

MI3

Grand Lyon — Prospective

www.millenaire3.com

SOCIÉTÉ URBAINE
ET ACTION PUBLIQUE

HORS-SÉRIE

POUR PENSER LES MUTATIONS

12 grands entretiens

Histoire / Nature / Activités / Démocratie



p. 4 **Jean-Pierre Le Goff**



p. 14 **Philippe D'Iribarne**



p. 26 **Richard Sennett**



p. 34 **Pierre-Yves Gomez**



p. 44 **Gilles Lipovetsky**



p. 52 **David Gauntlett**



p. 58 **Michel Serres**



p. 66 **Corine Pelluchon**



p. 74 **Dominique Bourg**



p. 84 **Silke Helfrich**



p. 90 **Raymond Boudon**



p. 98 **Myriam Revault d'Allonnes**

HS.1

M3

Quadrimestriel édité
par la direction de
la Prospective et du Dialogue
public du Grand Lyon

Directeur de la publication :

Benoît Quignon, directeur général
du Grand Lyon

Comité de suivi : comité de pilotage
« Métropole des savoirs », Grand Lyon

Rédacteur en chef :

Pierre Houssais, directeur
de la Prospective et du Dialogue public
phoussais@grandlyon.org

Directrice éditoriale :

Pascale Fougère
pfougere@grandlyon.org

Assistante : Catherine Servente

Comité éditorial : Corinne Hooge,
Jean-Loup Molin

Édition déléguée et abonnements :

Agence In medias res
20 place Tolozan — BP 1213
69202 Lyon Cedex 01
T. 04 72 84 26 85
abonnementsM3@agenceinmediasres.fr

Rédaction :

Sylvie Boutaudou, Vanessa Cornier.
sylvie.boutaudou@agenceinmediasres.fr

Direction artistique et mise en page :

www.lavitrinedetrafik.fr

Routage : Esat Witkowska,
Ste Foy-lès-Lyon

Dépôt légal : à parution

ISSN : 2258-7594

Tirage : 5 000 exemplaires

GRANDLYON Prospective
communauté urbaine

Reproduction interdite de tout article,
sauf accord avec le Grand Lyon.

Imprimé à Pusignan par Fot Imprimeurs
en avril 2013.

ÉDITO



Gérard Collomb,
sénateur-maire de Lyon
et président du Grand Lyon.

Après quatre numéros, la revue M3 s'accorde une pause avec ce premier hors-série. L'occasion de prendre un peu de recul en des temps dominés par ce que Gilles Finchelstein appelle «la dictature de l'urgence». Une pause pour appréhender les grandes mutations que connaissent nos sociétés, et elles sont nombreuses. Une pause aux côtés d'intellectuels prestigieux et expérimentés qui, venus de tous les horizons disciplinaires, permettront à chacun d'acquérir une vision large et polymorphe des choses. Une pause pour saisir au fond ce «temps long» cher à Fernand Braudel, qui trop souvent échappe.

C'est d'abord notre rapport à l'histoire qui est interrogé. Quelque chose d'essentiel. Pour un pays, comme l'évoque avec brio Jacques Le Goff. Mais aussi pour une ville : Lyon ne serait pas ce qu'elle est aujourd'hui si elle n'avait pas été successivement une ville marchande, une ville de la soie, puis une ville de la chimie et de l'industrie du vaccin. Il faut sans cesse penser l'action dans le temps long de l'histoire.

L'action, précisément, est en elle-même point d'entrée fructueux pour saisir les évolutions sociales. C'est l'objet de la seconde thématique : appréhender les hommes par une connaissance pratique. Travailler, consommer, créer : ces actes du quotidien dévoilent souvent un sens profond, caché. Grand spécialiste des pratiques de consommation, Gilles Lipovetsky montre comment celles-ci révèlent la montée de l'individualisme dans nos sociétés. Un phénomène qui interroge évidemment les politiques publiques.

La troisième thématique peut paraître plus classique, puisqu'il est question d'écologie, un sujet désormais incontournable. Mais là encore, c'est en faisant un pas de côté que Michel Serres, Corine Pelluchon et Dominique Bourg l'abordent, en interrogeant notre rapport à la nature. Comment la protéger ? Quel statut lui donner dans un monde de plus en plus artificialisé ? Ce sont des questions centrales.

Et puis, il y a cette thématique transversale, à la croisée de toutes les autres : la démocratie. Internet a mondialisé l'espace public et bousculé les schémas traditionnels. Les États sont concurrencés par des échelles qui les dépassent. La démocratie représentative est contestée, mais aussi enrichie d'une pratique quotidienne, où chaque citoyen peut prendre la parole.

À un moment de crise, où comme l'écrit Antonio Gramsci «le vieux se meurt et le jeune hésite à naître», il est bon pour les acteurs publics de faire le point sur ce que nous sommes, pour mieux faire advenir ce que nous serons.

Gérard Collomb

Ils ont réalisé les interviews



Boris Chabanel

Géographe et consultant au sein du cabinet d'études Nova7. Ses travaux portent sur la servicialisation de l'économie et ses implications territoriales, et les relations collectivités/opérateurs privés dans la fabrique de la ville.



Émile Hooge

Consultant en innovation de services et stratégies territoriales à l'agence Nova7. Il accompagne des collectivités et des entreprises par son expertise en prospective, marketing et design de services.



Ludovic Viévard

Docteur en philosophie. Il travaille sur les questions de société et les changements de paradigmes induits par les sciences, les techniques et les nouvelles technologies.

Ils les ont illustrées



Cédric Audinot

Infographiste, webdesigner et illustrateur autodidacte. Il exerce aujourd'hui le datajournalisme en freelance et réalise des infographies et des dataviz. Il a réalisé les portraits.



Anne-Margot Ramstein

Illustratrice, elle a étudié aux Arts déco de Strasbourg, option Illustration. Elle collabore avec la presse française et nord-américaine. Parallèlement, Anne-Margot travaille comme illustratrice dans l'édition. Elle a réalisé les dessins.

SOMMAIRE

I L'épaisseur historique de la culture, point d'appui du rapport au monde

L'héritage culturel propre à chaque société joue un rôle à la fois indispensable (Jean-Pierre Le Goff) et incontestable (Philippe d'Iribarne) dans sa capacité à penser sa trajectoire dans le monde. À cet égard, reconnaître et composer avec ce qui fait de la France une nation originale apparaît comme un chantier majeur pour l'avenir. Ce « connais-toi toi-même » constitue alors un ingrédient essentiel d'un dialogue et d'une coopération fructueux avec l'ailleurs, l'autre, la différence.

- 4 **Jean-Pierre Le Goff**
Réinscrire le pays dans un récit historique
- 14 **Philippe d'Iribarne**
Forces et faiblesses de l'étrangeté française
- 26 **Richard Sennett**
Comment faire coopérer les tribus?

II Ce que nos activités disent du sens que nous donnons à l'existence

Si l'existence peut se définir par la manière avec laquelle on passe son temps, la vie quotidienne dans nos sociétés démocratiques et marchandes met en évidence nos différents centres d'intérêt. Le travail (Pierre-Yves Gomez), la consommation (Gilles Lipovetsky), la création (David Gauntlett) occupent ici une place de choix.

Or, que nous apprennent ces registres d'action sur le sens que nous donnons à l'existence ? Avons-nous vraiment conscience de la portée de ce que nous faisons ? D'autres voies de réalisation personnelles et collectives sont-elles possibles et souhaitables ?

- 34 **Pierre-Yves Gomez**
Le travail vivant contre l'esprit de rente
- 44 **Gilles Lipovetsky**
La dimension existentielle de la consommation
- 52 **David Gauntlett**
Créer + partager = contribuer

III Lorsque la nature met en tension notre éthique de vie

Mettant la nature au service de son développement, l'homme a progressivement acquis la capacité de modifier les caractéristiques mêmes de la biosphère à l'échelle de la planète. Cette nouvelle donne ne fait pas que remettre en cause le mythe de l'abondance et du paradis terrestre. Elle interroge directement la dimension éthique de notre relation à la nature : ne faut-il pas donner un nouveau statut à la nature en rapport avec le substrat qu'elle offre à l'humanité (Michel Serres) ? La préservation de la nature ne doit-elle pas devenir une nouvelle limite à la liberté de l'homme (Corine Pelluchon) ? Serons-nous capables de réagir à temps face à l'inertie et à l'irréversibilité des évolutions écologiques (Dominique Bourg) ?

- 58 **Michel Serres**
Actualité du contrat naturel
- 66 **Corine Pelluchon**
Éthique pour un monde habitable
- 74 **Dominique Bourg**
Sortir du déni pour choisir

IV La démocratie entre retour aux fondamentaux et nouvelles frontières

Le pouvoir politique dans nos démocraties fait face aujourd'hui à un procès en illégitimité et en impuissance. Alors que de nouveaux enjeux communs sont soumis au débat et à la décision politique, que de multiples initiatives et attentes fourmillent dans la société, que de nouveaux pouvoirs viennent contester le sien, la démocratie est appelée à une réflexion sur elle-même pour faire la lumière sur son sens (Myriam Revault d'Allonnes) et actualiser ses modes d'action (Silke Helfrich et Raymond Boudon).

- 84 **Silke Helfrich**
Pour une société des communs
- 90 **Raymond Boudon**
Plaidoyer pour le libre arbitre
- 98 **Myriam Revault d'Allonnes**
Préserver la démocratie



RÉINSCRIRE LE PAYS DANS UN RÉCIT HISTORIQUE

INTERVIEW N° 1

Philosophe de formation, écrivain et sociologue, Jean-Pierre Le Goff est chercheur au CNRS. Il est également président du club « Politique Autrement », qui explore les conditions d'un renouveau de la démocratie dans les sociétés développées. Explorant les bouleversements qui entraînent la société française dans une post-modernité problématique, Jean-Pierre Le Goff a développé une interprétation originale des phénomènes sociaux. Défendant une conception de la sociologie ouverte à l'anthropologie et à l'interrogation philosophique, il s'attache à mettre en lumière les idées, les croyances, les représentations qui imprègnent plus ou moins consciemment la société et les acteurs sociaux et politiques. Dans ses écrits, les évolutions culturelles ne sont pas considérées comme une superstructure des réalités économiques

et sociales, mais prises en compte dans leur consistance et leur signification propres. Il se démarque ainsi tout autant d'une sociologie réduite à l'expertise et à l'audit qui relègue les contenus de signification à des paramètres à prendre en considération afin de corriger les dysfonctionnements que d'un type de sociologie critique qui réduit les évolutions à des phénomènes de domination, d'inégalité ou de discrimination. Parce qu'elle privilégie l'étude de l'arrière-fond culturel des sociétés composé d'idées, de représentation, de valeurs, d'affects qui déterminent un certain air du temps, la réflexion de Jean-Pierre Le Goff offre ainsi un éclairage saisissant des mutations structurelles, plus ou moins visibles et conscientes, qui opèrent dans la société.

JEAN-PIERRE LE GOFF

L'époque ne cesse de faire état d'un malaise ou d'un déclin spécifiquement français. La France semble vivre dans un climat de dépression tant collective qu'individuelle. Les promesses de l'avenir ont cédé la place à la crainte de vivre moins bien demain qu'aujourd'hui. Le rapport au monde ne va plus de soi, tant l'ouverture internationale remet en cause la continuité de bon nombre de repères du quotidien. Devenu autonome, l'individu a le sentiment d'être livré à lui-même, dans les moments favorables comme dans les situations difficiles. Le politique, de son côté, semble replié sur lui-même, sur ses propres logiques électorales, bien incapable de proposer une nouvelle intelligibilité du monde et de maintenir une capacité à agir sur le réel. Ce double sentiment d'insécurité et d'impuissance paraît particulièrement prégnant dans notre pays. Mais si le tableau est bien connu, qu'en est-il des racines du mal ? Comment expliquer que la France soit devenue leader en matière de mal-être social ? À cet égard, les réflexions de Jean-Pierre Le Goff avancent une hypothèse forte : dès la fin des « Trente Glorieuses », la France serait entrée dans un long processus de décomposition culturelle, par lequel elle aurait rendu son passé insignifiant et son avenir insaisissable. Remettant en cause la légitimité et l'utilité de son expérience, la France s'est comme déconnectée de l'histoire, se laissant désormais balloter par le flot des événements présents. Dénonçant la domination actuelle d'une optique gestionnaire faisant du changement et de l'adaptation des fins en soi, Jean-Pierre Le Goff montre que vouloir renouer avec une vision désirable et porteuse de l'avenir suppose de savoir réinterpréter le sens de la trajectoire historique de la France pour révéler les ressources et les potentialités inexploitées de notre héritage humaniste et républicain.

Propos recueillis
par **Boris Chabanel**.

Vos derniers ouvrages témoignent de l'idée que la France serait engagée depuis une quarantaine d'années dans un long processus de décomposition culturelle.

Par décomposition culturelle, j'entends l'érosion d'un *ethos* conçu comme un ensemble de représentations, de valeurs, de types de comportement qui imprègnent plus ou moins consciemment la société et engagent des conceptions de la vie individuelle et collective, du rapport à son propre pays, de l'éducation des enfants et du rapport à la finitude... Autant d'éléments transmis tant bien que mal à travers les générations et qui, en France particulièrement, sont liés à un vieil héritage chré-

tien et républicain. Or, ceux-ci sont mis à mal par un certain nombre d'évolutions sociétales, tout particulièrement dans la seconde moitié du XX^e siècle. Cette décomposition culturelle a produit des effets de déstructuration anthropologique que nous avons du mal à regarder en face. Souvent par peur de se faire accuser d'être nostalgique ou « passéiste » par un courant moderniste particulièrement présent dans les grands médias, pour qui le « changement » est devenu une fin en soi dans un monde chaotique que personne, à vrai dire, ne paraît être en mesure de maîtriser. Dans mon dernier livre, *La Fin du village. Une histoire française* – qui est le fruit d'une longue enquête sur les évolutions

d'un bourg provençal depuis la Seconde Guerre mondiale jusqu'à aujourd'hui –, apparaît une réalité qui se manifeste hors du champ mental de la majorité des élites et des cadres. Une partie des Français sont fatigués, non pas de la modernité, mais du modernisme entendu comme une fuite en avant impliquant des sacrifices et des efforts incessants, qui mène le pays on ne sait où et le défigure d'une manière telle qu'il devient impossible pour eux de s'y retrouver.

L'émergence de la société de consommation constitue, semble-t-il, un premier facteur de décomposition. En quoi la montée de l'individu et de la consommation marchande a-t-elle changé les mentalités ?

Le développement de la production et de la consommation qui suit la période de reconstruction de l'après-guerre n'est pas en soi un facteur de décomposition. Il constitue une amélioration considérable des conditions de vie et de bien-être matériel, avec l'accession à un certain nombre de biens de consommation, tels que l'automobile, la télévision, le frigidaire ou la machine à laver... Sous le double effet de l'expansion économique et des mécanismes de protection sociale de l'État, les individus se sont trouvés libérés du poids de leurs communautés premières d'appartenance, ils se sont dégagés des règles et des modèles de conduite traditionnels.

Pour autant, cette modernisation s'est accompagnée d'un malaise diffus. L'apparente satisfaction générale masquait un vide du sens dont témoignaient le « Nouveau Roman », les films de Jacques Tati et de la Nouvelle Vague ou d'Antonioni... Le développement de la consommation, du loisir et des médias a considérablement valorisé l'individualisme consumériste, le bonheur privé. Comme l'écrivait alors un sociologue français, Joffre Dumazedier dans son œuvre *Réalités du loisir et Idéologies*, le loisir, produit de l'évolution de l'histoire, est « vécu comme une valeur extérieure à l'histoire » : « L'homme de loisir tend à être ingrat à l'égard du passé, et indifférent à l'égard de l'avenir. Ce n'est pas là une attitude active de citoyen et de travailleur, mais cette attitude existe et se développe. » Ainsi, l'importance accordée au travail, la vision d'une histoire en marche vers toujours plus d'émancipation se sont trouvées confrontées à la nouvelle réalité de la consommation et des loisirs modernes qui ont fait valoir un nouvel individualisme de masse pour qui le rapport à la collectivité et à l'histoire n'est plus le même.

Autre facteur majeur de changement selon vous, le mouvement de « Mai 68 ». Au-delà de ses aspects positifs, cet événement serait également porteur d'évolutions régressives ?

Dans mon livre sur Mai 68, j'ai interprété l'événement en France comme un moment de libération de la parole, de catharsis et de transition entre deux mondes, dans une société qui s'est modernisée à grande vitesse depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, mais qui néanmoins demeure attachée, à une certaine « idée de la France ». La révolte étu-

Les individus se sont trouvés libérés du poids de leurs communautés premières d'appartenance, ils se sont dégagés des règles et des modèles de conduite traditionnels.

dante a fait écho au malaise d'une société qui, du point de vue des valeurs et des mentalités, est au carrefour entre deux époques et hésite à franchir le pas. La contestation de ce qu'on appelle alors la « société de consommation » est, en fait, traversée par une interrogation inquiète sur les effets de cette nouvelle société dans la vie individuelle et collective. Ce moment de libération de la parole et de critiques multiples a permis une remise en cause salutaire des pouvoirs et des bureaucraties installées. Des aspirations nouvelles à l'autonomie et à la participation individuelle et collective aux affaires publiques se sont exprimées. Ces aspirations peuvent être interprétées comme des exigences qui s'inscrivent dans le développement des sociétés démocratiques.

• *Réalités du loisir et Idéologies*, Joffre Dumazedier, Esprit, juin 1959

Mais elles n'en sont pas moins marquées par ce que j'appelle « l'héritage impossible » de Mai 68. Celui-ci est constitué par trois traits marquants : une critique de l'autorité, du pouvoir et des institutions qui les confondent et les réduisent à la domination, à la dictature, voire au fascisme ; en contrepoint à cette représentation du pouvoir-dominance s'af-

entre les générations plus problématique que celle des années 1960 et 1970. Les nouvelles générations constatent amèrement que la situation économique et sociale s'est dégradée par rapport à celle de leurs parents qui ont été jeunes dans la période des Trente Glorieuses. Avec le développement du chômage des jeunes et de la précarité, le passage à l'âge adulte est rendu plus difficile. Il en va de même avec les difficultés de logement qui prolongent la cohabitation parents/jeunes et maintiennent des liens de dépendance qui peuvent demeurer infantiles, surtout quand les parents assument mal leur rôle d'adultes et le conflit avec leur enfant devenu adolescent.

En moins d'un demi-siècle, le rapport des jeunes et des adultes, de même que le rapport des jeunes aux institutions et à la société, a profondément changé ; l'éducation des enfants, dans la famille et à l'école, n'est plus la même, et le service militaire a été supprimé. L'enfance et la jeunesse ont été idéalisées au nom d'un épanouissement individuel qu'il ne faut pas contrarier. L'idée d'une créativité enfantine qu'il faut laisser s'exprimer en libérant les enfants des carcans contraignants du passé est devenue hégémonique. La garde et l'éducation des enfants ont été de plus en plus prises en main par des spécialistes qui entendent développer l'autonomie, la créativité et la « citoyenneté » des enfants dès leur plus jeune âge. Ces méthodes d'éducation mettent en œuvre un nouveau rapport à l'enfance et à l'adolescence qui brouille les repères, les distinctions entre adultes, enfants et adolescents.

Les jeunes générations ont été placées dans des situations paradoxales, impossibles à assumer, ne sachant plus à quel modèle identificatoire se raccrocher. Dans le même temps où l'on proclamait leur autonomie et leur créativité, elles se sont trouvées soumises de plus en plus tôt à des systèmes d'évaluation et de contrôle, à des objectifs de résultats et de performance à tout prix. Ce même schème qui décrète l'autonomie en même temps qu'il enserrme l'individu dans un système d'évaluation et de performance se retrouve, appliqué de façon particulière, dans les entreprises et les administrations. Ce type d'éducation a favorisé le sentiment de toute-puissance chez les enfants, en même temps que de nouveaux déséquilibres, et l'on a vu apparaître de nouveaux types d'individus agités, contrôlant mal leurs affects et leurs pulsions, ayant une grande difficulté à se décentrer et à se concentrer. Dans le même temps, l'augmentation des séparations et des divorces, des familles monoparentales ou recomposées a globalement aggravé cette situation.

Les jeunes générations ont été placées dans des situations paradoxales, impossibles à assumer, ne sachant plus à quel modèle identificatoire se raccrocher.

firme une exigence d'autonomie érigée en absolu et qui veut être « négation de toutes les structures verticales », remise en cause de toute relation impliquant un rapport dissymétrique entre les individus ; enfin, un rapport à l'histoire marqué par une dépréciation et une vision noire du passé des pays développés. Le passé se trouve réduit à ses pages les plus sombres : répressions et massacres, guerres et domination coloniale, répression et fascisme... Le « roman national » et l'héritage culturel propres aux différents pays sont remis en cause de façon radicale, si bien que le passé apparaît sans ressources et la transmission impossible. Ces trois caractéristiques de l'héritage impossible de Mai 68 vont s'exacerber dans les années suivantes et produire sur le long terme des effets sur tous les symboles traditionnels de l'autorité, et plus particulièrement sur les deux principaux vecteurs de la transmission que sont la famille et l'école.

Quelle est justement la nature de cette crise de la transmission entre générations ?

Dans mon livre, *La Gauche à l'épreuve*, j'avance l'hypothèse que le fossé entre les anciennes et les nouvelles générations est aujourd'hui plus important que celui entre les baby-boomers et leurs parents. Les effets de la « révolution culturelle » de Mai 68, combinés avec la fin des Trente Glorieuses et le chômage de masse ont amené une rupture

• *Le Fossé des générations. Les nouvelles relations entre les générations dans les années 1970*, Margaret Mead, Denoël/Gonthier, Paris, 1971-1979

• *Facteur 4*, Amory B. Lovins, L. Hunter Lovins, Ernst-Ulrich Von Weizsacker, rapport du Club de Rome, éd. Terre Vivante, 1997.

• *Les Désillusions du progrès, essai sur la dialectique de la modernité*, Raymond Aron, Gallimard, 1969.

Selon vous, l'émergence de la pensée écologique durant les années 1970, loin d'offrir de nouveaux repères, va justement accentuer cette vision sombre de l'histoire. L'écologie politique serait-elle aussi trop binaire ?

Ce n'est pas l'écologie comme telle et la réalité des problèmes environnementaux qui sont en question, mais la façon dont ces réalités s'inscrivent dans des discours porteurs de représentations pessimistes. La fin des années de l'expansion économique de l'après-guerre s'amorce avec la crise du pétrole et les rapports du club de Rome qui soulignent les limites des ressources naturelles, la croissance démographique et les dangers que fait peser sur la planète le développement de la production industrielle. L'écologie politique naît précisément au carrefour de la fin des Trente Glorieuses en fournissant un type de réponse bien particulière aux désillusions du progrès qui se sont exprimées en Mai 68. À l'inverse de l'utopie insouciance de Mai 68 et du messianisme révolutionnaire, l'écologie politique développe à ses origines une vision noire, catastrophique, du présent et de l'avenir de l'humanité. Au règlement de comptes historique mené par le gauchisme issu de Mai 68 est venue s'ajouter la critique du « productivisme », et de ses effets sur l'environnement et la planète. L'histoire de l'hu-

L'entrée dans une époque de chômage de masse n'a-t-elle pas également contribué à déstabiliser la société française ?

Depuis le milieu des années 1970, nous subissons un chômage de masse qui a profondément déstructuré la société. On a parlé à l'époque d'une parenthèse, mais nous attendons toujours la fin du tunnel. Le chômage de masse n'est pas seulement un problème d'ordre économique et social. Dans les sociétés développées, l'entrée dans le monde du travail constitue un élément essentiel du passage à l'âge adulte. Elle permet de sortir des communautés premières d'appartenance que sont la famille, le cercle des relations privées ou communautaires, pour s'inscrire dans des rapports sociaux de coopération et de conflit. Le travail permet à l'individu de se confronter à l'épreuve du réel, de se sentir utile à la collectivité et d'acquérir une autonomie en gagnant sa vie. Parce que ces éléments sont des conditions clés de l'estime de soi dans une société moderne, le chômage de masse a produit des effets puissants de déstructuration anthropologique et sociale.

Avec l'exacerbation de la concurrence des pays émergents au faible coût de main-d'œuvre, la mondialisation a entraîné des pertes massives d'emplois dans les secteurs industriels. À droite comme à gauche, le schéma de base de la modernisation n'a pas fondamentalement varié : la bataille pour la compétitivité des entreprises dans l'économie mondiale est une condition pour retrouver la croissance et l'emploi ; cette compétitivité passe par le développement des nouvelles technologies et de la formation. Cette orientation comporte sa part de vérité, mais ne règle pas la question de l'emploi. Elle passe sous silence les effets de la concurrence du coût du travail dans une économie mondialisée régie par les lois du libre-échange : à moins de considérer que tout le monde puisse devenir ingénieur, cadre ou technicien, on voit mal comment une telle orientation pourrait concerner les catégories peu ou pas qualifiées et celles qui sont désocialisées. Les populations des anciennes régions industrielles ont vu leurs emplois disparaître au fil des ans, sans que les nouvelles activités puissent compenser les emplois perdus. Ces catégories populaires ont eu le sentiment d'être les laissées-pour-compte de l'ouverture économique, les aides sociales et les formations proposées représentant un pis-aller à l'absence de travail. Des catégories entières de population se sont ainsi retrouvées dans une situation de précarité et de déshérence qui constitue un terrain favorable à la démagogie et à tous les extrémismes.

L'écologie politique développe, à ses origines, une vision noire, catastrophique du présent et de l'avenir de l'humanité.

manité semble désormais « marcher à l'envers », et si une prise de conscience et un changement total des mentalités n'ont pas lieu, l'humanité court à sa perte. À la vision d'un progrès historique dont la modernisation de l'après-guerre ne représentait qu'un moment – exceptionnel à bien des égards – s'est substituée une vision naturaliste des évolutions et une représentation sombre de l'humanité courant à la catastrophe. Le passé, réduit une fois encore à ses pages les plus sombres, ne constitue plus un point d'appui, et l'avenir est désormais ouvert sur de possibles régressions économiques et sociales et sur des catastrophes naturelles. La montée des thèmes écologistes accompagne une désarticulation des sociétés et de l'histoire qui est l'une des sources importantes du malaise français et européen.

La promotion des vertus du marché a-t-elle constitué une vision politique de substitution ?

Le triomphe du modèle du marché s'inscrit dans « l'ère du vide » de l'insignifiance des années 1980. Contrairement à ce que la gauche affirme trop facilement, la dictature des marchés n'est pas responsable de tous nos maux. La question mérite d'être posée autrement : pourquoi la France et les autres démocraties européennes n'ont-elles pas su s'y opposer ? Autrement dit : que s'est-il passé au cours de ces trente dernières années pour que le dogme économique libéral – et non le libéralisme comme tel – ait triomphé ? Que s'est-il passé pour que le modèle du fonctionnement du marché ait été considéré comme une référence centrale et un modèle pour l'ensemble des activités, et ce, dans un pays comme la France, dont l'identité était liée à une certaine idée de la culture et de la politique, de son rôle dans l'histoire et dans le monde ?

La réponse à ces questions n'est pas seulement à chercher dans le champ économique, mais dans la rencontre qui s'est opérée entre la logique du marché et une décomposition des ressources sociales, politiques et culturelles qui, jusqu'alors, s'opposaient à son hégémonie et l'encadraient. Le développement du modèle marchand dans l'ensemble des sphères de l'activité est lié à une désymbolisation qui appréhende le monde sous l'angle de la mécanique et de l'utilitarisme, de l'efficacité et de la rentabilité à courte vue, dans tous les domaines de l'existence individuelle et collective.

La psychologie peut servir d'infirmier sociale, à l'image des cellules d'aide qui se sont répandues dans la société.

Le présent, coupé de toute épaisseur historique, est devenu autoréférentiel, et le fonctionnement dominant des marchés, comme celui des grands médias audiovisuels, incarne on ne peut mieux ce nouveau monde chaotique et insignifiant.

Comment prendre la mesure de la nocivité de cette situation sur le vécu et l'imaginaire individuels et collectifs du pays ?

La France se morcèle sous le double effet du chômage de masse et de l'absence de signification historique qui donne figure humaine au nouvel état du monde. Quand le passé apparaît sans ressources et l'avenir indiscernable, le présent devient existentiellement flottant. L'individu est désaffilié, autocentré, et s'investit dans des activités multiples. L'activisme managérial et « communicationnel » des organisations masque cette insignifiance historique par un surinvestissement du présent et une réactivité qui ne laissent plus d'espace et de temps pour réfléchir à ce que l'on fait. Avec le déclin du sens historique et de l'institution, la recherche de la réalisation de soi prend la forme d'une autoconstruction qui met en jeu ses propres forces, sa volonté, ses qualités personnelles et ses compétences, dans une stratégie de compétition et de réussite individuelle visible dans le présent. L'individu se doit d'être autonome et performant dès le plus jeune âge, en même temps qu'il doit manifester tous les signes de son épanouissement. Le développement de la thématique du développement personnel englobe ces deux dimensions. Le modèle de la performance se double de celui d'un mieux-être supposant de parvenir à un rapport harmonieux avec soi-même (« Être bien dans son corps et dans sa tête » et « Mourir en bonne santé »), avec les autres (« Rester maître de ses émotions et maîtriser les conflits ») et avec la nature (« Vivre en harmonie avec elle »). De multiples outils managériaux et thérapeutiques ont fait leur apparition pour tenter de répondre à ce double objectif paradoxal.

À l'autre pôle, les exclus de la modernisation et de la compétitivité vivent le temps du chômage et de la « galère ». Dans les milieux défavorisés, deux phénomènes inquiétants n'ont cessé d'ajouter leurs effets : d'une part le chômage de masse et le développement de la précarité, d'autre part la dislocation de la structure familiale, gentiment rebaptisée « famille recomposée ». La prise d'antidépresseurs peut servir d'anesthésiant pour « gérer » tant bien que mal de telles situations. On « vivote » grâce à l'aide sociale, avec au mieux du « travail au noir » de temps en temps, et l'on passe son temps comme on peut. Il en résulte une dégradation du rapport à soi-même et aux autres qui, si elle se prolonge, entraîne l'individu dans une spirale délétère. À la pauvreté ancienne a succédé ce que j'ai appelé, d'un mot familier, la « déglingue » caractérisée par cette combinaison d'absence de travail

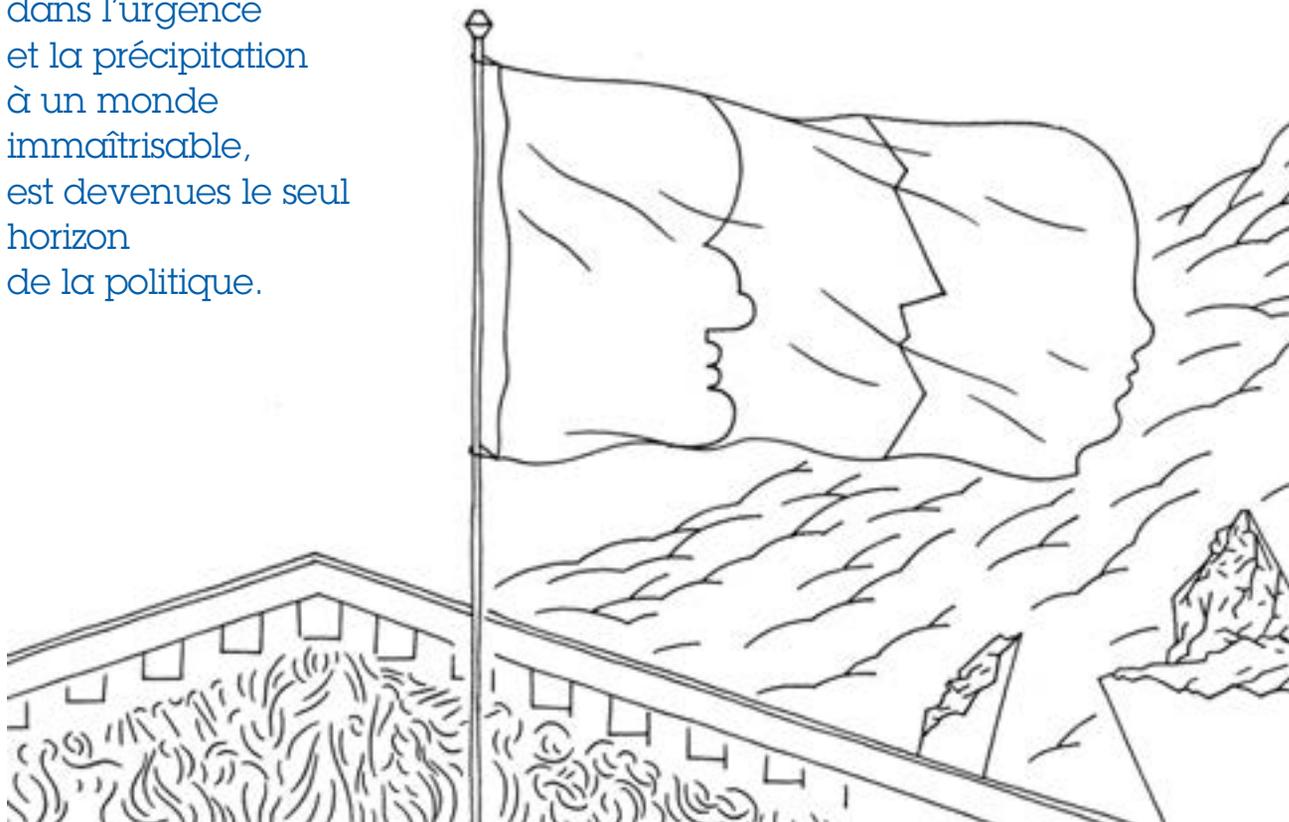
et de dislocation de la famille et des liens traditionnels d'appartenance et de solidarité au sein d'une collectivité. Cette situation de déglissement entraîne souvent des drames qui nourrissent la rubrique des faits divers des journaux. Elle a conduit également à donner une place sans précédent à la psychologie dans la culture contemporaine qui accompagne l'érosion du sens historique et des institutions. La psychologie peut alors servir d'infirmier social, à l'image des cellules d'aide psychologiques qui se sont répandues dans la société.

Vous expliquez que ces différents facteurs de décomposition nourrissent une crise profonde de la représentation politique dans notre pays. Le tournant de la rigueur de 1984 ne marque-t-il pas un tournant sur le plan du projet politique ?

En 1984, la gauche a opéré un tournant dans sa politique économique, tout en n'assumant pas clairement ce changement aux yeux de l'opinion. S'est mise en place une « façon déconcertante de

gouverner » marquée par l'incohérence et la fuite en avant. Cette nouvelle façon de gouverner sur fond d'impuissance à endiguer le chômage de masse a entraîné un fossé entre gouvernants et gouvernés, fossé qui n'a cessé de se creuser au fil des années. La gestion au mieux des contraintes, l'adaptation dans l'urgence et la précipitation à un monde immaîtrisable sont devenues le seul horizon de la politique, faute de capacité à expliquer clairement l'état du monde actuel et de tracer une nouvelle vision du progrès. Les spécialistes de la communication qui conseillent la droite comme la gauche et manient les petites phrases chocs et les slogans ont alors acquis un poids en plus important. Les rhéteurs de la postmodernité érigent le constat et le commentaire des évolutions dans tous les domaines en références bouclées sur elles-mêmes. Les politiques eux-mêmes se sont voulus modernistes et « branchés ». Rappelons-nous que l'organisation du défilé qui a célébré le bicentenaire de 1789 à Paris a été confiée à un publiciste. Faute d'un projet structurant, les politiques vont faire

L'adaptation dans l'urgence et la précipitation à un monde immaîtrisable, est devenue le seul horizon de la politique.



du surf sur les évolutions dans tous les domaines et une demande sociale éclatée et de plus en plus victimaire.

Le politique ne devrait-il pas faire preuve d'audace pour appréhender l'avenir, c'est-à-dire de capacité à résister à l'émotion, à la peur, à l'intimidation, à l'habitude ?

Sans nul doute, mais cela implique le courage de rompre avec le nouvel air du temps, avec la démagogie victimaire, et de sortir du carcan du court terme. Les politiques vivent de plus en plus dans une campagne électorale permanente où les intérêts clientélistes l'emportent sur l'intérêt général et sur la nécessité d'unir le pays face à l'ampleur des défis qui lui sont posés. En l'affaire, l'audace,

société de plus en plus bavarde où l'on peut facilement croire qu'on a changé le monde quand on a beaucoup parlé sur lui, où l'épreuve du réel s'efface sous le poids des analyses, des commentaires et des débats à l'infini. Dans mon dernier livre, *La Fin du village*, je n'ai pas voulu prendre une position sociologique classique de « surplomb » des phénomènes afin d'en démontrer les mécanismes, mais je me suis immergé dans la vie d'une collectivité. J'ai voulu réintégrer les données objectives dans une « chair de l'histoire » qui donne sens aux choses et aux événements, dans un récit historique avec ses drames et ses passions, avec ses hommes et ses femmes en chair et en os qui se trouvent confrontés à des situations souvent difficiles et tragiques. C'est la condition pour affronter la réalité et ne pas se payer de mots.

Jamais, historiquement, une société n'a disposé d'autant d'informations sur elle-même à l'aide de statistiques, de rapports d'expertise et d'audits en tout genre qui se sont multipliés et entassés depuis des années, jamais l'activisme communicationnel et managérial n'a été aussi grand... Dans le même temps, le fossé n'a cessé de se creuser entre les élites qui vivent dans l'entre-soi et les citoyens ordinaires. Tel est le paradoxe qu'il s'agit précisément de comprendre en examinant l'état des ressources intellectuelles, morales, sociales et politiques de la France d'aujourd'hui. La difficulté du pouvoir politique n'est pas une simple affaire de pédagogie, même si celle-ci demeure une valeur essentielle à l'action, elle est le signe d'une fracture sociale et culturelle avec une bonne partie de la population. Elle est liée à l'absence d'intelligibilité globale du monde actuel et d'une claire vision d'avenir dans lequel le pays puisse se retrouver.

Vous appelez à un sursaut du pays qui passerait par une réhabilitation de l'estime de soi du peuple français. Quelle est la portée de ce chantier pour l'avenir ?

C'est pour moi la clé d'une nouvelle dynamique, et cette réhabilitation est inséparable d'une réappropriation des acquis de notre propre histoire. Un pays qui ne croit plus en lui-même est ouvert à tous les conformismes et à toutes les servitudes. À force de considérer négativement notre passé, à le trouver ringard, on finit par perdre la confiance et l'estime de soi-même, sans lesquelles tout renouvellement et toute création sont impossibles. En France, il existe une perte de confiance et une mésestime de soi qui concernent moins les domaines scientifiques et techniques que les ressources politiques et culturelles liées à notre propre histoire.

Nous vivons dans une société de plus en plus bavarde, où l'on peut facilement croire qu'on a changé le monde, quand on a beaucoup parlé sur lui.

si elle ne veut pas dégénérer en nouvelle fuite en avant, doit s'accompagner d'une claire conscience de l'état actuel du pays et d'une réflexion historique et prospective. Cela ne va pas de soi, parce que la déculturation historique concerne aussi une partie des élites politiques pour qui le changement est devenu un maître-mot et dont le langage s'aligne sur celui de la communication et du management. Dans les moments difficiles de son histoire, la France a pu compter sur les qualités propres à certains hommes d'État, et le pays dispose encore de réserves dans ce domaine.

