence physique constante des autres. On voit par là que la distinction entre les biens et les liens, qui vise généralement à valoriser ces derniers aux dépens des biens marchands, ne doit pas être poussée trop loin. Le risque, en effet, est d'imaginer que les liens pourraient se créer et se maintenir sans en passer par des biens (matériels et immatériels), ce qui est une illusion ; et que les seules choses nécessaires seraient celles qui répondent à nos besoins physiologiques – autre illusion. Derrière une critique de la société de consommation, on retrouve dans ce cas la croyance en des individus existants par eux-mêmes et capables de se lier directement aux autres, sans médiations. On passe alors complètement à côté de la fonction fondamentale des cultures humaines – fonction ô combien délicate –, qui est de produire les médiations matérielles et immatérielles sans lesquelles le psychisme se déstructure et la conscience de soi se réduit à un sentiment d'inexistence.

---

58. D'où la thèse d'Eleazar Barkan dans *The Guilt of Nations* (W.W. Norton & Company, New York, Londres, 2000) : « People cannot enjoy full human rights if their identity as members of a group is violated » ; en effet, écrit-il : « cultural and social ties (...) often exist prior to choice. The individual is never an individual in the vacuum, but one with obligations and solidarity that constitute her identity » (p. XX et 339).

L'inévitable médiatisation des relations humaines, si elle est riche de possibilités, rend également notre condition particulièrement problématique. D'abord, parce que s'ajoute ainsi à la nécessité de satisfaire nos besoins physiologiques celle d'intérioriser le monde culturel que nous partageons avec les autres, condition sine qua non pour que se réalise et s'entretienne notre humanité. Or, ce processus d'assimilation se révèle des plus vulnérables, et tout ce qui le met en défaut produit des formes de misère psychique. La misère n'est donc pas la même chose que la pauvreté, même si, un peu partout dans le monde, les deux sont mêlées.

La condition humaine est également problématique, comme on le constate tous les jours, parce que le monde commun des uns n'est pas celui des autres; d'où la désaffiliation, la fragmentation, les discordes et les conflits qui menacent sans cesse la coexistence et qui, lorsqu'ils ruinent celle-ci, détruisent du même coup les existences individuelles. Si nous appartenons à une classe relativement favorisée, nous ne partageons pas le même monde social et culturel que ceux qui sont moins bien lotis que nous. Cela nous permet d'être peu ou pas affectés par leur mal-être. La présence trop proche de la misère humaine risque en effet de gêner notre bien-être, de sorte que nous tendons spontanément à maintenir celle-ci à distance. Cette désaffiliation et cet éloignement nous protègent, certes, mais au prix d'une détérioration de l'espace social de coexistence. Chose évidemment néfaste pour les défavorisés, mais aussi, à plus long terme, pour les nantis eux-mêmes puisque, dans le but de maintenir leur sécurité matérielle et psychique, il leur faut se couper d'une grande partie de l'espace social – autrement dit, d'une grande partie de la réalité. A une désocialisation par le bas répond alors une désocialisation par le haut.

Nous venons de voir que la coexistence et la vie sociale constituent, pour chacun de nous, le bien commun premier et que celui-ci se produit et se maintient grâce à toutes sortes de biens communs culturels. La sphère politique, avec les institutions qu'elle suppose, constitue évidemment l'un de ces biens communs. Mais pas n'importe lequel: la politique est la sphère d'activité humaine à laquelle revient la charge de veiller sur les autres formes de biens communs. A commencer par le premier: l'intégration de tous et de chacun dans un espace de coexistence et dans la vie sociale. Sans organisation politique, celle-ci s'effondre. En ce sens, on peut dire, à la rigueur, que « tout est politique ». Mais on ne peut pas dire (sauf dans un pays totalitaire) que « la politique est tout », puisqu'elle est (ou doit être) au service de la vie sociale qui constitue elle-même le lieu

d'être de chacun de nous. A ce titre, comme Confucius le souligne<sup>59</sup>, un bon gouvernement n'a pas seulement pour tâche de veiller à la prospérité, mais aussi de maintenir la confiance.

Le terme de « coexistence » appelle une précision. Pour penser la souveraineté du peuple et combattre la royauté de droit divin, on a opposé à cette dernière un pacte librement passé entre des individus, un contrat social fondateur du pouvoir politique. En conséquence, alors que l'imaginaire de l'Ancien Régime était celui d'une filiation – avec ses trois maillons paternels, Dieu, le roi, le chef de famille –, l'imaginaire démocratique tend à penser le lien social comme un lien entre contemporains (idéalement, des frères). C'est négliger le fait que, dans les sociétés humaines, les individus, tout en étant contemporains, appartiennent aussi à des générations différentes. Vu sous cet angle, le lien social est un lien intergénérationnel. De plus, la coexistence d'individus de générations différentes n'efface évidemment pas le fait que chacune, à terme, sera remplacée par la suivante. Ainsi, les parents, pour donner place à leurs enfants, doivent anticiper leur propre mort. Avoir le sens du bien commun, ce n'est donc pas seulement accepter de n'être qu'un parmi d'autres contemporains; c'est aussi, et peut-être surtout, accepter sa propre mort, puisque tel est le prix de la transmission et du lien social en sa dimension temporelle.

### c. *Biens communs et économie marchande*

Pourquoi y a-t-il un devoir moral et politique de veiller au bien commun ? Parce que, si l'existence sociale est l'état naturel des humains, tout ce qui permet à celle-ci de se maintenir et de se développer ne l'est pas. L'une des difficultés majeures de la condition humaine se trouve là : notre nature d'êtres humains ne peut exister que dans et par la culture. Or, les biens de toute sorte que celle-ci recouvre doivent sans cesse être produits, entretenus et transmis. Même au prix d'efforts conjugués et soutenus, les résultats restent vulnérables, imparfaits et instables.

Si l'on considère la culture comme un ensemble de biens (au sens le plus large du terme), on doit distinguer entre ceux qui s'échangent et ceux que l'on garde. Ceux qui s'échangent font l'objet, soit de transactions marchandes, soit de dons et de contre-dons. Ceux qui se gardent sont constitués, d'une part, de biens propres que l'on peut transmettre à la génération suivante, d'autre part de biens communs à des contemporains

---

59. Confucius, *Entretiens*, chap. XII, paragraphe 7.

et/ou à une succession de générations<sup>60</sup>. Etant donné que la coexistence et l'existence de soi sont inséparables, ces deux dernières catégories, distinctes du point de vue juridique, en pratique se chevauchent souvent : nombre de biens propres sont aussi des biens communs. Ma langue maternelle fait partie de moi au même titre que mon corps, et en même temps, contrairement à celui-ci, elle est un bien que je partage avec des millions d'autres. Les connaissances que j'ai assimilées, les choses que j'aime (musiques, films, objets, aliments, paysages, ville où j'habite, etc.), les institutions sur lesquelles se fonde mon identité et qui garantissent ma personne, tout cela fait partie de moi en même temps que je le partage avec d'autres.

Pour apporter un éclairage sur les relations entre l'économie marchande et le bien commun<sup>61</sup> – lequel se concrétise à travers des biens communs –, il faut d'abord rappeler que, du point de vue de l'économie néolibérale, il n'y a tout simplement pas lieu de s'en préoccuper. Le bien commun, en effet, est censé se réaliser spontanément grâce à l'autorégulation des marchés. Adam Smith, tout en étant le théoricien de la main invisible (métaphore qui, à l'origine, désignait la Providence divine), n'accordait au marché, comme l'a souligné Amartya Sen, qu'un rôle limité. Des économistes tels que Friedrich Hayek et Milton Friedmann se sont montrés beaucoup plus confiants. Champions de la lutte contre l'influence communiste, ils estimaient que celle-ci avait contaminé le New Deal, la politique « socialiste » de Roosevelt et la pensée de Keynes. Aussi, l'effondrement du bloc de l'Est, loin de mettre fin à leur agenda, lui permit au contraire de triompher. Désormais, c'était non seulement l'ensemble des marchés de biens de consommation qui était censé s'autoréguler, mais également les marchés financiers. Les hommes politiques, finalement convaincus par ces bonnes nouvelles, en vinrent eux aussi à identifier le bien commun à la croissance et à la financiarisation de l'économie.

---

60. Si simples qu'elles paraissent, ces distinctions n'en sont pas moins le fruit de longues recherches de la part des anthropologues. On peut renvoyer, entre autres, à Marcel Mauss, *Essai sur le don* (1925), PUF, 2007 ; Annette Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1992 ; Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, 2007 ; Jean-Pierre Warnier, « Alliance, filiation et inaliénabilité : le débat sur le don à la lumière de l'anthropologie de la parenté », [www.journaldumauss.net/spip.php?article580](http://www.journaldumauss.net/spip.php?article580).

61. Dans le contexte où j'emploie l'expression « biens communs », elle est synonyme de « biens publics » ou de « biens collectifs ».

Identification d'autant plus tentante qu'elle est en partie justifiée : la prospérité économique est indéniablement un bien commun. Mais l'inverse n'est pas vrai : le bien commun ne se résume pas à la richesse économique.

Pour que ce bien premier qu'est le vivre-ensemble se produise et se maintienne, il est donc évident que les biens communs jouent un rôle essentiel. Le temps n'est plus où l'on pouvait affirmer, comme le faisait Locke, que « Dieu nous a donné toutes choses abondamment »<sup>62</sup>. Si nous ne veillons pas sur les biens communs, que ceux-ci soient fournis par la nature ou par la société et la culture, aucune providence ne le fera à notre place. Leur préservation et leur entretien exigent une gestion. Celle-ci peut être prise en charge par des communautés d'usagers, mais elle doit aussi être contrôlée par les Etats<sup>63</sup>.

Certes, les biens marchands remplissent eux aussi un rôle essentiel. On sait toutefois qu'au-delà d'un certain niveau de pouvoir d'achat, le sentiment de bien-être ou de bonheur n'augmente plus<sup>64</sup>. Si le règne des biens marchands ou, ce qui revient au même, celui de l'argent, s'étend au détriment des biens communs, le vivre-ensemble se dégrade et par conséquent aussi le bien-être du plus grand nombre.

La complémentarité qui existe entre ces deux sortes de biens passe par leur équilibre, et celui-ci ne se maintient nullement de lui-même. Il appartient aux citoyens et aux Etats d'y veiller. Lorsque, comme on le voit aujourd'hui, la puissance de l'économie et de la finance tend à s'accroître aux dépens de celle des Etats, ceux-ci disposent de moins de force pour imposer leur rôle de garant du bien commun (à supposer qu'ils aient la volonté de jouer ce rôle, ce qui n'est évidemment pas toujours le cas<sup>65</sup>).

---

62. John Locke, *Traité du gouvernement civil*, chap. V, paragraphe 31, Garnier-Flammarion, 1984, p. 197.

63. Voir les travaux d'Elinor Ostrom, prix Nobel d'économie 2009, qui s'inscrivent dans le sillage des réactions suscitées par le fameux article de Garrett Hardin sur le surpâturage des prés communaux, « The Tragedy of the Commons », *Science*, vol. 162, décembre 1968.

64. C'est là un élément de réflexion auquel les membres de la commission Stiglitz (réunie à la demande du Président Sarkozy) ont évidemment été sensibles. Le rapport de la commission peut être consulté à l'adresse suivante : [www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/fr/index.htm](http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/fr/index.htm).

65. L'argent public avec lequel les membres d'un gouvernement paient une société privée ou la renflouent ne leur coûte rien, tandis que les avantages dont cette même société peut les faire bénéficier leur profitent directement.

L'opinion publique peut faire pression sur le gouvernement pour qu'il veille au bien commun, c'est-à-dire, en pratique, les biens communs à travers lesquels il se réalise. Mais encore faut-il que ceux-ci soient appréciés à leur juste valeur par les citoyens et par ceux qui agissent en leur nom. Or, en dépit de leur importance vitale et de leur diversité qui concerne tous les aspects de l'existence humaine, les biens communs retiennent moins l'attention que les biens marchands. Ceux-ci occupent le devant de la scène sociale, ils se proposent aux désirs ou s'imposent à eux, tandis que les biens communs se fondent dans le paysage. Au bal de la consommation, les biens communs font tapisserie.

C'est que les biens marchands ont un prix. Leur valeur s'exprime par un nombre (tant de dollars, d'euros, de yuans). Ainsi, étant immédiatement comparables les uns aux autres, ils constituent un terrain d'élection pour les jeux du choix rationnel. Les biens communs, de leur côté, se prêtent mal à une évaluation en termes de prix. Il n'est donc pas facile de comparer leur valeur à celle des biens marchands. Pas facile non plus de se comparer aux autres en termes de biens communs : je respire le même air que mes voisins, suis citoyen du même Etat, suis encadré par les mêmes institutions, bénéficie du même éclairage public, baigne dans la même socialité, etc. Encore une fois, ils forment une toile de fond. De plus, nombre de biens communs se réalisent par l'intermédiaire de biens ou de services marchands (l'œuvre de Bach est un bien commun, les pianos et les places de concert s'achètent)<sup>66</sup>.

Les biens communs matériels tombent encore plus facilement au pouvoir de l'argent. Ainsi, par exemple, des forêts sacrifiées au commerce du bois<sup>67</sup>. Les biens communs matériels qui n'ont pas de valeur monétaire reconnue ne connaissent pas pour autant un sort meilleur, car les activités économiques qui s'exercent à leurs dépens n'intègrent pas dans leurs coûts les dégradations environnementales (ou sociales et culturelles) qu'elles produisent. La plupart des services rendus par la biodiversité sont des services publics (fixation du carbone, stabilisation des sols, fourniture d'eau potable et de nourriture, possibilité d'écotourisme). Mais dans la

---

66. Le cas inverse, où un bien propre est accessible ou valorisé par l'intermédiaire d'un bien commun, existe également. La valeur de celui-ci est alors manifeste pour l'utilisateur. Aux yeux du cultivateur dont le champ de riz dépend d'un système communal d'irrigation, comme c'est fréquemment le cas en Asie, la valeur de ce bien commun est évidente.

67. Voir Emmanuelle Grundmann, *Ces forêts qu'on assassine*, préface de Jane Goodall, Calmann-Lévy, 2007.



mesure où ces services n'ont pas de prix, ils ne sont pas reconnus, pas plus que ne sont pris en compte les dommages subis par la biodiversité<sup>68</sup>.

Enfin, il est une croyance qui contribue, elle aussi, à faire oublier la valeur et même l'existence de ce bien commun premier qu'est la coexistence, le fait d'être relié aux autres. C'est la croyance, profondément enracinée dans la culture occidentale (et plus encore, américaine), que l'individu possède en lui, de manière innée, la source de son être.

En revanche, il faut souligner à quel point cette croyance, fondamentale dans la pensée économique (*l'Homo economicus* est un individu auquel ne se pose pas la question d'être, mais seulement d'avoir), a également été intégrée par le management. D'une manière générale, on l'a vu, l'économie est portée à considérer les biens communs comme des externalités (c'est-à-dire des éléments qui n'entrent pas dans ses comptes). Or, le temps que les gens passent dans leur lieu de travail peut être évalué de deux points de vue différents. Le plus évident est, bien sûr, économique : le rapport entre coût du travail fourni et valeur marchande produite par ce travail. L'autre point de vue ne donne pas lieu à une évaluation quantifiable : c'est le bien-être ou le mal-être éprouvé par chacun dans le temps de son activité professionnelle. Du point de vue économique (évidemment privilégié par l'employeur), il s'agit là d'une externalité. Mais du point de vue du salarié, son temps de travail est au contraire celui de sa propre vie. Avoir un emploi, c'est avoir une place dans la société, donc avoir lieu d'être, au sens littéral de l'expression<sup>69</sup>. Faire un travail que l'on aime au milieu de gens avec lesquels on s'entend bien est un bonheur. Raison pour laquelle ce qui compte aux yeux du salarié n'est pas seulement la plus ou moins grande pénibilité de son travail au regard du salaire qu'il touche, mais aussi l'« ambiance » bonne ou mauvaise, l'impression de vie ou de vide, le sentiment d'être avec les autres ou d'être seul, d'exister ou de n'être rien.

Sur ce point, l'organisation du travail et le management ont un impact considérable. L'employeur n'a pas intérêt à ce que les salariés fassent corps puisque, lorsque c'est le cas, ceux-ci acquièrent une force qu'ils peuvent exercer à l'encontre des intérêts de la direction (et, au-delà de celle-ci,

---

68. Cela est souligné, entre autres, par l'économiste indien Pavan Sukhdev, qui pilote une étude sur l'économie des écosystèmes et de la biodiversité sous l'égide de la Commission européenne et des Nations unies (interview dans *Libération*, 23 octobre 2009).

69. Voir Danièle Linhart, *Perte d'emploi, perte de soi* (en collaboration avec Barbara Rist et Estelle Durand), Erès, 2009.

des actionnaires). Le management a donc développé, depuis plusieurs dizaines d'années, des stratégies d'individualisation en jouant sur les horaires et la rémunération, en organisant une rotation des postes de travail, en faisant jouer les rivalités, etc. Mais aussi en mobilisant la croyance en l'individu. Les formations suivies par les salariés, généralement d'inspiration nord-américaine, valorisent le *self* et développent une approche psychologisante des problèmes – un discours souvent plus séduisant que celui des syndicats. Chaque employé est ainsi invité à puiser dans ses ressources intimes et personnelles pour relever les « défis » auxquels il doit faire face ; ce qui ne le pousse évidemment pas à la solidarité ni à se sentir partie prenante d'un collectif. S'il ne parvient pas à remplir les objectifs fixés par une direction souvent lointaine et inaccessible, les liens qui le rattachaient encore à ses collègues se distendent davantage ; le salarié en vient à éprouver le sentiment qu'il compte pour rien. Et puisque dans le challenge qu'il lui fallait affronter se jouait l'idée qu'il avait de lui-même, celle-ci s'effondre<sup>70</sup>.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'Irene Kahn, ex-secrétaire générale d'Amnesty International, ait dû rappeler la nécessité d'appliquer les droits de l'homme aux entreprises (notamment aux multinationales parfois plus puissantes que les Etats)<sup>71</sup>. En s'adressant aux consommateurs, la publicité voudrait faire oublier que ceux-ci sont également des travailleurs ; et la croissance, supposée augmenter le bien-être général, s'effectue en réalité au prix du bien-être d'un grand nombre d'entre eux.

#### **4. La « vie bonne » et le rôle de l'Etat**

Le cheminement suivi dans cet essai me conduit, pour finir, à reprendre une question souvent discutée dans les ouvrages de philosophie politique : l'Etat est-il en droit d'imposer une conception de la « vie bonne », ou bien doit-il laisser à chaque citoyen la liberté de définir celle-ci à son goût ? La réponse habituellement retenue par la pensée libérale, en particulier américaine, est que les conceptions du « bien-vivre » relèvent de la sphère privée, de sorte que l'Etat doit se limiter à garantir les droits individuels. Cette réponse est satisfaisante si l'on en reste à l'anthropo-

---

70. Voir Norbert Alter, *Donner et prendre. La coopération en entreprise*, La Découverte, 2009 ; Danièle Linhart, *Travailler sans les autres ?*, Seuil, 2009 ; Christophe Dejours, *Suicide et travail : que faire ?* (en collaboration avec Florence Bègue), PUF, 2009, et *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Points, Seuil, 2000.

71. Entretien publié dans *Le Monde*, 29 mai 2009. Voir également Geneviève Jacques, *Les droits de l'homme et l'impunité des crimes économiques*, Cerf, 2009.

logie communément reçue selon laquelle, chaque individu existant par lui-même tel une plante qui se développe indépendamment de celle qui pousse à côté d'elle, sa liberté consiste à exercer ses capacités propres. Mais si, au contraire, chacun est une plante qui, pour germer et s'épanouir, doit s'enraciner dans un terreau de coexistence, ses capacités propres se développent grâce à celles des autres et en relation avec eux. Dans cette perspective, être réduit à soi-même équivaut à être privé de toute capacité, et la liberté de faire ce que l'on veut se révèle négative, impuissante à nourrir le sentiment d'exister et la joie de vivre. Au contraire, la liberté positive se développe à mesure que chacun assimile les activités et les choses (matérielles et immatérielles) qui font médiation entre lui et d'autres. Dès lors que la liberté et la réalisation de soi passent par les supports de coexistence qu'offrent la vie sociale et la culture, ces dernières constituent pour tous un bien en soi. Les critères de liberté individuelle et de juste répartition des biens privés entre les citoyens ne suffisent pas pour penser le bien commun dont l'Etat doit être garant; celui-ci inclut également ce qui donne contenu et substance à la vie sociale. Une politique de civilisation, si elle était autre chose qu'une formule, passerait par ce type de réflexion.

Cependant, la pensée politique libérale n'en a pas moins raison sur un point: l'Etat n'a pas à prédéfinir les activités et les choses qui constituent pour les citoyens des supports de coexistence; il doit au contraire laisser jouer la liberté individuelle et la créativité qui alimentent la vie sociale et la culture. Tant que les activités, les choses et les manières d'être, grâce auxquelles des individus ou des groupes se sentent exister, ont pour effet de contribuer à une meilleure coexistence générale, la puissance publique n'a pas à intervenir, sinon pour les encourager et les soutenir. Mais dans le cas où la manière dont s'entretient le sentiment d'exister de certains a pour effet de dégrader la coexistence ambiante, il est au contraire de bonne politique de s'en soucier.

En proposant ces réflexions, je me range évidemment aux côtés de ceux qui soulignent l'importance des droits sociaux<sup>72</sup>. Cependant, je ne crois pas que ceux-ci puissent jamais s'imposer du fait que de bons esprits les trouvent justifiés. Les pressions convergentes exercées par des autorités

---

72. A côté de l'économiste Amartya Sen, il faut mentionner des philosophes tels que Richard Rorty et Martha Nussbaum, ainsi que Jean-Baptiste de Foucauld dans son rapport de synthèse du colloque « Droits sociaux et pauvreté » (Lille, novembre 1998). Le texte de ce rapport, « Droits de l'homme et droits sociaux », a été publié dans la *Revue du MAUSS*, n° 13, 1999.

morales et des institutions sont assurément nécessaires, mais elles ne suffisent pas. Il serait illusoire de penser que celles-ci triompheront parce qu'elles ont pour elles la raison et l'intérêt commun. Dans les récits de fiction, la force finit toujours par seconder la justice, mais dans la réalité, c'est l'union qui fait la force. Et il en faut beaucoup pour que les faibles l'emportent sur la ligue des intérêts particuliers.



## Que serait une politique progressiste aujourd'hui ?

*Claus Offe*<sup>73</sup>

Qu'est-ce que le « progrès » au sens habituel du terme ? Une personne fait des progrès lors de sa convalescence ou dans la préparation de ses examens. Une entreprise progresse en gagnant des parts de marché. Un nouveau logiciel représente un progrès par rapport à la version précédente. Dans le domaine militaire un belligérant peut progresser vers la victoire en infligeant une défaite à l'ennemi. Le mot « progrès », ainsi banalisé, est omniprésent ; il signifie « prendre des mesures pour aller dans la direction voulue », sans que l'on sache qui obéit à quelle volonté en prenant quelles mesures. Cet emploi fumeux et galvaudé du mot le rend totalement inutile dans le champ politique.

Au plan politique, le discours progressiste comprend trois grandes idées (Sztompka, 1990). Premièrement, le progrès est le résultat d'actes collectifs volontaires inspirés par la raison. « Nous » sommes unis par un désir commun que nous essayons de réaliser en coordonnant nos efforts. Autrement dit, le progrès n'est pas l'aboutissement naturel des forces aveugles du changement résultant de l'évolution des marchés et des technologies ou englobant la « rationalisation » sociale (Weber). A l'inverse, les conceptions évolutionnistes du changement social – qu'il s'agisse des théories sociologiques de la modernisation ou des doctrines relatives aux « lois de mouvement objectives » du capitalisme (Kautsky) – laissent, dans le meilleur des cas, peu de place à la notion de progrès. En revanche, du point de vue « progressiste », le changement résulte d'une action volontariste d'agents et de forces sociales dont l'action politique se traduit par une législation, ainsi que par des arguments et des intérêts qui s'expriment dans le cadre d'un échange libre. Dans cette perspective, le progrès comprend l'affirmation de droits et la mise en œuvre effective de ces droits moyennant leur transposition dans des programmes et des politiques publiques. Le législateur progressiste et les forces sociales qui le soutiennent pensent la société en termes de différence – différence entre les conditions telles qu'elles sont et les conditions telles qu'elles pourraient ou devraient être à l'issue d'un processus de transformation sociale. Il s'ensuit que le progrès a lieu dans un Etat et qu'il dépend de la capacité de cet Etat à mettre en œuvre ses lois et ses programmes. (Cela signifie que la faiblesse ou la déficience de la puissance publique peut entraver sérieusement les possibilités de progrès.)

---

73. Professeur de sciences politiques, Hertie School of Governance, Berlin (Allemagne).

Deuxièmement, le progrès est une libération (ou une « émancipation ») des collectivités (citoyens, classes, nations, minorités, catégories de revenus, par exemple, et même humanité), qu'il s'agisse d'une libération par rapport aux besoins, à l'exploitation et à la peur, ou de la liberté de ces collectifs de se gouverner eux-mêmes de manière autonome, c'est-à-dire sans dépendre d'autrui ni se soumettre à une quelconque autorité. De plus, la liberté ainsi acquise s'applique de manière égale à tous. En effet, l'égalité est un critère qui permet de vérifier que la libération ne se réduit pas, dans les faits, à un privilège réservé à certaines catégories sociales. Dans cette perspective, l'égalité des chances en matière de liberté n'est qu'un moyen de faire prévaloir la liberté et de la rendre universelle. L'égalité n'a de valeur que parce que – et dans la mesure où – les inégalités peuvent entraver la liberté (c'est-à-dire la liberté de réaliser un projet de vie mûrement réfléchi) de ceux qui se trouvent en bas de l'échelle. Les égalitaristes veulent offrir à tous les moyens et les conditions nécessaires pour atteindre la liberté. L'égalité des droits et l'égalité des chances « réelle » ne sont donc pas une fin en soi, et encore moins des notions concurrentes de celle de liberté, mais une modalité d'octroi et de réalisation de la liberté. (Cet idéal de liberté étant associé à l'universalisme, c'est-à-dire allant de pair avec l'égalité, le fait qu'un parti politique norvégien ayant un certain succès électoral ait choisi – ainsi qu'un ex-parti frère danois – de se nommer « Parti du progrès » est non seulement étrange mais aussi paradoxal. En effet, ce parti défend un programme populiste combinant des positions libertaires hostiles aux impôts et des revendications xénophobes anti-immigration, qui correspondent dans un cas comme dans l'autre à une version extrême de la « liberté-comme-privilège ».)

Troisièmement, le progrès est par essence un combat. Classiquement, les forces du progrès s'opposent à celles qui y sont hostiles (« conservatrices ») ainsi qu'à celles qui s'emploient à revenir sur les changements précédents (« réactionnaires »). Le progrès a un coût; il donne lieu à un conflit social entre ses défenseurs et ceux qui pensent, à tort ou à raison, qu'ils vont devoir en supporter le coût (Shils, 1981). Les opposants réactionnaires au changement progressiste et émancipateur s'attachent à diaboliser celui-ci en le faisant passer pour une force funeste, contre-productive et destructrice qui menace la tradition, l'ordre social ou même les intérêts (« bien compris ») des tenants du progrès (Hirschman, 1991). Le progrès est impossible tant que ces conflits ne seront pas dépassés – que ce soit au moyen de méthodes révolutionnaires ou d'institutions démocratiques et de procédures délibératives – et, finalement, réglés et aplanis.

L'idée de progrès est moderne et laïque. Elle n'existait pour ainsi dire pas avant le XVIII<sup>e</sup> siècle. Auparavant, nous avions des visions utopiques d'un côté et, de l'autre, l'idée que le dieu des chrétiens sauverait nos âmes et le monde suivant un plan qui dépasse l'entendement, la raison, la capacité d'action et les desseins de l'homme.

On doit le renouveau récent du discours en faveur du progrès politique, économique et social (Cramme et Jaroba, 2009) à trois soupçons entremêlés, éveillés chez la plupart de nos contemporains par les critères presque universellement acceptés et institutionnalisés de mesure du progrès et d'évaluation de ce qu'est une « bonne » société, tels qu'ils ont été établis dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. En premier lieu, certains de ces critères sont considérés comme parfaitement erronés et non recevables au plan normatif, car les coûts et les conséquences imprévues engendrés par leur application ont des retombées sur les ennemis du progrès, certes, mais aussi sur ses bénéficiaires présumés. Le progrès peut avoir des coûts qui, au moins rétrospectivement, remettent en cause son intérêt (Bloch, 1956). Certaines notions de progrès sont clairement devenues obsolètes ou prêtent fortement à controverse. Le développement du nucléaire et la dépendance à l'égard de cette énergie en sont un très bon exemple. Le premier soupçon qui pèse sur le progrès vient de ce que nous accomplissons certains actes en dépit de signes tangibles indiquant que leurs conséquences pourraient bien se révéler indésirables et préjudiciables du point de vue normatif. Nous faisons des choses que la bonne conscience devrait nous interdire.

En deuxième lieu et à l'inverse, nous nous abstenons de faire certaines choses réalisables en toute bonne conscience. Les normes de progrès ont beau se justifier par leur validité normative (c'est-à-dire que les coûts et les efforts consentis en valent la peine), les sociétés et leur système institutionnel sont loin de les mettre en œuvre et de s'y conformer. Nous omettons de faire des choses que nous sommes capables de faire et dont nous vantons pourtant aisément le caractère fortement désirable et bénéfique au plan normatif. La question de l'élimination de certaines maladies, de la faim et de l'extrême pauvreté illustre à merveille le décalage entre une mise en œuvre inexistante des objectifs de progrès et l'affichage d'un intérêt de pure forme à leur égard. Or, les forces progressistes qui agissent (ou prétendent agir) au nom de ces normes contribuent elles aussi à les bafouer ou à les mettre à mal.

