
Louis LEDONNE

Un Monde plausible : entre culture et politique

Essai

Avril 2017

Cet ouvrage a été rédigé et édité par :

Louis Ledonne

Chaussée de Ramioul, 63 à 4400 Ivoz-Ramet (Belgique)

Mail : *louis.ledonne@scarlet.be*

L'impression a été réalisée par les Éditions Dricot à 4020 Bressoux - Liège.

L'image de couverture a été réalisée par Grâce Garcet.

Le site Web associé : « monde-plausible.org » a été réalisé par Sophie Roscheck – Le dialogue avec l'auteur pourra se poursuivre via un « forum des idées » sur ce même site Web.

Imprimé en Belgique

Dépôt légal : avril 2017

N° d'édition :

N° d'impression :

Sommaire

Prologue	7
Introduction	13
Chapitre 1. La rencontre de la connaissance et de l'imagination : les limites de la réalité	23
1) Sur les traces de Don Quichotte avec Cervantes.....	23
2) La passion comme moteur de l'action avec Spinoza	29
3) D'un régime de réalité à un autre – les possibles de l'action	33
4) Le chemin du Quichotte et la visée de Spinoza	39
Chapitre 2. Les nouveaux régimes de réalité du monde	43
1) Préambule	43
2) L' <i>homo economicus</i>	47
3) De l' <i>homo economicus</i> à l' <i>homo democraticus</i>	55
4) Photo d'un héros obligé de l'individualisme extrême.....	66
Chapitre 3. Horizons sociopolitiques actuels individuels, pluralistes..	73
1) Préambule	73
2) Une société à la recherche de valeurs perdues	75
3) Un individu universel – de la délicate essence du social	83
4) Un individu en quête de singularité	90
5) Un individu en quête de reconnaissance	96
6) Un individu en quête de droits - les droits de l'homme	102

7) Un individu en quête d'identité – les communautés.....	106
8) Un individu sans « demos » – la démocratie réelle	111
Chapitre 4. Entre culture et politique	117
1) La spiritualité comme transcendance	117
2) Réinterpréter la démocratie comme tradition politico-culturelle et réserve de sens	123
3) De la démocratie d'opinion à une démocratie de réflexion	131
4) La société civile.....	135
Chapitre 5. Politiques pour notre monde : revoilà le Quichotte	141
1) Au-delà des peuples et des idéologies	141
2) Un invariant de droits-valeurs dans un monde multipolaire	149
Épilogue : la littérature et les arts au secours des invariants	151

*« J'ai comme une idée de stylet,
Un stylet planté dans le cœur,
Une idée d'un monde devenu plausible »*

« La vie privée ne suffit pas à nourrir nos projets d'avenir. Un grand projet fédérateur est nécessaire, qui insuffle suffisamment de confiance en l'avenir. Au-delà des imaginaires fondateurs, nous avons besoin d'une mythologie dont les anticipations situent leur point d'horizon par-delà les idéologies, dans l'avenir de projets communs qui vont nous transformer cognitivement et émotionnellement.

Nous avons besoin de confiance dans l'esquisse d'un autre monde. »

Louis Ledonne

Avril 2017

Prologue

*La modernité*¹

Le monde est longtemps resté un. Pour mieux dire, il s'est longtemps voulu un. Et cette unité était subsumée sous un point de vue supérieur que l'on attribuait à une divinité singulière, à la fois solitaire et insolite.

Le monde un est la projection idéale de l'Occident, qui s'est vite trouvé son dieu et sa genèse, qui s'en est même trouvé plusieurs, rivaux. Il s'agissait pour l'ensemble des terres situées là où le soleil se couche de légitimer leur action ou plutôt celle de ses *inventeurs*, car chaque territoire est le résultat d'une invention humaine.

Sous le couvert d'entités supérieures et abstraites, il était certes confortable d'agir ainsi, mais l'action n'en demeurait pas moins humaine. Elle l'était même à un degré tel qu'elle en devenait inhumaine, car ce qui est humain devient vite trop humain.

Or il fallait faire en sorte qu'on n'eût point à endosser l'entière responsabilité d'écarts de conduite nombreux dès l'abord. C'est que l'homme occidental a toujours su composer avec une conscience éminemment plastique afin de n'avoir pas à s'assumer jusqu'au bout.

L'harmonisation se prétendait salubre et faste, elle fut insalubre et néfaste.

À n'en point douter, occire participe du grand projet de l'Occident, qui ne s'est jamais trop ému des « dommages collatéraux » qu'il occasionnait. On avait perdu de vue que l'harmonie est un état et que l'harmonisation est une pratique.

¹ Bertrand Westphal : « Espace, lieu, carte »

Un Monde plausible

Le temps fort de ce processus est la modernité, dont l'effort d'homologation s'est initialement manifesté dans une entreprise de colonisation qui privait d'âme une partie de l'humanité que l'on figeait dans une altérité sans remède.

Le constat d'échec de la modernité a été tardif et cinglant. Il est sans appel. Comme l'a signalé Jean-François Lyotard, la modernité s'est effondrée quelque part en Pologne durant la Deuxième Guerre mondiale.

En revanche, une chose est certaine : l'Occident se distingue par une *diction* qui fait du monde qu'il dessine la singulière duplication de sa propre vérité.

L'Occident est à l'image de ses dieux qui abhorrent les rivaux devant eux. Et l'univers, prêche-t-il avec une conviction sans faille, est une extension de son propre monde. En somme, comme il n'existe qu'un seul dieu, il n'existe qu'un seul monde. Cela est censé ne pas faire un pli.

La postmodernité, quant à elle, conçut plusieurs mondes, une infinité de mondes destinés à relativiser l'impact du monde à modèle unique de la modernité.

Toute certitude écartée, on estima qu'ils étaient « possibles ». On avait trouvé l'épithète appropriée : elle n'engageait plus à grand-chose. Le cosmos avait fait place à d'autres cosmos plus ou moins indistincts.

Car, dès lors que l'on admet l'hypothèse d'une pluralité de mondes, on reconnaîtra aussi que *le monde* étant dorénavant irréductible à une quelconque singularité, il en devient irréprésentable.

Le monde de la modernité, support du réel « objectif », s'est fragmenté en une constellation de mondes possibles dont la représentation constitue au mieux une approximation.

La nostalgie de l'Occident : la saudade

C'est alors qu'une étrange forme d'attentisme semble s'être emparée de l'Europe. Elle clôt son futur sur un horizon borné et, à l'en croire, infranchissable.

Elle pose l'attente comme une condition ontologique, mais, dans le même mouvement, la restreint à outrance : on n'attend rien de nouveau ; on attend un retour à l'identique ; on attend de reprendre l'histoire là où elle s'est interrompue, à l'instant précédant la catastrophe et correspondant au faite d'une gloire autoproclamée, la « civilisation ». On oublie par là même que cet apex portait en germe la catastrophe.

Dès 1989, Peter Sloterdijk note que l'Europe « ne peut voir venir après elle le pire » dans la mesure où elle se réserve la possibilité d'une manière d'aboutissement, qui la légitimerait.

« Or, le pire se trouve exactement sur l'itinéraire qu'elle s'interdit de quitter, parce qu'elle ne considère pas comme pensable une alternative par rapport à elle. Par conséquent, elle ne peut ni se dépasser ni se représenter réellement un avenir »².

Voilà bien l'origine de la tension qui fait de l'Europe une entité aporétique.

Comme l'Europe centrale de Milan Kundera, le Portugal est un miroir prémonitoire du destin possible de l'Europe. Mais c'est tout entière que cette dernière éprouve à l'égard de sa splendeur passée une forme aiguë de mélancolie. Milan Kundera décrit ainsi cet état d'âme, cet état d'esprit : « L'image de l'identité européenne s'éloigne dans le passé : celui de la nostalgie ».

Ou comment attendre indéfiniment le retour de ce qui laisse le guetteur dans l'expectative. Ou comment se poster sur la dernière plage d'Europe, celle le plus à l'ouest du continent,

² Peter Sloterdijk : « La Mobilisation infinie »

quelque part à la croisée des espaces, et attendre que le monde donne un signe de vie.

Cet attentisme présente d'indéniables analogies avec la *saudade*, mélange indéfinissable de mélancolie et de nostalgie.

Mais la *saudade* va plus loin que le souvenir d'un bien ou d'une personne perdue. Elle exprime une « nostalgie du futur », ce qui constitue un nouveau paradoxe.

Antonio Tabucchi en propose une définition éprouvée directement : « Il s'agira d'embrasser le panorama de Lisbonne au soleil couchant ».

Ensuite, la *saudade*, par surprise aura raison de vous : votre imagination vous fera penser qu'une fois rentrés à la maison et à vos habitudes, vous éprouverez la nostalgie d'un moment privilégié à contempler un panorama déchirant. Voilà : vous êtes en train d'avoir la nostalgie du moment que vous êtes en train de vivre. C'est une nostalgie du futur.

L'histoire de l'Europe ne serait-elle pas alors celle d'une hégémonie qui aurait mal tourné et qui aurait perdu l'ambition de légitimer l'illégitime à partir du progrès et de la raison, qui est le propre de la modernité.

La postmodernité ne serait-elle pas la mise en forme esthétique et discursive de la *saudade* ? « La *saudade* serait alors la présence d'une absence, une douleur lancinante dans des membres fantômes ; une faille qui s'ouvre soudain dans l'asphalte, les draps après l'amour »³

³ Valèria Luiselli : « Papeles falsos »

Décentrer le regard européen : le plongeon dans l'océan

Il faut dès lors positiver et raviver la possibilité de l'avenir là où certains veulent engager les individus à construire des murs, des palissades, des barbelés.

Le songe de la chanson de Domenico Modugno projetait le rêveur dans le bleu peint en bleu (nel blu dipinto di blu) du ciel infini (cielo infinito). Là, il s'envolait (incominciavo a volare) dans le vent qui le ravissait (venivo del vento rapido), à la finitude du quotidien.

L'on se met à rêver nous aussi, mais dans le bleu peint en bleu où les cartes ceignent la mer infinie. Le monde liquide n'est pas nécessairement le royaume de l'instable et du futile.

Des hémisphères qui font la part belle à la géopolitique, au système monde, il y en a deux qui se distinguent par la part qu'ils accordent à la surface des terres et aux masses d'eau.

Ainsi, il existe un hémisphère continental gravitant autour de l'Atlantique, il valorise en effet l'élément tellurique au détriment de l'élément aquatique. Il met en relief l'Asie jusqu'en Inde, l'Europe et l'Afrique, de même que les rives orientales des Amériques.

Faisons une torsion de 180 degrés. Quant à lui, cet hémisphère opposé est maritime. Tous ses riverains sont égaux face à l'étreinte d'un océan intimidé par tant de terres. Il s'articule autour de l'Antarctique, de l'Australie, de la Nouvelle-Zélande, de la Malaisie, et d'un chapelet d'îles dont le Japon fait partie. Le bleu domine sa carte.

Et l'on se met à rêver. Apte à exprimer les multiples états du monde, cette méditation accélère la déterritorialisation des États. Elle se traduit par un combat de tous les instants contre les stries qui emprisonnent le monde dans l'univoque, dans le principe selon lequel l'universalité et l'unicité des points de vue sont synonymes.

Un Monde plausible

Ce principe préside à la globalisation, à la cage des méridiens. Mais le vrai mouvement n'est-il pas celui qui provoque la compression spatio-temporelle de la planète, celui qui permet de sortir de cette cage ? Tout au plus ce mouvement ne permet-il pas de sortir de l'agitation régnant au sein du village global.

On s'efforcera de nourrir une réflexion qui contribuerait à arracher la lecture de l'espace à la traditionnelle focalisation occidentale à laquelle l'univers des hommes est trop souvent ramené.

Il doit exister d'autres dynamiques capables de révéler la nature primesautière et spontanée d'une communication sans frontières. Celui d'un Européen, regardant les cartes du monde à partir des hémisphères qu'il apprend à connaître ? Ou celui d'un Papou, fraîchement arrivé sur les terres de Bretagne, regardant vers les Amériques. De l'entrecroisement de ces regards surgissent des lieux communs même si notre discours, lui, malgré tout, restera ethno-centré, en l'occurrence euroéo-centré.

Mais ne pas qualifier le monde est insuffisant et qualifier le monde de possible à l'échelle de toute son histoire est vague.

Alors peut-être est-ce la marge de liberté qui subsiste entre les rigueurs statiques et mornes du monde au singulier et l'engagement erratique que requiert la fréquentation des mondes possibles qu'il faut investir.

Peut-être qu'entre une singularité surmontée et une pluralité intégrée un autre monde existe. Ce serait un monde oscillatoire dont l'humilité serait empreinte d'une certaine élégance.

Ce serait un monde tout juste *plausible*.

Introduction

Dettes conceptuelles

En guise de préambule, nous commencerons par là où nous avons terminé notre précédent livre : « Le risque d'utopie ». Nous faisons alors appel à la parole de deux penseurs de notre époque : celle tout d'abord de Hans Jonas, qui a bien su mettre en avant les valeurs essentielles et *le principe de responsabilité* attaché à notre humanité et celle d'Hannah Arendt qui avait compris l'importance d'une *période axiale* pour le devenir de l'homme en se basant sur la cohérence et le sens à donner à notre planète.

Mais, pour alimenter nos réflexions, nous ferons aussi appel à d'autres penseurs, écrivains, philosophes venant de toutes régions du monde, qui nous guideront et nous appelleront à considérer, dans toutes leurs dimensions, nos regards, nos responsabilités face à un carrefour de décisions qui façonneront notre devenir.

Nous terminerons par un plaidoyer pour *le retour des autorités politiques*, via de nouvelles formes d'organisations de société, seule condition d'une reprise en main de cet avenir face à une mondialisation débridée, un individualisme obligé et une évanescence de nos points de repère.

Le principe de responsabilité (Hans Jonas)

Que nous les affichions ostensiblement ou que nous les gardions secrètement dans notre conscience, nous sommes attachés à de multiples valeurs. Respect du vivant, de la Terre, du patrimoine légué et des espoirs ouverts par les civilisations. Sentiment d'être un maillon d'une chaîne humaine ; d'avoir reçu et de devoir sauvegarder, apporter, transmettre.

Valeur éminente de l'homme : du mélange exceptionnel de sensibilité, d'intelligence, de responsabilité, de spiritualité, d'attachement et de détachement, de connaissance de la mort et de jouissance de la vie, auquel il peut atteindre ; mélange qui s'exprime dans des sourires, des regards, comme dans des paroles, des écrits, des œuvres, des créations et des actions de tous ordres, des silences, des non-agir ; mélange que l'on peut nommer d'un mot : l'humanité. Avec d'autres valeurs, la prise en compte de la dignité et de l'humanité de l'homme conduit à condamner les inégalités actuelles : car, dans un monde où tendent à prédominer rapports d'échange et rapports d'argent, elles écrasent, excluent, avilissent.

Face aux impacts de la technologie et notamment à « l'ordre de grandeur des actions à long terme et très souvent leur irréversibilité », Hans Jonas affirme avec force : « *Tout cela place la responsabilité au centre de l'éthique* ».

S'impose alors le « principe de responsabilité », qu'il formule en ces termes : « Dans l'ambivalence durable de sa liberté, qu'aucune transformation des circonstances ne saurait jamais abolir, préserver pour l'homme l'intégrité de son monde et de son essence contre les abus de son pouvoir ».

Scientifiques, techniques, économiques et financières, les évolutions auxquelles nous participons et qui nous entraînent menacent et le monde, et les multitudes d'hommes, et l'essence de l'homme. Est-il encore temps de nous protéger contre la puissance des dynamiques que nous avons suscitées ?

La nécessité d'une nouvelle période axiale reste toujours d'actualité (Hannah Arendt)

Selon Hannah Arendt, « la pensée en elle-même n'apporte pas grand-chose à la société, bien moins que la soif de connaissance, qui l'utilise comme un instrument pour d'autres fins ». [...]

Sa signification morale et politique n'apparaît que dans les rares moments de l'histoire où « tout part en miettes, le centre ne peut plus être le soutien, la simple anarchie se répand dans le monde ».

Mais penser le monde, l'homme sur la planète en une multitude de sociétés disparates et l'avenir de l'ensemble n'est l'affaire ni d'un livre, ni d'un individu, ni d'une caste. Ce ne peut être que le fruit d'une démarche s'opérant dans diverses sociétés, à travers mûrissements, prises de conscience, réflexions critiques, analyses, débats, apports et retouches, avancées et mises en cause.

Par-delà les anciennes, ce sont de nouvelles questions essentielles qu'il convient de poser. C'est de l'immensité de leurs pouvoirs par rapport à la Terre, au vivant et à l'espèce qu'ils constituent, que les hommes doivent prendre conscience. Ce sont des forces et des dynamiques qu'ils ont eux-mêmes générées et qui sont redoutables pour la Terre et pour leurs propres sociétés, qu'ils doivent s'inquiéter.

« C'est à penser ces nouvelles réalités, à analyser, évaluer, réfléchir, comprendre, hiérarchiser, clarifier les termes des choix », que nous avons à travailler. Et que chacun accepte d'y contribuer sans s'inquiéter de la disproportion entre ses capacités et l'immensité de la tâche.

Certes, il y faudra du temps : mais pourquoi, dans le cadre d'un effort pour redonner cohérence et sens à notre monde, et en accompagnement de cet effort, ne pas consacrer quelques décennies, disons une génération, à une réflexion mondiale sur le devenir du monde ?

À l'échelle de notre histoire, ce ne serait que quelques instants de retour sur soi et de réflexion planétaire. Par elle seule, déjà, une telle décision signifierait que l'homme se donne une chance de faire émerger la pensée dont a besoin notre temps et donc,

pour reprendre les termes de Jacques Monod, qu'il préfère le Royaume aux ténèbres.

Le fil rouge

Une révolution anthropologique et culturelle est en gestation, et il faut s'interroger sur le processus d'humanisation dans cette sorte de modernité « tardive » ou postmodernité qui est le nôtre ; ce n'est déjà plus celle des lumières.

Il faut s'interroger sur la qualité des « politiques » produites dans nos espaces publics, bouleversés par la pluralité et par la rivalité des symboles rivaux, mais aussi sous l'emprise d'une mondialisation toujours plus accrue qui limite, affaiblit et même contrecarre leurs influences.

En s'individualisant toujours plus, la morale devient une affaire de goût, d'opinion, de circonstances : la singularité passant pour une résistance à tous les conditionnements.

Mais la morale ainsi singularisée sépare les individus au lieu de les solidariser dans l'imaginaire d'une même destinée ; il y a ainsi perte du « monde commun », notion fondatrice dans l'œuvre d'Hannah Arendt.

Face à une crise morale avérée, les ressources de la création sont plus que jamais nécessaires pour imaginer une nouvelle éthique publique. Après le message chrétien, disant que l'homme a été créé par Dieu à son image, capable de vaincre le bien par l'amour, les Lumières l'ont érigé en maître et possesseur de la nature et en ont voulu faire un sujet conscient de la puissance de sa pensée. Mais la volonté de puissance s'est retournée contre la raison critique et les États ont failli dans des rivalités guerrières.

Notre héritage critique, en effet, est double et contradictoire.

D'un côté, la critique née des Lumières associe le savoir et la liberté sur la base d'une confiance humaniste dans la responsabilité humaine. La critique de soi, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un peuple, est conçue comme le ressort universel d'une révolution mentale faisant du respect de l'individu un devoir collectif.

À ce premier héritage critique s'en est ajouté un second qui combat le premier : c'est l'essor d'une critique radicale qui met en doute la liberté de la subjectivité, la neutralité de la raison et la moralité de l'humanisme.

On passe ainsi d'un paradigme philosophique à un paradigme anthropologique. La critique libératrice fait place à la critique dénonciatrice.

C'est dans ce contexte que nous tacherons modestement d'établir de nouvelles idées, constituant une tentative de réponse à ce questionnement sous forme de réformes structurelles concernant les grandes régions du monde, mais en commençant par les États eux-mêmes.

Notre analyse se fera sous forme de *réflexions, d'interrogations, mais aussi de propositions concrètes*.

Ce sont des poètes, des romanciers, des philosophes, qui vont nous aider à illustrer notre propos. Ils seront là non seulement pour qu'on les cite, mais leur parole sera convoquée comme parole d'autorité, parole qui s'autorise d'elle-même par sa densité de suggestion, sa puissance irrésistible de vérité.

Ils seront mis en résonance avec notre texte afin de les avoir, comme témoins, comme amis, dans notre recherche du vrai et du juste. Hans Jonas, Hannah Arendt, Axel Honneth côtoieront, dans notre cheminement, Miguel de Cervantes, Spinoza, mais aussi Peter Sloterdijk, Cornelius Castoriadis, Milan Kundera et bien d'autres encore (chapitre 1).

Notre point de départ sera de fixer, stigmatiser le processus d'individuation qui s'est développé depuis cette modernité tardive, et ce en simultanéité avec l'évolution d'un capitalisme axé sur la consommation de masse.

C'est cela qui a conduit à de nouvelles réalités du monde essentiellement basées sur l'économie mondialisée d'une part et la montée en puissance de l'individualisme, qui en est sa contrepartie libertaire d'autre part (chapitre 2).

Nous ferons ensuite l'inventaire des acquis de nos sociétés occidentales (particulièrement européennes) au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale et que l'on peut définir sous le nom de « l'État-providence »⁴.

Nous verrons ainsi que la démocratie actuelle ne joue plus son rôle fondamental : elle est devenue une « *acratie* »⁵ et ne forme plus couple avec le libéralisme, ce qui avait été un moteur de progression des sociétés occidentales.

Il s'avérera dès lors opportun à notre sens de mettre ensuite en évidence les différents types de tension qui constituent la trame de notre vie quotidienne, et ce, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif en progressant dans des niveaux de cercles relationnels de plus en plus englobants (famille, école, vie professionnelle, État, monde). La question sociale s'est, elle, concentrée sur l'individu, lequel demande à la collectivité qu'elle réponde à ses désirs et le protège.

Dans ce contexte, les « politiques de l'individu » manquent singulièrement à leur devoir : elles ne font pas appel au développement des ressources spirituelles (chapitre 3).

Et le sentiment de ce qui est juste se perd quand le droit est constamment convoqué pour répondre à la singularité des demandes.

⁴ Dominique Schnapper : « La démocratie providentielle »

⁵ Acratie : du grec *alpha* (a privatif) et *kratos* (le pouvoir), absence de pouvoir.

Les politiques sociales se concentrent sur l'individualisation, non sur sa socialisation, au point, que l'État-providence, loin de contribuer à plus de légitimité, se mine et est conduit à sa chute. On est très loin aujourd'hui de fonder une autonomie véritable de l'individu et de l'orienter vers un engagement collectif. Sous nos yeux se développent des initiatives individuelles ou de groupes capables de reconnaître autrui et d'en prendre soin, mais nous sentons leurs limites d'autant plus que la formidable pluralité du monde porte le souci à une autre échelle.

Les « politiques du pluralisme », quant à elles, ne peuvent nourrir un nouvel universalisme que si des conceptions morales suffisamment partagées permettent de coconstruire un bien commun (chapitre 3).

Or nos efforts sont oblitérés par l'omniprésence des images et des idées qui cultivent le communautarisme et le relativisme. Quand chacun campe dans ses raisons, dans ses préférences culturelles, on ne peut plus faire société. Au lieu de l'inciter à une introspection critique, de façon à mieux construire ses relations en valorisant l'unité du corps social, les politiques du pluralisme vont à l'encontre.

Avec l'individualisation des droits de l'homme et leur subjectivation, le droit n'est plus commun (donc lié aussi à un devoir), c'est un dû. *La valeur n'est plus saisie comme ce qui unit, mais comme ce qui distingue et la tolérance est devenue un devoir au point d'être érigée en morale d'État.* Chaque individu tend à se voir comme victime parce que sa valeur n'est pas reconnue, ou quand son droit affirmé ne reçoit pas de réponse. Quand la différence des situations est masquée, quand la hiérarchie des responsabilités disparaît, la diversité des représentations s'affronte.

S'imposera alors le « principe de responsabilité », si bien formulé par Hans Jonas, et de refaire appel à l'instauration d'un « monde qui fait sens » au travers de la *pluralité culturelle du monde*, de l'unité dans la diversité étendue à l'échelle planétaire.

Mais comment faire renaissance sinon en reposant la question de la transcendance et en faisant appel à la capacité des hommes à dépasser les limites dans lesquelles ils se sont enfermés (chapitre 4).

Ce n'est qu'à partir de la transcendance, ce potentiel de progrès spirituel de l'homme, que l'on pourra espérer dépasser les fractures identitaires causées par les représentations anciennes et les disciplines des pouvoirs en place.

Que peut-on alors espérer d'une refondation du pouvoir symbolique de nos États ?

Dans des moments critiques, dans des situations dramatiques, les hommes ont prouvé qu'ils disposent de cette capacité. Transcendance et transgression des limites sont allées de pair avec le christianisme qui a inventé une éthique non violente au-delà de la loi juive, avec les Lumières qui ont forgé une démocratie nouvelle pour que le peuple puisse s'extraire de l'obscurantisme, avec Marx qui a engagé à combattre un capitalisme exploiteur pour ouvrir une nouvelle étape de l'émancipation.

Mais la transcendance n'est pas pour autant l'apanage des doctrines, elle s'est manifestée après la Deuxième Guerre mondiale pour faire resurgir une Europe dépassant les folies nationales. La transcendance, ce progrès spirituel de l'homme, ne peut gagner qu'en dépassant les fractures identitaires causées par les représentations anciennes et les disciplines des pouvoirs en place. Nous verrons qu'elle ne peut être effective que si elle est considérée dans une perspective holiste, c'est-à-dire que les idées, les valeurs, ne peuvent être saisies qu'au sein d'une totalité sociale qui leur donne forme et signification.

Et si le gouvernement représentatif issu de l'élection n'est plus qu'une pâle figure ; il faut dès lors faire appel à une démocratie de réflexion qui doit être vue comme une dimension d'une

démocratie de participation véritable, c'est-à-dire fondée sur l'autonomie de chacun et la solidarité de tous.

Cependant, autant le système de la démocratie peut présenter universellement des ressemblances formelles quant à nature des institutions structurant son principe et son devenir (assurant la représentation de la décision majoritaire au nom de la souveraineté populaire, ainsi que les droits civils, politiques et socio-économiques fondamentaux), autant il s'incarne de manière toujours *différenciée* selon les mondes communs de chaque région, de chaque pays (chapitre 5).

Une incarnation différenciée qui repose sur des histoires, des symboles, des mythes fondateurs, des modes de pensée hétérogènes, et qui se traduit à l'intérieur même des différents régimes, par des accentuations fort dissemblables sous de multiples aspects (équilibre des pouvoirs, interdépendance des droits et devoirs, rapport à la différence culturelle interne, interventionnisme des lois sur les mœurs, etc.)

Comme le montre la « dérive des continents »⁶ qui, au moins provisoirement, éloigne les visions démocratiques aux États-Unis et en Europe, par rapport à des démocraties non occidentales, que cela soit en Russie, en Afrique, en Amérique du Sud ou en Inde.

Et comme le dit si justement Marcel Gauchet, « il y a *des* démocraties, et non pas une, *des* systèmes de droit, *des* capitalismes et même *des* visions de la science et de la technique. En ces domaines, il ne peut qu'y avoir plusieurs manières de viser la même chose, des manières ancrées dans la contingence d'histoires singulières »⁷.

Ainsi, il n'existe que des versions culturelles de l'universalité par rapport à une civilisation. Celle-ci ne se donne nulle part dans

⁶ Marcel Gauchet : « La condition politique »

⁷ Ibid.

sa pureté ; elle ne s'actualise que dans le cadre de communautés de culture où elle acquiert chaque fois une physionomie et des expressions spécifiques, en fonction de la continuité de l'histoire où elle s'insère.