À l'heure de la société de l'information et de la connaissance, le politique ne devrait-il pas faire de la pédagogie une valeur essentielle de son action ?

Ce que vous appelez la société de l'information et de la connaissance s'accompagne d'une absence de réflexion sur les finalités et d'une difficulté à faire des choix clairs et cohérents. Nous vivons dans une

La mise à mal de l'histoire nationale a été poussée assez loin. Un nouvel air du temps a versé dans une mémoire pénitentielle et un règlement de comptes qui n'en finissent pas, entretenus par des minorités qui s'érigent en justiciers du passé et encouragent le ressentiment.

Après un siècle dramatique qui a connu coup sur coup deux guerres mondiales, le totalitarisme et la Shoah, enfin les guerres coloniales, les pays européens sont entrés dans une phase critique de leur histoire, marquée par l'érosion de leur dynamique, tant sur le plan interne que dans leur capacité à peser dans les affaires du monde. La France a subi particulièrement ce contrecoup. Son passé est apparu en décalage avec le monde d'aujourd'hui, et l'idée d'un pays porteur d'un message universel à l'égard des peuples du monde a laissé place à une sorte de banalisation vide de grande ambition. On peut faire valoir que la réalité du pays et sa puissance effective sont depuis longtemps en décalage avec ses prétentions – le gaullisme représentant le dernier moment historique où une certaine « idée de la France » a été maintenue, non sans écart avec les évolutions des mœurs et des mentalités. En fin de compte, ce sont nos propres ressources internes, la façon dont nous les percevons, et nous, appuyons sur elles qui sont en question.

Comment pouvons-nous nous réinscrire dans une perspective historique ?

Je crois que nous assistons à la fin d'un cycle historique de décomposition et qu'il existe un besoin de renouer les fils du « roman national » en l'insérant dans l'Europe et le nouvel état du monde. L'histoire demeure ouverte sur les possibles. Mais pour définir ce que nous voulons être et peser à nouveau sur l'avenir, il importe de savoir ce à quoi nous tenons dans ce qui nous a été légué tant bien que mal à travers les générations. Un pays qui rend insignifiant son passé se condamne à ne plus inventer un avenir porteur de progrès.

La période critique de l'histoire que nous traversons implique, à mes yeux, non seulement d'être attentifs aux réserves d'humanité et aux pratiques nouvelles dans les différentes sphères d'activité, mais elle nécessite également un travail de reconstruction intellectuelle de longue haleine qui ne se confond pas avec les échéances politiques. Il s'agit de faire le lien entre les intellectuels qui mènent une réflexion théorique et ceux qui se trouvent en situation d'action et de responsabilité dans les différentes sphères d'activité. L'intelligibilité du monde contemporain et l'analyse des évolutions doivent pouvoir s'accompagner de la

réappropriation de notre héritage, en discernant ce qui, dans cet héritage, peut constituer des ressources essentielles pour nous confronter aux défis du présent. C'est en confrontant ces évolutions à l'héritage culturel qu'il nous paraît possible de donner figure humaine à un monde en plein bouleversement. Cette reconstruction implique non

Un pays qui rend insignifiant son passé se condamne à ne plus inventer un avenir porteur de progrès.

pas une rupture radicale, mais une opération de « recréusement » et de reconstruction qui permette de faire valoir les ressources et les potentialités inexploitées de l'héritage humaniste et républicain, afin d'aider au renouvellement des modes de pensée et d'action. Comme le dit si bien la philosophe Hannah Arendt, c'est parce que nous vivons dans un monde moderne qui n'est plus structuré par la tradition que nous pouvons nous réapproprier avec un regard neuf les ressources de cette tradition. C'est ce que j'appelle faire de la politique autrement, en dehors du champ partitair, en menant une réflexion libre et autonome au sein même de la société.

●

Pour aller plus loin avec Jean-Pierre Le Goff

- *Mai 68 : l'héritage impossible*, Jean-Pierre Le Goff, La Découverte, 1998, 2002 et 2006
- *La Barbarie douce*, Jean-Pierre Le Goff, La Découverte, 1999 et 2003
- *La Démocratie post-totalitaire*, Jean-Pierre Le Goff, La Découverte, 2002 et 2003
- *La France morcelée*, Jean-Pierre Le Goff, Gallimard, 2008
- *La Gauche à l'épreuve 1968 – 2011*, Jean-Pierre Le Goff, Perrin, 2011
- *La Fin du village. Une histoire française*, Jean-Pierre Le Goff, Gallimard, 2012



FORCES ET FAIBLESSES DE L'ÉTRANGETÉ FRANÇAISE

INTERVIEW N° 2

Polytechnicien, ingénieur des Mines et diplômé de l'institut d'Études politiques de Paris, Philippe d'Iribarne est directeur de recherche au CNRS, où il anime l'équipe « Gestion et société ». Il est membre du Conseil scientifique de l'Agence française de développement et du Comité éditorial international de l'International Journal of Cross Cultural Management. Philippe d'Iribarne a, par ailleurs, occupé diverses fonctions au service de l'État, notamment au secrétariat général de la présidence de la République. Les recherches de Philippe d'Iribarne présentent la particularité de croiser deux perspectives. S'inscrivant dans une logique résolument comparative à l'échelle internationale,

elles mettent en résonance des analyses micro-sociologiques du fonctionnement interne de firmes telles que Total ou Lafarge, avec une interrogation anthropologique globale sur les ressorts culturels des sociétés au sein desquelles ces activités industrielles prennent place. Cette approche de longue durée mettant l'accent sur les études de terrain a conduit Philippe d'Iribarne à souligner qu'il n'est pas d'existence humaine hors d'une culture qui lui donne sens. Et comme, à l'échelle d'une vie, on ne peut changer la culture de son pays, les réflexions de Philippe d'Iribarne permettent de mieux la comprendre pour mieux composer avec elle.

PHILIPPE D'IRIBARNE

La conviction prévaut qu'avec la mondialisation, le brassage des populations, la circulation des idées, le métissage des arts, il n'existerait plus qu'une culture mondiale. Une culture au sein de laquelle chacun sélectionnerait et recomposerait, en matière d'idéaux politiques, philosophiques ou religieux comme en matière de cuisine ou d'habillement, les matériaux culturels qui vont lui permettre de se construire une identité. Parler de différences culturelles, ce serait vouloir enfermer les hommes dans un destin, oublier qu'ils construisent leur histoire, ou encore préférer un choc des civilisations à la paix entre les peuples. Et pourtant! Comme le montrent les travaux novateurs de Philippe d'Iribarne, lorsqu'on observe les façons dont les hommes s'organisent, dans le monde, pour vivre ensemble, la vision radicale d'une unification de l'humanité a du mal à tenir. Même dans ce qui constitue le fer de lance d'une mondialisation oublieuse des frontières, l'expérience montre combien les conceptions du pouvoir, de l'équité, des rapports sociaux sont loin d'être identiques sur la planète. Selon Philippe d'Iribarne, ces profondes divergences puisent leurs racines dans l'épaisseur des différentes histoires culturelles des sociétés. À cet égard, l'esprit français se distingue par une conception de l'homme accompli et des différences sociales qui, loin d'avoir rompu avec l'Ancien Régime, reste fondée sur un principe de noblesse composant une hiérarchie entre d'un côté ce qui est grand, ce qui élève, honore, et de l'autre ce qui est bas, vil, ce qui abaisse. Imprimant sa marque de multiples manières dans la société française — dans le travail, l'éducation, l'ouverture au monde, etc. —, ce caractère national n'est pas sans poser de difficultés, notamment lorsqu'il fait que l'inégalité est vécue dans notre pays comme une inégalité de dignité. Pour autant, rejeter en bloc cette spécificité française, lui dénier toute fécondité et toute possibilité d'amendement constituerait une erreur fondamentale.

Propos recueillis
par **Boris Chabanel**.

Un point essentiel de vos recherches a été de montrer que la manière dont nos sociétés conçoivent l'existence humaine et s'organisent revêt une dimension éminemment culturelle. Comment définissez-vous alors la culture ?

Quand on parle de culture, il est question, d'une manière ou d'une autre, de ce qui relie l'individu à un ensemble plus vaste. Il s'agit de ce qui dé-

termine la façon dont il se situe dans l'existence, de ce qui pour lui va de soi, et qu'il partage avec certains de ses congénères sans que ce soit avec l'humanité tout entière. De multiples conceptions de cette notion coexistent, qui diffèrent par l'idée que l'on se fait de ce qui est partagé. Des pratiques, des valeurs, des sens, des identités ? De simples matériaux dont chacun fait usage à son gré ou des forces qui orientent de manière décisive les pen-

sées et les actes ? De mon point de vue, la culture est un système de sens que l'individu reçoit de sa communauté d'appartenance et qu'il transmettra à son tour, un système de sens doté d'une certaine résistance au temps et à travers lequel il perçoit et interprète les situations et les actions, indépendamment de sa personnalité et de ses valeurs.

Vous expliquez que cette approche de la culture n'a pas la cote à l'époque contemporaine, notamment dans les sciences sociales.

L'image mythique de la communauté, où chacun est rigoureusement guidé par un mode de penser et d'agir qu'il a hérité de ses ancêtres, véhicule une vision totalitaire de ce qui est partagé et hérité. Elle est aux antipodes de la vision des Lumières selon laquelle la Raison et le contrat social permettent aux individus de s'émanciper des ténèbres de l'Ancien Régime. Désormais affranchis des préjugés et des pesanteurs du passé, les citoyens seraient susceptibles de poursuivre leur propre chemin, de choisir leur forme particulière d'existence et d'adopter les valeurs de leur choix. Les sciences sociales contemporaines sont marquées par cette opposition. On y trouve un grand désir d'exorciser la vision de la communauté, et elles tendent à déconstruire ce

L'idée de culture propre à un peuple, qui marque de manière durable sa manière de concevoir l'existence et d'organiser la société, exprime toujours un aspect du réel.

qui se présente comme traditionnel, comme relevant de coutumes immémoriales. Elles magnifient l'autonomie des acteurs, leur capacité à rejeter les manières de faire établies, à innover, en un mot, veillent à donner toute sa place à l'action. Mais, ce faisant, elles substituent une autre image mythique à la précédente, celle de la société comme union ra-

tionnelle d'individus libres de toute attache. Mes travaux s'efforcent justement de montrer que l'idée de culture propre à un peuple, qui marque de manière durable sa manière de concevoir l'existence et d'organiser la société, exprime toujours un aspect du réel. Les dimensions proprement modernes des sociétés — les droits de l'homme ou l'économie de marché — restent malgré tout imprégnées par des manières traditionnelles, propres à chacune d'elles, de regarder le monde, d'interpréter les événements, de distinguer les situations, les actions et les positions sociales.

Quels sont donc ces éléments de la culture des nations qui influent directement sur leur conception de l'existence et de leur organisation ?

Les différences entre les manières d'organiser les entreprises, et plus largement la vie en société, que l'on peut observer dans le monde, sont liées au fait que chaque peuple a, de façon durable, une conception de la vie en société qui lui est propre. Qu'est-ce qu'un homme libre ? Un homme accompli ? Qu'est-ce qu'être égal ? Si toutes les sociétés apportent des réponses à ces questions, chacune a les siennes. Et ce qui les sépare en la matière a des répercussions dans tous les domaines de la vie sociale, à l'échelle de la vie quotidienne comme à celle des organisations. À cet égard, il est particulièrement significatif de prendre en considération les sociétés qui prétendent s'être affranchies du poids du passé, des traditions, des coutumes et n'être pas marquées par une culture singulière. Il n'est, semble-t-il, aucun lieu sur la planète où cette prétention est aussi développée qu'en France et aux États-Unis. Or, l'une comme l'autre est loin d'en avoir fini avec les mythes qui orientent la vie sociale.

Qu'en est-il de l'idée de liberté aux États-Unis et en France ?

Les sociétés occidentales ont abandonné une vision ancienne de la liberté qui voyait en elle un privilège associé à une position sociale, pour passer à une vision moderne qui y voit le premier des droits de l'homme. On retrouve partout la protection par la loi contre l'arbitraire des gouvernants, un Parlement librement élu, une justice relativement indépendante, etc. Pour autant, il apparaît que les manières de concevoir les exigences de la liberté sont restées distinctes selon les pays. La singularité d'une vision française apparaît ici nettement. Observons tout d'abord la situation anglo-saxonne. Dans la société américaine, une crainte fondamentale est, de manière pérenne, de

se trouver à la merci des actions d'autrui. La plupart estiment qu'ils doivent être maîtres de leur propre destin. On a un lien intime entre l'idée de liberté et celle de propriété, la première étant construite à partir de la seconde. La propriété n'est pas entendue seulement dans le sens que l'on connaît en France, comme propriété des biens. La liberté dans toutes ses dimensions, qu'il s'agisse de rapport aux autres ou au pouvoir, est ici une liberté de propriétaire. Maître chez lui, de sa vie, de ses richesses, le propriétaire ne demande de permission à personne, ne dépend de la volonté d'aucun autre homme pour disposer de ce qu'il possède et de sa personne, pourvu qu'il respecte les autres propriétaires. Il voit dans la liberté quelque chose qu'il faut défendre, à la manière d'un bien, contre les empiètements de ceux qui seraient tentés de ne pas la respecter. Et c'est parce que, dans l'état de nature, les hommes voient leur propriété menacée qu'ils se constituent en société, sans cesser pour autant de se concevoir comme propriétaires de leur liberté, notamment vis-à-vis des gouvernants.

La vision
qui, en France,
associe la liberté
à la noblesse
est porteuse
d'une sensibilité
exacerbée
à ce qui est source
de grandeur ou
au contraire facteur
d'humiliation.

Cette vision de la liberté qui l'associe à l'autonomie du propriétaire n'est pas étrangère à la France. Toutefois, elle doit composer avec d'autres logiques qui puisent leur sens dans l'Ancien Régime. Que l'on songe au brulot de Sieyès *Qu'est-ce que le tiers état ?* Tout en s'attaquant à la noblesse comme groupe

social, il ne cesse de se référer à la noblesse comme qualité d'être. Plutôt que d'éliminer toute référence à une forme de grandeur susceptible d'être une source d'humiliation pour ceux qui ne la possèdent pas, il penche pour la voie de l'anoblissement du tiers état, c'est-à-dire lui permettre d'endosser l'habit des anciens maîtres et de prendre leur place. Selon lui, un homme pleinement libre possède les traits qui étaient jusqu'alors l'apanage de la noblesse. Traité avec les égards dus à son rang, il n'est jamais contraint de s'abaisser devant quiconque, pour quelque motif que ce soit. Dès lors, la liberté n'est pas vue simplement comme une affaire de droits qui appartiendraient à tous, mais comme ce qui s'attache à une forme de grandeur. La fascination française pour la grandeur constitue une incitation au perfectionnement de l'esprit, à l'élévation des pensées et des actes au-dessus de la trivialité du quotidien. Pour comprendre cet héritage de l'Ancien Régime, rappelons-nous les propos de Montesquieu sur les monarchies : « les vertus qu'on nous y montre sont toujours moins ce que l'on doit aux autres, que ce que l'on se doit à soi-même : elles ne sont pas tant ce qui nous appelle vers nos concitoyens que ce qui nous en distingue ». C'est en se référant à une conception qu'il considérait comme plus authentique de ce qui est noble, en concevant la noblesse comme qualité d'être, que Sieyès s'est attaqué à ceux qui étaient juridiquement nobles. Aujourd'hui, il apparaît que non seulement la Révolution française n'a pas balayé l'idée de noblesse, mais que celle-ci a prospéré dans la France républicaine.

Vous expliquez justement que la conception française de la liberté n'a pas fait disparaître, ni même délégitimer, les principes de hiérarchie et de privilège qui avaient cours durant l'Ancien Régime, bien au contraire.

Cette vision qui, en France, associe la liberté à la noblesse est porteuse d'une sensibilité exacerbée à ce qui est source de grandeur ou au contraire facteur d'humiliation, c'est-à-dire à l'opposition entre d'un côté ce qui est grand, noble, ce qui élève, honore, et de l'autre ce qui est bas, vil, ce qui abaisse, dégrade. Ainsi, dans la société française, l'expérience qui suscite par-dessus tout des sentiments violemment négatifs est de renoncer à ce que l'on est, à son rang, de plier, par peur ou par intérêt, devant qui peut vous nuire ou vous faire bénéficier de ses faveurs. Loin de faire disparaître les principes de hiérarchie et de privilèges catégoriels, cette sensibilité lie le degré de « noblesse » au statut social de chacun, c'est-à-dire à la place qu'il occupe dans une

• *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Pierre Bourdieu, Les Éditions de Minuits, 1979

hiérarchie de rangs. À un extrême, ce qui est noble se voit reconnaître la pleine dignité de la condition humaine. De l'autre, ce qui est bas, commun, vulgaire, apparaît comme relevant d'une sorte d'essence inférieure. À cet égard, Pierre Bourdieu livre dans *La Distinction* une analyse très éclairante des rouages de cette opposition entre le distingué et le

Le développement du droit du travail a renoué avec la conception d'Ancien Régime selon laquelle c'est en tant que membre d'une catégorie sociale que l'on a des droits.

commun. J'ajoute que la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen affirme que « tous les citoyens étant égaux à ses yeux [de la loi], sont également admissibles à toutes les dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents ». La référence qui est ainsi faite aux dignités est un autre indice de la persistance d'une forme de hiérarchie des rangs dans notre pays. Certes, la France du *Contrat social*, de la société fondée sur l'existence de droits communs à tous, a été magnifiée, et la France des hiérarchies et des privilèges stigmatisée. Il n'en reste pas moins que la société de rangs est intimement mêlée à la France issue des Lumières. Aujourd'hui encore, tout ce qui concerne d'une manière ou d'une autre la place attribuée à chacun dans la société est l'objet d'intenses débats idéologiques, qu'il s'agisse de la vie économique et sociale, de l'école ou de tout autre domaine. Cela se comprend d'autant mieux qu'il existe plusieurs conceptions de ce qui est d'un côté « grand » et de l'autre « bas ».

La manière dont on se situe socialement est bien différente aux États-Unis. L'affirmation typiquement française d'une volonté de fidélité à soi-même face à la pression du troupeau y est déconsidérée. La mise en avant de formes de raffinement qui séparent du commun est vue comme une forme d'arrogance peu compatible avec les idéaux démocratiques. Il est de bon ton d'admettre une certaine équivalence entre ce qui constitue pour un regard français des goûts vulgaires et des goûts distingués.

On pourrait aussi prendre l'Allemagne comme point de comparaison. Déjà au XVIII^e siècle, on voyait coexister dans ce pays plusieurs communautés (société de cour, bourgeoisie intellectuelle, bourgeoisie marchande) dont chacune cultivait sa spécificité comme ses propres références, au contraire de la France où chaque groupe social avait pour ambition de s'assimiler aux groupes de rang supérieur, et cherchait à adopter leurs valeurs et leurs mœurs. Par la suite, les valeurs aristocratiques ont été rejetées par la bourgeoisie et ont disparu avec les couches sociales qui les portaient. On trouve toujours dans l'Allemagne contemporaine un ensemble de groupes sociaux à forte identité. Chacun reste attaché à ses propres références et se montre peu impressionné par celles de groupes qu'une optique française ferait regarder comme nettement supérieurs. Ces groupes sociaux sont plus juxtaposés que placés à diverses hauteurs sur une échelle que chacun chercherait à gravir.

Au-delà des différences de rémunération, le travail n'est-il pas en France le lieu par excellence où s'expriment les différents statuts sociaux ?

En France, le travail joue en effet un rôle important dans la classification sociale, qui va bien au-delà des différences de revenus. Il peut y avoir des métiers grassement rémunérés, mais faisant l'objet d'une faible estime sociale — songeons, par exemple, aux traders. À l'inverse, il existe des métiers relativement mal payés, mais bénéficiant d'une image valorisante, comme les infirmières. Plus largement, la conception du travail en France paraît assez éloignée des rapports salariaux que l'on peut observer dans le monde anglo-saxon et qui se caractérisent par une dimension marchande et contractuelle forte. Dans notre pays, les rapports de travail ne mettent pas seulement en jeu les intérêts des salariés, mais la manière dont ils se situent dans une hiérarchie qui oppose ce qui est grand et noble à ce qui est bas et vulgaire. En France, avoir un métier c'est s'inscrire dans la grandeur d'une tradition porteuse d'une forme d'honorabilité que l'on a le devoir de maintenir et de protéger.

La Révolution a certes supprimé les privilèges et les corporations. Mais cela n'a pas empêché que de nouveaux groupes professionnels, fiers de leurs privilèges et attachés aux devoirs liés à leur rang, se soient sans cesse constitués jusqu'à aujourd'hui. La création, en plein XX^e siècle, de la catégorie si typiquement française des cadres constitue une bonne illustration de ce mouvement de création permanente de catégories aussi ardentes à dé-

• *Du Contrat social*, Jean-Jacques Rousseau, éd. Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1762

fendre leur autonomie vis-à-vis de leur hiérarchie que la grandeur de leur État. L'attachement à un statut garanti par la loi, loin d'être l'apanage des plus favorisés, a pénétré le corps social dans ses profondeurs. Alimenté par de multiples revendications catégorielles, le développement du droit

Les services publics incarnent l'idéal du service noble : se consacrer au public sans en être l'esclave.

du travail en France a ainsi renoué avec la conception d'Ancien Régime selon laquelle c'est en tant que membre d'une catégorie sociale que l'on a des droits. De même, si l'ordonnance de 1945 instaurant la Sécurité sociale évoque les travailleurs toutes catégories confondues, de multiples régimes spéciaux ont subsisté. Comme le note le sociologue Robert Castel, l'organigramme de la Sécurité sociale donne une assez bonne projection de la structure de la société salariale, c'est-à-dire d'une société hiérarchisée dans laquelle chaque groupement professionnel, jaloux de ses prérogatives, s'acharne à les faire reconnaître et à marquer sa distance à l'égard de tous les autres. Et c'est bien parce que le principe de noblesse du métier laisse de côté ceux qui sont justement « sans métier » que l'on voit tant s'affirmer de nos jours la nécessité de professionnaliser certaines activités. Ainsi, pour la CFDT, il faut professionnaliser les emplois et qualifier les personnes si l'on veut développer les emplois de services à la personne. Il ne s'agit pas seulement d'une affaire de compétence, mais aussi — et surtout — de dignité sociale.

Encore une fois, la différence avec les États-Unis est patente. Il existe, certes, des activités très diversement lucratives dans ce pays, mais cette diversité ne donne guère de place à l'opposition, essentielle en France, entre ce qui est grand et noble et ce qui est bas et vil. Autant les Américains mettent volontiers en avant l'argent et la réussite lorsqu'ils sont interrogés sur ce qui les différencie de leurs congénères, autant on ne retrouve pas chez eux le dédain pour certains métiers qu'il est courant de rencontrer en France. Ils ont, au contraire, plutôt tendance à affirmer que tous les types d'emplois se valent.

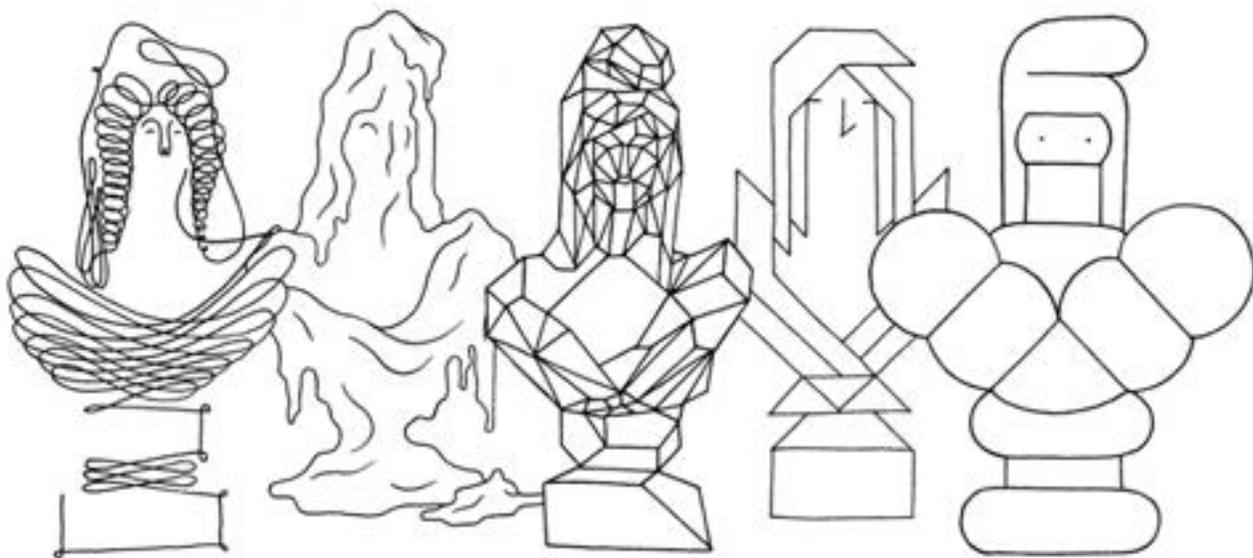
Vous expliquez que le service public se situe justement au sommet de la hiérarchie sociale.

On s'étonne souvent des résistances françaises au développement d'une logique de marché là où le service public prévalait jusqu'alors. On y voit la marque d'un manque de dynamisme, d'un souci hypertrophié de sécurité matérielle, le signe d'une mentalité de fonctionnaire, au sens le plus péjoratif du terme. Mais c'est bien mal comprendre la façon dont les services publics incarnent l'idéal du service noble. Se consacrer au public sans en être l'esclave, ajouter la noblesse de la vertu du libre dévouement à celle que procure la possession de son indépendance, comment rêver situation plus haute ? Ne pas avoir à obéir à un patron, ni besoin de se vendre à un client, n'être au service que de l'intérêt général, c'est, en quelque sorte, avoir une mission reçue d'en haut. Autant d'éléments d'un service éminemment noble. De ce point de vue, la remise en cause des principes de service public et des éléments statutaires y afférents au profit de logiques marchandes et managériales est loin d'être anodine.

En quoi le système éducatif entretient-il la continuité de cette société de rangs ?

Il en est un rouage essentiel. En France, plus qu'ailleurs, le statut social de chacun est déterminé par son parcours scolaire. Les titres scolaires, à l'instar des titres de noblesse dans l'Ancien Régime, jouent un rôle central dans l'accès aux différentes professions, et donc aux positions jugées les plus honorables. La « noblesse scolaire » est devenue, dans la France républicaine, un déterminant majeur de la place que chacun occupe dans la hiérarchie sociale. La vision modernisée de la noblesse que la France post-révolutionnaire a cherché à faire triompher est liée à la raison, aux « capacités », aux « talents » et aux « vertus ». Selon cette vision, il va de soi que l'école de la République devait comporter un ensemble différencié de filières correspondant à la variété des talents et des places qui devaient échoir à chacun. De ce point de vue, les aptitudes intellectuelles, les filières d'enseignement de haut niveau, tout comme les métiers à fort contenu intellectuel, s'opposent à leurs homologues à caractère plutôt manuel.

Toutefois, ces dernières décennies, cet état de fait a perdu de sa légitimité. L'élitisme républicain tend à être rejeté au nom d'une vision renouvelée de l'égalité. Les prétendues élites sont ramenées à une place de dominants qui se parent à tort d'une supériorité imaginaire sur le plan des talents. Il



est désormais difficile d'affirmer sans détour que les différences de résultats scolaires traduisent des différences naturelles de capacité. L'exigence d'égalité des citoyens implique dès lors que tous aient accès à des enseignements de même dignité. Bref, l'affirmation du bien-fondé d'une différenciation de l'appareil éducatif en filières plus ou moins

tance de cette logique hiérarchique. Les difficultés à rénover l'appareil français de formation ne peuvent se comprendre en faisant abstraction de cet aspect des choses. Le refus républicain d'admettre que, dans une France vouée à l'égalité, certains soient plus nobles que d'autres, fait qu'il est impossible de trouver une manière légitime de gérer l'hétérogénéité de la population scolaire.

La tension est permanente entre la loi qui proclame le principe d'égalité et les mœurs, qui ne cessent de distinguer, classer et hiérarchiser les individus.

nobles est contestée, car assimilée à une défense de privilèges. Mais l'avènement d'un enseignement identique pour tous est devenu un impératif politique aussi impossible à réaliser qu'il est impérieux. Dans la pratique, l'ajustement entre la référence hiérarchique et la référence égalitaire tend à se faire en combinant des égalités formelles – entre les lycées, les diplômes des diverses universités, etc. – et des hiérarchies officieuses que nul n'ignore. Chacun peut observer la persistance d'un regard social qui distingue des filières qui donnent accès à une pleine dignité d'homme et de citoyen et les autres. Le maintien d'une dualité entre universités et grandes écoles est l'un des symptômes de la persis-

Comment comprendre cette contradiction entre des pratiques silencieuses qui laissent perdurer le principe d'une société de rangs et des discours publics qui célèbrent l'idéal d'égalité ?

La France d'aujourd'hui vit dans une contradiction permanente, dans une sorte de symbiose conflictuelle entre le désir de grandeur et l'idéal d'égalité. D'un côté, dans un registre juridique et politique, elle a proclamé solennellement que la notion de noblesse n'a plus cours et que tout citoyen est l'égal de tout autre. Mais, simultanément, dans un registre social pour lequel il existe un abîme entre ce qui est noble et ce qui est bas, cette égalité est quotidiennement bafouée. La tension est permanente entre la loi qui proclame de façon souveraine le principe d'égalité et des mœurs qui ne cessent de distinguer, de classer, de hiérarchiser les individus en fonction des statuts qui leur ont été concédés. Les remous de la société française s'éclairent par les compromis, subtils, fragiles et sans cesse à reprendre, que nous cherchons à établir entre l'idéal égalitaire et abstrait des Lumières et des pratiques plus spontanément différentielles. D'une certaine manière, le pouvoir politique en France vit dans une fiction,

celle d'être en capacité de changer de façon unilatérale l'état de la réalité sociale. Or, on le voit bien, cette volonté s'arrête bien souvent à une simple affirmation de principes venant contrebalancer sur le plan symbolique une réalité sociale contraire. On peut même penser que c'est parce que la France reste, dans sa réalité sociologique, une société de rangs, qu'elle nourrit une passion égalitaire. Dans la société américaine ou les sociétés d'Europe du Nord, où la dignité d'homme et de citoyen n'est pas une question de rang social, la revendication d'égalité est beaucoup moins radicale qu'elle ne l'est en France. Finalement, le paradoxe français tient au fait que, alors qu'il est impossible pour le politique de changer concrètement les représentations et les pratiques du corps social sources de différenciation, il lui est, en même temps, impossible de faire ouvertement référence à cet état de fait, sous peine d'être taxé de démissionnaire face à la réalité sociale. On trouve là une explication essentielle de la désaffection rapide des citoyens à l'égard du politique suite aux élections. La période

dans la hiérarchie sociale, la France continue de produire des exclus, des sans-statuts, des sans-métiers. Par ailleurs, le lien mécanique entre titres scolaires et position professionnelle, s'est distendu. L'augmentation des diplômés s'est heurtée à une moindre progression des emplois de cadres. Ainsi, de plus en plus de diplômés ont dû, pour se trouver un emploi, accepter des postes déqualifiés, et se trouver ainsi « déclassés », « déçus ».

Concernant les effets de la mondialisation, la réalité a déçu les espoirs originels. Le développement de la concurrence internationale, en obligeant les entreprises à se moderniser ou à disparaître, a bousculé bien des positions acquises. D'un côté, ceux qui étaient les mieux armés par leur formation, leur dynamisme ou leurs relations ont trouvé à s'engager dans les nouvelles voies qui s'ouvraient devant eux. De l'autre, nombreux sont ceux qui se sont trouvés laissés pour compte, voués au chômage ou prématurément réduits à l'inactivité. Pour eux, l'économie a cessé d'être le moteur social. En outre, la réduction de l'autonomie professionnelle des cadres allant de pair avec le creusement de l'écart entre leurs rémunérations et celles, en forte croissance, des dirigeants a clairement entamé leur statut, et donc leur grandeur.

La nouvelle donne économique ne conduit-elle pas finalement à une distension de la hiérarchie sociale, le haut s'éloignant toujours plus du bas ?

L'intensification de la concurrence et les exigences des marchés financiers engendrent une économie fortement turbulente au sein de laquelle il est de plus en plus difficile de garantir à chacun un statut doté de quelque pérennité. L'ouverture économique tend à remettre en question les protections et privilèges attachés aux différents corps de métiers. Ceux-ci apparaissent de plus en plus comme des freins à la compétitivité, mais aussi comme des privilèges de moins en moins légitimes et acceptables aux yeux de ceux qui n'en bénéficient pas. Songeons notamment à l'évolution de l'image des enseignants et à la montée des critères de l'argent et de la notoriété dans l'appréhension de la hiérarchie sociale. Les représentations largement pessimistes de la mondialisation qui ont cours en France doivent être interprétées à la lumière des distensions que connaît la hiérarchie des rangs. D'un côté, la « France d'en haut » s'épanouit dans une économie mondialisée. Défendant une vision conquérante de la noblesse, elle n'a pas besoin d'être protégée par quelques privilèges pour pouvoir tenir son rang. Les intéressés sont bien placés

Les représentations pessimistes de la mondialisation en France doivent être interprétées à la lumière des distensions que connaît la hiérarchie des rangs.

actuelle nous en offre une nouvelle fois une excellente illustration : ceux qui gardent le verbe haut, comme Arnaud Montebourg ou Jean-Luc Mélenchon, conservent des sondages favorables lorsque les autres principaux ténors de la majorité chutent.

La mondialisation économique ne contribue-t-elle pas à accroître les exclus de cette société de rangs ?

Soulignons tout d'abord que, sans même parler de mondialisation, la proportion de ceux qui terminent leur parcours scolaire sans dépasser les niveaux les plus faibles résiste remarquablement à l'élévation du niveau moyen de formation. En même temps que le sésame scolaire conserve une importance plus que jamais cruciale pour l'insertion professionnelle, et donc le positionnement

pour faire accéder leur progéniture aux meilleurs établissements d'enseignement. La situation est bien différente, non seulement pour les chômeurs et les sans-grades, mais aussi pour tous ceux qui se voient remis en cause dans leur statut. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'ils ont conquis à travers deux siècles de luttes, sociales et politiques, de meilleures conditions d'existence que celles qu'ils sont à même d'obtenir dans un monde ouvert à une compétition sans merci. En ce sens, dans une bonne partie de la société française, ceux qui défendent des avantages acquis ne perçoivent pas leur lutte comme moins légitime que ne l'est l'exploitation par d'autres d'avantages concurrentiels dans une économie de marché.

Dans une société de rangs, la défense des acquis du statut peut-elle être la seule attitude légitime face à la pression concurrentielle de la mondialisation ?

La précarité de l'emploi à laquelle conduit une gestion hautement concurrentielle de l'économie n'affecte pas identiquement la place occupée dans la société aux États-Unis et en France. Une sortie à l'anglo-saxonne de la crise actuelle du modèle social français est problématique, parce que, en France, la diversité des destins sociaux produite par une économie hautement concurrentielle est interprétée dans le registre de la dignité. Les perdants, tels les travailleurs pauvres, sont atteints dans leur dignité d'homme. De même sont déçus ceux qui ont perdu les privilèges, si modestes fussent-ils, qui leur avaient fait accéder à un certain rang. Le marché est ici perçu non pas comme un arbitre impartial, mais comme un instrument de la domination des gagnants. Dans ces conditions, il est noble de faire tout ce qu'on peut pour empêcher qu'il ne vous écrase.

Pour autant, s'arc-bouter bec et ongles sur la défense des statuts présente une dimension tragique. La focalisation sur les enjeux de dignité empêche de voir les effets du statut sur le fonctionnement du marché du travail. Parce qu'il est particulièrement difficile en France d'envisager de descendre de quelques rangs pour retrouver un emploi, cela étant vu comme un échec déshonorant, le chômage de longue durée apparaît souvent comme la seule issue possible pour un certain nombre de personnes, et notamment les seniors. On préfère gonfler les rangs des chômeurs plutôt que de proposer aux gens des places qui leur apparaîtraient indignes. Ce refus de déchoir de son rang, ou, plus encore peut-être, d'embaucher dans des conditions qui risquent d'être sources de frustration et de dé-

motivation, entrave fortement la fluidité du marché du travail et constitue une explication incontournable de la persistance en France d'un chômage de masse, quelle que soit la conjoncture économique. Une fois encore, on se retrouve face à un dilemme bien difficile à dénouer : comment se résoudre à abattre les institutions et les pratiques qui

La diversité des destins sociaux, produite par une économie hautement concurrentielle, est interprétée dans le registre de la dignité : les travailleurs pauvres sont atteints dans leur dignité d'homme.

écartent la perspective de transformer les hommes en marchandises, même si elles font que certains se trouvent privés à la fois d'emploi et de statut ?

Quelle place la société française peut-elle faire aux personnes qui sont en difficulté pour trouver un emploi, pour suivre un parcours scolaire, pour sortir de leur marginalité sociale ?

Plus généralement : comment une société peut-elle s'organiser pour gérer l'hétérogénéité sociale de ses membres ? À cette question, la France a répondu jusqu'à présent par un égalitarisme des politiques publiques : tendre vers une égalité de traitement pour chacun. Autrement dit, il existe une préférence pour des dispositifs d'ensemble qui s'appliquent à tous de façon indifférenciée. Or, non seulement ce principe se traduit mal dans la réalité des pratiques, mais on voit bien que, concernant l'enjeu de l'emploi, comme celui de la réussite scolaire, ou encore en matière d'intégration des populations d'origine étrangère, nous avons à faire face à un besoin aigu d'accompagnement personnalisé. À cet égard, on observe un certain déni par rapport aux questions dites d'employabilité. On a, du moins, une insistance quasi exclusive sur les aspects de formation et de qualification qui laisse de côté la dimension relationnelle, les questions de compétences comportementales, de savoir-être. D'autres pays y sont, en revanche, attentifs. Des études ont montré que l'accompagnement person-

nalisé des chômeurs dans leur recherche d'emploi se révèle particulièrement efficace et qu'il devrait constituer un axe important des politiques de l'emploi.

En matière scolaire, on peut pointer deux enjeux. Le premier concerne notre capacité à offrir un parcours spécifique aux personnes qui sortent du système scolaire sans diplôme. Le principe d'égalité qui exige un accès de tous à des enseignements revêtus d'une même dignité nous empêche de le faire. Le second enjeu renvoie à la capacité du système d'enseignement à répondre au défaut d'éducation existant dans certaines familles. Il faut dire qu'en France, l'une des pires choses que l'on peut dire à quelqu'un est qu'il n'a pas été éduqué. Vouloir lui apprendre comment se conduire revient, en quelque sorte, à l'insulter. L'idéologie qui a cours dans l'Éducation nationale considère que ce n'est pas à elle de fournir les codes qui régissent le fonctionnement de la société. Les questions de comportements, d'attitudes sont vues comme relevant exclusivement de la vie privée.

N'est-il pas temps aujourd'hui de tempérer ces principes de hiérarchie et de rangs en reconnaissant, par exemple, l'utilité de chacun dans le corps social ?