En troisième lieu, ces deux attitudes en miroir sont à l'origine de la désaffection des citoyens des sociétés modernes (des pays de l'OCDE par



exemple) vis-à-vis de la notion même de progrès (à l'égard de laquelle beaucoup sont devenus cyniques) conçue comme la différence entre les conditions existantes et d'autres conditions (collectivement présumées préférables) qui pourraient et devraient naître de la réforme politique. La notion de progrès est écartée pour avoir perdu sa pertinence au niveau politique. L'idée de différence – autrement dit, l'idée qu'« un monde différent est possible » – est constitutive des forces du socialisme et du libéralisme politique. A vrai dire, la notion même de démocratie serait vidée de son sens si cette différence devait être radicalement rejetée. Aujourd'hui, le progrès, en ce qu'il est fondé sur cette différence, semble avoir cédé le pas à un sens postmoderne dans lequel entrent de l'indifférence et du fatalisme. Dans la mesure où – selon cette conception – le changement est de toute manière impossible du fait de la complexité et de l'imprévisibilité du monde, de l'interdépendance des êtres humains et de notre incapacité à résoudre les problèmes de l'action collective, dans la mesure aussi où les proclamations progressistes sont considérées comme des discours creux, nous nous trouvons dans la situation de devoir accepter les conditions actuelles. L'histoire est arrivée à sa fin.

Revenons plus en détail sur ces trois points.

1) La fin du socialisme d'Etat a clairement montré que certaines stratégies de progrès présumé peuvent, dans la réalité, donner lieu à une régression telle qu'il n'y a plus aucune commune mesure entre le « progrès » et les coûts qu'il engendre. Obsédés par leur propre idéologie du progrès, les régimes socialistes se sont révélés incapables de voir se dessiner les catastrophes et de les prévenir. Il arrive que des stratégies prétendument progressistes imposent aux membres de la société une charge et des contraintes qui, au nom – et dans l'intérêt – d'une libération future (et, en cela, souvent illusoire), les prive de leurs droits et de leur liberté présents. En cas de déséquilibre de ce type, un régime « progressiste » risque de s'adonner à la répression pour se protéger alors qu'en fait celle-ci compromet ses chances de survie. Quelle meilleure image de cette dialectique de la répression que la construction, puis la chute, du mur de Berlin ! Les partisans des politiques progressistes n'oublieront sans doute pas ces leçons de sitôt. Pourtant, dans les démocraties capitalistes, on observe un mécanisme d'autodestruction qui n'est pas sans analogie. Ces sociétés ont institutionnalisé un cadre comptable de « coûts » et de « bénéfiques » gravement défectueux en raison de sa tendance à placer, au-dessus de tout, les bénéfiques quantifiables de l'efficacité, de la croissance et de la compétitivité, sans tenir compte du tout d'importantes catégories de coûts « qualitatifs » (allant de l'humiliation des travailleurs aux nuisances

environnementales à long terme) (Judt, 2009). Certains grands principes qui sous-tendent les économies politiques occidentales – comme les critères de « progrès » technique, d'efficacité, de productivité, de croissance économique et de « sécurité » – ne sont peut-être pas considérés comme ils devraient l'être. L'hypothèse selon laquelle le progrès, l'amélioration du bien-être et la libération dépendent nécessairement du développement des « forces de production » a maintenant du plomb dans l'aile et il incombe à ceux qui l'appliquent ponctuellement d'en prouver la validité. Il ne faut pourtant pas des capacités d'analyse exceptionnelles pour comprendre que la croissance économique prétendument bénéfique que nous connaissons ne débouche pas automatiquement sur une amélioration du bien-être et que, même lorsque c'est le cas, ce bien-être n'est pas durable (Stiglitz *et al.*, 2009 ; Jackson 2009). L'obsession dominante du rendement produit un modèle de réduction des coûts à tout prix qui, paradoxalement, laisse de côté le coût des externalités négatives « non économiques » que les modes actuels de mesure du « progrès » ne prennent pas en compte. Le capitalisme démocratique dépend de la croissance économique de la même manière que le socialisme d'Etat dépend de la répression. Comme la répression, la croissance est aussi essentielle pour la stabilité à court terme qu'elle est intenable à long terme. Cependant, à force de nous regarder dans ce prisme déformant, nous pourrions bien manquer de lucidité face aux dangers qui menacent cette même stabilité.

2) Le deuxième soupçon est peut-être beaucoup plus grave. Alors que les principes progressistes de liberté dans l'égalité (notamment les institutions que sont l'Etat de droit, les droits de l'homme, la démocratie libérale, la paix internationale et la protection sociale) sont largement approuvés et proclamés dans le monde développé (et pas seulement), nous sommes souvent totalement incapables d'appliquer et de préserver ces principes normatifs pourtant régulièrement et largement revendiqués. Cette incapacité ne tient peut-être pas simplement au manque de volonté des agents humains mais aussi aux faiblesses structurelles intrinsèques des démocraties libérales, comme la portée temporelle limitée des élites et des non-élites. Elle vient aussi d'une certaine impuissance de l'Etat due à la restriction des moyens des Etats démocratiques en matière de fiscalité et de réglementation. Le cadre normatif du progrès dans les démocraties libérales, très présent dans les discours et les aspirations, souffre en réalité d'un discrédit considérable. En Allemagne, 15 % des enfants grandissent dans la pauvreté. Dans le monde, c'est un milliard d'individus qui souffrent de la faim ou de malnutrition grave, et ce malgré la proclamation solennelle des objectifs du Millénaire. On ne parvient pas à empêcher une petite minorité d'acteurs des marchés financiers de porter gravement at-

teinte à l'économie mondiale en engloutissant au passage d'importantes parts des budgets nationaux. Chaque année, des milliers de personnes en Afrique et ailleurs meurent de maladies que l'on sait prévenir avec peu de moyens. Des « boat people » africains disparaissent par centaines chaque année en essayant de traverser la Méditerranée pour gagner l'Europe. En même temps, des guerres manifestement perdues d'avance coûtent un prix extravagant, sans compter qu'elles sont illégales au regard du droit international. A Guantánamo, Abou Ghraib et ailleurs, les droits de l'homme sont suspendus dès lors qu'ils vont à l'encontre des impératifs de la « guerre contre la terreur ». Les modes de création de richesses et de consommation menacent à tel point le climat et les écosystèmes qu'ils s'assimilent presque à un plan d'autodestruction de l'humanité. Les noms de Tchernobyl et de la Nouvelle-Orléans nous rappellent des catastrophes que l'homme s'est infligées par omission et par commission, etc.

Je ne serai pas original en faisant observer ici qu'aucun de ces faits et de ces évolutions ne peut se défendre ou se justifier au regard des normes auxquelles nous adhérons encore (presque) tous. Quelle personne passablement civilisée oserait avancer un argument cohérent contre l'idée que l'égalité des chances est une bonne chose du point de vue moral ? Cependant, si on regarde de plus près nos institutions éducatives, qui ont fortement tendance à reproduire les inégalités, on s'aperçoit que beaucoup de gens n'ont, de fait, pas même accès à l'égalité des chances (il suffit de penser aux enfants d'immigrés qui n'ont souvent pas l'occasion d'acquérir tout petits les compétences linguistiques si déterminantes pour la réussite scolaire). Les normes et les principes qui sont valables et bien acceptés restent souvent inappliqués en pratique.

3) Le troisième soupçon qui pèse sur les politiques progressistes est dû à la contradiction entre le fait que, d'une part, le progrès potentiel peut, en raison de (tous) ses coûts, ne pas être à la hauteur des efforts réalisés et que, d'autre part, les actions potentiellement créatrices de progrès ne sont pas menées à bien. Le doute sur la possibilité d'un « autre monde », qui suscite indifférence fataliste et repli sur la sphère privée, est à l'origine de cette critique. Le conflit flagrant entre des normes que nous partageons tous (ou, du moins, que nous nous sentons obligés d'approuver formellement) et les choses que nous faisons (ou manquons de faire) peut conduire de nombreuses personnes à un cynisme pur et simple et à un profond scepticisme envers la politique et ses capacités, surtout lorsqu'elle prône le progrès. Nous ne pouvons pas nous permettre de respecter nos principes politiques et moraux parce qu'il faut d'abord s'attaquer aux questions urgentes que sont, par exemple, la croissance éco-

nomique et la nécessité de la retrouver au plus vite. Par conséquent, nous nous sommes faits, semble-t-il, aux scandales successifs, à l'hypocrisie et aux dilemmes, et nous vivons avec. En outre, nous nous sommes habitués à des politiques profondément irrationnelles dans leur dimension intertemporelle : d'un côté, nous savons que le coût des solutions va devenir prohibitif à moins que nous ne commençons à appliquer des mesures de prévention maintenant mais, de l'autre, nous avons besoin de davantage de temps pour gérer les priorités et les ressources avant de nous attaquer aux problèmes (Stern, 2006). Cette réalité inconfortable et irrationnelle, apparemment insurmontable, ne peut que nourrir le cynisme, les attitudes guidées par l'indifférence postmoderniste et le désintérêt profond pour la politique.

Nos sociétés sont largement incapables d'éviter les catastrophes physiques et morales qu'elles s'infligent et leurs crises autodestructrices (ou d'y faire vraiment face), c'est une évidence. Les élites politiques et philosophiques des sociétés esclavagistes (ou les artisans de la modernisation stalinienne) ont sans doute vécu en parfaite harmonie avec leurs principes (ils faisaient ce qu'ils croyaient bon et croyaient dans ce qu'ils faisaient, aussi répugnantes leurs pratiques nous paraissent-elles aujourd'hui, à la lumière de la modernité). Il ne nous est pas donné de jouir d'une telle cohérence. L'alternative progressiste – à vrai dire la seule conception du progrès adaptée aux conditions actuelles – consiste non pas à céder à l'indifférence mais à renforcer notre capacité collective à maîtriser les catastrophes et à prévenir les reculs de la civilisation. Nous n'avons pas besoin de davantage de progrès mais de mieux gérer les conséquences des progrès (putatifs) déjà réalisés. En d'autres mots, nous n'avons pas besoin de nouvelles valeurs, de nouvelles perspectives ou de nouveaux principes comparables à ceux que les théoriciens de la révolution s'employaient autrefois à expliquer. Tout ce qu'il nous faut, en tant que progressistes, c'est oser nous affirmer et nous en donner les moyens en créant les conditions nécessaires.

Aujourd'hui, le modèle institutionnel du progrès politique et social n'est pas un schéma directeur ni un projet global (comme le « socialisme », quasiment devenu un mot creux si l'on considère le sens que lui donnent tous ceux qui s'en réclament). Il s'agit plutôt de faire le nécessaire pour que les sociétés modernes, si enclines à la régression, soient mieux à même de résister aux catastrophes qu'elles s'infligent elles-mêmes. Or nous savons qu'il est impossible de développer de tels mécanismes de défense dans les conditions prônées par les économistes néolibéraux. La raison en est simple : les marchés, s'ils peuvent être formidables, sont cer-

tainement incapables de cultiver la capacité, ô combien nécessaire, des agents humains à prendre en compte l'autre (solidarité) et l'avenir (autre forme de solidarité, envers l'homme de demain) (Lukes, 2005).

Pour tirer le meilleur parti de ces deux qualités, les progressistes vont avant tout devoir en finir avec la conception assez paradoxale selon laquelle ce dont nous avons besoin, c'est plus de progrès. Le progrès est entendu ici dans le sens des objectifs conventionnels de la croissance économique que sont le productivisme, le « plein » emploi, la consommation et la privatisation de l'économie ainsi que de nos objectifs personnels (Fitzpatrick, 2004; Goodin, 2001). Il ne fait pas de doute que la croissance économique est – depuis longtemps – la formule de paix universelle de la civilisation et de l'économie capitalistes puisque, sans elle, les investisseurs ne placeraient pas leur argent et les travailleurs ne se satisferaient pas de la discipline au travail et des récompenses qu'offre la société de consommation. Au lieu de s'opposer à cette réalité, les partisans du progrès doivent réfléchir aux mécanismes de défense nécessaires pour faire face à certaines conséquences désastreuses du « progrès ». En raison de la tendance de notre type de civilisation à retomber dans une certaine barbarie (Offe, 1996) et à compromettre sa propre viabilité en provoquant des catastrophes physiques et morales, la question est la suivante : comment assurer une certaine protection des processus économiques et sociaux contre la régression – et les rendre par là même durables ? Albert Hirschman (1993) parle de la nécessité de « solidifier » les progrès passés afin d'en préserver la « robustesse et le sens ». Voilà sans aucun doute une position défensive, pour ne pas dire conservatrice (ou plutôt « conservationniste » ?). Néanmoins, il ne suffira pas d'une simple réflexion sur les « technologies vertes » qui représenteraient le début de la « troisième révolution industrielle ». Il faudra aussi redessiner les rôles respectifs des Etats, des organisations supranationales et des entreprises, les uns par rapport aux autres, inventer de nouveaux modèles culturels de consommation, de mobilité et de vie de famille, et redéfinir la répartition des moyens, le système de sécurité sociale et les activités d'aide à la personne.

Il n'y a rien d'original non plus à prévoir que, politiquement, le XXI<sup>e</sup> siècle sera dominé par trois grandes questions systémiques étroitement liées : l'énergie, la sécurité et le climat. Aucun de ces défis ne peut être relevé par davantage de croissance économique et davantage d'emploi – au contraire. Nous devons donc concevoir, tester et défendre des modèles institutionnels permettant de mieux faire face aux dangers et aux risques que nous avons nous-mêmes créés. A cette fin, il n'existe pas actuelle-

ment de projet global de « bonne » société, « bien ordonnée » ou « post-révolutionnaire », ce qui ne serait d'ailleurs pas même souhaitable. À l'avenir, la redéfinition du progrès par ses partisans prendra vraisemblablement la forme d'innovations ponctuelles et sectorielles dont la mise en œuvre nous permettra, dans le meilleur des cas, de combler le gouffre qui sépare la réalité actuelle des normes revendiquées par les traditions socialiste et libérale. (La nature exacte de la coïncidence entre la plus grave crise du capitalisme mondial depuis la seconde guerre mondiale et le déclin sans précédent de la social-démocratie, au moins en Europe, a interrogé beaucoup d'auteurs ces temps-ci. La réponse tient peut-être en partie au fait que les sociaux-démocrates ont entièrement fait leur la notion de progrès que la crise économique et ses conséquences ont si profondément discréditée.)

La métaphore de la « marche en avant » ne correspond plus à la notion revisitée du progrès qui fait l'objet de cet article. Au contraire, la métaphore qui conviendrait serait celle de « stops » à mettre en place pour protéger les individus et la société dans son ensemble contre la tendance au « retour en arrière ». Les controverses actuelles sur les politiques de l'emploi et les mesures sociales s'inscrivent en grande partie dans un contexte défensif, où les progressistes se demandent comment les droits des employés, des retraités, etc. peuvent être défendus contre les coups de boutoir des forces néolibérales mondiales et européennes. Les deux mouvements qui s'opposent ici (« marche en avant » d'un côté, arrêt du mouvement et prévention des catastrophes de l'autre) obéissent à des dynamiques de nature différente au plan sociologique. Alors que les élites politiques représentatives s'affichent – avec les technocrates qui les conseillent et les cadres de l'administration – comme les chefs de file du progrès en marche et s'enorgueillissent de l'obtention de séries de résultats quantitativement mesurables (taux de croissance, emploi, équilibre de la balance des paiements courants ou même péréquation des revenus), la question de savoir ce qu'il faut éviter et empêcher doit être résolue en tenant compte des citoyens ordinaires et de leur perception des aspects négatifs du progrès. La définition de ce qu'est une « bonne » société ne doit pas être dictée par une nouvelle utopie mais émaner de la conviction justifiée de la population que X ne peut pas se produire – X étant une injustice ou une catastrophe collective ou individuelle majeure que les acteurs politiques et sociaux ont causée par inadvertance ou n'ont pas réussi à empêcher. Une telle société serait équipée d'« amortisseurs », de panneaux stop et de freins, lui permettant de se défendre contre les conséquences physiques et sociales de son propre mode de fonctionnement. Dans l'histoire, la volonté de dire stop au nom du progrès a été

portée par des mouvements sociaux qui ont mené des activités contestataires parmi lesquelles se dégagent surtout les mobilisations pacifistes, antidiscrimination, féministes, urbaines, écologistes, anti-impérialistes et antinucléaires. L'objectif « négatif » supranational actuel visant à éviter et à ralentir le changement climatique en est également une illustration.

Le fait que l'objectif politique global du « plein emploi » soit largement perçu comme dépassé fournit un autre exemple. Puisqu'il ne peut manifestement pas être atteint dans les économies politiques des pays de l'OCDE (ou, s'il l'est, uniquement dans des conditions considérées comme inacceptables du point de vue du revenu, de la sécurité, des conditions de travail et de l'équilibre entre la vie professionnelle et la vie privée), la réponse « défensive » consiste à revendiquer des droits à la citoyenneté économique, à briser en partie le lien entre l'emploi et le revenu, et même à adopter un revenu minimum sans condition de ressources pour tous les citoyens (ou les résidents de longue durée) d'un pays, le tout pour éliminer la précarité économique et sociale (van Parijs, 1995). Un slogan tel que « la liberté plutôt que le plein emploi », employé par des militants qui défendent les droits économiques en Allemagne, montre le changement de perspective qui s'est opéré entre une revendication « positive » en vue de la réalisation d'un objectif (le « plein » emploi) et une revendication « négative » visant à protéger les personnes les plus gravement touchées (car exposées au chômage de longue durée et à ses conséquences collectives) par l'impossibilité d'atteindre l'objectif positif d'intégration dans un marché du travail stable. Dans la perspective préventive, il s'agit avant tout d'empêcher les « pires situations » de se produire en créant des planchers de sécurité durables. Il y a donc une contradiction avec les perspectives égalitaires en matière de revenus. En effet, dans la nouvelle perspective, les revenus individuels pourraient – légitimement – être très inégaux, pourvu que personne ne se trouve sous le niveau plancher défini au moyen de critères appropriés. Certains partis sociaux démocrates promettent encore à leur électorat l'ascenseur social pour tous. Il serait plus conforme à notre propos de promettre que personne ne sera ni laissé de côté, ni exclu (ce que les consultants sollicités pour les campagnes ne sont probablement pas prêts à conseiller aux candidats).

Pour bien comprendre la différence sur laquelle je souhaite insister, je suggère de faire une distinction métaphorique entre « progrès brut » et « progrès net ». Le « progrès brut » est une mesure quantitative de performances économiques, qui ne tient pas compte des externalités négatives de toutes sortes, ni du gaspillage ou des aspects éphémères du processus. En revanche, le « progrès net » est une mesure qualitative de

l'émancipation et de l'amélioration du bien-être résultant du processus en question. Cette distinction donne logiquement à penser que plus de « progrès brut » suppose moins de « progrès net », c'est-à-dire une diminution tangible du bien-être. Cependant, comme nous ne disposons pas d'un outil de mesure précis et consensuel pour calculer le « progrès net », nous en sommes réduits à évaluer les retombées négatives et les externalités à long terme du « progrès brut » en termes qualitatifs. Nous pouvons néanmoins conclure que les ambitions progressistes ont d'autant plus de chances de se réaliser que l'on est capable d'éliminer ces retombées de façon fiable ou, du moins, de les maîtriser.

Il n'existe certes pas de mesure objective permettant de déterminer l'écart entre le « progrès brut » (le PIB par habitant, par exemple) et le « progrès net » (la modification du niveau d'un certain « bien-être », par exemple) mais deux règles simples et justes s'imposent d'elles-mêmes. Premièrement, en l'absence de critères quantitatifs indiscutables, la question de la part (et du type) de croissance économique à sacrifier au nom de la protection et de l'amélioration du bien-être doit être réglée dans le cadre de procédures délibératives. Quand les moyens de calcul font défaut, les décisions doivent être prises en recourant à des méthodes de formation d'une volonté éclairée (ce qui, ne soyons pas naïfs, ne donne pas nécessairement lieu à un consensus). Deuxièmement, les catégories de personnes les plus exposées aux externalités négatives du « progrès brut » (paysans de l'hémisphère sud, chômeurs de longue durée des pays riches de l'OCDE) doivent être les premiers bénéficiaires des mesures de compensation prises contre ces externalités afin de pouvoir faire face aux autres difficultés.

Le progrès, dans la présente acception, est la capacité accrue des sociétés et des politiques à contrôler les coûts (au sens très large du terme) qui résultent de la recherche du progrès dans sa conception et sa pratique traditionnelles. Ce basculement vers une notion préventive du progrès nécessite une réflexion stratégique sur la question de savoir dans quelle mesure certains sacrifices en matière de « progrès brut » peuvent bénéficier à « mon » (ou plutôt « notre ») « progrès net ». Dans quelle proportion les coûts du « progrès brut » peuvent-ils être maintenus sans provoquer des pertes inacceptables de « progrès net » ? Et comment parvenir au meilleur compromis possible pour que ce que nous savons être le bon choix du point de vue normatif ne soit pas trop coûteux dans les faits ?

Evoquons à titre d'illustration le régime de mobilité des sociétés postmodernes, qui repose sur l'automobile, le réseau autoroutier et les carbu-



rants pétroliers. Nous savons que ce système n'est pas durable en raison des externalités d'ordre climatique et écologique. Or, le plus souvent, le choix de s'y conformer ou d'y résister (en pratiquant la marche, en circulant à bicyclette, en limitant ses déplacements, etc.) n'en est pas vraiment un pour la plupart des gens qui sont tenus de se rendre dans les lieux (généralement distants) où ils travaillent, étudient, font leurs courses, etc. Dans ce contexte, la construction d'un système efficient de transports publics constitue une avancée (« libératrice ») authentiquement progressiste car elle offre aux gens la possibilité acceptable d'utiliser d'autres moyens de transport que leur voiture personnelle. Ainsi sont-ils libres de pratiquer une mobilité responsable. Pourtant, les décideurs politiques ne sont pas toujours libres de mettre en place un système de transport public à même de concurrencer, techniquement et économiquement, le régime conventionnel, notamment : a) s'ils n'ont pas les ressources budgétaires nécessaires pour construire un système de transport en commun et le faire fonctionner ; et b) s'ils ont des raisons de craindre, en cas de succès de ce dernier, des pertes d'emploi (de leur point de vue rigoureusement inacceptables) dans l'industrie automobile. Résultat des courses : on ne peut pas se permettre politiquement de donner aux citoyens les moyens de choisir alors même que ce choix participerait d'une notion largement partagée de « progrès net ».

Inutile de dire que la connaissance et l'appréciation des retombées indésirables et des externalités à long terme de la dynamique du progrès (dans sa conception traditionnelle) varient selon les personnes. La définition de ce qu'il faut éviter avant tout – et de ce qui peut être évité et empêché dans des conditions acceptables – est loin d'aller de soi ou de faire consensus. Il y a tant de difficultés, de risques, de dilemmes moraux et de conséquences intenable dans le fonctionnement quotidien des démocraties capitalistes que toute ambition intellectuelle d'isoler un élément déterminant unique (contradiction fondamentale, facteur de crise) semble vouée à l'échec. La première étape de toute politique progressiste (dont l'initiative reviendrait plutôt aux mouvements politiques et sociaux et aux acteurs de la société civile qu'aux partis politiques) est de sensibiliser les citoyens aux potentiels de régression inhérents à l'organisation économique, politique et sociale de notre monde. La deuxième étape consiste à les convaincre que l'indifférence et le consentement cynique ne sont pas des solutions, parce qu'ils nous empêchent de nous prendre au sérieux.

## Références

Bloch E., *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Akademie-Verlag, Berlin, 1956.

Cramme O. et Jaroba E. (dir.), *Responses to the global crisis: charting a progressive path. Handbook of ideas*, Policy Network, Londres, 2009. Consultable sur: [www.policy-network.net/publications/publications.aspx?id=2940](http://www.policy-network.net/publications/publications.aspx?id=2940).

Fitzpatrick T., «A Post-Productivist Future for Social Democracy?», *Social Policy and Society* 3, 2004, p. 213-222.

Goodin R. E., «Work and Welfare: Towards a Post-Productivist Welfare Regime», *British Journal of Political Science* 31, n° 1, 2001, p. 13-39.

Hirschman A. O., *The rhetoric of reaction: perversity, futility, jeopardy*, Harvard University Press, Cambridge, 1991.

Hirschman A. O., «The Rhetoric of Reaction – Two Years Later», *Government and Opposition* 28/3, 1993, p. 292-314.

Jackson T., *Prosperity without growth? The transition to a sustainable economy*, Sustainable Development Commission, Londres, 2009.

Judt T., «What Is Living and What is Dead in Social Democracy?», *The New York Review of Books* 56, n° 20, 2009. Consultable sur: [www.nybooks.com/articles/23519](http://www.nybooks.com/articles/23519).

Lukes S., «Invasion of the market», in *Worlds of Capitalism. Institutions, governance and economic change in the era of globalization*, Miller M. (dir.), Routledge, Londres, 2005, p. 298-321.

Offe C., «Modern Barbarity», *Constellations* 2, n° 3, 1996, p. 354-377.

Shils E., *Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.

Stern, Nicholas, Stern report on climate change, 2006. Consultable sur [http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/+http://www.hm-treasury.gov.uk/stern\\_review\\_report.htm](http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/+http://www.hm-treasury.gov.uk/stern_review_report.htm).

Stiglitz J. E., Sen A. et Fitoussi J.-P., Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress, 2009. Consultable sur [www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/en/documents.htm](http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/en/documents.htm).

Sztompka P., «Agency and Progress: the idea of progress and changing theories of change» in *Rethinking Progress. Movements, Forces, and*

Ideas at the End of the 20th Century, Alexander J. C. et Stompka P. (dir.), Unwin, Boston, 1990.

Van Parijs P., *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

## Europe 2010 : ses défis, ses perspectives et ses missions

*Zygmunt Bauman*<sup>74</sup>

Le 8 mars 1994, Vaclav Havel, alors Président de la République tchèque, lançait un appel au Parlement européen pour préparer un document qui définisse « l'Europe » et « l'Européen ». Havel suggérait la rédaction d'une « Charte de l'identité européenne » : de son point de vue, une charte était indispensable d'autant que le monde avait tout fait, sauf obliger l'Europe à prendre la responsabilité de l'unification inévitable de l'humanité. La Charte devait être dans son intention un manifeste de la raison d'être européen à l'ère de la mondialisation. A ce jour, l'appel a gardé son actualité – tout en gagnant considérablement en urgence.

L'appel de Vaclav Havel a été largement entendu, mais sans faire l'objet d'une écoute attentive, ni être suffisamment suivi, à une époque où dominaient largement les vues à court terme et l'absence de vision. Il y eut cependant des tentatives de réponse à Havel, et notamment de la part de Europa-Union Deutschland, qui lors de son 41<sup>e</sup> Congrès, le 28 octobre 1995, a voté et accepté la suggestion de Havel de rédiger la « Charte de l'identité européenne »<sup>75</sup>. Ce document présente ou même postule que l'Europe est une communauté de valeurs et cite parmi les plus importantes : la tolérance, l'humanisme et la fraternité. Les auteurs du document admettaient que, dans le passé, l'Europe avait imprudemment violé ces valeurs à de nombreuses occasions, mais ils exprimaient leur espoir qu'après les amères expériences du chauvinisme nationaliste rampant, de l'impérialisme et du totalitarisme, l'Europe reviendrait à ces valeurs et les utiliserait pour construire entre les nations des relations fondées sur la liberté, la justice et la démocratie. Puis, les auteurs ajoutaient que « l'Europe » s'entendait aussi comme une « communauté de responsabilité ». L'Europe se doit de partager son expérience et les leçons qu'elle en a tirées avec le reste de l'humanité. Elle a pour mission et pour devoir d'aider activement à trouver les solutions aux problèmes du monde grâce à la coopération, à la solidarité et à l'unité, et l'exemple qu'elle donne de l'inviolabilité des droits de l'homme et de la défense courageuse des droits des minorités.

74. Sociologue, université de Leeds, Royaume-Uni.

75. [www.europa-web.de/europa/02wwwswwww/203chart/chart\\_f.htm](http://www.europa-web.de/europa/02wwwswwww/203chart/chart_f.htm).

En fait et jusqu'à très récemment, l'Europe pouvait être définie comme Denis de Rougemont l'avait suggéré, il n'y a pas si longtemps, par sa « fonction universalisante ». Au cours de ces tout derniers siècles, l'Europe a été la plupart du temps le continent du risque et de l'aventure à nul autre pareil. Premier continent à entrer dans le mode de vie qualifié par la suite de « moderne », l'Europe a créé localement des types de problèmes dont personne n'avait entendu parler auparavant, et encore moins n'avait idée de la façon de les résoudre. Mais l'Europe a aussi inventé la recette pour les résoudre – une recette qui se prêtait peu à être universalisée et déployée par tous ceux qui eurent à faire face par la suite à ces problèmes, à l'origine exclusivement européens. L'Europe a résolu les problèmes qu'elle engendrait chez elle (et donc localement) en transformant les autres parties de la planète en source d'énergie et de minerais à bon marché, en source de main-d'œuvre docile et peu chère, et surtout en zone de décharge pour les excédents de production et les personnes en surnombre – les produits qu'elle ne pouvait pas consommer et les personnes qu'elle ne pouvait pas employer. En bref, l'Europe a inventé une solution à l'échelle de la planète pour résoudre ses problèmes locaux ; en mettant cette invention en pratique, elle a forcé tous les autres humains à chercher désespérément et irrémédiablement sans espoir des solutions locales à des problèmes engendrés à l'échelle planétaire – ce qui est en gros la situation actuelle, dont nous, Européens, portons la responsabilité collective...