Notre objectif sera plutôt d'aller dans le sens d'une recherche et d'une instauration d'un substrat de « droits de l'homme objectifs » sous la condition que celui-ci s'avère être un invariant culturel.

Car en dépit de la diversité culturelle de notre monde, il sera possible selon nous de faire advenir un *consensus* important *entre tous les pays, un invariant culturel, un ensemble de « droits-valeurs » transcendantal*. Et ceci par l'entremise d'une « société civile », organe de contrôle, de vigilance, qui s'avérera efficace à la reconstruction de nouveaux rapports sociaux entre tous les acteurs de la planète.

Chapitre 1. La rencontre de la connaissance et de l'imagination : les limites de la réalité

1) Sur les traces de Don Quichotte avec Cervantes⁸

C'est lors de sa deuxième expédition, et dans les vastes étendues de la Manche que va se dérouler l'aventure des moulins à vent. L'épisode est exemplaire de la structure du roman : une impression initiale chez don Quichotte, son interprétation à partir de l'univers chevaleresque, les Géants, les mises en garde de Sancho Panza, les désillusions de l'action quichottesque devant le monde, la conversation finale entre les deux hommes, emplie de sagesse et d'empathie.

À Sancho qui lui rappelle alors qu'il lui avait bien dit qu'il ne s'agissait que de moulins, don Quichotte explique qu'il y avait là une mystification organisée à dessein contre lui afin de lui retirer la gloire d'avoir vaincu les Géants.

C'est un moment de bascule du roman. Celui qui a, sans doute, le plus durablement marqué les interprétations. La frontière semble claire et définitive entre égarements de l'imagination et sanctions objectives de la réalité. D'ailleurs, il est impossible au lecteur de ne pas adhérer à la posture de narrateur omniscient qu'est celle de Cervantes : *la réalité est ce qui résiste*.

Les succès ou les échecs du Quichotte font chair avec un monde de croyances partagées, même si ces croyances ne sont souvent que des pièges instrumentalisés par d'autres à son égard.

D'ailleurs, rien ne le prouve mieux que les succès initiaux de cette nouvelle expédition. Afin de faire plier définitivement bagage à don Quichotte, son entourage décide d'organiser un

⁸ Danilo Martucelli : « Les Sociétés et l'impossible »

combat chevaleresque. Or, contre toute attente, le Quichotte, sorti vainqueur de cette épreuve et paré de gloire, peut dès lors s'engager dans de nouvelles aventures.

Cervantes, et le lecteur avec lui, ne doutent pas du caractère illusoire du monde mental du Quichotte : les idées fausses mènent le personnage à des actions qui, si elles ne sont pas couronnées par le succès, sont en tout cas sanctionnées comme vraisemblables par le monde et par son entourage.

C'est lors de la troisième expédition, publiée un an à peine avant la mort de Cervantes, que le rapport entre l'action et la réalité est décrit de manière encore plus complexe. Subtil changement de focale.

Désormais, et de manière bien plus explicite que lors des deux expéditions précédentes, don Quichotte n'est plus seul avec ses illusions. Le rapport entre son action et la réalité est travaillé par un ensemble d'interventions, tout aussi bienveillantes que malveillantes.

Samson Carrasco défie à nouveau don Quichotte, non sans lui avoir arraché au préalable la promesse qu'en cas de défaite il devrait « laisser les armes, s'abstenir de chercher aventures, et rentrer et se retirer pour la durée d'un an dans son village ». Cette fois, le combat tourne à la défaveur du Quichotte qui, en bon chevalier, honore sa parole, rentre chez lui, entend de mauvais présages, récupère la raison et décède peu après.

En retrouvant sa raison, don Quichotte signe sa mort. Pris, d'un coup, du désir d'échapper à l'infamie de voir son nom associé à la folie, il voudrait que l'on sache qu'avant de mourir, il a récupéré la raison. Il affirme, sur son lit de mort à Sancho qui le regarde, les yeux las, la foi éteinte : « *Yo fui loco, y ya soy cuerdo* ». ⁹

⁹ « J'étais fou et à présent je suis sage »

Fin admirable qui a déçu certains. Mais qui est indispensable dans l'économie générale du roman de Cervantes pris, lui aussi, comme le Quichotte, par la vérité hégémonique d'une nouvelle vision du monde.

Elle est simple et implacable dans son diktat : *la réalité* est ce qui résiste, et qui tôt ou tard, mais indéfectiblement, impose à tous une sanction factuelle définitive.

Cervantes a écrit, et il le sait, un roman contre cette figure historique du réalisme, contre l'idée de bon aloi d'un monde nous opposant des limites infranchissables. Et pourtant, même lui, à la fin de son roman, face à l'emprise hégémonique croissante du réalisme, que la naissante et triomphante science moderne achèvera d'imposer tout au long du XVII^e siècle, se résoudra à rendre les armes.

La complexité d'un regard

Cet ouvrage dessine mieux que n'importe quel autre essai intellectuel le rapport entre l'action et la réalité. La fascination de plus de quatre siècles qu'il exerce aujourd'hui provient de sa capacité à décrire les itinéraires complexes et parfois troubles de l'action dans un monde marqué par la rupture entre *l'objectif et le subjectif*, ce que plus tard d'autres appelleront la modernité ; une expérience de la réalité et de l'action où les individus ne sont plus assurés de la pertinence de leurs conduites.

Là réside la vérité sociologique du Quichotte. Les démentis que le monde lui oppose ne peuvent pas se réduire à une simple question d'adéquation entre les représentations et la réalité.

Là est le génie de Cervantes : une même action peut, en fonction des contextes, des personnages et des intrigues connaître des résultats divers. La vérité du rapport entre l'action et la réalité est celle de l'aventure : *l'action est un pari ouvert* au milieu d'un carrefour de directions.

Mais l'aventure est aussi la structure de base de l'action humaine qui, au-delà des conditionnements contextuels et des orientations institutionnalisées, n'est jamais à l'abri du fortuit et du contingent, de la digression, de l'insolite et de l'erreur, de la réussite et de l'impromptu.

La structure du roman dévoile la structure de l'action : l'absence de toute nécessité dans les avatars humains, car le monde du Quichotte est bien le récit d'une *aventure contingente*.

Autant le dire clairement : *l'élasticité* de la croyance du Quichotte ne s'explique pas seulement par les stratégies cognitives *ad hoc* qu'il formule face à ses échecs, ou à ses réussites. Mais aussi, et même surtout, par l'ambivalence pratique et effective des actions, tantôt succès, tantôt échecs, qui trouve dans *l'élasticité foncière* du rapport entre l'action et la réalité son plus durable principe de compréhension.

La complexité d'un personnage

Si le Quichotte apparaît comme crédule et incrédule à la fois, il ne peut à aucun moment échapper à l'emprise des *croyances collectives* stratégiquement organisées à son encontre, qu'elles soient ou non en accord avec son monde imaginaire personnel.

Cervantes semble distinguer clairement entre deux situations : entre celles où, face à l'échec de ses actions, don Quichotte, solitaire, ou avec la seule compagnie résignée de Sancho, est capable de renforcer par rationalisation ses propres croyances et celles où, dans le cadre de croyances apparemment partagées avec d'autres, face à l'échec de ses actions, il ne dispose pas de mécanismes de défense ou de fuites imaginaires.

Complexe, la psychologie du Quichotte ! Ces deux situations donnent ainsi un visage à deux formes pures de rapport de l'action au monde : *l'idéalisme et le réalisme*.

Par le biais de la conversation permanente entre le Quichotte et Sancho, Cervantes illustre un autre grand message de son roman : *la réalité, c'est le possible*.

C'est une des clés du roman. Cervantes sait que le monde n'oppose jamais de démentis ni définitifs ni directs à l'action. Ce n'est que par le biais d'un *imaginaire partagé* que se structure le rapport entre l'action et la réalité et c'est à l'intérieur d'un imaginaire commun que les actions peuvent, ou non, être démenties dans leur pari constitutif par la réalité.

La complexité d'une époque

Le Quichotte dévoile le combat, non pas entre les représentations et la réalité, mais entre deux visions du monde.

C'est ce moment historique particulier (le début des temps modernes) qui est exploré par la connaissance romanesque : celui où la subjectivité d'un personnage devient de plus en plus problématique parce qu'il vit au milieu d'un monde progressivement privé de la garantie d'un fondement divin.

Entre l'âme et le monde se place désormais *le pari de l'action*.

Le Quichotte est à la confluence historique de cette tension. Milan Kundera l'affirmera avec toute l'emphase nécessaire : « Le fondateur des Temps modernes n'est pas seulement Descartes, mais aussi Cervantes ». Le premier pense le rapport au monde à partir de la quête d'un fondement cognitif et par le biais des représentations vraies ; le second explore le rapport au monde à partir du pari de l'action.

C'est pourquoi pour comprendre le rapport entre l'action et la réalité, il est indispensable de faire un pas en arrière. En fait, d'élargir le regard. Le Quichotte synthétise une époque. Il exprime une tension, la lutte entre le Moyen Âge et la Modernité, a-t-on dit parfois.

Le roman n'est possible que parce que l'ancien monde a déjà péri et qu'un autre, construit par la science moderne, est en train de voir le jour.

Toutefois, pour importante que soit cette dimension, la connaissance romanesque ne se réduit jamais seulement à un pur passage entre deux univers de représentation : pris dans le feu de l'action, don Quichotte recourt tantôt à l'un, tantôt à l'autre, et il connaît tantôt le succès tantôt l'échec ; son action se fraye un chemin dans le monde en s'appuyant, de façon ambivalente et parfois même simultanée, sur chacune de ces visions.

C'est l'articulation entre ces deux niveaux, celui de *l'action* dans ses *rappports élastiques à la réalité* et celui des grands arrière-plans *interprétatifs*, qui est la marque du regard unique de Cervantes.

2) La passion comme moteur de l'action avec Spinoza

Tenir ensemble ce qui a été longtemps séparé demande cependant d'entrer dans le problème des « émotions » d'une manière particulière et ce sera notre défi.

Il faut la ressource d'une pensée aussi singulière que celle de Spinoza pour proposer une conceptualisation des affects aussi contre-intuitive que rigoureuse. Car voilà à quoi tient le paradoxe spinozien : à une théorie radicalement anti-subjectiviste des affects (émotions) : garder les affects, mais se débarrasser du sujet pour dépasser *l'antinomie des émotions et des structures*.

Il y a bien des individus qui éprouvent des affects, mais ceux-ci ne sont autre chose que l'effet des structures dans lesquelles ils sont plongés. Et les deux bouts de la chaîne, réputés incompatibles, peuvent être conjoints pour donner accès à quelque chose comme un *structuralisme* des passions.

L'antisubjectivisme passionnel de Spinoza offre peut-être le seul moyen de sortie de cette infernale antinomie (l'individu versus les structures), et d'envisager un monde de structures, mais peuplé d'individus conçus comme des pôles de puissances (le conatus) désirantes, dont le désir précisément peut parfois échapper aux normalisations institutionnelles et, dans certaines conditions, y parvenir.

Il ne s'ensuit pas pour autant qu'il faille donner les structures pour le seul terme théorique pertinent.

Il y a même quelque avantage à tenir ensemble les deux pôles réputés exclusifs, et notamment celui de saisir le rapport qui articule *le global et le local*, un rapport dont on pourrait dire qu'il est d'expression : les structures globales s'expriment localement au travers des affects qu'elles produisent.

C'est bien parce que ces affects sont produits dans les corps individués qu'ils doivent être dits locaux. Même s'ils sont sous l'effet de structures sociales, par construction globales, il y a donc une localité intrinsèque des affects.

C'est bien ainsi d'ailleurs qu'Émile Durkheim entreprend tardivement de réarticuler sociologie et psychologie.

Le psychique, ou le psychologique, qui devait être provisoirement nié, peut être réintégré dans une construction d'ensemble, précisément comme lieu d'inscription locale du social.

Si attentive qu'elle soit au poids des déterminations structurales, une science sociale ne fera donc pas l'économie du passage par la localité des *corps affectés*, corps saisis par les *rappports sociaux* et les *formes institutionnelles*.

Ce sont toutes les structures de l'échange marchand, de la division du travail, de la propriété privée des moyens de production et de la double séparation qui sont à l'œuvre et visibles dans chaque corps pris individuellement.

Présentes, donc, en chacun des individus, mais chaque fois réfractées différemment puisque « des hommes différents peuvent être affectés de diverses manières par un seul et même objet, et un seul homme peut être affecté par un seul et même objet de différentes manières en des moments différents »¹⁰.

Ainsi le salarié n'a-t-il pas affaire au « rapport salarial », mais à un patron, non pas un patron générique, mais un patron particulier *hic et nunc*, un « objet » capable d'en affecter d'autres de manières variées.

Les interactions institutionnelles sont l'apparaître phénoménologique des rapports sociaux : ce qui se donne à voir lorsqu'on va *dans les institutions*. Pensées dans toute leur

¹⁰ Spinoza : « Éthique »

diversité, ces interactions ne sont jamais que les effectuations d'un même rapport social : toutes les interactions employés/employeurs effectuent le rapport salarial, les interactions élèves/professeurs le rapport magistral, etc.

C'est par les interactions institutionnelles, telles qu'elles mettent en scène des « objets » (des personnes), que s'opèrent non seulement l'effectuation, mais la localisation des rapports sociaux, et par là les affections concrètes dont les corps individuels sont affectés

L'« *imperium* » de l'institution n'est pas autre chose que l'affect commun qu'elle réussit à produire pour déterminer les individus à vivre selon sa norme, et que Spinoza nomme « *obsequium* » : ainsi l'*obsequium* salarial produit-il chez tous les normalisés le mouvement de se lever tous les matins pour « aller au travail » et y faire ce à quoi on a été assigné.

Mais, comme tout affect, cet affect commun n'est déterminant qu'à la condition de ne pas être réprimé ou supprimé par un affect contraire et d'intensité supérieure¹¹.

Aussi l'*imperium* institutionnel n'est jamais capable de stabilisation définitive.

Il est un horizon permanent de crise dont Spinoza donne les termes à propos de cette institution *canonique* qu'est l'État : « [...] Je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où par la puissance il l'emporte sur eux ».

Il n'y a pas d'institution pour l'éternité, car les institutions doivent faire avec les individus qui sont souvent rétifs à se laisser normaliser, à plus forte raison s'il y a abus de pouvoir.

Et c'est ce risque de franchir le seuil invisible de l'indignation, cette irréductible souveraineté de conscience, qui un jour fait

¹¹ Spinoza : « Éthique »

Un Monde plausible

basculer dans le mécontentement ouvert et affranchit du commandement institutionnel.

Penser les ordres institutionnels donc, mais surtout leurs crises. Car une institution, quelle qu'elle soit, n'est que la stabilisation temporaire d'un certain rapport de puissances.

3) D'un régime de réalité à un autre – les possibles de l'action

Le Quichotte nous invite à nous pencher sur la vaste question des rapports entre l'action et la réalité. Alors que les sociétés peuvent avoir le vertige face à des possibilités d'action infinies, l'action étant toujours un pari, elles vont mobiliser, selon des modalités diverses, la réalité comme un *butoir ultime à l'action*¹².

Dans un monde que nous ne percevons qu'au travers de médiations symboliques et que les sociétés s'efforcent d'organiser en mettant en place et en légitimant un certain ordre social, la vie sociale institue les limites dont on a besoin pour pouvoir agir : « l'action n'est possible que parce qu'est établie, au préalable, l'existence d'une réalité qui la cantonne efficacement dans ses possibilités ».

Alors qu'il y a toujours des rapports élastiques entre les actions et la réalité - il est toujours possible d'agir autrement - les sociétés définissent des limites posées comme indépassables, et ainsi les bornes de ce qu'elles nomment la réalité.

Ce qui a pour vocable « chocs avec la réalité », soit les limites que la réalité ne manquera pas de dresser à nos actions, fonctionne alors comme une idée régulatrice, qui convainc que le monde est soumis à des limites, et qu'il faut donc s'y adapter.

Ces limites ultimes sont à la fois indéterminées du point de vue pratique et présentes au niveau de l'imaginaire. En d'autres termes, les chocs avec la réalité sont toujours *imaginés*, et rarement *éprouvés*.

Les sociétés se dotent ainsi de toute une représentation sociale désignée sous l'expression de « régime de réalité »¹³, soit une

¹² Danilo Martucelli : « Les Sociétés et l'impossible »

¹³ Ibid.

construction à puissance efficace pratique et symbolique dont la fonction sociale n'est autre que de dire, à l'intérieur *d'un imaginaire collectif, l'ordre du possible et de l'impossible* et de présenter cet ordre comme découlant de la réalité même des choses.

Ainsi tout régime de réalité est sous-déterminé par les faits, l'essentiel étant les significations sur la base desquelles se greffent les représentations des limites du monde.

Cette analyse appliquée à la fois à la philosophie, l'histoire, l'économie, la sociologie et l'écologie, peut décrire alors une succession de ces régimes de réalité : un régime fondé sur le croire religieux ; ensuite, un régime fondé sur l'organisation politique, puis un autre sur la science moderne avec dominance de l'économie et avec enfin peut-être, en gestation, un régime fondé sur l'écologie.

Le *régime religieux de réalité* a fonctionné longtemps avec une très grande efficacité, du fait de sa « vision omni-interprétative des événements » invoquant des entités invisibles. Mais il a été miné progressivement par ce qui apparaît comme des anomalies : la perception grandissante de certaines injustices divines notamment et aussi par la montée d'une « auto-institution du social » puis par la montée corollaire de l'individu, évolutions qui rendent de plus en plus inacceptable que la société trouve ses fondements dans une base extérieure, dans le ciel des divinités.

Un nouveau régime de réalité s'instaure alors : *le régime politique de réalité*, qui remplace la volonté des dieux par celle des hommes et scelle le triomphe de la gouvernementalité. Mais lui aussi a décliné progressivement, car en devenant plus puissant d'un point de vue pratique, l'État s'est affaibli d'un point de vue symbolique : ses interventions gagnent en efficacité instrumentale ce qu'elles perdent en termes de croyance.

De plus, la montée de l'égalité ébranle la *hiérarchie*, qui en était un principe essentiel et, avec les révolutions, le politique cesse

d'être le carcan de l'impossible pour devenir le lieu de tous les possibles. À ceci s'ajoute la montée de la science moderne, qui pose que le monde est régi par des lois causales universelles, mécaniques, dégagées par des études objectives, et à même de produire une représentation « vraie » de la réalité. La science institue une nouvelle image du monde et reprend à son compte la fonction sociale de fixation des limites de la réalité.

C'est la *science économique* qui va assurer cette fonction, plutôt que la sociologie, du fait de la conception mécanique de l'ordre social qu'elle véhicule. L'économie propose de plus une vision enchantée du monde, où le marché vient remplacer la providence : le marché produit en effet, grâce à l'agrégation des conduites individuelles, un ordre spontané, un équilibre (des prix par exemple) qui ne découle que de ces comportements, sans qu'on ait besoin de recourir à des forces supra-individuelles, à l'autorité d'un dieu ou d'un État.

La grande peur mobilisée, c'est ici *la rareté*, qui s'impose comme une évidence ; certes, dans ce régime, sont amalgamés deux types de rareté, la rareté finitude, qui instaure des limites factuelles au monde, et la rareté pénurie, qui dépend des comparaisons faites avec autrui et donc de rapports sociaux et d'une logique du désir elle-même appuyée sur une logique marchande. Cette peur de la rareté, l'économie la prend en charge par toute une représentation d'ensemble de la vie sociale, articulée autour de grandes métaphores comme l'agrégation, l'équilibre, le circuit...

C'est ainsi une vision de l'ordre social qui est mise en place, un ordre naturalisé, avec des individus mus par la maximisation de leur satisfaction, dont les comportements interdépendants se régulent sans qu'il y ait besoin d'un État. Ceci dessine un modèle vers lequel il faut plier la réalité : le politique va être contraint de « composer avec une limite de la réalité qui lui est extérieure ».

Pourtant, alors même que l'économie est censée, comme science, se soumettre à l'épreuve des faits, l'écart est fréquent entre les faits prédits et les événements réels. Cet écart va être comblé par des récits *ex post* et *ad hoc*, dont l'enjeu est de maintenir la croyance dans des limites indépassables et compte tenu desquelles il n'y a pas d'alternative.

On peut prédire cependant que cette domination du « régime économique de réalité » est ébranlée, pour diverses raisons. L'une d'elles, fondamentale, est la prise de conscience du caractère conventionnel de la monnaie (avec sa dématérialisation). Jouent également le développement de l'économie virtuelle et celui d'une spéculation sans rapport avec la production.

De plus, on perçoit de mieux en mieux le caractère élastique des contraintes économiques posées comme découlant de la mécanique économique ; par exemple, quel est le taux d'imposition marginal (ou de niveau de l'endettement public) le plus élevé qu'une économie peut supporter ? Peu à peu s'insinue l'idée que la mécanique économique n'impose rien par elle-même.

Dans le même temps, on inscrit dans les constitutions certains paramètres jugés essentiels par la mécanique économique, ce qui, paradoxalement, met au jour le fait que l'économie n'est pas le fruit d'une mécanique factuelle, mais le résultat d'un ensemble de décisions stratégiques de régulation encadrées par des règles politiques ; ce que l'engrenage factuel de la mécanique économique ne parvient pas de facto à concrétiser.

Ces objectifs chiffrés, comme ceux fixés à Bruxelles, sont relativement arbitraires par rapport à ce que montrent l'histoire ou les comparaisons internationales. Ils visent à asseoir la légitimité du politique par l'économie.

Au-delà des réelles contraintes économiques, il apparaît donc de plus en plus que l'économie est un domaine « soumis à une

élasticité évidente », et est de moins en moins capable de tracer la frontière entre le possible et l'impossible. Dès lors qu'aucune société n'a jamais vécu sans une idée régulatrice et sociétale de limite de la réalité, l'émergence d'un nouveau régime de réalité est probable...

Ainsi se fait jour de façon de plus en plus prégnante l'hypothèse que nous allons vers un nouveau régime dominé par *l'écologie* : après Dieu, le Roi et l'Argent, les impératifs de la nature deviennent progressivement les principes à partir desquels doit se contrôler la nature humaine. Ce régime doit alors, pour convaincre, mobiliser « la force imagée des catastrophes nécessaires ». Nous sommes dès lors au milieu de la bataille et l'imaginaire de la limite économique accuse déjà trop d'anomalies là où l'imaginaire de la limite écologique présente encore trop d'incertitudes.

Mais indépendamment des régimes de réalités décrits ci-devant, successifs dans le temps, mais dont la rémanence est encore d'une forte actualité dans certains États – il suffit d'observer à quel point les velléités totalitaires et/ou religieuses sont encore prégnantes dans certains pays du Moyen-Orient, en Europe de l'Est, en Russie, en Chine, etc. –, il ne nous est pas interdit de regarder du côté des réformes des institutions en place, dans une optique à la fois spinozienne dans ses crises et don quichottesque dans leurs affrontements au butoir de la réalité.

Car il n'y a pas de système de pensée unique permettant de rendre compte de l'institution, mais plusieurs manières d'être un tout. Cette pluralité de formes, d'interprétation est susceptible d'agir en retour sur le cœur même de l'institution. On notera ici la résonance foucauldienne : « nommer fait exister »¹⁴.

C'est pourquoi le changement n'est pas attaché à une chose, mais il doit être considéré comme un élément de relation entre

¹⁴ Michel Foucault : « Histoire de la sexualité »

Un Monde plausible

la perception individuelle et les représentations produites collectivement.

Et voilà que ce seuil entre le possible et l'impossible peut alors être franchi en ce qui concerne la mise en forme de changements institutionnels tels qu'ils seront définis, analysés, argumentés, proposés dans l'émergence et la mise en marche d'une « société civile » pour chacun des pays de notre planète (chapitre 4).

4) Le chemin du Quichotte et la visée de Spinoza

Les mots de la très brève évocation proposée du Quichotte seront la boussole et les étapes de notre investigation. Elle nous mènera à nous interroger, à partir d'une vision historique large, sur les fonctions sociales que les sociétés occidentales ont octroyées à la réalité à différentes périodes.

Pourtant, dans les sociétés contemporaines, les choses semblent aller de soi. Après trois siècles d'hégémonie du regard scientifique à propos de la réalité objective et ses diktats, la réalité est devenue une évidence : elle est ainsi invoquée chaque fois qu'il s'agit de couper court et à tout jamais à une discussion.

Dans les sociétés contemporaines, la réalité est devenue un tribunal sans appel possible. Certes, ce recours à la réalité a pour fonction principale d'évacuer, en fait d'interdire en son nom, certaines actions qui pourraient, justement, la transformer.

La réalité n'évacue certainement pas la pluralité des registres dont elle peut être l'objet, et qui incluent, au moins, l'idéologie (la mobilisation en partie non consciente du réel au service de certains intérêts), le mensonge (la dissimulation stratégique consciente), l'aliénation (l'expérience d'une incapacité de connaissance), l'illusion ou l'hallucination (en tant qu'erreurs de perception), ou encore la fiction ou le rêve (à propos du statut de réalité des représentations).

Mais à défaut de les englober, la fonction sociale de la réalité les organise à partir d'une perspective unique : la réalité est ce qui résiste, ce qui limite et délimite *la frontière entre le possible et l'impossible*.

C'est cette fonction que nous allons étudier sur les pas de Cervantes.

Les sociétés contemporaines, à la suite de longs avatars, sont désormais peut-être davantage que d'autres sociétés, particulièrement sensibles à la question de la réalité et fascinées par elle.

La réalité, et l'accès privilégié à la réalité objective, est à la racine du sentiment des modernes de disposer d'un tribunal ultime à partir duquel ils peuvent juger, en toute raison, du vrai et du faux.

Pourtant, la réalité, éprouvée et mesurée à partir de l'expérience de l'action, n'est jamais un couperet immédiat, direct et durable. En revanche, mais c'est une tout autre chose, toutes les sociétés, dans toutes les périodes historiques, s'accordent, souvent de façon largement implicite d'ailleurs, autour d'un principe de réalité qui est, comme le Quichotte le montre, toujours le fruit d'une construction complexe, mêlant la certitude cognitive de limites indépassables et l'expérience pratique d'une élasticité problématique.

Dans sa fonction sans appel de *butoir ultime à l'action*, la réalité a été successivement associée à différents domaines sociétaux, dont chacun a eu, à différents moments historiques, la fonction hégémonique de tracer la frontière entre le possible et l'impossible.

En nous appuyant sur la connaissance romanesque de Cervantes, afin de stimuler notre imagination, c'est à l'aide *du rapport entre l'action et la réalité* que nous évoquerons l'évolution des différents systèmes de représentation du monde, des soubassements philosophiques qui tentent de l'amender et des actions politiques qui en sont la conséquence.

Spinoza, quant à lui, nous dit qu'il y a du désir, et des affects qui le déterminent, et par conséquent des forces motrices au sein des structures, des forces le plus souvent déterminées à la reproduction du même, mais éventuellement capables de faire mouvement dans des directions inédites qui viennent briser le

cours ordinaire des choses, quoique sans échapper à l'ordre causal de la détermination.

C'est pourquoi il est sans doute vain de s'épuiser à diagnostiquer le devenir des institutions par les critères de la légitimité.

Car pourquoi ajouter le prédicat supplémentaire, mais superfétatoire, de « légitime » au simple fait de l'existence de l'institution puisque celui qui est véritablement pertinent est celui d'une institution persévérante grâce à un rapport de puissances favorable dont elle tire ainsi la ressource de durer.