Je ne pense pas que l'on puisse changer radicalement la logique du système. Pour autant, nos décideurs pourraient se poser la question de ce qui est véritablement noble : est-ce de marquer sa différence et son mépris vis-à-vis de ce qui est en

Il est temps d'admettre que la France n'est ni un modèle pour l'ensemble de l'humanité, ni un mouton noir dont il est temps qu'il rentre dans le rang.

dessous ou est-ce de s'impliquer dans de nobles causes qui nous élèvent ? Gardons en effet à l'esprit que, plus l'arrogance des grands se manifeste, plus le ressentiment des petits s'exacerbe.

Plus largement, nous pouvons nous interroger sur la pérennité d'une vision du monde qui, dans une époque qui attend l'avènement d'une humanité où tous se regarderaient comme semblables, accorde une place aussi centrale aux distinctions entre les hommes. Dans une telle démarche, il est essen-

tiel de distinguer deux éléments qu'il est courant de confondre. Qu'y a-t-il d'effectivement obsolète dans cette France du début du XXI^e siècle, dans des habitudes, des pratiques, des institutions qui ont pu avoir leur mérite, voire leur heure de gloire, mais qui sont inadaptées à l'état du monde ? Et qu'y a-t-il, au contraire, qui exprime une vision beaucoup plus permanente de l'homme et de la société, vision qui a résisté à tant de bouleversements – dont la Révolution française, la révolution industrielle – qu'il serait vain de prétendre s'en affranchir ? Vision sur laquelle il convient peut-être, au contraire, de s'appuyer pour réaliser les transformations qui s'imposent dans nos institutions et nos pratiques. À ne pas faire cette distinction entre des archaïsmes et une culture, on est condamné à osciller entre deux attitudes aussi dommageables l'une que l'autre. Soit sacraliser indûment, au nom de la défense du modèle social français, des aspects de notre société qu'il est temps de transformer ; croire que l'on peut ne rien changer à nos habitudes à condition de dresser quelque ligne Maginot contre l'impérialisme anglo-saxon. Soit, au contraire, nourrir des rêves illusoire selon lesquels les Français deviendraient semblables à ceux, qui, pense-t-on, montrent la voie, qu'ils soient, selon les moments, américains, danois ou allemands. Il est temps d'échapper à cette cécité en admettant que la France n'est que la France, c'est-à-dire ni un modèle pour l'ensemble de l'humanité ni un mouton noir dont il est temps qu'il rentre dans le rang. Reconnaissons que, comme tout autre pays, nous sommes simplement différents et donc que nous avons toujours quelque chose de particulier à apporter au monde. Il est temps de mieux saisir à quelles conditions le désir de grandeur qui habite le peuple français peut conduire effectivement à la grandeur plutôt qu'au déclin.

La conception française de la liberté comme forme de noblesse ne présente-t-elle pas justement quelques atouts pour affronter les enjeux du XXI^e siècle ?

Si, bien évidemment. La volonté de l'individu de persévérer dans son autonomie, de rester fidèle à ses convictions par-delà les liens de subordination, offre une capacité d'initiative et de créativité que l'on ne retrouve pas partout. Par exemple, les ingénieurs français se caractérisent par leur capacité à prendre des décisions délicates sans avoir besoin d'en référer nécessairement à leur supérieur. De même, ils ne se contentent pas, comme le font leurs homologues américains, de la demande exprimée par le client. La force de la référence au

métier fait que, face à des clients peu conscients de ce que sont réellement leurs besoins, les ingénieurs français vont être amenés à définir de manière autonome et créative ce que l'on peut estimer être une solution de qualité. Il n'y a pas besoin de définir de façon formelle l'ensemble de leurs impératifs et de leurs objectifs. Un troisième aspect de cette

Or, sur ce plan, il y a un manque d'effort intellectuel incontestable chez les décideurs, politiques ou économiques, pour composer avec les caractères du peuple français et lui proposer des perspectives dynamiques. On peut d'ailleurs considérer que le renoncement politique à la grandeur, à l'élévation, à la transcendance joue un grand rôle dans le malaise français actuel.

Le renoncement politique à la grandeur, à l'élévation, à la transcendance, joue un grand rôle dans le malaise français actuel.

La capacité d'évolution de la société française ne dépend-elle pas, *in fine*, de l'exemplarité des élites, c'est-à-dire de ceux qui occupent les positions les plus élevées dans la hiérarchie sociale ?

Effectivement, les Français sont très sensibles aux décisions, aux pratiques, aux comportements de ceux qui sont situés en haut de l'échelle. Ils peuvent faire allégeance à leurs élites, à condition qu'elles se comportent de manière exemplaire. L'attitude de nos élites dans la dernière période laisse en friche cette capacité d'allégeance qui est potentiellement très forte. Regardez comment l'affaire du Fouquet's a pesé symboliquement sur tout le quinquennat de Nicolas Sarkozy. De même, plus l'on prend les Français de haut en leur disant ce qu'il faut faire ou penser, et plus on s'aliène leur capacité de mobilisation. Rappelons-nous le référendum sur la Constitution européenne de 2005. On touche là un point essentiel. Alors que l'on demande à la « France d'en bas » d'accepter d'innombrables réformes, du recul de l'âge de la retraite à la flexibilisation de l'emploi ou la privatisation des entreprises publiques, tout cela au nom du bien commun, les puissants ne devraient-ils pas montrer l'exemple ? N'est-ce pas à eux de convaincre par l'exemple qu'il est peu honorable de profiter sans retenue des moyens dont on dispose pour faire triompher ses intérêts, alors même que d'autres en pâtissent ?

•

autonomie de décision et d'action réside dans les libertés qui sont prises dans l'application des règles. Parce que ces dernières sont souvent perçues comme partielles, obsolètes ou simplistes, le travailleur français s'autorise un certain nombre d'arrangements lorsqu'il les juge nécessaires au bon accomplissement de la tâche qui lui incombe. C'est là aussi une différence de taille avec l'univers anglo-saxon dans lequel on peut faire ce que l'on veut, tant que l'on n'enfreint pas les règles. On a bien vu à quoi cela pouvait aboutir avec la crise des subprimes : officiellement personne n'a enfreint de règles, et pourtant, les comportements ont conduit à la catastrophe. Disons-le clairement, sans cette conception noble du métier, la France irait beaucoup plus mal aujourd'hui.

Plus largement, la manière avec laquelle les changements sont présentés est, dans notre pays, essentielle. Il est possible de faire évoluer les statuts ou même de composer avec eux avec succès si l'on donne du sens, si l'on s'appuie sur le désir de grandeur qui anime le peuple français. Ce qui compte, c'est d'inscrire la position de chacun dans des projets transcendants, que ce soit à l'échelle des organisations comme à celle de la société dans son ensemble. La noblesse des projets peut rendre acceptables des choses qui ne l'étaient pas jusque-là.

Pour aller plus loin avec Philippe d'Iribarne

- *La Logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, Philippe d'Iribarne, Points, 1989
- *Cultures et Mondialisation*, Philippe d'Iribarne, Points, 1998
- *L'Étrangeté française*, Philippe d'Iribarne, Points, 2003
- *Penser la diversité du monde*, Philippe d'Iribarne, Seuil, 2008
- *Les Immigrés de la République*, Philippe d'Iribarne, Seuil, 2010
- *L'Envers du moderne*, Philippe d'Iribarne, CNR Éditions, 2012



COMMENT FAIRE COOPÉRER LES TRIBUS ?

INTERVIEW N° 3

Sociologue et historien américain, Richard Sennett enseigne à l'Université de New York et à la London School of Economics. Il a fondé et dirigé pendant une décennie, le New York Institute of the Humanities de la New York University. Depuis les années 1960, Richard Sennett explore la façon dont les individus et les groupes donnent un sens social et culturel aux expériences concrètes. Il s'est plus particulièrement intéressé à la manière dont les villes et le travail façonnent l'identité personnelle et le lien social. Son attention s'est ainsi tour à tour portée sur les identités de la classe ouvrière, l'espace public, le design urbain, l'expérience corporelle dans la ville. Plus récemment, l'analyse des mutations du capitalisme ont conduit Richard Sennett à s'intéresser aux conséquences

de la flexibilité du travail sur la vie personnelle et sociale des individus. Il travaille actuellement sur un projet intitulé « Homo Faber » qui explore l'idée que les êtres humains façonnent leur propre existence au travers de leurs propres pratiques. Les recherches menées par Richard Sennett portent sur l'ethnographie, l'histoire et la théorie sociale. En tant qu'analyste de la société, il perpétue la tradition pragmatiste commencée par William James et John Dewey. Selon lui, l'apprentissage à partir de l'expérience et la sanction du réel peuvent nous protéger des idées fausses, du totalitarisme technologique et de l'indifférence à l'environnement.

Les enquêtes d'opinion ne cessent de produire de nouvelles preuves de l'enracinement en France d'un climat de défiance. La vie commune apparaît comme un jeu à somme nulle (si tu gagnes, je perds) qui suscite une méfiance réciproque. La tension semble même franchir un palier lorsque l'attention se porte sur les différences ethniques et culturelles. Le rejet de l'immigration et des populations qui en sont issues s'exprime ainsi de plus en plus ouvertement et massivement dans les enquêtes. Ces dernières font également état d'une irritation sans précédent à l'égard du politique, stigmatisé pour son impuissance et la persistance des conflits d'intérêts. Enfin, le scepticisme à l'égard de la mondialisation se trouve renforcé par la crise actuelle qui semble précipiter le déclin économique et culturel du pays. De ce point de vue, l'Union européenne ne paraît plus d'un grand secours aux yeux du citoyen, seule l'instauration de protections nouvelles vis-à-vis de l'extérieur semblant constituer une solution pertinente. Or, comme l'explique le sociologue américain Richard Sennett, fin connaisseur de la France, les logiques de repli individuel, culturel et identitaire sur la nation et la sphère privée qui marque la société de défiance viennent fragiliser les démarches de coopération entre individus et entre groupes. Il alerte sur le fait que le recul des pratiques de coopération entre personnes différentes met en danger le vivre ensemble et coupe la société de ressources dont elle a besoin pour assurer sa pérennité : créativité, initiative, respect, etc. Pour Richard Sennett il y a urgence à enrayer la dissolution des compétences nécessaires à la coopération.

Propos recueillis
par **Émile Hooge**.

Pourquoi les pratiques de coopération sont-elles importantes pour vivre en société ?

Si l'on en donne une définition générale, coopérer consiste à travailler avec d'autres pour faire ce que l'on ne peut pas faire seul. Mais la forme particulière de coopération qui m'intéresse, c'est la coopération complexe qui consiste à communiquer avec des personnes que l'on ne comprend pas, des étrangers, voire des personnes que l'on n'aime pas. Malheureusement, je constate que ces pratiques de coopération dans la différence sont en déclin dans de nombreux pays. En France, par exemple, seul un quart des individus pense spontanément que l'on peut faire confiance à autrui. Et durant les trente dernières années, on observe que les gens pensent de moins en moins pouvoir compter sur leurs voisins. Et de fait, ils agissent de manière de moins en moins coopérative. C'est d'autant plus compliqué

si les personnes vers lesquelles vous pourriez vous tourner pour obtenir de l'aide sont différentes, en termes d'âge, de sexe, de culture... Pour moi, notre société devient de moins en moins coopérative. Or, la coopération constitue un enjeu social et politique majeur.

Le déclin des pratiques de coopération est-il dû à la diffusion de l'esprit de compétition qui a envahi l'école, le sport, les villes et même la famille ?

On pense en général que coopération et compétition sont deux opposés, et c'est une croyance ancrée dans notre enfance. Les psychologues nous montrent bien que lors de son développement, l'enfant entre 4 et 6 ans est en pleine quête d'autonomie et croit que la compétition est un jeu à somme nulle. Il pense que dans toute relation il y a un gagnant et un perdant. Et c'est une croyance qui

peut perdurer tout au long de la vie, si l'on ne grandit pas un peu... Réfléchissez, si vous avez pratiqué un sport, vous savez bien que vous devez coopérer avec votre équipe pour espérer vaincre l'équipe adverse. Mais vous remarquerez aussi que dans le sport, il faut même coopérer avec son adversaire ! En effet, pour que le jeu et la compétition fonctionnent, il est nécessaire de s'accorder sur les règles et sur ce que tricher veut dire. C'est entre cinq et huit ans que les enfants comprennent cela et apprennent à fonctionner en articulant coopération et compétition. De même, en tant qu'adultes, trouver le bon équilibre entre coopération et autonomie, entre coopération et compétition, fait partie du quotidien de notre vie. Pour que nous puissions vivre bien ensemble, notre société a besoin de cet état d'esprit, issu du jeu ou du sport, pour éviter que notre monde devienne une caricature hobbesienne de société où la lutte entre les individus prime sur toute autre forme de relation. Mais je suis bien conscient que cet équilibre entre coopération et compétition est d'autant plus difficile à trouver que l'on interagit dans des situations difficiles, avec des personnes qui sont différentes de nous en termes d'âge, de sexe, de culture...

Et ne pensez-vous pas que l'esprit de solidarité pourrait contribuer au «vivre ensemble» que vous évoquez ?

La solidarité, pour moi, n'est pas une bonne option pour faciliter les relations entre des communautés très différentes. Je ne crois pas dans la valeur de solidarité, car elle a une connotation trop idéologique. En outre, elle nous conduit à lisser les différences entre les personnes plutôt que valoriser leur diversité. La solidarité conduit à sacrifier la richesse qu'apporte la complexité. Il faut mobiliser d'autres moyens pour permettre le vivre ensemble, pour que les gens communiquent entre eux malgré leurs différences, ou en valorisant leurs différences. C'est tout le sens des compétences de coopération dont je parle dans mon livre. Cette forme d'interaction est la plus créative et la moins oppressive, elle laisse davantage de place à l'expression des singularités des individus.

Le vingtième siècle a perverti les principes de la coopération au nom de la solidarité. En voulant lutter contre les méfaits du capitalisme, la gauche au sens large a porté une stratégie de solidarité vis-à-vis des plus faibles, portée en France par l'idée d'un État providence. D'après moi, cela a malheureusement conduit à renforcer une attitude générale de condescendance et des rapports « nous-contre-eux » dans la société. Dans le même temps, et

peut-être, en conséquence, le capitalisme n'a aucunement été adouci, on a vu s'accroître les inégalités, les élites se détacher de leurs responsabilités collectives, les personnes ordinaires se replier sur elles-mêmes. Finalement, la société cherche encore la solution dans la solidarité, alors que je crois qu'elle est ailleurs, dans la coopération.

Vous décrivez pourtant le déclin des compétences sociales de coopération. Peut-on les réparer ou les remobiliser ?

Plutôt que de tenter de trouver les causes de ce phénomène pour y apporter des solutions globales, je propose d'observer la diplomatie du quotidien que déploient les gens dans leur famille, dans leur vie professionnelle ou dans la rue. On y trouve des rituels et des pratiques de civilité qui ont traversé les âges et qui permettent à chacun de bien gérer ses relations avec l'autre, surtout quand il est vraiment différent de soi. Ces compétences mobilisées sont encore présentes, et nous devons trouver le moyen de les réparer, de les reconfigu-

La solidarité n'est pas une bonne option pour faciliter les relations entre des communautés très différentes.

rer pour pouvoir les mobiliser à nouveau dans la société. La première compétence que l'on observe est une forme d'écoute dialogique qui ne permet pas forcément d'aboutir à un consensus, mais qui fait que l'on apprend beaucoup sur soi-même et sur l'autre. À l'inverse, lorsque vous échangez avec quelqu'un dans une logique dialectique, c'est pour aboutir à une conclusion et à une synthèse, après avoir écouté s'énoncer la thèse et l'antithèse. Vous écoutez en cherchant à reformuler ce que l'autre vous dit pour faire converger vos idées. Alors que si vous pratiquez l'écoute dialogique, vous vous intéressez à la personne qui vous parle, à ses intentions, à ce qu'elle veut dire à mots couverts. Ce type d'échange est ouvert, et il n'y a pas de moment où l'implicite, le caché, est rendu explicite et clarifié.

COOPÉRER

Travailler avec d'autres pour faire ce que l'on ne peut pas faire seul.

COOPÉRATION COMPLEXE

Elle consiste à communiquer avec des personnes que l'on ne comprend pas, des étrangers, voire des personnes que l'on n'aime pas.

ÉCOUTE DIALOGIQUE

Rechercher des questions pertinentes autour desquelles dialoguer plutôt que de vouloir aboutir à des solutions consensuelles.

Il n'y a pas de conclusion. C'est la même différence que l'on trouve entre un orchestre qui cherche à s'accorder en répétition sur la manière d'interpréter un morceau et un groupe de jazz qui improvise en s'écoutant. Pour moi, l'écoute dialogique est bien une des bases de la diplomatie quotidienne et de l'art de la coopération, qui nous amène à valoriser le processus plutôt que le résultat, à rechercher ensemble des questions pertinentes autour desquelles dialoguer plutôt que de vouloir aboutir à des solutions consensuelles.

La deuxième compétence clé consiste à savoir utiliser un mode d'expression subjonctif. C'est le contraire d'une expression déclarative qui vise au maximum de clarté et qui est très souvent employée dans les débats pour persuader son auditoire. Le problème, c'est que cela ne laisse pas beaucoup de place à la discussion et à la subtilité. Vous pouvez être d'accord ou pas d'accord avec une formulation déclarative, mais cela ne permet pas de construire une relation dans la durée. D'une certaine manière, le mode déclaratif répond à une logique de domination, dans la mesure où il privilégie l'affirmation de vérité ou de positions tranchées. En revanche, en employant une parole subjonctive, on ouvre des espaces de liberté et d'ambiguïté. Cela pourrait sembler contre-productif, en se faisant au détriment de la clarté. Mais pourtant, ces espaces ouverts invitent à poursuivre l'échange pour en savoir plus... Prenez le cas d'une négociation tendue entre deux parties. Si chacun vient en déclarant des positions fermes et sans équivoque,

autres avec empathie plutôt que sympathie. Bien sûr, ces deux modes de relation impliquent une reconnaissance de l'autre, nécessaire pour créer du lien. Dans certains cas, la sympathie fonctionne, vous aidant à surmonter les différences pour aider une personne en difficulté. Lorsqu'un inconnu se fait renverser par une voiture, vous courez lui porter secours, par sympathie, parce que vous vous mettez à sa place et ressentez sa souffrance. Vous vous identifiez à lui. Mais dans d'autres cas, la sympathie vous conduit dans une mauvaise voie. Vous pensez bien agir, mais vous vous mettez en position de supériorité par rapport à l'autre et, en fait, c'est vous qui avez le contrôle, voire de l'emprise, sur lui dans une relation émotionnellement chaude et intense. Je partage l'avis d'Hannah Arendt, pour qui la sympathie est proche de la condescendance et de la pitié... Bien souvent, pour entretenir une relation mutuellement enrichissante, l'empathie est plus appropriée. Vous vous intéressez alors à l'autre avec une forme de curiosité moins intrusive, avec une intensité émotionnelle plus faible. Il me semble que ce mode de coopération empathique est particulièrement adapté à l'action politique ou sociale lorsque vous devez travailler avec des personnes qui n'ont pas la même culture que vous, lorsque vous devez apprendre d'elles plutôt que seulement les aider ou parler en leur nom.

La ville est le lieu par excellence où se croise une multitude de personnes très différentes. Mais y a-t-on vraiment besoin de coopérer avec ses voisins ? Ne peut-on pas tout simplement cohabiter ?

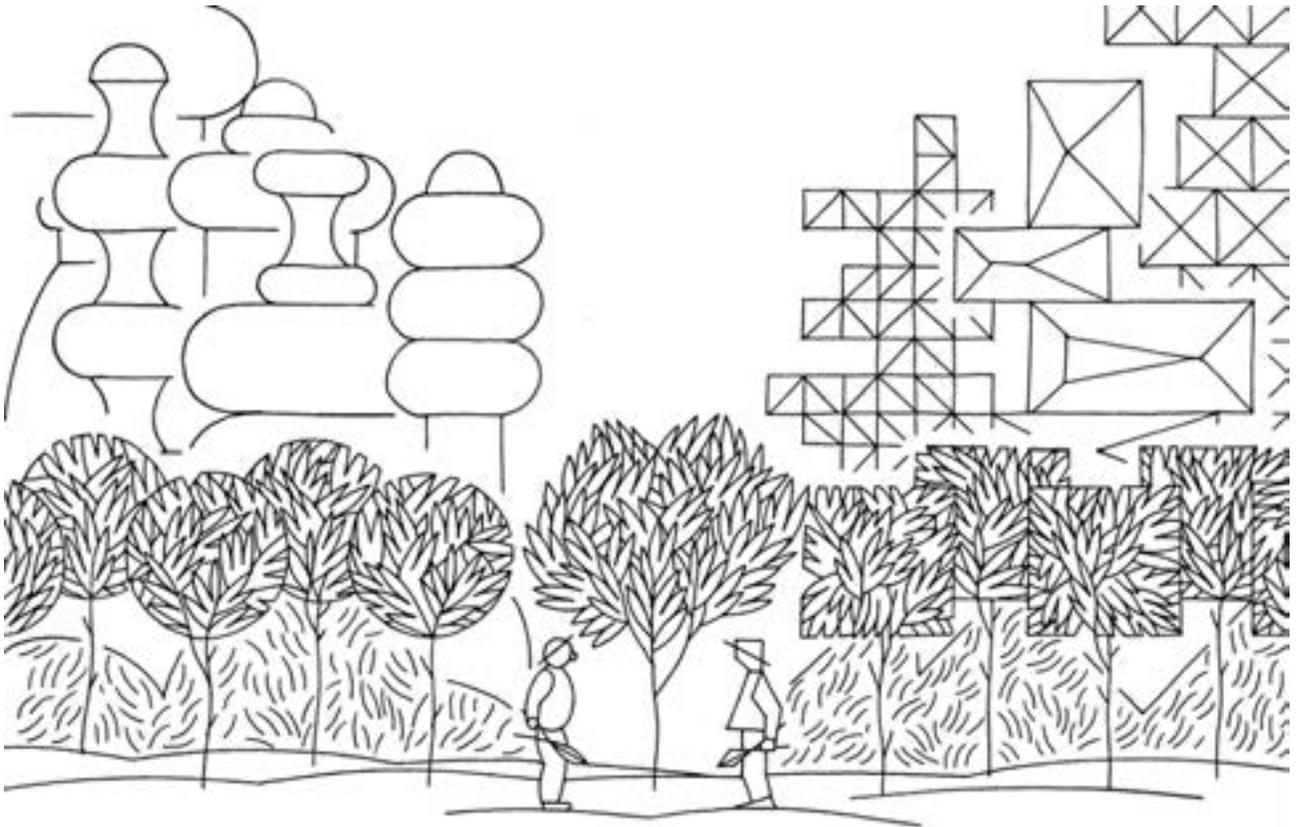
Effectivement, ce que l'on observe de plus en plus dans nos grandes métropoles, ce sont des citadins qui vivent ensemble, mais séparément. C'est presque devenu la norme. Des « gated communities » apparaissent, et les gens, au mieux, cohabitent ou s'ignorent, s'ils ne vont pas jusqu'à s'opposer les uns aux autres. Les États-Unis comme l'Europe sont devenus des sociétés tribales combinant un esprit de solidarité entre ceux qui se ressemblent et une agressivité de plus en plus marquée à l'encontre de ceux qui sont différents.

Pourtant, une société complexe comme la nôtre est dépendante des flux de travailleurs étrangers, s'enrichit de la diversité culturelle, ethnique ou religieuse, et accueille une multitude de modes de vie. Vouloir forcer cette diversité dans un moule culturel unique serait contre-productif et politiquement dangereux. En outre, ce serait nous mentir à nous-mêmes sur notre identité composite. En laissant cette société tribalisée et cloisonnée se dévelop-

Les États-Unis et l'Europe sont devenus des sociétés tribales combinant un esprit de solidarité entre ceux qui se ressemblent et une agressivité marquée à l'encontre de ceux qui sont différents.

les échanges vont avoir du mal à s'installer. Il vaut mieux ouvrir ce type de dialogue par une expression subjonctive : « il me semble que... ». Dans des situations de coopération complexes avec des personnes qui n'ont pas la même culture ou les mêmes positions sociales, le mode d'expression subjonctif est une manière d'installer la relation et de construire à partir de là.

La troisième compétence à laquelle j'attache de l'importance consiste à gérer ses rapports aux



SYNOIKISMOS

Rassemblement
de peuples venant
de tribus différentes.

per, nous passons à côté de ce qui fait la valeur d'une ville, c'est-à-dire la diversité des échanges qui stimulent la créativité. Ces interactions informelles produisent des conséquences inattendues, sources d'innovation, d'enrichissement culturel et économique. Prenons l'exemple du développement d'un marché dans une ville, plus il rassemble des gens différents, avec des attentes et des produits variés, plus ils sont vivants et riches. Un marché où ne se rencontrent que des gens semblables a tendance à être très statique.

Aristote a été le premier philosophe occidental à se préoccuper des effets néfastes de l'uniformisation. Pour lui, la ville est un *synoikismos*, un rassemblement de peuples venant de tribus différentes, chacun de ces *oikos* ayant ses propres allégeances, ses dieux, ses traditions et son histoire. Or, pour favoriser le commerce et s'entraider en cas de guerre, la ville a besoin de cette diversité, et les habitants ont donc besoin d'apprendre à vivre ensemble entre peuples différents. Et il ne s'agit pas simplement d'éviter de s'agresser, mais aussi de ne pas tomber dans les stéréotypes et d'apprendre à vraiment se connaître pour coopérer.

Vous dites que la ville ne s'enrichit de sa diversité que s'il existe des formes de coopération entre les différents habitants. Mais alors, comment la favoriser ?

On n'obtient pas ces effets positifs si les gens vivent dans la ville comme dans des silos, bien séparés les uns des autres. Malheureusement, les compétences sociales de coopération sont en train de décliner dans nos villes. Le risque que nous courrons est d'accentuer le penchant actuel de la société qui nous conduit à bâtir des villes homéostatiques, à chercher exclusivement la stabilité, l'homogénéité et le cloisonnement. Or, si nous fabriquons une telle ville qui ne favorise plus la sérendipité, les rencontres informelles et inattendues, c'est la capacité d'innovation et le vivre ensemble qui vont en pâtir. L'enjeu, ce n'est pas de changer les individus, mais de prendre en compte leurs contradictions. De manière assez naturelle, ils veulent se protéger de ceux qui sont différents, et, en même temps, ils sont en quête de stimulations procurées par la diversité qu'ils rencontrent dans leur environnement. Dans la ville, les politiques et les urbanistes doivent offrir à ces individus un environnement qui leur permette

de vivre des expériences à la fois rassurantes et stimulantes, bref, qui soit propice à la rencontre et à la coopération avec autrui.

Pouvez-vous nous donner un exemple de la manière dont on peut modifier l'environnement urbain pour favoriser la coopération ?

Je vais vous raconter un exemple venant de ma pratique professionnelle d'urbaniste à New York. Je devais développer un nouveau marché hispanique pour la communauté en question dans le Harlem espagnol. Nous avons choisi de le localiser en plein cœur du quartier. Après quelque temps, nous nous sommes aperçus que nous avions commis une erreur. Nous nous aurions mieux fait de le situer en bordure, à proximité du quartier chic d'Upper East End. Cela aurait d'une part apporté une nouvelle clientèle plus aisée dans ce marché, mais surtout cela aurait favorisé un mélange de populations très différentes, riches et pauvres. Ces populations auraient été amenées à se côtoyer, et la plus-value sociale pour la ville aurait été bien plus importante. Cette expérience m'amène à penser qu'un véritable projet politique pour une ville consisterait à bâtir un nouvel équilibre entre sécurité et ouverture sur l'autre. Cela passe par un travail sur ce qui se pro-

L'enjeu, ce n'est pas de changer les individus, mais de prendre en compte leurs contradictions.

duit sur les bords, là où l'on fait l'expérience de l'altérité. En général, on a tendance à y construire des frontières étanches plutôt que d'aménager des bordures à la fois protectrices et poreuses. Concrètement, plutôt que de construire un centre social en plein cœur d'un quartier ou d'une communauté, il faudrait l'implanter à la jonction entre deux quartiers pour, justement, animer ces bordures en permettant à différentes communautés d'utiliser des ressources communes.

Qu'entendez-vous par bordures protectrices et poreuses ?

Vous avez deux sortes de bords dans une ville : ceux que j'appelle des bordures et ceux que j'appelle des frontières. Nous avons le même type de distinction à l'échelle cellulaire entre une membrane et une paroi. La première est flexible et ouverte : elle est suffisamment résistante pour maintenir l'unité de la cellule, mais poreuse pour permettre les transactions avec l'extérieur. La seconde est plus rigide et fermée.

Si l'enjeu est bien de développer les interactions et la coopération entre deux communautés qui s'ignorent dans une ville, le premier réflexe est de supprimer les barrières qui limitent les échanges, d'ouvrir la frontière. Pourtant, je suis persuadé que c'est une erreur. Pour permettre une véritable coopération sociale, nous avons besoin à la fois de protection et d'ouverture. C'est là qu'intervient l'idée de bordure, parce qu'elle combine les caractéristiques de porosité et de résistance. Dans ces zones de bordure, c'est là que les interactions se négocient, entre des individus différents.

Et vous pensez que les urbanistes dans nos villes utilisent les mauvais leviers ?

L'urbanisme moderne est beaucoup plus efficace pour développer des frontières que des bordures. Par exemple, les infrastructures routières forment souvent des murs et des frontières entre des quartiers. Et l'on peut même se demander si elles ne sont pas conçues ainsi de manière volontaire, pour limiter les interactions entre les communautés, pour exclure les plus pauvres qui se retrouvent au-delà des périphériques...

Pour moi, ce n'est pas un processus innocent, l'urbanisme agit volontairement pour maintenir des cloisons entre des individus différents, sous couvert d'améliorer la sécurité et l'efficacité du fonctionnement de la ville. C'est peut-être choquant à dire, mais je crois que c'est volontaire. Ceux qui gèrent la ville se sentent en position de contrôle lorsqu'ils développent, par exemple, des systèmes d'optimisation de la ville intelligente, de la *smart city*. Pourtant, ce faisant, ils déqualifient tous ceux qui habitent la ville en réduisant leurs compétences sociales : les individus ne savent plus interagir avec des personnes qui leur sont étrangères, ils ne savent plus gérer la différence, l'inconnu et la complexité, ils n'ont plus les capacités pour pratiquer des échanges sur un mode dialogique, subjonctif et empathique. À présent, il faut traiter cela comme un enjeu politique majeur pour la ville, si l'on souhaite construire durablement le vivre ensemble.

Outre les choix d'aménagement ou de modes de gestion de la ville, y a-t-il d'autres leviers pour développer la coopération dans la ville ?

Bien sûr, nous avons besoin d'espaces de coopération comme je viens de l'expliquer, mais nous devons aussi développer des institutions qui permettent aux différences d'entrer en dialogue. Je ne parle pas d'institutions qui puissent représenter les intérêts de certaines catégories d'usagers, mais plutôt d'institutions qui accueillent la diversité en leur sein. Prenons l'exemple des syndicats : ils devraient sortir de leur rôle classique qui consiste

ciété civile n'est pas juste une institution qui prend en charge ce que l'État ne veut plus gérer... La société civile peut faire émerger des idées nouvelles et des initiatives nouvelles, elle peut contribuer au mieux vivre ensemble. Or malheureusement, la France n'est pas du tout dans cet état d'esprit, et j'ai le sentiment qu'en France, on ne croit pas dans ce rôle de la société civile. Pourtant, créer ou renforcer ces institutions est un enjeu majeur pour l'avenir des villes et de la société, car c'est là que peuvent se réparer ou se reconfigurer les compétences de coopération informelle dont nous venons de parler.

Nous devons développer des institutions qui permettent aux différences d'entrer en dialogue, des institutions qui accueillent la diversité. On pourrait transformer, à l'échelle locale, le rôle de toutes sortes d'institutions classiques, comme les syndicats, les écoles ou les églises.

à mobiliser des individus aux intérêts similaires pour défendre ensemble leurs causes communes. Ils devraient se transformer en institutions sociales qui accueillent des membres diversifiés et qui leur offrent un forum pour communiquer entre eux, pour créer de nouveaux liens, voire pour développer des projets collectifs utiles à la société, gérer des crèches, des services intergénérationnels, etc. On pourrait transformer, à l'échelle locale, le rôle de toutes sortes d'institutions classiques, les syndicats, mais aussi les écoles ou les églises. Cette approche qui consiste à développer de telles institutions civiques a pris de l'ampleur aux États-Unis et se diffuse dans les pays scandinaves. Par exemple, je suis membre du Service Employees International Union, un syndicat qui compte près de deux millions de membres et qui met en pratique ce type de valeurs.

Mais pour que cette dynamique de coopération prenne corps, il faut accepter de croire que la so-

Pour aller plus loin avec Richard Sennett

- *La Conscience de l'œil : urbanisme et société*, Richard Sennett, Verdier, 1991
- *La Chair et la Pierre : le corps et la ville dans la civilisation occidentale*, Richard Sennett, éd. de la Passion, 1994
- *Le Travail sans qualités : les conséquences humaines de la flexibilité*, Richard Sennett, Albin Michel, 1998
- *La Culture du nouveau capitalisme*, Richard Sennett, Albin Michel, 2006
- *Ce que sait la main. La culture de l'artisanat*, Richard Sennett, Albin Michel, 2008
- *Together. The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation*, Richard Sennett, Penguin /USA, 2012



LE TRAVAIL VIVANT CONTRE L'ESPRIT DE RENTE

INTERVIEW N° 4

Économiste, Pierre-Yves Gomez est professeur de stratégie et gouvernance d'entreprise à l'école de management de Lyon (EM Lyon). Professeur invité et chercheur associé à la London Business School, membre du conseil d'administration de l'Association internationale de management stratégique (AIMS) et de l'Association internationale de gouvernement d'entreprise, Pierre-Yves Gomez a été élu en 2011 président de la Société française de management. Il est, par ailleurs, conseiller en stratégie et en changement stratégique auprès de nombreuses entreprises françaises et internationales appartenant à divers secteurs d'activité. Il a également rédigé le

Référentiel pour une gouvernance raisonnable des entreprises françaises, et il a étroitement participé à l'élaboration du Code de gouvernance des entreprises moyennes cotées. Participant au débat public sur ces questions, il intervient régulièrement dans les médias et tient une chronique mensuelle dans le journal *Le Monde*. Les recherches de Pierre-Yves Gomez portent sur la place de l'entreprise dans la société, la dimension politique du gouvernement des entreprises et sur son lien avec la stratégie. Une approche essentielle pour comprendre le mouvement de l'économie contemporaine et son influence sur l'évolution des sociétés.

L'onde de choc de la crise des *subprimes* a plongé la plupart des pays occidentaux dans une crise financière, économique et politique profonde, dont l'issue reste incertaine. Beaucoup d'éclairages ont été proposés pour tenter de mieux comprendre comment on en était arrivé là et comment permettre le rebond tant attendu. Nombre d'auteurs expliquent ainsi que la crise découle du rôle excessif joué par la finance de marché dans l'économie. La focalisation sur l'objectif de profit à court terme imposé par la finance se révèle néfaste sur le fonctionnement d'ensemble de l'économie. Dès lors, il paraît aujourd'hui essentiel de remettre de l'ordre dans les rouages économiques en régulant davantage les acteurs de la finance. Pourtant, comme le suggère Pierre-Yves Gomez dans son dernier ouvrage, *Le Travail invisible*, cette analyse semble laisser de côté deux questions essentielles : comment nos sociétés ont-elles pu succomber aux mirages de la finance au point de lui donner un tel pouvoir sur l'économie et, *in fine*, sur la vie politique et l'existence individuelle ?

La crise durable dans laquelle nous sommes entrés ne traduit-elle pas l'épuisement du ressort sur lequel était fondée la promesse de profit affichée par la finance ? En se plaçant à l'échelle des acteurs individuels — l'épargnant, le financier, le dirigeant d'entreprise —, Pierre-Yves Gomez montre que la financiarisation de l'économie a été mue par une grande espérance plus ou moins avouée ou explicitée : l'entrée dans une nouvelle ère économique permettant de distribuer des revenus sans travailler, non pas à quelques-uns, mais au plus grand nombre possible. Cet « esprit de rente » apparaît ainsi comme un moteur essentiel, presque anthropologique, de la financiarisation de l'économie. Or, cette dernière va impliquer des changements majeurs dans la gouvernance et le management des entreprises, changements qui vont se révéler particulièrement nocifs pour ce qui reste la source de la création de richesse : le travail vivant. Ce qui amène Pierre-Yves Gomez à faire de la valorisation du travail un enjeu philosophique et politique de première importance.

Propos recueillis
par **Boris Chabanel**.

Votre dernier ouvrage, *Le Travail invisible*, s'ouvre sur une image saisissante : vous imaginez l'un des pires cauchemars de Karl Marx, un cauchemar qui serait devenu réalité...

Ce cauchemar est celui de l'auto-exploitation du prolétariat. Imaginez une époque où l'épargne de millions de travailleurs est placée dans le capital des entreprises. La rente qui est versée en retour à

cette masse d'épargnants repose sur les profits réalisés par ces entreprises. Dans cette configuration, c'est la majeure partie de la population qui fait pression pour maximiser les profits, et donc exploiter le travail. Karl Marx se réveille en sursaut au moment où il saisit que c'est le prolétaire qui produit son propre esclavage : le travailleur se soumet à la domination de l'épargnant-rentier qu'il est par ailleurs. Ce que j'explique dans mon livre, c'est que ce

cercle vicieux est devenu réalité. Sa mise en place a été méthodiquement orchestrée par la financiarisation de l'économie depuis les années 1970.

Selon vous, ce cauchemar prend sa source dans la diffusion de « l'esprit de rente ».

Qu'entendez-vous par là ?

Il y a quelques années, je discutais à la sortie d'un cours avec l'un de mes étudiants sur la manière dont il envisageait son avenir. Il était tiraillé entre son désir de réussite professionnelle et un projet plus personnel visant à aider une communauté en Afrique. À ses yeux, la bonne manière de concilier les deux consistait à travailler pendant une quinzaine d'années comme trader dans une banque, pour gagner le maximum d'argent. À 40 ans, il arrêterait de travailler. Vivant de ses rentes, il pourrait

indépendamment de notre activité. Si on écoute bien ce que dit l'étudiant dont je parlais précédemment, on comprend aussi que la rente permet de réaliser des choses que la société nous interdit de faire, des choses « gratuites ». Obtenir une rente pour faire « ce qui nous plaît » permet des engagements que l'économie ne veut pas financer. Enfin, je pense que l'esprit de rente s'enracine dans un puissant désir de liberté. Être rentier procure l'avantage de travailler comme on veut, à notre rythme. Plus largement encore, l'esprit de rente traduit l'idéal d'une vie sans travail. Beaucoup de philosophes, depuis les Grecs, ont vu dans la rente un moyen de fonder et d'exercer leur liberté ultime, la liberté de penser. L'homme libre est celui qui n'a pas besoin de travailler et qui échappe ainsi à l'activité asservissante. Il peut consacrer son temps aux loisirs, à la méditation, à la contemplation, aux idées. D'une certaine manière, pour être pleinement philosophe, il faut être rentier.