Il n'est plus possible de résoudre les problèmes locaux aux dépens du globe – ce qui explique le choc, le traumatisme, l'angoisse et la perte rapide de confiance de l'Europe (et de ses extensions outre-mer). Les solutions à l'échelle mondiale des problèmes nés localement ne sont plausibles que pour quelques habitants de la planète, et pour autant que ces quelques-uns jouissent d'une supériorité par rapport au reste du monde, et profitent d'un différentiel de pouvoir suffisamment important pour s'assurer (ou du moins l'espérer) de pouvoir exploiter leurs avantages en toute impunité. Mais l'Europe ne jouit plus de ce privilège et ne peut pas sérieusement envisager de récupérer ce qu'elle a perdu.

De là une brutale perte de confiance en soi, un intérêt soudain exacerbé pour une « nouvelle identité européenne » et la redéfinition du rôle de l'Europe dans le jeu planétaire où les règles et les enjeux ont tout à fait changé et continuent de changer, même s'ils ne sont plus sous le contrôle de l'Europe et si l'Europe garde une influence minimale, pour autant qu'il lui en reste une. D'où un retour nostalgique à l'expression « Retournez à vos tentes, ô Israël ! », à la vague montante de sentiments néotribaux qui

enfle de Copenhague à Rome et de Paris à Prague, amplifiée et grossie par les alertes et craintes exprimées toujours plus fortement de « l'ennemi [qui] est à nos portes » et de « cinquième colonne », et qui se propage rapidement par cet esprit de « forteresse assiégée », toujours plus populaire, de frontières solidement verrouillées et de portes bien fermées.

L'Europe ne peut pas sérieusement considérer qu'elle a les moyens de réordonner la planète par la force ou par la coercition... L'Europe ne peut pas égaler la puissance militaire américaine et, en conséquence, ne peut pas s'opposer efficacement à la militarisation de la planète; elle ne peut pas non plus récupérer la domination industrielle qu'elle exerçait dans le passé, irrémédiablement perdue dans notre monde de plus en plus polycentrique, désormais tout entier soumis au processus de modernisation. Elle peut et doit, toutefois, essayer de rendre la planète plus ouverte à d'autres valeurs et d'autres modes d'existence que ceux représentés et promus (jusqu'à récemment, explicitement et de façon flagrante) par la superpuissance militaire américaine; ouverte aux valeurs et modes que l'Europe est plus que toute autre partie de la planète prédisposée à offrir au monde, les valeurs les plus nécessaires aux habitants de notre planète pour concevoir, entrer dans et suivre la voie qui conduit à la *allgemeine Vereinigung der Menschheit* (unification universelle de l'humanité) et à la paix perpétuelle de Kant.

Ayant admis qu'il est illusoire de supposer que l'Europe rivalisera avec la puissance économique, militaire et technologique des Etats-Unis et des puissances émergentes (particulièrement celles d'Asie), George Steiner insiste sur le fait que la mission de l'Europe est « celle de l'esprit et de l'humanisme »<sup>76</sup>. « Le génie de l'Europe c'est ce que William Blake aurait appelé "le caractère sacré du détail infime". C'est celui de la diversité linguistique, culturelle et sociale, d'une mosaïque prodigieuse qui fait souvent d'une distance négligeable, d'une vingtaine de kilomètres, une division entre deux mondes... L'Europe périra assurément si elle ne se bat pas pour ses langues, ses traditions locales et ses autonomies sociales. Si elle oublie que "Dieu est dans les détails".

On trouve des pensées similaires dans le legs littéraire de Hans-Georg Gadamer.<sup>77</sup> C'est sa diversité, sa richesse à la limite de la profusion, que Gadamer place en tête de liste des avantages uniques de l'Europe; il voit la profusion des différences comme le plus éminent des trésors que

---

76. Voir George Steiner, *Une certaine idée de l'Europe*, Acte Sud, 2005.

77. Voir en particulier Hans-Georg Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, Rivages poche, 2003, p. 39 et 124.

l'Europe ait préservé et qu'elle peut offrir au monde. « Vivre avec l'autre, vivre comme l'autre de l'autre, cette tâche humaine vaut à une échelle infime comme à une échelle supérieure... C'est peut-être là un avantage particulier de l'Europe qu'elle ait pu apprendre et dû apprendre à vivre avec d'autres. » En Europe comme nulle part ailleurs, « l'autre » se rapproche tout près, visible et à portée de main ; métaphoriquement ou même littéralement, l'autre est un voisin de porte – et les Européens ne peuvent que négocier les termes de ce voisinage, en dépit de toutes les altérités et différences qui les séparent. Le décor européen marqué par le « multilinguisme, ce voisinage de l'autre dans un espace étroit et l'égalité de valeur de l'autre dans un espace plus restreint », pourrait constituer une véritable école à partir de laquelle le reste du monde pourrait appliquer le savoir et les compétences essentiels qui font la différence entre la survie et la mort. Acquérir et partager l'art d'apprendre l'un de l'autre est, du point de vue de Gadamer, « la tâche de l'Europe ». J'ajouterai : la mission de l'Europe ou, plus précisément, le destin de l'Europe, qui attend que l'on s'en saisisse pour le remodeler en sa destinée.

L'importance de cette tâche – et l'importance de la détermination de l'Europe à l'entreprendre – est impossible à exagérer, dans la mesure où la condition décisive pour résoudre les problèmes vitaux du monde moderne, condition vraiment *sine qua non*, ce sont l'amitié et la « solidarité active » qui seules peuvent assurer une structure ordonnée de cohabitation. Face à cette tâche, nous pouvons et avons besoin de chercher l'inspiration dans le patrimoine commun de notre Europe : pour les Grecs anciens, Gadamer nous rappelle que le concept d'« ami » « structurait toute la vie sociale ». Des « amis » font généralement preuve de tolérance et de compréhension mutuelle. Des « amis » sont des gens capables d'être amicaux entre eux malgré leurs différences et de s'entraider malgré ou plutôt à cause de leurs différences – et d'être amis et de s'entraider sans renoncer à leur particularisme tout en ne laissant jamais leurs particularités les diviser, ni les monter les uns contre les autres.

Plus récemment, Lionel Jospin<sup>78</sup> a fondé ses espoirs sur l'importance nouvelle que prendrait l'Europe dans le monde de par son « approche nuancée des réalités actuelles ». L'Europe, dit-il, a appris durement et a payé un prix considérable en souffrance humaine pour savoir « comment surmonter des antagonismes historiques et régler pacifiquement les conflits », comment faire coexister « un large éventail de cultures » et

---

78. Voir Lionel Jospin, « Solidarity or playing solitaire », *The Hedgehog Review*, printemps 2003, p. 32-44.

vivre dans la perspective d'une diversité culturelle permanente qui ne soit plus ressentie seulement comme une source d'irritation temporaire. Il est à noter que c'est précisément ce type de leçon dont le reste du monde a le plus besoin.

Replacée dans le contexte de la planète qui est en proie à de nombreux conflits, l'Europe ressemble à un laboratoire où continuent de se concevoir les outils nécessaires à « l'unification universelle de l'humanité » de Kant et à un atelier où ces outils sont « testés en réel », bien que, pour le moment, ils soient employés à la réalisation de tâches moins ambitieuses, à plus petite échelle. Les outils qui sont actuellement imaginés et testés en Europe servent surtout à la délicate opération (pour des observateurs moins optimistes, bien trop délicate pour avoir quelque chance de succès) qui consiste à dissocier les bases d'une légitimité politique, d'une procédure démocratique et d'une bonne volonté à se partager – comme dans une communauté – le patrimoine du principe de souveraineté nationale/territoriale, auquel ils ont été inextricablement liés pendant la plus grande partie de l'histoire moderne.

Si la logique de la responsabilité universelle est adoptée, et si préférence lui est donnée sur la logique du retranchement national, elle peut contribuer à préparer les Européens, ces éminents aventuriers connus pour aimer l'expérimentation, à leur prochaine aventure, peut-être plus grande et plus fructueuse que toutes les précédentes. Malgré les très nombreux obstacles, elle pourrait, une fois de plus, faire jouer à l'Europe le rôle de modèle universel. Dans cette tâche impressionnante qui consiste à remplacer une série d'entités retranchées territorialement, engagées dans un jeu de survie à somme nulle, par une communauté humaine planétaire, pleinement solidaire, la logique de la responsabilité universelle peut permettre à l'Europe de répandre les valeurs qu'elle a appris à aimer et réussi à sauver et à protéger en dépit des pires infortunes. Elle propagera aussi l'expérience politique/éthique qu'elle a acquise de l'autonomie démocratique, du remplacement de la coercition par le dialogue, des antagonismes profonds par la coexistence, de l'hostilité par la coopération. Ce n'est que lorsqu'elle aura formé une communauté (si jamais elle y parvient), que l'Europe pourra considérer sa mission comme accomplie. Ce n'est qu'au sein de cette communauté que les valeurs qui éclairent les ambitions et les aspirations de l'Europe – valeurs qui *sont* l'Europe – pourront être véritablement préservées.

La toute naissante fédération européenne doit maintenant renouveler l'exploit accompli par l'Etat-nation au début de la modernité: *réunir* le



pouvoir et la politique, qui sont actuellement séparés et naviguent dans des directions opposées. La voie qui mène à la réalisation de cette tâche est aussi difficile de nos jours qu'elle l'était alors, semée de pièges et de risques incalculables. Pire encore, cette route n'est pas tracée et chaque étape successive a toute l'apparence d'un saut dans l'inconnu.

De nombreux observateurs doutent qu'il soit sage de se lancer dans une telle entreprise et lui donnent peu de chances de réussir. Les sceptiques ne croient pas en la viabilité d'une démocratie postnationale ou de toute entité politique démocratique supranationale – en insistant sur le fait qu'une allégeance à des normes civiques et politiques ne remplacerait pas les « liens ethnoculturels » et que la citoyenneté ne fonctionne pas sur un fondement purement « civilisationnel » (politico-juridique) sans l'aide d'« Eros » (la « dimension émotionnelle »), tout en prenant acte que les liens « ethnoculturels »<sup>79</sup> et « Eros » sont singulièrement et inextricablement liés à cette espèce de « sentiment de partage d'un passé et d'un destin » qui est entré dans l'Histoire sous le nom de nationalisme. Ils sont convaincus que la solidarité de type communautaire ne peut prendre racine et pousser qu'à l'intérieur de ces liens et qu'il n'existe pas d'autre moyen pour la reconstruire ou en créer une nouvelle. Que la légitimation nationaliste du pouvoir de l'Etat ne soit qu'un épisode historiquement bien délimité et qu'une façon parmi d'autres de mêler politique et pouvoir, ou encore que le mélange moderne du statut de l'Etat et de la nation s'apparente plus à un mariage de convenance qu'au sceau de la providence, ou que le mariage lui-même n'aille pas de soi et, une fois arrangé, qu'il se révèle aussi orageux que la plupart des procédures de divorce – toutes ces possibilités sont écartées par le simple fait de poser la question.

Jürgen Habermas est sans doute le porte-parole qui fait le plus autorité pour s'opposer à ce scepticisme : « C'est une erreur de penser que l'ordre démocratique requiert par nature un ancrage mental dans "la nation" comme communauté prépolitique fondée sur un destin partagé. C'est, en effet, la force de l'Etat à constitution démocratique que d'être à même de combler les lacunes de l'intégration sociale par le moyen de la participation politique de ses citoyens.»<sup>80</sup> C'est vrai – mais l'argument peut être poussé encore plus loin. « La nation », comme tout promoteur « d'un sentiment national » serait prompt à l'admettre, est tout aussi vulnérable

---

79. Voir, par exemple, Cris Shore, « Wither European Citizenship? » dans *European Journal of Social Theory*, février 2004, p. 27-44.

80. Jürgen Habermas, *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. de l'allemand par Rainer Rochlitz, Fayard, 2000, p. 70.

et fragile sans un Etat souverain qui la protège (et qui, en fait, perpétue naturellement son identité) que le serait l'Etat sans une nation pour légitimer ses exigences d'obéissance et de discipline. Les nations modernes et les Etats modernes sont les produits jumeaux de la même constellation historique. L'un peut « précéder » l'autre d'une petite longueur, en s'efforçant de faire en sorte que l'avance soit la plus petite possible – pour arriver à changer la priorité en une simultanéité et insérer le signe égal entre des partenaires ostensiblement autonomes. L'Etat français était « précédé » par les Savoyards et les Bretons, pas par les Français; l'Etat allemand par les Bavaois et les Prussiens, pas par les Allemands. Les Savoyards et les Bretons seraient difficilement devenus des Français et les Bavaois et Prussiens des Allemands si leur réincarnation n'avait pas eu le « moteur d'appoint » de l'Etat français et de l'Etat allemand.

En fait, les nations modernes et les Etats modernes ont émergé au cours de processus simultanés et étroitement imbriqués de construction de nation et d'Etat; ces processus étaient loin d'être sans problème et assurés de réussir. Dire que le cadre politique ne peut pas être établi sans l'existence préalable d'un organisme socioculturel viable n'est pas plus convaincant que d'affirmer qu'aucun organisme socioculturel ne pourrait devenir, ni demeurer viable sans un cadre politique établi. C'est le dilemme de la poule et de l'œuf, si dilemme il y a.

L'analyse approfondie et détaillée d'Habermas va dans un sens très similaire<sup>81</sup>:

« ... Or, la genèse artificielle de la conscience nationale ne milite guère en faveur de l'hypothèse défaitiste selon laquelle la solidarité civique ne peut être instantanée qu'à l'intérieur des frontières d'une nation. Si cette forme d'identité collective s'affirme sous l'effet d'un mouvement d'abstraction aux multiples conséquences allant de la conscience locale et dynastique à la conscience nationale et démocratique, pourquoi un tel processus n'aurait-il pas de prolongements? »

L'identité nationale commune n'est pas une condition nécessaire de la légitimité de l'Etat si l'Etat est un véritable organe démocratique: « Les citoyens d'un Etat de droit démocratique se comprennent comme les auteurs des lois auxquelles ils doivent obéir en tant que destinataires. »<sup>82</sup>

---

81. *Ibid.*, p. 109.

82. *Ibid.*, p. 108.

Nous pouvons dire que le nationalisme comble le manque de légitimation (pour autant qu'elle ait jamais existé) par la participation démocratique des citoyens. C'est en l'absence de cette participation que l'invocation de sentiments nationalistes et que les efforts pour les renforcer sont le seul recours de l'Etat. L'Etat doit invoquer un destin national commun, en bâtissant son autorité sur le consentement de ses sujets à mourir pour le pays, si, et seulement si, les gouvernants du pays n'attendent de leurs ressortissants que leur consentement à sacrifier leur vie tout en n'ayant pas besoin de leur contribution à l'administration quotidienne des affaires du pays, ou en l'esquivant.

En tout cas, l'Europe dans son ensemble – tout comme plusieurs de ses parties – semble chercher une réponse aux problèmes nouveaux et inhabituels en concevant des politiques tournées vers l'intérieur plutôt que vers l'extérieur, centripètes plutôt que centrifuges, implosives plutôt qu'expansives. Et ce, en agissant comme des retranchés, retirés dans leur coquille, en construisant des barrières surmontées d'appareils à rayons X et des circuits fermés de caméras de télévision, en mettant plus de fonctionnaires aux postes de contrôle de l'immigration et plus de garde-frontières côté extérieur, en resserrant les filets de l'immigration et de la loi sur la naturalisation, en gardant les réfugiés dans des camps isolés et étroitement gardés ou en les renvoyant avant qu'ils aient une chance de réclamer le statut de réfugié ou de demandeur d'asile. En bref, en scellant les portes tout en faisant peu, ou même rien, pour remédier à la situation qui a conduit à leur fermeture. Rappelons que les fonds que l'Europe a transférés le plus volontiers et sans ergoter aux pays d'Europe centrale et orientale étaient ceux affectés au renforcement de leurs frontières orientales...

Désigner les victimes de la mondialisation rampante des marchés financiers et des matières premières comme première et principale menace à la sécurité, et non comme des hommes ayant besoin d'aide et en droit d'être indemnisés de leur sort injuste, a son utilité. Tout d'abord, cela efface les scrupules éthiques: il s'agit d'ennemis qui « haïssent nos valeurs » et ne peuvent supporter la vue d'hommes et de femmes qui vivent libres et dans un système démocratique. Ensuite, cela permet de détourner des fonds qui auraient pu être utilisés « sans profit » à réduire les disparités et à désamorcer des animosités, pour les affecter – solution bien plus rentable – à l'industrie de l'armement, aux ventes d'armes et au profit des actionnaires, ce qui est une façon d'améliorer les statistiques de l'emploi à domicile et d'accroître le sentiment d'autosatisfaction. Enfin et surtout, cela renforce l'économie consumériste triomphante en exploi-

tant des craintes diffuses d'insécurité pour mieux faire acheter de petites forteresses privées sur roues (comme les « Hummer » ou les « véhicules tout-terrain de loisirs », notoirement dangereux pour les conducteurs à l'intérieur comme à l'extérieur, gros consommateurs de carburant, et plutôt chers à l'achat), ou en imposant le « droit des marques » ou « les droits de propriété intellectuelle », impopulaires mais lucratifs, sous prétexte d'empêcher le détournement des profits tirés de leur violation vers des cellules terroristes.

Cela permet aussi aux gouvernements de se défaire des contraintes les plus agaçantes qu'implique le contrôle démocratique par le peuple, en reformulant les choix politiques et économiques pour en faire des nécessités militaires. L'Amérique, comme toujours, ouvre la voie, mais elle est observée de près et suivie avec empressement par la plupart des gouvernements européens. Comme William J. Bennett l'a récemment déclaré dans un livre intitulé à juste titre *Why we fight: moral clarity and the war of terrorism*, « les menaces que nous devons affronter aujourd'hui sont externes et internes: externes au sens où il existe des groupes et des Etats qui veulent attaquer les Etats-Unis; internes au sens où il existe des personnes qui tentent d'utiliser cette opportunité pour promulguer l'ordre du jour: "C'est l'Amérique qu'il faut blâmer en premier lieu". Ces deux types de menace ont pour origine soit la haine des idéaux américains de liberté et d'égalité, soit une incompréhension de ces idéaux et de leur mise en œuvre ».<sup>83</sup> Le credo de Bennett consiste à jeter un vernis idéologique sur une pratique déjà en pleine expansion – comme le « USA Patriot Act » (*Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act*), destiné explicitement aux personnes engagées dans le type d'action politique protégée par la Constitution américaine, légalisant la surveillance clandestine, les fouilles sans mandat et autres intrusions dans la vie privée, ou encore les incarcérations sans chef d'accusation et les comparutions devant des tribunaux militaires.

Il faut admettre que l'Europe a quelques raisons d'être de plus en plus centrée sur elle-même. Le monde ne semble plus engageant. Il semble devenu hostile, périlleux, pétri d'idées de vengeance alors que ce monde doit être sûr pour nous, les touristes. C'est un monde de « guerre des civilisations » imminente, dans lequel chaque pas est lourd de risques. Le touriste qui ose prendre ces risques doit faire attention et se tenir constamment sur ses gardes. Il doit surtout s'en tenir à des havres sûrs et

---

83. Voir Sheldon Rampton et John Stauber, « Trading on Fear », *The Guardian Weekend*, 12 juillet 2003.

à des chemins marqués et protégés, tracés à travers la jungle et réservés à son usage exclusif. Qui oublie ces préceptes s'engage à ses propres risques – et doit être prêt à en payer les conséquences.

Dans un monde dangereux, la sécurité est le maître-mot du jeu. C'est son but principal et son premier enjeu... C'est une valeur qui en pratique, si ce n'est en théorie, écrase et écarte toutes les autres – y compris « nos » valeurs les plus chères qui sont celles qu'« eux » détestent le plus, et qui sont la principale raison de « leur » désir de « nous » faire du mal. Dans un monde aussi dangereux que le nôtre, la liberté individuelle du dire et du faire, le droit à la vie privée, l'accès à la vérité (tout ce que nous associons à la démocratie et au nom de quoi nous faisons encore la guerre) doivent être aménagés ou suspendus. Ou du moins c'est ce que la version officielle, confirmée par la pratique officielle, soutient.

La vérité, néanmoins, est que nous ne pouvons pas défendre efficacement les libertés chez nous tout en dressant des barrières contre le reste du monde pour vaquer uniquement à nos propres affaires....

Je répète qu'il y a de bonnes raisons de penser que sur une planète « mondialisée » où l'état critique de tout un chacun, où qu'il soit, détermine et est déterminé par l'état critique de l'autre, il n'est plus possible d'assumer la liberté et la sécurité « séparément » – dans un seul ou dans quelques pays seulement. Le sort de la liberté et de la démocratie dans chaque pays est décidé et fixé sur la scène mondiale – et ce n'est qu'à cette échelle qu'il peut être défendu avec quelque chance réaliste de réussite dans le temps. Il ne relève plus du pouvoir d'un Etat agissant isolément (quelles que soient sa puissance de feu, sa détermination et son absence de compromis) de défendre les valeurs choisies chez lui tout en tournant le dos aux rêves et aspirations des populations laissées aux frontières. Mais tourner le dos est précisément ce que nous semblons faire, nous les Européens, en gardant nos richesses et en les faisant fructifier aux dépens des pauvres restés à l'extérieur.

Quelques exemples suffisent. Si il y a quarante ans, le revenu des 5 % de la population la plus riche était trente fois supérieur au revenu des 5 % les plus pauvres, il y a quinze ans il était déjà soixante fois supérieur et en 2002 le coefficient multiplicateur était de 114.

Comme le signale Jacques Attali dans *La voie humaine*<sup>84</sup>, la moitié du commerce mondial et plus de la moitié de l'investissement mondial ne

---

84. Jacques Attali, *La voie humaine*, Fayard, 2004.

profitent qu'à 22 pays qui regroupent à peine 14 % de la population mondiale, tandis que les 49 pays les plus pauvres qui représentent 11 % de la population mondiale se partagent seulement 0,5 % du produit mondial (à peine le revenu réuni des trois hommes les plus riches de la planète). Quatre-vingt-dix pour cent de la richesse totale de la planète restent aux mains d'à peine 1 % des habitants de la planète.

La Tanzanie a un produit de 2,2 milliards de dollars par an à partager entre 25 millions d'habitants. La banque Goldman Sachs a un bénéfice de 2,6 milliards de dollars, qui est distribué à 161 actionnaires.

L'Europe et les Etats-Unis dépensent chaque année 17 milliards de dollars en aliments pour animaux, alors que, d'après les experts, il manque 19 milliards de dollars pour sauver la population mondiale de la faim. Comme Joseph Stiglitz le rappelait aux ministres du Commerce qui préparaient leur réunion à Mexico <sup>85</sup>, la subvention européenne moyenne par vache correspond aux « 2 dollars par jour qui sont le niveau de pauvreté avec lequel des milliards de personnes subsistent à peine » – tandis que la subvention au coton de 4 milliards de dollars que les Etats-Unis versent à leurs 25 000 producteurs aisés « entraîne dans la misère 10 millions de producteurs africains et fait plus que compenser l'aide américaine dérisoire versée à certains des pays concernés ». On entend occasionnellement l'Europe et l'Amérique s'accuser mutuellement de « pratiques agricoles déloyales ». Mais Stiglitz observe qu'« aucune des deux parties ne semble désireuse de faire des concessions majeures » – alors qu'une seule concession majeure convaincrerait les autres de cesser de regarder l'étalage ostentatoire « de la puissance économique brutale des Etats-Unis et de l'Europe » comme rien de plus qu'un effort pour défendre les privilèges des privilégiés, pour protéger la richesses des riches et servir leurs intérêts – ce qui, de leur point de vue, se résume à l'accumulation de plus en plus de richesses.

S'il fallait en élever le niveau pour les recentrer à un niveau supranational, les caractéristiques essentielles de la solidarité humaine (comme les sentiments de propriété partagée et de responsabilité commune d'un même futur, ou la propension à se soucier du bien-être réciproque et à trouver des solutions durables et amiables aux conflits sporadiques) auraient nécessairement besoin d'un cadre institutionnel de formation de l'opinion et de formation de la volonté. L'Union européenne s'engage, bien que lentement et avec hésitation, dans une forme rudimentaire ou embryonnaire de ce cadre institutionnel (le futur dira lequel de ces deux concepts

---

85. Joseph Stiglitz, « Trade Imbalances », *The Guardian*, 15 août 2003.

était le plus adapté aux efforts en cours) en rencontrant sur son chemin, comme obstacle le plus gênant, l'existence d'Etats-nations qui montrent leur réticence à se défaire de ce qui reste de la souveraineté qu'ils exerçaient autrefois à part entière. La route actuelle est difficile à tracer sans ambiguïté, et en prévoir les inflexions futures s'avère encore plus difficile (pour ne pas dire irresponsable et présomptueux).

La dynamique présente semble être alimentée par deux logiques différentes (peut-être complémentaires, mais peut-être aussi incompatibles) et il est impossible de déterminer par avance quelle sera la logique qui finalement dominera. Comme je l'ai mentionné précédemment, les deux logiques en jeu sont d'une part le retranchement et d'autre part la logique de la responsabilité universelle et de l'aspiration universelle.

La première logique est celle de l'extension quantitative de la base territoriale et des ressources pour établir la stratégie de la *Standortkonkurrenz* (« concurrence entre les localités »), « la concurrence ancrée localement », plus précisément, la concurrence entre les territoires nationaux. Même si les fondateurs du marché commun européen et leurs successeurs n'avaient rien fait pour émanciper leurs économies du confinement relativement paralysant du cadre des *Nationalökonomie*, la « guerre de libération » actuellement menée par le capital, les finances et le commerce mondiaux contre les « contraintes locales » – guerre déclenchée et accentuée non par les intérêts locaux, mais par la diffusion mondiale des opportunités – aurait eu lieu de toute façon et n'aurait eu de cesse de continuer. Le rôle des institutions européennes n'est pas de rogner la souveraineté des Etats membres, en particulier en soustrayant l'activité économique à leur ingérence (contraignante) de contrôle; en bref, ce rôle ne consiste pas à faciliter, encore moins à engager, la procédure de divorce entre le pouvoir et la politique. Pour cela, il n'y a pas lieu d'avoir recours aux services des institutions européennes. La fonction réelle des institutions européennes consiste, au contraire, à endiguer le flot en arrêtant la fuite des capitaux qui s'échappent des cages de l'Etat-nation vers l'enclos continental et en les y conservant. Si, au vu de la puissance montante des capitaux mondiaux, le véritable enfermement des marchés financiers, des matières premières et du travail et l'équilibre des comptes à l'intérieur d'un seul Etat-nation donné devient une tâche toujours plus redoutable, peut-être qu'à plusieurs, ou tous ensemble, les pouvoirs combinés des Etats-nations seront capables de s'y opposer avec un rapport de force plus équilibré? En d'autres termes, la logique de retranchement local est celle de la reconstruction au niveau de l'Union de la toile juridico-institutionnelle qui n'arrive plus à tenir « l'économie nationale » dans les frontières de la souveraineté territoriale

de l'Etat-nation. Mais comme le dit Habermas, « la création d'unités politiques plus grandes ne change rien en soi de la *Standortkonkurrenz* en tant que telle ». <sup>86</sup> Vue dans une perspective planétaire, la stratégie commune d'un groupe continental d'Etats se distingue à peine du code de conduite de chaque Etat-nation qu'elle tend à remplacer. Elle reste guidée par une logique de division, de séparation, d'enfermement et de retranchement, de recherche d'exceptions territoriales par rapport aux règles et tendances générales – ou pour parler abruptement, de solutions locales pour des problèmes engendrés à l'échelon mondial.

En revanche, la logique de la responsabilité mondiale (et, une fois que cette responsabilité est reconnue et prise, également la logique des aspirations du monde) a pour but, du moins en principe, de faire face aux problèmes créés à l'échelle mondiale de façon directe. Elle part de l'hypothèse que les solutions durables et vraiment efficaces aux problèmes de la planète ne peuvent être trouvées et élaborées que par la renégociation et la réforme de l'écheveau des interdépendances et interactions mondiales. Au lieu de tendre à minimiser les dommages locaux et à tirer le plus de profit localement des dérives capricieuses et aléatoires des forces économiques mondiales, elle préférera envisager la mise en place d'un nouvel environnement planétaire dans lequel les buts des initiatives économiques, partout sur la planète, ne seraient plus fantaisistes et déterminés au hasard de seuls gains temporaires sans qu'ils soit tenu compte des effets annexes et des « dégâts collatéraux », et sans qu'il soit accordé d'importance aux dimensions sociales du compte d'exploitation. En bref, cette logique vise, pour citer Habermas une fois de plus <sup>87</sup>, à élaborer « des politiques qui peuvent lutter à égalité avec les marchés mondiaux ».

A la différence de la logique du retranchement local, qui reprend principalement les arguments tenaces de la philosophie de la « raison d'Etat », bien connue puisque universellement (ou presque) dominante à notre ère des Etats-nations, la logique de la responsabilité et des aspirations universelles débouche sur un territoire inconnu et ouvre une ère d'expérimentation politique. Elle rejette, comme menant à une impasse, la stratégie d'une défense purement locale contre les tendances planétaires; elle s'abstient également (par nécessité, à défaut de raisons morales) de retomber dans une autre stratégie européenne orthodoxe qui consiste à traiter l'espace planétaire comme un « *hinterland* » (ou, en fait, comme

---

86. Jürgen Habermas, *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. de l'allemand par Rainer Rochlitz, Fayard, 2000, p. 104.

87. *Ibid.*, p. 109.



un *Lebensraum*) sur lequel les problèmes, produits localement, bien que sans solution locale, peuvent être déchargés. Elle admet qu'il serait absolument sans intérêt de suivre la première stratégie avec quelque espoir réaliste de succès même minime. Ayant perdu son emprise sur le monde et vivant, au lieu de cela, dans l'ombre d'un empire qui aspire à devenir planétaire et qu'elle peut essayer au mieux de contenir et de réduire, mais difficilement de contrôler, l'Europe n'est pas en position de suivre la deuxième stratégie, malgré le succès que cette voie aurait pu avoir dans le passé et aussi tentante qu'elle puisse encore paraître.