Lorsqu'une *institution entre en crise*, c'est qu'elle a rencontré une chose plus puissante qu'elle et qui commence à la détruire. Et cette chose, ce peut être une partie d'elle-même qui ne se reconnaît plus sous son rapport caractéristique et fait maintenant sécession.

Et il redevient alors possible de penser aussi bien les ordres institutionnels en régime que leurs crises [...] sans supposer une irruption soudaine de la « liberté », mais simplement la poursuite de la causalité passionnelle dans de nouvelles directions.

Chapitre 2. Les nouveaux régimes de réalité du monde

1) Préambule

Il faut souligner au préalable les tendances lourdes qui affectent nos sociétés via une *mondialisation multiforme* : en cela, nous devons prendre en compte les tendances profondes des mutations historiques et géographiques en cours, c'est-à-dire inverser nos manières de penser. En effet, réfléchir en termes de « global » – contraction des mots global et local – signifie à la fois que le global est déjà dans le local et que des flux de tous ordres (communication, information, finance, transports, technologies, images...) qui interconnectent les lieux à l'échelle de la planète sont eux-mêmes hors de notre maîtrise puisque nous y sommes immergés de fait.

Bref, on ne peut plus penser le monde sous forme d'une ascension hiérarchique, d'émergences depuis un sol local en passant par le régional, le national, le continental [...], mais d'émergences au sein de *réseaux ou de flux transversaux dont la représentation est plus liquide que solide*.

Nous sommes pris dans des flux mondialisés, aussi rapides et virtuels qu'instantanés qu'il faut ramener à du réel, du sensible et du corporel. Il s'agit dès lors d'appréhender localement le global en retrouvant le(s) sens à tous les niveaux de notre vie. *Cette autre manière de penser explique le poids joué désormais par la géographie qui met à plat le monde et l'histoire qui resurgit comme mémoire de nos identités*.

Nous découvrons qu'à partir des tensions internes propres à chaque individu ainsi que des tensions dans lesquelles il a pu se développer dans la société (tensions sociétales bien mises en exergue par l'économiste Jacques Généreux)¹⁵, il est possible de

¹⁵ Jacques Généreux : « La Grande Régression ».

stigmatiser l'endroit où les mutations de nos sociétés se sont actuellement figées puisque celles-ci ne font plus l'objet d'une *dialectique de progrès* au stade actuel.

Ainsi, l'orientation vers une société de progrès humain l'a emporté politiquement après la Deuxième Guerre mondiale, mais sans être pensée intellectuellement. À l'opposé, le pôle libertaire est clairement défait politiquement, mais c'est alors qu'il va être le plus brillamment pensé.

La philosophie ultralibérale et l'utopie du marché libre sont relancées par Friedrich Hayek et Milton Friedman (fondation de la Société du Mont-Pèlerin, en avril 1947, pour promouvoir un nouveau libéralisme).

Ces derniers posent aussi tous les jalons de la contestation du consensus keynésien. La théorie de l'État minimal et de la liberté maximale atteint un sommet avec des auteurs libertariens comme Robert Nozick.

Au moment où le compromis, bricolé durant les Trente Glorieuses entre en crise, le camp progressiste ne sait pas déchiffrer cette crise parce qu'il ne sait même pas en quoi consistait son modèle.

Le contraste avec les penseurs de la contre-révolution néolibérale est alors fatal ; la construction d'une société nouvelle fondée sur la liberté individuelle est une impasse.

Ainsi aurait dû s'opérer dans la pensée politique un retournement complet de logique qui rejette la construction libérale de la société au profit d'une construction sociale de la liberté¹⁶.

Là se trouvait la clé d'une synthèse entre le souci millénaire de l'alliance entre les humains et le souci moderne de l'émancipation de la personne. Le système capitaliste, qui devait après la Seconde Guerre mondiale s'adapter à la société, à ses

¹⁶ Ibid.

contraintes sociales et à son modèle *civique-industriel* fondé sur un socle de services publics et de protection sociale, a opéré alors un renversement vers un autre modèle devenant dominant, et décidant désormais d'adapter les exigences sociales et l'intérêt général aux marchés, acceptant finalement que l'intérêt général soit asservi à la libre compétition des intérêts privés, érigés en dogmes.

On a dès lors affaire à un néolibéralisme attaché à son espace de prédilection : l'ensemble de la planète et qui s'est *désencastré de l'institution État* avec qui il avait formé couple depuis l'avènement des États-nations.

Il faudra dès lors nous interroger sur ce à quoi nous tenons, ce dont nous ne voulons pas nous débarrasser, au-delà de notre relativisme : ce que nous pouvons appeler nos *pierres d'angles*. Ce sont les principes, les valeurs auxquels nous sommes attachés presque à notre insu.

Ces principes, par définition, représentent ce qui ne s'assied sur rien, mais sur quoi tout le reste repose, en tout cas pour une culture donnée.

Nous sommes, à cet égard, tenus de regarder toujours « *les arrières-mondes* » dans lesquels sont immergées les institutions et les organisations que nous défendons ; ce qu'a si bien exprimé Cervantès, par la bouche de son Quichotte.

Par exemple, la démocratie moderne s'est instaurée et se déploie dans un arrière-monde de liberté et de dignité personnelle. Si nous voulons maintenir la démocratie, il nous faut légitimer l'individu comme personne, et l'économie comme espérance.

Et cela passe par la défense d'un monde *cohérent*, c'est-à-dire qui ne soit pas livré au jour le jour au *désir individuel*.

La saison des lumières, dans sa phase post-moderne, a brisé des liens humains fondamentaux, suscitant un individualisme généralisé récusant en même temps l'idée de personne telle

Un Monde plausible

qu'elle était comprise dans la culture occidentale : un être unique capable d'autonomie, mais enraciné et dépendant de ses relations avec ses groupes.

2) *L'homo economicus*

Perte de pouvoir (acratie) des États et de régulation (anomie) du système mondial

Mais comment mener sans boussole morale le long combat qu'imposent les inégalités et les périls de notre temps ? Comment obtenir l'inflexion nécessaire du cours de notre histoire si l'on n'est pas prêt à briser avec les causes premières ? Comment trouver le souffle et le courage sans *une vision de l'histoire* et la capacité de concrétiser dans l'action refus, choix et priorités ?

La démocratie grecque était celle d'hommes libres dans des cités en guerre. *La cité était le lieu de la cohésion. La guerre en était l'axe.* Les démocraties du suffrage universel de l'ère du capitalisme industriel se sont formées dans des combats pour la nation ou pour la démocratie. *L'État-nation en était le cadre* : les cohésions ont principalement eu pour *axe la prospérité nationale.*

Des États déglingués. Des démocraties mal en point. Le fond du problème est probablement que nos pays n'ont plus de projets ; ils ne se projettent plus dans l'avenir. Entre des firmes qui courent sans cesse vers le même horizon toujours renouvelé du profit et des pays émergents engagés sans frein dans une course à la croissance et à la puissance, les hommes politiques gèrent à court terme les problèmes et les difficultés, tout en tenant compte des sondages, des échéances électorales.

Là s'enracine *l'acratie* dont souffre notre temps : les seuls pays qui ont les ressources financières et les moyens scientifiques, techniques, économiques à la dimension des problèmes à traiter sont englués dans le très court terme, en manque de projets et de vision.

Le problème central est bien celui du manque de vision, de projet, de volonté, et de la démission des acteurs qui, jusqu'ici,

se sentaient en responsabilité (hommes d'État, partis, intelligentsias, élites). C'est d'acratie, de l'impuissance du pouvoir, de la perte de volonté politique que souffrent fondamentalement nos États.

C'est la raison pour laquelle il est devenu impératif de redéfinir le cadre dans lequel toutes nos institutions se sont moulées, parfois même sédimentées, et aussi de redéfinir un nouvel axe, un nouvel horizon en s'appuyant sur des modèles de société plus conformes aux aspirations actuelles des citoyens.

Nous voyons ainsi que, quels que soient leur niveau (de complexité, de force de gouvernance, de hiérarchie dans l'ordre mondial), les systèmes de pouvoir (État, constructions régionales, monde) faillent à remplir leur mission de concertation et de dialogue ; seul un organe commun *transversal* à tous les États et *homogène* dans ses demandes devra être mis en place pour remplir cet objectif : il doit englober les aspirations et les droits de tous les peuples.

Ce but ne peut cependant être assumé que par une « Société civile », dont nous définirons les principes et sa mise en œuvre, à la fois *singulière et universelle* (chapitre 4).

Quant au système international dit multipolaire (après 1989), il est universel comme jamais, incluant tous les peuples, interdépendants par principe. Mais au point que toute faiblesse en quelque point du globe se répercutant partout ailleurs, il atteint en même temps un *degré de fragmentation* inédit. Comment un tel système international fragmenté peut-il fonctionner et produire ses modes régulateurs ? Le système international devient ainsi une énigme, un système sans nom, il est caractérisé par son *anomie*¹⁷.

¹⁷ Du grec *alpha* (a privatif) et *nomos* (la règle) : sans normes, sans règles.

La nouvelle raison du monde¹⁸

En s'appuyant sur le cours de Foucault, l'on peut ne pas hésiter à dire que le « néolibéralisme » constitue, plus qu'une idéologie ou une nouvelle politique économique, *une nouvelle norme de vie* :

Il s'agit bien de la manière dont nous vivons, dont nous sentons, dont nous pensons. Ce qui est en jeu n'est ni plus ni moins que *la forme de notre existence*, c'est-à-dire la façon dont nous sommes pressés de nous comporter, de nous rapporter aux autres et à nous-mêmes. Cette norme de vie transforme jusqu'à l'individu, appelé désormais à se concevoir comme une entreprise.

Mais l'analyse peut encore aller plus loin au point de parler d'un *divorce du couple démocratie-capitalisme* qui avait bien fonctionné jusqu'à présent. La démocratie devient *insensible* à l'existence des individus, au point que l'on peut évoquer l'émergence de résistances ou de constructions de points de fuite pour l'émancipation.

« À ce point que cette *expérience sensible* des individus, leur vie subjective se développe dans les fissures dont sont faites les formes poreuses de pouvoir, un peu à la manière d'un arbre qui croît et se développe sur les rochers et les pentes. Face à l'universalité abstraite, matérielle ou intellectuelle, l'universalité concrète de la vie se manifeste dans la diversité et la mise en place d'autres formes de vie »¹⁹.

En effet, l'exigence de l'universalisation de la norme de la concurrence atteint directement *les individus* considérés dans leur rapport qu'ils entretiennent avec eux-mêmes, obligés à se gouverner comme des « *individus-entreprises* ».

¹⁸ Louis Ledonne : « Le risque d'utopie »

¹⁹ Leopoldo Munera dans : « La démocratie insensible » de Mattieu de Nanteuil

L'entreprise est ainsi promue au rang de *modèle de subjectivation*. Avec comme effet négatif un stress permanent attaché à l'individu puisqu'il entretient une concurrence perpétuelle avec lui-même.

Le fordisme avait bien réussi à introduire des affects joyeux (pour parler en termes spinozistes), ceux de la consommation marchande, dans le jeu passionnel du capitalisme. Le néolibéralisme entreprend de le raccourcir pour viser la pleine coïncidence du désir de l'individu et du désir de l'institution.

Nouvelle manière de sentir et de penser, le néolibéralisme serait porteur d'une « *mutation anthropologique* ». Elle consisterait en une redéfinition de l'homme non plus seulement comme *homo economicus* défini par le calcul de son intérêt, mais, de façon plus extensive, en compétition dans toutes ses dimensions (économiques, sociales, mais aussi morales, psychiques et vitales) ; ainsi, pour les néolibéraux, l'essentiel du marché n'est pas dans l'échange, mais dans la concurrence.

Mais de plus, face à l'accélération des techniques, à la flexibilité et à la polyvalence engendrées par ces nouvelles stases, l'homme serait appelé à *s'adapter en permanence* aux modifications toujours nouvelles du milieu, lui-même interprété comme un flux absolu qui ne souffre aucun retard ni aucun ralentissement dans le rythme du changement.

Pour P. Dardot et C. Laval²⁰, la nouvelle raison normative tend à englober la totalité de l'activité humaine. Déclinée sous forme de protocoles, recommandations, règles de bonne pratique, elle impose un mode unique d'appréhension du monde où seul le profit compte.

Et, à la question de savoir comment le libéralisme articule le singulier et le général, la réponse devient donc : par la division du travail. C'est par la division du travail que les uns sont

²⁰ Pierre Dardot et Christian Laval : « La nouvelle Raison du monde »

assignés à une position d'« élu », les autres à celle de « simple citoyen », les uns à des fonctions de « dirigeant », les autres à des tâches d'« ouvrier », etc.

Mais c'est aussi par *la division du travail* que chacun est assigné à un « rôle ». La division du travail est donc beaucoup plus qu'un simple dispositif de répartition des tâches et des fonctions. Elle désigne un processus socio-anthropologique par lequel s'opère le passage du concret à l'abstrait, du sensible à l'intellect, du singulier au général...

Un processus qui *transforme* chaque singularité en une catégorie abstraite au nom de la marche en avant vers le progrès – un processus de scission d'avec soi-même en quelque sorte. Il serait bien évidemment absurde d'imaginer un monde sans abstraction. C'est la tendance à faire de l'abstraction une nouvelle transcendance qui s'avère problématique. Karl Marx rappelle ici, fort utilement, qu'aucune catégorie abstraite ne saurait se dédouaner de l'exigence critique consistant à rendre compte du processus matériel de division du travail qui en soutient l'existence.

Ainsi nous avons l'habitude d'aborder l'analyse des sociétés modernes avancées en évoquant l'influence qu'exercent sur elles la mondialisation et, en corollaire, les effets multiformes de la régulation néolibérale.

Mais les mutations des sociétés contemporaines sont loin de se limiter à la question de la mondialisation et, plus généralement, aux avancées d'une représentation économiciste de l'existence sociale.

C'est la signification de leur « être-ensemble » qui impose aujourd'hui à nos sociétés leurs plus grands tourments. S'il est un trait qui distingue nos sociétés de celles qui l'ont précédée (y compris les premières formes de la modernité), c'est précisément son impuissance à former une représentation du

vivre-ensemble suffisamment substantielle pour que les acteurs sociaux y trouvent leurs « raisons communes ».

Les sociétés contemporaines ne sont pas seulement frappées par la fameuse « perte de sens » dont plusieurs font aujourd'hui le refrain nostalgique d'un hymne aux temps révolus. Elles font surtout l'expérience de la pauvreté de leur projet politique.

L'air du temps est à la morosité et on a raison d'écrire qu'elles ne semblent plus pouvoir se représenter l'univers moral qui les constitue comme monde humain que sous le jour de la décrépitude (Lipovetsky).

Cornelius Castoriadis, lui, n'hésite pas à parler de la décomposition des sociétés occidentales. Ce qui paraît en tout cas s'évanouir, c'est une certaine conception du *monde commun* dans lequel nous nous retrouvons et qui se donne à nous comme totalité signifiante et comme matrice de sens de l'infinie dispersion de nos actes (Hannah Arendt).

Aux effets désocialisants du capitalisme mondialisé s'ajoutent ceux d'une nouvelle éthique sociale dont l'individualisme est le pivot.

La société des individus est alors vidée par le haut et par le bas de sa réalité communautaire, celle qui l'a faite histoire et mémoire, sujet collectif et communauté morale.

Par le haut, le capitalisme transnational et ses institutions cherchent à instrumentaliser les États nationaux afin de favoriser les avancées du commerce et de l'investissement.

Par le bas, la société des individus recompose, en une myriade d'identités, une communauté politique devenue incapable de trouver le lieu de leur rassemblement.

S'il est possible de parler d'une crise du politique, c'est alors en ce sens très particulier où il est devenu difficile de formuler en

lui une représentation de la société comme *totalité signifiante et comme projet pour elle-même*.

Pour une mutation du mythe libéral de l'Occident

À partir des années 1870-1890, la nouvelle « science économique » va s'efforcer de démonter le mythe de l'homme libéral consistant dans l'autonomie parfaite des individus sur une base scientifique ; elle consiste à démontrer que les individus sont des atomes strictement séparés, sans interaction subjective, équivalents à des calculateurs rationnels et parfaitement informés, guidés par la seule quête d'une jouissance maximale, sans autres rapports sociaux que des échanges sur des marchés de concurrence pure et parfaite.

Il existe pourtant une autre issue à ce faux dilemme, artificiellement construit sur une erreur anthropologique qui oppose les *liens sociaux* à *la liberté*, qui oppose la *société* à *l'individu*.

Au lieu de construire une société contractuelle grâce à la libération des individus, il convient au contraire de construire la liberté des individus grâce à la qualité et à la diversité des liens sociaux.

On assiste alors à une nouvelle Renaissance, une nouvelle émancipation, sortant du cadre conceptuel de la modernité en voulant bien tenir compte que son héritage éternel et précieux, c'est son esprit, l'esprit des Lumières et non pas la somme de ses tâtonnements, de ses égarements. La tâche des vrais progressistes est d'en dépasser les erreurs pour en accomplir les vraies promesses.

En réalité, le problème le plus sérieux n'est certainement pas celui de la protection d'une liberté prétendument naturelle.

Il est plutôt de faire naître le goût de la liberté et d'en enseigner les modalités à des individus qui, par nature, sont toujours enclins à se réfugier dans la sécurité, mais qui ressentent

Un Monde plausible

fortement la nécessité de renaître à un vivre ensemble solidaire, un solutionner ensemble, face à une démesure diabolique dans tous les constituants de l'humanité.

3) De l'*homo economicus* à l'*homo democraticus*²¹

L'épuisement des transcendances collectives

Le poids accru du « réel » dans la *démocratie providentielle* a eu en outre pour effet d'épuiser les deux types déjà affaiblis de *transcendance* collective : le *religieux* et le *politique*.

L'idée de transcendance par le religieux ou par le politique est peu familière à l'*homo democraticus* qui vit dans la positivité quotidienne de la vie économique et providentielle et dans l'immédiateté du *hic et nunc*. Les conditions décentes d'existence assurées par l'État-providence ne donnent pas par elles-mêmes un sens à l'existence des individus.

Ce besoin *ontologique* n'a pas pour autant disparu avec la satisfaction des besoins les plus immédiats.

L'ébranlement de l'Église en tant qu'institution (valeurs religieuses) est concomitant avec l'ébranlement du projet de la nation laïque (solidarité entre citoyens, sens civique, citoyenneté, respect de l'autorité). L'Église et l'État, les deux institutions qui réglaient les pratiques au nom de valeurs communes, sont l'une et l'autre affaiblies.

Et ce par la montée en puissance de transcendances plus immanentes (scientisme, esprit critique, individualisme raisonné). Mais ces transcendances immanentes ont elles-mêmes montré leurs limites, dans un passé pas très lointain, jusqu'à aboutir, à l'heure actuelle, à une période, au pire de nihilisme généralisé, au mieux de relativisme moral où la morale devient subjective et propre à chaque individu, sans référence à un socle commun de valeurs puisque toute référence transcendante ou immanente a ainsi disparu.

²¹ Louis Ledonne : « Le risque d'utopie »

La perte des repères et certitudes

L'homme occidental contemporain n'a plus de cap. Peut-on en conclure qu'il ne sait plus donner sens à sa vie ? Va-t-il pour autant demeurer dans la débandade, l'esthétisme et le nihilisme ? Est-il devenu exclusivement un consommateur matérialiste et nihiliste ? C'est bien ce que la perte de sens peut nous laisser croire. Mais il n'en est pas ainsi. Il va plutôt rabaisser ses prétentions, s'efforcer de vivre humainement dans le destin pragmatique de la vie ordinaire.

Ce qui est au cœur de l'historicité moderne, c'est la distance croissante qui sépare l'ensemble des expériences issues et héritées du passé et les attentes, qui dans leur impatience, ne cessent de s'en éloigner. Les Temps modernes se saisissent comme des temps nouveaux : l'horizon des possibles est en rupture avec les contenus et les réserves que pouvait fournir le passé.

Ainsi l'accélération du temps, dans notre ère post-moderne, nous amène au schéma interprétatif de Koselleck : « L'action humaine privée des repères et des garanties de la précédence doit se légitimer par son inscription dans un devenir : *le passé n'éclairant plus l'avenir, c'est à l'avenir qu'il revient de justifier le présent* ».

Qu'en est-il aujourd'hui ? Depuis quelques décennies, les thématiques inhérentes à la temporalisation de l'expérience sont elles-mêmes en crise (idée de temps nouveaux, croyance en l'accélération de la marche du progrès, représentation d'une histoire disponible).

L'illumination qui dilatait l'avenir en donnant à l'homme non seulement le pouvoir de tout conquérir, mais celui de se produire lui-même – de faire l'histoire et de faire histoire – s'est aujourd'hui retournée en désillusion, voir en effroi et en terreur.

Le « principe de responsabilité » de Hans Jonas, fondé sur une heuristique de la peur, s'est substitué de manière emblématique au « principe espérance » d'Ernst Bloch.

L'effondrement des éléments constitutifs de la temporalisation conduit à faire l'hypothèse qu'un processus de *détemporalisation* est aujourd'hui à l'œuvre ; l'histoire est un mouvement sans *telos* où l'avenir apparaît infigurable et indéterminé et au sein de cette perspective a-téléologique²², l'accélération n'a pas disparu : elle s'est encore amplifiée.

L'accélération va de pair avec la pétrification, le changement accompagne l'inertie et la société contemporaine est perçue à la fois comme « figée et frénétique ». Étrange reprise de la phrase adressée – au moment du Risorgimento – par Tancredi à son oncle dans le roman de Lampedusa, le Guépard : « Il faut que tout change pour que rien ne change ». Cette accélération s'accompagne d'une raréfaction croissante des ressources temporelles. Plus nous gagnons du temps, plus nous en manquons.

Mais cette détemporalisation, due à l'accélération, a ainsi entraîné le renversement des traits essentiels que dénotait la notion de crise : de changement brusque, de moment paroxystique, la crise est devenue une réalité permanente ; elle est le *milieu* de notre existence.

De point de décision critique, elle s'est muée en synonyme de l'*indécidable*. À l'origine moment singulier, situation exceptionnelle, rupture du cours habituel des choses, elle est désormais la *norme* de notre existence.

La démocratie pourrait alors être définie comme une dynamique qui s'efforcerait d'institutionnaliser l'incertitude, car, à cet égard, elle est rétive à toute démarche, tout processus qui tente de se débarrasser de la contingence.

Toute la question est de savoir si, dans les conditions actuelles, elle dispose encore des ressources qui lui permettraient de

²² Téléologie : Étude des causes finales, de la finalité humaine

mener à bien cette mission et d'éviter le terme d'un processus apocalyptique.

Rien n'interdit alors d'imaginer une autre fin qui serait de redécouvrir de nouveaux sens, moins ambitieux, mais plus atteignables, qui seraient communs à l'ensemble des hommes, en faisant appel à l'élasticité de la réalité éprouvée par le Quichotte et à la conjugaison des passions théorisée par Spinoza.

Les tensions de l'homo democraticus

Ces tensions doivent être perçues soit au *niveau individuel* soit au *niveau sociétal*.

En explicitant leur analyse d'un point de vue anthropologique et sociétal, elles permettent de mieux comprendre, par agrégation, les mécanismes de structuration et d'évolution de nos sociétés.

L'objet de notre réflexion est donc bien de poser d'abord le problème très en amont, tant sous l'angle anthropologique, psychologique que sociologique. La démarche paraîtra à certains insolite, ou en tout cas inhabituelle par rapport à la pensée unique dont nous sommes coutumiers, avec ses visions purement économiques et matérialistes.

Cette réflexion se présente comme une démarche pédagogique à l'attention des citoyens qui s'interrogent sur notre monde et y trouveront l'expression de penseurs, de philosophes, de sociologues, tels que Christian Arnsperger et Dominique Schnapper ; ce qui leur permettra de se forger leur propre opinion.

C'est ici aussi que peut intervenir le mécanisme, théorisé par Spinoza, de structuration des passions si les tensions, notamment au niveau sociétal, dépassent un certain seuil de tolérance.

Les tensions de l'individu

– Entre le *désir* d'une part qui suppose la dé-sidération (renoncement à l'objet qui nous sidère, mais que l'on transforme en une absence positive), l'aspiration d'une nouvelle expérience présumant une attente, une réflexion et d'autre part la *jouissance* immédiate de l'objet convoité.

Cette démarche est facilitée et amplifiée par *la société de consommation* qui conduit de toute façon à la déception, au besoin renouvelé de nouveaux objets venant combler un manque perpétuellement entretenu (thème largement développé par Christian Arnspurger²³).

L'escalade de la société de consommation, prenant la forme de produits sans cesse renouvelés, de différenciations de plus en plus subtiles, de positionnements perceptuels sophistiqués, d'actions publicitaires suggérant des styles de vie élaborés, ne fait en réalité que répondre à l'escalade des besoins de plaisir et de stimulation que l'on observe dans les sociétés opulentes, où les besoins de base sont bien rencontrés, mais où, par contre, les besoins de nouveauté, de surprise, de complexité, de risque, deviennent des nécessités vitales.

– Entre le *local* et le *global* : nous rêvions hier d'être citoyens du monde, nous en sommes aujourd'hui des consommateurs et nous constatons que notre emploi, ou sa perte, mais aussi nos références culturelles, nos goûts, nos valeurs sont largement façonnés par des logiques planétaires et des appartenances à des communautés plus ou moins imaginées, car fonctionnant à l'échelle internationale et alimentées par de puissants outils médiatiques.

Nous sommes, sous tension, entre perspectives mondiales objectivantes et le souci d'être des êtres, des individus, des sujets et des acteurs de notre propre vie.

²³ Christian Arnspurger : « Éthique de l'Existence post-capitaliste »

Et c'est dans ce contexte que les *identités culturelles* tentent d'apporter des repères aux individus et aux groupes, car il s'agit pour eux de se défendre face aux forces de la mondialisation qui menacent leur intégrité, et ainsi de se projeter de manière créative vers l'avenir.

– Entre la *limite* et la *transgression* : c'est la limite qui nous fait hommes, c'est la transgression qui nous fait individus. Le rôle fondateur de la limite, du *nomos*, ne fait aucun doute dans le processus d'humanisation lui-même : c'est acquérir le renoncement en se coupant du monde fusionnel mère-enfant, pour accepter la figure de l'autre, un devenir sociable.

Mais si la limite est humanisante, sa pesanteur excessive peut aussi se révéler destructrice pour la communauté. C'est par contre, par la transgression de cette limite, qu'un homme manifeste son autonomie, son énergie, sa créativité ; c'est en assumant ce risque qu'un individu se construit.

– Entre l'*immédiateté* et le *long terme* : Une tendance à vouloir suivre les évolutions effrénées, les changements pour les changements, fait de l'immédiateté le nouveau paradigme des techniques et des pratiques sociales. Entre l'énonciation d'un projet et son accomplissement, l'attente est vécue comme une frustration, un retard contraire à l'idéal de fluidité générale.

Et le temps médiatique exerce une pression accrue sur les différents temps s'exerçant dans les autres sphères de la vie sociale. Les plans à long terme, les prévisions budgétaires, les opportunités d'investissement à longue durée (que ce soit sur le plan individuel, familial, collectif) n'ont plus que difficilement cours. Cet aspect des choses devra intervenir dans l'évaluation de nouvelles solutions d'organisation de la vie sociale et politique, car il faudra substituer le long terme au court terme si l'on veut mieux en apprécier leurs effets réels.

– Entre la *liberté* et le *lien*. Entre la liberté maximale poussée par l'intérêt individuel et la contrainte de lois normatives en considération de l'intérêt public.