L'homme libre est celui qui n'a pas besoin de travailler.

enfin réaliser ce qu'il lui plaît, son projet personnel. Cet exemple est, me semble-t-il, illustratif d'une tendance profonde dans nos sociétés. Comme cet étudiant, nous espérons tous, plus ou moins consciemment et plus ou moins explicitement, devenir rentiers : accumuler suffisamment de ressources pour faire ce qui nous plaît. Cet attrait de la rente pose une contradiction de fond entre l'intérêt général et l'intérêt particulier. D'un côté, il y a la nécessité de contribuer collectivement, par le travail, à la production de richesses qui permettent à chacun de vivre. Mais de l'autre côté, chaque individu aimerait bien échapper à ce système pour organiser sa propre vie en toute indépendance.

D'où vient cet « esprit de rente » ?

« L'esprit de rente » peut être mû par un calcul opportuniste qui consiste à vivre aux dépens du travail des autres : comment bénéficier d'une partie de la richesse créée sans participer à l'ouvrage collectif ? Mais l'esprit de rente n'est pas seulement produit par l'intérêt privé. Il est rationnel, dans la mesure où il s'enracine dans un besoin profond de sécurité. La crainte du lendemain, les risques liés à la perte du travail ou au déclin de nos capacités physiques ou intellectuelles, aux aléas de la vie nous poussent à espérer un revenu stable, qui nous soit garanti

Vous dites que la « rente pour tous » est devenue un véritable projet politique.

La civilisation démocratique moderne l'affirme. Une société de progrès, une société qui a du sens, est une société de loisirs où le travail peut être réduit au minimum pour que les citoyens bénéficient d'un temps libre maximum. Ceux qui rêvaient, il y a quelques décennies encore, de renverser le capitalisme et d'abolir les rentes versées aux bourgeois, ont été débordés par plus progressistes qu'eux : ceux qui proposent, au contraire, que la rente soit généralisée. Rappelons-nous Keynes, qui envisageait un avenir proche dans lequel l'homme serait affranchi des contraintes économiques matérielles grâce au progrès technique, et dont la principale interrogation porterait sur l'usage qu'il entend faire de la liberté ainsi acquise. Voilà la mission assignée aux politiques, aux économistes, aux chefs d'entreprise depuis un siècle : inventer cette société où la rente ne doit plus être un privilège pour quelques-uns, mais un droit pour tous, une société des loisirs, de la culture, des plaisirs, et donc de la liberté.

Comment cette société de rente s'est-elle construite ?

Elle s'appuie sur une dynamique essentielle qui a parcouru tout le XX^e siècle : dans les pays occidentaux, nous produisons aujourd'hui trois fois plus, tout en travaillant deux fois moins qu'en 1900. La différence a permis de généraliser le versement de revenus de plus en plus déconnectés du travail. On pense, bien évidemment, à la mise en place de l'assurance sociale qui a permis de garantir des re-

FINANCIARISATION

Lorsque la finance n'est plus une ressource pour réaliser les objectifs économiques, mais devient l'objectif lui-même.



venus en cas de maladie, de chômage, de vieillesse, de pauvreté. Il faut, bien évidemment, se féliciter de la mise en place de ces dispositifs de redistribution qui font écho aux attentes naturelles de l'homme en matière de sécurité. Mais la généralisation de la rente n'a pas concerné seulement les revenus sociaux.

Nous avons basculé dans une nouvelle ère, à partir du moment où le versement des retraites a été directement adossé aux revenus du capital.

Les revenus du capital sont devenus des revenus de rente. En particulier la société anonyme par actions, qui s'est généralisée à partir des années 1900, a offert un support puissant pour l'économie de rente. Nous avons justement basculé dans une nouvelle ère à partir du moment où le versement des retraites a été directement adossé aux revenus du capital. Ce basculement va s'opérer aux États-Unis, à l'occasion de deux « décisions obscures », largement ignorées du public, et pourtant déterminantes pour la suite. La première concerne les fonds de pension mis en place par la plupart des entreprises américaines pour gérer le financement de la retraite de leurs salariés. Pour renforcer la sécurité de l'épargne collectée, une loi votée en 1974 va instaurer une séparation de gestion nette entre l'entreprise et son fonds de pension. Désormais,

le financement des retraites ne pouvait plus servir de levier d'autofinancement pour l'entreprise. Les gestionnaires des fonds de pension sont devenus indépendants de leurs entreprises d'origine et se sont vu fixer comme mission de chercher des débouchés sûrs et rentables pour les flux d'épargne collectés auprès des salariés. Inexorablement, des milliards de dollars sont sortis des entreprises pour se disperser dans d'autres entreprises via des portefeuilles d'action. La loi a donc conduit à réorienter massivement l'épargne constituée en vue de la retraite vers un intermédiaire, le marché financier. La seconde « décision obscure » est prise dans la foulée. En 1975, les opérations sur le New York Stock Exchange sont libéralisées. Jusqu'alors, les commissions prises par les intermédiaires étaient fixes : quelle que soit la quantité d'actions achetées ou vendues, les courtiers recevaient un pourcentage invariable. Mais les fonds de pension se sont plaints que les sommes considérables qu'ils plaçaient dorénavant sur le marché financier donnaient lieu au versement de commissions énormes. La dérégulation du marché a donc autorisé une libre fixation des commissions, afin d'encourager la concurrence, et donc de faire baisser leur prix. Avec la concurrence, les intermédiaires doivent désormais se battre pour assurer le meilleur prix, la meilleure qualité de l'information auprès de leurs clients.

Ces deux décisions obscures vont ouvrir des perspectives illimitées à l'intermédiation financière, donnant ainsi naissance à une nouvelle industrie. Ce qu'on appelle aujourd'hui couramment « marchés financiers » renvoie en réalité à une industrie

de services financiers dont le fonctionnement, quelles que soient la complexité technique et la sophistication des produits financiers, est très simple : elle transforme l'épargne en produits financiers (comme les SICAV, les fonds communs de placement ou les produits d'assurance-vie) qu'elle place en capital ou en obligations auprès des entreprises.

Comment les entreprises ont-elles accueilli cette nouvelle manne financière ?

Pour les entreprises américaines cotées, les nouvelles règles de financement de l'économie de la rente furent une bénédiction : elles pouvaient obtenir des financements sous forme de capital en émettant des actions souscrites par les fonds de pension sur les marchés boursiers. Or, l'avantage d'un tel financement, c'est que le capital n'est pas remboursable aux épargnants, à la différence d'une dette bancaire dont il faut chaque année restituer une partie. La déviation de l'épargne de masse vers le capital des entreprises permettait ainsi d'obtenir des moyens considérables pour investir. Et ce, à un moment critique de l'histoire économique. Dès la fin des années 1960, en effet, l'économie industrielle classique s'essouffait et le taux de profit avait tendance à décroître. Les années 1970 virent éclater une grande crise économique. De nouveaux relais de croissance étaient nécessaires pour le capitalisme occidental. Les flux de l'épargne de masse ont ainsi offert aux entreprises des ressources énormes pour assurer leur mutation vers ce qui commençait à être considéré comme une nouvelle étape du capitalisme : l'économie de services et de l'information. Le circuit était bouclé. C'était l'époque de la révolution néolibérale de Ronald Reagan et de Margaret Thatcher, qui voyait dans l'essor de la finance un nouvel eldorado.

Vous expliquez que cette mutation a également gagné les pays européens. Comment cela est-il possible ?

Au milieu des années 1980, tous les pays européens ont basculé dans la logique de l'économie de rente inaugurée aux États-Unis. On peut distinguer au moins deux raisons à ce basculement. La première est d'ordre démographique. Dans les pays où se pratique la retraite par répartition, la promesse de rente de masse ne semble pas pouvoir être supportée par les seuls salariés, qui tendent à être de moins en moins nombreux. Cette perspective a incité les gouvernants à encourager l'épargne individuelle en vue de la retraite. La deuxième raison, qui explique l'adhésion au modèle américain de pays comme

la France, tient à ses effets sur les entreprises. Au moment où l'orientation vers la nouvelle économie des services et de l'information nécessitait d'énormes investissements, les entreprises françaises auraient été défavorisées si elles n'avaient pas pu prendre appui, elles aussi, sur cette nouvelle manne financière. C'est le calcul que firent nombre

Qu'ils le veulent ou non, qu'ils le sachent ou pas, les ménages sont impliqués dans l'actionnariat des entreprises.

de capitaines d'industrie et de convertis aux espérances du marché financier. L'histoire retiendra peut-être que c'est un Premier ministre socialiste, Laurent Fabius, qui prit en 1985 les mesures pour déréguler le marché financier et boursier en France. L'économie de la rente de masse a pris ainsi une dimension planétaire. Les trois quarts du capital des entreprises cotées dans le monde sont devenus la propriété des fonds d'investissement et des fonds de pension. Contrairement à ce que croit encore l'opinion publique, ce capital n'est plus la propriété de quelques riches familles, comme au début du siècle dernier : il appartient très largement à des fonds de pension chargés de gérer la retraite des ménages. Qu'ils le veulent ou non, qu'ils le sachent ou pas, les ménages sont impliqués dans l'actionnariat des entreprises.

Comment l'industrie de la finance a-t-elle opéré pour allouer les flux d'épargne dont elle dispose ?

Toute la question est de savoir par quels mécanismes cette industrie de la finance s'est efforcée d'assurer la sécurité et la rentabilité de ses placements. Sans entrer dans le détail de ces mécanismes – je renvoie pour cela le lecteur vers mon livre – on peut souligner ici que l'industrie financière a tendanciellement intérêt à placer l'épargne dans des entreprises cotées de très grande taille. *Too big to*

fail, celles-ci paraissent, par nature, économiquement plus solides. Surtout, la taille du capital est si considérable que les titres restent liquides et que chaque fonds n'en possède jamais qu'une part minime. Ce phénomène d'attraction s'autoalimente. Plus les entreprises obtiennent du capital, plus elles investissent et se développent, plus elles deviennent des cibles d'investissement intéressantes pour les fonds. L'argent attirant l'argent, l'épargne de masse concentrée sur peu d'entreprises a fabriqué les géants de l'économie globalisée – Apple, Microsoft, etc. – qui sont devenus les donneurs d'ordre dominants pour l'ensemble de la chaîne de valeur.

Selon vous, l'innovation est devenue l'un des principaux terrains d'affrontement des entreprises pour capter la manne financière. Que voulez-vous dire par là ?

Les acteurs de la finance ont toute liberté pour attribuer leurs capitaux aux projets économiques qui leur paraissent les plus prometteurs. Ceci a contraint les entreprises à s'embarquer dans une guerre économique planétaire dans laquelle l'innovation est effectivement devenue le mot magique. Car la course à la nouveauté est un merveilleux attracteur de capitaux : ceux qui innovent en savent toujours plus que ceux qui financent l'innovation, puisque, par définition, celle-ci est une rupture. Les entreprises peuvent donc faire rêver les investisseurs, promettre des gains élevés aux épargnants. De plus, l'innovation permet de détruire l'avant-

Vous avancez justement l'idée que cette course haletante à l'innovation produit des effets négatifs, et à terme, désastreux pour nos sociétés.

On peut le penser, dans la mesure où elle produit un immense cimetière de produits dépassés. À côté des problèmes écologiques évidents que cela entraîne, on peut s'interroger sur bien-fondé économique de cette accélération de l'innovation. L'extrême rapidité des innovations ne permet plus l'accumulation de capitaux nécessaires pour rembourser l'épargne consacrée à l'innovation. On peut parler ici de création destructrice : l'innovation va si vite qu'elle détruit plus de valeur qu'elle n'en crée. Nous sommes encombrés de technologies qui se cannibalisent, d'appareils presque neufs et déjà démodés. En d'autres termes, l'accumulation capitaliste classique ne peut pas se produire, parce que l'investissement n'a pas eu le temps d'être suffisamment amorti que déjà il est devenu obsolète. Le cycle d'investissement et de consommation de l'innovation ne peut se poursuivre aujourd'hui que parce que le flux d'épargne reste abondant. Mais jusqu'à quand cela peut-il durer ?

Plus largement, la financiarisation de l'économie ne désigne-t-elle pas la prise de pouvoir de l'industrie de la finance sur les entreprises ?

Il est essentiel de distinguer finance et financiarisation. La finance met en relation, d'une part, les capitaux et, d'autre part, la production. Elle est indispensable au développement des processus économiques. Elle permet ainsi le paiement des ressources et des investissements engagés pour produire, avant que la production ne soit valorisée par une vente. Autre chose est la financiarisation. Il y a financiarisation lorsque la finance n'est plus une ressource pour réaliser les objectifs économiques, mais devient l'objectif lui-même. De ce point de vue, nous sommes entrés dans une ère de financiarisation des entreprises, au sens où les gestionnaires de l'épargne collective font pression sur elles pour qu'elles produisent un profit suffisant pour que les rentes soient garanties. L'atteinte du résultat financier devient le but premier de l'entreprise.

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que dans l'économie de rente de masse, l'interface entre l'épargne et les entreprises est devenue le creuset d'une nouvelle élite économique. L'industrie de la finance a su aligner les intérêts des dirigeants d'entreprise sur les siens, en leur octroyant des rémunérations variables déterminées par l'évolution du profit. Elle a

L'innovation va si vite qu'elle détruit plus de valeur qu'elle n'en crée. C'est une sorte de création destructrice.

tage de la concurrence en modifiant la manière de produire ou le spectre de l'offre. Ainsi s'est mise en place une accélération inédite dans l'histoire de l'innovation, marquée notamment par l'explosion du nombre de brevets. Mais dans cette course toujours plus rapide à l'innovation, tout avantage n'est que temporaire, rapidement imité par les poursuivants. En 1999, les grands acteurs du marché mondial de la téléphonie mobile étaient Nokia et Motorola, en 2012, ce sont Apple et Samsung.

fait en sorte que les postes de direction générale et de contrôle des plus grandes sociétés soient confiés à des personnes issues du monde financier. Cette oligarchie financière qui réunit les professionnels de la finance et l'état-major des grandes entreprises va opérer une révolution dans la gouvernance des entreprises.

Quelle est cette révolution ?

Si on s'en tient à la logique du capitalisme, les actionnaires sont normalement les derniers servis dans le partage de la valeur ajoutée créée par l'entreprise, parce que leur part de capital n'est rémunérée que dans la mesure où l'entreprise réalise des profits. Dans le cadre de l'économie de la rente, toute défaillance des entreprises en matière de profit peut donc avoir des conséquences économiques

Nier le travailleur en tant qu'être singulier comme le fait le management financiarisé est une des plus grandes violences que l'on puisse lui faire.

et, *in fine*, sociales considérables. Dès lors, au nom de l'intérêt supérieur des épargnants, les fonds d'investissement vont fonder la sécurité de leurs placements sur la définition *a priori* des objectifs de dividendes à atteindre, plutôt que de les constater *a posteriori*. Cette exigence de rendement en échange des apports en capitaux a constitué le plus grand bouleversement politique qu'ont connu les entreprises depuis les nationalisations de l'après-guerre. Ainsi est née la culture contemporaine de la création de valeur pour l'actionnaire.

Quel en sera l'impact sur le management des entreprises ?

Pour atteindre les objectifs de profits et assurer la transparence vis-à-vis des marchés financiers, l'oligarchie financière va mettre en place une nouvelle bureaucratie managériale qui impose à l'organisation des outils pour repérer comment chaque activité peut participer ou non au résultat final. Utilisant la puissance de calcul gigantesque que permet l'informatique, les nouveaux systèmes d'information traduisent en termes financiers l'ac-

tivité humaine concrète : temps, nombre d'objets fabriqués, nombre de dossiers traités, nombre de produits vendus aux clients... Cette information est organisée pour que le travail soit qualifié et évalué selon des ratios comparatifs ayant pour dénominateur commun le profit. L'information financière ainsi produite est devenue le premier ingrédient du pilotage de l'activité des entreprises, et donc du travail quotidien des salariés. J'ajoute que cette traduction du travail humain en langage financier s'est finalement étendue à toutes les organisations économiques et sociales, y compris publiques.

Selon vous, c'est le sens même du travail vécu qui se trouve remis en cause par cette financiarisation du management.

Le travail a été ajusté à la réalisation de l'exigence de profit. Une première manifestation réside dans la diminution de la part des salaires dans la valeur ajoutée. Mais cela ne traduit-il pas la financiarisation d'une partie du revenu des ménages ? Plus largement, la perte de sens du travail vient d'une évolution essentielle : en voulant traduire l'économie dans son algèbre, comme l'avait fait la planification soviétique, l'oligarchie financière a déconnecté les décideurs économiques de la réalité matérielle que vivent les gens au quotidien. En réduisant le travail réel à sa dimension objective, celui-ci leur est devenu invisible. La définition du travail a été réduite à ce qu'il produit, son résultat, et à la performance contenue par ce résultat. Le travailleur vaut ce qu'il réalise. D'où l'intensification et la normalisation des procédures et des prescriptions qui s'imposent au salarié.

Or, cette hypertrophie du travail objectif ignore deux autres dimensions fondamentales du travail. Tout d'abord, le travail met en jeu la subjectivité de l'individu qui le réalise. Le travail est toujours effectué par une personne singulière, et ce travail contribue à construire cette personne. Pour bien travailler, le travailleur demande à être considéré, c'est-à-dire à être vu pour lui-même. Or, nier le travailleur en tant qu'être singulier comme le fait le management financiarisé est une des plus grandes violences que l'on puisse lui faire. Sans reconnaissance de sa participation personnelle, le travailleur se désengage. De même, l'ignorance de la subjectivité des travailleurs interdit une compréhension correcte de leur travail, et donc de leurs éventuelles défaillances. La seconde dimension réside dans l'expérience collective que constitue le travail : on ne travaille jamais seul, mais avec d'autres ou pour d'autres. La valeur de l'expérience collective du travail s'exprime dans la solidarité qui peut s'instaurer

entre les personnes. C'est l'idée que l'on ne dépend pas de soi seul pour obtenir des résultats, que l'on peut compter sur l'apport d'autres compétences, et donc que l'on est protégé dans une communauté de travail sur laquelle on pourra s'appuyer en cas de défaillance. En dévalorisant la solidarité, l'individualisation systématique des objectifs a créé une insécurité sourde : la dépendance des travailleurs vis-à-vis des autres est vécue comme une contrainte et ne contribue plus à la valeur du travail.

En quoi la valeur du travail est-elle indissociablement liée à ces trois dimensions ?

La valeur créée par le travail puise dans cette triple expérience subjective, objective, collective. Tarir une de ces sources, c'est diminuer l'ensemble. C'est là une des erreurs essentielles commises par l'oligarchie financière. En focalisant le travail sur l'expérience objective, en amplifiant les contraintes et, *in fine*, le mal-être au travail, elle n'a fait que renforcer l'attrait de la rente. De plus en plus, le travail est vécu avant tout comme un mal nécessaire, qu'il s'agit d'esquiver le mieux possible en déconnectant les revenus du travail. Ce faisant, la financiarisation de l'entreprise est en train d'épuiser le principal ressort de la création de valeur économique qu'est le travail. D'où une incapacité aujourd'hui à retrouver une croissance économique durable. Mon hypothèse est que le système économique qui a promu la rente de masse est entré en dépression. Au-delà de la crise financière, c'est une dimension de l'être

m'amènent à penser qu'il est aujourd'hui crucial et urgent de redécouvrir ce qu'il y a d'humanisant dans le travail.

Quelle est cette dimension humanisante du travail ?

Les réflexions de Simone Weil sont ici tout à fait précieuses. Selon elle, l'homme est fait pour travailler à la fois par nécessité matérielle et parce que le travail lui permet de dépasser la cruauté de la nature, de se rendre ainsi pleinement homme, c'est-à-dire autre chose qu'un simple animal. L'homme peut être plus grand que ce qui le contraint, parce que par son effort, il peut transformer le monde pour l'embellir. Pour Simone Weil, le progrès social ne consiste donc pas à dégager du temps pour « faire ce qu'il nous plaît », mais à créer les conditions d'un travail authentique dans l'entreprise, c'est-à-dire un travail libérateur et émancipateur, en lui assurant toujours l'intelligence et la conscience de lui-même. Inversement, le travail devient oppression lorsque des règles et des lois s'imposent au nom de la rationalisation, en interdisant la subjectivité, l'intelligence, le sens, et donc la pleine réalisation de la personne humaine dans son travail. En ce sens, contre « l'esprit de rente », le travail doit être assumé comme le moteur de la société politique. L'enjeu, c'est de reconnaître de nouveau l'essence du travail, sa fonction politique et économique vivifiante. Reconnaissons que c'est en fabriquant que l'homme participe à fabriquer la société qui le contient et à se fabriquer lui-même. Voilà pourquoi la philosophie du travail vivant, celui qui se réalise et qui réalise notre monde, doit être au cœur d'un nouveau projet politique. Celui-ci est d'autant plus urgent que la promesse d'une société de la rente généralisée est techniquement intenable dans la durée : le profit des entreprises ne pourra pas payer les revenus promis.

Comment passer de l'économie de rente à l'économie du travail vivant ?

L'économie de rente a rendu le travail invisible, et c'est pourquoi les élites ont tant de difficultés à déceler la cause de la crise. Elles ont tendance à prôner « plus de la même chose » pour nous guérir. Plus d'innovations, plus de compétitivité, plus de rentabilité, plus d'abstractions. Elles trouvent leur légitimité dans la défense de l'économie de rente et ne savent quoi dire du travail, sauf qu'il faut l'organiser encore plus étroitement. Faire évoluer l'élite économique apparaît ainsi comme un chantier majeur. J'esquisse dans mon livre plusieurs voies de changement en ce sens. J'en évoquerai une

On ne peut pas mépriser le travail sans précipiter l'ensemble de la société dans une névrose profonde.

humain qui a été altérée. On ne peut pas mépriser le travail sans précipiter l'ensemble de la société dans une névrose profonde, névrose que l'on peut résumer par trois éléments : l'humain au travail est nié dans sa puissance de travailleur ; en courant après le rêve de la rente libératrice, il a généré son auto-exploitation ; il est réduit à la lamentation pour se faire entendre en tant que travailleur. Ces éléments

ici : la réhabilitation du rôle du manager. Il nous faut des managers réconciliés avec leur propre métier, ce qu'ils n'auraient pas dû cesser d'être : des meneurs d'hommes. Sans verser dans le manuel de management, je propose trois pistes pour aider les managers à trouver une juste valorisation du travail quotidien. La première consiste à soigner le

La capacité à être fier est un indicateur du degré de réalisme du manager, c'est-à-dire de son ancrage dans la réalité des personnes, plutôt que dans l'abstraction des tableaux de bord.

La troisième piste concerne le travail collectif. On ne peut pas exiger que tous les managers s'intéressent à leurs dizaines de collaborateurs, mais je me demande souvent pourquoi je rencontre si peu de managers fiers des gens avec lesquels ils travaillent, fiers du travail de personnes précises. Or, je pense que la capacité à être fier est un indicateur du degré de réalisme du manager, c'est-à-dire de son ancrage dans la réalité des personnes, plutôt que dans l'abstraction des tableaux de bord. Il faut savoir être fier de ses collaborateurs si l'on veut faire jouer la dimension collective du travail.

Mais ne soyons pas naïfs. Vouloir changer les managers sans changer les organisations dans lesquelles ils évoluent serait une erreur. La défiance des entreprises constitue, à l'évidence, un autre chantier majeur. Il s'agit ici de renouer avec leur raison d'être : valoriser de manière pérenne le travail utile à d'autres.

Pour aller plus loin avec Pierre-Yves Gomez

- *Qualité et Théorie des conventions*, Pierre-Yves Gomez, Economica, 1994
- *Le Gouvernement de l'entreprise*, Pierre-Yves Gomez, interEditions, 1996
- *La République des actionnaires : le gouvernement des entreprises entre démocratie et démagogie*, Pierre-Yves Gomez, Syros, 2001
- *The leap to globalization*, Pierre-Yves Gomez et Harry Korine, Jossey Bass, 2002
- *Entrepreneurs and Democracy: A political Theory of Corporate Governance*, Pierre-Yves Gomez et Harry Korine, Cambridge University Press, 2008
- *L'Entreprise dans la démocratie*, Pierre-Yves Gomez et Harry Korine, De Boeck, 2009
- *Le Travail invisible. Enquête sur une disparition*, Pierre-Yves Gomez, François Bourin Editeur, 2013

travail subjectif en reconnaissant la part de gratuité qu'il contient : l'agent qui reste plus longtemps que prévu pour aider un client, le dépassement des heures pour terminer un dossier, des collaborateurs qui s'entraident... ces innombrables petits engagements individuels qui participent à la bonne marche des organisations. Dans une économie de services, lesquels représentent, dans les pays occidentaux, 60 % de la richesse créée, cette part de gratuité dans le travail est particulièrement nécessaire à la création de valeur économique. Du côté du travailleur, la gratuité lui permet d'exercer sa liberté et sa dignité au cœur du travail prescrit.

Une seconde piste renvoie à la capacité à donner un sens au travail objectif. Je ne connais personne qui se lève chaque matin avec la joie d'avoir à accroître la marge opérationnelle de son entreprise et à maximiser le rendement de ses fonds propres. Les gens ont surtout envie d'être utiles, de bien faire leur travail, d'être considérés. On interprète trop souvent la demande de sens comme la manifestation d'une société individualiste nostalgique des grandes idéologies et projets collectifs. Cela ne reflète qu'une partie de la question. À mon sens, notre société paraît absurde aussi parce que ceux qui la dirigent utilisent des instruments erronés et tiennent des discours vides de sens. C'est pourquoi le manager doit être celui qui donne du sens au travail, qui met en relation une performance et une utilité sociale.



LA DIMENSION EXISTENTIELLE DE LA CONSOMMATION

INTERVIEW N° 5

Agrégé de philosophie, professeur à l'université Stendhal de Grenoble, Gilles Lipovetsky est membre du Conseil d'analyse de la société et consultant de l'association « Progrès du management ». Les travaux de Gilles Lipovetsky occupent une place de premier plan dans l'analyse des mutations de la modernité et de la position qu'y occupe l'individu. Il s'est fait ainsi connaître au début des années 1980 par son ouvrage *L'Ère du vide*, peinture d'une société dans laquelle la fin des grandes idéologies laissait place au triomphe de l'individu converti aux vertus de l'hédonisme. Dans ses derniers essais, Lipovetsky remet en cause le concept de postmodernité, considéré comme ambigu et même inadéquat. En réalité, c'est une hypermodernité, une « modernité superlative », qui caractérise, à ses yeux, le nouveau

moment historique des sociétés libérales. Toutes les anciennes entraves à la modernisation sont tombées, et il n'existe plus de système alternatif crédible et légitime à la modernité démocratique et marchande : c'est le temps de la modernité achevée, dérèglementée et globalisée. Selon lui, ce processus de modernisation de la modernité elle-même implique toujours plus de concurrence, de marchandisation, de mobilité et de flexibilité. Or, comme le souligne Gilles Lipovetsky, les métamorphoses du capitalisme de consommation se logent justement au cœur de l'hypermodernité. Sans jamais verser dans le catastrophisme ni le pessimisme radical, il conduit à poser une question essentielle : quel est le sens de la consommation ?

L'idée de société de consommation sonne comme une évidence, comme l'une des figures les plus emblématiques de l'ordre économique et de la vie quotidienne des sociétés contemporaines. Pour autant, le sens accordé à la consommation fait problème. Son étude a longtemps été freinée par la connotation négative attachée au phénomène consommatoire, les travaux pionniers des sociologues Thorstein Veblen et Georg Simmel, au tournant du XX^e siècle ayant montré comment la consommation d'objets servait de stratégie distinctive aux classes bourgeoises pour affirmer ou afficher leur statut social. Lorsque les classes laborieuses, avec l'augmentation du revenu discrétionnaire caractéristique du fordisme et de la révolution salariale, ont elles-mêmes eu accès au temps libre et à la consommation marchande, cette dernière a été à nouveau associée au superflu et à l'inauthentique. Par définition improductive et destructrice de richesses, la consommation apparaît également comme la principale responsable de l'empreinte écologique de l'humanité. Mais comme s'est attaché à le montrer dès les années 1980 Gilles Lipovetsky, aux côtés de Jean Baudrillard ou Pierre Bourdieu, il y a bien plus que cela dans la consommation. Son influence sur l'individu et la société se révèle considérable. Rares sont les phénomènes qui, comme la consommation, ont réussi à modifier si profondément les modes de vie et les comportements du plus grand nombre en un temps aussi court. La réflexion de Gilles Lipovetsky indique que la consommation a acquis une dimension proprement existentielle. Contribuant à approfondir le mouvement d'autonomisation de l'individu, elle est mise au service de la quête du bonheur de chacun. En ce sens, si la contribution de la consommation au bien-vivre provoque la déception, toute volonté de réforme de la société de consommation implique de développer des alternatives dans la construction de l'identité individuelle.

Propos recueillis
par **Boris Chabanel**.

Quel rôle l'émergence de la société de consommation de masse a-t-elle joué durant les Trente Glorieuses dans la montée de l'individualisme ?

L'individualisme est quelque chose d'ancien. Il se met véritablement en place au XVIII^e siècle avec la Révolution et la société des droits de l'homme. Mais dans la vie quotidienne, l'individu reste entravé par des normes sexuelles, sociales, religieuses, politiques. C'est donc un individualisme limité, discipliné, politisé. Du reste, on n'hésitera pas à demander à l'individu de se sacrifier pour la Révolution, pour la nation, notamment au cours des deux guerres mondiales. Or, la société de consom-

mation qui émerge au sortir du conflit va jouer un rôle essentiel, capital, dans l'approfondissement du mouvement d'individualisation.

Un moment fondateur réside dans la mise en place du modèle industriel fordiste, dans la mesure où celui-ci inaugure une nouvelle philosophie commerciale : vendre la plus grande quantité de produits avec une faible marge bénéficiaire plutôt qu'une petite quantité avec une marge importante. L'émergence d'une économie de la consommation de masse est inséparable de cette invention marketing qu'est la recherche du profit par le volume et la pratique de prix. En ce sens, l'âge moderne de la consommation est porteur d'un projet de dé-

mocratisation de l'accès aux biens marchands. Un autre vecteur essentiel concerne la mise en marché. Le développement de la grande distribution brise l'ancienne relation marchande dominée par le commerçant et fait émerger un nouveau consommateur qu'il s'agit d'éduquer et de séduire par la publicité. C'est cette mise à disposition et cette promotion

La consommation est devenue l'agent fondamental de la montée d'un nouvel individualisme.

auprès du plus grand nombre des produits emblématiques de l'*affluent society*, l'automobile, la télévision, les appareils électroménagers, qui vont jouer un rôle essentiel, capital à mes yeux, dans ce que j'ai appelé la seconde révolution individualiste. En effet, l'augmentation du pouvoir d'achat et la production de masse permettent au plus grand nombre d'acheter ce qui fait plaisir et non plus seulement ce dont on a besoin. C'est l'entrée dans la société d'abondance où les classes privilégiées ne sont plus les seules à pouvoir consommer au-delà de la simple couverture des besoins physiologiques. Ce faisant, l'essor de la consommation marchande va diffuser un référentiel culturel qui n'était diffusé jusque-là que dans un petit monde : celui du bonheur privé et de l'hédonisme. Il travaille à délégitimer les idéaux sacrificiels traditionnels au bénéfice des jouissances privées. Il provoque un basculement du temps vers la vie au présent et ses satisfactions immédiates. La consommation marchande devient une nouvelle raison de vivre, un mode de vie centré sur les valeurs matérialistes.

Quelle est cette seconde révolution individualiste ?

Les évolutions décrites vont faire de la consommation l'agent fondamental de la montée d'un nouvel individualisme. En exaltant les idéaux du bonheur privé, la publicité et les médias ont favorisé des

conduites de consommation moins assujetties au jugement de l'autre. Ils ont légitimé la volonté de vivre pour soi. Dès cet instant, les anciennes puissances d'encadrement, d'ancrage social, de contrôle collectif et communautaire vont perdre de leur influence. En donnant une place centrale à la recherche d'une vie meilleure pour soi-même et les siens, l'essor de la société de consommation est bien, au principe de l'effacement de l'ancienne modernité disciplinaire et autoritaire, dominée par les affrontements et idéologies de classes et le poids des impositions collectives. Après l'agitation politique et culturelle des années soixante, les valeurs et les finalités sociales vont faire l'objet d'une désaffection généralisée au profit d'un reflux des intérêts sur les préoccupations purement privées que sont l'autonomie et l'accomplissement personnels. Désormais, et probablement pour la première fois dans l'histoire, les institutions fonctionnent à vide. Elles semblent incapables de mobiliser les passions. La dépolitisation et la désyndicalisation prennent des proportions jamais atteintes. Désormais, nous vivons pour nous-mêmes, sans nous soucier de nos traditions et de notre postérité.

Si les Trente Glorieuses ont forgé ce modèle de la société de consommation, vous avancez l'idée que nous serions progressivement entrés dans une ère d'hyperconsommation.

En apparence, rien — ou presque rien — n'a changé : nous évoluons toujours dans la société du supermarché et de la publicité, de l'automobile et de la télévision. Pourtant, depuis plus d'une vingtaine d'années, nous assistons à une transformation profonde des pratiques quotidiennes et de l'univers mental du consumérisme. Tout d'abord, on peut observer une infiltration de la logique marchande dans tous les interstices de la vie quotidienne. C'est pour cela que je parle d'hyperconsommation. Ce n'est pas une rupture, mais une exacerbation de la consommation marchande qui se répand dans des domaines qui lui étaient jusqu'à présent étrangers. La société d'hyperconsommation est une société d'hypermarchandisation de la vie. Cet envahissement de la consommation marchande tend à imprégner toute chose. Le meilleur exemple de cela est la fête de Noël qui est devenue d'abord et avant tout une fête consumériste. La consommation a pris le pas sur le sens traditionnel. La fête religieuse n'est que le décor d'une orgie de cadeaux.

L'hyperconsommation, c'est aussi l'idée que la logique consumériste n'est plus circonscrite aux

HYPERCONSUMMATION

Quand la logique consumériste n'est plus circonscrite aux seuls actes du consommateur.

seuls actes du consommateur. Les principes de libre-choix, de changement, de calcul de l'intérêt, de self-service ont gagné les autres formes de comportements de l'homme en société. Regardez l'acte politique, syndical, ou encore la famille. Les gens sont moins pris dans des logiques d'engagement ferme. Ils zappent, changent d'avis, expriment une versatilité, une flexibilité permanentes, qui sont celles du consommateur. Le modèle consumériste est devenu le modèle dominant de la vie en société.

L'hyperconsommation ne traduit-elle pas également une approche plus existentielle et non plus seulement fonctionnelle de la consommation ?

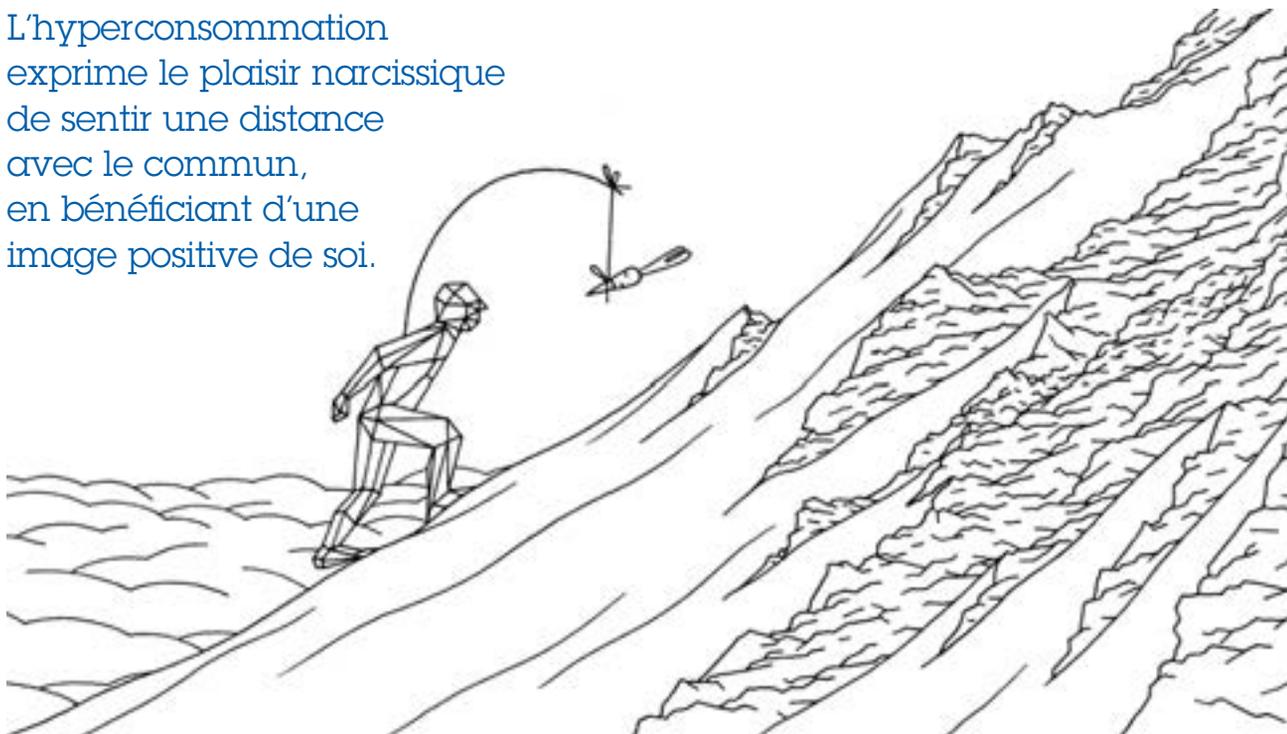
À l'évidence ! On a vu la montée d'un nouvel imaginaire de consommation fondé sur une volonté de construire de façon individualisée son mode de vie, avec pour seule limite le niveau du pouvoir d'achat. Il s'agit d'exercer une domination sur le monde et sur soi pour jouir ici et maintenant. Cette volonté de puissance au service d'une quête du bonheur intérieur se loge au cœur de l'hyperconsommateur. Cette quête renvoie tout d'abord au plaisir de nouvelles expériences, de la multiplication des sensations et des émotions. Il ne s'agit plus seulement d'accéder à des services, on veut du vécu, de

l'émotion, des affects, des sensations. Il me semble que la civilisation de l'objet a été remplacée par une économie de l'expérience.

L'hyperconsommation exprime également le plaisir narcissique de sentir une distance avec le commun, en bénéficiant d'une image positive de soi. Ce qui importe n'est plus d'en imposer aux autres, mais de confirmer sa valeur à ses propres yeux, d'être, comme le disait le sociologue américain Thorstein Veblen, « satisfait de soi ». Le slogan « L'Oréal, parce que je le vaux bien » est emblématique de cette idée que chacun considère avoir droit à l'excellence et aspire à vivre dans les conditions les meilleures. À la différence de la consommation d'autrefois qui rendait visible l'identité économique et sociale des personnes, les actes d'achat traduisent aujourd'hui avant tout l'identité culturelle singulière des individus.