Ainsi, bon gré mal gré, il faut chercher et essayer de nouvelles stratégies et tactiques inexplorées sans avoir la possibilité de calculer avec fiabilité (ne parlons pas de garantir) leur succès ultime. « Au niveau mondial », avertit Habermas, « les problèmes de coordination qui sont déjà difficiles au niveau européen, se font encore plus ardues ». Cela s'explique par le fait que « la solidarité civique est enracinée dans des identités collectives spécifiques » tandis que la « solidarité cosmopolite doit s'appuyer sur le seul universalisme moral des droits de l'homme », alors même que « la culture politique d'une société planétaire ne possède pas la dimension politico-éthique commune qui serait nécessaire à la communauté mondiale correspondante ».<sup>88</sup>

Une véritable quadrature du cercle : la communauté sur laquelle il serait possible de bâtir une sensibilité éthique commune et apte à permettre une coordination politique (apportant ainsi la condition sine qua non d'une solidarité supranationale et supracontinentale qui puisse germer et prendre racine) est difficile à atteindre précisément parce que la « dimension politico-éthique » fait jusqu'à présent défaut et continuera probablement de manquer ou ne sera pas suffisante tant que cette « dimension politico-éthique » sera incomplète. Ce que l'Europe a en face d'elle maintenant, c'est la perspective de mettre au point progressivement et simultanément, et peut-être en passant par une longue série d'essais et d'erreurs, les objets et les outils adaptés pour les résoudre. Pour rendre la tâche encore plus insurmontable, le but ultime de tout ce travail – une politique planétaire efficace fondée sur un *polylogue permanent* plutôt que sur le soliloque d'un gouvernement planétaire unique – est également sans précédent. Seule la pratique historique peut prouver (sans jamais réfuter) sa faisabilité ; ou pour être plus précis, la rendre faisable.

Nous sentons, devinons, suspectons ce qu'il faut faire, mais nous ne pouvons pas prévoir sous quelle forme. Nous pouvons être à peu près cer-

---

88. *Ibid.*, p. 104, 108.

tains que la forme ultime ne nous sera pas familière : elle sera différente de tout ce que nous avons connu par le passé, à l'ère de la construction des nations et de l'affirmation des Etats-nations. Et il peut difficilement en être autrement dans la mesure où toutes les institutions politiques actuellement à notre disposition ont été constituées sur le modèle de la souveraineté territoriale de l'Etat-nation ; elles n'ont pas vocation à être étendues à l'échelle planétaire et supranationale. Les institutions politiques au service de l'autoconstitution de la communauté humaine planétaire ne seront pas, ne peuvent pas être, « les mêmes, mais en plus grand ». Nous pouvons bien pressentir que le passage des organismes et des outils d'action « internationaux » à une institution « universelle » (pour toute l'humanité) doit être et sera un changement qualitatif et pas seulement quantitatif. Ainsi, nous pouvons nous demander, avec quelque inquiétude, si les cadres de « politique mondiale » actuellement à notre disposition peuvent servir la mise en œuvre du nouveau régime politique ou, en fait, faire office d'incubateur ; les Nations Unies, par exemple (qui avaient pour mission à l'origine la sauvegarde et la défense de la souveraineté indivisible de l'Etat sur son territoire et la force contraignante des lois mondiales), peuvent-elles dépendre des accords (révocables qui plus est !) de membres souverains de la « communauté internationale » pour être obéies ?

Pour comprendre la logique des ruptures fatidiques de la pensée européenne au XVII<sup>e</sup> siècle, Reinhart Koselleck a recours à la métaphore du « col de montagne ». Je considère cette métaphore aussi pertinente et heureuse pour nous qu'elle le fut pour nos ancêtres il y a quatre siècles ; pour nous qui nous efforçons d'anticiper les obstacles que le XXI<sup>e</sup> siècle mettra inévitablement sur notre chemin et pour donner forme aux ruptures fructueuses qui serviront rétrospectivement à définir le siècle actuel dans les annales écrites par les historiens du futur.

Comme nos ancêtres il y a trois cents ans, nous gravissons une montagne que nous n'avons jamais escaladée auparavant ; aussi n'avons-nous aucune idée de la vue qui s'offrira à nous une fois que nous aurons passé le col, nous ne savons pas avec certitude où les méandres et détours du défilé nous conduiront finalement. La seule chose dont nous soyons sûrs, c'est que, où que nous soyons, dans cette montée abrupte, nous ne pouvons pas nous arrêter et nous reposer. Et nous continuons à avancer non pas tant « dans le but de » mais « parce que » – nous avançons parce que nous ne pouvons pas nous reposer, ni rester sans bouger pendant longtemps. Ce n'est qu'une fois le col franchi (si nous le franchissons), en découvrant le paysage de l'autre côté, que le temps viendra d'avancer

« dans le but de » ; tirés en avant par la vue d'une destination visible, par un objectif à notre portée plutôt que poussés à avancer par nos infortunes.

Pour l'instant, on ne peut presque rien dire de la forme que prendra cette *allgemeine Vereinigung der Menschengattung* (unification universelle de l'humanité), qui se tient encore à une distance vexante, si ce n'est qu'elle prendra progressivement (avec un peu de chance) des contours plus visibles et mieux saisissables – du moins les prendra-t-elle s'il reste des grimpeurs pour la découvrir et pour le faire savoir... Je l'ai évoqué avec Koselleck, lui signalant la rareté actuelle des talents prophétiques et les déficiences notoires des prévisions scientifiques. Dans sa réponse, toutefois, Koselleck a ajouté un argument encore plus décisif : nous ne disposons même pas des concepts qui nous permettraient de structurer et d'exprimer nos anticipations. Les concepts aptes à saisir des réalités « qui n'existent pas encore » sont élaborés pendant l'exercice de la montée, et non pas avant de la commencer. Quant à ce qui se trouve de l'autre côté du col de la montagne, les grimpeurs prudents se doivent de rester silencieux.

L'ignorance qu'ont les grimpeurs de la forme que prendra leur destination finale ne doit pas les empêcher d'avancer. Et dans le cas des Européens, connus pour leur goût de l'aventure et leur talent pour l'expérimentation, il est peu probable que cela les arrêtera. Nous devons faire beaucoup de choix déterminants, tous conditionnés par des connaissances très limitées (c'est exactement ce qui sépare l'aventure du quotidien ou de l'action sur commande). Les chances contre nous sont vraiment impressionnantes, mais il y a aussi quelques espoirs, pas seulement oiseux, mais fermement ancrés dans notre savoir acquis du vivre-ensemble avec nos différences et de l'engagement dans un dialogue plein de sens et mutuellement bénéfique – un savoir caché la plupart du temps, mais qui refait surface dans les moments de crise.

Poussé à l'extrême, le choix auquel nous sommes confrontés se situe entre le changement de nos villes en des lieux de terreur « où l'on craint et se méfie de l'étranger » et le maintien de notre héritage de respect mutuel des citoyens et de la « solidarité entre étrangers », solidarité renforcée par les épreuves toujours plus difficiles auxquelles elle est soumise et qu'elle doit surmonter – maintenant et dans le futur.

Les villes, et particulièrement les mégapoles comme Londres, sont des poubelles dans lesquelles sont jetés tous les problèmes créés par la mondialisation. Ce sont aussi des laboratoires où l'art de vivre avec ces problèmes (mais non pas de les résoudre) est expérimenté, mis à l'essai et

(avec de la chance...) développé. La plupart des effets de la mondialisation (surtout le divorce entre le pouvoir et la politique, la mise de côté des fonctions autrefois remplies par les autorités politiques au profit des marchés et le déclasserement de la politique au profit de la vie des individus) ont été jusqu'à présent complètement analysés et décrits avec force détails. Je me limiterai donc à un seul aspect du processus de mondialisation – trop rarement pris en compte dans les différents modèles d'étude et de théorie de la culture –, à savoir les mutations de la migration à l'échelle mondiale.

Il y a trois phases différentes dans l'histoire des migrations de l'ère moderne.

La première vague de migration a suivi la logique du syndrome tripartite suivante : une territorialité de souveraineté, une identité « enracinée », une attitude de pépiniériste. C'est l'émigration qui part d'un centre « moderne » (entendez le site où ont été élaborés l'ordre et le progrès économique – les deux principales industries qui ont « fabriqué » et « éteint » un nombre croissant « d'humains perdus »), la déportation partielle et l'éviction partielle de 60 millions d'individus, nombre important au XIX<sup>e</sup> siècle, dans des « terres vides » (entendez des terres où la population indigène pouvait être éliminée des calculs « de l'ère moderne », littéralement ne pas être comptée, ni même présumée ou non existante, ou négligeable). Quant au reste des indigènes qui ont survécu aux massacres massifs et à de nombreuses épidémies, les colons ont décrété qu'ils faisaient l'objet de la « mission civilisatrice de l'homme blanc ».

La deuxième vague de migration pourrait être décrite comme un cas de « l'Empire se replie ». Avec l'effondrement des empires coloniaux, un certain nombre d'indigènes à différentes phases de leur « avancement culturel » ont suivi leurs « maîtres » coloniaux en métropole. A leur arrivée, ils ont été coulés dans le seul moule stratégique mondial disponible : celui qui avait été construit et utilisé lors de l'ère de construction de la nation pour traiter les catégories désignées comme devant « être assimilées », processus qui visait à annihiler la différence culturelle, laissant les minorités être la cible de croisades, de *Kulturkämpfe* et de missions de prosélytisme (actuellement renommées, pour les besoins du « politiquement correct », « éducation à la citoyenneté visant à l'intégration »). Cette histoire n'est pas encore finie et elle résonne encore dans les déclarations d'intention d'hommes politiques qui ont notoirement tendance à suivre les habitudes de la chouette de Minerve, connue pour étendre ses ailes à la fin du jour. Tout comme pour la première phase de migration, il a été

tenté, en vain, de faire rentrer le drame de « l'Empire se replie » dans le syndrome maintenant dépassé de la souveraineté territoriale.

La troisième vague de migration moderne, actuellement en pleine vigueur et prenant encore de l'ampleur, conduit à l'âge des diasporas : un monde d'archipels d'implantations linguistiques, religieuses, ethniques – oubliées des chemins frayés et pavés par l'épisode impérial-colonial, et préférant suivre la logique induite par la mondialisation de la redistribution planétaire des ressources vivrières. Les diasporas sont éparses et diffuses, elles s'étendent sur de nombreux territoires nommément souverains, ignorent les revendications territoriales de suprématie des exigences et obligations locales et sont enfermées à double (ou multiple) tour – « double (ou multiple) nationalité » et double (ou multiple) loyauté. De nos jours, les migrations diffèrent de celles des deux premières phases par un mouvement dans les deux sens (théoriquement tous les pays, y compris la Grande-Bretagne, sont maintenant « immigrants » et « émigrants ») et ne privilégient pas d'itinéraire (les itinéraires ne sont plus déterminés par les liens impériaux/coloniaux du passé). Elles diffèrent aussi en faisant exploser le vieux syndrome et en remplaçant les identités du sol et du sang par celles du « mouillage au port ».

Ce nouveau type de migration remet en cause le lien entre identité et citoyenneté, individu et lieu, voisinage et appartenance. Jonathan Rutherford, fin observateur des cadres des regroupements humains qui changent rapidement, note<sup>89</sup> que les habitants de sa rue à Londres forment un voisinage de différentes communautés, certaines ayant un réseau qui ne dépasse pas la rue d'à côté, d'autres s'étendant dans le monde entier. C'est un voisinage aux frontières poreuses où il est difficile de distinguer qui appartient au quartier et qui est étranger. Qu'est-ce qui nous fait appartenir à cette localité ? Qu'est-ce que chacun d'entre nous appelle « chez nous » et, lorsque nous faisons appel à nos souvenirs pour savoir comment nous sommes arrivés ici, quelles sont nos aventures communes ?

En vivant comme nous (ou la plupart d'entre nous) dans une diaspora (jusqu'où va-t-elle et dans quelle(s) direction(s) ?) parmi d'autres diasporas (jusqu'où vont-elles et dans quelles directions ?), il a fallu ajouter à l'ordre du jour « l'art de vivre en étant différent », point qui ne peut apparaître qu'une fois que la différence n'est plus ressentie comme une source d'irritation purement temporaire, et donc en opposition au passé qui demandait de façon pressante l'art et la manière, un enseignement

---

89. Jonathan Rutherford, *After Identity*, Lawrence & Wishart, 2007, p. 59-60.

et un apprentissage. Le concept des « droits de l'homme » se traduit aujourd'hui par le « droit de rester différent ». Par à-coups, cette nouvelle interprétation de l'idée des droits de l'homme se sédimente, au mieux en tolérance ; elle est encore loin de se sédimenter en solidarité. Cela suscite la controverse que de demander s'il convient de penser que la solidarité de groupe est différente de toute forme autre que celle de réseaux versatiles, essentiellement virtuels, galvanisés et continuellement remodelés par l'interaction de la connexion et de la déconnexion des individus, de ceux qui lancent un appel et de ceux qui ne veulent pas y répondre.

La nouvelle interprétation des droits de l'homme casse les hiérarchies et fait fi de l'imagerie d'une « évolution culturelle » qui tire vers le haut (« progressive »). Les formes de vie flottent, se rencontrent, se heurtent, se fracassent, s'empoignent, fusionnent et se séparent (pour paraphraser Georg Simmel) avec la même gravité qui leur est propre. Les hiérarchies stables et flegmatiques et les lignes d'évolution sont remplacées par des batailles de reconnaissance endémiques et sans fin, sans vainqueur ; tout au plus selon un ordre des préséances éminemment renégociable. Nous vivons ensemble, interagissons, coopérons sans perdre nos identités propres, ni les idiosyncrasies qui les caractérisent. A l'instar d'Archimède, réputé pour insister (probablement avec le type de désespoir que seule la nébulosité extrême du projet peut susciter) sur le fait qu'il renverserait le monde si seulement on lui donnait un pivot suffisamment solide, nous pourrions dire qui sera assimilé et par qui, quelles dissimilarités/idiosyncrasies seront rejetées et quelles seront celles qui occuperont la première place, si seulement nous disposions d'une hiérarchie des cultures. Or, nous n'en avons pas et il est peu probable que nous en ayons une prochainement.

Quoi qu'il arrive aux villes au cours de leur histoire, une caractéristique reste constante : les villes sont des espaces où les étrangers séjournent et se déplacent dans l'étroite proximité les uns des autres. L'omniprésence des étrangers, constamment à portée de vue et de main, apporte une grande dose d'incertitude perpétuelle à tous les buts de la vie des citadins ; cette présence est une source d'angoisse qui ne tarit jamais et d'une agressivité généralement dormante mais qui éclate régulièrement en surface.

Les gens d'ailleurs fournissent également un exutoire pratique à notre crainte viscérale de l'inconnu, qui est incertain et imprévisible. Quand nous chassons les étrangers de nos maisons et des rues, le fantôme effrayant de l'incertitude est exorcisé, ne serait-ce que pour un instant : l'effigie du

monstre horrible de l'insécurité est brûlée. Malgré ces exorcismes, le caractère fluide de notre vie moderne la rend toutefois obstinément incertaine, erratique et capricieuse; le répit est souvent éphémère et les espoirs attachés aux mesures les plus dures sont condamnés dès qu'ils sont levés...

L'étranger est, par définition, un agent motivé par des intentions qui peuvent au mieux être devinées, mais dont nous ne pouvons jamais être sûrs. Dans toutes les équations que nous posons lorsque nous nous demandons que faire et comment nous comporter, l'étranger est une variable inconnue. Après tout, l'étranger est « étrange » : un être bizarre dont les intentions et les réactions peuvent être complètement différentes de celles des gens ordinaires (le commun des mortels). C'est pourquoi, même lorsqu'ils n'ont pas d'attitude agressive ou explicitement ressentie comme telle, les étrangers dérangent : leur simple présence rend encore plus compliquée la tâche déjà décourageante de prédire les effets d'une action et ses chances de succès. Et pourtant, le partage de l'espace avec les étrangers, la vie dans la proximité des étrangers (généralement sans qu'ils aient été invités, ni ne soient bienvenus) est le ressenti des citoyens auquel il est difficile, peut-être impossible, d'échapper.

Comme le côtoiement d'étrangers est le sort sans échappatoire des citoyens, il leur faut absolument trouver et essayer un *modus vivendi* qui rende la cohabitation acceptable et la vie vivable. La façon dont nous allons satisfaire ce besoin est toutefois une affaire de choix. Et nous faisons quotidiennement des choix – sur commande ou par omission, par raison ou par défaut, par décision en toute connaissance ou juste en suivant, aveuglément et mécaniquement, les schémas ordinaires; à partir de discussions et de délibérations approfondies ou simplement en suivant ceux en lesquels nous avons confiance parce qu'ils sont actuellement à la mode. Ne pas rechercher un *modus co-vivendi* est aussi un des choix possibles.

Paradoxalement, bien que construites à l'origine pour assurer la sécurité de tous leurs habitants, les villes, de nos jours, sont plus souvent associées au danger qu'à la sécurité. Comme le dit Nan Elin<sup>90</sup>, le « facteur "peur" » a certainement augmenté, comme l'indique le nombre croissant de portes et de voitures verrouillées et de systèmes de sécurité, le goût pour les espaces résidentiels « emmurés » et « sécurisés » pour tous les groupes d'âge

---

90. Nan Elin, « Shelter from the Storm, or Form Follows Fear and Vice Versa », dans Nan Elin (dir.), *Architecture of Fear*, Princeton Architectural Press, 1997, p. 13, 26, 30.

et tous les revenus et la surveillance accrue des espaces publics, sans mentionner les articles fréquents des médias de masse sur la sécurité ».

Les menaces putatives et réelles à la personne et à la propriété prennent une importance majeure lorsqu'il s'agit d'évaluer les avantages et inconvénients d'un lieu d'habitation. Les risques ont été placés en première position dans la politique marketing de l'immobilier. L'incertitude quant au futur, la fragilité de la position sociale et l'insécurité existentielle, ces compagnons omniprésents de la vie dans « la modernité liquide », sont notoirement enracinés dans les lieux reculés, mais les passions qu'ils font naître tendent à être centrées sur les cibles les plus proches et à être canalisées sur des inquiétudes concernant la sécurité personnelle : le type d'inquiétude qui conduit à son tour à une soif d'exclusion ou de ségrégation provoquant inexorablement des guerres urbaines.

Comme nous l'enseigne l'étude perspicace du jeune critique d'architecture urbaine Steven Flusty <sup>91</sup>, alimenter cette guerre et, en particulier, concevoir les moyens pour refuser aux adversaires l'accès à l'espace revendiqué constituent les sujets les plus porteurs de l'innovation architecturale et de l'aménagement urbain des villes américaines. Les nouveautés annoncées avec le plus de fierté sont les « espaces interdits », « conçus pour intercepter, repousser ou filtrer les futurs impétrants ». Explicitement, le but des « espaces interdits » est de diviser, séparer et exclure – et non pas de construire des passerelles, des passages faciles et des points de rencontre accueillants ; ni de faciliter mais, au contraire, de rompre la communication et de séparer les gens plutôt que de les rapprocher. Les inventions architecturales/urbaines énumérées par Flusty sont les équivalents, techniquement modernisés, des douves, tourelles et percées des remparts pré-modernes, à la seule différence qu'au lieu de défendre la ville et tous ses habitants contre l'ennemi extérieur, elles sont construites pour diviser les citoyens. Parmi les inventions citées par Flusty, il y a « l'espace glissant » – « un espace impossible à atteindre en raison de chemins d'approche trop compliqués, longs ou inexistantes » ; « l'espace épineux » – « un espace que l'on ne peut pas occuper confortablement, défendu par des systèmes comme des têtes d'arrosage montées sur les murs qui se déclenchent pour éloigner les rôdeurs ou des rebords inclinés pour empêcher que l'on puisse s'asseoir ; et « l'espace qui fait peur » – « un espace que l'on ne peut occuper sans être épié à cause de la surveillance active de patrouilles volantes et/ou de technologies de surveillance à distance qui alimentent des postes de sécurité ». Tous ces systèmes et ceux qui leur

---

91. Steven Flusty, « Building Paranoia », *Architecture of Fear*, op. cit., p. 48-52, 31.



ressemblent n'ont qu'un seul but : isoler des enclaves, ériger de petites forteresses à l'intérieur desquelles les membres de l'élite mondiale supra-territoriale peuvent soigner, cultiver et savourer leur indépendance corporelle et leur isolement spirituel de la vie locale. Les développements décrits par Steven Flusty sont des manifestations des technologies de pointe de la mixophobie omniprésente, réaction largement répandue devant la stupéfiante, glaçante et effrayante disparité de types d'hommes et de styles de vie qui se côtoient dans les rues des villes contemporaines et dans les quartiers ordinaires (entendez « non protégés par des espaces interdits ») où ils vivent. Se défaire des envies ségrégationnistes peut atténuer les tensions montantes. Il se peut que des différences déconcertantes et déroutantes soient inattaquables et intraitables, mais peut-être que le poison pourrait être extrait des dards en affectant à chaque forme de vie son espace physique séparé, isolé, bien marqué et bien gardé... Peut-être que nous pourrions nous réserver pour nous-mêmes, pour nos proches et pour nos « semblables » un territoire débarrassé de ce mélange désordonné qui empoisonne irrémédiablement les autres parties de la ville.

Une manifestation de la « mixophobie » conduit à créer des îlots de similarité et de similitude dans un océan de disparités et de différences. Les raisons d'être mixophobes sont banales – faciles à comprendre, si ce n'est nécessairement faciles à pardonner. Comme le suggère Richard Sennett<sup>92</sup>, « le sentiment du "nous", qui exprime le désir d'être similaire, est pour chacun un moyen de ne pas avoir à approfondir l'autre ». Le « nous » est la promesse d'un certain confort de l'esprit : la perspective de rendre le vivre-ensemble plus facile en supprimant les efforts inutiles faits pour comprendre, négocier et arriver à un compromis. « Le désir d'éviter une véritable participation est inhérent au processus qui vise à constituer une image cohérente de la communauté. Tout d'abord, naît un sentiment de liens communs sans expérience commune parce que les hommes ont peur de la participation, de ses dangers et des défis qu'elle soulève, et de la douleur qu'elle peut faire naître. » Ce qui pousse à créer « une communauté de similarité » est aussi un signe de recul non seulement devant l'altérité de ce qui est en dehors, mais également par rapport à l'interaction, vivante mais turbulente, engagée mais encombrante, de ce qui est dedans.

Le choix de prendre l'option de fuir, dictée par la mixophobie, a une conséquence insidieuse et délétère qui lui est propre : plus la stratégie se perpé-

---

92. Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, Faber & Faber, 1996, p. 39, 42.

tue et se consolide d'elle-même, plus elle est inefficace. Plus les hommes passent de temps en compagnie de « ceux qui leur ressemblent », avec lesquels ils « socialisent » de façon superficielle et routinière sans risque de malentendu et sans qu'il leur en coûte d'avoir à traduire entre des univers qui n'ont pas les mêmes significations, et plus ils ont tendance à « désapprendre » l'art de négocier des significations communes et un *modus co-vivendi*. Comme ils n'ont pas réussi à apprendre, ont oublié ou omis d'acquérir les qualités nécessaires pour vivre dans la différence, ils envisagent la perspective du face-à-face avec l'étranger avec une appréhension croissante. L'étranger tend à paraître toujours plus effrayant dans la mesure où il est d'un autre monde, non familier et incompréhensible et dans la mesure où la communication mutuelle, qui pourrait éventuellement assimiler son « altérité » par rapport à notre propre vie, s'affaiblit ou n'arrive jamais à démarrer. La mixophobie peut être à l'origine de la constitution d'un environnement homogène, isolé territorialement, mais la pratique de la séparation territoriale n'est qu'une bouée de sauvetage pour la mixophobie et ce qui la nourrit.

La mixophobie, cependant, n'est pas le seul combattant sur le champ de bataille urbain. Il est bien connu que la vie urbaine est une expérience ambivalente. Elle attire et repousse, et pourtant ce sont les mêmes aspects de la vie urbaine qui par intermittences ou simultanément attirent et repoussent... La diversité de l'environnement urbain est source de crainte, même si ce même décor urbain qui brille et scintille, toujours nouveau et surprenant, insuffle un charme et un pouvoir de séduction auquel il est difficile de résister.

Faire face au spectacle permanent et constamment éblouissant de la ville n'est donc pas ressenti, seulement comme une malédiction ; pas plus que s'en mettre à l'abri n'est ressenti comme une totale bénédiction. La ville incite à la mixophilie autant qu'à la mixophobie. La vie urbaine est intrinsèquement et irrémédiablement une affaire ambivalente. Plus une ville est grande et hétérogène, plus elle peut accueillir et offrir d'attractions. La concentration massive d'étrangers est un repoussoir et en même temps un aimant puissant, attirant vers la ville toujours plus de nouvelles cohortes d'hommes et de femmes, fatigués de la monotonie de la vie rurale ou de la vie dans les petites villes, lassés de la routine – et désespérés par le manque de possibilités. La variété est une promesse d'opportunités, nombreuses et différentes, convenant à tous les talents et à tous les goûts. Il semble que la mixophilie, tout comme la mixophobie, soit une tendance qui s'autopropulse, s'autopropage et se revigore elle-même. Ni la mixophilie ni la mixophobie ne sont susceptibles de disparaître, ou

de perdre de leur vigueur. Elles coexistent dans chaque ville, mais elles coexistent aussi à l'intérieur de chaque citoyen. Il faut admettre que cette coexistence n'est pas facile, pleine de bruit et de fureur – et même qu'elle signifie beaucoup pour ceux qui sont soumis en bout de chaîne à cette ambivalence de la modernité liquide.

Tout a commencé aux Etats-Unis, puis s'est infiltré en Europe et gagne maintenant la plupart des pays européens: les citoyens les plus fortunés ont tendance à quitter les rues encombrées où peut arriver l'imprévisible, où il est difficile de prévoir, pour choisir un logement-refuge dans des résidences « barricadées », résidences immobilières clôturées aux entrées hautement sélectives, entourées de gardes armés et truffées de télévisions à circuit fermé et d'alarmes anti-intrusion. Ceux qui ont la chance d'avoir pu s'offrir le billet d'entrée dans une résidence surveillée dépendent sans compter pour des « services de sécurité » afin de bannir toute forme de mixité. Les « espaces résidentiels sécurisés » forment comme des tas de petits cocons privés suspendus dans le vide spatial.

A l'intérieur de ces communautés, les rues sont vides la plupart du temps. Et si quelqu'un qui « n'appartient pas », un étranger, marche sur le trottoir, il est rapidement repéré – avant qu'un traquenard ou un méfait ne soit commis. En fait, quiconque marche sous vos fenêtres ou passe devant votre porte peut tomber dans la catégorie des étrangers, ces gens effrayants dont il vous est impossible de connaître les intentions, ni savoir ce qu'ils vont faire. Tout le monde peut être, à votre insu, un rôdeur ou un désaxé: un malfaiteur avec de mauvaises intentions. Nous vivons, après tout, à l'époque des téléphones mobiles (sans oublier MySpace, Facebook ou Twitter): les amis s'échangent des messages au lieu de se rendre visite, tous ceux que nous connaissons sont constamment « en ligne » et peuvent nous avertir de leur intention de passer nous voir. Aussi, le fait que l'on frappe à la porte ou que la sonnette retentisse inopinément est un événement extraordinaire et le signe d'un éventuel danger... A l'intérieur de l'« espace résidentiel sécurisé », les rues sont maintenues vides – afin de rendre l'entrée d'un étranger ou de quelqu'un qui se comporte comme tel trop risquée pour être tentée.

L'expression « espace résidentiel sécurisé » est impropre. Comme il apparaît dans une étude de 2003 publiée par l'université de Glasgow, « il n'y a pas de désir apparent d'être au contact de la "communauté" dans l'enceinte barricadée... Le sens de la communauté est plus faible dans les "communautés" sécurisées ». Toutefois leurs habitants (et les agents immobiliers) peuvent justifier leur choix: ils ne paient pas un prix d'achat ou

un loyer exorbitant pour constituer une « communauté » – ce « corps collectif suractif » indiscret et envahissant, vous ouvrant les bras pour mieux vous maintenir plaqué au sol comme avec des forceps d'acier. Même s'ils disent le contraire (et parfois en sont convaincus), les citadins paient de telles sommes pour se libérer de toute compagnie : pour qu'on les laisse tranquille ! Derrière le mur d'enceinte et le portail vivent des solitaires, des gens qui ne tolèrent la « communauté » que selon leur bon vouloir...

Une grande majorité de chercheurs s'accorde à reconnaître que le principal motif qui pousse les citadins à s'enfermer à l'intérieur des murs et des télévisions à circuit fermé d'un « espace résidentiel sécurisé » (soit consciemment, soit inconsciemment, explicitement ou tacitement) est leur désir de fermer la porte au loup, ce qu'ils traduisent par tenir les étrangers à l'écart... Les étrangers représentent un danger et tout étranger est porteur de danger, du moins le croient-ils. Et ce qu'ils désirent par-dessus tout, c'est justement d'être à l'abri du danger, plus exactement à l'abri de la peur angoissante, poignante, invalidante du danger. Et ils espèrent que les murs les protégeront de cette peur.

L'ennui, cependant, c'est qu'il y a multiples raisons de ne pas se sentir en sécurité. Qu'elles soient crédibles ou le fruit de l'imagination, les rumeurs sur l'augmentation de la délinquance et la pléthore de cambrioleurs ou de prédateurs sexuels embusqués et attendant l'occasion pour frapper ne sont qu'une raison parmi d'autres. A vrai dire, nous nous sentons en danger parce que notre emploi et donc notre revenu, notre niveau social et notre dignité sont menacés. Nous ne sommes pas assurés contre le risque du licenciement, de l'exclusion, de l'expulsion, de la perte du poste qui nous est cher et que nous croyons avoir gagné pour toujours. Les partenariats auxquels nous tenons ne sont pas infaillibles et sûrs : nous pouvons sentir trembler le sol sous nos pieds et nous attendre à des séismes. Le voisinage confortable et familier peut être menacé de destruction pour céder la place à de nouvelles résidences. En fin de compte, il serait tout à fait absurde d'espérer que toutes ces inquiétudes, bien ou mal fondées, pourraient être apaisées et s'éteindre sous prétexte que nous sommes entourés de murs, protégés par des gardes et des caméras de télévision.