En fait entre deux schémas très contrastés : celui d'un *ordre* régissant les *conduites sociales* et celui d'un *équilibre* résultant de *choix rationnels*.

Les tensions sociétales

Il s'agit particulièrement des tensions propres aux sociétés occidentales développées par la modernité et notamment par la *démocratie providentielle*. Celle-ci se définit par un ensemble de services de redistribution de l'État vers les citoyens afin de réduire les inégalités, mais aussi comme un modèle de gouvernement régi par le principe de citoyenneté (liberté d'expression des individus, élections représentatives, enseignement, soins de santé, sécurité, etc.) en héritage direct des *droits fondamentaux de l'homme* :

– Tensions entre *l'autonomie de l'individu* proclamé auto-souverain et la nécessité d'élaborer des *institutions collectives* contraignantes, mais légitimes. Ces tensions ont été résolues au nom de deux grandes idées de la tradition philosophique. La première c'est que la liberté des citoyens consiste à respecter les lois qu'ils ont contribué à mettre en place. La seconde idée, née dans la démocratie moderne, c'est qu'il est légitime qu'une partie des citoyens, élus par tous, exerce le pouvoir au nom de tous puisque par la grâce de l'élection, ils incarnent dès lors l'intérêt général.

– Tensions entre *l'égalité* civique, juridique et politique de tous les citoyens et *les inégalités* de leurs conditions économiques d'existence (opposition entre l'égalité formelle et l'équité). C'est en fait le décalage qui existe dans les sociétés historiques entre l'égalité proclamée des droits et les inégalités sociales de fait ; ce

Un Monde plausible

qui a donné lieu à la redistribution des ressources par les institutions.

La notion d'équité ne doit toutefois pas être confondue avec celle d'*égalitarisme*.

Mais que se passe-t-il si les conditions de la redistribution deviennent un frein à la production des richesses et à la souplesse nécessaire à l'organisation économique ?

En fait, est efficace un système qui maintient le bien-être général d'une société par l'amélioration *équitablement répartie dans toutes les catégories sociales des revenus disponibles*, mais aussi la satisfaction morale de vivre dans une *société juste* au plein sens du terme et concernée par les difficultés ou les épreuves de ses membres.

– Tensions entre *l'abstraction du citoyen*, sujet de droit, et les *enracinements particuliers, historiques et religieux*, des individus. Les libéraux et les pays à tradition républicaine ont résolu cette critique par l'idée de distinction entre le *public* et le *privé*.

Mais que se passe-t-il si la frontière entre le public et le privé devient à ce point brouillée que le principe de distinction devient inopérant pour organiser la vie collective ?

La tentation de l'illimité²⁴

La démocratie, dans sa dynamique d'évolutions incessantes, fait aujourd'hui l'objet d'une double série de critiques. Les premières soulignent les manquements des démocraties aux valeurs qu'elles invoquent : critiques que l'on pourrait appeler « externes ». Les secondes s'interrogent sur les excès possibles de la démocratie qui prendraient leur source dans sa propre logique : les critiques « internes ».

²⁴ Dominique Schnapper : « L'Esprit démocratique des lois »

Dans le premier cas, on compare la réalité sociale telle qu'on peut l'observer et la connaître aux principes dont elle se réclame. Dans le second cas, on s'interroge sur les effets de sa dynamique interne : elle a laissé la place à l'interrogation sur les tensions et les risques de dérives qui pourraient naître de sa propre logique et de sa propre dynamique : en fonction même de ses idéaux, de son utopie, de ses réalisations et des aspirations qu'elle éveille, la démocratie ne serait-elle pas menacée par ses propres qualités.

C'est dans l'articulation - renforcement ou contradiction - des exigences de l'ordre politique et de celles de l'ordre économique qu'on trouve l'une de ses tensions essentielles de la démocratie. Par contre, on ne peut qu'observer un lien historique entre la démocratie et le développement scientifique : les grandes inventions intellectuelles reposent sur la liberté de l'esprit critique que la démocratie garantit mieux que les autres régimes.

La nation démocratique fonde sa légitimité sur une société politique abstraite, la communauté des citoyens, formée d'individus *civilement, juridiquement, politiquement* libres et égaux. La tension entre le principe civique et les diverses manifestations de l'« ethnique », la fidélité à des héritages historique et religieux, est inscrite dans cette définition.

La nation démocratique comporte inévitablement une tension ou une dialectique entre la légitimité politique et les dimensions ethniques de la société concrète, formée d'individus historiques divers par leurs origines, leurs croyances et leur condition sociale.

La dynamique issue de la promesse des « lumières » n'admet pas de bornes. C'est ainsi qu'ont été adoptées des politiques publiques qui visent à rendre les modalités de l'existence sinon égales, en tout cas moins inégales, condition et conséquence de l'exercice de la démocratie. Les individus démocratiques sont désormais convaincus qu'en deçà d'une certaine situation économique la citoyenneté devient « *formelle* », parce que la

dignité du citoyen n'est pas respectée. La logique de la citoyenneté conduit à revendiquer une égalité qui ne soit pas seulement formelle – au sens civil, juridique et politique –, mais « réelle ».

Parce que ni l'égalité ni le bien-être n'ont de limites intrinsèques, le déficit de la démocratie providentielle, dans un sens large, n'est pas seulement lié aux crises financières et aux transformations récentes du capitalisme, il est *structurel*.

On peut alors, sur le modèle de *l'homo economicus* élaboré par les économistes, avancer le concept de *l'homo democraticus* pour désigner la modélisation des comportements des individus qui sont liés à leur intériorisation des valeurs et des aspirations de l'ordre démocratique.

Mais les aspirations sans limites des individus ne portant pas seulement sur leurs conditions sociales d'existence et sur l'organisation des instances politiques, elles s'étendent irrésistiblement à tous les domaines de la vie personnelle et collective. L'individu en est transformé jusque dans son intimité, signes de ce que Montesquieu appelait les « mœurs » et les « manières ».

Si la société démocratique, poussée par sa propre dynamique, devenue extrême, en venait à confondre les ordres, les personnes et les valeurs, cela pourrait remettre en cause l'existence même du monde commun nécessaire à toute société qui n'admet aucune légitimité extérieure à elle-même.

Le refus de toute limite induit par l'utopie démocratique ne risquerait-il pas de se trouver en contradiction avec le respect des lois et la priorité donnée au collectif, éventuellement aux dépens des intérêts immédiats des individus. Si la démocratie n'était plus « réglée », la liberté ne pourrait-elle pas se corrompre en licence, l'égalité en égalitarisme ou, en d'autres termes, en indistinction généralisée, en indétermination permanente ?

L'analyse des risques que les démocraties se corrompent par l'exagération de leurs « principes » s'inscrit dès lors au cœur de toute démarche sociologique.

Car le désir est devenu notre nouveau pouvoir. Il gouverne nos vies. Son autorité à peu près insensible s'exerce partout. Et apparemment ce système du désir nous tient plus étroitement qu'aucune idéologie, qu'aucune religion n'a pu le faire. Quand la croissance n'est plus là, quand le progrès n'est plus partagé partout, le désir de richesse, de confort, de plaisir apparaît pour ce qu'il est : le simulacre du désir vital, celui du pouvoir sur soi, de la liberté politique, de la survie de la communauté.

Vivrons-nous ce moment extraordinaire où il s'agit de se libérer de nos libérations, où l'instinct de survie appelle à la renaissance du désir de nouveaux projets politiques et du choix de notre destin ?

4) Photo d'un héros obligé de l'individualisme extrême

D'un individualisme contraint à la démoralisation généralisée

L'individualisme est tenu pour le principal responsable de la démoralisation progressive de la vie sociale.

Mais l'individualisme n'est pas d'une seule pièce, et l'impératif de la mobilisation permanente de soi, par exemple, lui impose une autre orientation et un tout autre visage.

Dès sa naissance, le petit enfant est jeté dans la concurrence, car ses parents le souhaitent intelligent et sans déficiences physiques ; dès son entrée à l'école, il est voué à la lutte pour les bonnes notes, car ses parents ont appris que l'échec scolaire annonçait le ratage de toute une existence ; à sa sortie de l'école, il lui faut affronter le risque du chômage ou du déclassement, et, pour ce qui concerne sa vie affective, il en subira comme chacun la précarité nouvelle et sans cesse accrue : changement de partenaire tout au long de la vie !

L'individu est donc une créature contrainte d'affronter sportivement et sans faillir le cap de toutes les « compétitions » qui mènent à la réussite. Et comme c'est un individu fragilisé par les crises économiques, les mutations techniques et la morosité mentale du monde contemporain, il se présente, pour reprendre l'expression de Baudelaire, comme un « frêle athlète de la vie »²⁵ condamné qu'il est à devenir malgré lui un héros de la concurrence permanente, un « héros » paradoxal des temps post-modernes, un héros fragile...

Mais cette esquisse de la place du héros dans sa dimension politique et morale fait prendre la mesure de l'héroïsme paradoxal de l'individu contemporain : il lui faut être un héros

²⁵ Baudelaire : « Les Fleurs du Mal »

quand le modèle héroïque n'a plus cours, quand la communauté nationale ne le reconnaît plus.

Il faut être un gagnant, un battant dans un siècle qui se résigne à la mort des héros et à la fin du courage et alors même que la psychologie enseigne que les dimensions familiale et communautaire sont un soutien très fort pour affronter les périls de la vie. Et c'est ce dont l'individu contemporain ne dispose plus ou de moins en moins (familles monoparentales, recomposition périodique des familles, baisse des engagements solidaires).

Un siècle de découragement. C'est là un phénomène de culture, une culture qui se veut démystificatrice et dé-constructive. Le paradoxe du héros fragile se fait peut-être mieux comprendre : ce qui est attendu, c'est un modèle d'individu qui soit créateur de sens dans un monde qui manque de sens parce qu'il manque de repères.

Il est vraisemblable que chaque époque secrète un héroïsme à sa mesure. Aujourd'hui, c'est la société post-moderne qui suscite ce héros paradoxal qu'est le « frêle athlète de la vie », parce qu'il lui faut des héros de l'individualisme démocratique.

La culture occidentale a-t-elle encore si peur d'elle-même, après les deux dernières guerres mondiales, que, pour faire barrière au retour d'un nationalisme totalitaire, elle institue l'individu, la liberté et la résistance individuelles à tous les pouvoirs en moyen ultime de défense de la démocratie ?

N'est-ce pas la raison pour laquelle il lui faut des héros d'une autre espèce que les héros d'antan, des héros de l'individualisme ?

L'insubstituable solitude de l'individu

L'éloge de l'individualisme n'est pas récent, il s'est épanoui avec la mutation culturelle qui s'est produite dans les années 60. Révolte dirigée contre le capitalisme, contre la bourgeoisie, contre le colonialisme, contre les ressorts de la culture européenne.

L'apologie de la différence individuelle est alors perçue comme une résistance au pouvoir. Le pouvoir, c'est le pouvoir bourgeois qui se reproduit par conformisme : le conformisme culturel (ce que l'on apprend à l'école) sert à reproduire le conformisme social qui pérennise la production capitaliste.

Aussi le non-conformisme est-il exalté comme contre-pouvoir : choquer le bourgeois, c'est se révolter ; afficher sa singularité, c'est accomplir un acte politique engagé, c'est subvertir l'ordre social ; on est nietzschéen et l'on entend pratiquer la transvaluation des valeurs !

Dans le domaine de la psychologie et de la pédagogie, l'accent est mis sur l'originalité individuelle dans le but de démocratiser l'émancipation en affirmant le droit des enfants, des femmes, des homosexuels, des cultures étrangères.

Un concept-clé s'impose alors, celui de « *l'insubstituabilité* » d'un individu à un autre : le vocabulaire de l'unicité personnelle, de l'originalité inimitable de chaque être humain a ainsi favorisé le centrément des comportements sur l'histoire et le vécu personnels de chacun. Au point d'exercer une pression analogue à un commandement : *tu dois être unique, original et inimitable.*

Pression pédagogique (tout enfant est une sorte d'artiste par nature), psychologique (deviens toi-même, vis ta vie !), pression idéologique (il faut être « progressiste » pour n'être pas « réactionnaire »), pression sociale (n'hésite pas à réclamer selon tes besoins), pression professionnelle (il ne faut plus être un imitateur, mais un novateur).

C'est ainsi que l'individualisme finit par devenir une posture obligée : tu dois t'inventer, montrer ta différence, toujours être original.

Le nom philosophique de cette vocation héroïque de l'affirmation de soi est « l'*authenticité* ». Le héros des temps contemporains doit être un héros de l'authenticité : jamais il n'imité, toujours il est un commencement, une invention, une décision neuve.

Ce qui importe n'est plus l'inscription d'un individu dans une communauté, sa fidélité aux principes et à l'histoire de son pays, c'est la fidélité de l'individu à lui-même, fidélité, toujours neuve, à sa propre spécificité.²⁶

Dans une époque qui érige l'art d'être soi en obligation quasi sociale, tous n'y parviennent pas et tous n'en ont pas l'envie. Le plus souvent, l'interprétation de l'individualisme comme un droit à devenir soi-même contribue à multiplier les pratiques d'un égoïsme ordinaire, fermé sur lui-même et exclusivement soucieux de son intérêt immédiat.

Un égoïsme qui oublie que l'individualisme démocratique avait à l'origine un caractère révolutionnaire (s'émanciper de toutes les tutelles), en tout cas éthique (ne devoir ses succès qu'à son mérite) : l'égoïsme choque quand il n'affiche que cynisme, esprit de profit et indifférence à autrui, en détournant à son avantage exclusif le respect que les autres lui témoignent en tant qu'individu libre.

Un malentendu : héroïsme obligé, héroïsme exploité

La différence entre l'individualisme « cool » et jouisseur de soi de la période des Trente Glorieuses et l'héroïsme obligé de la génération actuelle saute aux yeux. À l'individualisme hédoniste

²⁶ Charles Taylor : « La politique de la reconnaissance »

et antiautoritaire des années 1970 a succédé un individualisme actif, inquiet, stressé.

L'individu du XXI^e siècle est tout autant un héros qu'une victime de l'individualisme. Il en est une victime quand il doit donner exemplairement l'image de l'autonomie, valeur suprême de la démocratie libérale, mais dans un temps où l'autonomie est devenue synonyme de déliaison familiale, d'atomisation sociale et de dispersion individuelle.

De vertu, l'autonomie s'est changée en technique de dressage managériale. En son nom, l'individu est constamment placé au centre d'un panel de responsabilités, que ce soit dans le cadre de l'entreprise, de l'environnement ou de la vie de couple, il devient le seul responsable de sa vie et de l'échec de ses projets. L'employé tombe malade d'avoir à intérioriser la responsabilité du succès et de la faillite économique de son employeur, d'avoir à se livrer en permanence à son auto-évaluation, à son autocritique ; son autonomie personnelle n'étant plus exercée que comme l'alibi de son auto-asservissement.

Le sociologue Alain Ehrenberg explique ainsi que la névrose a fait place à la dépression comme deux illustrations psychoculturelles des changements intervenus dans l'individualisme ; si la névrose était, pour Freud, la pathologie résultant de l'abus du sentiment de culpabilité, la dépression est aujourd'hui la pathologie née de l'abus du sentiment de responsabilité : l'individu « devient déprimé parce qu'il doit supporter l'illusion que tout lui est possible »²⁷.

À l'âge du capitalisme cognitif, l'entreprise est regardée comme la révélatrice du réel tel qu'il est : changeant, imprévisible et complexe ; la révélatrice également de ce qui échoue dans la formation : l'illusion qu'il suffit de reproduire un modèle, l'enfermement dans des spécialités, la croyance aux solutions toutes faites.

²⁷ Alain Ehrenberg : « La fatigue d'être soi »

L'attitude la plus courante face au changement est « réaliste » : jugeant que l'entrée dans une société de l'information est un fait de civilisation irréversible, on lui confère un caractère simplement technique et stratégique : on adopte la doctrine selon laquelle la compétence consiste désormais à convertir l'information en richesse et à conditionner le public en fonction de cette conviction.

La mondialisation contribue à légitimer la perpétuation de cette situation : elle donne l'impression ou l'illusion qu'une nécessité réelle et objective légitime le maintien de l'exploitation de l'héroïsme individuel comme un facteur de production irremplaçable. Inventer, innover, c'est toujours transformer le savoir en richesse.

Mais peut-être faut-il regarder le héros malgré lui d'aujourd'hui comme un *homo politicus* plutôt que comme un *homo economicus*, si la politique, comme le voulait Machiavel, est d'abord l'art de transformer un hasard en une chance, une possibilité en une opportunité, idée traduite par la belle expression : « Se mouvoir avec assurance dans le domaine imprévisible des faits ».

Convertir pour soi-même le malheur ou l'infortune en une chance, c'est ce qu'on appelle aujourd'hui la résilience. Le fragile héros de notre temps donne peut-être, au cœur de la crise, une leçon de vie : il nous libère d'une vision magique et illusoire de la réussite qui consisterait à demeurer toujours dans l'évitement ; il nous faut apprendre à convertir l'échec en une possibilité nouvelle d'action.

Le gagnant n'est pas celui qui ne perd jamais, mais celui qui, comme le chercheur en sciences dures, progresse en surmontant les obstacles, et non en les esquivant.

Chapitre 3. Horizons sociopolitiques actuels individuels, pluralistes

1) Préambule

Ainsi au moment où elle succombe à la mésestime d'elle-même, la démocratie se voit engagée dans une civilisation de l'information, qui transforme le pouvoir à la réalité et fait du pouvoir, sur le plan cognitif, une fabrique de sens.

Il est tentant de penser que le désarroi moral vient opportunément servir une *praxis* de la mobilité individuelle dans un monde incertain qui a besoin d'une flexibilité toujours plus grande des hommes et des normes. Il est également possible de saluer la multiplicité des choix éthiques qui permet aux individus de gérer leur vie sexuelle et familiale comme les chances d'un plus grand développement personnel.

Sur un plan global, par ailleurs, par peur à l'égard de la mondialisation, de l'aveuglement ou de l'ignorance, se sont multipliées les *expressions identitaires*, les affirmations particularistes, mais aussi les *expressions souverainistes*. Des engrenages idéologiques dans un air du temps néolibéral émergent où la signification du mot « national » et de l'association du « national » au « populaire » tendent à être hégémonisées par les différents partis extrémistes.

Cette tendance au repli national – égoïstement frileux – que l'on observe au sein, bien souvent, des pays les plus privilégiés de la planète, à travers la réémergence d'une politique à la fois nationaliste et isolationniste, semble devoir faire pâlir la belle idée d'universalité des droits de l'homme et de la solidarité humaine par-delà les frontières.

Dans ce cas, il s'agit de faire appel à une éthique de responsabilité comme Weber l'a si bien définie. Car, du fait des

Un Monde plausible

tendances à la fois idéologiques et politiques, il nous semble qu'on ne peut avancer des mesures nationales qui ne soient pas liées à un volet consistant d'échanges et de coopérations internationales.

On arrive alors à un brouillage intellectuel de valeurs liées à des débats sur la démondialisation qui ne font que rajouter, au débat social/sociétal, un débat de repli/ouverture des nations sur elles-mêmes et sur le monde.

Ainsi les clivages sur les valeurs culturelles ont pris le relais sur les clivages sociaux : *les logiques de l'identité ont pris la place des logiques de classe.*

Mais les contradictions de l'individualisme, les embarras du pluralisme et les antinomies de la société productiviste par rapport aux identités nationales amènent à porter la question éthique sur le terrain d'une véritable ontologie du savoir.

Il faudra dépasser ces tensions morales et politiques et mettre en gestation un monde qui réclame en urgence un ressourcement créateur, des sociétés ouvertes de l'intérieur à un ensemble de signes, d'arguments, de récits communs.

Il nous faut réinventer une société qui retrouve le sens du monde vécu par une histoire fabriquée par tous et qui concerne tout le monde, il nous faut dicter le récit d'un projet commun.

2) Une société à la recherche de valeurs perdues

Par le terme « modèle » de société, il faut entendre deux sens :

– D'une part, la *référence idéologique* à un type de société, de civilisation, qui serait « idéal », une utopie qui pourrait servir de prototype, à envier, à prendre pour exemple, à cibler : ce sont ses valeurs prioritaires, son organisation politique et sociale.

– D'autre part, la *référence conceptuelle systémique* à la façon de fonctionner d'un organisme, comme celui du corps humain avec son code génétique, ses cellules constituant des organes, organes eux-mêmes constituant ensemble un corps, ou comme l'écosystème, ou encore une entreprise. Quelle est la finalité du système ? Sa motivation ? De quoi se nourrit-il ? De quoi est-il composé et quelle est la motivation de ses composants ? Quels sont ses principes de régulation ?

Cette question du « modèle de société » doit nous interpeller dans sa globalité, pas seulement dans sa composante économique ni seulement sous l'angle politique.

L'analyse du fonctionnement de la société actuelle dans la mondialisation devrait nous conduire à remonter aux causes profondes, psychologiques, qui motivent l'être humain dans son conditionnement social et éducatif, aux dysfonctionnements structurels de la société et de l'économie dans leur organisation, en analysant leurs valeurs, leur moteur (motivation) et leurs freins (loi, régulation) et les interactions entre l'individu et la société dans laquelle il évolue.

Le concept de « modèle de société » est à différencier de celui de « projet de société » qui se définit quant à lui dans l'action et l'avenir.

Quels seraient donc les critères pouvant intervenir dans l'évaluation d'un nouveau modèle de société ?

– C'est tout d'abord *le référentiel de valeurs*, reconnues et privilégiées par la communauté. Ces valeurs peuvent être des valeurs d'intérêt général : liberté, justice et solidarité, richesse ou prospérité matérielle.

Un *substrat de valeurs* qui donne de la cohésion et fournit un cadre à un groupe, quelle que soit sa taille : non pas des valeurs subjectives, relativistes, propres à un groupe, une communauté qui dépendent plus des habitudes et que l'on pourrait plutôt appeler des références, des modes de vie, mais des valeurs objectives, universelles qui se sont perdues avec l'effacement progressif des religions d'une part, et des idéologies universelles d'autre part.

Or le fondement de ces valeurs pourrait retrouver sa justification dans la morale elle-même, dans le refus de contribuer à ce qui ruine *l'être-ensemble*, c'est-à-dire dans les actes consistant à faire le *Bien*, le *Beau*, le *Juste* sans devoir chercher une autorité d'emprunt, une transcendance justificative.

– C'est aussi *l'organisation politique et sociale*, la manière de régir les pouvoirs et la hiérarchie sociale, les principes de gouvernance : démocratie ou dictature, ou encore castes reconnaissant les inégalités, la supériorité des races...

– Mais aussi la *cohérence sociale, économique, culturelle* des actions de l'individu dans sa communauté, c'est-à-dire la façon dont la société assure l'équilibre, la solidarité entre ses membres (riches, pauvres), entre les générations : protection sociale, systèmes de retraite (capitalisation versus répartition). Une société décidée à replacer l'intérêt général du « bien-vivre ensemble » au-dessus de l'intérêt personnel. Une société disposée à investir en priorité dans l'éducation et l'accompagnement de ses enfants vers l'âge adulte et la citoyenneté.

Cette cohérence de l'espace social ne trouve plus sa source dans des statuts sociaux fondés sur des traditions familiales ou religieuses ou dans l'acquisition de connaissances littéraires ou scientifiques, ancrées dans un terroir national ou régional géré par des autorités légitimes.

Car l'espace social, en même temps qu'il se mondialise, se fragmente sur de tout autres bases et perd toute cohérence. La vie sociale s'est ainsi recentrée un peu partout sur les différents modes de consommation, mais aussi sur le jeu des marques de produits standardisés, promus à coup de milliards de dépenses publicitaires. À cela, la mondialisation ajoute une perte de cohérence des espaces économiques qui délite toutes les formes de solidarité et de cohésion qu'il s'agisse des formes familiales traditionnelles ou de celles modernes à base de classes sociales ou de groupes professionnels.

– Mais aussi la *cohérence externe* entre les différentes structures qui règlent la vie civile (éviter les redondances). Il s'agit des multiples niveaux d'organisations qui régissent et structurent cette vie (politique, économique, culturelle).

Il faudra dès lors, à ce stade, s'interroger sur la cohérence entre d'une part les objectifs individuels et d'autre part les objectifs collectifs.

Or il se trouve que nous arrivons justement à un stade de prise de contrôle collective des priorités à fixer pour la société : protection de l'environnement, économie des ressources et de l'énergie, lutte contre les inégalités, meilleures régulations, investissements davantage tournés vers le long terme, contention des déficits et de la dette plutôt qu'une recherche effrénée du profit et de la croissance quantitative.

Lorsqu'il y a incohérence de valeurs entre les objectifs affichés du projet de société et les moyens employés, le projet perd de sa crédibilité.

– Et c’est aussi la *vérité* notamment celle des prix et ceci en référence non seulement aux crises provoquées par les bulles Internet, immobilières, mais aussi de toutes celles à venir. On a préféré *l’éthique des règles à celle de la vertu*, préférant ce qui est permis à ce qui est bien. Or ce système de vérité a été mis en *faillite* : crise de la démesure des banques, crise de la décision politique, crise de l’interconnexion des marchés, crise de la volatilité des matières premières, crise de la dette des États qui se sont surendettés, crise de la disparition des institutions et de la disparition de biens communs essentiels, crise de la responsabilité.

Mais le bien commun est-il définissable ?

Le « bien commun » n'est pas un hasard. Établir et maintenir le bien commun exigent des efforts de coopération de tous les citoyens. Mais ces efforts ne porteront leurs fruits que si le bien commun est un bien auquel tous les membres de la société puissent avoir accès et dont la jouissance ne peut faire l'exclusion d'aucun.

Tout d'abord, selon certains philosophes, l'idée même d'un bien commun est incompatible avec des sociétés pluralistes comme les nôtres. Bon nombre de personnes ont des idées différentes sur ce qui est utile ou ce qui constitue « la bonne vie pour les êtres humains », différences qui ont augmenté au cours des dernières décennies lorsque des voix de groupes, réduits au silence précédemment, tels que les femmes et les minorités, ont été entendues.

Tous ces problèmes constituent des obstacles considérables à ceux qui appellent à une éthique du bien commun.

Pourtant, les *appels vers le bien commun ne doivent pas être rejetés.*

Le bien commun peut-il être universel ?

Il en découle qu'en l'absence de dogmes, de repères communs, l'accord s'obtient autour de la seule finalité qui s'impose désormais à tous : la recherche de la *paix, de la justice, de la dignité* ; de ce fait, on arrive à une équivalence des vérités morales et la recherche de la vérité est remplacée par *une prétention à la validité*.

Il s'agit de dégager « ce que tous peuvent vouloir » afin de pouvoir prendre la décision commune convenable, qui sera dès lors considérée comme bonne, à défaut d'autres critères.

« Le problème n'est pas que nous ayons affaire à une multitude de formes de vies incompatibles, mais que nous n'en connaissions aucune de tout à fait bonne, aucune qui n'ait des défauts autant que de vertus. »²⁸

Comment dès lors répondre à la pluralité des valeurs qui s'expriment aux quatre coins de la planète ?

L'approche par les "capabilities" d'Amartya Sen prétend offrir une assise suffisamment objective tout en étant sensible à la singularité des personnes, car son individualisme se veut être compatible avec la prise en compte des dimensions sociales et communautaires de la qualité de vie et du bien commun.

Mais cette conception axée sur la liberté et la participation individuelles peut-elle être entendue et reçue dans des sociétés qui ne partagent pas nécessairement les idéaux de la modernité ? Cette question est cruciale en ce qu'elle soulève la difficulté de proposer une définition des valeurs qui s'inscrivent dans un contexte mondialisé.