Plus largement, à une époque où les traditions, la religion, la politique sont moins productrices d'identité, la consommation se charge de plus en plus d'une fonction identitaire, en apportant des réponses à la question : « Qui suis-je ? » L'hyperconsommateur n'est plus seulement avide de bien-être matériel, il apparaît comme un demandeur exponentiel de confort psychique, d'harmonie intérieure et d'épanouissement subjectif. Le maté-

L'hyperconsommation exprime le plaisir narcissique de sentir une distance avec le commun, en bénéficiant d'une image positive de soi.



rialisme de la première société de consommation, même s'il n'a pas disparu, est passé de mode : nous assistons à l'expansion du marché de l'âme et de sa transformation, de l'équilibre et de l'estime de soi. En ce sens, la société d'hyperconsommation est celle dans laquelle la consommation se clive radicalement, s'ordonnant autour de deux axes antagonistes : d'un côté, l'achat corvée ou l'achat pratique de produits de nécessité ; de l'autre, l'achat hédonique.

La consumérisation de l'existence n'est-elle pas orchestrée également par le marché lui-même ?

Le système économique capitaliste a parfaitement su tirer profit et encourager cette évolution de l'imaginaire de consommation. De fait, moins les styles de vie sont commandés par l'ordre social et les sentiments d'appartenance de classe, plus s'imposent la puissance du marché et la logique des marques.

À côté de l'actionnaire, le consommateur constitue bien l'autre figure centrale du nouvel âge du capitalisme. La logique financière et la logique consumériste sont au principe de la mutation de l'économie mondialisée. À la création de valeur pour l'actionnaire répond l'impératif de marchandiser des pans toujours plus étendus des modes de vie et des expériences de l'existence.

Ce mouvement repose sur une restructuration profonde du système productif. Le système fordien diffusant des produits standardisés a cédé le pas à une économie pilotée par la demande. Le système marchand s'est appuyé sur le marketing et la technologie pour intégrer et stimuler de façon toujours plus fine et permanente les besoins et la consommation. L'innovation, ou plus exactement l'apparition incessante de nouveaux produits et services, est devenu une clé de la croissance des entreprises dans la société d'hyperconsommation : l'innovonisme a supplanté le productivisme de l'époque fordienne. Et pour promouvoir cette frénésie d'innovation et l'incarner dans une marque, des entreprises ont littéralement fait exploser leurs dépenses de publicité. Tout ceci aboutit au fait que l'individu, certes plus autonome sur le plan social, est de plus en plus tributaire du règne de la consommation marchande pour la satisfaction de ses besoins. Le corollaire de cela est l'importance considérable donnée au travail et à l'argent dans nos sociétés : comment accéder aux jouissances de la consommation sans travail rémunérateur ? L'angoisse du chômage et la course à l'augmentation des revenus se poursuivent irrésistiblement.

Le libre gouvernement de soi et l'immensité des possibles qui caractérisent la société d'hyperconsommation ne se révèlent-ils pas sources de désarroi pour l'individu ?

Le relâchement des contrôles, les normes hédonistes, le sur-choix, l'éducation libérale, tout cela a contribué à agencer un individu détaché des fins communes et qui se montre souvent incapable de résister aux sollicitations du dehors, comme aux impulsions du dedans. Ainsi, nous sommes témoins de tout un ensemble de comportements déstructurés, de consommations pathologiques. La tendance

Alors que
l'immense majorité
se dit heureuse,
on assiste à la
montée inexorable
du stress,
des dépressions
et des anxiétés.

aux dérèglements de soi accompagne la culture de libre disposition des individus livrés au vertige d'eux-mêmes dans le supermarché contemporain des modes de vie. À mesure que s'amplifie le principe de pleine puissance sur la direction de sa vie, les manifestations de dépendance et d'impuissance se développent. La consommation narcissique peut alors entraîner un malaise diffus et envahissant, un sentiment de vide intérieur et d'absurdité de la vie, une incapacité à sentir les choses et les êtres. Ainsi, alors que l'immense majorité se dit heureuse, on assiste à la montée inexorable du stress, des dépressions et des anxiétés. De plus, la société d'hyperconsommation n'a pas éradiqué la pauvreté et la précarité, l'abondance continue de se déverser de façon différenciée.

Finalement, n'a-t-on pas fait l'erreur de croire que le bonheur pouvait se consommer, alors même que l'essentiel ne s'achète pas ?

Il ne faut pas pour autant verser dans une diabolisation radicale de la consommation. Reconnaissons

les éléments positifs du consumérisme, au premier rang desquels l'autonomie de l'individu. Affirmons-le, la consommation est capable d'apporter de vraies satisfactions. Les excès préjudiciables de la consommation ne suffisent pas à déprécier le phénomène dans son ensemble. La recherche de l'agréable, du divertissement, de l'évasion, mais aussi de la facilité et de la légèreté, sont consubstantiels au désir humain. À l'évidence la consommation est une condition nécessaire au bonheur. Pour autant, elle ne paraît pas suffisante.

Les progrès du confort et la multiplication des expériences ne sauraient nous rendre maîtres du bonheur. Rousseau a bien mis en évidence les dilemmes insurmontables de la question du bonheur. Parce qu'il est incapable de se suffire à lui-même, l'être humain a besoin d'autrui pour connaître le bonheur. Mais parce que son bonheur est justement inséparable du rapport à l'autre, l'individu est inévitablement voué aux déceptions et aux blessures de la vie. Dépendant des autres pour être pleinement heureux, mon bonheur est nécessairement fugitif et instable. En d'autres termes, ce sont les relations aux autres qui suscitent les passions les plus immodérées, les joies, mais aussi les douleurs, les plus vives. Or, la consommation ne permet pas de combler les sentiments de manque existentiel liés au rapport à l'autre, ceux portant sur la communication, l'amour, la réalisation professionnelle, la reconnaissance, l'estime de soi. C'est pour cette raison que la société de consommation débouche sur ce que j'ai appelé un bonheur paradoxal.

Face à ce bonheur paradoxal de l'hyperconsommation, vous vous prononcez en faveur d'un progrès de la consommation. Quel peut-il être ?

À mes yeux, le scénario le plus probable pour l'avenir, sauf catastrophes, est celui de l'élargissement de la société d'hyperconsommation à l'échelle de la planète. Ce sont des centaines de millions de Chinois et d'Indiens qui entrent aujourd'hui dans la spirale de l'abondance des biens et services marchands. Cela n'empêche pas que la place qu'a prise la consommation dans nos sociétés est évidemment source d'inquiétude. En particulier parce qu'elle va de pair avec des formes d'addiction, de perte de contrôle de soi. Songeons à l'obésité. Il s'agit bien d'un phénomène massif. Nous sommes face à un exercice anarchique de la liberté, une absence de garde-fous qui entraînent des conséquences désastreuses. Mais on retrouve cette idée d'addiction dans les jeux vidéo, internet, les achats impulsifs. Ainsi, il me semble qu'une première évolution sou-

haitable consiste à mettre davantage de régulation. Cela suppose d'agir sur une multitude d'éléments. Sur la question de l'obésité, cela veut dire jouer sur la publicité, la composition des produits, l'information de la population, etc. La difficulté est d'autant plus grande que l'on se trouve dans une société pétrie d'injonctions contradictoires : l'hédonisme alimentaire d'un côté, la minceur de l'autre.

Le sens de la consommation peut-il faire l'objet d'un débat public ?

Je ne pense pas que le politique puisse se prononcer directement sur le sens de la consommation, qui est d'abord l'affaire du marché, sauf à prétendre prescrire au marché ce qu'il doit produire. Selon moi, il ne peut agir que de façon indirecte. On peut certes essayer de freiner la consommation, en développant par exemple la fiscalité écologique. Mais, de mon point de vue, cela n'est pas à la hauteur des enjeux. La consommation s'est infiltrée partout. Elle imprègne si profondément la vie quotidienne qu'il est impossible d'envisager une réforme d'ensemble de la société de consommation. C'est pour cela que les marges de changement des modes de consommation apparaissent davantage du côté de l'offre. Les enjeux écologiques impliquent, à l'évidence, une inflexion dans les manières de produire et le contenu des produits eux-mêmes. Il s'agit de favoriser les progrès technologiques pouvant permettre de concilier la consommation et la préservation de l'environnement.

La valeur de frugalité, entendue comme la capacité à apprécier pleinement, authentiquement, le confort de notre époque sans rechercher sans cesse le toujours plus, que l'on avance aujourd'hui vous paraît sans intérêt ?

Parler de frugalité, c'est se payer de mots. Si les gens ont une telle fringale consumériste, c'est qu'il y a une raison. La société de consommation est une société euphorique, ludique. On le voit dans les films, les vitrines, les vacances. C'est cela le climat, l'ambiance de la société de consommation. Dire aux gens que la vraie vie est dans la frugalité ne changera rien. Tout le monde pourra être d'accord, mais les comportements resteront les mêmes. Il faut se méfier des incantations rhétoriques. Il ne suffit pas de dire que les programmes culturels sont une bonne chose à la télévision pour que les gens les regardent. Il n'y a jamais eu autant de journaux *people*. D'ailleurs, ceux qui les lisent seraient sans doute d'accord pour dire que c'est superficiel. N'empêche, ils les achètent et les lisent. C'est pa-

reil pour l'usage de la voiture. Bref, je ne crois pas à la frugalité, parce qu'une société d'hyperconsommation, c'est une société qui voue un culte à la nouveauté. Tant que l'on est dans la tradition, la frugalité peut avoir du sens. Mais dans notre société, on ne supporte pas que les choses se répètent, parce que l'on veut des sensations, des émotions. La

La société de consommation débouche sur un bonheur paradoxal : elle ne permet pas de combler les sentiments de manque existentiels liés au rapport à l'autre, ceux portant sur la communication, l'amour, la réalisation professionnelle, la reconnaissance, l'estime de soi.

frugalité est une valeur puritaine qui s'accorde mal avec l'imaginaire consumériste actuel. L'ascétisme est inacceptable, insupportable. Regardez, la catastrophe de Fukushima n'a eu aucun effet sur la fuite en avant de la consommation. La frugalité sera imposée ou ne sera pas. Pour autant, cela ne veut pas dire que personne ne se préoccupe du sens de ce qu'il consomme. Le consommateur est de mieux en mieux informé, se montre de plus en plus critique. Mais être conscient ne veut pas dire que l'on passe à l'acte. Certains consommateurs deviennent certes des experts de l'univers consumériste, qui devient pour eux l'objet d'une véritable réflexion. Mais ce faisant, ils restent des hyperconsommateurs, des individus qui vont justement consacrer plus de temps et d'énergie pour organiser leur consommation. N'est-ce pas un paradoxe énorme ?

Faut-il renoncer à faire évoluer le sens de la consommation ?

Non, mais il faut bien avoir à l'esprit ce que cela implique. Avec la société d'hyperconsommation, on peut avoir le sentiment que le sens de la vie et le bonheur se résument à l'achat et aux jouissances consuméristes. Pour autant, chacun sait plus ou moins confusément que ce lien mécanique entre consommation et bien-vivre n'existe pas. La contribution de la consommation au sentiment de bonheur n'est significative que dans les situations où l'on part de très bas. Plusieurs études ont bien montré qu'à partir d'un certain niveau, la croissance du PIB ne s'accompagne pas d'une évolution

comparable en termes de bien-être. Chacun le comprend, le bonheur ne vient pas spontanément de l'abondance. Les choses nous donnent des satisfactions, tandis que le bonheur est un sentiment intérieur, c'est être en accord avec vous-même, c'est aimer ce que vous faites, c'est gagner l'estime des autres... En d'autres termes, l'hyperconsommation n'est pas à la hauteur de l'image que l'on peut avoir de l'être humain. Ce dernier n'est pas seulement un consommateur. C'est quelqu'un qui aime, qui partage, qui apprend, qui crée, qui s'engage, qui se transcende. L'hédonisme ne saurait résumer les différentes dimensions de la vie humaine. À l'évidence, la société de consommation débouche sur une vision atrophiée de l'existence.

De mon point de vue, l'enjeu essentiel est là. Tant que la culture de la vie quotidienne sera dominée par le système de référence de la consommation, sauf à affronter un cataclysme écologique ou économique, la société d'hyperconsommation poursuivra irrésistiblement sa route. Il n'y a pas d'espoir d'une vie meilleure si l'on ne remet pas en cause l'imaginaire de la satisfaction complète et immédiate. S'il y a un but politique au sens philosophique, il est bien là : comment relativiser la place de la consommation dans nos existences ? Comment favoriser des intérêts et des passions autres que la consommation ? Il s'agit d'inventer ou de développer des dispositifs qui donneraient le goût de la culture, de la découverte, de la création, du travail, de l'engagement, l'envie de construire son identité autrement que dans la consommation. La mutation à venir sera portée par l'invention de nouveaux buts et sens, de nouvelles perspectives et priorités dans l'existence. Lorsque le bonheur sera moins identifié à la satisfaction du plus grand nombre de besoins et au renouvellement sans bornes des objets, le cycle de l'hyperconsommation sera clos. Ce changement sociohistorique n'implique ni renoncement au bien-être matériel, ni disparition de l'organisation marchande des modes de vie, mais suppose un nouveau pluralisme des valeurs, une nouvelle appréciation de la vie pour lever les obstacles au développement de la diversité des potentialités humaines. On le comprend bien, il s'agit là d'une tâche gigantesque, colossale, parce que c'est une civilisation entière qui s'est constituée autour de la consommation. Elle appelle moins une révolution des modes de production qu'une redéfinition profonde de l'école et de l'éducation.

Pour aller plus loin avec Gilles Lipovetsky

- *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gilles Lipovetsky, Folio, 1983
- *L'Empire de l'éphémère : la mode et son destin dans les sociétés modernes*, Gilles Lipovetsky, Gallimard, 1987
- *Le Crépuscule du devoir*, Gilles Lipovetsky, Folio, 1992
- *Le Bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Gilles Lipovetsky, Gallimard, 2006
- *L'Occident mondialisé : controverse sur la culture planétaire*, Gilles Lipovetsky et Hervé Juvin, Grasset, 2010
- *Écran global : Cinéma et culture-média*, Gilles Lipovetsky et Jean Serroy, Seuil, 2011



CRÉER + PARTAGER = CONTRIBUER

INTERVIEW N° 6

Sociologue britannique, David Gauntlett est professeur de médias et communication à l'université de Westminster, où il codirige le « Communication and Media Research Institute » (CAMRI), le centre de recherche du Royaume-Uni le plus en pointe sur ces sujets. Il fait partie du comité éditorial de plusieurs revues : *Visual Studies*, *Convergence*, *Foucault Studies*, et est membre du bureau de l'International Visual Sociology Association. Il est reconnu pour la mise en pratique de méthodes de recherche et d'enseignement innovantes et participatives, adaptées à ses sujets de prédilection. Ainsi, il demande aux participants de produire eux-mêmes des dessins, des vidéos, des modèles en Lego pour exprimer leur identité, leurs attitudes, leurs idées, avant de les analyser

de manière collaborative. En outre, il met en pratique lui-même les usages créatifs du web 2.0 et des nouveaux médias qu'il analyse : il contribue régulièrement à Wikipédia, publie de nombreuses vidéos autoproduites sur Youtube et partage ses travaux sur son site internet Theory.org.uk. Sa démarche de recherche innovante l'amène à mener des projets avec certaines des organisations les plus créatives du monde, comme Lego ou la BBC, et en participant de manière active au réseau Digital Transformations, en partenariat avec UCL, la Tate, la British Library et MuseumNext. Il vient également de rejoindre le comité de pilotage du nouveau projet *Open Library of Humanities*, qui vise à publier en accès libre (*Open Access*) des travaux de recherche en sciences humaines et sociales.

L'accroissement continu de la division du travail entre les individus ou entre les organisations a permis aux communautés humaines d'accéder à l'abondance et de porter le principe d'interdépendance à une échelle inédite. Dans le même temps, ce mouvement a instauré une distance croissante entre l'homme producteur et l'homme consommateur, dont nous commençons à percevoir les limites. À titre d'exemple, la succession des scandales dans l'industrie agro-alimentaire ne fait que répéter une évidence : nous ne savons plus d'où vient ce que l'on consomme. Par ailleurs, cette césure entre production et consommation véhicule des stéréotypes — « la satisfaction est dans la consommation de choses produites par d'autres », « le travail manuel est moins épanouissant que l'intellectuel »... — qui font l'impasse sur la puissance existentielle et sociétale de l'acte de création ou de fabrication. C'est tout le sens de la réflexion de David Gauntlett, qui montre que faire par soi-même constitue un levier privilégié du bien-être de la personne et de la vitalité des communautés. Faire de la musique ou son jardin, fabriquer un meuble, créer une vidéo et les partager avec d'autres permet à chacun de trouver sa place dans le monde, de participer à sa construction et à son interprétation, de nouer des relations multiples et intenses avec d'autres personnes, de partager avec elles des objets, des idées, des envies. Derrière la confortable position de consommateur, chacun détient un potentiel créatif et collaboratif qui peut constituer une précieuse ressource pour accompagner la dynamique de changement de la société. Le politique peut ainsi trouver dans le citoyen contributeur un nouvel interlocuteur stimulant pour construire des projets collectifs.

Propos recueillis
par **Émile Hooge**.

Pour vous, la créativité que chacun d'entre nous exprime dans sa vie quotidienne mérite autant d'attention que celle d'un compositeur de génie ou d'un inventeur révolutionnaire ?

Bien sûr ! Pour moi, cette créativité quotidienne est un enjeu social majeur pour notre avenir. Regardons autour de nous et demandons-nous quel genre de société nous voulons. Certaines personnes regardent des émissions de divertissement à la télévision, pendant que d'autres produisent elles-mêmes des vidéos amusantes et les publient sur internet. Certains achètent des gants au supermarché, pendant que d'autres tricotent des moufles

multicolores et en font profiter leurs amis. Ce sont peut-être des sujets triviaux, mais pour moi, ces exemples sont révélateurs de deux attitudes vis-à-vis du monde : il y a ceux qui préfèrent acheter ce qu'un professionnel a fait pour eux et ceux qui font le choix de fabriquer eux-mêmes quelque chose. Et cela produit deux modèles de société très différents : l'une correspond à une culture de consommation passive que j'appelle « assieds-toi et écoute » et l'autre à une culture de fabrication créative que j'appelle « fabrique et agis ». Même si ces deux formes de culture ont toujours coexisté, la deuxième moitié du XX^e siècle a connu l'apogée de la consommation passive, avec les fi-

gures emblématiques de la télévision et de la grande distribution. Aujourd'hui, je suis plutôt optimiste, et je pense que la culture de fabrication créative se diffuse de plus en plus largement dans notre société. Et en tout cas, je crois que c'est une question politique essentielle que nous devons poser !

Pouvez-vous nous expliquer ce que vous entendez par créativité du quotidien ?

Dans la lignée de Mihaly Csikszentmihalyi, de nombreux travaux de recherche en psychologie ont analysé la manière dont naissent les grandes innovations scientifiques ou artistiques. La vision de la créativité qu'ils ont développée est très exigeante : une personne, pour être considérée comme créative, doit avoir produit quelque chose de brillant et d'original, qui n'a jamais été vu auparavant, mais surtout, qui doit être reconnu et apprécié par d'autres personnalités de son domaine. L'intérêt de cette conception est qu'elle met en évidence le processus social de génération d'une innovation : ce n'est pas l'affaire d'un génie solitaire, il est reconnu par ses pairs. En revanche, cela ne nous permet pas de comprendre pourquoi il arrive à tout un chacun de se sentir « créatif » lorsqu'il fabrique un gâteau d'anniversaire en forme de dinosaure ou qu'il publie un petit film d'animation sur Youtube. Pourtant, je crois que cette forme d'expression créative a aussi de la valeur, et je propose donc une définition de la créativité qui s'applique également à ces expériences quotidiennes, en conservant l'idée du processus. Ainsi, il me semble que la créativité du quotidien est un processus né de la rencontre d'un esprit humain volontaire avec le monde physique ou numérique. Ce processus produit quelque chose de nouveau dans ce contexte social donné, et cela génère des sentiments d'excitation, de frustration, mais surtout de joie.

Et ce sont ces expressions quotidiennes de créativité qui vous rendent optimiste quant à l'évolution de notre société ?

Effectivement ! Cette créativité du quotidien a une portée sociétale que le titre de mon dernier livre résume en une formule : *"Making is Connecting"* (Fabriquer c'est Connecter). Et cela reprend les trois dimensions de la créativité que j'observe dans le fonctionnement de notre société. D'abord, fabriquer c'est connecter des idées et des matériaux que l'on a sous la main pour créer de nouvelles choses et exprimer de nouvelles idées. C'est la dimension plus matérielle de la créativité que nous expérimentons dans notre vie quotidienne en fabriquant des choses avec nos mains. Mais fabriquer, c'est aussi se

connecter aux autres, partager avec eux ce que l'on a créé et s'enrichir de leur retour. De nombreuses communautés s'organisent autour de pratiques créatives, de centres d'intérêt partagés ou de produits que l'on souhaite échanger, notamment sur le web et les réseaux sociaux. Enfin, fabriquer quelque chose, c'est une manière de se relier au monde, de s'engager activement pour transformer son environnement plutôt que de rester passif et d'attendre que ça se passe. Nous assistons à un renforcement de cet esprit contributif, que ce soit dans le champ de la culture, de la connaissance ou de l'écologie, par exemple.

Et globalement, je constate que fabriquer des choses et être créatif, cela rend heureux. D'ailleurs, les recherches récentes sur le bonheur, comme celles de Richard Layard, montrent bien que les gens se sentent heureux s'ils se sentent engagés dans le monde et s'ils ont le sentiment d'avoir pris sur ce qui les entoure. C'est l'acte de fabrication lui-même qui est source de plaisir et de satisfaction, pas forcément le résultat obtenu. Et pour certaines personnes, c'est même un besoin vital, celui de comprendre une chose en la fabriquant, de se sentir vivant dans l'acte de création, de se faire plaisir en mettant en pratique sa dextérité, son imagination ou ses compétences manuelles.

Et pour nous faire comprendre la portée de ces pratiques de fabrication créative, vous proposez un étonnant parallèle entre le web 2.0 et la pensée de deux anglais du XIX^e siècle, John Ruskin et William Morris ?

Ce n'est pas par nostalgie que je me suis intéressé aux travaux de John Ruskin et de William Morris, mais parce que leur philosophie a inspiré le mouvement Arts and Crafts à l'époque, et pourrait bien nous éclairer quant à ce que nous sommes en train de vivre aujourd'hui avec le renouvellement de la culture des « Makers » (communautés d'amateurs ou de bidouilleurs fabriquant des objets matériels de tout genre) et les pratiques du web 2.0.

John Ruskin, par exemple, était passionné par les gargouilles que l'on trouve sur les cathédrales médiévales. Elles sont souvent bizarres, voire laides, et sculptées de manière assez brute, loin de la finesse de ce que l'on nomme les « beaux-arts ». Et pourtant, c'est justement cela qu'il appréciait. Pour lui, elles exprimaient la vitalité de l'esprit créatif de celui qui les avait sculptées. Pour moi, c'est la même chose que l'on trouve dans les vidéos amateurs postées sur Youtube. Elles sont parfois étranges et pas très belles, en tout cas, assez différentes de ce qu'un professionnel produira. Mais c'est aussi cela qui

• *Happiness: lessons from a new science*, Richard Layard, Penguin, 2006

PERSONNE CRÉATIVE

Elle doit avoir produit quelque chose de brillant et d'original, qui n'a jamais été vu auparavant, mais surtout, qui doit être reconnu et apprécié par d'autres personnalités de son domaine.



nous intéresse en tant que public. Ces vidéos sont attractives, ou même addictives, car nous ressentons l'enthousiasme de celui qui les a créées, sa passion et son envie de la communiquer.

En valorisant ainsi la créativité de l'être humain, à l'époque victorienne, John Ruskin s'est insurgé contre la division du travail portée par la révolution industrielle qui dégrade l'être humain. Et en reprenant ces mêmes arguments aujourd'hui, cela nous conduit à repenser la valeur travail, comme un besoin vital en termes moral et spirituel.

William Morris, lui, est allé plus loin, car il s'intéressait à l'impact sur la société de ces pratiques amateur, à l'émergence de communautés qui se

boratives (Youtube, Vimeo, Flickr...) et de tous les outils qui rendent aujourd'hui plus facile l'acte de créer et de partager ses œuvres amateur.

Par l'acte de création et cette démarche contributive, l'individu trouve ainsi sa place dans une société qui valorise la diversité et la contribution de chacun au bien commun.

Pourtant, tout n'est pas parfait dans ce monde du web 2.0. Les plateformes de contenus ne profitent-elles pas du travail réalisé gratuitement par les individus pour engranger des recettes publicitaires ?

Aujourd'hui, il existe effectivement une multitude de plateformes ou d'outils qui permettent à chacun d'entre nous de produire et partager facilement et gratuitement ses créations. En outre, il est également possible de recevoir des commentaires ou des contributions d'autres utilisateurs, et donc de créer des liens, voire de collaborer. Ces arguments vont bien dans le sens de mon propos, mettant en évidence l'accroissement des capacités créatives offertes aux individus. Pourtant, tout n'est pas rose, et des critiques se font entendre.

La première de ces critiques que vous évoquez concerne le fait que les grandes entreprises gérant les plateformes gagnent de l'argent sur le dos du travail bénévole de chacun de nous. Bien sûr, ce sont ces entreprises qui collectent la quasi-totalité des revenus publicitaires générés par les visiteurs qui viennent voir vos contributions. Mais c'est peut-être la contrepartie du service qu'elles offrent en hébergeant gratuitement vos contributions. Et surtout, à mon avis, vous ne considérez pas que c'est du travail que vous effectuez en partageant une vidéo sur internet ou la photo de vos vacances. Vous attendiez-vous réellement à en percevoir une rémunération ? Je ne crois pas dans cet argument de l'exploitation du travail gratuit.

Il y a aussi les critiques éthiques portant sur les données collectées et utilisées par ces géants du web à propos de votre vie quotidienne en ligne. Ce sujet, lui, mérite d'être pris au sérieux, mais il ne faut pas voir que de mauvaises intentions dans la stratégie de ces entreprises, et il ne faut pas non plus sous-estimer la capacité des individus à agir de manière responsable et à éviter de se faire piéger par des arnaques ou des manipulations.

Une troisième critique concerne le risque d'appauvrissement de la créativité individuelle, et elle est notamment portée par Jaron Lanier, l'un des pionniers d'internet, philosophe, musicien et ingénieur. Il s'inquiète du formatage des individus qui utilisent les outils standardisés du web 2.0, mais aussi

Les individus les plus impliqués dans des processus de partage de leur activité créative sont aussi les plus engagés dans des projets civiques.

réunissent autour des choses que fabriquent leurs membres. Ces écrits résonnent comme un manifeste pour que les gens deviennent des créateurs plutôt que de simples consommateurs, qu'ils puissent remplir leur vie des fruits de leur travail créatif. Il considérait aussi que pour comprendre quelque chose pleinement, il faut la fabriquer. C'est cet état d'esprit qui est repris aujourd'hui par l'éthique des *makers* ou des *hackers* et qui se prolonge dans le partage des connaissances et du savoir-faire acquis dans ce travail de fabrication. William Morris estimait que ces dynamiques de partage et d'échange autour d'activités créatives, pouvaient conduire au bonheur et à l'épanouissement de chacun. Que d'arguments en faveur du web 2.0, de ses réseaux sociaux (Facebook, Twitter ou Google+), de ses plateformes de partage colla-

de l'idéologie de la foule créatrice de valeur, par la collaboration de masse et l'intelligence collective. Pour lui, le danger est de réduire la créativité des individus à une bouillie informe, sans caractère et sans originalité. Il faut cependant mettre cela en balance avec la simplicité offerte par ces nouveaux outils de diffusion, laquelle permet à un nombre croissant de personnes d'exprimer leur créativité à grande échelle. En revanche, je crois comme lui que la collaboration de masse ne garantit en rien la valeur créative du résultat final... Le modèle collaboratif de Wikipédia se prête bien au développement d'une encyclopédie, mais pas forcément d'une symphonie. Cela n'ôte rien, à mon avis, à l'intérêt de disposer de plateformes pour agréger une grande variété de contenus, pour inciter les participants à commenter les contributions des autres, et collaborer ainsi dans la diffusion plutôt que dans la création elle-même.

La dernière critique, et peut-être la plus stimulante, consiste à remettre en cause la propriété privée de la plupart des outils du web 2.0. Doit-on s'en remettre à des entreprises en quête de profit pour gérer ces ressources culturelles partagées sur internet ? Aujourd'hui, les alternatives crédibles ne sont pas nombreuses pour faire fonctionner un réseau social comme Facebook ou un site de partage de vidéos comme Youtube. Est-ce qu'on ne devrait pas avoir recours à la collectivité publique pour en faire un service public ? Mais alors se posent des questions de financement et même de légitimité territoriale. Est-ce que l'on peut mobiliser une communauté pour garantir le libre accès à ces biens communs ? Moi, je crois dans l'émergence d'une solution hybride combinant un soutien public, une communauté, et pourquoi pas aussi des micropaielements de la part des utilisateurs.

Enfin, quel est le sens politique que l'on peut donner à votre analyse de cet individu qui se prend en main, exprime sa créativité et appose son empreinte sur le monde ?

Est-ce que je défends une vision « de gauche » qui milite contre la société de consommation et la domination des médias de masse, qui valorise la créativité et une éducation alternative, favorisant l'expression de soi ? Ou, en mettant l'accent sur l'aspiration des individus à se prendre en main, est-ce que je propose un programme « de droite », réactionnaire, qui incite l'individu à résoudre ses problèmes par lui-même plutôt que d'attendre, en assisté, qu'on le fasse pour lui ? En fait, je ne souscris à aucune de ces deux positions extrêmes. Les

valeurs que je veux porter à travers ce principe de « fabriquer c'est connecter » (*making is connecting*) consistent à permettre aux individus de faire les choses eux-mêmes (*DIY – Do It Yourself*), mais aussi de les faire avec les autres (*DIWO – Do It With Others*). Je suis attaché à une approche pragmatique de l'action politique, mobilisant l'ensemble de la société. Je constate, par exemple, que les individus qui sont les plus impliqués dans des processus de partage de leur activité créative sont aussi les plus engagés dans des projets civiques sur le terrain. L'expérience des villes en transition est emblématique de cette approche où les habitants se prennent en main pour trouver des solutions créatives et concrètes, afin de répondre à des enjeux collectifs et créer des communautés résilientes. Bien entendu, beaucoup de personnes apprécient encore le confort douillet d'une attitude de consommation passive. Pourtant, dans le même temps, ces personnes ne se sentent pas vraiment comblées, créatives et heureuses... Et puis, des catastrophes sont bien présentes, et ils les voient autour d'eux : la fragmentation sociale, le réchauffement climatique, la pollution atmosphérique, etc. ! Leurs attitudes sont pleines de contradictions, mais je crois que la diffusion de cette culture de fabrication créative est une voie riche d'opportunités qui peut à la fois accroître notre plaisir au quotidien, débloquer nos capacités d'innovation et construire des communautés plus résilientes pour affronter les enjeux du futur avec confiance et originalité. Pour aborder les enjeux climatiques, économiques ou sociaux, nous avons certainement besoin de stratégies nationales ou internationales, de réponses politiques à l'échelle de nos régions et de nos villes. Mais les choses seront plus faciles avec des individus et des communautés plus créatifs et plus actifs. Ainsi, renouveler la politique ne passe pas seulement par des solutions innovantes venant d'en haut, cela passe aussi par un changement venant du bas, et donc par la valorisation de cette nouvelle culture de créativité au quotidien.

Pour aller plus loin avec David Gauntlett

- *Moving Experiences*, David Gauntlett, John Libbey Media, 1995
- *Media, Gender and Identity*, David Gauntlett, Routledge, 2002
- *Creative Explorations: New approaches to identities and audiences*, David Gauntlett, Routledge, 2007
- *Making is Connecting: The social meaning of creativity, from DIY and knitting to YouTube and Web 2.0*, David Gauntlett, 2011



ACTUALITÉ DU CONTRAT NATUREL

INTERVIEW N° 7

Michel Serres est né en 1930 à Agen. Il entre en 1949 à l'École navale de Brest, puis à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, à Paris, en 1952. Agrégé de philosophie, il soutient sa thèse de doctorat sur Leibniz et enseigne la philosophie à Clermont-Ferrand, où il fréquente Michel Foucault, puis à Paris I et Stanford University à partir de 1982. Académicien, auteur de plus d'une cinquantaine d'ouvrages, Michel Serres est un philosophe contemporain majeur qui a su allier rigueur intellectuelle et engagement auprès du public. Historien de la philosophie et des sciences, il creuse avec constance le sillon d'une prise de conscience des conséquences des mutations technologiques que connaît notre monde.

Ces transformations nées des sciences continuent de bouleverser notre présence au monde : notre relation à la nature comme au savoir, et jusqu'à notre rapport à l'altérité. Pour y répondre, Michel Serres, en « enfant d'Hiroshima », a très tôt affirmé l'exigence de moralité qui doit accompagner l'activité scientifique ainsi que la nécessité d'un décloisonnement des savoirs dits « exacts » et des sciences humaines. En ce sens, il est un infatigable passeur de connaissances. Philosophe optimiste, la pensée souvent poétique de Michel Serres est une invitation à avancer sans crainte vers notre futur, armés non plus seulement de la raison, mais de la sagesse.

Repenser les rapports de l'homme à son monde, c'est tenir compte de la transformation d'au moins deux ordres de relations : le premier avec notre environnement, le second avec la connaissance.

Environnement : comme si nous étions au centre et premiers, et la nature autour et seconde. Ainsi rappelle Michel Serres, le mot lui-même dit beaucoup du biais qui fausse le lien que nous entretenons avec le monde. Repenser le rapport de l'homme à la nature nécessite de revoir notre place vis-à-vis d'elle. C'est rompre avec le projet cartésien qui affirme et promeut la toute-puissance du sujet sur l'objet, c'est, après le Contrat social, fonder un Contrat naturel qui installerait la nature comme partenaire et l'instaurerait comme sujet de droit.

Une transformation en profondeur à laquelle nous appelle Michel Serres. Maintenant. Le second ordre de relations à prendre en compte pour repenser notre rapport au monde est celui de la puissance qu'offre le savoir. Il s'agit alors de décrypter, comprendre et s'adapter aux bouleversements technologiques qui vont croissant depuis le début du XX^e siècle. En penseur de la science, Michel Serres rappelle la nécessité de l'éthique pour éviter que cette science ne se transforme en un outil d'asservissement, voire de mort. Avec l'histoire de Petite Poucette, fille des technologies numériques, Michel Serres nous invite à mesurer toute l'étendue du changement qui s'ouvre aux nouvelles générations. Maintenant, « maintenant » le monde, Petite Poucette annonce une ère nouvelle qui ne pourra certainement pas aller sans transformations morales et politiques. Que ce soit dans notre rapport à la nature ou notre rapport au monde, Michel Serres nous invite ici à plus de sagesse, cet état de la pensée où se conjuguent savoir et philosophie.

Propos recueillis
par **Ludovic Viévard**.

• *Le Contrat naturel*,
Michel Serres, éd. François
Bourin, 1990.

En 1990 paraissait *Le Contrat naturel*. Dans cet essai vous décriviez des relations très violentes entre l'homme et la Terre, usant du vocabulaire de la guerre et appelant à un contrat d'armistice. 22 ans après, quel constat faites-vous ? L'armistice est-il signé ?

Bien sûr que non. L'écologie est devenue le plus souvent une publicité, une image que se donnent des entreprises, un logo. Il est très rare que les gens fassent vraiment du développement durable. On en parle, c'est devenu un sujet de conversation, mais c'est loin d'être réalisé. Je crois qu'il faut comprendre la notion du « contrat naturel » comme une

fiction, à l'image du « contrat social » auquel les contractualistes du XVIII^e siècle faisaient remonter la sortie de l'état de nature, mais également lui accorder un sens plus littéral et juridique. C'est un concept philosophique, d'abord, comme l'était celui de Rousseau. Personne n'a jamais signé véritablement de contrat social, mais il est la condition de possibilité d'une société plus juste. Le contrat naturel possède cette dimension, tout en ayant également un aspect plus littéral et juridique. C'est même un livre de droit. Au début de ma réflexion, je m'étais d'ailleurs posé la question de l'histoire de l'évolution des personnes qui sont devenues des sujets de droit. Si l'on prend cette question avec

assez de recul, on constate des transformations importantes. Qui était sujet de droit dans la haute Antiquité? Les adultes mâles. Pas les femmes, ni les enfants ou les étrangers, et encore moins les esclaves. À prendre l'histoire très lente de qui devient sujet de droit, on s'aperçoit que peu à peu, jusqu'à la Déclaration universelle des droits de l'homme, tout homme, quels que soient son sexe et sa nationalité, devient sujet de droit. Par conséquent, entre le V^e siècle av. J.-C et les années 1945-1947, il y a une longue histoire dans laquelle des personnes humaines accèdent progressivement au statut de sujet de droit. Mais seulement des personnes humaines. Pourquoi? Certains monocellulaires sont considérés comme étant de la même espèce que d'autres dont ils ne partagent que 70% des gènes alors que nous, nous nous considérons d'une autre

Toute la question est donc de savoir si l'on peut penser la nature ou ses habitants comme des sujets de droit comme nous.

espèce que le chimpanzé, bien que l'on ait seulement 2% de gènes différents! Toute la question est donc de savoir si l'on peut penser l'ensemble de la nature ou de ses habitants comme des sujets de droit, comme nous. C'est là qu'intervient la critique que je fais de la notion d'environnement qui sous-entend que l'homme est au centre, environné du reste du monde. Non, nous sommes plongés dans le monde, comme les autres habitants de ce monde. C'est pour cela que je pense que l'on peut faire accéder au statut de sujet de droit l'ensemble des habitants de cette planète. Telle est l'idée, et c'est un effet un livre plus juridique qu'écologique.

Cette révision du droit est-elle en marche?

Non, pas vraiment. Cette idée que la nature peut être un sujet est une utopie. Mais ce sont les utopies qui font avancer l'histoire, et cela viendra, j'en

suis convaincu. Les habitudes sont tellement ancrées, l'histoire est tellement lourde, les intérêts en jeu tellement puissants, qu'avant d'arriver à cette conclusion-là, il faudra du temps. Il y a toujours une inertie sociale dont il faut tenir compte.

Quelle forme ce contrat naturel peut-il prendre? Vous aviez évoqué l'idée d'une institution de la WAFEL (Water/eau, Air, Fire/feu, Earth/terre, Living/vivants). Est-ce que vous parvenez à la faire entendre?

C'est une idée qui m'est venue à l'occasion d'une discussion avec Boutros Boutros-Ghali, ancien directeur de l'ONU. Il m'a dit quelque chose qui m'a beaucoup frappé: « Nous ne parlerons jamais ni de l'eau ni des poissons, pour la bonne raison que les gens qui sont à l'ONU, dans des discussions internationales, sont des fonctionnaires qui sont là pour défendre les intérêts de leur gouvernement. » Il faut donc faire une différence entre les institutions internationales et les institutions mondiales. Pour l'heure, il n'y a pas d'institution mondiale, seulement des institutions où chacun défend ses intérêts. Si l'on prend l'exemple de la pêche, on se rend bien compte que les intérêts de l'Espagne ne sont pas les mêmes que ceux de la France, que ceux des pays occidentaux ne sont pas ceux des nations émergentes, etc. Aujourd'hui personne ne défend l'intérêt des poissons; la Wafel parle de l'intérêt des poissons.