Mais qu'en est-il de cette (ostensiblement) raison première d'opter pour « un espace résidentiel sécurisé » – notre peur d'une attaque physique, de la violence, de cambriolages, de vols de voiture, de clochards envahissants ? Ne pourrait-on au moins accrédi-ter ce type de peur ? Hélas, même sur cette ligne de front, les gains peuvent difficilement justifier les pertes. Comme la plupart des observateurs attentifs de la vie urbaine

contemporaine le signalent, la probabilité d'être attaqué ou cambriolé peut diminuer une fois que l'on est réfugié derrière l'enceinte (bien que des études menées récemment en Californie, place forte où sévit de façon plus prégnante l'obsession des « espaces résidentiels sécurisés », ne relèvent aucune différence entre espaces protégés et espaces non protégés), mais la persistance de la peur ne diminue pas. Anna Minton, auteur d'une étude approfondie, « Ground control: fear and happiness in the twenty-first-century city » (« Contrôle du terrain : peur et bonheur dans la ville du XXI<sup>e</sup> siècle »), présente le cas de Monica qui « a passé toute la nuit plus éveillée et plus effrayée qu'elle ne l'avait jamais été pendant les vingt ans où elle avait vécu dans une rue normale » parce que, « une nuit, les portails à commande électronique sont tombés en panne et ont dû rester ouverts ». Derrière les murs, l'angoisse monte au lieu de se dissiper – et il en va de même de la dépendance des résidents aux gadgets très perfectionnés « nouveaux et améliorés », commercialisés avec la promesse d'écarter de l'esprit les dangers et la crainte du danger. Plus on s'entoure de gadgets, plus il y a à craindre que certains puissent tomber en panne. Et plus on se préoccupe de la menace que peut représenter l'étranger, moins on passe de temps en compagnie d'étrangers, plus la « tolérance et le plaisir apporté par l'inattendu s'estompent » et moins on est apte à faire face, à s'adapter, à apprécier la vie, la variété et la force de la vie urbaine. S'enfermer dans un « espace résidentiel sécurisé » pour chasser les peurs revient à vider la piscine pour s'assurer que les enfants apprennent à nager en toute sécurité...

Oscar Newman, urbaniste et architecte américain, suggérait en 1973, dans un livre dont le titre annonçait la teneur *Defensible space: people and design in the violent city* (« Espace défendable : les habitants et l'architecture en milieu urbain violent »), que l'antidote préventif contre la peur de la violence urbaine était le marquage clair de frontières – un acte qui découragerait les étrangers d'entrer sans permission. La ville est violente et grouille de dangers parce qu'elle est pleine d'étrangers : ainsi en ont décidé Newman et des douzaines de ses disciples et de convertis enthousiastes. Vous voulez éviter les ennuis ? Maintenez les étrangers à bonne distance. Vivez dans un espace compact, bien éclairé, facile à surveiller, sans zones d'ombre et vos craintes s'évanouiront ; vous savourerez enfin ce merveilleux goût de la sécurité... Mais, comme l'expérience l'a montré, le souci de créer des espaces « défendables » a conduit à une forte montée des craintes sécuritaires. Les marques et les symboles indiquant que la sécurité « pose un problème » sont un rappel permanent de nos insécurités... Comme Anna Minton l'a déclaré dans son étude ré-

cente<sup>93</sup> : « Le paradoxe de la sécurité est que plus elle est efficace, moins elle devrait être nécessaire. Pourtant, au contraire, le besoin de sécurité peut devenir comme une drogue... » Il n'y a jamais assez de sécurité. Une fois que vous avez commencé à tracer et à fortifier les frontières, la sécurité n'a plus de limite. Le principal bénéficiaire en est notre peur : elle prospère et s'épanouit en se nourrissant de nos efforts pour dresser des frontières et les armer.

Les recommandations développées par Jane Jacobs<sup>94</sup> sont exactement à l'opposé de l'opinion tranchée de Newman : c'est précisément dans la foule des rues et parmi la profusion d'étrangers qui circulent que nous trouvons secours et nous libérons de la peur qui suinte de la ville, cette « grande inconnue ». En deux mots, le lien, dit-elle, c'est la confiance. La confiance en la sécurité reconfortante des rues est distillée par la multitude de minuscules rencontres/contacts sur les trottoirs... Le précipité sédimenté et la trace durable des contacts informels dans la ville forment un tissu de liens où se mêlent respect et confiance civils. En milieu urbain, l'absence de confiance est un désastre pour une rue, conclut Jacobs.

Les pertes collatérales d'un « désastre pour une rue » ne peuvent concerner que les milliers de personnes qui vivent le long de cette rue...

Nous pouvons dire que la culture dans sa phase liquide de modernité est à la mesure de la liberté de choix individuels (volontairement recherchée, ou subie comme obligatoire), qu'elle est intentionnellement au service de cette liberté et qu'elle est faite de sorte que le choix reste inévitable : une nécessité de la vie et un devoir. Et la responsabilité, compagnon inaliénable du libre arbitre, s'arrête là où la modernité liquide l'y oblige : sur les épaules de l'individu, désormais désigné comme le seul dirigeant de la « politique de la vie ».

---

93. Anna Minton, *Ground control: fear and happiness in the twenty-first-century city*, Penguin, 2009, p. 171.

94. Anna Minton, *The Death and Life of Great American Cities*, Random House, New York, 1961.



## Réapprendre le progrès et la confiance dans l'avenir. Institutionnalisation de la pluralité

*Tariq Ramadan*<sup>95</sup>

L'ensemble des sociétés occidentales (et dans le monde, au demeurant) traversent une profonde crise de confiance. A l'étude, on s'aperçoit que cette crise est multidimensionnelle parce que ses causes sont, de la même façon, multiples et interdépendantes. Sans entrer dans les détails mais en essayant d'en appréhender les facteurs déterminants, on pourrait relever quatre causes majeures nous permettant de comprendre les contours des tensions qui nous habitent. Premièrement, les impacts de la globalisation économique, des moyens de communication et de la culture sont réels : les anciens repères (l'Etat-nation, les références culturelles spécifiques, etc.) ont perdu de leur prégnance et de leur sens et cela provoque parfois des réactions de repli avec des revendications identitaires fortes et souvent exclusivistes. En second lieu, la nouvelle visibilité des « étrangers », et majoritairement des musulmans, qui sont parfois des citoyens définitivement installés, perturbe les catégories quant à la représentation de soi, de sa société et de l'homogénéité de l'appartenance culturelle et religieuse : l'autre est là, il est en « nous »<sup>96</sup>, et il crée des tensions de l'intérieur quant à la définition de soi. Un troisième facteur est celui de l'immigration : les besoins économiques de l'Europe sont connus (nous avons besoin d'immigrés et de travailleurs pour relever les défis de l'avenir avec une population européenne qui vieillit) mais ils contredisent nos résistances culturelles. Le racisme et la xénophobie s'expriment et les politiciens gagnent des voix en prônant des politiques d'immigration de plus en plus dures. Il faut enfin ajouter, quatrième facteur, les actes de violence et de terrorisme qui ont ébranlé les sociétés occidentales et qui, en s'ajoutant aux autres violences sociales, ont intensifié un sentiment global d'insécurité. Ces quatre facteurs, qui ont agi comme autant de causes interdépendantes, et souvent de façon cumulative, sont à la source de cette profonde crise de confiance et d'identité qui traverse les sociétés contemporaines en général, et européennes en particulier. La question qui nous intéresse au premier chef est de savoir comment dépasser cette crise et,

---

95. Professeur d'études islamiques contemporaines, université d'Oxford, Royaume-Uni.

96. *L'autre en nous. Pour une philosophie du pluralisme* (Presses du Châtelet, Paris, 2009), est le titre de l'ouvrage dans lequel j'essaie de tirer les enseignements positifs des singularités reconnues et de l'universel partagé entre les êtres humains, les cultures, les religions et les civilisations.



somme toute, réapprendre la confiance en soi, en ses ressources et en ses capacités de développement. Nous nous proposons ici de commencer par dessiner un état des lieux des questions prioritaires qui interpellent nos sociétés, puis de nous arrêter sur les acquis, pour enfin envisager des actions concrètes sur quatre axes complémentaires qui pourraient nous permettre de trouver une issue à la crise.

## **1. Démocratie, société et citoyenneté**

Le nombre d'ouvrages traitant de la crise de la démocratie est proprement incalculable : des sociologues, des philosophes et des économistes se sont penchés sur le problème, ont établi le diagnostic des différentes « maladies » (et donc des potentielles « thérapies ») qui touchaient les systèmes démocratiques de l'intérieur. Les données sont de différentes natures : une série de facteurs objectifs mettent en évidence de réelles tensions, voire contradictions, au cœur des systèmes démocratiques, auxquelles viennent se joindre des perceptions, des sentiments diffus qui ajoutent au mal-être.

- a. Une vraie crise de confiance vis-à-vis des systèmes politiques, des partis et des politiciens est tangible dans toutes les sociétés modernes. La participation aux élections (hormis celle des grands « shows » des présidentielles) est dangereusement basse et la conscience de la responsabilité politique individuelle et collective s'émousse chez les citoyens.
- b. La temporalité de l'exercice politique impose aux politiciens de faire de moins en moins de politique et de plus en plus de communication (souvent émotionnelle et parfois populiste).
- c. Le rapport aux médias et à leur pouvoir a transformé la fonction et le rôle des politiciens ainsi que leur rapport à la société qui les mandate. Les politiques doivent communiquer davantage et, curieusement, la confiance quant à leurs intentions, leur rôle et leur mandat s'amenuise de façon inversement proportionnelle.
- d. Les citoyens – habitués à revendiquer et à défendre leurs droits dans les sociétés démocratiques – voient ces derniers diminués : moins de liberté, plus de surveillance, de plus en plus de restrictions sociales et des débats de plus en plus tendus sur la liberté d'expression et de mouvement, etc.

- e. L'éducation civique et la connaissance des institutions nationales (voire européennes) sont dans un état alarmant qui manifeste un manque d'intérêt et un désengagement vis-à-vis de la question publique et politique.
- f. L'appartenance citoyenne est déterminée par un rapport aux droits bien plus qu'à un sens des responsabilités. Depuis quelques années, elle s'est même transformée en un référent à connotation culturelle (et religieuse) parfois très exclusiviste.
- g. La « culturalisation » de la référence citoyenne va de pair avec la « culturalisation » des questions socio-économiques qui touchent nos sociétés : on parle davantage de religion et de culture que de rapports de pouvoir, de classes, de marginalisation et de paupérisation, qui sont pourtant le socle de l'appartenance aux démocraties à visées égalitaires.
- h. La dernière crise économique a certes imposé aux politiques d'intervenir mais elle a aussi confirmé un sentiment général et certifié des faits : les mondes de l'économie et de la finance vivent en marge de la gestion démocratique des pouvoirs. Les valeurs libérales de la démocratie n'ont pas la même essence ni les mêmes conséquences que celles de l'économie dite « libérale » ou « néolibérale » : l'économie libérale, les institutions financières, les entreprises multinationales ne sont pas (et de moins en moins) soumises aux règles démocratiques.
- i. Les médias jouent un rôle désormais majeur dans le monde de la politique. Les citoyens sont informés dans l'instant, les sondages sont continus, les idées et les engagements politiques sont personnalisés au point que ce sont souvent des personnes, leur image et leur impact médiatique qui décident de résultats d'élections. Les débats dans la société civile sont de plus en plus rares et donnent l'impression que la participation démocratique est plus formelle que réelle.

La liste est loin d'être exhaustive mais nous pouvons, à partir de ces grandes lignes, dessiner les contours des différentes crises qui traversent nos sociétés et dont il faut tenir compte si nous voulons pouvoir rétablir la confiance et construire un avenir plus favorable. La dépolitisation de l'acte politique procède d'une évolution dangereuse qui met en évidence une tendance générale à la déresponsabilisation individuelle et collective. L'économie semble monopoliser le vrai pouvoir ; la puissance des médias

produit des « personnages politiques », des leaders à mi-chemin entre la politique, le show-business et la projection quasi religieuse qui personnifient des aspirations populaires confuses; enfin, on voit apparaître un regard sur soi qui transforme le citoyen en victime d'un système qui le dépasse et/ou le broie. Ces facteurs cumulés, disions-nous, révèlent un processus de dépolitisation profonde, caractérisé par un manque de confiance dans l'acte de gouverner, une passivité victimaire et une personification idéalisée et simplificatrice de la solution (qui laisse de fait présager un bel avenir au populisme).

Il importe d'ajouter un sentiment d'insécurité dont les causes et les facettes sont multiples et qui explique les replis identitaires, la « culturalisation » des discours et des positionnements politiques et, bien sûr, les attitudes xénophobes vis-à-vis de l'étranger, de l'immigré, de « l'autre ». La peur est à l'évidence un facteur supplémentaire, qui confirme la tentation victimaire chez les citoyens. Pourtant, le propre de l'idéal démocratique est l'exact opposé: un citoyen éduqué, responsable, acteur, agent de changement et sujet de son histoire. Tout porte à croire que la tendance contemporaine se retourne (ou pourrait se retourner) contre l'esprit qui a initié et rendu possible une société démocratique: la globalisation, la communication de masse, les facilités du mouvement ont renvoyé l'individu à un sentiment de dépossession qui peut vider l'idéal démocratique de sa substance. Nous devons y prendre garde, sinon nous perdrons jusqu'aux principes de la philosophie qui a permis de constituer et de protéger l'autonomie et la liberté de l'individu.

## **2. Les acquis**

Résister à ces tendances et courants dangereux nécessite une prise de conscience et un engagement de la part des politiques, des enseignants, des acteurs sociaux et des citoyens de façon générale. Façonner la confiance en soi, apprendre à regarder positivement l'avenir et à se donner les moyens de la sérénité imposent de dépasser chacune des dimensions de la crise dont nous avons parlé ci-dessus. Le défi est important.

Nous manquons de mémoire et de conscience historique. Il est urgent de rappeler aux citoyens les acquis de nos sociétés, soit en revisitant les étapes qui ont permis d'y accéder, soit en établissant des comparaisons avec la situation dans d'autres sociétés à travers le monde. Il importe de rappeler que le pluralisme politique, malgré toutes les déficiences cumulées, est un acquis inestimable et que le seul moyen de le préserver est

de réconcilier les citoyens avec le sens de la responsabilité individuelle et collective.

Les institutions, la séparation des pouvoirs et jusqu'au sens de la « nation » et de l'appartenance patriotique assumée et ouverte sont des facteurs objectifs et subjectifs qu'il faut saluer comme autant de conditions des systèmes démocratiques, chargés de protéger l'individu et de l'inscrire dans un projet collectif. Loin du nationalisme aveugle, du chauvinisme étriqué et de l'appartenance exclusiviste et raciste, il importe de mettre en évidence les caractéristiques positives de l'appartenance à une mémoire, à une histoire, qui forge un sens de l'origine et un projet dans l'histoire des êtres humains et des sociétés. Reconnaître ses racines sans s'y enfermer est le contraire du repli identitaire : le repli consiste à revenir vers la source pour s'y protéger du monde, alors que la reconnaissance de l'origine consiste à utiliser la source comme point de départ à l'ouverture confiante vers l'autre. Chacun a besoin d'identifier ses racines et de donner corps à sa mémoire : le nier c'est courir le risque de s'emprisonner en temps de crise ; le reconnaître c'est se donner les moyens de gérer la crise.

Il faut relever que chez les plus jeunes générations, en Europe comme à travers le monde, on semble mieux gérer la diversité culturelle. Les plus jeunes éprouvent moins de difficultés que les aînés à vivre et à étudier avec des personnes, des élèves ou des étudiants d'autres horizons culturels et religieux. Loin des discours politiques alarmistes et de la gestion de « l'intégration » dans nos sociétés démocratiques, les jeunes semblent vivre le pluralisme culturel de façon assez sereine. La situation reste néanmoins fragile, mais l'acquis « naturel » est ici crucial et il est nécessaire de se donner les moyens de l'exploiter et de l'amplifier. C'est à partir de ce pluralisme naturellement accepté qu'il pourrait être possible de reconstruire un sens historique, une histoire commune incluant les mémoires spécifiques, une histoire commune des mémoires. Cette histoire inclusive permettrait de revisiter la notion d'appartenance et de densifier son contenu.

Il faut également être à l'affût des crises et essayer d'en tirer les meilleurs enseignements et le meilleur profit. Les trois crises (politique, identitaire et économique) sont profondes, complexes et parfois souvent incontrôlables, mais il y a toujours différents moyens d'en tirer des enseignements positifs et de penser de nouvelles stratégies pour dépasser les crises elles-mêmes ou accéder à une nouvelle étape de l'histoire de nos sociétés. Le monde contemporain, avec les migrations, l'écologie, les responsabilités et les droits des êtres humains, nous invite à penser les finalités de nos

actions et, ce faisant, à déterminer une éthique forcément partagée à l'heure de la globalisation. Inductivement, les crises susmentionnées nous interpellent sur les acquis et nous questionnent sur le plan philosophique autant qu'idéologique. Ces questions éthiques, philosophiques, idéologiques et religieuses devraient être le moyen, et le premier prétexte le cas échéant, pour nous réconcilier avec l'impérative pensée des finalités. Continuer à négliger la nature revient à planifier notre propre destruction; continuer à nous protéger légalement des migrations entraînera notre mort économique; continuer à nous penser victimes nous réduira à être les objets de l'histoire ou des populistes: les crises nous rappellent à nos responsabilités et il faut donc les transformer en acquis de notre expérience historique.

Les débats sur « la bonne gouvernance », les caractéristiques de l'identité, ses composants et ses facettes, la crise économique globale (avec des notions aussi étranges que le « capitalisme éthique » ou l'« économie sociale de marché ») sont de formidables opportunités si nous les regardons, sans catastrophisme, pour ce qu'elles sont vraiment: des questions de survie, des choix décisifs qui mettent les sociétés développées et leurs concitoyens devant des alternatives inévitables. Nous réconcilier avec la pluralité de nos origines, redonner du sens au progrès passera par l'identification des défis communs, des objectifs collectifs et de l'éthique appliquée à la technologie, aux techniques, à l'économie, à la politique et aux sciences. C'est « le commun » de l'avenir, avec ses questionnements impératifs, qui pourrait nous permettre de mieux gérer « la diversité » du présent.

### **3. Quatre axes**

Rétablir la confiance, s'engager positivement vers le progrès social, humain, scientifique et technologique et gérer raisonnablement le pluralisme exigent d'avoir une vue d'ensemble, une approche holistique et, somme toute, une vision déterminant des secteurs d'activité et des priorités quant aux actions à mener. A la lumière de l'état des lieux que nous avons dressé, nous pouvons mettre en évidence quatre chantiers sur lesquels il faut se concentrer à notre sens prioritairement.

#### *a. L'école et les programmes scolaires*

Il est important de se pencher sur l'école et sur les programmes d'enseignement si l'on veut avoir un impact sur l'évolution des sociétés. Certes, les jeunes semblent avoir moins de problèmes pour gérer entre eux la diversité culturelle, mais il importe de consolider ce pen-

chant naturel par une meilleure connaissance des réalités humaines plus complexes. Renouer avec des enseignements d'histoire, de philosophie et de religion (au sens d'une approche scientifique du fait religieux) nous paraît une exigence de notre époque. Un regard approfondi sur l'histoire, les racines, les luttes et les évolutions sociales manque dramatiquement aux jeunes générations et une partie entière des littératures nationales leur est inaccessible faute de culture philosophique et/ou religieuse.

L'instruction civique – au-delà de la seule connaissance des institutions – est également impérative : on reproche souvent aux « nouveaux venus » de ne pas connaître les lois et les institutions de leur pays, mais à l'étude on s'aperçoit qu'un grand nombre de natifs des pays européens sont ignorants de leurs propres références politiques et culturelles. Cette ignorance est coupable et dangereuse : une société du progrès qui perd le sens de son histoire s'embarque dans une voiture sans volant. Sans origine, impossible d'imprimer un sens à l'avenir.

#### *b. Questions sociales et politiques*

À l'école, dans les villes et les quartiers, il faut engager des programmes de formation continue et une politique de proximité. Il faut renouer avec la politique, les notions de responsabilité et de gouvernance. Cela veut dire parler de droit, de responsabilité citoyenne, de processus d'exclusion et de marginalisation, de rapport de force, de classes sociales, de discriminations, de racisme et de xénophobie. Il faut permettre aux citoyens de renouer, avec un minimum de confiance, avec la politique et sa fonction quant à la gestion de la question publique : aujourd'hui le monde politique est perçu comme celui de la volonté personnelle de pouvoir (et de la lutte incessante pour l'obtenir), de la suspicion, des passe-droits, voire de la corruption.

Au niveau local, avec les citoyens comme avec les jeunes, le monde de la politique et de la gouvernance doit être envisagé et vécu comme celui des services, de l'engagement et de la responsabilité, nourri par le sentiment d'appartenance et la volonté de réformer la société pour l'améliorer. Il est utopique – et irréaliste – de penser que l'on peut appréhender les questions du pluralisme et de la diversité si l'on ne s'intéresse pas, en amont, à ce sentiment diffus de désengagement qui mine les relations sociales, et à ce désintérêt pour la « vraie » politique de terrain – quand elle n'est pas accompagnée du show médiatique ou de la personnalisation excessive des idées et des visions.

Les « anciennes » et les « vieilles » idéologies et conceptions relatives aux dynamiques sociales, aux rapports économiques et à la gestion politique ne peuvent pas être sacrifiées dans les débats politiques sur l'autel de slogans qui s'évident de leur sens. Parler de « capitalisme éthique » à l'heure de la crise économique, ou encore d'« économie sociale de marché », peut être séduisant, comme nous l'avons dit, mais qu'est-ce que cela veut bien dire quant aux choix de politiques sociales, de priorités face à la crise (qui protège-t-on d'abord, les citoyens ou les grandes banques et les entreprises) ? Les citoyens ne sont pas dupes et l'on ne peut les blâmer de ne pas se sentir respectés et entendus au cœur des crises qui traversent nos sociétés. Si, de surcroît, des politiciens – habiles, peu courageux ou simplement sans politiques – déplacent les débats sur les questions strictement culturelles (« notre identité »), ou religieuses (signes visibles, le foulard, la burqa, les minarets, etc.), ou encore sécuritaires (l'immigration, la radicalisation, etc.), il n'est point étonnant que la méfiance et la désaffection s'installent et créent une atmosphère collectivement négative.

La solution ne viendra sans doute pas des politiques eux-mêmes mais des dynamiques citoyennes, des associations, des travailleurs sociaux, des étudiants et des femmes (de plus en plus engagées sur le terrain). Ce chantier est complexe, critique, et ses tensions sont contradictoires, mais c'est bien là que se joue le futur d'une société civile que l'on aimerait plus consciente et plus « politisée », au sens noble du terme.

### c. *Législations et pluralisme culturel et religieux*

La gestion du pluralisme et de son institutionnalisation exigera que l'on traite de la question des lois et de leurs interprétations. Non point, comme c'est le cas parfois aujourd'hui, comme la première et unique réponse à la gestion de la diversité, mais comme un élément d'une vision et d'une politique globales quant à l'avenir de nos sociétés. L'expérience de la pluralité culturelle et religieuse exige – comme pour le pluralisme politique – une régulation et une institutionnalisation rigoureuse des processus fixant le respect des droits et les principes de coexistence.

Les débats incessants sur « l'intégration », « l'identité », « la sécularité » et « la laïcité » ont développé une attitude générale qui lie la question légale à un espace où l'on gère la protection de « l'identité nationale », de « la culture » ou de « l'appartenance ». La loi est ainsi

censée d'abord circonscrire et limiter, et non pas forcément inclure, réguler et égaliser. Cette approche par la restriction est périlleuse, nous l'avons souvent répété, et il est important d'étudier le droit en approchant ses latitudes, ce qu'il offre et permet, afin de permettre aux nouveaux citoyens d'accéder à l'égalité au cœur même de ce que propose la loi commune. La lettre, l'esprit et les silences des législations permettent davantage que ce qu'en disent parfois les politiques et les juristes qui les lisent comme s'ils étaient « en état de siège ».

Nos sociétés, en pleine crise, manquent profondément d'amplitude et de créativité légales. C'est pourtant ce dont nous avons besoin pour appréhender le pluralisme culturel et religieux qui caractérise les sociétés contemporaines. Le défi est de taille. Inviter les citoyens, les associations culturelles de même que les institutions – religieuses ou non – à participer aux débats est un impératif incontournable. L'Etat n'a pas à se charger de gérer ou de contrôler les institutions religieuses (la séparation de l'Etat et de la religion l'empêche justement), mais il ne doit jamais cesser de permettre et de faciliter les accès à plus d'égalité, à la reconnaissance collective et à l'expression d'une présence assumée.

De leur côté, les communautés religieuses et leurs institutions doivent travailler à leur institutionnalisation dans leurs sociétés respectives. La connaissance de la langue, la connaissance et le respect des lois auxquels doit s'ajouter l'expression claire du principe de loyauté à la nation sont des prérequis cruciaux dans les débats contemporains. Les nouveaux citoyens et la nouvelle présence de ce pluralisme culturel et religieux, notamment des citoyens européens musulmans, rendent cette étape décisive. Elle doit précéder un travail conséquent d'installation : non seulement de lieux de culte (dont le concept et l'architecture doivent se penser en fonction de l'environnement socioculturel), mais également de lieux d'enseignement (dont le contenu, lui aussi, doit tenir compte de la société), d'associations ou autres.

Les communautés religieuses, et les musulmans puisque c'est d'eux qu'il s'agit principalement aujourd'hui, se doivent de prendre en main leur installation en créant des instituts et des institutions de formation (religieuse, pour les jeunes, imams, aumôniers, etc.), des associations (de soutien, de solidarité, d'étudiants, de femmes, etc.), voire des plateformes de représentation nationale (respectant nécessairement la diversité des tendances religieuses au sein d'une tradition religieuse) qui soient en phase avec le cadre et les besoins des femmes,



des hommes et des sociétés respectives au sens large. L'Etat peut, encore une fois, faciliter les processus par des soutiens financiers afin d'aller vers plus d'égalité, mais il ne peut être question de contrôler ce nécessaire processus d'institutionnalisation (même au nom de la lutte contre la radicalisation, le fondamentalisme, l'extrémisme violent, etc.). Il s'agit d'une lente évolution vers la normalisation d'une présence et les différents partenaires doivent pouvoir jouer un rôle bien précis sans dépasser le cadre de leurs prérogatives ; or, sur la question de l'islam, les volontés de restriction et de contrôle sont plus souvent la règle que l'exception en ce qui concerne la gestion par les Etats ou les autorités locales. La méfiance est profonde.

d. *Ethique et valeurs communes*

Les débats sur les finalités, les questionnements éthiques et les valeurs partagées dans les domaines philosophiques, scientifiques et sociaux sont des opportunités importantes pour accompagner le phénomène de normalisation de la pluralité culturelle et religieuse. Renouer avec le questionnement philosophique, les finalités éthiques dans les sciences, en matière d'écologie et de consommation, comme dans le domaine de la politique et de l'économie, est non seulement une urgence, mais cette réflexion permet aussi de revenir aux vraies questions qu'il nous faut aborder ensemble, en tant que concitoyens partageant le même espace et le même avenir.

Dans la société civile, dans les écoles, les universités ou même dans le service public médiatique, il est un chantier prioritaire qu'il faut investir pour le bien-être de tous : la promotion de la conscience et du débat critiques, notamment sur la question des finalités. Il ne s'agit point d'une utopie : on a pu voir qu'en matière de conscientisation, il est des opportunités intéressantes. Le changement climatique, la pauvreté, les guerres, les colonisations, l'usage de la torture restent des facteurs de mobilisation potentielle des citoyens. Au-delà des différences, les questions de survie, de dignité et de droits nous touchent tous de la même façon et peuvent permettre des engagements communs et une connaissance mutuelle, qui sont les conditions de la confiance.

Il faut donc déplacer le centre de gravité de la question de la pluralité, en cessant peut-être de s'asseoir autour des tables de conseils et d'assemblées simplement pour aborder « la question du pluralisme », mais plutôt de mettre en avant des défis communs, des questions d'éthique appliquée et pour en parler à partir de nos points de vue sans passer

un temps précieux à parler de la spécificité du point de vue lui-même. Il serait intéressant de permettre à ce dernier de se traduire et de s'appréhender de façon différente: à travers les débats et les espoirs et non pas en tant qu'objet premier du dialogue lui-même. Cela veut dire inviter, dans les débats nationaux traitant de toutes sortes de questions de société, des femmes et des hommes de toutes origines culturelles et religieuses – et non pas seulement les inviter quand on traite de « leur religion », de « leur » culture ou de « leurs » problèmes sociaux. La fragmentation et la ghettoïsation au cœur des débats intellectuels ne peuvent que confirmer et conforter le sentiment et la réalité de la fragmentation sociale réelle et de la ghettoïsation géographique. Elle en est la représentation, elle la médiatise et l'institutionnalise de fait.

Il ne faut pas minimiser l'ordre de l'intelligence collective, de la psychologie, des représentations, des perceptions et des symboles. En cela tous les espaces d'expression (artistique, culturelle, sportive, etc.) sont importants dans la dynamique qui chercherait à traduire la cohérence et la richesse d'une présence. La contribution (qui est le mot clé de notre approche de l'ère de la postintégration), la présence, la langue, l'image et la participation sont les cinq piliers de ce mouvement général.