D'emblée, il faudra rejeter deux attitudes extrêmes, non raisonnables. La première est un universalisme non

²⁸ Hilary Putnam: "Words an live"

(suffisamment) réfléchi ; entendons par là une attitude consistant à ériger en valeurs universelles des valeurs reflétant des convictions particulières. La seconde (l'inverse de la première) consiste à refuser tout jugement sur d'autres systèmes de valeurs et à ne reconnaître aux valeurs qu'une portée locale, intra-culturelle.

Ce qui fera que Sen adopte dans ses "capabilities" une position quasi relativiste : les fonctionnements que les personnes ont raison de valoriser sont fixés en contexte en se basant sur les procédures participatives. C'est à partir de celles-ci que les raisons de valoriser un fonctionnement donné vont être étayées, acceptées ou rejetées.

Exprimant un scepticisme à l'égard de l'idéal de participation, bien difficile à mettre en œuvre, Martha Nussbaum²⁹ opte pour une autre voie, celle des *préférences adaptées* qui la conduit à défendre une conception *universelle* de la « nature humaine » qui jouera le rôle de critère évaluatif.

On voit très bien ici qu'une *éthique universelle du bien commun* ne sera dès lors plus facilement atteignable que lorsque des nouveaux points de repère, plus stables (en remplacement des transcendants collectives évanescents ou des idéologies qui ont été bannies) seront mis en place par *les citoyens eux-mêmes*.

D'une part en concertation avec les citoyens d'autres régions, d'autres cultures et d'autre part en procédant du bas vers le haut afin d'aboutir à des contre-pouvoirs vis-à-vis de toute forme de totalitarisme (économique, religieux, dictatorial).

Cette éthique pourrait avoir comme noyau de base des aspirations fondamentales : *des droits humains universels à caractère objectif*.

²⁹ Martha Nussbaum: "Women and Human Development"

C'est ce principe qui constitue la base, le fondement de la « société civile » et ce noyau de valeurs communes devra être transcendantal par rapport aux lois civiles, au droit construit dans chaque pays (chapitre 4).

Des totalités englobantes pour le bien commun ?

Car il est une chose de considérer les formes de socialité humaine à partir d'une théorisation sociologique, d'en décrire et conceptualiser les valeurs essentielles de façon relativiste, il en est tout à fait une autre de vivre ses valeurs.

Façons de percevoir, de juger, de comprendre, mais aussi de normer, d'engager, d'orienter l'action humaine. En tant que domaine de sens, ces formes participent à la condition même de leur existence, ordonnant, hiérarchisant, mettant en forme ce qui est, et bien entendu, ce qui doit être.

Cette hiérarchie de valeurs, qui organise, informe et englobe la société, est à la fois « *sens, domaine de sens et condition du sens* », fondant la supériorité du sens global sur les choix éthiques de l'individu subjectif.

Ainsi l'individu empirique ne peut être conçu qu'au sein d'une totalité englobante, définie selon un contexte social et historique déterminé, et il ne se comprend que, relationnellement, à partir de valeurs qui déterminent un domaine de sens particulier.

C'est à partir du moment où l'on n'estime plus comme allant de soi ses propres valeurs que la relation à l'autre s'instaure et qu'il y a décentrement. Dans ce contexte, la démocratie n'est pas seulement un ensemble de procédures : elle suppose une culture, dynamique, qui lui donne sens et l'inscrit dans un horizon commun de compréhension.

Admettre ce lien fort entre le politique (au sens d'une possibilité de délibération du bien commun) et la totalité socioculturelle

Un Monde plausible

(au sens d'une hiérarchie de valeurs) revient à dire qu'une société ne sera jamais qu'une *société différenciée qu'à un niveau subordonné* (car elle aura toujours un commun de valeurs à un niveau supérieur qui la surplombe).

Cet ouvrage sera une défense de la méthodologie holiste³⁰ qui, à rebours des tendances contemporaines, reconnaît la notion de « *totalité sociale* » comme catégorie ontologique irréductible de la condition humaine.

Les idées, valeurs et actions individuelles ne peuvent être saisies qu'à partir de leur inscription au sein de diverses totalités sociales qui leur donnent forme et signification.

Ce concept d'holisme ne s'oppose nullement aux possibilités de liberté ou d'égalité humaines à l'œuvre dans l'histoire. Car le holisme intègre évidemment une interprétation du changement social, insistant sur l'auto-altération voulue par toute communauté sociale³¹.

Autrement dit, dans ce contexte d'évolutions institutionnelles, certaines valeurs irrécusables devront ainsi être reconnues comme communes par l'ensemble des autres communautés, des autres pays. Elles feront lien et formeront le noyau, le substrat des droits partagés par de nouvelles institutions mises en place dans ces mêmes pays.

³⁰ Holisme : hiérarchie de valeurs surplombant l'individu, synonyme de totalité sociale.

³¹ Cornelius Castoriadis : « L'institution imaginaire de la société »

3) Un individu universel – de la délicate essence du social

La sensibilité du corps vif – la question sociale et politique

Dans la perspective et la poursuite des politiques relatives aux questions sociales et politiques, trois intuitions fondatrices sont à analyser.

– La première est simple, mais mérite d'être rappelée. Pour fondamental qu'il soit, le traitement de la *question sociale* par les États-providence doit être renouvelé.

Sur quelles bases ? En sortant de la gestion anonyme des singularités, qui fabrique l'indifférenciation et, loin de solidifier le lien social, contribue à son délitement : il faut refonder le lien social.

Poursuivre une telle perspective contribuerait d'ailleurs à renouer avec le mouvement social du XIX^e siècle, qui fut d'abord une demande de sens et d'égalité face à l'expérience de ces corps obligés de travailler dans l'insalubrité, la promiscuité, la misère. En amont de la bureaucratie de l'État-providence, il y a ce rapport sensible au monde dans lequel s'ancre la critique du monde industriel et de son lot de déshumanisation.

– La deuxième intuition prolonge la première, mais l'étend à *la sphère politique* proprement dite. Si le droit et la représentation sont des acquis de la tradition libérale, ils en révèlent en même temps le caractère tronqué.

Qu'est-ce qu'un droit qui ne serait pas construit, revendiqué, institué par des populations confrontées à l'expérience de l'injustice ?

Peut-on penser les droits, notamment le droit dit « fondamental », sans les luttes qui en sous-tendent le développement ?

Il en va de même pour la représentation parlementaire. Certes, celle-ci accentue cet acquis originaire du libéralisme qu'est le pluralisme des opinions. Mais elle a en même temps pour effet de réduire le citoyen à une opinion et la pluralité des expériences de vie à de simples options, sans projets ni vues à long terme.

Doit-on se contenter d'un tel réductionnisme ? L'utopie ne serait-elle pas précisément cette autre manière d'expérimenter l'espace public, capable de faire écho au désir de surmonter les fractures de la société et d'attacher la vie humaine à une signification plus profonde que ce qu'implique la seule représentation ?

– Au carrefour de ces différentes perspectives, se dessine alors ce qui forme la trame de la *sensibilité incarnée* : il y a une violence propre au monde objectif ou, plus exactement, une violence de l'objectivation qui consiste à suspendre notre condition de sujet au nom d'idéaux rationnels, plus ou moins légitimes.

De Franz Kafka à Milan Kundera en passant par Vassili Grossman ou Václav Havel, cette violence a été très largement décrite dans les régimes totalitaires.

Mais, et ceci est évidemment central, elle n'est pas *le propre du totalitarisme*. On la trouve également, de façon potentielle et non nécessaire, dans *la tradition libérale*, du moins tant que celle-ci s'attache à faire du sujet humain un simple objet au service d'une logique de calcul ou de pouvoir, tant que la société se voit réduite à une série de droits et d'opinions sans autre consistance que la volonté de ceux qui la gouvernent.

C'est donc bien en faisant le détour par la question de la subjectivité qu'une complicité inattendue se renoue entre le libéralisme et son envers. Et c'est aussi sur ce point qu'il faut s'arrêter pour tenter d'y voir plus clair.

Mais qu'entend-on réellement par « subjectivité » ? La réponse est double : par opposition à l'objectivité, la subjectivité est

d'abord le lieu d'une indépassable singularité, ce par quoi chacun(e) fait, dans son corps, l'expérience d'une double limite constitutive de la condition humaine : la limite de la sexuation et celle de la mortalité.

Mais il y a plus : la subjectivité n'est pas entendue ici seulement comme la modalité d'un rapport à soi, mais comme la modalité d'un rapport au monde. Elle désigne une manière d'être qui assume notre donné charnel, non comme un obstacle, mais comme une condition de la pensée.

Et c'est en effet ici qu'il faut revenir à la spécificité de la modernité libérale et tenter d'en saisir l'une des contradictions centrales.

Celle-ci peut être formulée de la façon suivante :

- d'un côté, le libéralisme économique et politique prétend servir des individus concrets, à qui il assigne des droits et des conditions matérielles d'existence
- d'un autre côté, il énonce des principes généraux qui reposent, précisément, sur la négation de cette singularité.

Ces principes relèvent du calcul (en vue de l'efficacité économique) et du droit (en vue de l'universalité juridique). Certes, cette montée en généralité apparaît plus que jamais nécessaire. Mais cette nécessité n'efface pas la contradiction qui la fonde. C'est une « nécessité contradictoire ».

D'un côté en effet, cette suspension du singulier paraît une condition incontournable de la modernité libérale, c'est-à-dire de l'octroi de droits et de conditions matérielles pour tous.

Mais d'un autre côté, cette nécessité semble construite sur une violence potentiellement illimitée.

Phénoménologie de l'espace public

Revenons sur la *division du travail politique* qui renvoie, quant à elle, à un processus à la fois plus simple et plus complexe. Elle sous-entend d'abord que la distribution des rôles dans une démocratie libérale n'a rien de « naturel » et pose autant de problèmes qu'elle en résout. Elle s'attaque alors à deux questions centrales : le droit et la représentation parlementaire.

– Sur le plan du droit, il importe de défendre la thèse selon laquelle les mouvements de défense des droits humains ne luttent pas seulement pour le respect de certains droits : ils défendent aussi un idéal politique qui a trait à la possibilité d'une réappropriation subjective des fondements juridiques de la démocratie.

Ils tentent ainsi de surmonter la division du travail qui oppose, d'un côté, l'existence d'un certain nombre de droits abstraits et, de l'autre, l'idée que les citoyens seraient de simples « assujettis », c'est-à-dire des titulaires de droits construits indépendamment d'eux.

Loin de se contenter de cette distribution des rôles, les mouvements de défense des droits humains fondent, constituent le droit. Tout en usant de la langue du droit, ils disent l'expérience subjective de la violation des droits, qui forme la toile de fond sur laquelle la mobilisation d'un appareil juridique prend sens, un autre aspect que la tradition libérale ignore.

– Sur le plan politique, il s'agit de proposer une critique de la représentation parlementaire, en mobilisant la notion d'utopie. Là encore, c'est moins le principe général de la représentation qu'il s'agit de critiquer que la prétention d'un tel principe à constituer le trait d'union exclusif entre une société et les pouvoirs de gouvernement qu'elle se donne.

En opposition à Karl Marx et à son dédain pour l'utopie, en opposition également à la visée communicationnelle de Jürgen

Habermas et à sa conception excessivement cognitive de l'utopie, il faut se situer sur le plan d'une analytique de la subjectivité, en considérant que celle-ci est avant tout frappée du sceau de la vulnérabilité et de la défiguration.

Sur les traces d'Alain Touraine, mais aussi et surtout d'Axel Honneth, il est nécessaire de revisiter la question des mouvements sociaux en insistant sur la contribution des luttes pour la reconnaissance à la critique d'une division du travail qui confère aux élus le monopole de « l'avenir » et aux « simples citoyens » le soin de s'y plier passivement.

Et c'est surtout dans les conflits sociaux structurés par la demande de reconnaissance qu'il devient possible de récupérer, de façon critique, une certaine continuité entre le concret et l'abstrait, le sensible et l'intellect, le singulier et le général.

Cette continuité que la tradition libérale avait précisément pour but d'interrompre, en avalisant de façon définitive la scission entre « le travailleur » ou « le citoyen » et « l'homme social ».

Dans l'utopie, notamment l'utopie de la reconnaissance par autrui, est visée une idée de la démocratie qui, à l'épreuve du temps qui passe, fait du monde de la vie éprouvée par la mortalité le ressort d'une souveraineté exercée « par le peuple, pour le peuple ».

Utopie certes, mais dont on ne saurait éteindre la flamme au risque sinon de se contenter d'une simple machine à administrer le monde, d'une démocratie déshumanisée, insensible...

L'agir communicationnel dans l'espace public : l'Europe en exemple

Les motifs de mécontentement envers l'Europe sont hétérogènes, il semble difficile de refonder la légitimité de l'Union en évoquant uniquement ses performances sociales et

politiques. Il est clair que si le cheminement de l'Europe s'était réalisé selon un processus d'approfondissement (non seulement le marché, mais aussi l'économique, le social, le politique) avec un nombre limité d'États et non d'élargissements successifs, l'intégration aurait été plus évidente. Car au fil des élargissements, cette stratégie a rendu les prises de décisions de plus en plus difficiles.

La solution serait-elle par surcroît de *compléter l'identité constitutionnelle, sociale et politique de l'Europe par une identité culturelle plus « chaude »* ?

Il s'agirait ainsi de faire en sorte que les citoyens européens développent un sens du « nous » suffisamment fort pour ressusciter leur adhésion à l'entreprise communautaire.

Proposition répandue dans de nombreux cénacles, tant politiques qu'académiques, et dont le philosophe allemand Jürgen Habermas s'est fait le plus constant porte-parole, arguant que le projet européen ne pourra être approfondi que s'il repose sur un sentiment commun d'appartenance plus fort.

Selon lui, sans une identité commune, il est impossible que se construise une Europe politique forte à l'intérieur et à l'extérieur. Au niveau interne, un sentiment d'appartenance commun entre citoyens européens serait nécessaire pour construire des formes de solidarité et de démocratie à une échelle européenne, qui impliqueraient un sentiment de confiance et de solidarité entre les citoyens.

De même, une politique extérieure européenne propre réclamerait une volonté commune supposant un sentiment d'appartenance politique.

Une telle politique extérieure permettrait de défendre les intérêts et les valeurs européennes dans le monde et de s'imposer face à l'hégémonie des autres grands blocs mondiaux : « Il n'y a qu'une seule alternative : ou nous

parvenons à nous forger une identité européenne, ou le vieux continent disparaîtra de la scène mondiale »³².

Cette identité commune ne doit pas être une donnée historique ou biologique, mais doit être élaborée par des processus démocratiques et reposer sur des principes constitutionnels. Ces processus démocratiques doivent finalement aboutir à élaborer une « solidarité civique » à l'échelle du continent.

Pour contribuer à cette identité commune, il faut non seulement une *société* et un *espace public européens* grâce à une interpénétration des espaces publics nationaux, mais aussi une culture politique partagée.

Cependant, s'engager sur la voie de l'identification volontariste, c'est faire entrevoir cependant quelques dérives potentielles, dont on ne peut éluder le danger. Car on sait, par ailleurs, que la valorisation excessive d'un « nous » européen contre un ou plusieurs « autres », externes ou internes, peut conduire à une instrumentalisation des passions, dangereuse pour les libertés individuelles.

Dès lors, la procédure démocratique conçue selon *l'éthique de la discussion*, comme délibération publique, constitue « une méthode pour créer de la légitimité à partir de la légalité ».

Ces pratiques démocratiques parviennent ainsi à engendrer au sein de la société une forme de culture politique ou, encore, une solidarité citoyenne³³.

³² Jürgen Habermas : « Le Patriotisme constitutionnel ».

³³ Jürgen Habermas : « Pluralisme et morale »

4) Un individu en quête de singularité

Depuis quelques décennies, les sociétés contemporaines ont connu des transformations qui induisent des défis majeurs pour la sociologie. S'est ainsi consolidée une *tendance structurelle* qui fait de la *singularité* à la fois une réalité et un projet présent dans différents domaines sociaux. Surtout, cette montée structurelle de la singularité instaure progressivement une nouvelle *sensibilité sociale* qui infléchit bien des caractéristiques de l'individualisme de jadis.

L'expansion de la singularité dans le monde actuel est le résultat non voulu, mais central, d'un ensemble disparate de processus structurels.

Illustrons-le d'abord par ce qui a été, au cœur de la société industrielle, un des principaux facteurs d'opposition à la singularité : le domaine de la production.

Nous sommes largement sortis de ce monde. Le mouvement est bien présent, dans l'industrie automobile où les combinatoires de pièces et de fonctions élémentaires, dans certaines limites techniques fixées par avance, ont sensiblement augmenté la différenciation des produits, au-delà d'une gamme élargie de couleurs.

Mais c'est sans doute dans les services que l'économie des singularités s'est surtout développée (Karpic).

Ce changement dans la production trouve bien évidemment son corollaire du côté de la consommation. En fait, une dialectique d'un nouveau genre s'installe : il faut que l'industrie détecte, accompagne, oriente la volatilité des goûts des consommateurs et la multiplication de leurs profils, mettant en place une distillation de la production en petites gammes, constamment en rénovation, accentuant alors l'inévitable différenciation entre consommateurs. La diversification de la

production de masse s'articule avec une consommation plus singulière.

Il s'agit d'une véritable révolution industrielle au cœur du capitalisme, insuffisamment repérée par une critique presque exclusivement centrée sur ses dérives financières.

Hier, la production industrielle a été un puissant facteur d'homogénéité et de massification ; désormais, elle est une des sources structurelles de l'expansion de la singularité.

Or, ce qui est observable du côté de la production industrielle l'est encore davantage du côté des institutions. Nombre d'entre elles visent, et de plus en plus, à contraindre les individus à revenir sur leur passé, sous la forme de bilans de compétences ou d'entretiens d'étape, s'accompagnant d'une logique d'intervention visant parfois à responsabiliser individuellement les acteurs des raisons de leurs difficultés ou de leurs échecs, d'autres fois à personnaliser les aides auxquelles ils peuvent avoir accès.

Cette poussée de la singularité se manifeste également au niveau de nos exigences de justice. Ce qui, hier encore, symbolisait le propre de la justice, le fait qu'elle devait se rendre les yeux bandés, devient même parfois un des critères de l'injustice contemporaine : lorsqu'on n'a pas su tenir compte des variantes personnelles et contextuelles.

Il va de soi, et de plus en plus, que les individus étant différents, il est indispensable de les traiter différemment, afin d'asseoir leur véritable égalité.

L'important, ce n'est plus seulement (voire plus du tout) la subsomption du particulier dans le général, mais presque au contraire, la capacité à dégager un accord jugé juste, parce que parfaitement adapté à une situation singulière (Pierre Rosanvallon).

Bien entendu, ces tendances sociétales plurielles connaissent des contre-tendances, toujours actives, à la standardisation. Et exprimée de cette façon, cette tension n'est pas en elle-même nouvelle.

Georg Simmel a pu notamment déjà en faire un des traits majeurs de la modernité en soulignant, au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, l'importance croissante et simultanée des éléments quantitatifs et qualitatifs dans la vie sociale.

D'autre part, et d'un point de vue axiologique cette fois, nous sommes entrés dans une période où, progressivement, la signification de la standardisation n'est véritablement cernée qu'en référence *critique* à la singularité.

La standardisation n'a jamais été, bien entendu, une valeur, tant elle n'a cessé d'être entourée de sentiments pour le moins ambivalents.

Mais l'ambivalence qui lui était associée était une forme de reconnaissance de sa nécessité impérieuse et le fruit d'un mode d'industrialisation en rendant les bienfaits évidents et assurant une certaine expansion de l'égalité.

Désormais, l'ambivalence d'antan a tendance à se transformer dans un jugement plus critique et plus univoque.

La standardisation est ainsi de plus en plus saisie avant tout au travers des obstacles qu'elle oppose à l'épanouissement des singularités.

Il convient plutôt de s'interroger sur les nouveaux défis que posent, pour la pratique de la sociologie, la réalité et l'idéal massivement partagés de la singularité.

De l'individualisme au singularisme puis à l'individuation

Nos sociétés sont toujours des sociétés individualistes faisant du primat de l'individu un principe ordonnateur de la vie

sociale. Mais elles ne le sont plus forcément dans les termes établis par Alexis de Tocqueville.

Pour aller à l'essentiel, l'individualisme contemporain, dans sa production et dans son entretien, n'est plus porté, en tout cas aussi massivement qu'il ne l'a été jadis, par *l'égalité*. C'est la singularité qui la remplace. Elle n'abolit pas le principe fondateur de l'individualisme, le primat de l'individu, mais elle le colore d'une tout autre manière.

C'est cette inflexion qui nous fait glisser vers le *singularisme*.

Dans le singularisme, et à l'horizon d'une société ayant généralisé le salariat, le plus important tourne autour du sentiment d'être incomparable. Le but n'est pas l'originalité, mais bel et bien la singularité, l'affirmation d'être quelqu'un d'autre que ses semblables.

Disons-le sans ambages : si l'individualisme naît d'une méfiance envers la société, *le singularisme ne s'affirme qu'à partir de la reconnaissance du commun*.

Le singularisme n'est pas ainsi une pure privatisation qui prendrait la forme d'un retrait du monde politique, d'une désaffection de la vie commune ou d'une valorisation exclusive de la vie privée. Il est au contraire porté par une vocation différente : il suppose d'emblée une forte implication des individus dans la société, ne serait-ce que parce qu'ils désirent ardemment voir leur singularité reconnue.

Dans le singularisme, l'idéal suprême n'est plus tant l'autonomie politique ou l'indépendance économique, que la quête d'une forme *sui generis* de *justesse* personnelle.

Dans le cas de la justesse, le but est moins d'incarner un modèle universel de vertu (comme dans l'*arété* grec ou la sainteté chrétienne), que de parvenir à *la réalisation singulière de soi* la plus harmonieuse possible, à atteindre ainsi un idéal personnalisé en

dehors de tout modèle d'évaluation et même de toute idée de comparaison ou de concurrence avec autrui.

Il s'agit d'une révolution paisible, vis-à-vis de bien des logiques sociales qui, si ouvertement commandées par la comparaison et l'envie, sont une source majeure de remise en question de cet idéal, de surcroît au milieu des économies gouvernées par le marché.

C'est dire si le but du singularisme n'est pas tellement d'articuler le singulier et l'universel, ni de se désolidariser de toute affiliation collective afin d'affirmer une originalité personnelle (Ferrara, Heinich), mais de parvenir à mettre en œuvre une *dynamique nouvelle entre le singulier et le commun*.

Dans l'individualisme, la tension essentielle se situe entre le bonheur collectif et les intérêts personnels, d'où la crainte historique des libéraux que la société n'écrase les individus.

Dans le singularisme, la dialectique entre le soi et les autres est radicalement différente. Le singularisme passe par une forme inédite de *conscience sociétalisée de soi*.

Pourquoi cette nouvelle conscience sociétalisée de soi ? Parce qu'entre la réflexion d'Alexis de Tocqueville et les réalités du monde contemporain, il s'est produit un changement considérable : la vie personnelle est devenue indissociable d'une série de politiques publiques.

La notion si juste de solidarité organique est restée pour Émile Durkheim, et surtout pour ses contemporains, une notion abstraite, déduite, plus qu'inférée, de la division du travail et du constat des interdépendances engendrées par la spécialisation des métiers dans une société moderne.

Or, dans le singularisme contemporain, ce rapport aux autres et à la collectivité doit cesser d'être abstrait pour devenir une expérience concrète et ordinaire.

Mais en réalité, ce singularisme est guetté par d'autres dangers que ceux de l'individualisme, et qu'Alexis de Tocqueville avait repérés. Des menaces susceptibles d'empêcher son affirmation sereine ou qui risquent de laminer l'égalité. La singularité glisse alors, de manière perverse, vers *l'excellence*. Le capitalisme des trente dernières années en a fait son miel en poussant à l'extrême, dans tous les domaines de la vie sociale, la logique de l'évaluation et la promesse d'un différentiel de récompense en fonction des efforts et des résultats de chacun (Dardot et Laval).

D'autre part, et c'est un phénomène tout aussi inquiétant, le *singularisme* risque d'*accentuer un désintéret croissant pour l'égalité*.

L'augmentation plus ou moins globale des inégalités ces dernières décennies ne doit pas être vue seulement comme l'effet d'une contre-offensive politique conservatrice, mais aussi comme une sévère zone d'ombre du singularisme. Le danger de cette dérive réside dans le fait que, vu de la singularité, l'important n'est plus forcément ni ce qui me sépare de l'autre ni ce qui me fait ressembler à lui, mais ce qui m'empêche de réussir ma singularité.

La transition est subtile et pourtant décisive. La centration sur soi peut aller de pair avec un désintéret envers l'égalité qui est, pourtant, toujours, le principal facteur structurel assurant la possibilité de la singularité.

L'enjeu est donc relationnel ; il ne s'agira pas de devenir une personnalité, une singularité, comme une injonction à la mise en scène de l'ego, mais il faudra aussi refaire lien. Et ici, la notion d'individuation peut aussi faire écho avec celle de l'individualisme pour la critiquer, et rappeler qu'un individu, dans un État de droit, doit pouvoir devenir sujet et se soucier de la protection et la consolidation de ce même État.

5) Un individu en quête de reconnaissance

L'éthique de la reconnaissance – La scène hégélienne

L'attention n'est pas le seul concept issu de la théorie de la connaissance à être aujourd'hui invoqué dans un contexte éthique. Un autre concept, ancré lui aussi dans une tradition épistémologique, domine aujourd'hui les débats contemporains sur l'éthique et la politique : le concept de *reconnaissance*.

Les crises sociales récentes (par exemple, les insurrections dans les banlieues françaises en 2005) ont souvent été interprétées comme autant de *crises de la reconnaissance* : une partie de la société continue à faire les frais d'une non-reconnaissance sociétale, ou encore, elle ne se reconnaît pas dans l'identité universaliste et donc anonyme.

« La lutte pour la reconnaissance », résume Nancy Fraser, est en train de devenir rapidement la forme paradigmatique du conflit politique.

La nécessité de repenser la reconnaissance de certains groupes sociaux est discutée depuis longtemps dans l'aire anglo-américaine.

Pour Charles Taylor, l'avènement des sociétés multiculturelles conduit inévitablement à une nouvelle « politique de reconnaissance ».

Selon lui, il s'agit de rendre compte du fait que les identités politiques ne sauraient se résumer à la citoyenneté abstraite que propose l'universalisme, mais que les sujets se définissent également par l'appartenance à certains groupes définis par des critères ethniques, linguistiques, sexuels ou religieux et revendiquant une reconnaissance au niveau politique.

La réhabilitation du concept hégélien d'une « lutte pour la reconnaissance », proposé par des auteurs aussi divers que Charles Taylor, Nancy Fraser, Axel Honneth, Jean-Marc Ferry

ou Paul Ricœur, abandonne les discussions sur les « voiles de l'ignorance » et autres perfectionnements des théories procédurales vers le champ concret des revendications sociales.

Tandis que les théories politiques des décennies précédentes restaient placées sous le signe d'une éthique de la redistribution, c'est à présent l'exigence de reconnaissance identitaire et les luttes qui en découlent qui se retrouvent au centre des débats. La fortune du concept de reconnaissance dérive indéniablement du fait qu'il rapproche la théorie politique des conflits réels.

L'idée de justice n'est plus pensée comme c'était le cas précédemment à partir d'une idée régulative qui gouverne la redistribution des biens (Rawls), mais en fonction de revendications s'enracinant dans l'expérience d'une injustice subie et d'un tort vécu.