Cela signifie-t-il que tant que l'on n'agira pas à l'échelon mondial, cette question n'avancera pas?

En tout cas peu. Mais il me semble que l'on peut noter une avancée en ce sens lors de la conférence de Copenhague sur le climat, en 2009. Le climat n'est pas sujet de droit, mais il y a eu des négociations entre le Giec, le Groupement international d'étude du climat, et les 60 États présents à Copenhague. C'est une négociation intéressante, où le climat est entré en jeu et, d'une certaine manière, le Giec représentait les intérêts du climat. On est déjà, ici, dans du contrat naturel et dans l'esprit de la Wafel. Malgré les échecs, les hésitations, etc., il y eut là une avancée très nette.

Pour penser sereinement la relation de l'homme à la nature, ne faudrait-il pas évacuer l'idée d'objet comme celle de sujet?

Le « péché originel » de la Modernité, telle qu'elle s'institue avec Descartes, est le dualisme qui a opposé l'esprit à la matière, le sujet à l'objet, l'homme à la nature. Poser un objet, c'est déjà une décision,

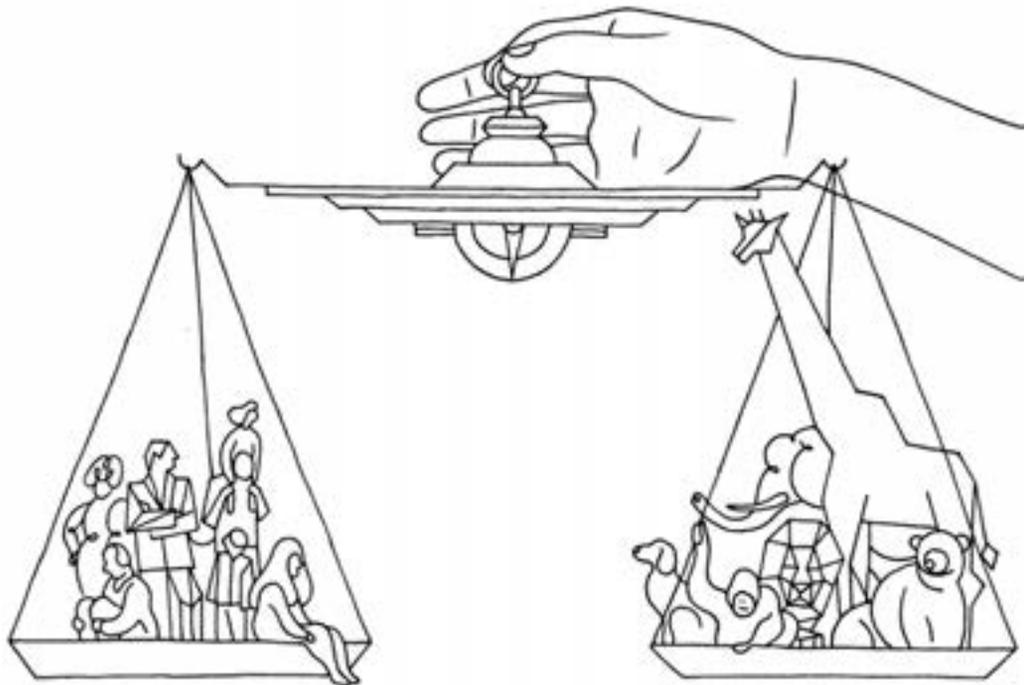
non seulement de connaissance, mais aussi juridique. Mais cette idée remonte à plus loin que Descartes, elle est déjà présente au Moyen-Âge. Certes, avec Spinoza, par exemple, qui associe la nature à Dieu, on ne trace pas la même opposition entre homme et nature. Les animistes, les totémistes, c'est-à-dire beaucoup de sociétés primitives, ont d'une certaine manière une théorie de

Poser un objet, c'est déjà une décision, non seulement de connaissance, mais aussi juridique.

la connaissance, pas très élaborée mais bien solide, où effectivement la distinction sujet/objet qui est si caractéristique de l'Occident n'a pas lieu. De ce point de vue, on a beaucoup à apprendre des sociétés dites « primitives ».

Vous aviez dit dans *le Nouvel Observateur*, en 1990, que le Contrat naturel venait clore cette période de la Modernité qui commence avec Descartes. C'est vers la suppression de cette dualité que vous souhaitez tendre ?

Oui, toute ma philosophie est fondée en grande partie sur le fait qu'il n'y a pas cette dualité. Dans les livres que j'ai écrits dès 1958, il y a déjà ça. Je crois qu'il y a là une chose qui touche profondément la science. D'une certaine manière, pour l'Occident, pendant très longtemps et jusqu'à nos jours, la science de base était la physique qui s'occupait des objets en formulant des théorèmes concernant leur mode d'existence. Peu à peu, je crois qu'on s'oriente vers un centrage des sciences qui serait autour des sciences de la vie et de la terre (SVT). Or dans les SVT, il n'est pas vraiment question de séparation du sujet et de l'objet, parce qu'elles parlent de réseaux extrêmement complexes de relations entre l'homme et l'environnement, entre les animaux et l'environnement, entre l'homme et les animaux, etc. Dès le moment où vous centrez la connaissance sur les SVT plutôt que sur les sciences dites « dures », vous trouvez des chercheurs qui, dans la pratique, et même dans leur théorie, ne posent plus de séparation entre sujet et objet. La réponse est dans les SVT.



Comment traduire ces questions spéculatives en questions éthiques ? Autrement-dit, par quelles valeurs se traduit cette volonté de transformation de notre rapport à la nature, de la révocation de l'idée d'une nature-objet ?

La morale ne s'édicte pas. Je veux dire par là qu'elle est toujours formée à part et un peu après. Si on regarde comment évolue la manière de penser des générations, on voit très bien que la génération de ma Petite Poucette, qui n'a pas encore 35 ans, ne réagit plus par rapport à la nature comme la génération de ses grands-parents. Un exemple amusant : dernièrement, la télévision diffusait un film comique avec Louis de Funès. À un moment, une bande de joyeux drilles en panne de voiture se trouve devant la mer. Ils démontent le moteur, se disent qu'il faut le changer et le jettent à la mer. Au moment de la sortie du film, cela a pu faire rire, non pas parce que c'était drôle de jeter un moteur à la mer, mais parce que le moteur était une chose chère. Mais mes petits enfants, qui ont autour de 20 ans, n'ont pas vu cela. Ils ont éteint la télévision, choqués, et en tout cas ne trouvant rien de drôle là. Entre deux générations, les choses avaient changé, car jeter un moteur à la mer est devenu moralement condamnable. Cette morale n'est pas établie, mais elle fait son chemin.

• *Petite Poucette*,
Michel Serres, Le Pommier,
Paris, 2012

Les sociétés ont une grande inertie, et ce n'est pas plus mal. Si les choses changent trop vite, on ne peut plus savoir ce qu'on fait.

Quelles sont les valeurs en jeu ? La frugalité ? La modération ?

Elles sont multiples, et elles apparaîtront peu à peu. Il faut toujours compter avec l'inertie sociale. Si vous étiez PDG d'une grosse entreprise, vous verriez qu'elle se conduit comme l'officier de quart dirige un gros paquebot. Cet officier sait parfaitement que lorsqu'il dit « à gauche 25 », le paquebot ne viendra à gauche 25 que dans un mille ou deux. Il y a une inertie du gros bateau qui fait qu'avant qu'il ne vienne à gauche ou à droite, il se passe du temps. Il en est de même pour les sociétés. Elles ont une grande

inertie. Cela peut sembler condamnable, mais ce n'est peut-être pas plus mal ; si les choses changent trop vite, on peut ne plus savoir ce qu'on fait.

Il me semble que dans votre pensée, la figure du savant aurait tendance à être écartée au profit de celle du sage, qui parle au nom des choses. Cela suppose un rapport différent à la connaissance, moins instrumentalisé et davantage tourné vers la manière dont elle peut nous aider à vivre une vie bonne.

Il y a deux choses. La première est que pour devenir ce sage dont vous parlez, il faut que le philosophe connaisse les sciences. Or ce n'est souvent pas le cas, et il est donc difficile d'acquérir cette sagesse relative à la connaissance. Mais la seconde est que les savants, eux, commencent à avoir cette conscience-là. Je fréquente beaucoup mes collègues de l'Académie des sciences. Ce ne sont pas tous des philosophes, et de très loin, et pas non plus des moralistes, mais ils ont désormais cette conscience des problèmes que pose la science par rapport à la nature. L'Académie des sciences ne savait pas cela dans les années 50/60. Le sage en question n'est donc pas forcément un philosophe – parce qu'il ne sait pas de science –, mais peut-être plus le savant qui commence à apprendre un peu de philosophie.

Est-ce le retour des philosophies pratiques, comme le sont les philosophies orientales, ou allons-nous même vers des pensées plus globalisantes, en faisant retour aux pensées des peuples premiers ?

Ces pensées sont aussi spéculatives que les nôtres ! Vous n'échapperez jamais à la spéculation, sans laquelle il n'est pas possible de diriger sa vie. Ce n'est pas ici la spéculation qu'il faut récuser. Ce qu'il faut interroger, c'est le type même des philosophies occidentales qui doivent bifurquer de façon assez importante, et en particulier concernant la théorie de la connaissance. J'ai été très tôt convaincu de cela, car je suis un enfant d'Hiroshima. Ce n'est pas la pollution qui m'a d'abord inquiété. J'étais un scientifique, et je suis devenu philosophe à cause d'Hiroshima. Qu'est-ce que cet événement voulait dire ? Que dès lors qu'aujourd'hui on faisait de la physique, alors se posaient des problèmes moraux. Les questions de morale et de déontologie scientifique commencent à émerger dans le projet Manhattan. C'est le problème d'Oppenheimer et des autres savants impliqués dans ce programme : ils ne sont pas sûrs de ce qu'ils vont faire, et certains

• *Hermès III, la traduction,*
Éditions de Minuit, Paris, 1974.

sont très inquiets. J'avais écrit un article intitulé « La thanatocratie » pour attirer l'attention sur cette question. Mes professeurs d'épistémologie n'avaient aucune idée de ce que la science pouvait poser des problèmes moraux, alors que dès 1945, ils étaient posés. Ce n'est donc pas si récent que ça, et même beaucoup plus ancien qu'on le croit. C'est pourquoi j'avais écrit *Le serment du scientifique* dans *Le Monde de l'éducation* paru en 1999, en me référant à Hippocrate qui, déjà, avait remarqué qu'en médecine, les problèmes de morale se posent en même temps que les problèmes théoriques.

Cette manière différente d'être au monde et de contracter avec lui change-t-elle notre manière de faire société ?

Oui, bien sûr. Dans *Le Contrat social* de Rousseau, de façon paradoxale, puisqu'il parle toujours de la nature, on dirait que tout se passe et se joue en ville, qu'il n'y a pas du tout de campagne. Aujourd'hui, vous voyez fleurir dans la tête des urbanistes des choses étonnantes, tels ces toits pleins de verdure !

Quand je salis, je m'approprie.
De la même manière, si vous
salissez les draps de mon lit,
je n'y dormirai pas.
Polluer, c'est s'approprier.

Une anecdote : il y a aujourd'hui des concours annuels de miel et des goûteurs se sont récemment accordés sur un miel extraordinairement complexe à qui ils ont attribué la médaille d'or. D'où venait ce miel ? De la porte de Montreuil à Paris ! Les abeilles allaient butiner les fleurs des fenêtres et avaient retrouvé la biodiversité qui avait disparu des campagnes. Le faire société est en train de changer.

La nature entre comme un sujet dans la ville ?

Cette société doit changer. Je l'ai écrit dans mon livre *Habiter*, paru en 2011 : notre société a connu une bataille formidable entre la ville et la campagne et il faut que là aussi, ce soit la paix.

Qu'est-ce que l'arrivée de ce nouvel entrant change dans le contrat que nous avons entre nous, individus ?

C'est qu'il s'agit désormais d'un contrat à trois. D'ailleurs, je le dis au début du *Contrat naturel* en évoquant le tableau de Goya du musée du Prado à Madrid, où des hommes se battent avec des bâtons. Ils ne se battent pas que tous les deux, ils s'enfoncent dans des sables mouvants. Donc, le contrat est à trois. Ce n'est plus vous et moi seulement qui sommes concernés, il y a un tiers qui entre dans notre rapport, et notre rapport doit tenir compte de ce qu'on est assis sur des sables mouvants. L'image qui ouvre *Le Contrat naturel* explicite cette idée que ce n'est plus un contrat à deux, mais à trois.

Est-ce que la notion de biens communs peut nous aider dans cette relation à trois ?

Absolument ! Encore faut-il la définir, ce qui est difficile. C'est pour cela que j'ai écrit *Le Mal propre. Polluer pour s'approprier* ? L'antonyme du mal propre est le bien commun. J'ai essayé de voir ce que signifiait polluer. Si vous m'invitez à dîner mais que je crache dans le plat, vous ne le mangerez pas. Je me l'approprie. Quand je salis, je m'approprie. De la même manière, si vous salissez les draps de mon lit, je n'y dormirai pas. Polluer, c'est s'approprier. Par conséquent, la pollution et le bien commun touchent aux fondements du droit de propriété. En langue française, il y a un lien étymologique entre propriété et propre. Le mal propre, c'est ce qu'on s'approprie, ce qui est personnel, mais c'est aussi de la saleté. Ainsi le sale, c'est le propre, ce que je m'approprie.

Vous avez toujours œuvré pour une diffusion large de vos idées. Qu'attendez-vous de démarches qui mêlent chercheurs et grand public autour de disciplines très différentes ?

Tout ce qui permet de mettre en contact des experts, et le public est le bienvenu. Ici, je parle au public à travers vous, à travers un média. Et d'ailleurs, si j'ai une requête à formuler, c'est que les médias parlent davantage de sciences. Aujourd'hui, la plupart des gens, y compris les journalistes, connaissent bien mieux les chanteurs que les sept derniers prix Nobel français. Or, il y a 50 ans, Marie Curie était une héroïne nationale, beaucoup plus connue que n'importe qui d'autre. Il faut que les médias soient de bons messagers entre des experts qui n'ont pas souvent la parole et le public. Un exemple du contraire : dans les médias, on entend

MICHEL SERRES

Les Entretiens de la cité

Chaque année à Lyon, des rencontres pour tisser des liens dynamiques entre savoir et société et favoriser le dialogue Sciences et sciences humaines
www.entretiensdelacite.fr

ou on lit que l'Éducation nationale est déplorable en France, que la recherche est minable, etc. Mais, en France, si on rapporte le nombre de prix Nobel au nombre d'habitants, on est les premiers dans le monde ! Qui le dit ? Personne ! C'est pour cela que je fais les Entretiens de la cité, pour essayer de trouver un bon média entre les experts et le public.

La tête experte, celle qui a des informations, je l'ai en face de moi, sur Internet. Nous sommes donc condamnés à devenir intelligents.

Vous avez développé l'idée que l'Internet a conduit à une externalisation de notre cerveau et que notre société est désormais une société du « tous experts ». Cette relation nouvelle au savoir nous impose-t-elle de devenir inventif, ingénieux ?

Ce qui a le plus changé, c'est que Petite Poucette est née avec les nouvelles technologies. Ma génération travaille avec ces nouvelles technologies, la sienne vit dedans. Petite Poucette m'a appris le sens profond du mot « maintenant ». Pour nous, « maintenant » évoque ce qui se passe dans le présent. Non maintenant veut dire « tenant en main ». Main tenant son téléphone portable. « Maintenant, tenant en main le monde », telle est la devise de Petite Poucette, qui accède à tous les lieux du monde par le GPS, à toute l'information imaginable par Wikipédia et autres moteurs de recherche, etc. Avant Petite Poucette, qui pouvait dire « maintenant, tenant en main le monde » ? Auguste, empereur romain ? Un richissime ? Aujourd'hui, les Petite Poucette sont 3,750 milliards. Vous ne pensez pas que ça annonce une nouvelle politique ?

Laquelle ?

Certainement une démocratie tout à fait nouvelle et pour l'instant difficile à concevoir. Mais on perçoit au fond du tunnel une lumière très extraordinaire. Aujourd'hui, n'importe quel livre de n'importe quel expert compte une citation par paragraphe, avec des renvois aux dits d'Untel ou d'Untel, des index, etc. Tout cela n'est plus utile désormais, car l'information est disponible. On n'a plus besoin

de ce type d'expertise. De la même façon que Montaigne disait « Je préfère une tête bien faite à une tête bien pleine », à la Renaissance, quand on a inventé l'imprimerie, aujourd'hui, où l'on accède à toutes les informations, on a besoin d'une autre tête. La tête experte, celle qui a des informations, je l'ai en face de moi, sur Internet. Nous sommes donc condamnés à devenir intelligents. Cela change aussi de nombreuses relations, comme celles entre l'enseignant et l'élève, le médecin et son patient, les élus et le peuple... Autrefois, il y avait une présomption d'incompétence qui touchait les élèves, les patients ou le peuple, aujourd'hui s'y est substituée une présomption de compétence. Cette présomption transforme ces relations.

Pour aller plus loin avec Michel Serres

- *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Michel Serres, PUF, Paris, 1968
- *Hermès*, Michel Serres, Editions de Minuit, 5 volumes, 1969 à 1980
- *Le Contrat naturel*, Michel Serres, François Bourin, 1990
- *Le Tiers-instruit*, Michel Serres, François Bourin, 1991
- *Hominescence*, Michel Serres, Le Pommier, 2001
- *Récits d'humanisme*, Michel Serres, Le Pommier, 2006
- *Le Mal propre. Polluer pour s'approprier ?* Michel Serres, Le Pommier, coll. Manifestes, Paris, 2008
- *Biogée*, Michel Serres, éditions-dialogues.fr/Le Pommier, Brest/Paris, 2010
- *Habiter*, Michel Serres, Le Pommier, Paris, 2011
- *Petite Poucette*, Michel Serres, Le Pommier, 2012



ÉTHIQUE POUR UN MONDE HABITABLE

INTERVIEW N° 8

Agrégée de philosophie, maître de conférences à l'université de Poitiers, Corine Pelluchon est spécialiste de philosophie politique et d'éthique appliquée. Elle a enseigné l'éthique médicale à l'université de Boston et donne régulièrement des cours et des conférences dans des universités étrangères. Faisant le constat d'une fragilité de la démocratie face aux défis environnementaux, les travaux de Corine Pelluchon visent à compléter les fondements du libéralisme politique. Elle se demande quel décentrement de l'éthique et quelles transformations de la démocratie peuvent rendre possible la prise en compte de l'écologie et de la question animale. Approfondissant l'éthique de la vulnérabilité, née d'une interrogation sur la prise en charge des malades, sa réflexion comporte un volet politique et un volet ontologique. Le premier porte sur les modifications des instances délibératives, le rapport entre sciences et société

et les changements de culture politique requis pour un traitement démocratique des questions environnementales. Le volet ontologique est lié à la construction d'un concept de la responsabilité permettant d'élaborer une philosophie du sujet susceptible de jeter les bases d'un autre contrat social. L'originalité de cette démarche est de montrer que la prise au sérieux de l'écologie et de la question animale conduit à rénover l'humanisme. Ce travail suppose une philosophie où notre manière d'habiter la Terre et d'user des autres vivants est le lieu à partir duquel notre rapport à nous-mêmes et aux autres est pensé. Il conduit à un renouvellement de l'éthique et de la politique et propose une philosophie de l'existence dépassant le dualisme nature/culture commun aux philosophies de la liberté et aux éthiques environnementales.

Longtemps la nature a été perçue comme un réservoir inépuisable dans lequel l'homme pouvait se servir sans retenue. L'époque contemporaine est cependant marquée par la prise de conscience progressive des conséquences néfastes de cette logique d'exploitation sur l'intégrité de la nature. Ce constat peut conduire avant tout à se préoccuper et à se prémunir des conséquences dommageables pour l'homme de la dégradation de la nature : dans quelle mesure nos modes de vie sont-ils menacés par le changement climatique, la perte de biodiversité, la raréfaction des ressources, etc. ?

Une approche proactive consiste à faire du droit de l'environnement un moyen de canaliser le poids écologique des activités humaines. Mais ces postures semblent bien en deçà de l'ampleur des enjeux soulevés par la mise à mal de la nature. Comme le montre Corine Pelluchon, la problématique écologique invite à dépasser les approches utilitaristes et à ne pas se borner à des solutions strictement juridiques et économiques. Fondamentalement, c'est bien la manière avec laquelle l'homme habite la Terre et partage ses ressources avec les autres terriens qui se trouve aujourd'hui interrogée. Selon Corine Pelluchon, prendre à bras le corps cette question suppose de repenser la philosophie du sujet héritée des Lumières, et notamment l'idée qu'il n'est d'autre limite à la liberté de l'individu que celle d'autrui. Corine Pelluchon questionne ainsi l'image d'un homme séparé des autres espèces et seul capable de leur conférer une valeur, et appelle à reconnaître que les droits de l'homme doivent recevoir une limite lorsque nos actions mettent en péril la survie des autres vivants.

Propos recueillis
par **Boris Chabanel**.

ANTHROPOCÈNE

Nouvelle époque géologique,
qui aurait débuté à la fin
du XVIII^e siècle avec
la révolution industrielle.

L'impact de l'action humaine sur la planète est devenu tel que nous sommes entrés, dit-on, dans l'ère de l'anthropocène. Quel est le sens de cette notion ?

Le terme anthropocène a justement été introduit par Paul Crutzen, prix Nobel de chimie, pour désigner une nouvelle époque géologique qui aurait débuté à la fin du XVIII^e siècle avec la révolution industrielle, dans laquelle l'homme est devenu un agent géophysique, transformant l'évolution de la planète. En d'autres termes, l'homme n'est plus seulement un agent biologique, mais un agent géologique. Il est désormais capable de déterminer l'état de la planète, et même de troubler

les conditions dont dépend son existence. L'empreinte écologique de l'humanité, en raison du poids démographique que représentent 7 milliards d'êtres humains et des modalités de notre mode de production et de consommation ainsi que des transformations de notre agir technologique, modifie la composition chimique de l'atmosphère, a des conséquences sur le régime des pluies, sur les sols, et contribue à l'érosion de la biodiversité. Cela va donc bien au-delà d'un impact ponctuel et localisé de l'action humaine sur l'environnement. C'est aussi l'idée d'une responsabilité collective mais diluée : personne ne se sent vraiment coupable, mais tout le monde est impliqué dans ces évolutions.

Parce qu'elle engage l'ensemble de l'humanité et même des vivants, l'idée d'anthropocène implique qu'il n'y aura à terme ni vainqueurs ni vaincus, même si les fardeaux de la pollution sont inégalement répartis et qu'il y a des injustices liées à la dégradation de l'environnement. Par-delà les frontières, nous sommes invités à prendre conscience de notre commune vulnérabilité.

Vous expliquez que les enjeux écologiques, bien davantage que des normes juridiques et économiques, appellent la construction d'une éthique de la relation de l'homme Wà la nature. L'instauration de nouvelles réglementations ne peut-elle suffire ?

On se rappelle que Serge Moscovici avait dit que le XVIII^e siècle avait été marqué par la « question politique », le XIX^e par la « question sociale » et, qu'à notre époque, la « question naturelle » passait au premier plan. En affirmant cela, il ne pensait pas seulement à ce qu'on appelle la crise environnementale. Prendre au sérieux la « question naturelle », ce n'est pas seulement se préoccuper de l'environnement en le pensant comme un simple réservoir de ressources. Ce n'est pas seulement anticiper les risques que la dégradation de l'environnement peut entraîner pour l'homme.

Qu'est-ce que coûtent mes choix de vie et de consommation aux autres hommes et à la nature ?

Une telle préoccupation est surtout inspirée par la crainte de voir son mode de vie et ses habitudes de consommation menacés par la crise pétrolière et la pollution. En rester à cette approche « environnementale », au sens de ce qui entoure l'homme, peut conduire effectivement à privilégier la voie d'un règlement juridique et économique de la crise avec, par exemple, l'instauration d'une taxe carbone et de la taxe pollueur-payeur. Ces nouvelles réglementations paraissent nécessaires, mais elles ne sauraient suffire. Elles laissent même entendre qu'une solution bureaucratique, sinon autoritaire, pourrait être le moyen choisi d'affronter la crise écologique,

au lieu de relever ce défi de manière démocratique, voire en transformant la démocratie.

Les enjeux écologiques conduisent à s'interroger plus profondément sur la manière dont l'homme habite la Terre, et en particulier sur la tension existant entre le droit de chacun à choisir son mode de vie et le coût écologique de certaines habitudes de consommation. La question essentielle est, en effet, la suivante : comment faire en sorte que les individus consentent aux changements de mode de vie requis par la prise en compte de l'écologie ? La réponse à cette question réside, me semble-t-il, dans l'idée que le changement doit se faire à l'intérieur du sujet lui-même, qu'il renvoie à la manière dont il se rapporte à lui et à l'autre que lui. À mes yeux, le principal volet de la question écologique est le volet ontologique. Il s'agit d'une réflexion sur la subjectivité et sur le sens de l'existence. Il s'ensuit de la prise au sérieux de la manière dont nous habitons la Terre, de notre appartenance à un monde qui est aussi dépendant des autres vivants et des écosystèmes, même s'il s'en distingue aussi par certains aspects qui soulignent la spécificité – et non le propre de l'homme. Chacun est appelé à s'interroger sur son style de vie et à réévaluer son rapport aux autres vivants et à la nature. Qu'est-ce que coûtent mes choix de vie et de consommation aux autres hommes et à la nature ?

Quelle peut être la nature de cette éthique écologique ?

Ma conviction est qu'il faut enrichir la philosophie du sujet héritée des Lumières. Nous ne dirons jamais assez tout ce que nous lui devons en termes de libertés et de droits civiques et sociaux. De même, la promotion par les Lumières de la liberté de pensée et de la liberté par la pensée est toujours d'actualité. Cependant, cette philosophie ne nous permet pas de résoudre les problèmes écologiques auxquels notre modèle de développement nous confronte. Dans l'éthique et la politique classiques, le droit est fondé sur l'agent moral individuel qui peut user de tout ce qui est bon pour sa conservation. La seule limite à son action, qui rend légitime l'intervention de l'État, est l'autre homme, dont il doit préserver la vie et dont la liberté doit être compatible avec la sienne. Aujourd'hui, on ne peut pas s'en tenir à cette conception qui structure le contractualisme sous sa forme actuelle. La conception du sujet et le fondement du droit sur lesquels repose le libéralisme politique ne suffisent pas à nous faire concevoir nos devoirs envers les autres vivants et les entités non humaines. En effet, les droits de l'homme rencontrent une autre limite lorsque leur exercice



L'écologie est une invitation à transformer la crainte en espoir mobilisateur, et non en culpabilité stérile.

met en péril la survie des autres espèces, des autres hommes et des générations futures. À cet égard, le point essentiel est que l'individu contemporain parvienne à intégrer au cœur de son vouloir-vivre le souci de ne pas imposer aux autres hommes et aux autres espèces une vie diminuée et de transmettre aux générations futures un monde habitable, qu'il se rapporte à lui-même en intégrant le souci des autres au cœur de soi. Cette manière d'installer la responsabilité au cœur du sujet le renverse et modifie le sens de la liberté, le sens de l'éthique et de la justice qui sont liées aux limites que j'impose à

mon bon droit et au partage des ressources avec les autres hommes et les autres vivants.

Si nous ne plaçons pas l'écologie au cœur de l'existence, nous ne pourrons pas faire preuve de créativité sur le plan philosophique et nous ne pourrons pas procurer à l'écologie la philosophie première dont elle a besoin. Nous en resterons à un catastrophisme de bon aloi, qui ne conduira à rien d'autre qu'à un repli de l'homme sur lui-même. Il se réfugiera dans la jouissance du présent, considérant qu'il ne lui reste plus que cela. L'écologie est une invitation à transformer la crainte en espoir mobilisateur et non en culpabilité stérile.

Dans quelle mesure cette éthique écologique implique-t-elle de donner une nouvelle place à la nature ?

Les usages que nous avons de la terre et des vivants en disent long sur nous, révèlent ce que nous

sommes, les valeurs auxquelles nous accordons la priorité, la place que nous faisons ou pas aux autres hommes, aux autres cultures, aux autres formes de vie, le pouvoir que nous nous octroyons sur ces dernières et les raisons pour lesquelles nous les exploitons ainsi. Nous continuons d'honorer les valeurs d'égalité et de justice sociale, nous parlons de

Tous les êtres et les entités qui ont un intérêt à préserver et peuvent subir un dommage à la suite d'un traitement ont un statut moral.

développement durable, nous reconnaissons que l'animal est un être sensible. Mais, dans le même temps, nos pratiques, la manière dont nous forçons les animaux à s'adapter aux contraintes de l'élevage industriel, au mépris de leurs besoins éthologiques, et l'exploitation intensive des sols montrent que nous ne reconnaissons pas de valeur supérieure à la rentabilité. Ainsi, la crise environnementale n'est que l'expression d'une crise plus générale, où la dictature du profit produit une organisation sociale et politique fondée sur le déni du réel, sur la confusion des sphères de bien, puisque l'élevage, par exemple, est confondu avec l'industrie et que le travail est organisé en fonction d'un chiffre de productivité déterminé d'avance. Bien plus, ce modèle de développement ne prend pas en considération la limite externe de la production ni la valeur des êtres, humains et non humains, impliqués. Ne faudrait-il pas reconnaître que la justice ne concerne pas exclusivement nos rapports à l'autre homme et aux autres cultures ? Nos usages des vivants et de la terre relèvent également de la justice, non seulement parce que ce sont d'autres hommes, présents et à venir, qui subissent les conséquences irréversibles de notre mode de vie et de nos décisions, mais aussi parce que notre manière d'habiter la Terre, de l'exploiter et de consommer contre-

dit, par-delà nos déclarations d'intention et nos contradictions, les idéaux ou principes auxquels nous accordons la priorité. Enfin, les besoins éthologiques des bêtes dont il a été question plus haut limitent notre droit de les exploiter comme bon nous semble, ce qui veut dire que l'élevage intensif ne soulève pas seulement un problème moral, lié aux conditions de vie cruelles réservées aux bêtes, mais qu'il est l'épreuve de notre justice. À travers lui, ce sont les fondements de notre droit, le droit du droit, l'organisation du travail et l'aberration du capitalisme que l'on peut voir.

Comme le soulignent Michel Serres ou Bruno Latour, il ne faut plus voir la nature d'un côté et l'homme de l'autre. Il faut dépasser le dualisme nature-culture et reconnaître que nous dépendons des autres vivants, des écosystèmes, autant que nous les façonnons. L'histoire de l'humanité ne fait pas seulement intervenir les relations entre les hommes et entre les nations, elle comprend également les relations avec la nature, même si celle-ci est hybride et non vierge, et renvoie à ce dont nous vivons. Dès lors, deux notions éthiques peuvent nous aider à reconsidérer la place que nous accordons à la nature. Il s'agit tout d'abord de la notion de valeur intrinsèque. Elle signifie que les vivants et les écosystèmes n'ont pas seulement une valeur instrumentale découlant des usages qu'en fait l'homme, mais qu'ils représentent des formes de vie ayant leurs normes spécifiques et une valeur propre qui n'est pas relative au point de vue économique ou au profit que nous retirons de leur exploitation. Bien sûr, cette notion est compliquée à utiliser, car elle peut faire croire qu'il y a une valeur des choses qui existeraient en soi et que les hommes découvrirait. Il faut Dieu pour penser cela. Or, c'est toujours l'homme qui confère la valeur, qui est donc anthropogénique, mais la valeur des choses n'est pas relative au point de vue de l'homme. Il y a plus dans le monde que ce que nous y mettons, ce dont nous avons une idée quand nous contemplons la nature et que sa beauté, sa fantaisie nous émerveillent. De même, la notion de considérabilité morale est précieuse. Tous les êtres et toutes les entités qui ont un intérêt à préserver et peuvent subir un dommage à la suite d'un traitement ont un statut moral. Il s'agit des animaux qui ressentent de la douleur et du plaisir, et éprouvent du stress, mais aussi des plantes qui peuvent faner et des écosystèmes qui ne sont pas irritables mais dépendent de l'interaction entre plusieurs organismes. On comprend donc que l'on ne peut pas interagir n'importe comment avec la nature, ce qui ne veut pas dire pour autant que cette dernière ait

ANTHROPOGÉNIQUE

Dû à l'activité humaine.

des droits ni qu'il faille s'abstenir de la transformer. L'intérêt de cette notion de considérabilité morale, qui n'exclut pas que nous établissions une hiérarchie entre les êtres qui n'ont pas à nos yeux la même importance morale, est qu'elle suggère qu'il y a des limites à l'action de l'homme imposées par les entités non humaines.

L'enjeu de la préservation de la nature peut-il conduire à redéfinir les droits de l'homme ?

Le droit de l'homme d'exploiter les vivants et la nature rencontre une limite. La protection de la biosphère et la protection animale, le respect pour les autres espèces et pour les individus que nous exploitons pourraient figurer parmi les principes constitutionnels. Il s'agit de principes politiques au sens fort du terme, parce que d'autres êtres que les hommes sont mêlés à nos vies et qu'en ce sens, notre politique est une cosmopolitique et une zoopolitique. Il n'en est pas encore ainsi parce que, dans une démocratie, des impératifs écologiques tels que le respect de la biodiversité ou la reconnaissance de la valeur intrinsèque des écosystèmes serviraient *a priori* de normes universalisables ou reconnues par tous comme étant valides. Ces impératifs écologiques ne suscitent que l'adhésion de ceux qui sont déjà convaincus par la centrali-

La responsabilité de l'homme vis-à-vis de la nature et des générations futures est unilatérale et asymétrique. On sort du donnant-donnant.

té de l'écologie ! Ils doivent donc être soumis à la discussion et à la délibération publique avant de pouvoir informer nos politiques. Cependant, l'idée que les droits de l'homme peuvent intégrer les limites qu'imposent à notre action les conditions de vie des générations futures et des autres vivants est centrale. On peut y voir l'occasion d'un renouvellement des droits de l'homme.

Les enjeux écologiques ne nous rappellent-ils pas que la responsabilité est le corollaire de notre liberté ?

Parler de responsabilité, c'est dire que la réciprocité des droits et des devoirs n'est pas la seule définition du politique ni le seul critère pour définir le bien commun. C'est pourquoi cette notion est si importante en écologie. Bien plus, elle caractérise l'homme qui peut, à la différence du pigeon, pleurer la disparition d'une autre espèce et la protéger. La responsabilité va au-delà de l'empathie et de la pitié dont sont capables certains animaux. Elle porte aussi sur des objets qui ne suscitent pas notre compassion et concerne des êtres qui n'existent pas encore ou qui sont trop nombreux pour que nous puissions les représenter. La responsabilité est rationnelle et démesurée. La responsabilité de l'homme vis-à-vis de la nature et des générations futures est unilatérale et asymétrique. On sort du donnant-donnant. Il s'agit d'être responsable à l'égard d'êtres qui n'affectent pas notre existence, mais dont nous pouvons en revanche hypothéquer l'avenir.

La crainte pour les autres et pour la nature modifie le sens de ma liberté en installant la responsabilité au cœur du sujet. À cet égard, la révolution initiée par Emmanuel Levinas réside dans l'affirmation d'un primat de la responsabilité sur la liberté. Pour reprendre ses termes, il s'agit de s'inquiéter de ce que mon « exister », c'est-à-dire mon être au monde et mon vouloir-vivre, malgré son innocence intentionnelle et consciente, peut comporter de violence. Placer la question du droit à être au cœur de notre droit, c'est modifier radicalement la philosophie du sujet. C'est une fenêtre ouverte vers un usage moins égoïste de la Terre et une exploitation moins violente des autres, y compris des animaux. Quand je parle de l'injustice envers les animaux et les écosystèmes, je mets l'accent sur le sujet de cette injustice, sur nous qui croyons être assurés de notre bon droit d'en user à notre guise et qui nous figurons avoir une souveraineté absolue sur la création — ce qui est une posture assez récente, très différente de ce que l'on trouve dans la *Genèse*, mais aussi de la pensée prémoderne, et même de la plupart des penseurs modernes, comme Locke, mais aussi Descartes pour lequel seul Dieu est la cause finale de l'univers. Donner une limite à cette souveraineté, c'est reconnaître que nous devons respecter les besoins éthologiques de chaque espèce vivante. Ceci est d'abord et surtout une affaire de bon sens : qui peut penser que placer une poule dans une cage dont la surface est l'équivalent d'une feuille A4 ou que transformer une truie en machine

à produire des porcelets est respectueux des besoins fondamentaux des animaux ? Reconnaître cette valeur de responsabilité constitue en soi un pas énorme. C'est un véritable déplacement du sujet.

Plutôt que de la voir seulement comme un nouveau faisceau de contraintes, la question écologique peut-elle nous faire progresser vers la vie bonne ?

Une première manière de répondre à votre question consiste à dire qu'il est nécessaire d'aller au-delà de la crainte pour les autres évoquée précédemment. Certes, l'heuristique de la peur nous permet d'accéder à des affects, des émotions qui nous rendent disponibles pour ce que notre responsabilité hyperbolique exige de nous. Mais elle ne

de matières, mais aussi avec une anthropologie du « enrichissez-vous ». L'écologie nous invite bien à voir ce qu'il y a d'erroné dans cette conception de l'homme et de l'existence.

Comment faire pour que cette quête existentielle irrigue le corps social, que les individus s'en emparent ?

Le renouvellement de la philosophie du sujet auquel je rêve est déjà en cours. Je pense qu'il y a un nouvel universalisme à penser, une réflexion de fond à avoir sur les positions ontologiques, comme le rapport au corps ou à la souffrance animale, par exemple, qui sous-tendent nos positions écologiques. Il faut prendre le risque d'une position intellectuelle constructive en proposant une écriture où l'argumentation se mêle à l'esthétique et à l'émotion, pour inviter les individus à renouveler leur rapport à eux-mêmes. Plusieurs écueils sont à éviter ici, comme le perfectionnisme moral, le paternalisme politique ou encore la religiosité écologique. C'est une réflexion qui ne peut se déployer que sur le long terme. Mais elle existe. Elle a déjà commencé.