On le voit, il est impossible d'appréhender notre avenir commun et l'accès à la confiance sans commencer par une approche globale pour identifier les peurs, circonscrire les causes objectives et subjectives des crises et permettre, en aval, d'identifier les chantiers où il faudra s'investir prioritairement. La crise de la démocratie est multidimensionnelle et elle opère à plusieurs niveaux. Il demeure que les acquis sont cruciaux et qu'il faut impérativement les mettre en avant. A partir de cette approche critique, mais résolument constructive, il est possible de travailler sur quatre axes qui sont autant de chantiers à explorer, à investir et à faire évoluer. Il est question de normalisation, d'institutionnalisation et de contribution multilatérale dans le respect de la latitude offerte par le droit et, selon les mêmes modalités, de l'autonomie des institutions. A l'heure de la méfiance, le défi est complexe et particulièrement stimulant. Néanmoins, une condition essentielle est à respecter, celle de l'angle du débat: non plus dialoguer sur le dialogue mais engager une dynamique multidimensionnelle qui soit, en elle-même, un dialogue verbal et non verbal, politique et légal, philosophique et religieux, et qui nous permette de dépasser des clivages que notre façon même d'appréhender tend à renforcer plutôt qu'à dépasser.



## **Biens communs et environnement : pour une consommation synonyme de bien-être et de progrès**

*Tim Cooper*<sup>97</sup>

Assurer notre avenir

L'aspiration au bien-être pour tous restera lettre morte tant qu'elle ne s'inscrira pas dans la durée. Nous devons lutter à la fois contre l'excès de consommation dans les pays industrialisés et contre l'impuissance et l'injustice dans les pays pauvres. Dans sa stratégie pour le développement durable, le Gouvernement britannique, relevant que plus d'un milliard de personnes vivent avec moins d'un dollar par jour, que plus de 800 millions souffrent de malnutrition et que plus de 2,5 milliards n'ont pas accès à un réseau d'assainissement approprié, résume ainsi le contexte mondial : « L'enrichissement d'une société s'accompagne le plus souvent d'une déperdition de ressources environnementales ; mais dans l'extrême pauvreté aussi, les habitants peuvent ne pas avoir d'autre choix que de dégrader leur environnement immédiat. » Cette coexistence entre la montée des richesses et la grande pauvreté entraîne un sentiment diffus d'insécurité à travers le monde : « Si nous ne commençons pas à travailler sérieusement à résoudre ces contradictions, nous allons tous, où que nous vivions, affronter un avenir moins sûr et moins prévisible que ce qu'il était pour tous les habitants du Royaume-Uni au cours des cinquante dernières années. Il nous faut accomplir une avancée décisive vers un développement plus durable non seulement parce que c'est le bon choix, mais aussi parce qu'il en va de notre intérêt à long terme. C'est ainsi que nous pourrions le mieux espérer assurer notre avenir » (Defra, 2005).

Historiquement, le débat sur la sécurité mondiale se concentre sur des thèmes tels que l'éventualité d'un conflit armé entre pays ou celle d'un soulèvement révolutionnaire, les risques associés à la prolifération nucléaire ou, plus récemment, la crainte que des conflits nés de divergences culturelles et religieuses n'alimentent le terrorisme. La perspective d'une pénurie d'énergie ou de ressources, bien que moins médiatisée, pourrait être considérée comme d'un poids équivalent sur le plan mondial. Des périodes de croissance économique constante et substantielle dans les pays ayant une population importante et en augmentation, comme la

---

97. Directeur du Centre for Sustainable Consumption, Sheffield Hallam University (Royaume-Uni).

Chine et l'Inde, ont accru la demande mondiale en combustibles fossiles, en denrées alimentaires (notamment les céréales pour le bétail) et en matières premières. Entre 2000 et 2008, le prix du pétrole a été multiplié par cinq et celui des denrées alimentaires et autres produits de base a doublé (Sentance, 2008). Si la récession a mis un terme à ces tendances à la hausse, ce n'est peut-être que temporaire. L'impact potentiellement négatif du changement climatique sur la production agricole, l'incertitude quant aux réserves d'énergie, de métaux et de minéraux à long terme (et donc sur leur prix) et l'impossibilité de freiner rapidement la croissance de la population renforcent les préoccupations concernant notre bien-être à l'avenir.

### **Faut-il être pessimiste ?**

En un sens, l'idée que nous puissions « assurer notre avenir » est une idée naïve, un signe d'orgueil. Il y aura forcément un avenir, quel qu'il soit ; c'est la qualité de vie qu'il pourrait nous offrir qui inquiète vraiment l'humanité. Profondément pessimiste sur les perspectives d'atténuation du changement climatique, James Lovelock, père de l'« hypothèse Gaïa », plaide en faveur d'une adaptation, d'un « repli » vers des styles de vie fondés sur un usage réduit des ressources. Même ainsi, « malgré tous nos efforts de repli durable, il se pourrait que nous ne puissions empêcher le monde de sombrer dans le chaos, la planète dévastée tombant aux mains d'impitoyables chefs de guerre » (Lovelock, 2007). Le pessimisme de Lovelock s'inscrit dans une tradition représentée par l'économiste britannique Thomas Malthus, par le biologiste américain Paul Ehrlich, par le rapport du Club de Rome sur les limites de la croissance paru dans les années 1970 et par Norman Myers, enseignant à Oxford, éditeur du *Gaia Atlas of Planet Management (L'homme et la terre : état et avenir des ressources de notre planète)*.

D'autres entretiennent davantage d'espoir. Selon le politologue américain Gregg Easterbrook, par exemple, « le monde occidental d'aujourd'hui est au seuil du plus grand renouveau écologique que l'humanité, et peut-être même la terre, aient jamais connu » (Easterbrook, 1995). Bien que récemment convaincu de la réalité du changement climatique, il estime que « l'action contre le réchauffement artificiel de la planète pourrait bien ne pas s'avérer aussi coûteuse ou écrasante qu'on ne le croit habituellement » (Easterbrook, 2006). Dans le même temps, Bjørn Lomborg, statisticien danois, avance que les statistiques sur lesquelles se fondent les préoccupations environnementales ont souvent été mal interprétées, engendrant des arguments incorrects (2001). Ces auteurs s'inscri-

vent dans la vision « hyperoptimiste » de deux économistes, l'Américain Julian Simon et Wilfred Beckerman, enseignant à Oxford, qui ont eux aussi contesté les arguments écologistes, en interprétant différemment les données scientifiques et en s'affirmant convaincus que les restrictions pesant sur les ressources pouvaient être surmontées par la technologie.

Quelles positions ont le plus convaincu le grand public ? Dans le cadre d'une récente étude internationale, plusieurs personnes ont été interrogées sur leurs prévisions quant à l'état de l'environnement aux niveaux local, national et mondial. Les réponses ont été mises en rapport avec un examen de la qualité environnementale de chaque pays par une équipe d'experts. Le pessimisme sur l'avenir, c'est-à-dire la conviction que « les choses vont empirer », était majoritaire dans tous les pays sauf un. Dans la plupart des pays, les personnes interrogées avaient le sentiment que leur propre situation actuelle était meilleure que dans d'autres pays (« les choses vont mieux ici qu'ailleurs ») mais craignaient, dans le même temps, que cela ne reste pas le cas à l'avenir (Gifford *et al.*, 2009). Le sentiment de pessimisme quant à notre aptitude à surmonter les menaces environnementales semble donc largement répandu.

Ce sentiment paraît bien fondé, si l'on en juge par les récentes données du Fonds mondial pour la nature (WWF) (2008). Pour conserver ou améliorer notre bien-être, nous devons adopter des démarches de développement durables ; pourtant, notre empreinte écologique globale (surface de terre et de mer nécessaire pour produire les ressources que nous utilisons et absorber nos déchets) dépasse actuellement d'environ 30 % la biocapacité de la terre (surface de terres agricoles, de pâturages, de forêts et de zones de pêche disponible pour répondre aux besoins humains). L'empreinte écologique moyenne de l'humanité sur l'ensemble de la planète est de 2,7 hectares globaux (hag) par personne alors que la biocapacité totale de la terre est estimée à 2,1 hag par personne. En outre, cette « sursollicitation » de la terre est en train de s'aggraver. Si la demande continue à croître au rythme actuel, le WWF estime qu'au milieu des années 2030, nous aurons besoin de l'équivalent de deux planètes Terre pour maintenir notre mode de vie.

Quelles sont les issues possibles ? La présente étude suggère quelques pistes de changements susceptibles de nous redonner confiance en l'avenir. Cet optimisme repose sur l'hypothèse selon laquelle le développement durable est possible. Comme nous l'expliquons plus loin, ces changements supposeront un réexamen de nos relations avec l'environnement,

une nouvelle évaluation de nos responsabilités à long terme et, par conséquent, une transformation radicale de notre manière de consommer.

## **Coupés du monde ou en lien avec le monde ?**

Les atteintes à l'environnement et l'injustice sociale qui ont engendré un sentiment de pessimisme et, de ce fait, un manque de bien-être social s'expliquent en partie par la rupture des liens entre l'homme et la planète.

Nous vivons la plus grande partie de notre existence sans avoir le sentiment conscient d'être liés au reste du monde naturel. Cette situation résulte de notre histoire culturelle, de l'évolution des conceptions du monde et des systèmes de croyances dominants. Le fait que l'écologie humaine, c'est-à-dire l'étude des relations entre l'être humain et son environnement, soit rarement enseignée dans les écoles et les universités n'arrange rien. Bien sûr, nous sommes instinctivement sensibles à notre environnement immédiat. Notre bien-être, et parfois notre comportement, sont influencés par notre perception du lieu (la familiarité avec l'endroit où nous nous trouvons) et par les conditions prédominantes (comme le temps qu'il fait). De même, lorsque les médias diffusent des images de contrées lointaines, parfois particulièrement belles ou menacées par le changement climatique, nous pouvons nous sentir attachés à d'autres parties de la planète. Sur un autre plan, cependant, nous vivons comme si nous avions divorcé de ce qui nous entoure. Plongés dans nos activités du moment, nous sommes trop préoccupés par ce que nous sommes en train de faire – qu'il s'agisse de travailler, de faire les courses ou de nous divertir – pour réfléchir consciemment à nos liens avec le monde. Nous consommons ainsi des biens et des services sans connaître les impacts écologiques et sociaux de leur production, sans nous soucier du « monde derrière le produit » (de Leeuw, 2005).

Cette incapacité à nous considérer comme inextricablement liés au reste du monde est responsable, au moins en partie, de notre contribution à la dégradation de l'environnement. Est-ce uniquement un phénomène moderne ?

Le philosophe Stephen Clark (1993) décrit une vision romantique : « Il y a longtemps, ou dans des lieux éloignés, (...) les hommes vivent ou vivaient naturellement en union avec leur monde (...) Ils n'imaginaient pas un « monde objectif » au-delà ou à côté de celui dont ils avaient l'expérience ». Bien que non entièrement convaincu de l'exactitude historique d'une telle représentation, Clark l'utilise pour avancer par contraste que si

les hommes modernes ont forgé la notion de « monde réel », c'est parce que « le monde tel qu'il est échappe à l'expérience humaine et sensible ». Mettant en parallèle la méthode scientifique, dans laquelle « la réalité des choses est façonnée par le détachement, le non-engagement », et la définition des « valeurs esthétiques et morales [comme] dépendant de notre engagement dans le monde », Clark affirme : « comme l'idée que nous nous faisons du monde réel est celle d'un monde sans valeurs, nous en concluons que le monde réel n'a pas de valeur, qu'il est disponible pour toutes les utilisations qui nous intéressent ». Dans la même veine, Donald Worster, auteur d'un essai sur l'histoire de l'écologie, a analysé la conception du monde émanant des écrits d'Alfred Whitehead, philosophe du XX<sup>e</sup> siècle. Selon Worster (1979), « après Descartes, les valeurs éthiques et esthétiques ont été largement négligées par la science ». Whitehead cherchait à réinstaurer des valeurs morales dans la pratique de la science, espérant que ses idées, « en attirant l'attention sur la qualité des relations dans le monde naturel », « apporterait à l'humanité une nouvelle éthique de l'interdépendance ».

Après Whitehead, une approche philosophique comparable a été formulée par le Norvégien Arne Naess sous le nom d'« écologie profonde ». Popularisée par Bill Devall et George Sessions, cette idée est devenue l'un des concepts environnementaux les plus importants apparus dans les années 1970 : « Pour l'écologie profonde, l'étude de notre place sur terre comprend l'étude de nous-mêmes en tant que parties du vivant. Au-delà d'une vision scientifique étroitement matérialiste de la réalité, les aspects spirituels et matériels de la réalité fusionnent » (Devall et Sessions, 1985, p. 66). Nous reviendrons plus loin sur cette notion de « spirituel ».

L'idée qu'il n'existe « qu'une seule terre » (Ward et Dubos, 1972) et que nous avons besoin d'une « planète vivante » (Desai et King, 2006) est maintenant largement répandue ; cependant, l'ampleur de l'évolution culturelle vers ces façons de penser écologiques et globales ou vers une conception de la terre comme bien commun est moins évidente. Bien que, selon les rapports Eurobaromètre, l'écrasante majorité des personnes interrogées expriment le souhait de protéger l'environnement, beaucoup d'Européens ont l'impression que les problèmes environnementaux se posent loin de chez eux. Nous pouvons avoir conscience, en théorie, du fait d'être liés à d'autres personnes et à l'environnement naturel (et même d'en dépendre) sans que ces liens n'existent pour nous dans la pratique. En bref, beaucoup d'Européens ne pensent pas global et n'agissent pas « comme si la planète comptait » (Schumacher, 1974).



## La durabilité, un problème de temps

Si l'incapacité humaine à prendre conscience des interconnexions spatiales constitue un obstacle à la durabilité, il existe un autre obstacle, d'ordre temporel : la tendance à envisager nos actions dans un bref laps de temps. Cette « myopie » ne concerne pas que les responsables politiques, dont la vision à long terme se heurte aux impératifs des cycles électoraux, ou les entreprises, trop occupées à réagir aux pressions commerciales à court terme pour prendre le temps d'élaborer des stratégies sur la durée. Elle est commune à toute la société, touchée par ce que l'on décrit souvent comme la « culture de l'instant ». La psychologie populaire, telle que diffusée par les médias, nous exhorte à « vivre le moment présent ».

Dans les pays industrialisés, l'appel à consommer est si fort que l'avenir s'en trouve fortement déprécié : les biens et services destinés à une consommation immédiate sont bien plus valorisés que ceux pour lesquels il faut attendre. En outre, les consommateurs étudient d'abord l'avantage personnel immédiat qu'ils tireront de leur achat, sans tenir compte des éventuels coûts environnementaux ou sociaux à plus long terme. Ces deux attitudes, négliger l'avenir et fermer les yeux sur les impacts de la consommation, contredisent l'un des principes fondateurs de la durabilité, à savoir que les intérêts des générations futures devraient peser autant que ceux de la génération actuelle.

On voit émerger, cependant, un mouvement favorable à un changement culturel qui nous éloignerait de cette concentration sur le court terme. L'une de ses importantes sources d'inspiration a été la Long Now Foundation et la mise en garde de son cofondateur, Stewart Brand (1999, p. 133) : « La baisse de la capacité de concentration de notre civilisation n'est pas compatible avec le rythme auquel évoluent les problèmes environnementaux. » Selon lui, il faut susciter un sens plus aigu des responsabilités à long terme. Comparant « les cycles accélérés (...) de l'attention, des décisions et des actions humaines » et « la progression lente et inexorable » des cycles écologiques, Stewart Brand conclut à la nécessité d'une réflexion sur le sens de « maintenant », de « la période pendant laquelle nous nous sentons vivre, agir et avoir des responsabilités ».

L'idée selon laquelle le bien-être humain passe par le ralentissement de certaines formes de comportement n'est pas neuve ; ceux qui se disent préoccupés par le « rythme de vie » contemporain la reconnaissent implicitement depuis longtemps. Cependant, ces partisans de la lenteur n'ont commencé qu'il y a quelques années à proposer des contre-mesures, dont la plus emblématique est actuellement le mouvement « Slow Food ».

## Vers une économie circulaire et à faibles émissions de CO<sub>2</sub>

La prise de conscience de notre lien avec la planète et avec les autres êtres humains et l'adoption de perspectives à plus long terme n'amélioreront notre bien-être que si elles entraînent des changements pratiques, c'est-à-dire des types de consommation réellement plus durables. Cela devra passer par un modèle économique plus écologique et pérenne et par une meilleure justice sociale, à la fois entre pays et au sein des pays.

Depuis leur naissance, les économies industrielles obéissent à un modèle « linéaire » de gestion des apports et de la production, qui postule un accès illimité à l'énergie et aux autres ressources matérielles nécessaires à la fabrication des biens et des services, ainsi que l'existence d'un « déversoir » infini pour les déchets qui en résultent. Ce modèle demande à être remplacé par une économie « circulaire », minimisant les apports en ressources vierges et la production de déchets (à travers la réutilisation, le reconditionnement, la récupération et le recyclage). Les origines théoriques de ce modèle circulaire remontent à la théorie des systèmes (von Bertalanffy, 1976), suivie de l'apparition de l'économie écologique et de l'écologie industrielle. Ce modèle, popularisé dans le débat public par le principe *Cradle to Cradle* (littéralement, « du berceau au berceau » – McDonough et Braungart, 2002), a été officiellement adopté en 2008 par le Gouvernement chinois à travers une « loi sur l'économie circulaire ».

Un tel changement pourrait ne pas suffire. Selon certains, le développement durable requiert non seulement le passage à une économie circulaire, qui réduise la consommation de matières premières et gère plus efficacement les déchets, mais aussi une diminution de la consommation finale, un ralentissement du flux de produits (Cooper, 1994, 2005). Il faudrait pour cela acheter moins et acheter des biens qui durent plus longtemps (Cooper, 2010).

Bien que les gouvernements européens rechignent habituellement à imposer des limites à la consommation finale, même dans le contexte du développement durable, le débat sur le changement climatique pourrait offrir une nouvelle occasion de définir des niveaux de consommation adéquats au niveau international, sur la base de la « charge en CO<sub>2</sub> » des produits (quantité de CO<sub>2</sub> émise lors de leur fabrication).

Dans les négociations internationales visant à réduire les émissions de dioxyde de carbone (afin d'atténuer le changement climatique), la charge en CO<sub>2</sub> est actuellement attribuée au pays de fabrication plutôt qu'au pays de consommation. Le système favorise donc les pays industrialisés

les plus avancés, qui ont souvent délocalisé une bonne partie de leur production à l'étranger. Le Royaume-Uni, par exemple, ne peut se targuer d'avoir réduit ses émissions de CO<sub>2</sub> depuis 1990 que parce que ces dernières sont comptabilisées dans les pays de production (BBC, 2009). La Chine, au contraire, a vu ses émissions de CO<sub>2</sub> augmenter. Selon plusieurs estimations, entre 15 et 25 % des émissions chinoises de CO<sub>2</sub> seraient liées à la fabrication de biens exportés pour être consommés dans d'autres pays (ICTSD, 2009). Les appels à réformer le système actuel n'ont donc rien de surprenant, les objectifs de réduction des émissions étant perçus comme injustes.

Selon Dieter Helm, professeur d'économie à Oxford, une telle réforme aura de profondes répercussions sur les politiques publiques: « Les Etats-Unis et l'Europe devront prendre des mesures beaucoup plus drastiques pour réduire les émissions de CO<sub>2</sub> liées aux produits qu'ils consomment. » En outre, « l'impact sur la croissance économique et sur le niveau de vie des pays consommateurs sera beaucoup plus important qu'on ne le croyait jusqu'alors » (BBC, 2009). Cela pose un problème politique, puisque les gouvernements développent généralement leurs mesures en supposant que l'augmentation de la consommation est un signe d'amélioration du « niveau de vie » des habitants.

### **Consommer pour être heureux ?**

De l'avis des responsables politiques, évidemment, de nombreuses personnes ne sont pas persuadées que les types de modes de vie décrits comme « durables » dans les médias leur apportent un mieux-être. Ces personnes craignent que les bénéfices potentiels – plus de loisirs, moins de stress, de meilleures relations humaines, etc. – ne compensent pas suffisamment les changements ou la baisse de consommation voulus. En réaction, Ken et Sue Peattie (2009) proposent aux gouvernements de prendre les devants en lançant des initiatives de marketing social destinées à promouvoir des styles de vie à la fois frugaux et satisfaisants.

Personne n'adoptera volontairement un mode de vie durable sans la certitude d'en obtenir une meilleure qualité de vie. D'où cette question: la « prospérité sans croissance » est-elle possible? Tim Jackson (2009, p. 47) résume le défi en ces termes: « Il faudra que les hommes s'épanouissent, atteignent une meilleure cohésion sociale et accroissent leur bien-être tout en réduisant leur impact matériel sur l'environnement. » Jackson souligne l'écart qui existe entre la poursuite de l'abondance matérielle et d'autres objectifs qui, s'ils sont atteints, contribuent au bien-être: une

vie de famille saine, un travail utile, le fait d'être respecté par ses pairs et le sentiment d'appartenir à un groupe. Selon lui, les personnes qui se concentrent sur des objectifs plutôt tournés vers la famille et la société ressentent généralement un plus grand bien-être que celles qui cherchent à afficher leur aisance et leur statut social.

Bien sûr, nous continuerons à trouver du bien-être dans la consommation de biens. Certaines formes de consommation, outre qu'elles remplissent des besoins physiques immédiats (alimentation, habillement, abri) et offrent un sentiment de sécurité matérielle, sont nécessaires à une bonne intégration dans la société et ont une valeur symbolique: elles nous permettent de construire et d'exprimer notre identité, de montrer nos affiliations sociales et d'exprimer nos sentiments envers autrui. Pour que le progrès vers la durabilité s'accélère, il faudra cependant que les personnes qui vivent actuellement dans une certaine aisance deviennent moins dépendantes des biens matériels, que ce soit en rejetant certains types de consommation, en consommant moins souvent ou en choisissant des formes de consommation minimisant les impacts négatifs sur l'environnement et la société.

Parmi les approches qui s'ouvrent aux personnes en quête d'un mode de vie plus durable, l'une consiste à réfléchir à ses besoins. Comme le dit une phrase habituellement attribuée à l'écrivain anglais G. K. Chesterton, « il y a deux façons de se contenter: accumuler de plus en plus ou désirer moins ». La plupart des habitants des pays industrialisés choisissent la première façon. Leur prospérité s'accroît... mais, dans le même temps, leurs attentes augmentent aussi. Entre autres auteurs, Schumacher (1974) a relevé que les biens considérés comme un luxe par une génération devenaient souvent des nécessités aux yeux des générations suivantes. On peut choisir de consommer moins dans un souci de qualité de vie: dans les couples actifs, par exemple, il est fréquent qu'un des partenaires travaille à temps partiel pour trouver un meilleur équilibre entre travail et vie privée. Le couple gagne et consomme alors moins qu'il ne le pourrait mais peut consacrer plus de temps à d'autres objectifs, comme une vie familiale épanouie. Enfin, un nombre plus réduit de personnes réagissent au consumérisme de façon plus radicale en optant délibérément pour la « simplicité volontaire ».

Ces personnes ne sont généralement pas convaincues que le bien-être réside dans la consommation. Cherrier (2009, p. 187-188) a étudié les raisons qui poussent certaines personnes à rejeter les modes de vie consuméristes, identifiant un groupe de consommateurs pour lesquels « co-

pier les styles de consommation mis en avant par les médias n'a aucun sens ». En réaction contre les « réussites sociales inatteignables », ils cessent d'« acquérir, de consommer et de jeter des objets comme les autres s'attendraient à ce qu'ils le fassent ». Au lieu de cela, ces « consommateurs créatifs » cherchent satisfaction dans une consommation conforme à leurs valeurs et à leurs préoccupations personnelles : « Ici, le moi n'est pas conçu comme un moi exécutant, influencé par des marqueurs sociaux et par des codes de pratique, mais comme un moi créatif capable de reformuler les pratiques et les significations culturelles en fonction de son parcours et de ses préférences personnelles. En pratiquant la consommation créative, les consommateurs expriment l'évolution de leur identité. »

Les recherches menées par Marchand et Walker (2008, p. 1167) sur les partisans de la simplicité volontaire ont montré le souhait, chez ces personnes, « d'évaluer leur degré d'attachement aux biens et de n'investir sentimentalement que dans quelques objets soigneusement choisis ». Leurs relations avec leurs possessions est légèrement ambiguë : « D'une part, ils expliquent avoir consciemment et soigneusement réfléchi à la place que les objets devraient occuper dans leur vie (...) D'autre part, ils maintiennent une distance, un certain détachement émotionnel. » Les intéressés pèsent soigneusement leurs décisions en matière de consommation, sans que ce processus ne soit vécu comme pénible, et tendent à considérer un objet « plus comme un moyen, pour ce qu'il permet de faire, que comme une fin en soi ». La même étude a permis de mettre en avant les types de produits préférés par ce type de consommateurs. Ce sont notamment les produits qui permettent un certain degré d'interaction, qui donnent à l'utilisateur le sentiment d'être « en train de faire quelque chose » : cafetières à piston et blaireaux de rasage, par exemple. Sont également favorisés les produits à la constitution et au fonctionnement simples, car ils donnent au consommateur le sentiment de contrôler ses possessions ; en particulier, ils rendent plus facile de détecter les défauts éventuels et de les réparer soi-même.

## **Une juste utilisation des ressources**

Pour améliorer le bien-être de tous, il faudra considérer les ressources mondiales comme un tout, comme des biens communs en puissance, pour chercher à définir les niveaux de consommation appropriés. L'empreinte écologique de tel pays ou de telle région, déterminée par ses habitudes de consommation et par sa densité de population, devra être comparée à celle d'autres pays et régions pour établir si elle représente

une utilisation équitable des ressources finies de la planète, en tenant également compte de la biocapacité.

Les données fournies par le WWF (2008) montrent que l'Union européenne dans son ensemble est un « débiteur écologique » : son empreinte écologique (4,7 hectares globaux par personne) dépasse sa biocapacité (2,3 hag par personne), bien que l'inverse soit vrai dans certains pays (Suède, Finlande, Bulgarie et Etats baltes). De même, les pays européens hors Union sont tous débiteurs écologiques, à l'exception de la Russie (en grande partie grâce à ses forêts) et de la Moldova (bien qu'en raison de l'étendue du territoire russe, ces pays pris ensemble soient en moyenne créditeurs, avec une empreinte écologique de 3,5 hag par personne pour une biocapacité de 5,8 hag par personne).

Comme les dettes d'argent, la dette écologique n'est pas tenable sur le long terme. Aujourd'hui, « les pays débiteurs écologiques ne peuvent maintenir leur niveau de consommation qu'en combinant une exploitation de leurs propres ressources plus rapide que leur taux de remplacement, l'importation de ressources d'autres pays et l'utilisation de l'atmosphère comme une décharge pour les gaz à effet de serre » (WWF, 2008, p. 16-17). En conséquence, ces pays devront de plus en plus « faire face au risque d'une dépendance croissante à la biocapacité d'autres pays ».

Si la dette écologique naît d'une forte densité de population et de modèles de consommation intenable, elle peut aussi correspondre à une répartition inégale de la biocapacité sur la planète. Faut-il considérer la biocapacité de la planète dans son ensemble comme un bien commun ? Corriger le déséquilibre entre pays deviendrait alors un impératif moral. Dans tous les cas cependant, il est peu probable que le bien-être humain se maintienne au même niveau face à une telle perception d'inégalité.

La contribution de l'Europe à la surexploitation de la planète mentionnée plus haut (le fait que l'empreinte écologique mondiale dépasse de 30 % la biocapacité disponible) ne fait pas de doute. L'empreinte écologique de tous les pays européens à l'exception de quatre (la Moldova, l'Albanie et la Serbie et le Monténégro) est équivalente ou supérieure à la moyenne mondiale, ce qui est en soi intenable.

## **Réorienter la consommation**

La population mondiale augmente et la biocapacité, menacée par le changement climatique et par des pratiques agricoles inadéquates, n'est guère susceptible de s'accroître, si bien que le seul moyen de faire recu-

ler la surexploitation de la terre consiste à réduire le flux de biens et de services, et plus précisément les ressources que ce flux consomme et les déchets qu'il rejette. Plusieurs stratégies – que nous ne pouvons passer en revue ici – seront nécessaires pour orienter les modes de consommation dans ce sens. Réduire l'impact environnemental de la production de biens et de services pourrait s'avérer relativement facile. Il sera moins évident, en revanche, d'inciter les consommateurs à réfléchir à leur place dans le monde et à leur dépendance envers lui, au passage du temps, à leurs responsabilités à long terme et à leurs relations avec les biens et les services qu'ils utilisent. Changer les hommes s'avérera peut-être plus difficile que de changer les produits.

On peut trouver une raison d'espérer dans le fait que des personnes s'interrogent déjà sur le bien-être que leur apporte la consommation, modifiant leur façon de vivre en conséquence. Certaines le font de façon individuelle, comme évoqué plus haut, en modifiant leur équilibre entre travail et vie privée ou en adoptant des comportements fondés sur la simplicité volontaire. D'autres s'engagent dans des mouvements qui visent à peser sur la consommation, comme « Villes en transition », « EcoTeam » ou les réseaux SEL (pour « système d'échange local »).

Les personnes les plus motivées sont souvent poussées par des valeurs éthiques liées à une croyance religieuse ou à un engagement dans l'écologie politique. Au sein du grand public cependant, la consommation n'est généralement pas perçue comme un acte moral (d'où l'apparition de termes tels que « commerce équitable » ou « consomm'acteur », pour définir l'exception). Comme le soulignent Hansen et Schrader (1997, p. 458-459), « les consommateurs n'interprètent généralement pas la consommation "normale", irréfléchie, comme une action immorale dont ils devraient s'abstenir ». Les formes de consommation « exceptionnelles » sont plus facilement perçues comme immorales que des comportements considérés comme « ordinaires ». Hansen et Schrader concluent que « les décisions de consommation doivent s'accompagner d'une réflexion sur les besoins » – l'un des traits distinctifs de l'être humain étant précisément sa capacité à réfléchir sur soi. Les acheteurs devraient être encouragés à « mettre en balance leurs souhaits individuels à court terme avec des objectifs et des valeurs à long terme ».