Il y a toutefois de bonnes raisons pour croire que le concept de reconnaissance ne permet pas de rendre compte de l'intégralité des rapports intersubjectifs, ou encore, et plus fondamentalement, que la réflexion sur l'intersubjectivité ne pourra inévitablement qu'être faussée si elle est ramenée à la scène primitive de la reconnaissance.

Les luttes pour la reconnaissance et la résistance

Les formes assumées par les luttes pour la reconnaissance sont rarement évoquées dans le détail dans la littérature contemporaine qui leur est consacrée ; or celles-ci s'actualisent dans la violence, l'argumentation, la mise en scène dans l'espace public. Elles peuvent user de la force matérielle, symbolique ou passive.

Ainsi, l'antagonisme que Honneth dessine dans son livre de référence³⁴ prend dans une large mesure la forme d'un affrontement d'arguments ; cette forme pourvu qu'elle soit

³⁴ Axel Honneth : « La lutte pour la reconnaissance »

antagonique fait peu au contenu. C'est donc dans la seule *résistance* opposée à une exigence que se trouve la clé de l'énigme de l'association de la lutte et de la reconnaissance.

De ce point de vue, la reconnaissance ne saurait être envisagée comme une ressource ; elle n'est pas un capital, et ce n'est pas en tant que telle qu'elle est l'objet d'un affrontement.

C'est ainsi qu'en dépit de très multiples tentatives de rapprochement, la théorie de la reconnaissance n'est pas fongible dans la description de groupes sociaux s'affrontant sur le plan symbolique afin de valoriser les capacités et les qualités liées à leur mode de vie et à leur position sociale. Dans ce cas, les agents, liés à la notion d'*habitus*, agissent depuis un point de vue utilitaire.

Par contre, dans la lutte pratique-morale, ou lutte pour la reconnaissance, chacun des groupes en opposition combat pour obtenir l'approbation des autres.

La portée morale de cette lutte est corrélée de contraintes logiques ; elle dessine une interaction orientée par des normes et des attentes de comportements réciproques. Ainsi, parler de luttes pour la reconnaissance équivaut à révéler la grammaire morale des conflits sociaux.

La saillance du motif de la lutte suppose donc qu'un implicite court dans les théories de la reconnaissance : il faut qu'il y ait *résistance*, afin que celle-ci soit éventuellement vaincue. Le donneur de reconnaissance est contraint, pour satisfaire à la demande de l'autre, d'abandonner quelque chose ; il y a alors, mais seulement alors, redistribution du pouvoir de construction.

La reconnaissance selon Axel Honneth

Il existe un besoin fondamental de reconnaissance, c'est un « besoin humain vital ». Mais de quoi le besoin de

reconnaissance est-il le besoin ? Axel Honneth repère dans toute société trois formes de reconnaissance :

– Tout d’abord la « sollicitude personnelle », qui touche les affects et les besoins, se manifestant par des relations primaires (amour, identité), et qui instaure une confiance en soi. Cette sollicitude s’oppose aux sévices et à la violence, formes de mépris qui menacent l’intégrité physique.

– Ensuite, la « considération cognitive », qui s’étend au champ de la responsabilité morale. Elle se manifeste par des relations juridiques (le droit), et instaure le respect de soi. Vivre dans une société sans droits individuels, c’est n’avoir aucune chance d’acquérir le respect de soi-même³⁵. Cette considération cognitive s’oppose à la privation des droits, à l’exclusion, qui met en péril l’intégrité sociale.

– Enfin, « l’estime sociale », processus de reconnaissance qui se construit sur ses propres capacités et qualités. La reconnaissance juridique d’un individu en tant que personne ne connaît pas de degré, tandis que l’estime portée à ses qualités et à ses capacités renvoie au moins explicitement à une échelle de valeurs.

Elle se manifeste par une communauté de valeurs, autrement dit la « solidarité » : le terme solidarité désigne en première analyse une sorte de relation d’interaction dans laquelle les sujets s’intéressent à l’itinéraire personnel de leur vis-à-vis, parce qu’ils ont établi entre eux des liens d’estime symétriques. Elle se développe en engendrant l’individualisation et l’égalisation et permet l’estime de soi.

L’expérience de la reconnaissance est un facteur constitutif de l’être humain : pour parvenir à une relation réussie à soi, celui-ci a besoin d’une reconnaissance intersubjective de ses capacités et de ses prestations.

³⁵ Ibid.

Si une telle forme d'approbation sociale lui fait défaut à un degré quelconque de son développement, il s'ouvre dans sa personnalité une sorte de brèche psychique, par laquelle s'introduisent des émotions négatives, comme la honte ou la colère³⁶.

Ces trois modes de reconnaissance, que nous avons évoqués précédemment, rendent possibles trois relations pratiques à soi fondamentales, constitutives d'un agent autonome et Axel Honneth soutient que ces relations sont institutionnalisées dans trois sphères sociales : la famille, le droit et l'État, et la société et l'économie de marché.

Dans les relations intimes, marquées par des pratiques d'affection et de souci mutuels, les sujets sont en mesure de se comprendre comme des individus ayant des besoins propres.

Dans les relations juridiques, qui se développent sur le modèle de droits et (d'obligations) égaux que l'on s'accorde mutuellement, ils apprennent à se connaître comme des personnes juridiques qui possèdent la même autonomie que tous les autres membres de la société.

Enfin, dans les relations sociales informelles, qui sont le lieu d'une concurrence dont l'enjeu est le statut professionnel, ils apprennent en principe à se comprendre comme des sujets avec des capacités et des talents ayant une valeur pour la société.

Le degré d'inclusion et d'individualisation des relations dans ces trois modes peut alors servir de critère immanent pour leur évaluation critique.

Il reste à déterminer la portée de cette idée : les différents modes facilitent-ils le développement des relations correspondantes à soi constitutives de la puissance d'agir individuelle, ou bien sont-ils des *conditions nécessaires* au sens strict du terme ?

³⁶ Ibid.

Arracher la *capacité* à modifier l'état du monde, acquérir un pouvoir de construction paraît toujours être le ressort de la lutte pour la reconnaissance, même si ce n'est que médiatement, en accompagnant une revendication plus circonscrite ou précise.

Toute lutte porte sur l'objet nommé (l'identité, le mode de vie, la contribution au projet commun, le statut, etc.) et d'autre part sur le statut de « changeur de monde ».

L'affrontement importe donc en ceci qu'il a la propriété d'affecter trois entités : soi-même, autrui et le monde en tant qu'il est socialement construit.

6) Un individu en quête de droits - les droits de l'homme

La critique des droits de l'homme a pu connaître diverses formes. Contrairement à ce que l'on pense généralement, elle n'a pas été l'apanage des réactionnaires.

La typologie contemporaine distingue trois grands courants :

– un courant « antimoderne », qui conteste le principe même des droits de l'homme ; il se divise en deux branches, une branche néo-thomiste axée sur l'idée d'un ordre juste qui ne connaît de droits que relatifs, et une branche qu'on pourrait dire néo-schmittienne qui dénonce les droits de l'homme comme un moralisme anti-politique.

– un courant « communautaire », qui reconnaît la valeur normative des droits de l'homme, mais en limite la portée en soulignant que ces droits ne peuvent produire ni communauté politique ni lien social ; cette thématique a été développée, de manière parallèle, par les communautariens américains et par les souverainistes français qui entendent par « république » le régime de l'incarnation de la nation en une volonté générale.

– un courant « radical », d'ascendance marxienne, qui voit dans les droits de l'homme l'indice d'un abandon du projet de l'auto-organisation démocratique de la société au profit de l'éternisation de la séparation entre « société » et État.

Ces différents courants reprennent, sur un mode souvent diffus, des argumentaires qui ont été mis au point, sous des formes extrêmement conséquentes, par de grands théoriciens politiques dont les pensées nous ont paru constituer, pour ainsi dire, des « idéaux types » *réalisés* des critiques possibles des droits de l'homme.

Il nous a donc semblé nécessaire de confronter les critiques contemporaines à ces modèles antérieurs qui définissent les enjeux dans toute leur acuité.

Nous avons distingué ainsi une critique réactionnaire, théologico-politique, axée sur les devoirs envers Dieu, dont la version « sociologique » est fournie par Bonald et la version « historiciste » par Maistre ; une critique conservatrice, à la fois libérale et jurisprudentialiste, axée sur les droits de la propriété et de l'héritage, représentée par Burke ; une critique progressiste, utilitariste, axée sur le primat des besoins sur les droits, dont la version individualiste, libérale-démocratique, est donnée par Bentham et dont la version, qu'on peut dire en un sens « socialiste », est donnée par Comte ; une critique révolutionnaire, axée sur le refus de discipliner par le droit l'auto-émancipation sociale, dont la figure éminente est bien entendu le communisme de Marx.

L'étude de ces quatre modèles fait d'abord apparaître que la *similarité* des *arguments* utilisés par les différents auteurs n'empêche pas la profonde *hétérogénéité* des *dispositifs* théoriques : quoi de commun entre un Burke, qui entend subordonner les droits de l'homme au droit de propriété qui les annule socialement, et un Marx qui entend pousser les droits de l'homme au-delà d'eux-mêmes en tournant leur revendication d'égalité contre le droit de propriété ?

Ainsi, les critiques des droits de l'homme sont instables, traversées par des dialectiques qui les conduisent, quand elles ne veulent pas déboucher sur des positions contradictoires ou régressives, à fournir malgré elles les moyens d'un *enrichissement* ou d'un *approfondissement* des droits de l'homme.

Cette avancée est illustrée par deux grandes figures antithétiques du XX^e siècle : la figure « régressive » de Carl Schmitt, qui dans les années 1920, avant son passage au nazisme, a développé de manière systématique, et, il faut bien le dire, *fallacieuse*, le thème d'une opposition entre démocratie et État de droit, « des droits de l'homme » ; et la figure dialectiquement instruite de Hannah Arendt qui, aux antipodes de la régression nationaliste proposée par Schmitt, a réarticulé l'idée des droits de l'homme sous la forme du « *droit à avoir des droits* ».

Hannah Arendt, nous semble-t-il, indique les voies d'une conception politique des droits de l'homme, qui les lie indissolublement à la citoyenneté sans confondre celle-ci avec la forme de l'État-nation ni céder au mirage d'un État mondial qui en finirait avec la condition politique de la pluralité. Pour elle, les droits de l'homme font partie intégrante du politique et appellent des actions politiques, voire parfois le recours à la force.

En résumé, nous avons à faire à deux grandes critiques de l'usage des droits de l'homme dans nos démocraties contemporaines : la première, la critique « communautaire », pointe le risque de déliaison associée à une culture des droits décrite comme excessivement légaliste et absolutiste. La seconde, la critique « radicale », voyait dans le recours aux droits de l'homme une forme de renonciation aux promesses de l'émancipation.

Dès lors, une conception « politique » des droits de l'homme gagnerait à s'interroger sur trois conditions de l'autonomie que sont la personnalité juridique, l'existence d'une grammaire institutionnelle (je / nous) et la présence d'un monde commun.

– Poser la question du statut, c'est reconnaître que la qualité de citoyens n'a pas à être reconnue qu'à ceux qui se mobilisent dans les luttes politiques. Les citoyens ordinaires, qui ne souhaitent pas s'impliquer dans la vie publique, ont aussi « droit aux droits ».

– Par ailleurs, une deuxième difficulté vient d'un relatif discrédit vis-à-vis des institutions. Mais comme l'ont rappelé les analyses de Robert Castel, il faut bien être « protégé pour être autonome » et donc disposer d'un minimum de ressources et de droits pour être affranchi de l'obligation de vivre au jour le jour. Ainsi si la démocratie ne saurait se réduire à ses instances de régulation, elle ne peut difficilement en faire l'économie sauf à renoncer à de solides formes de redistribution sociale.

– La dernière condition serait de ne pas escamoter la possibilité de vivre dans un monde commun au nom d'un sujet de droit délié de toute assignation à un collectif stable.

En d'autres termes, les revendications de droit sont indissociables du maintien d'une exigence de « fonds commun de vivre ensemble ».

7) Un individu en quête d'identité – les communautés

Cet individualisme exacerbé qui traverse toute la culture, particulièrement occidentale, trouve son expression politique dans une citoyenneté particulariste où la pleine réalisation de la démocratie semble résider dans la reconnaissance des intérêts identitaires.

La manifestation la plus claire de ce phénomène réside, on l'a vu, dans la formulation de revendications, toujours plus nombreuses, portées par des groupes d'acteurs dont le principe de regroupement est l'identité (ethnique, religieuse, sexuelle, générationnelle, liée au statut professionnel, etc.).

Ces regroupements affinitaires sont en quête de reconnaissance dans une dynamique que l'on peut qualifier de politico-identitaire au sens où les protagonistes s'activant dans le champ politique arborent de plus en plus souvent le pavillon d'une identité au nom de laquelle ils entendent faire valoir des droits.

Identité et droits ont ainsi partie liée avec les formes nouvelles de la citoyenneté.

Écartelé entre définitions essentialistes et constructivistes (c'est-à-dire construites culturellement), le concept d'identité véhiculerait des représentations contradictoires.

Dans sa version dure, il renvoie à des conceptions essentialistes à la source d'âpres luttes sociales portées par des groupes se revendiquant d'une forte singularité.

Dans ses versions molles, il désigne de manière plus ou moins précise le processus de constitution de l'identité d'un groupe. Il n'est pas difficile en effet d'y reconnaître l'une des principales modalités de regroupement des acteurs dans la société contemporaine.

Ainsi, longtemps associé à la lutte qui opposait le travail et le capital, le conflit politique, dans les sociétés actuelles, est redéfini de telle sorte qu'il soit de plus en plus souvent le terrain de luttes issues de *la pluralité identitaire*.

De nombreuses demandes sociales s'expriment au nom du respect de la différence, de la compassion ou de la réparation des torts historiques. Ces demandes sont politisées dans une dynamique dont la conquête de l'opinion publique par médias interposés constitue la stratégie essentielle. Ce traitement médiatique de la revendication particulariste vise la reconnaissance sociale du groupe d'acteurs porteurs de cette revendication et, habituellement, la reconnaissance de droits.

La montée de l'identitaire ne signifie toutefois pas que l'on puisse qualifier tous les rassemblements d'acteurs sociaux de regroupement à fondement identitaire. Plusieurs d'entre eux ne se représentent pas d'emblée sur ce mode. Des associations professionnelles, des syndicats de travailleurs ou des groupes de défenses voués à la protection d'individus stigmatisés ne constituent pas des identités du seul fait de réunir en un même lieu et autour d'un même enjeu des individus de provenances diverses.

Par contre, d'autres regroupements correspondent plus immédiatement à la définition du regroupement à fondement identitaire. Ceux-là font clairement du partage de *certaines traits affinitaires* le principe de leur rassemblement.

Si l'on peut parler d'une société des identités, c'est en ce sens où la dynamique politico-identitaire induit tendanciellement les acteurs sociaux à se rassembler sur ce mode. Cela signifie encore que de nombreuses associations ne se réclamant pas d'une quelconque appartenance identitaire vont tout de même orienter leur définition d'eux-mêmes et leurs actions sur le mode de l'identité.

Un autre signe ne trompe pas. Il tient au fait que ces regroupements ont en commun d'exiger la reconnaissance de leur singularité qu'ils appellent alors à respecter. La politique de la reconnaissance découle de ce nouveau positionnement des acteurs dans l'espace public au sein duquel se rencontre une multitude d'identités en quête de reconnaissance.

Limitons-nous pour l'instant à remarquer que cette modalité nouvelle de regroupement des acteurs, au moment où s'estompe la vieille stratification sociale articulant des rapports de classes, débouche sur une nouvelle dynamique politique au centre de laquelle la *différence* est élevée au rang de valeur éthique et de principe de régulation des rapports sociaux.

Rien dans nos sociétés ne commande aussi impérativement le respect que l'affirmation d'une différence, d'une identité singulière à laquelle on accrochera parfois un lot de conséquences défavorables qu'il conviendra de pallier.

La régulation des rapports sociaux s'en trouve profondément transformée. Alors que l'État-providence dessinait ses politiques universalistes en fonction du plus grand nombre, on attendra maintenant de l'État qu'il destine à chacun les ressources qu'appelle la particularité de sa situation³⁷.

S'il est juste de parler de transformations ou de mutations du politique, c'est en ce sens que les acteurs et leurs pratiques se déploient sur un nouveau registre d'action collective.

La citoyenneté particulariste recompose ainsi la communauté politique sous la figure du *pluralisme*. En cela, on peut dire que l'ancienne société mettait en jeu des rapports de pouvoir sur un arrière-plan politique, alors que la société des identités est le théâtre de négociations portant sur la reconnaissance de la *différence identitaire* sur l'arrière-plan éthique de l'égalité de tous avec tous (Walzer).

³⁷ Pierre Rosanvallon : « La contre-démocratie »

Le champ politique est donc traversé de multiples tensions. D'un côté, le marché prétend pouvoir réguler de manière non politique les rapports sociaux. De l'autre, l'individualisme fait de l'acteur le maître d'œuvre d'une stratégie d'auto-réalisation dont la société n'est plus que le décor. Enfin, les forces centripètes qu'exercent les demandes de reconnaissance issues de la citoyenneté identitaire achèvent de corroder le projet de faire communauté que le politique a charge d'abriter, mais dont il ne parvient plus à fixer les contours dans le jeu de ces multiples tensions.

Il résulte de cette dynamique un certain *évidement du politique*. L'horizon politique de ces revendications à portée identitaire ne correspond plus nécessairement à l'intérêt général, elles ne se réclament plus de ce dernier.

La question surgit alors de la légitimité de revendications particularistes se réclamant de la démocratie, mais incapables de les rapporter à une commune définition du bien commun.

Ainsi, le grand problème de notre temps concernant l'être-ensemble de la société ne consiste pas tant dans le danger qu'un certain sens commun perce sous le jour de l'incivilité, de la montée de la violence ou encore de l'irrespect des institutions que dans une certaine forme de dépolitisation, alors que s'est rompue l'unité synthétique de l'éthique et du politique dans nos sociétés au profit d'une « autonomisation » de l'éthique.

Et plus précisément, d'une propension à ne plus considérer l'aménagement des relations de pouvoirs que dans la perspective de l'égalité et de la tolérance (Ricœur).

Or, ce qui s'évanouirait si nous devions renoncer à réconcilier éthique et politique, c'est l'idéal d'universalisation que la société moderne a institué dans le politique.

Mais, aussi contradictoire et incohérent qu'il soit sur le plan conceptuel, le pluralisme finit par s'imposer comme un universalisme ou, du moins, comme le support d'un

Un Monde plausible

universalisme capable d'entraîner les jeux d'intérêts, l'individualisation des droits et l'égoïsme des communautés au-delà d'eux-mêmes.

Et c'est par une conception morale suffisamment universelle que l'on peut faire du pluralisme un *bien commun* à l'échelle de la planète.

Il faut donc reconnaître le pluralisme comme un intérêt général qui est particulier à chacun, comme un bien universel, comme la raison d'un vivre-ensemble mondial.

Et c'est une des pierres d'angle des concepts fondamentaux de la philosophie politique de la « société civile » que de considérer le pluralisme comme étant subsumé à des valeurs partagées et ceci tant au niveau de chaque État qu'à un niveau mondial où la pluralité des cultures n'est pas sans demandes de recours à un socle de valeurs partagées.

8) Un individu sans « demos » – la démocratie réelle

Au regard de l'idéal normatif de la démocratie moderne, il peut sans doute paraître douloureux de renoncer à l'idée de l'auto-législation. C'est cependant le prix à payer pour percevoir et comprendre les conditions nouvelles de la citoyenneté démocratique.

Partant du constat largement partagé que le régime démocratique s'est historiquement construit au confluent de deux principes politiques :

- la démocratie étant vue, d'une part, comme l'expression de la volonté législative d'un *demos*³⁸ unitaire et donc logiquement exclusif
- et, d'autre part, comme la forme de la communauté qui a rendu possible l'émergence de la figure du sujet de droits

Catherine Colliot-Thélène affirme que son délicat équilibre interne serait néanmoins sur le point de voler en éclats, car « plus la figure du sujet de droits, c'est-à-dire du sujet qui revendique des droits, acquiert d'importance dans la façon dont nous entendons la citoyenneté démocratique, plus la fiction auto législative perd en crédibilité »³⁹.

Au vu de la réorganisation de l'économie générale du pouvoir et de la démultiplication de ses foyers au sein de réseaux transnationaux, l'idée d'un *demos* unique qui trouverait à s'adresser à une institution centralisant et concentrant l'autorité, un rôle autrefois assumé par l'État, ne serait pas loin de se révéler surannée.

³⁸ Démos : une démocratie réunie en assemblée, délibérante.

³⁹ Catherine Colliot-Thélène : « La démocratie sans demos »

En bref, « la pluralisation du *kratos* (forces en présence) rend le *demos* inassignable ». ⁴⁰

En privant les peuples de leur faculté d'initiative et en ne leur reconnaissant que la seule capacité de réagir face aux abus de pouvoirs par l'affirmation collective de droits anciens ou nouveaux, ne court-on pas le risque d'atomiser le *demos* au point de réduire à une peau de chagrin toute possibilité d'un contre-pouvoir effectif face à des instances gouvernantes d'autant plus puissantes qu'elles sont lointaines et opaques ?

Fallait-il vraiment chercher à *résoudre* cette apparente contradiction interne de la démocratie au prix de son appauvrissement ? Plutôt que d'escamoter la tension entre auto-législation et droits universels, Étienne Balibar est, pour sa part, fort heureux de s'installer au cœur même de l'antinomie afin d'y déceler les innovations produites par sa dialectique antagoniste et se propose de réconcilier les deux principes au sein d'une démocratie faite non pas d'un unique *demos*, mais d'une distribution de *demos* qui échappe à l'écueil exclusiviste dénoncé par Colliot-Thélène.

C'est ainsi que, en suivant cette intuition, le monde est entré, depuis quelques années, dans une période d'effervescence politique : rassemblements de rue et occupations, contestation des pouvoirs, mobilisations transnationales à l'image du mouvement des indignés qui a pris son essor en Espagne, insurrections civiles, activisme informatique, désobéissance civile, création de nouveaux partis, comme c'est le cas en Grèce et en Espagne.

Tous ces mouvements expriment certes un mécontentement, un sentiment d'injustice, de colère, de désespoir. Mais ils révèlent aussi la volonté des citoyens de s'organiser pour contrôler directement ce que font leurs dirigeants.

⁴⁰ Ibid.

Il est permis dès lors de scruter, d'un point de vue sociologique et philosophique, cette extension du domaine de la *désobéissance civile* en démocratie en examinant ces nouveaux mouvements de protestation, ces révoltes contre les dictatures (dans les pays arabes), et les mobilisations globales comme un fait revendiquant l'effectuation d'une « démocratie réelle ».

Ces manières d'agir dessinent alors les contours d'une nouvelle forme de vie politique et morale, où la question du « comment » remplace celle du « pourquoi ».

Et la question du « comment vivre » ne saurait, elle, recevoir de réponse sur le mode prescriptif ; la question des formes de vie n'est pas celle de l'introuvable « vie bonne », c'est celle des idées de vie à toujours aménager, réaménager, inventer, réinventer par des formes de vie nouvelles, un vivre autrement.

Elles approchent de nouvelles transformations, de nouvelles formes émergentes et pragmatiques du politique qui prennent la démocratie pour principe afin d'élargir la sphère du politique, le pouvoir des citoyens, les capacités de tous.

En outre, d'autres pratiques, qui ont été mises en œuvre, permettent de conforter ce jugement :

– Une première est la défense du pluralisme radical. Sous l'unanimité affichée par les mouvements de protestation contemporains, une idée émerge : une démocratie digne de ce nom impose de respecter toutes les opinions, toutes les croyances et tous les modes de vie.

C'est ce qui a marqué d'une façon parfois dramatique les situations incertaines et chaotiques de la Tunisie et de l'Égypte ; ainsi l'instauration d'un nouvel ordre démocratique doit assurer qu'aucune des expressions de revendications ne soit étouffée.

– Une deuxième pratique commune aux rassemblements de rues consiste à préserver la liberté de jugement de chacun et le refus de la hiérarchie des opinions. Elle se traduit dans la

résolution à ne donner ni leader ni programme. De fait, aucune figure emblématique ou charismatique n'a émergé de ces mouvements.

Ce refus d'occuper des positions de pouvoir et le fait de se mettre au service d'une action collective marque l'épuisement de la démocratie représentative et d'un modèle fondé sur la compétition entre partis. Et cela se caractérise par les marqueurs suivants : avènement d'un gouvernement de techniciens, revivification du principe représentatif en atténuant le poids du fonctionnement hiérarchique, association plus étroite des citoyens à la politique en favorisant l'ouverture de lieux de participation et de délibération⁴¹.

– Une troisième pratique, propre aux mouvements contemporains, est la détermination à agir en politique en dehors du cadre fixé par les organisations politiques officielles (ONG, associations diverses basées sur l'altermondialisme) en rendant les gouvernements plus dociles et respectueux des besoins des populations qui leur ont confié un mandat.

– Une quatrième pratique consiste à placer l'action politique sur le terrain de la transparence. L'idée selon laquelle la politique est devenue, sinon essentiellement, une lutte pour le contrôle de la formation de l'opinion, donc pour celui des contenus diffusés sur les canaux de circulation de l'information, semble être pleinement intégrée. Tous les mouvements de protestation mettent en place leur propre réseau de communication qui s'adresse, de façon indépendante, aux journalistes et au public.

Respect du pluralisme, liberté d'expression personnelle et rejet de la hiérarchie, refus de la logique hiérarchique des partis, propriété sociale de l'information, telles sont les exigences de ces mouvements qui contribuent à façonner une publique.

⁴¹ David Van Reybrouck : « Contre les élections »

Mais les mouvements de démocratie réelle sont soumis à un double écueil :

- Soit ils prennent de l'ampleur, risquant alors de se fondre dans la panoplie des partis traditionnels et dans leurs visions de gouvernance sur les politiques à mener et par là être récupérés par le système qu'ils dénoncent.
- Soit ils restent marginalisés et s'affaiblissent au cours du temps, gardant peut-être les principes qui en font leur originalité, leur nouveauté, mais n'arrivant pas à influencer par l'extérieur les politiques en place.

C'est une nouvelle institution de nature éthique, et qui s'extrait du politique, qu'il faut imaginer et créer ; elle devra être placée au cœur même des institutions avec un pouvoir singulier de contrôle et d'injonction sur celles-ci.

Chapitre 4. Entre culture et politique

1) La spiritualité comme transcendance

La guerre du sens

La guerre du sens est une guerre qui vise à déstabiliser une communauté (communauté scolaire, communauté urbaine ou communauté nationale) en portant atteinte aux symboles qui sont publiquement représentatifs de ses valeurs.

La guerre du sens n'est pas politique, mais existentielle. Elle ne se donne pas, pour justification, des revendications politiques correspondantes aux catégories avalisées par l'espace public : socialisme, libéralisme, anarchisme, communisme. Elle délaisse ces cadres trop classiques, trop médiatisés, pour opposer du « ressenti » à du « ressenti », le ressenti du « mal-être » contre ce qui est supposé être le ressenti du « bien-être ». Deux façons nouvelles et rudimentaires d'opposer le « bien » au « mal ».

Quand la violence s'en prend aux *symboles* de la puissance, de la prospérité ou de la réussite, elle affronte quelque chose de plus que des biens matériels, elle provoque la crise de confiance en soi de toute une culture.

On observe ainsi que la guerre du sens vise fréquemment des abstractions (l'Occident, la Société de consommation, la Modernité) et que cela a pour effet d'illimiter, en quelque sorte, le processus de son auto-régénération, d'accélérer la périodicité de son pouvoir de renaître.