•

Donner une limite à notre souveraineté, c'est reconnaître que nous devons respecter les besoins éthologiques de chaque espèce vivante.

doit pas occulter l'idée que l'homme peut se donner des limites aussi parce qu'il ressent des sentiments positifs, comme l'attachement à la beauté d'un paysage, à l'amour de la vie sous toutes ses formes, celle qui l'entoure et celle à venir. Loin d'enterrer l'humanisme, l'écologie est une invitation à concevoir un nouvel humanisme. Ceci va à l'encontre de ce qu'affirment Luc Ferry et Pascal Bruckner qui critiquent à juste titre les penseurs catastrophistes et soulignent les limites des écologistes profonds, mais négligent l'aspect constructif de la pensée écologique, le fait qu'elle exige de rénover l'humanisme. Une autre réponse consiste à refuser ce qu'on nous présente comme des critères de la vie réussie et qui sont imposés, comme dit André Gorz, par le capitalisme qui est un système de domination lié, *via* le marketing, au fait d'inciter les individus à se tourner vers des biens que les autres ne peuvent pas encore s'offrir ou dont la possession est attachée à un certain prestige : manger de la viande tous les jours, avoir une grosse voiture, etc. La révolution industrielle et la démocratie représentative coïncident non seulement avec une explosion des flux

Pour aller plus loin avec Corine Pelluchon

- *L'Autonomie brisée: bioéthique et philosophie*, Corine Pelluchon, PUF, 2009
- *La Raison du sensible: entretiens autour de la bioéthique*, Corine Pelluchon, Artège, 2009
- *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité: les hommes, les animaux, la nature*, Corine Pelluchon, Cerf, 2011
- *Comment va Marianne? Conte philosophique et républicain*, Corine Pelluchon, F. Bourin, 2012
- *Tu ne tueras point. Réflexions sur l'actualité de l'interdit du meurtre*, Corine Pelluchon, Cerf, 2013



SORTIR DU DÉNI POUR CHOISIR

INTERVIEW N° 9

Philosophe, Dominique Bourg est professeur à la faculté des géosciences et de l'environnement (IDG/FGSE) de l'université de Lausanne depuis 2006. Il était auparavant professeur à l'université de technologie de Troyes et maître de conférences à l'institut d'études politiques de Paris. Il a participé en France à plusieurs commissions nationales chargées d'appréhender différentes questions d'environnement et de développement durable: la commission Coppens chargée de préparer la Charte de l'environnement désormais adossée à la Constitution française, auparavant le Conseil national du développement durable, puis la commission 6 du Grenelle de l'environnement, et enfin la Conférence environnementale de septembre dernier. Dominique Bourg est

également vice-président de la fondation Nicolas Hulot et vice-président de l'association VivAgora. Il dirige deux collections éditoriales: « L'Écologie en questions » aux Presses universitaires de France et « Fondations écologiques » chez Labor et Fides, à Genève. Il a créé plusieurs formations dédiées à la durabilité en France et dirigera prochainement à l'université de Lausanne un Master « Durabilité forte et transition écologique ». Il préside par ailleurs la Commission durabilité de l'université (Unil). Les réflexions de Dominique Bourg tissent une approche transdisciplinaire des questions écologiques. Elles concernent l'étude de la pensée écologique, l'évaluation des risques et le principe de précaution, l'économie de fonctionnalité, le débat public et la démocratie écologique.

DOMINIQUE BOURG

La prise de conscience progressive des limites des ressources et de la capacité de résilience de la biosphère dessine une nouvelle donne écologique à laquelle l'humanité aura bien du mal à se soustraire : vivre plus nombreux dans un monde fini et fragile. Mais la compréhension de tout ce que cela implique en termes de changements dans la vie quotidienne bute sur une difficulté inédite. Comme le souligne Dominique Bourg, les problèmes écologiques ne questionnent pas seulement l'état de nos conditions de vie à long terme. L'inertie et l'irréversibilité qui caractérisent les mutations de la biosphère appellent en effet, des changements aussi immédiats que radicaux dans nos activités si l'on veut contenir l'ampleur des menaces. La nature des problèmes écologiques ne nous laisse plus le temps, comme par le passé, d'apprendre de nos erreurs, d'adapter chemin faisant nos représentations du futur et nos actions présentes aux nouvelles contraintes. Le rythme d'évolution des mentalités et des comportements, comme le temps nécessaire à la construction des compromis dans nos démocraties apparaissent ainsi en décalage complet avec l'urgence écologique. Comme l'explique Dominique Bourg, l'enjeu de la continuité à long terme de l'existence de nos sociétés constitue un défi politique et une question existentielle sans précédent. Nous sommes, selon lui, à la croisée des chemins. Soit nous parvenons à repenser le fonctionnement de nos démocraties et la définition de nos besoins matériels, soit nous courons le risque de conflits violents en réaction à une accumulation de pénuries et d'évènements environnementaux extrêmes. Sans compter la tentation que l'on pourrait avoir d'accélérer la fuite en avant technologique face à des dégradations de la biosphère de plus en plus dommageables pour l'espèce humaine, l'idéologie transhumaniste incarnant, selon Dominique Bourg, l'un des pans de cette seconde alternative.

Propos recueillis
par **Boris Chabanel**.

Est-il juste de considérer que les enjeux écologiques sont d'abord et avant tout l'affaire des générations futures ?

Sur le long terme, la somme des menaces environnementales auxquelles nous sommes confrontés peut se ramener à un dommage principal : la chute de nos capacités de production alimentaire. Plus généralement, il en va de l'altération des conditions propices à l'épanouissement des sociétés humaines. Cette dernière perspective découle des deux grands types de difficultés auxquelles nous sommes confrontés : la raréfaction des ressources nécessaires à nos activités économiques ; les perturbations du fonctionnement de la biosphère, et

au premier chef le changement climatique, l'appauvrissement de la diversité génétique et la dégradation des écosystèmes.

Toutefois, il ne s'agit pas seulement d'une ligne d'horizon. Nous sommes d'ores et déjà entrés dans une période dans laquelle les problèmes écologiques vont se manifester de plus en plus fréquemment et intensément dans notre vie quotidienne. Durant les dix dernières années, canicules et sécheresses se sont multipliées. Le pays qui a payé le plus lourd tribut au changement climatique, pécuniairement parlant, ce sont les États-Unis : les évènements extrêmes y sont plus intenses et nombreux. Je rappelle que l'on a constaté deux fois plus de cy-

ÉCOUMÈNE

Partie de la Terre habitée en permanence par les hommes.

clones de catégorie 5 dans l'Atlantique au cours de la dernière décennie. Le système de réassurance mondiale peut-il assumer des Katrina et des Sandy à répétition ? Pour un temps probablement, mais pas indéfiniment.

Plus largement, selon la Banque mondiale, nous pourrions connaître une augmentation de la température moyenne de 4 °C dès 2060. Cela voudrait dire que nous pourrions avoir une augmentation supérieure à 2 °C d'ici 20 à 30 ans. Or, on sait qu'avec 2 °C de plus, l'ouest des États-Unis connaît un manque chronique d'eau. En Europe, plus

rupture momentanée. Or, nous avons plutôt affaire à un processus général de dégradation, de réduction de l'écoumène, à savoir la partie de la Terre habitée en permanence par les hommes.

Si nous ne parvenons pas à changer rapidement notre cadre de référence, à renoncer à détruire le capital naturel en le transformant à l'avantage de quelques-uns, et ce, pour accumuler indéfiniment et inégalement des richesses matérielles, au lieu de chercher un accomplissement plus relationnel, alors nous sommes voués à ce que Bruno Villalba appelle la contraction démocratique : à savoir le délitement progressif de l'éventail des choix accessibles.

On comprend bien que ce ne sont pas les générations futures qui vont voir leurs modes de vie changer par nécessité, ce sont les nôtres. J'ajoute qu'il ne s'agit pas d'une crise...

de la moitié des étés seraient bien plus chauds qu'en 2003. Le bassin méditerranéen serait affecté par des pénuries d'eau chroniques. La fonte de la plupart des glaciers assécherait certaines contrées du monde, et nous assisterions à une baisse générale des rendements agricoles, sans compter l'effet des vagues de chaleur à répétition. Partout, la montée des mers menacerait les installations côtières. Concernant la question de l'épuisement des ressources, nous rentrons dans le dur. Les limites vont exercer une pression de plus en plus forte dès les prochaines années. L'exploitation du gaz de schiste et des autres fossiles non conventionnels ne remettra pas en question la fin de l'ère du pétrole à bas coût. La finitude concerne également les ressources minérales, dont nous épuisons les gisements les plus concentrés et accessibles. Le manque attendu de certains métaux précieux et semi-précieux suscitera des goulots d'étranglement technologiques. Le même constat de finitude vaut pour les ressources fournies par les écosystèmes et le vivant, comme l'eau douce, les ressources biotiques et ce que l'on appelle les services écologiques comme l'épuration de l'air et de l'eau, la régénération de la fertilité des sols, etc. À la lumière de ces éléments, on comprend bien que ce ne sont pas les générations futures qui vont voir leurs modes de vie changer par nécessité, ce sont les nôtres. J'ajoute qu'il ne s'agit pas d'une crise. Une crise supposerait un retour à la normalité après une période de

Et pourtant, les menaces écologiques constituent, encore aujourd'hui, une préoccupation secondaire de nos sociétés. Faut-il comprendre que la montée des périls conduit à un déni de réalité ?

Nous sommes effectivement en plein déni. Songeons à ce qu'a cherché à faire l'année dernière la Caroline du Nord. Cet État américain a conçu un projet de loi qui interdisait la publication sur son territoire de rapports scientifiques sur le changement climatique, au motif que ces informations pouvaient avoir un impact négatif sur l'évolution du marché immobilier sur le littoral atlantique. Impact évident, puisque l'on sait que le niveau de la mer va monter de un à deux mètres d'ici la fin du siècle. Ce projet n'a finalement pas été adopté. Mais nous avons là une illustration édifiante de ce déni de réalité face aux enjeux écologiques. L'ironie de l'histoire est que les États-Unis sont à la fois le pays le plus touché par le changement climatique et celui où le climato-scepticisme est le plus manifeste. Plusieurs études montrent, d'ailleurs, un lien de corrélation positive entre la croyance dans le pouvoir du marché à résoudre tous les problèmes et le rejet de l'idée d'une responsabilité humaine en matière de changement climatique. Or, les États-Unis sont clairement le pays de la religion du marché. Préférons-nous sauver nos croyances à sauver notre vie ? Par ailleurs, il convient d'écarter le préjugé largement répandu selon lequel seuls les pays riches se préoccuperaient d'environnement. Selon un sondage conduit par LightSpeed pour le compte de la banque HSBC, en août et en septembre 2010, l'Asie est la région du monde la plus sensible à la question climatique. Par exemple, 57% des Chinois interrogés affirment que le changement climatique figure parmi leurs principaux sujets de préoccupation, alors que ce ne sont que 16% des personnes interrogées en Grande-Bretagne et 18% aux États-

Unis. De même, 64% des personnes interrogées en Chine déclarent faire des efforts substantiels pour lutter contre le changement climatique, contre 23% au Royaume-Uni et 20% aux États-Unis.

Selon vous, ces éléments de constat marquent l'échec du concept de développement durable. En quoi cette approche a-t-elle échoué ?

Nous parlons de développement durable depuis plus d'une vingtaine d'années. C'était une tentative pour dissocier la croissance du PIB de la consommation d'énergies et de ressources naturelles. Nous savons maintenant que c'est impossible. Deuxième diagnostic sévère sur le développement durable : ce devait être une démarche de prévention, d'anticipation à l'échelle des problèmes globaux. Or, force est de constater que le développement durable est ici aussi un échec, même s'il a inspiré maintes actions intéressantes à une échelle locale. Nous avons laissé passer la phase d'anticipation et allons devoir nous adapter à des conditions de vie de plus en plus difficiles, sur une planète exsangue et boudée. Il convient donc de refermer la parenthèse du développement durable. Cessons de croire que nous pouvons harmoniser une économie purement financière, dont les instruments visent à rendre

le monde qu'elle a fini par produire suscite des difficultés inédites qu'elle ne parvient pas à résoudre. Or, on peut estimer qu'ignorer ces difficultés aboutirait *in fine* à ruiner les conditions de jouissance de ces droits et libertés. Partons d'un constat élémentaire et pourtant étonnant. Nous sommes incapables d'entreprendre ce qui est simplement à notre portée, ce que nous pouvons faire sans remettre en cause les grands principes de notre système économique. Nous avons, par exemple, les moyens de réduire fortement la consommation d'énergie du parc de bâtiments. On ne le fait pas. Nous ne réalisons même pas la part du chemin que l'on pourrait faire le plus facilement. Pourquoi ? Une partie de la réponse réside dans le fait que plusieurs caractéristiques des défis environnementaux mondiaux ont pour effet de miner les mécanismes mêmes dont le gouvernement représentatif tire sa force et sa justification. J'en évoquerai trois.

Premièrement, la démocratie met en jeu la faculté de jugement du citoyen. Or, force est de constater que de nombreux problèmes d'environnement d'envergure mondiale sont inaccessibles à nos sens et à l'expérience quotidienne, ce qui rend improbable une mobilisation citoyenne soutenue. Je suis incapable par moi-même, avec mon équipement sensoriel, de juger de la présence de micropolluants, de jauger la composition chimique de l'atmosphère ou d'apprécier une température planétaire moyenne. Un seul hiver froid suffit à nous faire douter de la réalité du réchauffement climatique. Pour l'instant, la montée des menaces écologiques globales ne génère guère de problèmes qui font vraiment mal ici et maintenant. Il s'agit de problèmes quasiment invisibles, cumulatifs, et aux effets dommageables qui paraissent lointains. Le mécontentement ou l'aspiration à une vie meilleure, passions qui sont la puissance motrice du gouvernement représentatif, font défaut. On ne descend pas dans la rue pour défendre le climat. En ce sens, une médiation scientifique s'avère indispensable pour mieux comprendre des problèmes qui ne relèvent plus seulement de pollutions localisées, mais d'une explosion des flux de matières et d'énergie qui dépasse le cadre de la vie quotidienne. Ensuite, si l'on regarde nos démocraties sous l'angle du rapport de l'homme à la nature, on remarque que leur légitimité dépend, comme l'a si bien montré Benjamin Constant, de leur capacité à garantir les conditions de l'exploitation continue et pacifique de l'environnement physique au bénéfice de chaque citoyen. Tel est le sens du contrat social. Plus généralement, l'organisation libérale de nos sociétés a pour dessein de permettre de produire

Il convient donc de refermer la parenthèse du développement durable.

impossibles toute considération de long terme et la préservation de la biosphère. Finissons-en avec la rhétorique des trois piliers et d'un équilibre aussi trompeur que mensonger entre les dimensions économique, sociale et écologique. Il convient bien plutôt d'instituer de nouvelles régulations politiques et économiques.

Vous avancez l'idée que le fonctionnement actuel de nos démocraties fait obstacle à la prise en compte véritable des enjeux écologiques. Que voulez-vous dire par là ?

Levons d'emblée toute ambiguïté. Il ne s'agit nullement de récuser la démocratie représentative. Elle garde son entière légitimité vis-à-vis des problèmes pour lesquels elle a été conçue et, au premier chef, la garantie des droits et libertés individuels. Mais

et de consommer le plus possible, et ainsi d'engendrer des flux de matière et d'énergie croissants. Or, avec les problèmes écologiques globaux, il ne s'agit plus seulement de résorber des pollutions locales, de moderniser les modes de production. C'est désormais la quantité des biens consommés qui est en cause et, partant, le système économique et le

Cependant, quand l'aire des problèmes d'environnement est transfrontalière, alors la fonction protectrice de la représentation a tendance à faire obstacle aux solutions collectives. L'analyse temporelle est similaire. Il est essentiel au régime représentatif d'organiser des élections régulières, à relativement brève échéance. C'est son système de contrôle du pouvoir. Ce système crée en même temps des incitations fortes à privilégier le court terme, à répondre aux intérêts immédiats des électeurs et des agents économiques.

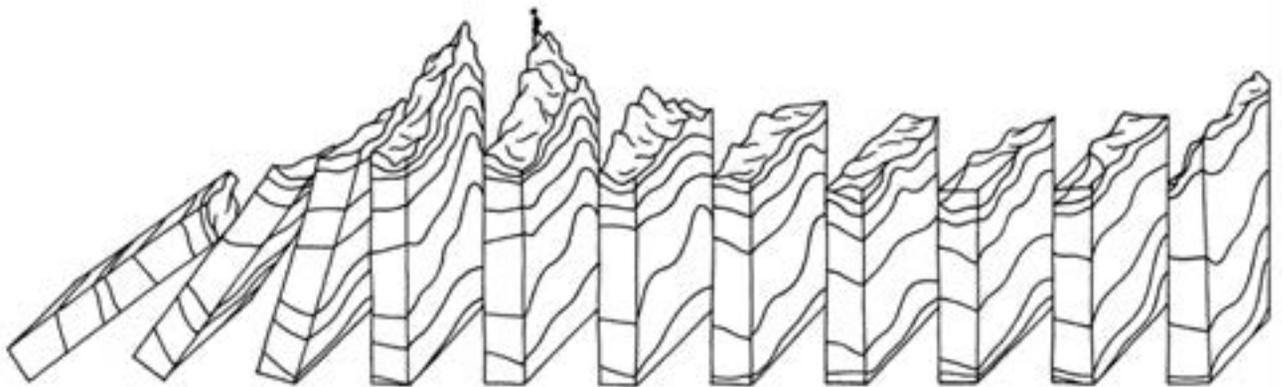
Dans la courte histoire de l'écologie politique, une analyse a amené quelques penseurs à préconiser des institutions autoritaires. Cette option doit être rejetée.

consommérisme en tant que tels. Si les démocraties représentatives ont su faire évoluer les modes de production, elles se révèlent incapables de réduire les niveaux de production et de consommation, dans la mesure où se préoccuper de la finitude de la planète conduit en fait à fragiliser une source essentielle de leur légitimité.

Enfin, la représentation politique moderne s'institutionnalise au moyen d'un découpage territorial et temporel qui est souvent en décalage avec les problèmes d'environnement. Dès ses origines, le gouvernement représentatif a été conçu pour favoriser l'émergence d'un sentiment d'appartenance à un territoire limité. Les citoyens sont regroupés en collectivités ayant le droit d'élire un représentant. Le représentant élu est censé défendre les intérêts des habitants de ce territoire. Du coup, les électeurs se sentent protégés et avantagés par leur enracinement dans un territoire particulier.

Comment la démocratie pourrait-elle mieux prendre en compte l'enjeu de préservation des conditions de vie ?

Dans la courte histoire de l'écologie politique, une telle analyse des défauts de la représentation a amené quelques penseurs à préconiser des institutions autoritaires. Cette option doit être fermement rejetée. Ce que nous proposons dans notre ouvrage *Pour une VI^e République écologique*, c'est l'instauration d'une démocratie de transition cherchant à établir des liens inédits entre la conscience morale des citoyens, l'apport du système représentatif et le respect des conditions naturelles qui nous font vivre, tels que la science nous permet de les comprendre. Cette évolution institutionnelle repose sur plusieurs grands piliers. L'un d'eux consiste à faire évoluer la Constitution. Il s'agit à mes yeux d'un point incontournable. En écho à la réflexion de Benjamin Constant, je pense que la Constitution n'est pas simplement une forme juridique, c'est donner une forme juridique à un mode de vie, à une manière de s'insérer dans le monde. Or, le rapport au monde que l'on doit construire aujourd'hui n'a rien à voir avec celui promu par les Modernes. Nous sommes véritablement en train de bâtir une nouvelle civilisation, avec des contraintes que l'on



n'a jamais eu à penser auparavant. En ce sens, il paraît aujourd'hui essentiel de garantir de façon constitutionnelle la prise en compte de l'enjeu de préservation des conditions de vie de l'humanité. Il s'agirait en premier lieu d'instituer deux nouveaux principes constitutionnels : la contribution de la nation et de l'État à la préservation des grands

principes constitutionnels dont nous venons de faire état. À la différence des deux autres chambres, celle-ci n'a pas vocation à voter la loi, ni à représenter tel intérêt contre tel autre. Elle interviendrait en amont du vote définitif des lois sur les grandes orientations et régulations de la société, à l'image de nos Constitutions ou lois fondamentales qui ne sont ni de droite ni de gauche. Elle serait composée pour moitié d'experts, et pour moitié de citoyens ordinaires : les premiers seraient choisis au hasard (un sur trois) sur une liste de personnalités qualifiées, agréée par le Parlement et proposée par les grandes ONG environnementales ; les seconds seraient également choisis au hasard, mais à la façon de la constitution de panels de citoyens par des instituts de sondage.

Nous proposons également que cette chambre s'appuie sur une agence de moyens, un « collège du futur ». Celui-ci renvoie à une idée de Pierre Rosanvallon. Composée de jeunes chercheurs extraits de leurs laboratoires, cette instance aurait pour fonction d'éclairer l'action des pouvoirs publics ainsi que l'opinion publique, en faisant la pédagogie de l'ensemble des connaissances disponibles au regard des nouveaux objectifs constitutionnels.

Face au risque d'instrumentalisation de la science par les lobbys, tels que celui des « climato-septiques », sur quelles valeurs fonder un recours accru à la science ?

Il me paraît ici essentiel de distinguer ce que l'on peut appeler les sciences du diagnostic et les technosciences. Pour les premières, la technique est le moyen d'acquisition de la connaissance. Dans le cas de la technoscience, au contraire, la connaissance n'est plus la finalité, mais devient un moyen ; le but est de produire des objets que l'on va vendre sur un marché. Ainsi, même si l'on retrouve les mêmes méthodes de chaque côté, ce ne sont pas du tout les mêmes démarches. Par exemple, en matière de biologie moléculaire, les derniers progrès des connaissances sur la fonction des gènes n'ont pu se faire sans recourir à la transgénèse, c'est-à-dire au fait d'introduire un ou plusieurs gènes dans un organisme vivant. Or, cette méthode est aussi utilisée par l'industrie pour produire des plantes génétiquement modifiées. Une plante génétiquement modifiée n'a rien de scientifique, c'est un objet destiné à être vendu sur un marché. Le propre de la science est de chercher à distinguer le vrai du faux. Est-ce que vous connaissez des objets vrais et des objets faux ? Arrêtons de confondre les nouveautés technologiques et la science. J'ajoute que ce sont souvent des communautés différentes. Nous

Nous sommes véritablement en train de bâtir une nouvelle civilisation, avec des contraintes que l'on n'a jamais eu à penser auparavant.

équilibres de la biosphère et à la gestion concertée des ressources fossiles, minérales et biotiques ; l'obligation de dégager un financement public pour adapter notre bâti et nos infrastructures au monde qui vient.

Pour assurer l'application de ces nouveaux objectifs constitutionnels, vous suggérez d'autres évolutions institutionnelles substantielles. Quelles sont-elles ?

Ce double impératif constitutionnel suppose que le corps politique soit davantage en capacité de décider en connaissance de cause lorsque le sujet débattu a un lien avec les enjeux écologiques. En ce sens, nous proposons d'inscrire les institutions représentatives existantes dans un dispositif plus large, méta-représentatif, au sens où il permettrait d'introduire dans le processus de décision publique des considérations qui dépassent la seule appréhension immédiate de nos intérêts, à savoir des connaissances sur l'état de la biosphère et de ses ressources. Ceci nous conduit à proposer l'institution d'une troisième chambre, à côté de l'Assemblée nationale et du Sénat. Dévolue aux enjeux de long terme, cette nouvelle assemblée aurait une double fonction : *primo*, élaborer de grands projets de réforme, notamment fiscaux, favorisant le passage à une société économe des ressources, sans pour autant entrer dans des détails qui privilégient au bout du compte telle catégorie au détriment de telle autre ; *secundo*, contraindre les représentants, par l'intermédiaire d'un droit de veto, à réexaminer des projets de loi qui contrediraient les deux

GÉOINGÉNIERIE

Manipulation délibérée du climat terrestre pour contrecarrer les effets du réchauffement climatique.

avons des personnes qui ont reçu une formation scientifique dans les deux cas, mais la communauté des sciences du climat n'est pas la même que celle qui s'intéresse à la géoingénierie, c'est-à-dire la manipulation délibérée du climat terrestre pour contrecarrer les effets du réchauffement climatique.

Ceci m'amène à penser que l'enjeu d'une démocratie plus éclairée implique de réhabiliter la recherche du vrai qui est au cœur de la démarche scientifique et de son apport à la civilisation. S'agissant des questions écologiques, il s'agit d'un sujet majeur, dans la mesure où le citoyen est sujet à des manipulations grossières. Songez au livre de Claude Allègre, dont on a montré les multiples erreurs et tromperies. Cela n'empêche pas que beaucoup de Français continuent de lui faire confiance. De même, alors même que l'on dispose d'un consensus scientifique incontestable en matière de changement climatique, les climato-sceptiques ont réussi à convaincre un Américain sur deux. Et cela bloque tout, notamment le processus international de négociation. Ce refus de savoir propre aux États-Unis prend une résonance étonnamment soviétique, comme s'il existait désormais une vérité officielle qui tournerait le dos à la vérité des faits. Le mouvement de désinformation alimenté par les lobbys

gereuses, tel n'est plus le cas en revanche lorsqu'il s'agit de réduire notre empreinte écologique. Comme je l'ai déjà dit, le progrès technologique se révèle, en effet, incapable de produire le fameux découplage entre la croissance du PIB, d'un côté, et l'évolution de la consommation de ressources et les rejets dans l'environnement, de l'autre. Le dit progrès permet en effet, pour l'essentiel, soit de mettre sur le marché des biens et services nouveaux, soit d'abaisser le coût d'accès au marché de biens et de services existants. Dans les deux cas, il débouche sur des flux d'énergie et de matière additionnels. Tel est l'effet rebond : un ordinateur consomme aujourd'hui moins d'énergie qu'il y a cinq, dix ou quinze ans, mais la puissance requise, les types d'usage et le nombre d'utilisateurs n'ont cessé d'augmenter, si bien que la consommation globale d'énergie due à l'informatique s'accroît.

Par ailleurs, il n'existe pas de produits de substitution à toutes les ressources naturelles ou aux services écosystémiques que nous pourrions détruire. Imaginons, par exemple, que la couche d'ozone disparaisse, et à sa suite la photosynthèse, il serait impossible de leur substituer quoi que ce soit par le travail des hommes ou la technique, contrairement à ce que prétend, à tout le moins présuppose, la théorie économique. Comme l'avait déjà montré Garrett Hardin à la fin des années 1960, il n'y a pas de solution technique au problème de l'exploitation de ressources finies par des acteurs poursuivant leurs intérêts propres, en l'absence de règles communes.

Face au problème des ressources et de leurs limites, et face à la fragilité des équilibres planétaires, s'impose donc le constat que les technologies ne détiennent pas à elles seules la solution : soit elles intensifient les difficultés, soit les solutions qu'elles apportent ne sont que partielles. Il ne semble donc y avoir d'autre issue à nos difficultés qu'une décroissance de nos consommations de ressources et, partant, une décroissance du PIB, en premier lieu des pays anciennement industrialisés, pour permettre le développement en termes d'infrastructures des pays en développement. L'innovation technique garde toute son importance, mais dans ce cadre nouveau.

Il n'existe pas de produits de substitution à toutes les ressources naturelles ou aux services écosystémiques que nous pourrions détruire.

nous pousse ainsi à réaffirmer notre volonté de décider et d'agir en connaissance de cause, avec discernement, sur la base de connaissances valables. En ce sens, le politique doit clarifier son attitude. Son rôle est de réguler les objets, la technoscience, dont l'intérêt économique est évident. Et pour ce faire, il doit intégrer dans son mode de décision les résultats des sciences du diagnostic.

La technologie n'a-t-elle pas un rôle à jouer dans le changement écologique ?

L'idée que la technologie sauve et sauvera toujours relève de la croyance, et même du pari, propre à l'économie néoclassique. Alors que les pollutions sont susceptibles de connaître des solutions techniques, à l'exemple des filtres pour les émanations industrielles ou des substituts aux substances dan-

Si l'on considère l'évolution de nos modes de consommation comme une autre voie incontournable pour répondre aux défis écologiques, que peut-on attendre des incitations réglementaires ?

La réforme des institutions démocratiques à laquelle nous appelons constitue une condition

ÉCONOMIE DE LA FONCTIONNALITÉ

Qui favorise l'usage plutôt que la possession.

nécessaire, mais non suffisante, au changement écologique. Nous avons à affronter un autre défi, qui est celui de la définition d'une alternative au régime de croissance qui caractérise notre système économique. Jusqu'à présent, sans croissance, les gains de productivité aboutissent à un surcroît de chômage, les prêts et les investissements se tarissent, le partage de la richesse devient un jeu à somme nulle qui durcit dangereusement les tensions sociales, etc. Bref, nous sommes dans un système dont on sait qu'il n'est pas durable à moyen terme, voire à court terme, mais nous ne disposons

La société doit reconnaître qu'il est intéressant de ménager des lieux de résilience en son sein.

pas encore de modèle macro-économique fonctionnant sans croissance. Quoi qu'il en soit, définir un modèle permettant une réduction des flux de consommation de ressources implique de repenser l'idée de prospérité, en particulier dans sa composante matérielle. À cet égard, le levier réglementaire est effectivement incontournable. *A minima*, on peut envisager de basculer l'assiette fiscale du travail vers la consommation de ressources. Mais les limites que nous allons rencontrer sur le plan des ressources vont nécessairement nous amener à des réglementations plus strictes, avec notamment la mise en place de principes de quotas. C'est le seul moyen de lutter véritablement contre l'effet rebond. De même, du côté de l'offre, la raréfaction des ressources et l'envolée des coûts d'exploitation des nouveaux gisements vont rendre le recyclage systématique des matériaux obligatoire. Il en ira de la survie de certaines filières industrielles. En d'autres termes, à un moment donné, la pénurie sera telle que l'on sera obligé de systématiser les réglementations. J'ajoute que, dans un monde soumis à la rareté, le resserrement de l'échelle des revenus, via la fiscalité, paraît indispensable à la paix sociale. Pour autant, cela peut-il suffire à contrebalancer trois siècles pendant lesquels on s'est convaincus que le bonheur était dans la possession matérielle ?

Dans quelle mesure la valeur de responsabilité peut-elle contribuer à infléchir la culture consumériste de nos sociétés ?

La responsabilité ne peut s'exercer qu'à la condition de l'insérer dans un dispositif plus large. Si l'on prend l'exemple du tri des déchets, celui-ci n'a pu se développer que parce que l'on a assorti la promotion de la responsabilité d'outils concrets facilitant sa mise en œuvre : des poubelles à proximité, des supports d'information, des ambassadeurs du tri, etc. Il faut développer ce genre d'approche qui facilite le passage à l'acte. À ce titre, l'économie de fonctionnalité constitue une autre piste intéressante qui pourrait contribuer à nous défaire du culte de la possession au profit d'une logique de mutualisation. Je rappelle que l'économie de fonctionnalité consiste en la substitution de la vente de l'usage d'un bien à la vente du bien lui-même. Cela peut vouloir dire que l'on ne possède plus sa voiture et que l'on recourt à un service de location lorsque l'on en a besoin. Les nouvelles générations ont d'ailleurs un autre rapport à l'automobile que les précédentes. J'insiste sur l'idée de mutualisation qui, dans un monde contraint, peut permettre de continuer à rendre accessibles au plus grand nombre des objets sophistiqués, ou ayant une composante artistique.

Alors que la révolution industrielle a rompu le lien direct entre production et consommation, la vague actuelle du *Do it yourself* n'est-elle pas favorable à un renouvellement du sens de la consommation ?

Effectivement, pendant que notre société continue son *trend* consumériste, nous assistons à une multiplication de démarches qui expérimentent autre chose : les villes en transition, les villes autosuffisantes, telle ou telle communauté qui se développe autour de la permaculture. De mon point de vue, ces nombreuses initiatives sont importantes, car elles constituent des lieux d'élaboration du futur. D'une certaine manière, la situation fait écho à celle que l'on a connue au IV^e siècle : alors que l'on pressent que l'Empire romain va s'effondrer, des gens vont s'écarter du référentiel dominant et tenter des choses nouvelles. Il me paraît essentiel de regarder de près ces initiatives par lesquelles des gens prennent leur destin en main, tournent le dos à la société consumériste et expérimentent d'autres voies. La société doit avoir l'intelligence de voir dans ces initiatives des réponses possibles à sa situation de fragilité. Elle doit faciliter leur

PERMACULTURE

Conception consciente de paysages qui miment les modèles et les relations observés dans la nature, visant à obtenir une production abondante de nourriture et d'énergie pour satisfaire les besoins locaux.

développement, leur diffusion, leur articulation. Bref, elle doit reconnaître qu'il est intéressant de ménager des lieux de résilience en son sein.

La valeur de frugalité, que l'on peut définir comme la capacité à apprécier pleinement notre confort matériel sans viser le toujours plus ou le nouveau, incarne-t-elle une régression ou peut-elle devenir une valeur populaire ?

La valeur de frugalité bute sur la figure d'*homo economicus* que l'on a programmé pour ingurgiter de plus en plus, bien au-delà de ses besoins spontanés. Rappelons-nous que, pour nous faire consommer tout ce que l'on consomme, les entreprises dépensent des montagnes dans la publicité. Ceci indique que consommer autant n'est pas naturel pour l'homme. Si la publicité est devenue l'une des activités les plus importantes de la société de croissance, c'est bien parce qu'il a fallu dresser le consommateur. En venir à la frugalité implique de désamorcer cette stimulation incessante de la consommation.

Au-delà de la consommation, les enjeux écologiques ne nous invitent-ils pas à une réflexion plus fondamentale sur le sens de nos valeurs et de nos aspirations, sur ce qui a le plus de valeur dans l'existence ?

C'est l'enjeu essentiel. Le monde dans lequel nous entrons pourrait être un monde marqué par une frustration sans précédent dans la mesure où, ayant baigné dans l'abondance, nous allons devenir plus pauvres sur le plan matériel. Il nous faut donc tout faire pour que le monde qui vient ne se résume pas à un faisceau de contraintes. Il nous faut trouver d'autres débouchés à l'énergie et aux passions humaines que celui de la consommation. Mais il ne s'agit pas simplement de trouver des substituts parce que l'on en a besoin maintenant. Nous arrivons à un moment de l'histoire qui nous pousse à accomplir un nouveau pas en avant dans la civilisation. Rappelons-nous ce qu'était l'idéal de l'homme accompli aux yeux des philosophes grecs : l'art, la science, la philosophie, la participation à la vie de la Cité. Cela fait un point de départ. Le dépassement de la frustration matérielle pourrait bien nous faire accéder à un niveau de bien-être inédit.

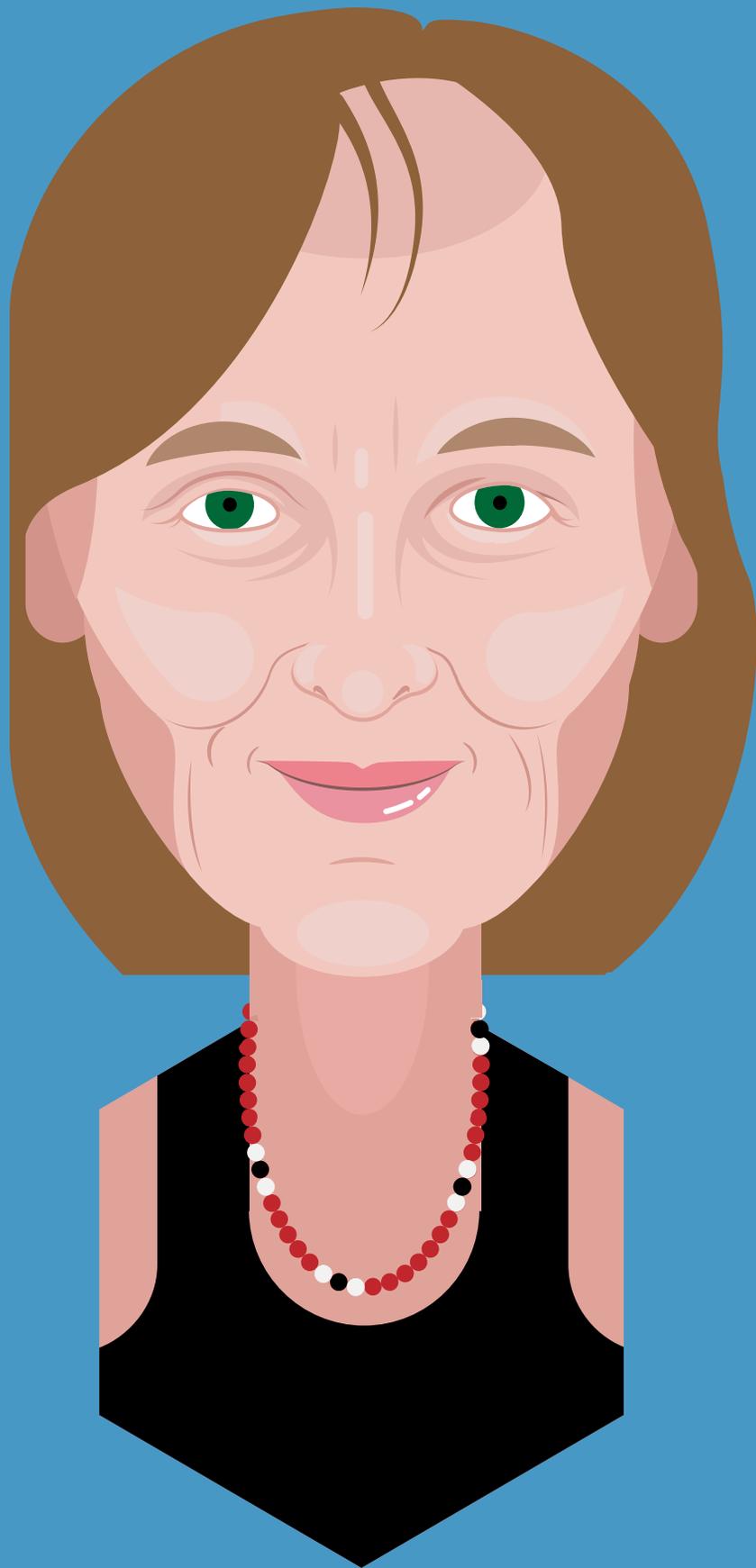
Comment faire en sorte que cette nouvelle conscience irrigue le corps social, que les individus s'en emparent et en soient les premiers acteurs ?

La redéfinition sociale et politique du bien-être constitue, à l'évidence, un défi anthropologique.

Cela dit, on peut penser qu'une partie de la question se joue dans l'attitude et le comportement des élites. Celles-ci continuent, en effet, à influencer le reste de la société. Elles ont encore valeur d'exemple et tirent les consommations vers le haut. Or, tant que nous aurons affaire à une oligarchie repliée sur la défense de ses intérêts à court terme, il sera plus difficile de promouvoir un changement profond dans la société. On peut ici reprendre l'analogie avec la chute de Rome. C'est bien une partie des élites de l'empire qui a fait le choix de tourner le dos au référentiel romain, pour envisager d'autres perspectives, d'autres valeurs et d'autres modes de vie qui ont eu une influence plus large. En d'autres termes, une vision souhaitable est celle qui verrait nos élites, tout au moins une partie d'entre elles, délaisser un modèle de réussite d'abord fondé sur des critères de pouvoir et d'argent, pour se mettre au service de projets qui comptent vraiment pour le devenir collectif. L'exemplarité retrouvée des élites, ajoutée à celle des initiatives communautaires que j'évoquais précédemment, voilà deux éléments qui pourraient changer la donne.