Nos comportements doivent changer non seulement au moment de l'acquisition, mais aussi au niveau de l'utilisation : nous devons par exemple prendre davantage soin de nos possessions en les entretenant et en les

réparant régulièrement, ou partager certains produits avec des personnes qui autrement seraient peut-être obligées de les acheter.

Il ne faut cependant pas surestimer le pouvoir des consommateurs (Cooper, 2008). Les changements de consommation doivent également être promus par l'industrie. Cela exigera des nouveaux modèles d'entreprise capables de rendre l'activité rentable sans qu'elle ne dépende d'une perpétuelle augmentation des ventes. Les entreprises pourraient par exemple rechercher la rentabilité en se concentrant sur l'utilisation des biens, en offrant des produits solides et durables, en améliorant leur service après-vente ou en proposant des contrats de location plutôt qu'uniquement vendre des produits neufs (Stahel, 2006).

### **Croire au changement**

Existe-t-il une probabilité non négligeable que nous parvenions un jour au bien-être pour tous, à la justice sociale et à une prospérité fondée sur la durabilité ?

Les hommes, répondront les pessimistes, ne réagiront vraiment aux menaces environnementales que lorsqu'ils auront atteint un certain seuil de crise, un « point de bascule » (Gladwell, 2000). Alors seulement, les gouvernements adopteront les réformes juridiques et fiscales nécessaires. La conclusion du WWF à ce sujet (2008, p. 22) laisse songeur : « Les scientifiques ne peuvent prévoir avec précision le point de bascule à partir duquel le déclin des écosystèmes pourrait soudain s'accélérer. » Cependant, la volonté de changement pourrait se développer progressivement, à travers un débat public sur la nature de la prospérité et sur le fait que consommer toujours plus ne réussira jamais à satisfaire notre aspiration à une vie meilleure.

Pour parvenir à améliorer notre bien-être, nous devons dans une certaine mesure y croire, avoir confiance en la valeur et la possibilité d'une vision différente de l'avenir. En parlant de la responsabilité sociale des entreprises, Marc Gunther (2004, p. 1) explique que « la conviction est un moteur, c'est elle qui fait avancer ceux qui s'efforcent de mieux exercer leur activité et de donner un sens à leur travail ». « Certains croient en Dieu, d'autres non », ajoute-t-il. « Mais ils croient tous à la bonté des hommes, à la possibilité de changer, et ils sont convaincus – ce qui est peut-être le plus surprenant – que les entreprises peuvent devenir des forces non négligeables pour le bien dans le monde. » De même, il se peut qu'une telle foi soit nécessaire au changement des relations avec autrui et avec



l'environnement naturel qui sous-tendent actuellement notre modèle de consommation. Comme l'écrit Stephen Clark (1993, p. 19), « nous devons nous éveiller à une véritable prise en compte de l'altérité, à un monde qui ne soit pas limité par ce que nous en faisons ».

Nous devons également rechercher autrement le bien-être. Selon Triandis (1995), on trouve dans la société un continuum allant des personnes qui font passer leurs objectifs personnels avant l'intérêt collectif et mettent l'accent sur leurs droits individuels à celles qui s'engagent avant tout en faveur de la société et soulignent la valeur d'une collectivité harmonieuse. Les plus individualistes considèrent le bien-être comme un objectif qu'ils peuvent atteindre en réalisant leurs aspirations personnelles, et il est peu probable qu'ils donnent la priorité aux objectifs sociaux et environnementaux dans leurs choix de consommation. En revanche, les tenants d'une culture plus coopérative voient le bien-être comme un objectif qui doit être atteint par l'ensemble de la société et auquel les individus contribuent ensemble. Cette analyse a d'importantes implications politiques, car les politiques publiques, à travers diverses mesures – dont des incitations fiscales peuvent peser sur la répartition des pouvoirs entre différentes personnes et différents groupes sociaux et influencer les décisions des entreprises et des consommateurs.

Il est difficile d'apprécier dans quelle mesure le bien-être dépend d'une meilleure connaissance et d'une meilleure compréhension du développement durable au sein du grand public. Les questions environnementales sont largement médiatisées, et les comportements inappropriés de la part des consommateurs semblent résulter d'une série complexe d'obstacles structurels plus que d'un manque d'information (Jackson, 2005). En décrivant l'éducation comme « la plus grande ressource », Schumacher (1974) voulait dire que le public devait être mieux informé, mais aussi qu'il devait comprendre le fond métaphysique des problèmes sociaux pour être suffisamment encouragé à agir.

Le philosophe Robert Elliot (2001, p. 177) écrit : « L'agression humaine contre l'environnement terrestre ne montre aucun signe de ralentissement (...) Beaucoup sont consternés par cette destruction, pour une grande part insidieuse et temporairement dissimulée, en raison de ce qu'elle signifie pour eux-mêmes, pour leurs enfants et leurs amis, pour les autres créatures, pour la biomasse et pour la planète que nous habitons. Cette réaction est par bien des aspects une réaction éthique. Aux yeux du public, ce qui se passe est non seulement irritant, dérangeant, décevant ou malheureux, mais aussi mauvais, immoral, déplorable et condam-

nable. » Bien que le fait d'aborder les problèmes environnementaux dans un cadre moral risque de dissuader certaines personnes de participer au débat, il est avéré que pour que le changement se fasse, les valeurs éthiques doivent être prises en compte, ainsi que les déterminants émotionnels du comportement humain. Les travaux théoriques de Schwartz (1977, 1992), ultérieurement développés par plusieurs auteurs dont Stern (1999, 2000), semblent montrer que les personnes qui sont conscientes des conséquences de leur comportement et ont la volonté et la capacité d'en assumer la responsabilité développent une norme personnelle les incitant à agir d'une façon particulière. En un mot, les valeurs pro-environnementales alimentent des comportements qui leur correspondent.

## Conclusion

Atteindre le bien-être pour tous suppose d'assurer notre prospérité future et, pour ce faire, il est indispensable de préserver l'environnement et de garantir la justice sociale. Aujourd'hui, cependant, de nombreuses données montrent que notre consommation n'est pas tenable : l'empreinte écologique de l'humanité dépasse actuellement la biocapacité de la terre, et l'écart continue de se creuser. L'Europe porte une responsabilité particulière dans cette surexploitation de la terre, puisque l'empreinte écologique de presque tous les pays européens est supérieure à la moyenne mondiale.

Sur les questions écologiques, le pessimisme prédomine, mais il peut être surmonté : le développement durable n'est pas une utopie. Il exige toutefois que nous nous reconnaissons dépendants des autres personnes et de l'environnement naturel et, peut-être, que nous repensions nos liens avec eux. Le développement durable passera également par une remise en question de la culture dominante de l'immédiat et des satisfactions à court terme, telle que reflétée par notre tendance à ignorer l'avenir et à fermer les yeux sur les conséquences plus larges de nos façons de consommer. La transformation nécessaire des modèles de consommation supposera un nouveau type d'économie – l'économie circulaire –, fondée sur les principes suivants : réduction de l'exploitation des ressources de la planète, fabrication de produits moins nombreux et plus durables et prise en compte de la charge des produits en CO<sub>2</sub> dans le débat sur le changement climatique.

Les gouvernements hésitent à s'attaquer à la consommation – mais ils devront le faire. Il est de plus en plus démontré que l'accroissement de l'abondance n'est absolument pas indispensable à la prospérité. Les hu-

mains se caractérisent par l'aptitude à la réflexivité, aptitude qu'ils appliquent de plus en plus à leur façon de consommer. Beaucoup rejettent déjà le consumérisme, pesant soigneusement leurs choix de consommation et participant à de nouveaux mouvements sociaux comme celui des « Villes en transition ». Ils réfléchissent aux types de biens qu'ils souhaitent posséder et consomment en accord avec leurs valeurs et leurs convictions personnelles plutôt que pour se conformer aux attentes des autres. Certains sont motivés par des valeurs éthiques, d'autres par l'aspiration à un bon équilibre entre travail et vie privée. Les gouvernements et les entreprises, pour leur part, devraient agir davantage pour créer les conditions nécessaires au changement.

Enfin, l'amélioration du bien-être a plus de chances de devenir une réalité si nous croyons vraiment à notre vision de l'avenir, si nous avons confiance dans le fait que la sécurité environnementale et la justice sociale sont des objectifs réalisables. Notre conviction sera l'un des moteurs du changement.

## Références

BBC (2009), *Britons creating "more emissions"*, 2009. Dernière consultation le 25 janvier 2010 sur: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/sci/tech/8283909.stm>.

Brand S., *The Clock of the Long Now*, Phoenix, Londres, 1999.

Chapman J., *Emotionally Durable Design*, Earthscan, Londres, 2005.

Cherrier H., «Anti-consumption discourses and consumer-resistant identities», *Journal of Business Research*, 62 (2), 2009, p. 181-190.

Clark S.R.L., *How to Think about the Earth*, Mowbray, Londres, 1993.

Cooper T., *Beyond Recycling*, New Economics Foundation, Londres, 1994.

Cooper T., «Slower consumption», *Journal of Industrial Ecology*, 9 (1-2), 2005, p. 51-67.

Cooper T., «Produire ou ne pas produire ? Est-il justifié de croire en la souveraineté du consommateur ? », dans *Repenser l'acte de consommation pour le bien-être de tous – Réflexions sur la responsabilité individuelle des consommateurs*, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2008 (original anglais paru en 2008).

Cooper T. (dir.), *Longer Lasting Products*, Gower, Aldershot, 2010.

DEFRA (Department of the Environment, Food and Rural Affairs), *Securing the Future*, DEFRA, Londres, 2005.

de Leeuw B., «The world behind the product», *Journal of Industrial Ecology*, 9 (1-2), 2005, p. 7-10.

Desai P. et King P., *One Planet Living*, Alastair Sawday, Bristol, 2006.

Devall B. et Sessions G., *Deep Ecology*, Gibbs M.Smith/Peregrine Smith Books, Salt Lake City, 1985.

Easterbrook G., *A Moment on the Earth: The coming age of environmental optimism*, Viking Penguin, New York, 1995.

Easterbrook G., «Case Closed: The debate about global warming is over», *Issues in Governance Studies*, n° 3, The Brookings Institution, Washington DC, 2006.

Elliot R., «Normative ethics», in Jamieson D. (dir.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2001, p. 177-191.

Gifford R. *et al.*, «Temporal pessimism and spatial optimism in environmental assessments: An 18-nation study», *Journal of Environmental Psychology*, 29 (1), 2009, p. 1-12.

Gladwell M., *The Tipping Point*, Abacus, Londres, 2000. Traduction : *Le point de bascule*, Transcontinental, Montréal, 2003.

Gunther M., *Faith and Fortune*, Three Rivers Press, New York, 2004.

Hansen U. et Schrader U., «A modern model of consumption for a sustainable society», *Journal of Consumer Policy*, 20, 1997, p. 443-68.

ICTSD (International Centre for Trade and Sustainable Development), «Who should pay for embedded carbon?», *News and Analysis*, 13 (1), 2009. Dernière consultation le 25 janvier 2010 sur: <http://ictsd.org/i/news/bridges/44150>.

Jackson T., *Motivating Sustainable Consumption: A review of evidence on consumer behaviour and behavioural change*, rapport pour le Réseau de recherche sur un développement durable au Royaume-Uni. Centre for Environmental Strategy, Surrey University, 2005.

Jackson T., *Prosperity without Growth*, Earthscan, Londres, 2009.

Lomborg B., *The Skeptical Environmentalist*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. Traduction : *L'écologiste sceptique*, Paris, Le Cherche Midi, 2004.

Lovelock J., *The Revenge of Gaia*, Penguin, Londres, 2006. Traduction : *La revanche de Gaïa*, Flammarion, Paris, 2007.

Marchand A. et Walker S., «Product development and responsible consumption», *Journal of Cleaner Production*, 16 (11), 2008, p. 1163-1169.

McDonough W. et Braungart M., *Cradle to Cradle*, North Point Press, New York, 2002.

Peattie K. et Peattie S. (2009), «Social marketing: A pathway to consumption reduction?», *Journal of Business Research*, 62 (2), 2009, p. 260-268.

Schumacher E. F., *Small is Beautiful*, Abacus, Londres, 1974. Paru en français sous le même titre, Le Seuil, Paris, 1979.

Schwartz S., «Normative influences on altruism», *Advances in Experimental Social Psychology*, 10, 1977, p. 222-279.

Schwartz S., «Universals in the content and structure of human values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries», in Zanna, M. (dir.), *Advances in Experimental Social Psychology* 25, San Diego: Academic Press, 1992, p. 1-65.

Sentance A., «Global inflation: how big a threat?», *Bank of England Quarterly Bulletin*, 48 (3), 2008, p. 339-346.

Stahel W. R., *The Performance Economy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2006.

Stern P. et al, Kalof L., «A valuebelief norm theory of support for social movements: The case of environmental concern», *Human Ecology Review*, 6, 1999, p. 81-97.

Stern P., «Toward a coherent theory of environmentally significant behavior», *Journal of Social Issues*, 56 (3), 2000, p. 407-424.

Triandis H. C., *Individualism and Collectivism*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1995.

von Bertalanffy K. L., *General System Theory*, George Braziller, New York, 1976.

Ward B. et Dubos R., *Only One Earth*, W. W. Norton, New York, 1972. Traduction: *Nous n'avons qu'une terre*, Denoël, Paris, 1972.

Worster D., *Nature's Economy*, Anchor Books, New York, 1979. Traduction: *Les pionniers de l'écologie*, Sang de la Terre, Paris, 1998.

WWF (World Wide Fund for Nature), *Rapport Planète vivante 2008*, WWF International, Gland, 2008.



## **Comment démocratiser le pouvoir ? Réflexions sur la crise financière**

*Philip Pettit*<sup>98</sup>

Cette analyse s'intéresse aux enseignements de la récente crise financière. Nous commencerons par déterminer qui a provoqué la crise, en distinguant trois catégories d'acteurs. Nous chercherons ensuite lequel de ces acteurs devrait être tenu pour responsable, en suggérant que nous devrions essentiellement nous en prendre aux pouvoirs publics. Mais sur quelles bases pouvons-nous demander des comptes à ces autorités ? J'écarte la vision classique de la démocratie, qui se restreint aux possibilités de réclamation, et préconise plutôt une démocratie fondée sur une démocratie des « publics ». Je conclus par quelques brèves remarques sur les implications d'une telle démocratie en matière de pratiques institutionnelles. Au final, le pouvoir apparaît comme une sombre réalité, mais nous ne sommes pas condamnés à vivre un cauchemar. Les changements nécessaires pour une démocratisation du pouvoir sont certes radicaux, mais pas utopiques.

### **1. Qui est à l'origine de la récente crise financière ?**

Cela fait un an ou deux que pratiquement chacun de nous se retrouve profondément affecté, dans ses perspectives d'avenir, par les décisions de directeurs de multiples banques et établissements comparables situés aux quatre coins du monde. Les jeunes ont moins de possibilités de carrière qu'ils auraient raisonnablement pu espérer. Pour ceux qui ont un travail, la sécurité de l'emploi s'est nettement détériorée, quand ils n'ont pas été licenciés. Une multitude de pensionnés ou de personnes préparant leur retraite ont découvert que leurs cotisations et leurs économies ont perdu jusqu'à 50 % de leur valeur. Et nous limitons notre réflexion au sort des personnes qui ont la chance de vivre dans les économies les plus développées.

Face à un tel assombrissement du paysage économique, il est naturel de se demander qui sont les responsables – quoi de plus naturel en effet que de chercher des coupables sur lesquels décharger notre colère ! Pourtant, qui faut-il montrer du doigt si l'on examine les liens de cause à effet ?

---

98. Professeur en politique et valeurs humaines, université de Princeton, Etats-Unis.



Dans un premier temps, nos regards se tournent évidemment vers les responsables des prêts hypothécaires « subprime » aux Etats-Unis. Après tout, ce sont les professionnels du crédit hypothécaire qui ont persuadé des gens à investir dans des logements sans en avoir les moyens, en misant sur la perspective d'une poursuite de la hausse de la valeur de ces logements pour résoudre le problème. Ces agents et leurs établissements ont assurément déclenché nos problèmes actuels, et les acheteurs y ont contribué en étant assez téméraires ou crédules pour miser sur la durabilité de la hausse des prix dans l'immobilier.

Mais ces acteurs du marché américain de l'immobilier portent-ils toute la responsabilité de la crise ? En effet, dans l'environnement qui existait à peine dix ans plus tôt, le problème se serait limité aux Etats-Unis. Pourquoi a-t-il atteint le reste du monde ? L'examen de cette question fait apparaître que d'autres acteurs auraient leur place sur le banc des accusés. C'est le cas des banques à l'origine des instruments financiers qui ont provoqué la contagion internationale du risque, et d'une telle manière que la nature de ce risque était de moins en moins claire pour ceux qui y ont investi. A ces banques s'ajoutent celles qui ont assumé ce risque opaque sans l'analyser suffisamment.

Est-ce tout ? Pouvons-nous conclure qu'il n'y a que deux classes de coupables : ceux qui ont proposé ou accepté des crédits hypothécaires trop chers, et ceux qui ont activement ou passivement contribué à diffuser le risque ? L'analyse montre qu'ils ne sont pas les seuls.

Si l'assassinat de Sarajevo n'avait pas déclenché la première guerre mondiale, un autre événement du même genre l'aurait provoquée en raison du montage d'alliances que l'Europe avait mis en place à l'époque. Ce réseau de relations avait fait du continent une poudrière, et l'assassinat n'était que l'étincelle qui a mis le feu aux poudres. De même, le facteur déclenchant de la crise financière a certes été le fiasco des *subprimes*, dont les principaux acteurs sont ceux qui ont participé à l'aventure. Il ne faut toutefois pas oublier l'ensemble du système qui a mis en place les conditions nécessaires, la culture financière qui a rendu cette aventure possible. Nous avons aujourd'hui une idée assez claire de cette culture. En l'absence de réglementation adaptée sur les nouveaux instruments financiers, une concurrence effrénée s'est installée entre les directeurs financiers et leurs établissements. Et dans ce contexte de frénésie, le désir de dépasser ses rivaux, ou celui de ne pas se faire distancer, semble avoir incité ces agents à ne pas vérifier au cas par cas la fiabilité des produits ou l'ampleur des risques acceptés. Chacun d'eux a sans doute présumé

que si d'autres prenaient des risques similaires, ces risques étaient raisonnables; peut-être que personne n'a osé suggérer à l'autre qu'il était nu.

A son tour, cette observation pointe une troisième catégorie de responsables potentiels: ce sont les établissements financiers et leurs directeurs qui, en cherchant désespérément à ne pas perdre de terrain face à la concurrence, ont joué et parié afin de préserver leur bénéfice annuel et leur valeur en bourse. De plus, comme nous le verrons plus loin, n'oublions pas le rôle essentiel joué par les pouvoirs publics – les banques centrales, les organismes de régulation, les administrations et les législateurs –, qui ont permis au secteur financier d'emprunter de nouvelles voies sans les encadrer par des règles adaptées; dans certains cas, ils ont même supprimé la réglementation existante.

## **2. A qui la faute? Les pouvoirs publics**

Dès lors, à qui faut-il imputer la crise? Faut-il répartir la culpabilité sur les trois groupes que nous avons identifiés? Ne serait-il pas plus juste de viser ceux qui portent la responsabilité première? Dans cette optique, voyons qui doit figurer sur notre acte d'accusation.

Pour ce faire, il faut essentiellement distinguer les agents économiques, d'une part, et les agents politiques de l'autre. Les agents économiques sont les vendeurs et les acheteurs de prêts hypothécaires, les établissements qui ont diffusé et accepté un niveau élevé de risque sans visibilité, et les organismes financiers et leurs cadres qui ont permis à la frénésie de la concurrence de dicter des pratiques hasardeuses. Les agents politiques sont les banques centrales et les organismes de régulation, ainsi que les membres des pouvoirs exécutif et législatif – en un mot, les pouvoirs publics – envisagés dans le troisième volet de notre analyse.

Lequel de ces groupes est le coupable? Les personnes et les organisations privées sont publiquement responsables dans la mesure où elles ont violé la loi. Mais cette responsabilité est limitée et, dans le domaine public, ce sont les banques centrales, les organismes de régulation et les membres des pouvoirs exécutif et législatif qui sont les premiers responsables de la débâcle. Ils devraient expliquer pourquoi la loi, ou du moins la manière dont elle a été interprétée et appliquée, a permis aux acteurs économiques d'agir inconsidérément.

En prenant cette option, je ne cherche pas à exonérer de leur responsabilité les acteurs privés du secteur bancaire et du crédit hypothécaire. Ils ont été inconséquents en refusant de reconnaître que s'ils alignaient leur

niveau très élevé de prise de risques sur celui de leurs concurrents, un effondrement collectif du marché comme celui que nous avons connu devenait de plus en plus probable. En outre, même ceux qui ont respecté la loi sont moralement coupables pour leur imprudence face au danger de crise mondiale ; on est choqué par leurs agissements asociaux et à court terme, qui reflètent les pires facettes de la nature humaine. J'ai le sentiment qu'à titre individuel ils n'ont pas suffisamment affirmé de personnalité, et que collectivement ils ont manqué de culture à un degré sans précédent sur la scène publique, même dans les pays affectés par la corruption.

Malgré tout ce qui précède, je persiste à dire qu'au final c'est aux pouvoirs publics que nous devons demander des comptes. Ce sont les banques centrales et les organismes de régulation, ainsi que les pouvoirs exécutif et législatif, que nous devrions interroger sur ce fiasco. Ils nous représentent collectivement et doivent donc nous rendre des comptes pour la débâcle qu'ils ont orchestrée.

Cette démarche est également justifiée par le fait que, pour le meilleur et pour le pire, nos sociétés sont aujourd'hui généralement organisées autour d'une séparation entre les activités publiques et privées. Dans les sociétés antiques ou médiévales, et même dans certaines contrées du monde moderne, les gens contribuaient, spontanément ou sous la contrainte, au bien-être public dans le cadre de leurs activités privées. Mais cette conception a disparu depuis plus de deux cents ans, hormis sous les régimes communistes du XX<sup>e</sup> siècle. Le postulat de la plupart de nos pays – économiquement viables –, des sociétés industrielles et post-industrielles, est que, dans les limites de la loi, les personnes et les entités privées doivent pouvoir poursuivre leurs propres objectifs, d'une part pour l'autonomie que cela leur confère, et d'autre part pour les bienfaits pour la collectivité que, globalement, cette démarche engendre.

En d'autres termes, si la loi doit certes fixer des limites appropriées à la gouvernance et aux finances des entreprises, et demander des comptes aux entreprises et aux établissements apparentés sur la base des lois qui régissent également les particuliers, elle doit dans l'ensemble les laisser agir à leur guise. Les analystes ne s'accordent pas sur la forme exacte que devraient prendre les contraintes juridiques, et la crise financière atteste qu'elles étaient inadaptées, mais tous s'accordent pour dire que ces établissements devraient par ailleurs être libres de poursuivre leurs propres objectifs privés. Les citoyens peuvent dans une certaine mesure attendre des sociétés financières et commerciales qu'elles œuvrent pour

le bien-être de la collectivité, et ces sociétés peuvent elles-mêmes chercher à démontrer que c'est bien le cas, ou s'en donner l'image. Mais cela ne signifie certainement pas que le public peut leur demander de rendre des comptes: il n'est pas fondé de vouloir les traiter de la même façon que les banques centrales, les organismes de régulation et les pouvoirs exécutif et législatif.

Pourquoi nous conformer à ce clivage qui s'est institué entre les acteurs privés de la production et de la finance d'une part, et le système public de responsabilités de l'autre? Premièrement, parce qu'il serait trop cher et trop difficile de le détricoter. Mais il existe une raison plus profonde: l'expérience acquise au fil des siècles a démontré qu'il est toujours préférable de répartir le pouvoir entre différentes personnes et organismes dans un jeu d'équilibres et de contre-pouvoirs. La division protège contre les abus que pourrait engendrer un cumul des fonctions de production et d'administration politique dans les mains d'une seule entité. En outre, le système favorise la spécialisation et encourage le développement de deux formes d'expertise et d'entreprise, et d'un cadre qui autorise les synergies entre elles. Un tel dispositif permet aux acteurs privés de générer des idées et des initiatives, que les acteurs publics testent et organisent pour favoriser le bien de la collectivité. Pour faire un retour sur un ancien thème: le privé propose, le public dispose.

Bien sûr, la division économique et politique du pouvoir peut porter ses fruits à condition que la séparation soit réelle. Nos démocraties souffrent entre autres de confusions entre les deux domaines. Cela a permis, au niveau micro, à certaines entreprises de prendre en main la réglementation et, au niveau macro, une contamination des politiques du gouvernement par les grands groupes. Dans la suite de mon exposé, je pars du principe que ces problèmes ne sont pas insolubles et que leur résolution relève de la responsabilité des pouvoirs publics. Mais je tiens à lancer un avertissement. Il y a un grave problème dont nous ne tenons pas compte. La mission la plus importante des politiques est sans doute l'instauration d'une stricte séparation entre les affaires – *business* – et le gouvernement; elle est aussi importante que la séparation de l'Eglise et de l'Etat l'a été pour les pays occidentaux au cours de ces derniers siècles.

### **3. Sur quelle base demander des comptes aux pouvoirs publics? Un problème**

M'appuyant sur l'exemple de la crise récente, j'ai suggéré que si les acteurs économiques sont responsables devant leurs partenaires privés

(dans la mesure où ils respectent les lois), les autorités politiques sont responsables devant nous, le public. Mais que pouvons-nous légitimement exiger de ces autorités ? Sur quelle base pouvons-nous leur demander des comptes ?

Les banques centrales et les organismes de régulation ont la responsabilité de se conformer aux normes explicitement ou implicitement énoncées dans le mandat que leur ont donné les pouvoirs exécutif et législatif. Même s'ils n'exercent pas leurs fonctions au service du gouvernement (pas plus que les commissions électorales ou d'autres instances officielles), leur mission est définie, sous réserve d'amendements ultérieurs, par les lois qui les instituent. Et quelles sont les normes par rapport auxquelles des comptes peuvent être demandés aux pouvoirs exécutif et législatif ? Ils doivent bien évidemment respecter la Constitution et la législation existante. Mais au-delà du cadre d'orientations imposé par la Constitution et par les lois, quelles sont les autres normes qu'ils n'ont pas respectées ?

Ce point a l'air simple, mais il s'avère extrêmement complexe à l'examen. Dans une société démocratique, les critères de fonctionnement des pouvoirs exécutif et législatif – en un mot, du gouvernement – devraient être définis par les citoyens ; le fait que cette société soit démocratique devrait vouloir dire que nous, en qualité de *démos*, ou peuple, avons le *kratos*, ou contrôle, sur la manière dont nous sommes gouvernés. Quelles sont les normes que nous avons instituées au sein de toutes nos sociétés démocratiques et que nos gouvernements auraient violées dans leur gestion des affaires financières ?

Dans les discussions autour de cette question, il est souvent suggéré que le gouvernement doit s'aligner sur des critères qui correspondent à nos souhaits et opinions collectifs : notre volonté populaire ou notre opinion commune ; en d'autres termes, le consensus général quant à ce que l'on attend des autorités. Ce consensus exige du gouvernement qu'il honore ses obligations constitutionnelles telles qu'elles sont énoncées dans un document fondateur et/ou codifiées dans un cadre de fonctionnement présumé. De plus, il attend du gouvernement que celui-ci tienne compte de la volonté ou de l'avis du peuple, quand cette volonté ou cet avis ont été clairement exprimés sur des questions précises.

Il paraît clair que les gouvernements de nombreux pays tels que le Royaume-Uni et l'Espagne ont été à l'encontre du consensus – ou, du moins, de la quasi-unanimité – de leurs citoyens pour ne pas entrer dans la coalition qui a envahi l'Irak en 2003. Mais nos gouvernements ont-ils commis une telle faute en omettant d'imposer une réglementation plus

sévère aux marchés financiers et hypothécaires ? Cela ne semble pas être le cas. Jamais les citoyens de tel ou tel pays démocratique – ou d'un bloc de nations démocratiques comme l'Union européenne – n'ont exprimé leur désaccord face aux omissions des gouvernements. Dès lors, comment reprocher aux gouvernements leur manque de contrôle ? N'est-ce pas plutôt notre faute ? En tant qu'électeurs, nous avons omis de surveiller le comportement des marchés, de relever les négligences des gouvernements et de tirer la sonnette d'alarme face au danger. Mieux, nous avons souvent récompensé les gouvernements lors des élections pour la déréglementation qu'ils prônaient et l'apparente prospérité qui en résultait. L'un ou l'autre commentateur a bien sûr écrit un article sur la bulle immobilière et sur les risques qui y étaient liés (comme Paul Krugman, par exemple), mais nous avons été bien trop peu nombreux à les suivre. De ce point de vue nous sommes, en tant que simples citoyens, les véritables responsables de la débâcle.

L'idée selon laquelle un gouvernement devrait être responsable du respect du consensus populaire – c'est-à-dire de nos volontés ou opinions communes – semble correspondre à un idéal élevé. Dans la pratique, il en reste peu de chose. Cet idéal impose une charge tellement lourde de formation d'un consensus pour les personnes ordinaires que personne ne saurait être tenu de s'en acquitter : même avec une honnêteté et une réflexion héroïques, nous ne parviendrons, au mieux, qu'à réunir des opinions contradictoires sur la plupart des sujets. Dès lors, s'aligner sur le consensus populaire ne signifie pas grand-chose pour les gouvernements. Ils continuent d'avoir carte blanche dans de larges pans de la prise de décisions politiques dans lesquels nous, les citoyens, n'avons aucune opinion ou volonté commune. Les gouvernements ont l'obligation démocratique d'honorer le cadre constitutionnel que les citoyens imposent à leur organisation et à leurs agissements. Et la démocratie implique qu'ils doivent, sous peine de sanction électorale, se conformer au mandat que nous pensons appuyer lors des élections et des occasionnelles initiatives de concertation de l'opinion publique. Par ailleurs, ils sont seuls maîtres à bord, libres d'élaborer à leur guise les politiques publiques.