Le processus mimétique est devenu dévorant à l'âge de la mondialisation et les objets du désir deviennent de plus en plus symboliques quand l'économie marchande favorise le désir du désir de l'autre (l'imitation d'autrui par la possession des mêmes objets, des mêmes comportements, des mêmes symboles).

Et comme le sacré est lui-même devenu fauteur au lieu d'inhibiteur de la violence, la « théologisation » des conflits ne fait que s'envenimer.

Quand la violence se fait instrument de délégitimation du pouvoir, elle joue le rôle d'un déstabilisateur des institutions qui a pour effet de détruire la simple possibilité d'un monde commun. L'injustice elle-même peut devenir l'alibi d'une violence sans fin.

Car quand l'injustice est un prétexte pour perpétuer le discrédit d'un système ou d'une communauté alors se reproduit une logique de représailles dans un mouvement interminable.

Le dialogue interculturel et ses ennemis

La capacité de dialoguer repose sur une pratique qui outrepassa toute appropriation culturelle particulariste, celle de l'argumentation.

Instituer un dialogue culturel entre les religions, c'est chercher à rendre possible l'existence d'un monde commun à l'échelle de la planète, à réassumer un universalisme moral à nouveaux frais, en incluant les leçons de l'histoire, des guerres et en tenant compte de la diversité réelle des communautés et des cultures qui habitent le monde.

Le dialogue ne constate pas des opinions toutes faites, il ne négocie pas des renoncements et il ne conclut pas des compromis ; il révèle au contraire les convictions à elles-mêmes en les faisant naître à leur intelligibilité par autrui (celui qui écoute, qui entend et qui comprend). C'est la condition de possibilité de leur existence publique.

Il permet ainsi une élaboration concertée de la vérité d'un jugement.

Mais l'espoir du dialogue a contre lui deux ennemis : *le moralisme identitaire et la déculturation*.

- Le moralisme communautaire procède en mettant au-dessus du droit la « morale » supérieure de l'intégrité culturelle et de la susceptibilité identitaire. Les groupes d'appartenance placent ainsi au-dessus des lois une morale privée jugée supérieure au droit commun en provoquant une saisine de l'opinion publique comme pour pouvoir exercer un pouvoir direct : « Il ne s'agit pas de traduire des revendications spécifiques en langage juridique, de les insérer dans une logique de programme, mais de peser sur la politique au travers d'un langage délibérément non politique, invoquant l'exigence éthique ou l'appel de l'esprit »⁴².

Alors que la publicité du dialogue devrait permettre d'extraire de la singularité d'un jugement sa validité publique, la médiatisation, quand elle est exploitée par une culture de l'identité, confère une légitimité aux convictions en *tant qu'elles sont privées* et parce qu'elles sont privées. Le moralisme identitaire se met ainsi à l'abri du dialogue et le condamne ainsi à l'échec.

C'est sans doute au niveau de ce piège éthico-politique qu'apparaît le véritable risque d'un « clash » des civilisations.

- La déculturation produite par la simplification, la schématisation et la caricature est l'alliée culturelle de l'intolérance confessionnelle radicalisée. Cette sous-culture ou démocratie de la vulgarité a le pouvoir immense et silencieux de détruire ce qui est noble dans une culture, ce par quoi elle élève chaque individu au-dessus de lui-même.

Raisonnant en sociologue, Olivier Roy montre, contre Huntington, que la guerre des identités n'est pas une guerre des cultures, mais des déculturations. En vérité, c'est pour gagner

⁴²Monique Castillo : « Faire renaissance, Une éthique publique pour demain »

une garantie juridique de présence dans l'espace public que les religions se déculturent, se simplifient, se réduisent à un acte de foi sommaire, urgent, impératif.

Éthique du commun contre moralisme communautaire

À un pacifisme de l'équilibre des cultures par leur équivalence on peut reprocher que la diversité et l'égalité ne suffisent pas, il faut encore qu'il y ait du « *commun* », sous forme d'un engagement partagé.

La multi polarité ne peut prétendre incarner un idéal moral que si elle est sous-tendue par un engagement normatif qu'elle n'inclut pas. Tel est bien le défi ultime : faire en sorte qu'il y ait du « commun » dans la rivalité symbolique elle-même.

Or, le facteur religieux introduit sa propre mesure dans les politiques du pluralisme : la religion, en effet, offre à tout homme quel qu'il soit, *de se grandir* dans l'humilité et par l'humilité.

Rien de commun ne peut être trouvé dans une exaltation des différences dont le but est précisément de détruire toute possibilité de « monde commun ».

Il convient donc de distinguer entre une vaine exaltation de la différence (comme simple faire-valoir narcissique et séparatiste) et la profondeur d'une différence qui se reconnaît dans une autre et d'opposer à l'identification de soi à soi, fermée et stérile, l'identité construite comme un chemin d'humanité en relation à la pluralité du monde.

Pour égaliser les croyances, il faut les traiter comme des choix subjectifs issus du libre arbitre de chacun. Or les religions ont, pour leur part, une vision substantialiste, historique et cosmique de la valeur.

C'est là une raison de plus de remettre en chantier l'idée de pluralisme.

Affirmer que les croyances sont insurmontables est une sentence qui ne concerne que les cultes, les dogmes et les mystères au motif qu'ils sont établis, fixés et forment une sorte de clôture du sens sur lui-même.

Mais une religion est une réalité qui n'est pas seulement *culturelle*, elle est aussi une réalité *culturelle*, une réalité créatrice de culture. Non pas une intelligibilité rationnelle de type scientifique, mais des réserves de sens pour l'action. Ce sont les historiens, les théologiens, les philosophes, les romanciers qui savent retranscrire et faire vivre l'intelligibilité symbolique des religions.

Si le pluralisme peut être autre chose de plus qu'un juridisme ou un moralisme, c'est parce qu'une religion peut se nourrir de l'intelligibilité pour une autre et se féconder elle-même dans ce ressourcement.

Il faut dès lors éviter l'attitude sceptique et matérialiste qui procède à une réduction de la religion à la morale ; selon cette interprétation, l'humanisme laïque se réapproprie l'universalité humaine contenue dans une imagerie religieuse en se débarrassant de la gangue obscurantiste de cette religion. Et cet humanisme se trouve ainsi *réduit* à un minimalisme.

Car une autre lecture existe, d'ordre symbolique celle-là, qui met l'humanisme à la hauteur de l'idée que le chemin de la liberté et de la fraternité s'interrompt quand l'humanisme n'est plus en relation avec l'idée de Pascal pour qui « l'homme passe infiniment l'homme ».

Dans cette optique, la religion n'est pas considérée sur le plan de la simple raison utilitariste et réductrice, mais par rapport à une raison qui apprend à traduire dans la morale la dimension spirituelle de la religion. Ici, la *traduction* n'est pas réduction, mais *expression*.

Un Monde plausible

Cette immersion dans la compréhension éthique des symboles ne moralise pas, ne dogmatise pas, ne contraint pas, mais porte la spiritualité morale de la religion au-dessus de la religiosité communautaire, identitaire et fermée, au-delà des rationalités utilitaires, vers l'imaginaire d'une cohabitation éthique universelle.

2) Réinterpréter la démocratie comme tradition politico-culturelle et réserve de sens

La démocratie comme tradition politico-culturelle

S'il est un phénomène qui laisse tout particulièrement songeur lorsqu'on s'attarde à saisir les tendances élémentaires du débat intellectuel contemporain, c'est bien cette schizophrénie consistant, d'une part, à célébrer les vertus de la diversité, du pluralisme et de l'authenticité et, d'autre part, à rappeler constamment la valeur indépassable des droits de l'homme comme destinée inéluctable, car universelle des sociétés humaines. Le martèlement médiatique de cette apparente contradiction revient à laisser entendre que les « cultures » (ainsi que les États qui les relaient ou les englobent) se révèlent comme différentes façons d'exprimer et d'appliquer les mêmes droits fondamentaux universels, assertion douteuse au vu de la totalité de la littérature anthropologique.

« L'égalité dans la différence », plus qu'un slogan à la mode, permettrait alors de résoudre la quadrature du cercle, de mettre au rancart l'appartenance nationale, jugée comme étant trop pour l'assimilation, afin de laisser s'épanouir les libres expressions individuelles et collectives d'un Soi désormais exempt des socialisations castratrices et des tyrannies majoritaires.

L'exaltation des « cultures » et des « communautés », en phase avec la quête toujours plus approfondie d'un patriotisme constitutionnel⁴³ ou d'un cosmopolitisme institutionnel, signerait la mort imminente de ces États-nations souverains, appelés à rejoindre dans les poubelles de l'histoire les monarchies absolutistes et autres cités-États.

⁴³ Junger Habermas : « Écrits politiques – Culture, histoire, droit »

La consolidation de la démocratie constitue aujourd'hui la visée explicite des théoriciens engagés dans ce débat sur le devenir de l'idée nationale. Cela passe certainement par une redéfinition de la place de l'individualisme dans sa configuration générale, qui de présupposé ontologique fondateur (en tant que Moi délié, rationnel et moral aux sources de la collectivité suivant le schème contractualiste) doit passer à l'état de visée normative (en tant que citoyen participant au destin d'une communauté culturelle et historique qui lui attribue droits et devoirs).

Il faut dès lors envisager trois voies :

- La société comme « universel concret » s'étant ouverte à la potentialité démocratique sous la forme de la nation moderne, il n'est sans doute pas inutile d'en redessiner les contours principaux, notamment au travers de sa signification comme appartenance à un « *monde commun* » au-delà des superficielles « *identités plurielles* » qui s'exhibent aujourd'hui.

- L'incapacité du libéralisme individualiste à appréhender les droits collectifs tient avant tout à un aveuglement sur sa propre nature de tradition politique et sur son enracinement nécessaire dans un monde culturel. D'où les complicités théoriques souterraines (reposant sur une conception procédurale du politique) qui rapprochent la neutralité bienveillante du libéralisme quant aux différences culturelles et la politique de reconnaissance de ces mêmes différences revendiquée par les courants multiculturels.

- La troisième voie consistera donc à reconnaître la dimension indissociablement *culturelle et politique* de la nation démocratique, comme institution du sens et esprit objectif, que celle-ci pourra le mieux légitimer la quête perpétuelle d'un bien commun qui seul nourrit l'expression concrète des droits et des libertés individuels.

Le combat historique de l'État-nation souverain s'est joué sur deux fronts, qui relèvent tous deux de la « configuration individualiste »⁴⁴ :

- d'une part, l'émancipation de l'individu « libre, moral et rationnel » par rapport aux attaches sociales concrètes (locales, familiales, corporatives) grâce à la loi égalitaire et homogénéisante,

- d'autre part, la constitution d'un « individu collectif », la nation souveraine, une et indivisible, pourvue de conscience et de volonté, abstraction immanente (par contrat) qui doit permettre l'auto-détermination démocratique contre la précédente soumission à un ordre éternel donné.

C'est dans ce sens que la nation s'institue comme « le type de société globale correspondant au règne de l'individualisme comme valeur », se présentant à la fois comme une *collection d'individus* sur le plan interne (une « société » assurant droits civils, politiques, et sociaux à ses membres) et comme un *individu collectif* à l'extérieur face aux autres nations également individuées (une « communauté », pouvant exiger jusqu'au sacrifice de ses membres, incorporés à travers une continuité inter-générationnelle).

Le phénomène national s'élabore ainsi à l'aune d'une tension qui est celle du tout vivre-ensemble moderne, appelé à rassembler des individus conçus comme primitivement déliés au sein d'une collectivité pourvue d'une histoire et d'un destin communs.

Historiquement s'est réalisé un équilibre respectant la part libérale du régime démocratique (respect des droits individuels et des minorités religieuses) avec une part national-laïque (engagement du citoyen en faveur d'un projet collectif dépositaire du bien commun), qui semble de nos jours se défaire, à l'avantage du sujet de droit contre l'idée nationale qui

⁴⁴ Louis Dumont : « Essai sur l'individualisme »

constitue son cadre d'expression légitime. Jadis considérée comme un arrachement universaliste et rationnel à l'égard des appartenances concrètes et particularisantes, la subjectivité se voit désormais lestée d'une identité spécifique, qui vient prouver son authenticité : « Il fallait se détacher de soi (*individu particulier*) pour devenir soi-même au sens du vrai moi (*individu universel*) ».

L'idéologie moderne place l'individu moral et rationnel au sommet des valeurs reconnues par la société et donc élève un principe essentiellement non social comme norme collective fondamentale selon un schème de nature contractualiste. En effet, n'importe quel trait (religieux, ethnique, historique, physique) convient dès l'instant où il est transformé en identité par l'acteur.

L'identité culturelle et le lien communautaire deviennent donc un phénomène purement déclaratif ou performatif, oscillant entre « esthétique subjective » et « revendication juridique ». Dans son opposition depuis deux siècles tant envers l'individu délié et utilitariste qu'envers la collectivité traditionnelle et inégalitaire, la « communauté des modernes » s'est efforcée de conserver le meilleur des deux mondes respectifs : l'émancipation égalitaire et la solidarité d'appartenance même si la postmodernité est surtout le théâtre « à la fois de la mondialisation des conditions de vie et de l'atomisation des luttes pour la vie »⁴⁵.

En résumé, loin des « différences » profondes et incompatibles, les modes de vie internes à la démocratie libérale expriment plutôt une intériorisation des idées-valeurs individualistes et une homogénéisation culturelle, qui même à population fortement hétérogène, sont fondées sur un consensus fondamental concernant toutes les questions existentielles importantes.

⁴⁵ Zygmunt Bauman : « Identité et mondialisation »

La démocratie comme réserve de sens

Il faut donc en premier lieu rappeler *l'évidence* du social, et ce qu'elle signifie pour les individus empiriques quant aux conditions mêmes de l'activité démocratique, y compris et surtout dans l'idéologie moderne qui place en situation prééminente cet individu moral, libre et rationnel comme principe essentiellement *non social* : « Tout ce que nous trouvons de social dans un individu, et l'idée d'un individu elle-même, est socialement fabriqué ou créé, en correspondance avec les institutions de la société ». ⁴⁶

Car le recours initial à une logique *contractualiste* ne peut que conduire à adopter une conception instrumentale du politique (et de l'État qui en garantit l'espace d'expression), censé garantir et favoriser la préservation des droits « naturels », que ceux-ci soient situés dans un individu (libéralisme) ou dans un groupe (multiculturalisme).

Pour ainsi dire, dans cette perspective, la « diversité » (des intérêts, des opinions, des finalités) est *première, antécédente, pré-politique*, et la régulation par « gouvernance démocratique » n'existe qu'afin de la laisser s'épanouir dans un cadre de coexistence chargé dans la mesure du possible de prévenir la domination des uns sur les autres.

Se trouve alors complètement éludée la dialectique qui noue « culture » et « politique » dans une société démocratique, et qui élève le domaine politique au statut de représentation en acte et en idée de la totalité sociale, milieu d'appartenance prioritaire et source d'attachement et de loyauté.

« Un humanisme élargi » se donnera la lourde tâche de penser l'universalité humaine sans partir d'un nécessaire arasement des sociétés particulières et appartenances concrètes, mais en les

⁴⁶ Cornelius Castoriadis : « La montée de l'insignifiance »

subsumant et en les « comprenant » comme incarnation locale d'une « nature culturelle » de l'être humain.

Cette *totalité sociale, ou holisme*, est en une certaine mesure « culturelle », car rattachée à une langue, à des valeurs, des coutumes et une histoire particulières, localisées, contingentes et pourtant ne s'y réduit pas, car impliquant une visée de l'universel : un « *universel concret* ».

Une société totalement individualiste est une impossibilité anthropologique, puisqu'elle ne saurait exister sans processus de socialisation et sans culture de l'individualité, sans régime politique qui vienne défendre le tout et que les citoyens seraient eux-mêmes disposés à défendre, le cas échéant.

L'« association involontaire », toile de fond constituant l'agencement social des valeurs, « est une caractéristique permanente de toute vie en société »⁴⁷, et l'effacement remarquable de cette dimension holiste constitutive de tout être-ensemble, en particulier dans les sociétés démocratiques, ne peut que s'avérer profondément problématique.

Il faut dès lors conjoindre la critique « ontologique » du communautarisme, c'est-à-dire l'enracinement des pensées et des pratiques individuelles et collectives dans un *univers de sens préconstitué* et dynamique, à la compréhension actuelle de la modernité.

L'appartenance de la personne à son groupe de référence privilégié doit être prioritairement défini par le *politique*, qui subordonne toute inclusion explicitement ethnique : la démocratie libérale, « puissamment intégrée par les valeurs de l'individualisme »⁴⁸, trouve son unité dans des valeurs *communes*, en tant qu'elles constituent une condition indépassable pour toute entreprise collective de délibération, mais *partielles*, spatialement et historiquement, en tant qu'elles ressortent de

⁴⁷ Michael Walzer : « Individu et communauté »

⁴⁸ Vincent Descombes : « Le contrat social de Jürgen Habermas »

l'universel concret d'une collectivité culturelle et sont susceptibles d'être modifiées par l'instituant collectif.

Cette « essence » du politique, identifiée à la légitimité démocratique de l'État moderne, devient dès lors inaccessible et même incompréhensible à partir des postulats multiculturalistes qui concrétisent les objectifs communautaristes.

Ce constat rejoint les thèses globales des partisans de l'humanisme civique ou de la démocratie forte à propos de la solidarité nationale qui « transcende les micro-solidarités exclusives des groupes clos sur eux-mêmes, sans pour autant nier la multiplicité des affinités, des fidélités et des appartenances caractérisant la dimension imaginaire de chaque vie individuelle »⁴⁹.

Se construit ainsi un pont entre pensées communautaristes et démocratiques à tendance laïque, s'attachant à respecter tant la nécessité de l'enracinement local des pratiques politiques que le questionnement national sur l'intérêt général qui préside à l'auto-détermination d'une société dans le temps.

Car la langue commune, les valeurs culturelles partagées et les traditions historiques restent partie intégrante de toute communauté politique fonctionnelle, contribuant à incarner l'idéal d'un patriotisme qui, au-delà des significations personnelles (éprouvées par tel ou tel acteur) et partagées (vécues par tous les acteurs), met l'accent sur les *significations communes* comme modes de relation sociale et d'action mutuelle.

« Il n'y a de *politique* que si nous acceptons la possibilité de réunir des *gens différents* dans une entité qui les *englobe*, donc une entité dans laquelle leur diversité soit, certes, tenue pour légitime et préservée, mais aussi relativisée ou subordonnée à

⁴⁹ Pierre-André Taguieff : « Résister au bougisme – Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande »

d'autres fins et d'autres valeurs, ce qui suppose que ces gens puissent reconnaître la force morale du lien qui les unit »⁵⁰.

Ces « valeurs substantives partagées » et « biens sociaux communs » comme création collective continuée représentent une condition *sine qua non* quant à la possibilité même de délibérer sur les critères du juste et de l'injuste au cours du cheminement historique.

« La démocratie comme régime est donc à la fois le régime qui essaie de réaliser, autant que faire se peut, l'autonomie individuelle et collective et le bien commun tel qu'il est conçu par la collectivité concernée »⁵¹.

⁵⁰ Vincent Descombes : « Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique »

⁵¹ Cornelius Castoriadis : « La montée de l'insignifiance »

3) De la démocratie d'opinion à une démocratie de réflexion

Le présent ouvrage resitue la question de la redéfinition des valeurs communes (bien commun, prospérité) dans le cadre de la crise du politique dont la première figure centrale et institutionnalisée est l'État, figure fragilisée dans ses missions fondamentales.

Nous avons vu que cette crise trouve sa source d'une part dans l'assujettissement de l'État (et par extension de l'Europe) induite par la mondialisation, et d'autre part dans la généralisation de l'individualisme libéral qui, au nom de l'émancipation et de l'autonomie, disqualifie l'affirmation de valeurs collectives.

S'est imposée alors une réduction du politique au modèle de la gouvernance et celle-ci s'est peu ou prou généralisée dans le concert des nations qui souffre d'un état d'anomie dans ses relations multilatérales.

Ce modèle restreint la légitimité des États à la seule efficacité de la gestion et de la production des ressources économiques, au détriment de la formation d'un projet de société (ce qui est contraire à l'idée d'un monde commun, un monde porteur de sens préconisé par Hannah Arendt).

Cette réduction du politique exclut la définition des valeurs collectives de sa sphère de compétence au profit d'une dérégulation morale.

Une véritable valorisation de l'autonomie doit intégrer une responsabilisation des personnes (Hans Jonas) et requiert un éthos social fondé sur un sentiment d'appartenance à un même projet : *rendre la société plus juste, plus prospère, plus solidaire et donc plus en harmonie avec elle-même.*

Devrait ainsi être réaffirmé le sens du politique en tant que pouvoir d'imagination d'une prospérité poursuivie par tous et qui n'est pas d'emblée restreinte à la seule question de la répartition des ressources, mais prend également en compte l'affirmation de valeurs collectives.

Cependant, il n'y aura de "retour" du politique que si nous retrouvons le « *sens du politique* »⁵².

Cette voie peut se dessiner par le biais de la « société civile » dont la mission est de *restaurer la confiance des citoyens envers des institutions et des représentants* dans lesquels ils pourront se reconnaître.

Les crises que nous vivons sont cependant un moment charnière.

Elles représentent la première opportunité depuis longtemps d'un réel retour du politique qui, par *l'intermédiaire d'une « société civile »*, gardienne des valeurs communes, ferait entendre sa voix.

Encore faudrait-il que quatre conditions, au moins, soient satisfaites.

- La première condition consiste à comprendre que le politique trouve son sens lorsqu'il permet à une communauté humaine *d'agir sur elle-même* et de choisir la société dans laquelle elle désire vivre.

Trop souvent, l'action politique est devenue une force d'adaptation. Les réformes entreprises ne visent pas à rendre notre modèle social plus juste ou plus humain, mais à l'adapter aux exigences engendrées par la mondialisation économique afin de préserver autant que possible notre bien-être économique et notre protection sociale.

- Deuxièmement, il faut prendre acte de la « *périphérisation* » des États. L'une des conséquences de la mondialisation est qu'il

⁵² Laurent de Briey : « Le retour du Politique ».

n'est plus possible de voir dans l'État une autorité de contrôle au centre de la société. Il faut désormais parler des États au pluriel, mais aussi d'institutions internationales, d'organisations non gouvernementales, de sociétés multinationales, de multiples groupements d'individus et d'un système mondial devenu « *multipolaire* ».

Cela signifie également que la capacité d'action des États dépend de leur volonté de se coordonner. En particulier, les autorités politiques ne pourront parvenir à mettre en place une nouvelle régulation du système financier qu'en se coordonnant et en renforçant les institutions communes, notamment européennes.

Nous n'avons pas besoin de moins de mondialisation, mais d'une mondialisation qui soit aussi sociale, politique et qui respecte un socle de principes moraux incontournable.

- La troisième condition est grammaticale : nous devons réapprendre à dire « *nous* »⁵³. Le sociologue Charles Cooley parle à ce propos d'une forme de fusion des individualités dans une totalité commune de sorte que le « *je* » singulier s'identifie en partie aux « *nous* », à la vie commune et aux buts du groupe.

Il faut cesser de voir dans les citoyens et leurs représentants politiques deux mondes différents parlant l'un de l'autre à la troisième personne du pluriel. À mesure de l'affaiblissement de son pouvoir de contrainte, l'État doit parvenir à exprimer formellement *un projet de société et des valeurs partagées*. L'idéal démocratique ne peut se concevoir sans idéal d'autonomie collective.

- Enfin, il faut que soient comprises les implications de cette nécessaire *identification de la « société civile » et de l'État*.

Elle signifie avant tout que la gestion des affaires publiques soit une *responsabilité collective*.

⁵³ Charles Cooley: "Human Nature and the Social"

Comme le démontre le rôle joué par les modes de rémunération à l'œuvre dans le secteur financier, l'origine de la crise n'est pas seulement néolibérale, elle est le fait que la philosophie politique aujourd'hui dominante légitime le fait que les individus agissent sur base de leurs seuls intérêts personnels, à charge du marché, néolibéralisme, ou de l'État, libéralisme de gauche, de rendre le concert des intérêts particuliers conforme à l'intérêt général.

Ainsi l'une des principales leçons des crises que nous vivons, est le caractère insoutenable à long terme d'un système de valeurs qui invite les individus à agir sur base de leur seul intérêt immédiat.

La véritable réponse à ces crises est dans la tête de chacun d'entre nous et dans nos comportements quotidiens. Nous devons prendre conscience que vivre en société, ce n'est pas vivre les uns à côté des autres en recherchant chacun notre bonheur personnel, mais définir ensemble un projet et des valeurs communes. Il n'y aura par conséquent de retour du politique que si nous retrouvons *le sens du politique*⁵⁴, c'est-à-dire permettre à une communauté d'agir sur elle-même.

C'est ici qu'en enveloppant les autres formes de pouvoir, la « société civile » pourrait jouer un rôle de vigilance et d'injonction dans des institutions qui sont devenues par nature réflexives entre elles.

⁵⁴ Laurent de Briey : « Le retour du Politique »

4) La société civile

Une « société civile » en tant qu'organe institutionnel⁵⁵

Le principe fondateur de ce concept est de redéfinir un *cadre cohérent et mobilisateur* dans l'espace des institutions publiques, et ceci après l'évanescence des transcendances religieuses, collectives et l'avènement d'une transcendance de substitution : *la consommation sans limites de l'individu et sa soumission aveugle à l'économie de marché*, qui ne lui fournissent ni un axe ni un but dans lequel il puisse trouver son plein épanouissement.

Et aussi de créer une institution qui valorise le *pluralisme* c'est-à-dire une pluralité de valeurs, de modes de vie, de visions du monde et la nécessité d'accords communs garantissant la coopération, la coexistence pacifique et le respect des particularités.

Il ne faut pas confondre la « société civile » (organe de contrôle institué) définie dans ce livre et l'appellation que nous en donnons couramment, reflétant plus l'image de la société en elle-même, qui par essence ne participe pas ou prou au pouvoir politique.

L'économie qui s'était désencastré du monde politique (Karl Polanyi) doit se placer à nouveau non plus sous la tutelle de ce monde politique, mais sous celui de la « société civile ». C'était notamment ce désencastrement du monde économique qui est à l'origine des crises vécues (dérégulations de l'économie virtuelle et marchés sans vérité) avec les effets dévastateurs que nous connaissons à l'heure actuelle.

Dans chaque État-nation, une « société civile » serait ainsi érigée qui mettrait ou remettrait en évidence le principe fondamental

⁵⁵ Louis Ledonne : « Le risque d'utopie »

et universel de la prédominance *des valeurs humaines sur les valeurs matérielles*.

Les différentes « sociétés civiles » *se coordonneront entre elles* ; c'est de là que viendra leur *pouvoir singulier sur le monde* et c'est ici que la pensée de Spinoza nous a guidés : c'est par un structuralisme de passions communes et un sens à donner à leur action, qui n'est pas le sens normé, imposé, que les peuples des différents pays pourront acquérir un pouvoir singulier.

À l'opposé du système de pouvoir actuel qui s'exerce du haut vers le bas, le nouveau modèle favorise *la prolongation du pouvoir du bas vers le haut*, pour le maintien et la sauvegarde d'une attitude éthique universelle.

Le modèle, tel que préconisé, veille à la *séparation stricte des pouvoirs* entre les différentes institutions de façon à éliminer l'effet de politisation et de clientélisme. Cette nouvelle sphère est l'indispensable régulateur, critique, responsable, modérateur et censeur, garant de l'intérêt général.

La « société civile » est donc bien le gardien par excellence *des biens communs* ; elle est *neutre* axiologiquement, non inféodée à quelque pouvoir, de nature politique ou autre. Le citoyen dispose ainsi d'un garde-fou qui a pour objectif d'attirer l'attention sur tous les excès et déviances des différentes institutions. En agissant de la sorte, elle définit le cadre de référence de la société humanitaire qu'elle représente.

Elle constitue de fait un *organe de contrôle* disposant d'un *pouvoir d'injonction*. Contrairement aux autres pouvoirs, elle ne détient aucun pouvoir temporel ; elle sera accessible aux religieux.

Pour réaliser ses objectifs, cette nouvelle sphère doit *parfaire le mécanisme de la démocratie*. À cette fin, elle doit bien entendu permettre aux opinions pluralistes de s'exprimer et elle doit être attentive à les susciter. En même temps, elle doit effectuer une écoute *permanente* et non discriminatoire des aspirations exprimées. Enfin, elle doit conclure *collégalement* sur la

pertinence des demandes pour ensuite statuer et transformer ses conclusions en évolution sociétale.

Et pour remplir efficacement son rôle, elle sera en mesure de s'appuyer sur des associations mises en place par des citoyens et de provenances diverses : des fédérations d'entreprises, des organisations religieuses et laïques, des groupements culturels, des syndicats, des ONG, des services publics, des associations caritatives, des mouvements comme la Ligue des droits de l'homme, Greenpeace, la presse indépendante, les lobbies de défense professionnelle, les mouvements altermondialistes, et sans oublier les sans voix. Bref, des groupes de citoyens qui s'efforcent de faire de la politique dans le sens de l'intérêt général, sans aspirer à gouverner.

Ces associations diverses ne sont pas présentes dans les labyrinthes politiques et leurs arcanes. De ce fait, elles interviennent dans la sphère de la « société civile » où elles ont un rôle important à remplir, sans toutefois devoir accaparer un quelconque pouvoir pour se faire entendre.

Les citoyens se donnent le droit de participer aux choix des membres de l'assemblée collégiale et à la désignation des représentants délégués qui vont constituer cette nouvelle sphère. Ceux-ci seront amenés à s'exprimer selon leur spécificité, mais doivent être détachés dans cette fonction d'un intéressement particulier.

Cette assemblée est à considérer comme un conseil de sages, sorte de sénat, chargé de définir l'éthique qui servira à guider les actions. Le choix des personnes cooptées et plébiscitées par les associations diverses doit faire l'objet d'un large consensus.

Voici quelques lignes de force de ce nouveau modèle :

- Remettre la *politique au centre des préoccupations* de la vie des citoyens, et ce, dans toutes les sphères d'activité : la sphère sociale, économique, judiciaire.
- Recentrer l'entreprise dans son véritable rôle (à la fois économique, social, et étatique) contrairement aux tendances actuelles de découpage et de décentrement. Tendance accélérée par la « nouvelle économie de la connaissance » qui fait appel à des connaissances purement informationnelles, l'économie.
- Pallier les *dérives d'une nouvelle conception ultralibérale* de la démocratie⁵⁶ dont la gestion serait sous-traitée à des groupes d'experts, un gouvernement de techniciens.
- Veiller à l'instauration d'un *système de régulation et de supervision financière* de l'économie marchande pour pallier les dérives des marchés financiers ; celle-ci doit se faire principalement au niveau européen et mondial.
- Mettre en cohérence et en application des demandes émanant des « sociétés civiles » des différentes régions ou États en concertation avec les organismes existants et en s'appuyant sur son pouvoir exécutif.
- Privilégier *le long terme* au lieu du court terme et éviter que seules les demandes solvables et effectives soient satisfaites.
- Retrouver une singularité, une identité des peuples au regard d'une mondialisation qui a pour tendance naturelle de tout formater.

Ainsi, la société civile reprend tout ce qui est fait ou pensé pour favoriser la remise en cause de tout ordre dominant en vue de garantir la solidarité et le bien commun. Elle est l'expression des

⁵⁶ Daniel Innerarity : « La démocratie sans l'État ».

contre-pouvoirs et le lieu où se définit l'éthique. Elle est un facteur incontestable de paix dans le monde.

En résumé :

Face à un univers économique de plus en plus globalisé et à des régimes totalitaires politiques ou religieux, la « société civile » devient *la seule force de défense possible*, puisqu'au niveau final elle est placée au-dessus de la réalité économique, politique et sociale, à un niveau au moins égal à celui où s'est formé le système économique global.

Et cette force devient *l'appel à un socle de droits partagés (ou droits-valeurs) de tous les êtres humains* : droit à l'existence, droit à la liberté et à la reconnaissance par les autres de cette liberté, en même temps que le droit à des *appartenances sociales et culturelles*.

Et cet appel permet de répondre aux questions posées depuis le début du livre :

Imaginer, concevoir un projet qui soit porteur pour tous les peuples de la planète, qui remobilise le sens par des valeurs partagées (idée centrale chez Hannah Arendt) et qui est rendu possible par la mise en convergence de passions communes, par une structuration construite sur l'interconnexion de toutes les « sociétés civiles » qui auront elles-mêmes adopté ce projet (structuralisme des passions chez Spinoza).

Cette sphère globale de « sociétés civiles » interconnectées sera la mieux à même d'aider à l'élaboration d'un monde multi culturel et multi communautaire puisqu'elle reprendra en son sein des représentants de toutes les tendances socio-économiques, culturelles et ethniques de chacun des pays. Et ceci en établissant les meilleurs compromis possibles dans les différents conflits d'intérêts et de valeurs qui adviendront inmanquablement.

Chapitre 5. Politiques pour notre monde : revoilà le Quichotte

1) Au-delà des peuples et des idéologies

Un décentrement du regard européen

La mondialisation autant que la révolution informatique bouleversent le processus d'individuation des Européens, en donnant une intensité dramatique au problème de l'unité dans la diversité étendue à l'échelle planétaire.

Ou bien l'envol d'une nouvelle espérance pour un nouveau départ du progrès, ou bien la déculturation et la décomposition gagnent.

La co-construction des sujets humains n'est possible que s'ils trouvent la possibilité de multiplier leurs solidarités actives d'intérêt mutuel, dépassant les carcans institutionnels et les droits exclusifs, et en partageant un principe de justice selon lequel chacun doit pouvoir s'insérer en société et interagir pour le partage des biens communs.

Le décentrement du regard des Européens vers la reconnaissance d'autrui est impératif pour dépasser nos limites et redevenir capables de création éthique et d'imaginaires du futur.

Un nouveau sens du sacré est requis : c'est plus que l'État et les droits de l'homme, c'est l'humanité concrétisée par notre bien commun, nos valeurs partagées.

Mais lutter contre un eurocentrisme sans nuances qui, soyons équitable pour l'ancien monde, a évolué depuis quelques lustres vers l'occidental centrisme suppose bien entendu que l'on

intègre dans le raisonnement des points de vue différents de celui que l'Occident a développé au cours des siècles.

Dans l'optique de la planéarité, le globe doit s'extraire de l'attraction centripète de l'occident. Il doit continuer à être perçu sous l'espèce du multi-centrisme, en fait à une multiplication des centres à la surface de la planète.

Et c'est l'élément aquatique, dans sa relation aux terres immergées, qui fournit la métaphore la plus convaincante.

Sur le plan métaphorique, l'archipel exprime la géométrie variable qui affecte une représentation du monde à centres multiples. Il configure le grand puzzle d'un espace humain planétaire ; il est multi-centré.

Le monde serait-il ainsi devenu un archipel de non-lieux interconnectés où l'eau aurait tendance à s'évaporer ? Mais qu'en serait-il des nombreux centres pour qui l'occident cesserait d'être un pivot, une référence quasi obligatoire ?

Et quel serait le sort des périphéries connectées à ces centres démultipliés et quelle serait la nature des nouvelles hiérarchies qui verraient le jour, ou qui ont vu le jour, car le poids de l'Occident et de son axe étatsunien est certainement moins écrasant qu'on ne veut le croire⁵⁷ ?

Ne reste alors qu'une unique option : remiser tout référent spatial, culturel et donc humain en périphérie et considérer que cette périphérie est le plus honnête des repères, le seul qui soit authentiquement légitime.

Il devient alors pensable de provincialiser l'Europe et, partant, l'occident. Il devient alors envisageable de valoriser les contours du monde au point de concevoir le monde entier comme une seule et immense périphérie.

⁵⁷ Slavoj Zizek: "From Domination to Exploitation and Revolt"

Le retour des nations après la mondialisation

Contrairement à ce que disent en boucle les chantres de la mondialisation heureuse, l'enracinement dans une communauté n'est pas la haine de l'autre, mais il établit une distinction qui seule est à même de permettre la solidarité ; car, comme l'a bien compris le philosophe Jean-Claude Michéa, la solidarité ne peut exister que dans de véritables nations-communautés.

Il est évident que la division de l'humanité en communautés dotées de leurs propres cultures et de leurs propres intérêts est susceptible de générer des conflits, mais c'est le prix à payer pour maintenir la diversité humaine (Claude Lévi-Strauss).

« Or, la notion de culture pose immédiatement des problèmes qui sont ceux de son emploi au singulier et au pluriel. Si la culture – au singulier – est l'attribut distinctif de la condition humaine, quels traits universels inclut-elle, et comment définira-t-on sa nature ? Mais si la culture se manifeste seulement sous des formes prodigieusement diverses qu'illustrent, chacune à sa façon, les milliers de sociétés qui existent ou ont existé sur la terre, ces formes sont-elles toutes équivalentes ou sont-elles passibles de jugements de valeur qui, dans l'affirmative, retentiront inévitablement sur le sens de la notion elle-même »⁵⁸.

En fait, l'unification des nations par la création d'un État mondial ne peut venir à bout du conflit, lequel est au cœur de notre nature. La suppression des frontières étatiques ne marque pas la fin des conflits de nature économique, sociale, religieuse ou ethnique et, quand les États historiques disparaissent, de nouvelles tribus se forment, en général sur des bases ethniques ou religieuses.

Mais comment alors comparer les particularités ? Comment les concilier sous l'espèce de « l'universel » ? Quel sera le

⁵⁸ Claude Lévi-Strauss : « Pour le 60^e anniversaire de l'Unesco »

rejaillissement de telles initiatives ? Que de questions toujours ramenées à une problématique *commune*, elle !

C'est ici que le modèle sociétal au fondement de la « société civile » apporte toutes ses potentialités et ses richesses. Il porte en lui la contrariété qui veut allier un extrême respect de l'altérité à une exaltation de la conciliation par une culture publique universellement partageable, un but et des valeurs communes, désirées, reconnues et pratiquées par tous.

Il permet de lever le *paradoxe fondamental* entre :

– l'idéologie euro-péo-centrée des trente dernières années, celle de l'abaissement des frontières, qui serait la condition d'une démocratie rendue universelle par la mobilité infinie de la liberté

– l'affirmation d'une identité, d'un lien, d'un commun, qui nous réunisse et nous distingue. Car l'identité proclamée de tous les hommes va plus vite que la construction du commun universel, trop vite pour être plus et mieux que l'uniforme d'une mondialisation soi-disant heureuse.

Ce dénouement des paradoxes entre l'universalisation de valeurs universelles et la prégnance d'identités culturelles affirmées ne peut être levé qu'en tenant compte à la fois d'un socle commun de valeurs partagées et d'un substrat identitaire propre à la culture locale, aux communautés.

Il ne pourra se faire que par la mise en concordance, la mise au même niveau de pouvoir des principes sociaux, politiques et économiques comme cela sera décrit ci-après.

La rencontre de deux principes méta sociaux dans un monde multipolaire⁵⁹

C'est par la constatation de la rupture entre le système globalisé et le sujet et sa re-confrontation possible par la mise en place de « sociétés civiles » attenantes à chaque État en concertation les unes avec les autres que l'on s'approchera le plus d'un dénouement des crises.

Ce qui a conféré à la société industrielle une place centrale dans l'analyse sociologique, c'est qu'elle a été le moment de la plus forte intégration entre catégories économiques et catégories sociales. La classe, catégorie sociale, n'était pas séparable de la lutte des classes, déterminée par un rapport économique d'exploitation.

Avant la période industrielle, la société s'analysait en termes politiques, et c'est ce pouvoir politique qui a favorisé l'expansion capitaliste. Mais c'est aussi en termes politiques que se sont formés les mouvements révolutionnaires qui ont renversé les rois au profit de la nation.

Aujourd'hui, beaucoup de pays, prenant le risque d'accentuer ainsi leur retard, prétendent maintenir au cœur de la vie sociale les rapports de classe issus de la société industrielle, de même qu'ils ne veulent pas voir la dimension politique des conflits sociaux.

Ce qu'ils n'ont pas perçu, c'est la tendance à la séparation des catégories économiques, sociales et politiques.

Dans cette nouvelle donne, le système économique dominé par la globalisation, appuyé sur de nouvelles techniques de communication, est de plus en plus dirigé par le capitalisme financier, qui se sépare de tous les aspects sociaux et politiques de la vie économique pour ne viser que le profit maximum.

⁵⁹ Alain Touraine : « Après la crise »

De l'autre côté, les acteurs qui avaient été politiques avant de devenir économiques et sociaux, sont désormais obligés de ne plus compter que sur eux-mêmes et sur leurs droits pour légitimer leurs revendications puisque le monde social est rapidement détruit par la globalisation de l'économie.

En effet, jusqu'à présent, la sociologie a toujours pensé la modernité comme étant différente des valeurs anciennes, des traditions, des religions, etc.

Et si la société industrielle devenait elle-même une tradition, si ses propres principes, ses concepts de base, son fondement étaient en voie de dissolution ?

La rationalisation de ces observations signifie que cela va nous amener à réfléchir sur les propres fondements de nos sociétés pour en venir au constat que la modernité d'aujourd'hui se déroule dans un *contexte de production industrielle sans les fondements de la société industrielle*.

Des fondements comme les classes sociales ou la famille sont des concepts qui n'ont plus de réalité empirique et qui sont en train de se dissoudre.

La théorie de Beck⁶⁰ est ainsi fondée sur une rupture au sein de la modernité, il refuse l'approche postmoderniste. Pour lui, nous allons vers une modernité nouvelle, voire autre, mais sommes toujours dans la modernité de laquelle nous ne sortons pas.

Les sociétés modernes avancées se situeraient actuellement entre deux phases de l'évolution de la société moderne : venant de la modernité industrielle nous nous dirigeons vers une modernité réflexive.

La crise actuelle témoigne donc de la disparition des acteurs de la société industrielle ; elle n'est qu'un épiphénomène des

⁶⁰ Ulrich Beck : « La société du risque »

tendances lourdes analysées dans ce livre ; tendances à long terme qui ont rompu les liens d'un capitalisme industriel devenu financier avec les entrepreneurs ou les salariés, avec leur culture commune et les interventions de l'État.

Si les êtres humains ont tous les mêmes droits, c'est qu'au-dessus des droits définis par une participation active à la vie politique, sociale ou culturelle, qui sont par définition des droits particuliers, il existe des droits fondamentaux *partagés* qui correspondent à *la capacité des êtres humains de créer et de transformer* non seulement leur *environnement*, mais *eux-mêmes et l'interprétation* qu'ils donnent de leurs pratiques.

Lorsque cette capacité était encore faible, les hommes ont dû placé la créativité hors d'eux-mêmes, dans un dieu créateur, puis dans le pouvoir de la loi établie par les hommes, puis dans le progrès qui s'est imposé comme caractéristique de l'action humaine à partir des grands triomphes de l'époque des Lumières au XVIII^e siècle et surtout avec les succès de l'industrialisation et l'augmentation, jamais connue auparavant, de la productivité par heure de travail.

Nous avons acquis un niveau encore plus élevé de conscience de notre créativité quand nous avons découvert que nous pouvions nous détruire, d'abord par l'usage d'armes nucléaires, ensuite par la destruction de notre environnement et de notre système climatique.

Anthony Giddens a appelé *réflexivité* cette caractéristique de l'action, capable de transformer des pratiques particulières en réflexions sur la nature illimitée et universelle de la créativité humaine.

On peut en effet considérer la découverte du sens universel, fondamental, de la *capacité humaine d'auto-crédation et d'auto-transformation* comme la composante centrale de la modernité. Cette découverte nous permet en effet d'éliminer le sacré, en

tant que recours à un principe créateur extérieur à l'action humaine. *La modernité nous a fait passer du sacré au sujet.*

C'est cette capacité d'auto-crédation qui donne le plein droit à tous les peuples d'exiger qu'un *socle de droits fondamentaux et universels* soit placé au-dessus de toutes les normes institutionnelles et même de toutes les lois, de toutes les religions, de la même manière qu'une constitution, en particulier son préambule s'il est du type de la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen.

Cette conclusion peut se résumer par une formule qui nous impose nos obligations les plus fondamentales : *certains droits en tant que valeurs communes des hommes sont au-dessus de tout, même des lois ; ce sont des « droits-valeurs ».*

Des lois peuvent être adoptées d'une manière conforme aux principes institutionnels de la démocratie, mais être contraires à la démocratie, si elles ne sont pas conformes au respect, à la protection et au renforcement des droits humains fondamentaux que sont la liberté, l'égalité et la dignité.

C'est la raison pour laquelle, à moins de revenir au passé, ce qui est illusoire ou bien de nous abandonner aux crises jusqu'à une catastrophe finale, le seul projet validant est de reconstruire de nouveaux rapports sociaux et politiques et de nouvelles institutions qui seront placées au-delà de la réalité économique et sociale, à un niveau au moins égal à celui où s'est formé le système économique mondialisé.

2) Un invariant de droits-valeurs dans un monde multipolaire

À un moment de l'histoire où la prise de conscience de la gravité des crises économique, démocratique et environnementale auxquelles nous sommes confrontés semble particulièrement s'accélérer, à une époque où les replis des peuples sur eux-mêmes et les clivages identitaires et religieux n'ont jamais été aussi alarmants, c'est à une nouvelle contribution passionnelle, au sens du structuralisme des passions de Spinoza, que nous sommes invités à participer.

Le Quichotte, quant à lui nous dit que le rapport entre l'action et la réalité est marqué par une expérience de base – il est toujours possible d'agir *autrement*. C'est en effet l'expérience première de la vie sociale : celle d'un monde où, malgré toutes les contraintes pratiques et symboliques, il est toujours possible d'agir différemment. Certes, cette potentialité ne reste souvent qu'à l'état virtuel. Mais toute réflexion sur la réalité ne peut, dans la mesure où elle décide partir de l'action, que poser cette question première de l'espace irrépressible d'action des individus.

La capacité d'agir autrement ne désigne pas une illimitation pratique absolue ; elle ne souligne que la possibilité, dans une situation donnée, d'agir de manière *différente*. Le Quichotte, et pour cause, n'est pas tout-puissant ; en revanche, il rappelle au cœur de chaque situation l'ouverture *pratique* des possibles, au moins temporellement.

Et revoilà notre principe fondateur dans un monde globalisé : La vie privée ne suffit pas à nourrir nos projets d'avenir. Un grand projet fédérateur est nécessaire, qui insuffle suffisamment de confiance en l'avenir. Au-delà des imaginaires fondateurs, nous avons besoin d'une mythologie dont les anticipations situent leur point d'horizon par-delà les idéologies, dans l'avenir

de projets communs qui vont nous transformer cognitivement et émotionnellement.

C'est cet enjeu de redéfinition d'*une nouvelle autonomie collective* que nous avons tenté de mettre en évidence en exposant la mise en œuvre d'une « société civile » qui s'érige du bas vers le haut et peut devenir un pouvoir à même d'agir à la réformation de l'organisation mondiale en prenant en considération l'appel à un *socle minimal de droits universels des peuples et des gens*.

Ce socle minimal, qui est avant toute chose un *socle de droits-valeurs*, aurait un caractère *transcendantal* par rapport aux lois et au droit construit au niveau *de chaque pays*.

Ces droits universels comprennent un *revenu de base minimal* (allocation universelle) adapté à la situation économique du pays considéré, mais aussi, et surtout, *le respect* de la personne au regard de l'appareil législatif établi.

Et ceci en termes de protections fondamentales : respect de la vie, interdiction du viol, de la torture, contrôle de l'éthique des partis politiques, mais aussi défense de l'environnement, etc.

Ces droits auraient un ordre de priorité variable selon l'état d'avancement du pays concerné (régime politique, niveau de l'économie, problèmes environnementaux).

Seul un droit de contrôle et d'injonction des « sociétés civiles » sur les institutions des États permettra cette avancée sociétale et ces nouvelles sphères, ainsi définies et acceptées par la volonté des peuples, seront les plus efficaces à la reconstruction de rapports plus humains entre tous les acteurs de la planète.

Épilogue : la littérature et les arts au secours des invariants

Mais la question de l'universel et de « droits-valeurs partagés » et reconnus par tous les peuples appelle la question des *invariants*.

Y a-t-il à travers le monde, son histoire, sa géographie, des repères stables et communs qui permettraient à tous les habitants de la planète de s'orienter ?

Y aurait-il un fonds commun à l'humanité indépendamment des cultures diverses ? Ce serait rassurant. Édouard Glissant invoque ces invariants dans son *Traité du Tout-Monde* : « L'invariant est tout ce que nous disions du lieu commun : un lieu où une pensée du monde rencontre une pensée du monde. Des points véliques dans la turbulence, qui me permettent de dominer ou d'appivoiser mon trouble, ma peur d'à présent, mon vertige »⁶¹.

Pour Glissant, l'invariant est le plus petit commun multiple. Il est le lieu où les pensées du monde se réservent un accueil. Si l'invariant est un point vélique, il restera seul stable dans un environnement soumis au changement, car le vent tourne. Le point vélique est le foyer où le vent concentre son énergie et la transmet à la voile.

Pour Glissant, l'invariant ne vise pas à établir un Absolu, mais une Relation : il aide à contenir l'énigme du monde et à la résorber au point d'ouvrir le monde à la cohabitation.

Gilbert Durand⁶², quant à lui, dans une pure logique structuraliste, identifie des schèmes qui donnent corps au mythe s'inscrivant dans un trajet, donc dans un espace et une culture diverse. Il n'est pas question d'accepter le principe d'une

⁶¹ Édouard Glissant : « Traité du Tout-Monde »

⁶² Gilbert Durand : « Les structures anthropologiques de l'imaginaire »

indétermination foncière en butte contre l'idée même de généralisation. Tout au long de son essai, de savantes analogies mènent le lecteur à travers les mythologies du monde. Ils aboutissent pour beaucoup au constat que les cultures présentent globalement des affinités.

Ainsi apprend-on que « la liaison entre le ciel et la paternité se manifeste universellement aussi chez les Finnois, les Chinois, les Indiens du Massachusetts que dans la tradition sémitique et égyptienne ». Il y aurait un caractère isomorphe des symboles régissant l'imaginaire et, de ce fait, une réalité identique et universelle de l'imaginaire.

Que d'interrogations ! Que de doutes ! Néanmoins, il est préférable de douter que de se résigner. L'entreprise est de taille, en réalité elle est démesurée, à l'image des actions du Quichotte.

En effet, l'idéologie du global inscrit le futur dans un contexte où tout paraît déjà réalisé. Elle évolue quelque part entre le plein et le trop-plein.

Dans cet ordre d'idées, Zhang Yanyuan, peintre de la dynastie Tang, conseillait aux apprentis artistes d'éviter la prétention d'un travail trop abouti. Il s'en était expliqué : « C'est pourquoi il ne faut pas craindre l'inachevé, mais bien plutôt déplorer le trop achevé ». Pour cet artiste, l'art permet de promouvoir l'ouverture de l'espace au détriment de la clôture du lieu. Il en va ainsi de l'horizon qui s'éloigne au fur et à mesure que l'on progresse et qui indique que l'espace est par nature indéfini.

Si l'artiste et l'écrivain sont les gardiens de cet intervalle, il convient au critique et au théoricien d'entériner la possibilité du doute. Le rôle de la littérature consiste à valoriser l'incertitude et à montrer que la vie est possible hors de la cage des méridiens, des mappemondes et des cartes aux couleurs convenues.

Il faut dès lors positiver et raviver la possibilité de l'avenir : la mappemonde est meurtrie où les méridiens et les parallèles

encagent l'individu à grands coups de degrés et de minutes, lorsqu'ils ne se matérialisent pas sous la forme de murs, de barricades.

Mais ne faut-il pas modifier la carte du monde pour réserver une place, comme le pense le Quichotte, au oui, au possible, à l'utopie⁶³ qui naît au confluent de l'« outopos », le lieu qui n'est pas, et de l'« eutopos », le lieu bénéfique.

Ne faudrait-il pas donner de l'élasticité à la réalité comme les actions du Quichotte parviennent à ne pas démentir ? Et ainsi évoquer, au début de ce XXI^e siècle, une nouvelle forme d'humanisme que la « société civile » – ou toute structure analogue dans son esprit et ses principes – induirait.

Notre humanisme, ramené à une matrice occidentale, a été taxé d'ethnocentrisme et mis au ban par la critique postcoloniale. Le soupçon était certes légitime, mais il visait moins l'humanisme en soi que la manière de le concevoir. Hors de la cage des méridiens, il est sûrement un angle différent sous lequel l'appréhender.

La littérature et les arts sont appelés à tracer la topologie de la périphérie planétaire, à identifier des connexions qui activeraient la carte d'un monde renouvelé. On peint, on installe, on danse. On écrit.

Et l'évolution du vocabulaire prend d'autres directions encore. Qu'en est-il ainsi du préfixe *multi*, comme dans *multiculturel* ?

Car ce qui est *multi* reste moins accompli que ce qui est *inter*, comme dans *interculturel*, ou *trans*. « L'interculturalité échappe aux bornes, aux repères stables et aux cadres tracés d'avance. Elle naît de la communication qui, par l'entremise de la nature

⁶³ Thomas More : « L'Utopie »

conductrice des flots, relie l'ensemble des formes ceignant la planète. »⁶⁴

« D'une certaine manière, le *trans* va plus loin que l'*inter* parce qu'il implique une dynamique *d'influence mutuelle*, où les cultures concernées auraient la capacité de se repenser et de présenter un résultat nouveau »⁶⁵.

En tout cas, il n'est pas dit que l'authentique inter ou transculturalité, celle qui soustrait l'être à un point de vue régulateur dominant, soit destinée à demeurer une chimère. Pour aider à son essor, un humanisme bien tempéré laisserait au temps le soin de se transformer en avenir.

Edward Saïd en a fort bien exposé les principes dans *Humanisme et démocratie*⁶⁶ : « L'humanisme, c'est l'effort de nos facultés de langage pour comprendre, réinterpréter et se coller avec les productions de langage dans l'histoire ».

Cet humanisme n'imposerait rien au nom d'une pseudo-légitimité acquise en surplomb de la planète.

Cet humanisme se déplorerait à la croisée des chemins ou, mieux encore, il surgirait au cœur de l'océan baignant la périphérie du monde et il n'aurait d'existence qu'en dehors de toute vision ethnocentrique.

Il exigerait que se substitue aux rigides hiérarchies que l'Occident s'est accordées, le privilège d'établir à la surface du globe une hétérarchie ouverte à l'interprétation, comme peut l'être une œuvre d'art.

Il ne saurait être que transgressif, sur les plans géographique et culturel, et diasporique.

⁶⁴ Yolanda Onghena : « Penzar la mezcla »

⁶⁵ François Cheng : « Vide et plein »

⁶⁶ Edward Saïd : « Humanisme et démocratie »

Il naîtrait du débat et cultiverait une instabilité féconde. Autant que puisse l'être une utopie, il élargirait la possibilité des possibles et de la périphérie et, pourquoi pas, le début de l'accomplissement d'un « *monde plausible* ».