Faut-il en rester là ? Existe-t-il d'autres normes sur la base desquelles nous pourrions demander des comptes aux gouvernements ? D'autres normes permettant de critiquer les gouvernements pour leur défaut de surveillance du marché avant la dernière crise ? Selon les critères de la démocratie telle qu'elle est généralement définie par les théories et les sciences sociales, non. Cette conception est illustrée avec force par la formule classique de l'économiste austro-américain Joseph Schumpeter. Il considère qu'au-

cune volonté ou opinion populaire ne peut valablement contraindre un gouvernement. Dans la pratique, la démocratie se borne à garantir que les personnes au pouvoir et, le cas échéant, les principes auxquels elles affirment adhérer sont choisis sur la base du cumul des préférences des citoyens ; c'est-à-dire qu'ils seraient le fruit d'une méthode plus ou moins aléatoire de compilation appliquée à un ensemble de préférences organisées de manière plus ou moins irrationnelle. Un tel dispositif donne certes une influence aux contributions électorales des citoyens – une influence qui, telle une loterie, protège contre l'hégémonie d'un parti unique ou d'une dynastie – mais il ne donne en aucun cas aux citoyens un contrôle sur le gouvernement. Plus spécifiquement, il n'implique pas qu'il existe des attentes ou des normes spécifiques sur la base desquelles les citoyens peuvent demander des comptes à leur gouvernement.

La vision de la démocratie sous-jacente à cette image schumpétérienne est essentiellement mécanique, plutôt qu'orientée vers les acteurs. La vision orientée vers les acteurs envisage le gouvernement comme une agence responsable à laquelle son supérieur – nous, le peuple – peut demander des comptes ; elle se fonde sur un contrat de confiance, pour utiliser une métaphore familière, en vertu duquel le gouvernement a une certaine dette envers nous. Dans la vision mécanique préconisée par Schumpeter – et sans doute par une grande partie du monde de l'économie et des sciences politiques –, le gouvernement est une fonction exercée par des personnes soumises à des stimuli et à des sanctions (juridiction électorale) instaurés afin de canaliser leur travail et pour que ce dernier profite à la société dans son ensemble. Si les agissements des personnes au pouvoir ne favorisent pas le bien-être de la société, cela signifie que le dispositif d'incitation et de sanction est inadapté, et qu'il faut remanier les institutions. Mais cette base n'est pas suffisante pour justifier un ressentiment à l'égard des gouvernements et pour leur demander de rendre des comptes. Cela n'a pas plus de sens que de demander des comptes au marché ; il n'existe aucune administration qui puisse être montrée du doigt, mais uniquement un mécanisme impersonnel de stimuli et de sanctions au sein duquel des acteurs individuels poursuivent leurs propres objectifs.

#### **4. Sur quelle base demander des comptes aux pouvoirs publics? Une solution**

Notre réflexion nous ramène au point de départ. Les seules autorités auxquelles des comptes pourraient être demandés sont celles qui nous gouvernent, comme l'indiquent les propos qui précèdent. En outre, les arguments de la dernière section suggèrent que le gouvernement ne

peut être tenu pour responsable, hormis dans la mesure où il violerait la Constitution ou la loi, voire un engagement électoral explicite. En dehors de ces cas de figure, ceux qui détiennent le pouvoir politique doivent être considérés comme des acteurs qui poursuivent librement leur route, à leur guise et innocemment, dans les limites de leurs engagements juridiques et électoraux explicites. Nous ne pouvons pas leur demander des comptes par rapport à des contraintes plus fines, parce que ces dernières sont tout simplement inexistantes.

Certains préconisent toutefois une conception différente du fonctionnement de la démocratie et des contraintes qui en résultent pour les gouvernements. La justification d'une telle conception commence à se faire jour quand on considère comment les personnes agissent collectivement comme un public dans n'importe quel pays ou dans les associations de pays comme l'Union européenne. Nous parlons et nous échangeons des idées sur des questions d'intérêt commun et sur l'actualité politique. Nous n'abandonnons pas à une évolution mécanique la vie et les affaires de la collectivité, comme s'il s'agissait d'une entité indépendante de la volonté humaine. Nous nous préoccupons de l'évolution des choses, nous échangeons nos réactions, nous formons des opinions variées et débattons de leurs différences. Nous ne sommes pas résignés face au pouvoir du gouvernement, comme s'il s'agissait d'une nécessité aveugle, mais nous traitons chacune des affirmations et des propositions de nos gouvernants comme des objets légitimes de débat et de contestation.

Il est important de souligner qu'en tant que membres d'un public démocratique, nous ne menons pas ce débat en autarcie, en étant isolés des autres. Nos différentes opinions sont diffusées sous la forme de déclarations ou de tracts, voire par les médias, et les ruissellements du débat privé convergent pour former les grands courants d'opinion. Le public commence à se former chaque fois que deux personnes ou plus entament une discussion des affaires courantes, que ce soit à la cantine du bureau ou dans le café du quartier, en interpellant les foules aux carrefours ou, d'une manière plus formelle, lors des interviews télévisées ou dans la presse : ces personnes deviennent alors un « public ». Il n'existe pas de cloisonnement entre ces différentes plates-formes, car le recours aux médias publics entretient la circulation des idées entre les divers cercles. Aucune de nos conversations n'est fermée, et aucun de nous ne saurait se contenter des arguments qui pourraient satisfaire les esprits dans un cercle restreint.

Ce schéma de discussions et d'échanges constants semble indiquer qu'à l'image d'une société en débat permanent, nous nous limitons à pro-



duire, en tant qu'opinion publique, des avis divergents et opposés sur les politiques que le gouvernement est supposé suivre. Mais cette image est trompeuse. Le fait que nous ne cessions pas de communiquer, et que d'autre part nous n'en venions pas aux mains, c'est-à-dire que nous continuons de trouver des choses à nous dire au sein du débat sur les politiques, indique que cet exercice fait apparaître une série de postulats sur lesquels nous parvenons à nous mettre d'accord. Ces conceptions généralement admises forment un terrain d'entente, et nous analysons et définissons la topologie de ce support chaque fois que nous discutons de nos divergences. Nous construisons, inconsciemment et inévitablement, un dissensus sur un fondement croissant de postulats généralement admis.

Malgré les divisions qu'il est susceptible d'engendrer, le débat public et démocratique peut dégager deux grands groupes de lieux communs. Le premier est ce que j'appelle une série de postulats participatifs, et le second est une série de postulats discursifs.

Les lieux communs participatifs sont les postulats relatifs aux droits que les personnes ont de participer aux échanges prévus dans tout exercice démocratique. Si des personnes sont autorisées à participer aux discussions dans tout forum de débat public, où elles écoutent habituellement les interventions d'autres qui leur rendent généralement la pareille, on leur reconnaît en effet une égalité de parole. Dans la pratique, les choses sont organisées de telle manière que si elles étaient empêchées de s'exprimer, ignorées ou traitées sans égards, elles puissent invoquer les règles mises en place par la pratique pour défendre leurs droits. Les parties au débat reconnaissent les droits réciproques de chacun comme un préalable aux échanges. Ces droits ne sont pas toujours honorés, et dans la pratique on ne dispose pas toujours des conditions idéales, mais les parties les favorisent assurément et s'exposent à un blâme si elles ne les respectent pas. Si elles défendent ces idéaux par leurs paroles, elles sont également appelées à les défendre par leurs actes.

La deuxième catégorie de lieux communs que l'on trouve dans tout public, ce sont les postulats discursifs, par opposition aux postulats participatifs. Les postulats participatifs sont ceux auxquels tous les membres doivent adhérer afin que les participants au débat public traitent sur un pied d'égalité. Les postulats discursifs sont ceux que tous sont supposés approuver, dans la mesure où il sont d'accord, comme les membres de toute conversation, sur ce qui constitue des arguments et ce qui est hors de propos, *les non sequitur*.

Quand nous trouvons un argument pertinent dans une discussion, cela suppose que nous accordions du crédit au rapport qu'il établit ou qu'il suppose entre les prémisses et la conclusion. L'argument peut ne pas nous sembler déterminant, soit parce que nous en rejetons une prémisse, soit parce que nous pensons que d'autres considérations l'emportent sur les éléments d'une prémisse qui paraissent appuyer une conclusion. Mais même si nous rejetons un argument, marquant ainsi explicitement notre désaccord avec un interlocuteur, le fait d'en accepter la pertinence revient à reconnaître implicitement notre accord sur un point. La réponse vise peut-être à signaler une différence, mais l'effet involontaire est de faire ressortir une présupposition commune.

Ainsi, supposons qu'une personne présente des arguments pour défendre la valeur de l'égalité dans une couverture maladie universelle, et qu'une autre argumente sur l'intérêt de la qualité dans les prestations de santé pour défendre la nécessité de maintenir une composante privée dans le système. Etant donné leur désaccord sur cette question, chacun accordera un poids différent à chaque argument, ou écartera un des arguments dans son raisonnement: le défenseur de la couverture maladie universelle peut nier que celle-ci engendre une baisse de la qualité des services. Mais dans la mesure où chacun reconnaît la pertinence des arguments de son interlocuteur pour le débat, ils conviennent que ces éléments valent au moins la peine d'être invoqués. Ils reconnaissent le postulat que l'égalité des usagers des services de santé et la qualité des prestations de santé sont toutes deux importantes pour la société.

Les considérations et les valeurs validées par ce processus indirect et discursif peuvent être très différentes et varier d'une société à l'autre. Cette variation n'est pas gênante pour la théorie démocratique à condition qu'elle aille de pair avec une règle fondamentale de la participation : l'égalité de respect pour chacun. Dans les sociétés comme nos démocraties développées, les lieux communs validés par le débat valorisent des choses que le public considère généralement comme bonnes, c'est-à-dire la défense, la loi et l'ordre, la santé publique, la prospérité économique et la durabilité de l'environnement. Par ailleurs, elles valorisent également le fait d'apporter une assistance aux personnes frappées par des catastrophes naturelles; les mesures permettant à tous de bénéficier de soins médicaux, au moins dans les situations d'urgence; la préservation des monuments historiques et culturels; et l'organisation du système politique autour d'axes tels que la prééminence du droit, la séparation des pouvoirs et l'élection des représentants des pouvoirs législatif et exécutif.

Là où le débat se poursuit dans les conditions d'ouverture et d'interrelations qui caractérisent un public, il est inévitable que malgré les profondes différences sur des questions spécifiques de politique, un fonds de consensus se constitue sur le type de messages et d'arguments appropriés du point de vue des citoyens qui composent ce public. On assistera à une convergence dynamique et changeante sur des postulats de discussion communs. Ces postulats ne passeront pas inaperçus ; ils seront validés par les participants eux-mêmes. Afin que les personnes impliquées puissent se comporter avec assurance lors des échanges, elles doivent savoir quel genre d'arguments passent bien ou, à l'inverse, risquent de ne pas être acceptés. Elles doivent pouvoir être confiantes dans le fait que les autres s'appuient sur les mêmes bases et attendent la même chose d'elles en échange. Les postulats servant de préalable commun dans les débats doivent atteindre le statut de lieux communs, c'est-à-dire devenir des postulats que pratiquement chacun accepte et dont chacun s'attend à ce que les autres les acceptent également.

En reconnaissant que tout public démocratique engendre un fonds de lieux communs qui sont les retombées naturelles des discussions et des débats politiques, on constate qu'il existe des normes que le public peut raisonnablement espérer voir respecter par son gouvernement. Il peut exiger du gouvernement qu'il fonde ses décisions législatives et politiques sur les normes communes que les lieux communs ont fixées, et qu'il rende des comptes en prouvant qu'il respecte bien ces normes. Ceux qui souhaitent accéder à un poste au gouvernement mènent campagne en débattant avec les autres candidats et en s'adressant aux électeurs de leur circonscription, et doivent inévitablement défendre leur programme dans des termes que chacun considère comme pertinents, c'est-à-dire qui reflètent les lieux communs participatifs et discursifs. Par conséquent, puisqu'ils parviennent au gouvernement sur cette base, les citoyens peuvent ensuite leur demander des comptes sur la base des attentes qui découlent logiquement des lieux communs. Ces derniers peuvent être envisagés comme un organisme à part entière : un site de responsabilité publique.

Dans la vision schumpétérienne de la démocratie que nous avons discutée dans la dernière section, la seule base pour demander des comptes au gouvernement réside dans les attentes fondées sur le consensus populaire, une volonté ou opinion commune ; par conséquent, comme il est difficile de parvenir à un consensus, la responsabilité démocratique devient un exercice très léger. La discussion révèle une autre source de normes et d'attentes démocratiques. Elle indique qu'un gouvernement démocratique peut être tenu de respecter les normes inscrites dans les

postulats de travail du débat public. Les personnes au pouvoir peuvent légitimement être interpellées sur la cohérence de leurs politiques avec les normes participatives du respect de l'égalité et de l'inclusion, et avec les normes discursives des arguments raisonnables acceptés par pratiquement toutes les parties.

Quelle pourrait être la conséquence de cette affirmation sur la situation créée par la récente crise financière ? Elle explique pourquoi il est parfaitement raisonnable de demander des comptes aux gouvernements pour avoir insuffisamment réglementé la manière novatrice et opaque de fonctionnement des marchés – en un mot, pour avoir accordé leur confiance à du vent. Un des postulats communément admis dans une démocratie est que le gouvernement ne doit pas prendre de risques inconsidérés avec l'économie, surtout quand les pertes possibles ont une telle portée et un tel potentiel destructeur. La prospérité que faisaient miroiter les réussites de la déréglementation profitait uniquement aux classes relativement riches, laissant supposer une rentabilité moindre pour la société en général. Mais les problèmes engendrés dans le sillage de ces manquements sont vastes et profonds, et pourraient même être durables. Face à des bienfaits aussi asymétriques, chacun s'accorde sur ce que l'on était raisonnablement en droit d'attendre des gouvernements. Et devant les prestations de la plupart des gouvernements, il semble tout à fait approprié de leur demander des comptes. Ces gouvernements ont trahi notre confiance en accordant aux marchés la totale liberté dont ils jouissent depuis une dizaine d'années.

## **5. Une démocratie orientée sur des normes publiques**

Nous avons examiné les différents centres du pouvoir qui ont joué un rôle dans la récente crise financière ; notre raisonnement nous permet de conclure que, parmi ces pouvoirs, la responsabilité incombe aux autorités publiques ; et nous avons identifié une conception de la responsabilité démocratique du point de vue de laquelle il est à la fois possible et approprié de leur demander des comptes. Le résultat de cet examen, c'est qu'il est possible de demander des comptes aux gouvernements sur la base des normes acceptées (parce qu'elles naissent inévitablement de la participation et des échanges) dans le cadre des débats décentralisés et souvent contradictoires menés dans la société en général sur les décisions des pouvoirs publics.

Les citoyens peuvent donc exercer un contrôle démocratique sur le gouvernement dans la mesure où ils sont capables d'obliger les détenteurs

du pouvoir à respecter les normes qu'ils sont censés défendre au titre des lieux communs. Ils peuvent forcer le gouvernement à les traiter comme des normes méritant autant de respect (du point de vue des règles de la participation) que les autres considérations ou valeurs généralement acceptées par toutes les parties, ou du moins par celles qui sont disposées à traiter les autres sur un pied d'égalité.

Ensuite, comment les citoyens peuvent-ils contraindre le gouvernement à honorer ces normes publiques dans leur manière de s'organiser et d'agir ? L'une des conditions préalables est d'imposer un cadre de fonctionnement constitutionnel ou quasi constitutionnel, en veillant particulièrement à ce que les citoyens conservent la possibilité de le modifier, mais dans le droit de conditions susceptibles d'empêcher toute violation des normes de la participation et du droit de chacun à une égalité de traitement. Le deuxième préalable est l'organisation régulière d'élections ouvertes et contradictoires des principaux représentants des autorités législatives et administratives. Le troisième préalable est la mise en place, pour la nomination des personnes destinées à occuper les principaux postes décisionnels non électifs (dans les tribunaux, les banques centrales et les organismes de régulation), de conditions garantissant que les mandats définis pour chacun de ces postes soient appropriés du point de vue des normes publiques, et que l'on puisse faire confiance aux titulaires pour qu'ils accomplissent leur mission conformément à leur mandat et qu'il soit possible de leur demander des comptes. Enfin, la quatrième condition préalable, qui relève d'un niveau plus élevé, est la répartition du pouvoir entre ces diverses autorités électives et non électives suivant un schéma permettant d'éviter qu'un seul des acteurs ne puisse prendre des décisions unilatérales, non contrôlées par les autres.

Une fois remplies, ces quatre conditions préalables ne garantissent bien sûr pas que les citoyens disposent du pouvoir de contraindre leur gouvernement à respecter les normes publiques. La possibilité de désavouer les principaux représentants des autorités législatives et administratives contribue certainement à pousser le gouvernement dans la bonne direction. Mais ce levier électoral ne fonctionne que sur le long terme, correspondant à la durée du mandat de chacun des postes, et sur une base relativement générale, qui dépend du nombre de points figurant dans les programmes des partis. Afin de pouvoir demander des comptes au gouvernement à des intervalles plus rapprochés et d'une manière plus spécifique, il faut multiplier les possibilités de contestation pour les citoyens, et notamment sur la base de violations des normes publiques. Il faut que les particuliers et les associations puissent contester par le biais des parle-

ments ou des congrès, des tribunaux, des médiateurs et des commissions d'enquête, de la presse et, bien évidemment, des initiatives dans la rue. Et l'organisation formelle et informelle de cette contestation doit lui permettre d'avoir une chance d'aboutir qui ne dépende pas nécessairement de la bonne volonté des personnes mises en cause.

La réponse à une telle exigence de contestation spécialisée (spécifique à divers domaines et politiques) constitue le plus grand défi de toute société démocratique et de tout groupe de sociétés. Il est possible d'instaurer une Constitution, d'organiser des élections libres, d'organiser la nomination des personnes appelées à occuper des postes de responsabilité, et de répartir le pouvoir d'une manière appropriée entre les diverses autorités. Mais tout cela ne garantit pas la constitution de groupes de défense de l'intérêt public, ou l'instauration d'une culture propice à leur constitution. Si l'on veut promouvoir une contestation spécifique dans une société complexe, il est en outre essentiel que les citoyens ne s'appuient pas sur leurs propres moyens d'information et d'organisation ; ils doivent ventiler leur travail de contestation suivant les différents problèmes et domaines, et centraliser leurs efforts dans chacun de ces domaines. Ils doivent se réunir pour former des organisations et mouvements non gouvernementaux efficaces.

Un gouvernement soumis à un contrôle dans le cadre d'une démocratie de normes publiques doit remplir deux conditions. D'une part, il doit écarter d'emblée toutes les mesures et politiques qui risquent de violer ces normes : il ne doit même pas les envisager, puisqu'elles sont culturellement inacceptables et qu'elles ne tarderaient pas à être rejetées. D'autre part, les mesures envisagées dans tout domaine conforme aux normes publiques (ce qui, par nature, est généralement le cas) sont choisies et mises en œuvre conformément à des procédures qui, dans le contexte spécifique, ne violent pas non plus les normes publiques. Le choix des méthodes doit être dûment motivé par ces normes publiques ; il ne s'agit pas, par exemple, de se contenter de favoriser telle politique ou tel lobby pour des raisons personnelles.

Certes, les décisions prises par un gouvernement qui respecte ces deux grandes conditions ne plairont pas nécessairement à tout le monde, et elles ne seront peut-être même pas conformes au sens de la justice de chacun. Mais ces conditions devraient garantir que personne ne puisse raisonnablement qualifier d'illégitime un tel gouvernement ou ses politiques. Personne, ou du moins aucune personne reconnaissant la nécessité de vivre sur un pied d'égalité avec les autres, n'aura de raison valable

de nier au gouvernement le droit de faire appliquer de telles mesures. Chacun peut bien évidemment contester les mesures dans le cadre du système, y compris par la désobéissance civile s'il souhaite marquer son opposition ; par contre, personne ne sera fondé à estimer qu'il est préférable de sortir du système et d'essayer de l'ébranler. La démocratie est conçue de manière à garantir une telle légitimité au gouvernement, mais pas à le rendre idéal, ni même juste. Telle est d'ailleurs la promesse de la démocratie des normes publiques: la légitimité.

## **Conclusion**

Il y a deux illusions dont il convient de se prémunir à propos des pouvoirs qui dirigent ce monde moderne. La première est l'illusion du vide, sans doute spécifique aux conceptions extrêmes de type libertaire ou existentialiste, qui estime que nous avons toujours le choix de nos actes et que si nous imputons nos réussites ou nos échecs à des forces extérieures, nous nous trompons nous-mêmes. A l'inverse, l'illusion de la pesanteur, caractéristique d'une vision déterministe, suggère que nous sommes soumis à des forces silencieuses et omniprésentes comme la gravité, qui imposent des contraintes inévitables et indésirables à nos pensées, sentiments et réactions. L'illusion du vide nous propose un mirage enivrant, celle de la pesanteur est un cauchemar déprimant.

En résumé, nous vivons dans un monde de pouvoirs où le mirage pourrait nous aveugler, mais nous ne sommes pas dans un cauchemar ; même dans cette dernière éventualité, nous avons les moyens de réagir. Les pouvoirs qui dirigent nos économies sont contrôlés par des acteurs privés et il n'est ni réaliste, ni souhaitable, de défaire cet état de choses. Nous pouvons nous accommoder de l'influence de ces pouvoirs privés, sans pour autant être réduits à l'état de simples pions, à condition que les pouvoirs publics soient capables de les contrôler : des pouvoirs publics qui doivent nous rendre des comptes – à nous, les citoyens – dans le cadre d'une démocratie des normes publiques. Une telle démocratie constitue un idéal exaltant d'organisation constitutionnelle et civique dont nos régimes et unions de régimes politiques ne peuvent actuellement, au mieux, que s'approcher de manière imparfaite. Il s'agit pourtant d'un idéal raisonnablement bien défini, et non d'un vague souhait ; c'est un idéal qu'il est possible de réaliser en procédant selon des étapes connues, et non une simple vision utopique. Ce serait également un repère utile pour s'orienter au fil de l'évolution constante du processus de démocratisation.

## Sales agents for publications of the Council of Europe Agents de vente des publications du Conseil de l'Europe

### BELGIUM/BELGIQUE

La Librairie Européenne -  
The European Bookshop  
Rue de l'Orme, 1  
BE-1040 BRUXELLES  
Tel.: +32 (0)2 231 04 35  
Fax: +32 (0)2 735 08 60  
E-mail: order@libeurop.be  
<http://www.libeurop.be>

Jean De Lannoy/DL Services  
Avenue du Roi 202 Koningslaan  
BE-1190 BRUXELLES  
Tel.: +32 (0)2 538 43 08  
Fax: +32 (0)2 538 08 41  
E-mail: jean.de.lannoy@dl-servi.com  
<http://www.jean-de-lannoy.be>

### BOSNIA AND HERZEGOVINA/ BOSNIE-HERZÉGOVINE

Robert's Plus d.o.o.  
Marka Marulića 2/V  
BA-71000, SARAJEVO  
Tel.: +387 33 640 818  
Fax: +387 33 640 818  
E-mail: robertsplus@bih.net.ba

### CANADA

Renouf Publishing Co. Ltd.  
1-5369 Canotek Road  
CA-OTTAWA, Ontario K1J 9J3  
Tel.: +1 613 745 2665  
Fax: +1 613 745 7660  
Toll-Free Tel.: (866) 767-6766  
E-mail: order.dept@renoufbooks.com  
<http://www.renoufbooks.com>

### CROATIA/CROATIE

Robert's Plus d.o.o.  
Marasovičeva 67  
HR-21000, SPLIT  
Tel.: +385 21 315 800, 801, 802, 803  
Fax: +385 21 315 804  
E-mail: robertsplus@robertsplus.hr

### CZECH REPUBLIC/ RÉPUBLIQUE TCHÈQUE

Suweco CZ, s.r.o.  
Klecakova 347  
CZ-180 21 PRAHA 9  
Tel.: +420 2 424 59 204  
Fax: +420 2 848 21 646  
E-mail: import@suweco.cz  
<http://www.suweco.cz>

### DENMARK/DANEMARK

GAD  
Vimmelskaffet 32  
DK-1161 KØBENHAVN K  
Tel.: +45 77 66 60 00  
Fax: +45 77 66 60 01  
E-mail: gad@gad.dk  
<http://www.gad.dk>

### FINLAND/FINLANDE

Akateeminen Kirjakauppa  
PO Box 128  
Keskuskatu 1  
FI-00100 HELSINKI  
Tel.: +358 (0)9 121 4430  
Fax: +358 (0)9 121 4242  
E-mail: akatilaus@akateeminen.com  
<http://www.akateeminen.com>

### FRANCE

La Documentation française  
(diffusion/distribution France entière)  
124, rue Henri Barbusse  
FR-93308 AUBERVILLIERS CEDEX  
Tél.: +33 (0)1 40 15 70 00  
Fax: +33 (0)1 40 15 68 00  
E-mail: commande@ladocumentationfrancaise.fr  
<http://www.ladocumentationfrancaise.fr>

### Librairie Kléber

1 rue des Francs Bourgeois  
FR-67000 STRASBOURG  
Tel.: +33 (0)3 88 15 78 88  
Fax: +33 (0)3 88 15 78 80  
E-mail: librairie-kléber@coe.int  
<http://www.librairie-kléber.com>

### GERMANY/ALLEMAGNE AUSTRIA/AUTRICHE

UNO Verlag GmbH  
August-Bebel-Allee 6  
DE-53175 BONN  
Tel.: +49 (0)228 94 90 20  
Fax: +49 (0)228 94 90 222  
E-mail: bestellung@uno-verlag.de  
<http://www.uno-verlag.de>

### GREECE/GRÈCE

Librairie Kauffmann s.a.  
Stadiou 28  
GR-105 64 ATHINA  
Tel.: +30 210 32 55 321  
Fax: +30 210 32 30 320  
E-mail: ord@otenet.gr  
<http://www.kauffmann.gr>

### HUNGARY/HONGRIE

Euro Info Service  
Pannónia u. 58.  
PF. 1039  
HU-1136 BUDAPEST  
Tel.: +36 1 329 2170  
Fax: +36 1 349 2053  
E-mail: euroinfo@euroinfo.hu  
<http://www.euroinfo.hu>

### ITALY/ITALIE

Licosa SpA  
Via Duca di Calabria, 1/1  
IT-50125 FIRENZE  
Tel.: +39 0556 483215  
Fax: +39 0556 41257  
E-mail: licosa@licosa.com  
<http://www.licosa.com>

### MEXICO/MEXIQUE

Mundi-Prensa México, S.A. De C.V.  
Rio Pánuco, 141 Delegación Cuauhtémoc  
MX-06500 MÉXICO, D.F.  
Tel.: +52 (01)55 55 33 56 58  
Fax: +52 (01)55 55 14 67 99  
E-mail: mundiprensa@mundiprensa.com.mx  
<http://www.mundiprensa.com.mx>

### NETHERLANDS/PAYS-BAS

Roodveldt Import BV  
Nieuwe Hemweg 50  
NE-1013 CX AMSTERDAM  
Tel.: +31 20 622 8035  
Fax: +31 20 625 5493  
Website: www.publids.org  
Email: orders@publids.org

### NORWAY/NORVÈGE

Akademika  
Postboks 84 Blindern  
NO-0314 OSLO  
Tel.: +47 2 218 8100  
Fax: +47 2 218 8103  
E-mail: support@akademika.no  
<http://www.akademika.no>

### POLAND/POLOGNE

Ars Polona JSC  
25 Obrońcow Street  
PL-03-933 WARSZAWA  
Tel.: +48 (0)22 509 86 00  
Fax: +48 (0)22 509 86 10  
E-mail: arspolona@arspolona.com.pl  
<http://www.arspolona.com.pl>

### PORTUGAL

Livraria Portugal  
(Dias & Andrade, Lda.)  
Rua do Carmo, 70  
PT-1200-094 LISBOA  
Tel.: +351 21 347 42 82 / 85  
Fax: +351 21 347 02 64  
E-mail: info@livrariaportugal.pt  
<http://www.livrariaportugal.pt>

### RUSSIAN FEDERATION/ FÉDÉRATION DE RUSSIE

Ves Mir  
17b, Butlerova ul.  
RU-101000 MOSCOW  
Tel.: +7 495 739 0971  
Fax: +7 495 739 0971  
E-mail: orders@vesmirbooks.ru  
<http://www.vesmirbooks.ru>

### SPAIN/ESPAGNE

Mundi-Prensa Libros, s.a.  
Castello, 37  
ES-28001 MADRID  
Tel.: +34 914 36 37 00  
Fax: +34 915 75 39 98  
E-mail: libreria@mundiprensa.es  
<http://www.mundiprensa.com>

### SWITZERLAND/SUISSE

Planetis Sàrl  
16 chemin des Pins  
CH-1273 ARZIER  
Tel.: +41 22 366 51 77  
Fax: +41 22 366 51 78  
E-mail: info@planetis.ch

### UNITED KINGDOM/ROYAUME-UNI

The Stationery Office Ltd  
PO Box 29  
GB-NORWICH NR3 1GN  
Tel.: +44 (0)870 600 5522  
Fax: +44 (0)870 600 5533  
E-mail: book.enquiries@tso.co.uk  
<http://www.tso.co.uk>

### UNITED STATES and CANADA/ ÉTATS-UNIS et CANADA

Manhattan Publishing Co  
2036 Albany Post Road  
USA-10520 CROTON ON HUDSON, NY  
Tel.: +1 914 271 5194  
Fax: +1 914 271 5886  
E-mail: coe@manhattanpublishing.com  
<http://www.manhattanpublishing.com>

### Council of Europe Publishing/Éditions du Conseil de l'Europe

FR-67075 STRASBOURG Cedex  
Tel.: +33 (0)3 88 41 25 81 – Fax: +33 (0)3 88 41 39 10 – E-mail: publishing@coe.int – Website: <http://book.coe.int>