Pour aller plus loin avec Dominique Bourg

- *Nature et Technique, essai sur l'idée de progrès*, Dominique Bourg, Hatier, 1997
- *Parer aux risques de demain : le principe de précaution*, Dominique Bourg et Jean-Louis Schlegel, Seuil, 2001
- *Le Nouvel Âge de l'écologie*, Dominique Bourg, éditions Charles Léopold Mayer, 2003
- *Conférences de citoyens, mode d'emploi*, Dominique Bourg et Daniel Boy, éditions Charles Léopold Mayer, 2005
- *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Dominique Bourg, Philippe Roch et Collectif, Labor et Fides, 2010
- *Vers une démocratie écologique : le citoyen, le savant et le politique*, Dominique Bourg et Kerry Whiteside, Seuil, 2012
- *Pour une VI^e République écologique*, Dominique Bourg et Collectif, éditions Odile Jacob, 2011
- *Sobriété volontaire : en quête de nouveaux modes de vie*, Dominique Bourg, Philippe Roch et Collectif, Labor et Fides, 2012
- *Du risque à la menace. Penser la catastrophe*, Dominique Bourg, Pierre-Benoît Joly, Alain Kaufmann, Puf, 2013



POUR UNE SOCIÉTÉ DES COMMUNS

INTERVIEW N° 10

Auteure et activiste indépendante, Silke Helfrich milite de manière active pour sensibiliser aux enjeux des communs et à l'importance de changer nos modes de gouvernance, pour permettre à chacun d'accéder de manière équitable aux ressources d'usage commun comme l'eau, l'atmosphère, la culture, l'Internet... Auteure de plusieurs ouvrages sur les communs et intervenante dans des conférences à travers le monde sur ce sujet, elle a traduit et édité en allemand certains des travaux d'Elinor Ostrom, économiste américaine spécialiste de la gouvernance des communs (appelés « commons » dans l'univers anglo-saxon). Silke Helfrich a également dirigé de 1999 à 2007 le bureau régional de la fondation

politique allemande Heinrich Böll Stiftung au Mexique, où elle a organisé la première grande rencontre internationale sur les Communs en 2006. Par ailleurs, elle a cofondé avec Michel Bauwens (P2P foundation) et David Bollier (activiste américain) le Commons Strategies Group, partenariat visant à promouvoir le paradigme des Communs, tant sur le plan de la réflexion que sur celui des initiatives concrètes, en Europe, en Amérique du Nord et en Asie. Aujourd'hui basée à Iéna, en Allemagne, son pays natal, Silke Helfrich est très engagée auprès du monde académique et politique.

L'essor des droits individuels, de la production industrielle et de la consommation marchande dans nos démocraties modernes a pu donner l'impression que chacun d'entre nous avait désormais les moyens de mener une vie indépendante et autonome. La liberté et l'abondance ont pu faire penser qu'une bonne part des enjeux collectifs (santé, éducation, logement, etc.) étaient en voie d'être résolus et que les affaires publiques méritaient désormais moins d'attention de la part du citoyen. La remontée des inégalités sociales, la persistance des mécanismes de reproduction sociale ou encore la dégradation accélérée de la biosphère montrent aujourd'hui qu'il n'en est rien. La trajectoire de vie de chacun s'inscrit dans un monde commun dont la pérennité ne va pas de soi. La reconnaissance et la préservation de ce monde commun qui fonde la vie en société (le vivant, les ressources naturelles ou encore le patrimoine immatériel de l'humanité) est au cœur de la réflexion et de l'engagement de Silke Helfrich. Prenant acte des difficultés rencontrées par le marché et le politique pour apporter de véritables réponses à l'enjeu des communs, elle a pris le parti d'explorer, de partager et de promouvoir les solutions développées par les communautés locales elles-mêmes. Reposant sur une attention et une implication de chacun, ces initiatives témoignent de la capacité de ces communautés à se donner des normes et des règles, et parviennent non seulement à protéger durablement leurs ressources, mais également à renforcer les liens sociaux qui les animent. Pour Silke Helfrich, chacun est appelé à prendre conscience de ses responsabilités en tant que copropriétaire des « choses qui nous sont communes », afin d'en tirer davantage de liberté et de communauté.

Propos recueillis
par **Émile Hooge**.

HALIEUTIQUE

Science de l'exploitation
des ressources vivantes
aquatiques.

De nombreuses ressources essentielles pour l'humanité tout entière risquent de s'épuiser ou d'être privatisées par quelques-uns. Comment analysez-vous cette situation ?

Prenons l'exemple de l'atmosphère, c'est aujourd'hui une ressource en accès ouvert ou libre, chacun fait ce qu'il veut avec. La surexploitation de ces ressources est structurelle, et il est impossible d'en échapper individuellement. Et concrètement, nous courons à la catastrophe. Sur la scène internationale, depuis des décennies, les États discutent de la manière de limiter l'utilisation qui est faite de l'atmosphère, mais ces pourparlers sont rarement couronnés de succès.

Beaucoup d'autres biens communs sont aussi en danger de surexploitation. Il s'agit des ressources qui ne peuvent appartenir à une seule personne — ce n'est pas par hasard qu'elles s'appellent « communs ». Chacun doit pouvoir y accéder : il s'agit de l'eau, de l'atmosphère, des ressources halieutiques, de la culture et des connaissances, d'Internet, des espaces publics, etc. Cet accès peut être universel et libre quand les ressources se multiplient en se partageant (information, culture, logiciel, etc.), mais il doit être limité d'une manière juste quand il s'agit des ressources naturelles.

Force est de constater que la gouvernance de ces biens communs exclusivement menée par le

marché et/ou l'État ne garantit pas leur durabilité. Reprenons l'exemple de l'atmosphère : malgré toutes les conférences et négociations sur le sujet, nous n'avons pas réussi à réduire les émissions de gaz à effet de serre à l'échelle internationale ! Toutes les tentatives pour trouver un accord sur cette question échouent, à cause de la logique même du marché : on incorpore dans le marché ce qui n'a encore pas de prix, puis on l'échange et on essaye d'en tirer du profit. Et cela se fait nécessairement en exploitant les ressources naturelles ou les êtres humains. En effet, pour être plus compétitifs, les acteurs du marché doivent externaliser leurs coûts et les faire porter sur des éléments externes comme l'environnement, les espaces publics ou les sphères sociales... Face à ces dysfonctionnements, de manière classique, la gauche propose de mieux réguler le marché et de faire intervenir l'État. Mais le problème est qu'aujourd'hui, les États raisonnent aussi selon une logique fondamentaliste de marché, surtout dans les négociations internationales. Ils ont les mêmes grilles de lecture, les mêmes objectifs et les mêmes comportements que les acteurs des marchés.

Cet exemple montre bien notre incapacité à gérer les biens communs naturels, mais vous nous alertez sur le fait que cela concerne de nombreux autres secteurs aussi. Pouvez-vous nous donner des exemples ?

Prenons ma ville d'Iéna, en Allemagne de l'Est. Depuis la chute du mur, la ville a été magnifiquement reconstruite grâce aux efforts conjoints d'investisseurs privés et de subventions publiques. Est-ce la preuve de l'efficacité du marché et de l'État pour sauvegarder des biens communs ? Malheureusement non. Les bâtiments ont bien été sauvegardés, mais les anciens habitants des quartiers du centre n'ont pas pu y rester, et la plupart des propriétaires de ces immeubles sont aujourd'hui des investisseurs extérieurs. Les loyers ont grimpé de manière fulgurante, même des familles qui ont deux emplois n'ont plus les moyens de se payer un appartement. Cela montre bien que si l'on fait seulement confiance au marché, le prix à payer est un accroissement des inégalités sociales.

Regardons aussi les enjeux des communs dans le monde de la culture et de la connaissance. Lorsqu'un compositeur de musique crée un morceau à partir de ressources culturelles communes (les notes, les accords, les motifs...), il est important de reconnaître son œuvre créative et son droit moral d'auteur personnel. Mais il faut aussi éviter que cela n'entraîne la privatisation d'une trop

grande part des biens communs culturels. Aujourd'hui, la norme sociale et légale la plus courante est celle des licences « tous droits réservés » ou du copyright. Les œuvres ne sont intégrées au domaine public qu'après 70 ou 80 ans après la mort de l'auteur... Cela permet, par exemple, aux labels et à l'industrie de la musique de privatiser une partie des biens communs musicaux, de la rendre « rare » afin de gagner davantage d'argent. Mais est-ce vraiment dans l'intérêt du grand public et de tous les gens créatifs ? Je ne pense pas que la logique de marché qui prévaut ni les réglementations actuelles contribuent vraiment à enrichir les biens communs culturels. Globalement, je crois que les gens se sentent de plus en plus déconnectés de ceux qui les gouvernent et de plus en plus impuissants pour se battre contre cette « main invisible du marché » qui paraît dominer. Par exemple, pendant les négociations récentes de Doha sur le climat, lorsque la première chaîne publique allemande ARD a publié un compte rendu et ouvert les commentaires sur son site Internet, il n'y a eu aucune contribution pendant plusieurs heures alors que, sur d'autres sujets, les réactions ne se font en général pas attendre... Ensuite, après une première remarque, les réactions étaient presque toutes sur le registre de la résignation. Pourtant, le climat est l'un des enjeux majeurs pour l'humanité. Cela est révélateur du désintérêt et du désengagement des citoyens face à la politique institutionnelle. Je crois donc que nous devons inventer de nouvelles solutions pour sortir de l'impasse politique dans laquelle le duopole marché-État nous conduit. Il ne s'agit pas d'abolir le marché ou l'État, mais plutôt de proposer une voie complémentaire et d'inscrire les principes des « communs » dans nos lois et nos institutions.

Pouvez-vous clarifier ce concept de « communs » et les principes qui en découlent ?

Le terme « communs » décrit les relations particulières qui se nouent entre des ressources d'usage commun (ou biens communs) et un groupe d'individus, la communauté. Ces relations particulières ne sont pas des relations de propriété, mais plutôt, de possession collective et de responsabilité. Ce dont il est question n'est pas l'eau, l'atmosphère, ou les connaissances partagées sur Wikipédia, mais plutôt des humains, de leurs relations sociales et des décisions qu'ils prennent par rapport à ces biens partagés.

Pour citer l'historien Peter Linebaugh, « il n'y a pas de communs sans mise en commun, sans

COMMUNS

Décrit les relations de possession collective et de responsabilité qui se nouent entre des ressources d'usage commun (ou biens communs) et un groupe d'individu, la communauté.

communalisation » (*There are no commons without commoning*). Et l'on pourrait ajouter qu'« il n'y a pas d'acteurs de la communauté sans mise en commun » (*There are no commoners without commoning*). Le processus des communs est un processus réflexif qui fait qu'un individu qui s'engage dans la communauté contribue à transformer le monde, mais se transforme lui-même en même temps.

Il n'existe ni de liste de référence mondiale recensant tous les communs, ni de liste de « modèles d'organisation par excellence des communs », car chaque cas est un cas particulier, lié à un contexte et une communauté. En revanche, il est important de souligner que les communs sont tous conçus selon les mêmes principes. Sur un principe d'intégration au lieu d'un principe de dichotomie : ils n'opposent pas le public au privé, l'État au marché, la culture à la nature, le client au prestataire, etc., mais mettent en avant l'interdépendance des différentes composantes du système. Les communs sont aussi fondés sur le lien social : pour un individu, l'épanouissement et la « vie bonne » dépendent de l'épanouissement des autres autour de lui. Nous sommes interdépendants et avons besoin des autres !

Concrètement, comment fait-on pour mettre en pratique ces principes et gérer différemment les biens communs dont nous avons parlé ?

Pour moi, l'enjeu politique est de faire que ces biens communs dont nous avons parlé deviennent de vrais « communs », c'est-à-dire que des groupes, des réseaux, des communautés se les approprient, les gèrent et en prennent soin. En général, cela implique que tous les membres de la communauté aient un accès équitable à la ressource et aux bénéfices qui peuvent en découler, qu'ils assument pleinement la responsabilité de préservation de cette ressource et qu'ils aient le droit de le faire, en prenant des décisions de manière démocratique et transparente.

Il est aussi essentiel de travailler sur des cas concrets et locaux et de partir de questions concrètes : Quel est le contexte politique, économique et social ? Quelles sont les lois et les institutions existantes qui encadrent les pratiques ? Et à partir de cela, nous pouvons définir un mode de management adapté.

Ainsi, pour garantir un accès équitable à un terrain ou à une source d'eau, il va falloir mettre en place des institutions et définir des règles limitatives pour éviter la surexploitation. En revanche, pour des cas dans le domaine de la connaissance ou

de la culture, le libre accès n'est pas un problème, car c'est une logique d'abondance qui prévaut. On voit bien qu'à chaque commun correspond une communauté spécifique, avec des institutions et des règles spécifiques.

Cette logique des communs n'est-elle pas contradictoire avec les principes de l'économie capitaliste ? Les individus seraient-ils prêts à s'engager pour les communs ?

Aujourd'hui, notre société et notre économie sont conçues de manière à focaliser l'attention des individus sur la consommation et l'argent. Interrogez quelqu'un dans la rue, il vous dira que pour être heureux et pour subvenir à ses besoins, il a besoin

Cette volonté de protéger à tout prix la propriété intellectuelle est une catastrophe écologique.

d'argent... C'est normal qu'il réponde ainsi, nous sommes en quelque sorte conditionnés. Mais en fait, si on prend un peu de temps de réflexion, les individus se rendent assez vite compte que ce qui est le plus important pour eux, ce sont les relations humaines. Plus que d'argent, ils ont besoin d'amis, d'une famille et de proches, avec qui faire des choses et agir sur leur environnement direct. Pour revenir à ces besoins relationnels fondamentaux pour l'être humain, il faudrait se débarrasser de cette logique de l'argent qui est omniprésente dans nos esprits, ou du principe de contrepartie directe : « Je te donne quelque chose pour que tu me donnes autre chose. » Cela ne veut pas dire qu'il faut abandonner toute forme de monnaie, mais la logique selon laquelle l'argent doit être accumulé, doit produire de l'argent et permettre d'accéder à tout ce dont on a besoin. C'est la financiarisation de l'économie et de la société, la colonisation financière de nos esprits qui est en cause.

Et pour faciliter cette bascule d'une société de l'argent à une société des liens, la logique des communs est particulièrement intéressante. Plutôt que de se focaliser sur « de quoi avons-nous besoin ? », nous devrions nous demander « qu'est-ce que nous avons ? », « sur quoi pouvons-nous compter ? », et surtout « quelles ressources pouvons-nous mettre en commun ? ». En effet, c'est en mettant nos res-



sources en commun que nous pouvons produire de la nourriture, nous loger et résoudre toutes sortes de problèmes auxquels nous sommes confrontés.

Quelles sont les conditions à mettre en place pour que cette dynamique de communs puisse se déployer ?

On constate aujourd'hui une perte de confiance dans les États, dans les hommes politiques, dans les banques, dans les économistes et dans les « experts » en général. Dès lors, comment pouvons-nous prendre en charge les problèmes auxquels nous sommes confrontés ? Les équipes de chercheurs autour d'Elinor Ostrom et du mouvement des communs ont réalisé un très grand nombre d'études de cas pour essayer de comprendre comment, localement, des communautés se prennent en main pour gérer des biens communs. Les études montrent que ces communautés font preuve de beaucoup de créativité pour trouver des solutions originales. Mais que pour les mettre en œuvre, un certain nombre de conditions sont nécessaires. Avant tout, il faut faire confiance à la capacité des individus de s'investir pour les communs. Pour cela, il faut constamment investir dans la construction de relations de respect et confiance, il faut leur donner le temps et accepter les erreurs. Le principe d'essai-erreur est normal, et même nécessaire ! Tout cela implique certainement de changer le socle de valeurs de notre société et d'arrêter de survaloriser la compétition. Déjà, dans notre système éducatif, on s'est habitué à mettre en avant ceux qui apprennent plus vite et plus de choses que les autres. Ce faisant, les enfants apprennent

à être compétitifs sur le marché du travail et dans la vie. Pourtant, nous savons tous que l'Homme est capable de coopérer, et c'est d'ailleurs ce que démontrent aussi bien l'anthropologie que les neurosciences. Non seulement il en est capable, mais il en a besoin pour être heureux. Donc, il faut l'aider à cela, il faut que cela fasse partie de notre éducation. De plus, il faudrait revoir en profondeur cette idée de « propriété intellectuelle ». Plutôt que de mettre en commun nos idées, nous avons tendance à chercher à les protéger contre d'éventuels rivaux. Et malheureusement, cela freine l'innovation et la capacité collective à trouver des solutions aux enjeux environnementaux, par exemple. Cette volonté de protéger à tout prix la propriété intellectuelle est une catastrophe écologique ! Imaginons : si les plans des moteurs pour automobiles étaient ouverts, on fabriquerait depuis longtemps des véhicules qui consomment un ou deux litres aux cent kilomètres.

Changer le socle de valeurs de notre société permettra de déployer une dynamique de communs, mais cela va prendre du temps, des décennies... Il peut paraître plus facile de changer des lois et des règles qu'un système de valeurs, mais les deux doivent aller de pair, et je suis donc engagée sur ces deux fronts en parallèle.

Ainsi, vous n'êtes pas seulement engagée dans une réflexion sur les communs, mais vous affichez également une volonté de faire avancer vos idées sur le terrain. Pouvez-vous nous en dire plus ?

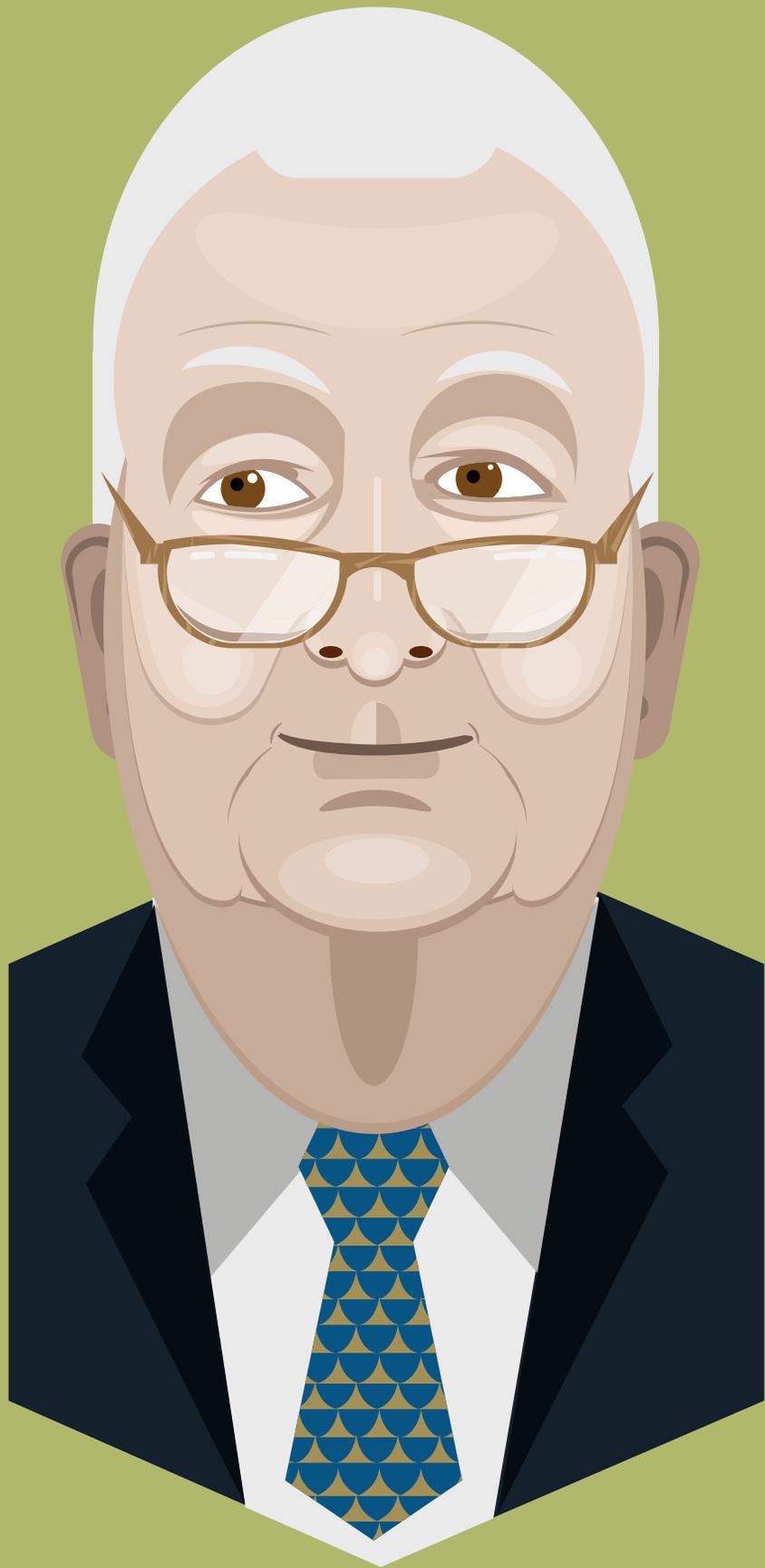
Promouvoir les communs implique à l'évidence une stratégie plurielle, combinant débat, lutte, résistance, action et partage d'idées. Ainsi, il faut se mobiliser au cas par cas sur des projets concrets, mais il faut aussi porter la mobilisation sur le plan des valeurs et des paradigmes pour toucher le cœur de chacun. Ainsi, même s'il faut des compétences différentes pour travailler sur la question des ressources en eau, de l'Internet, des données publiques ouvertes ou du climat, je crois que nous devons nous rassembler, trouver un langage commun et mobiliser notre intelligence collective autour des principes du « commoning ». Ce qui nous réunit, c'est que nous sommes persuadés que les ressources communes ne doivent pas être contrôlées hiérarchiquement, qu'il faut permettre à la logique d'abondance de se reproduire.

•

Pour aller plus loin avec Silke Helfrich

• *Who Owns the World? The Rediscovery of the Commons*, Silke Helfrich, 2009

• *The Wealth of the Commons: A World beyond Market and State*, édité par David Bollier, Silke Helfrich, Leveillers Press, United States, décembre 2012



PLAIDOYER POUR LE LIBRE ARBITRE

INTERVIEW N° 11

Professeur émérite à l'université de Paris-Sorbonne (Paris-IV), Raymond Boudon est l'un des plus importants sociologues français de la deuxième moitié du XX^e siècle. Ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie, il a développé, parallèlement à son activité d'enseignant, un laboratoire de recherche, le Groupe d'études des méthodes de l'analyse sociologique (GEMAS). Il est également membre de l'Institut de France (Académie des sciences morales et politiques) depuis 1990. Raymond Boudon est membre du comité de patronage de *Commentaire* (revue). Il a, par ailleurs, été élu à l'Academia Europaea, à la British Academy, à la Société royale du Canada et à l'Académie américaine des arts et des sciences. Raymond Boudon a introduit et porté en France le courant de l'individualisme méthodologique, démarche épistémologique qui postule que les phénomènes sociaux doivent être analysés comme le produit d'actions individuelles agrégées, par

opposition à l'holisme méthodologique pour lequel « le tout explique la partie ». Le travail de Raymond Boudon est ainsi fondé sur une opposition absolue aux explications qui ne tiennent pas compte des critères de choix des individus et imputent à ceux-ci des causes externes : un individu accomplit une action parce qu'il a une raison forte de le faire et non pas parce qu'il est mû par des causalités sociologiques dont il n'a pas conscience. À l'heure où l'on ne voit dans le citoyen qu'un individu replié sur ses intérêts propres, incapable de comprendre et de porter un jugement éclairé sur les affaires publiques, il paraît opportun de faire un détour par la réflexion de Raymond Boudon pour se rappeler que les citoyens ne sont pas dénués de sens commun ni de bon sens, que l'opinion publique ne saurait être résumée à une pensée molle, stérile ou figée et qu'elle est une condition de la vitalité de nos démocraties représentatives.

Parmi les diverses critiques qui assaillent aujourd'hui nos démocraties figurent celles portant sur la légitimité du principe représentatif. Parce que les intérêts, les valeurs et les aspirations qui traversent le corps social seraient de plus en plus divers et complexes, le processus de délibération par lequel se forge la décision publique est appelé à s'ouvrir à une participation à la fois plus fréquente et plus approfondie du citoyen ou des corps intermédiaires. Cela serait la condition d'une adhésion retrouvée à la démocratie et d'une amélioration des compromis qu'elle est censée produire. Pour autant, est-on sûr, en atténuant de la sorte le principe représentatif, de se rapprocher de l'ambition fondatrice de la démocratie : donner le pouvoir au peuple ? Si l'on suit la réflexion de Raymond Boudon, on est en droit d'en douter. Selon lui, la remise en cause de la démocratie représentative découle du relativisme qui s'est emparé de nos sociétés, ou plus exactement de leurs élites. Désormais, toute interprétation du monde serait bonne à être déconstruite. Sur le plan politique, le relativisme contribuerait ainsi à dénaturer la démocratie en laissant entendre que toute opinion est respectable et que chacun a droit à la parole et doit avoir la capacité à être entendu. Défendant ardemment la rationalité des individus, Raymond Boudon réaffirme la validité du principe de souveraineté du peuple dans le cadre de la démocratie représentative. Selon lui, la souveraineté du peuple s'enracine dans la compétence morale irréductible du citoyen, qui permet à chacun de juger avec discernement des questions et des projets politiques qui lui sont soumis. La souveraineté du peuple se concrétise alors dans le pouvoir d'arbitrage décisif que la démocratie représentative confère à l'opinion publique, cette dernière apparaissant comme la véritable garante de l'intérêt commun.

Propos recueillis
par **Boris Chabanel**.

Avec la mondialisation des flux et la montée de la figure de l'individu, nos sociétés occidentales ne sont-elles pas en proie à un relativisme croissant sur le plan des valeurs ?

Je distinguerais sur ce point le public et les « élites ». Les enquêtes nous montrent que les valeurs sont solides dans le public, tandis que l'observation la plus simple révèle que les « élites » politiques, culturelles et médiatiques sont au contraire pour une grande part inspirées par le relativisme dans leurs comportements et leurs attitudes. Selon elles, la vie sociale et politique serait essentiellement le lieu de conflits d'intérêts opposant les groupes sociaux, tout le reste n'étant qu'apparence.

Comment expliquez-vous la diffusion de cette vision relativiste ?

Elle vient de loin, mais en premier lieu de l'influence des « maîtres du soupçon », avec au premier plan Marx, Nietzsche et Freud. Ceux-ci ont fortement inspiré les maîtres-penseurs français des années 1970-1980, ceux qu'on a réunis *ex post* sous l'emblème de la *French Theory*. Foucault s'est fortement inspiré de Nietzsche, Lacan de Freud ou Bourdieu de Marx. Ils ont en commun de voir l'être humain comme déterminé par des forces sociales ou psychiques occultes, et comme condamné à se donner des représentations illusoire de la réalité. La *French Theory* a séduit à l'étranger. Derrida

RAYMOND BOUDON

FRENCH THEORY

Les principaux auteurs français de la *French Theory* sont : Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Simone de Beauvoir.

ou Foucault ont été traités comme des demi-dieux dans certains cercles intellectuels au Royaume-Uni ou aux États-Unis, mais nulle part ils n'ont été acceptés par l'ensemble des chercheurs en sciences humaines. Surtout, c'est seulement en France que la *French Theory* a eu une influence sur les élites politiques et médiatiques.

Il faut aussi évoquer la profonde implantation du marxisme en France depuis 1945. Pour des raisons qu'on peut comprendre, il a alors séduit beaucoup d'intellectuels, dont de grands historiens qui ont ensuite abjuré la foi marxiste de leur jeunesse, en 1956 et 1968 notamment. Mais cela n'a pas été le cas ni de tous les historiens ni de tous les intellectuels, loin de là. Le rôle joué par les communistes dans la Résistance, les arrangements de Charles de Gaulle avec les communistes ont marqué l'histoire de la France pendant de longues années. La Chute du Mur de Berlin a certes démonétisé la pensée marxiste dans beaucoup d'esprits, mais elle reste présente et tend à refaire surface sous une forme plus ou moins diluée en période de crise. La disparition des grandes idéologies consécutive à la chute du Mur a finalement laissé un vide dans lequel s'est engouffré le relativisme.

Cette histoire des idées que j'esquisse ici à grands traits fait qu'on observe aujourd'hui dans les « élites » politiques et médiatiques deux orientations idéologiques majeures : l'orientation marxiste et l'orientation relativiste, la seconde tendant à l'emporter. Symptôme de cette tendance : un intellectuel français encensé par les pages et les plages culturelles de quelques grands médias, Bruno Latour, a su exploiter cette veine avec talent : tout étant socialement construit, tout se vaut. La science étant une construction sociale, c'est une illusion de croire qu'elle peut atteindre à l'objectivité. Elle n'a pas davantage de crédibilité que les mythes. Généralement, le juste et le vrai seraient des illusions qu'il faut savoir « déconstruire ». Avant lui, les penseurs de la *French Theory* des années 1970-1990 avaient déjà orienté leur utilisation des maîtres du soupçon dans le sens du relativisme, suivant les pas de Marx pour qui la vérité politique, historique ou sociale est celle de la classe dominante, de Nietzsche pour qui les valeurs sont au service de la volonté de puissance, ou de Freud pour qui la raison est rationalisation, c'est-à-dire dans son vocabulaire : illusion. Dans les années récentes, ce relativisme a été bien accueilli, car il paraissait rendre compte des déceptions dues à ce que la Chute du Mur de Berlin n'a pas débouché sur la fin de l'histoire prophétisée par l'économiste américain Francis Fukuyama, mais au contraire sur

des changements politiques, géopolitiques, économiques et sociaux brutaux. Aujourd'hui, Bruno Latour franchit un pas de plus : insistant sur le cheminement sinueux du savoir scientifique, surfant sur les émotions soulevées par les effets négatifs de certaines applications des sciences, il propose aux sciences humaines d'opérer une révolution copernicienne consistant à décloisonner tous les savoirs dans le but de faire apparaître les vertus insoupçonnées du confusionnisme.

Souscrivez-vous à cette vision relativiste qui semble réduire à néant la possibilité d'un sens commun ?

Pas du tout. Elle contredit des siècles de pensée et est intenable. Qui peut prétendre que la science n'est pas capable d'aboutir à l'objectivité ? Certes, il reste beaucoup de sujets discutés. Ils sont même de plus en plus nombreux à mesure que la science avance. Mais il y a aussi une foule de vérités qui se sont irréversiblement imposées. Qui croit encore au phlogistique ? On a mis très longtemps à accep-

Pas davantage que la démocratie participative, la démocratie délibérative ne saurait être sérieusement tenue pour une forme supérieure de démocratie. L'une et l'autre peuvent, au mieux, prétendre améliorer la démocratie représentative à la marge.

ter le principe d'inertie ou la théorie des plaques tectoniques d'Alfred Wegener, puis un consensus s'est établi. Cela a pris de l'ordre d'un siècle dans le cas d'Alfred Wegener. Albert Einstein a écrit que la science n'est que le prolongement de la pensée de tous les jours (*science is nothing else but the continuation of our everyday thinking*), ce qu'on peut retraduire : « comme la science, le sens commun est, lui aussi, animé par le souci du juste et du vrai. » S'agissant du domaine, non plus des représentations du monde, mais du normatif, qui peut nier l'existence, là aussi, de phénomènes d'irréversibi-

PHLOGISTIQUE

Théorie scientifique obsolète concernant la nature du feu, développée par J.-J. Becher à la fin du XVII^e siècle.

lité ? La peine de mort est abolie dans un nombre croissant de pays. Sa survivance aux États-Unis est perçue comme inacceptable, et l'on peut prédire qu'elle y disparaîtra. Les valeurs de la démocratie se répandent, même si elles rencontrent d'inévitables résistances. Qui peut nier l'apparition depuis le printemps 2012 d'une forte demande de démocratie dans le monde arabe, chez les jeunes et les femmes notamment ? Le relativiste est incapable de rendre compte de ces données de fait.

La capacité de nos démocraties à formuler l'intérêt commun face aux grands enjeux de l'époque n'est-elle pas paralysée aujourd'hui par la fragmentation et la volatilité des pratiques et des aspirations des individus formant la société ?

Selon toutes les enquêtes, cette volatilité paraît plus caractéristique des représentations que les élites politiques et médiatiques se font du public que du public lui-même. Le public est composé d'individus qui sont le contraire de l'homme zombie de la *French Theory*, manipulé sans s'en rendre compte par la fausse conscience, l'inconscient ou l'*habitus*. La vérité, reconnue par vingt-cinq siècles de tradition de pensée, est au contraire que l'individu est capable de bon sens, soucieux de discerner le vrai du faux, le juste de l'injuste, ne doutant pas de la pertinence de ces catégories, même si son jugement peut être sur certains sujets biaisé sous l'effet de l'intérêt ou de l'incompétence.

À l'heure où l'ouverture au citoyen des processus de décision politique est vue comme un moyen de restaurer l'aura de la démocratie, vous défendez de votre côté la nécessité de revenir au principe fondamental de la démocratie représentative : celui de la souveraineté du peuple.

Il est bien sûr intéressant d'impliquer le citoyen dans les décisions qui le concernent personnellement et portent sur des sujets qu'il maîtrise mieux que les décideurs d'en haut. C'est ce que recommande le principe dit de subsidiarité. Mais d'autres décisions intéressent le public dans son ensemble. Comme on ne peut consulter directement les citoyens sur tous les sujets, il faut bien qu'elles soient prises au nom du peuple, par ses représentants. Cela implique que le système représentatif marche bien, c'est-à-dire que les institutions poussent les représentants à distinguer l'intérêt général et les intérêts particuliers. C'est pourquoi, par exemple, aucune des démocraties représentatives évoluées, sauf la France, ne tolère le cumul des mandats ou pour-

quoi, dans les démocraties du nord de l'Europe, la moindre confusion commise par le représentant entre ses intérêts privés et l'intérêt général entraîne des sanctions immédiates.

Il faut aussi, bien sûr, que la distinction des pouvoirs soit aussi rigoureuse que possible. Il faut que les représentants soient animés par le souci permanent d'informer le public, de l'éclairer sur les principes et les effets des décisions publiques. Il faut que l'opinion publique soit perçue comme un acteur essentiel et à part entière. C'est une situation dont s'approchent les démocraties scandinaves, la démocratie allemande ou encore la démocratie canadienne, alors qu'en France, on a souvent l'impression que les messages des politiques à destination du public visent la communication, la « com », plus que l'information ou l'explication. La notion même de « com », familière en français, est à peu près intraduisible en allemand ou en anglais. Elle implique une volonté de manipulation, un souci de persuader plutôt que de convaincre. Elle repose sur une vision méprisante du public : il serait manipulable, car incapable de sens critique. On sait pourtant que le public n'a pas longtemps cru que le nuage de Tchernobyl s'était arrêté à la frontière française. Le pouvoir prêté à la « com » dans les milieux médiatiques et politiques traduit à son tour l'influence du relativisme et du modèle de l'homme-zombie cher à la *French Theory*.

Vous affirmez que lorsqu'il doit se prononcer sur un projet politique, le citoyen est capable d'échapper à ses passions et à ses intérêts. Comment le citoyen peut-il être impartial ?

Il y a des sujets qui concernent personnellement le citoyen, mais bien d'autres ne le concernent pas directement, tout en ne le laissant pas indifférent. On peut être préoccupé par le problème du chômage, même si l'on n'en est pas affecté. Dans ce cas, le citoyen se forme son opinion sous l'influence du bon sens et de son degré d'information sur le sujet. Dans les démocraties, l'opinion répugne, par exemple, en proportion croissante à la peine de mort. Pourquoi ? Parce que le citoyen quelconque perçoit de mieux en mieux, grâce aux progrès que la justice doit à la science, qu'elle a été appliquée dans bien des cas sur la base d'une erreur judiciaire. On est donc de plus en plus sensibles au caractère inacceptable de l'irréversibilité de la peine de mort. De plus, les enquêtes font douter de la valeur dissuasive qu'on lui a longtemps prêtée. Ces raisons font qu'on tend à juger objectivement préférable de lui substituer des peines réversibles. Certes, l'apparition de crimes particulièrement odieux peut inciter



L'opinion à souhaiter le rétablissement de la peine de mort, mais l'observateur social doit distinguer les tendances longues des états conjoncturels de l'opinion.

Vous expliquez que l'opinion publique qui doit jouer un rôle crucial dans les choix détermine l'évolution de la société.

On dénonce effectivement volontiers aujourd'hui la « démocratie d'opinion » et la « démocratie des sondages ». Les sondages sont certes un moyen d'information précieux et fiable sur l'état de l'opinion. Mais il y a loin de l'information très riche qu'ils contiennent à celle qui en est extraite et rendue accessible au public. Lorsqu'on pousse l'analyse des sondages, par exemple en les comparant dans le temps, on peut en tirer des conclusions autrement fiables et instructives sur l'opinion. Ainsi, la loi sur les trente-cinq heures a été approuvée

dans un premier temps par ceux qui y virent surtout un avantage : travailler moins. Puis les sondés ont compris que les entreprises ont tenté de faire face aux effets, pour elles négatifs, de la loi en rendant les conditions de travail plus exigeantes et en comprimant les salaires. L'opinion comprit aussi que la loi avait eu des effets désastreux, toujours visibles aujourd'hui, sur le système de santé. Finalement, mieux éclairée sur les conséquences complexes de la loi, l'opinion lui a lentement retiré son appui.

Vous observez qu'en France le rôle de l'opinion publique est entravé par la primauté accordée aux corps intermédiaires. Existe-t-il un risque de tyrannie des minorités ?

Je note d'abord que la vénérable notion de « corps intermédiaires », issue de la théorie politique libérale, ne décore que depuis peu les groupes d'influence au service de minorités actives. Plus largement, les sociologues ont toujours été attentifs à l'existence de groupes d'influence, mais loin d'y voir toujours une menace, ils leur ont parfois attribué une capacité de modérer le pouvoir politique. Comme on sait, Tocqueville voyait dans les associations un correctif à la menace de tyrannie de la majorité. Elles représentaient pour lui un équivalent dans les sociétés démocratiques des corps intermédiaires des sociétés aristocratiques. Durkheim, quant à lui, estimait que, en raison du caractère contradictoire de leurs intérêts, les groupes d'influence sont condamnés au compromis. Il en tira la conclusion que le monde des groupes d'intérêt méritait d'être représenté en tant que tel et évoqua la création d'organes représentatifs des intérêts corporatistes qui viendraient contrebalancer la représentation parlementaire. Ces idées exercèrent une grande influence en Europe au début du XX^e siècle, et elles ont leur part de responsabilité dans la création ici ou là d'institutions représentatives du monde des groupes d'intérêt. Le Conseil économique et social français est, par exemple, une lointaine émanation de cette idée. Plus généralement, on considère à bon droit comme allant de soi que le politique doit tenir compte des intérêts et des idées des groupes d'influence. La théorie politique contemporaine a même adopté à ce propos une catégorie nouvelle : celle de la démocratie délibérative. Mais pas davantage que la démocratie participative, la démocratie délibérative ne saurait, à mon sens, être sérieusement tenue pour une forme supérieure de démocratie. L'une et l'autre peuvent au mieux prétendre améliorer la démocratie représentative à la marge.

On doit à Roberto Michels, un élève de Max Weber, d'avoir justement attiré l'attention sur le rôle négatif que les groupes d'influence peuvent jouer dans les démocraties, à côté de leur rôle positif. Il a baptisé « loi d'airain de l'oligarchie » la tendance des gouvernements des nations démocratiques à suivre l'opinion des groupes d'influence plutôt

L'opinion publique n'a pas, en France, l'influence qu'elle devrait avoir en bonne démocratie.

que l'opinion publique. Mais c'est à un grand économiste et sociologue américain de notre temps, Mancur Olson, qu'il revient d'avoir identifié le mécanisme fondamental qui en est responsable. Il a démontré que, lorsqu'un petit groupe organisé cherche à imposer ses intérêts ou ses idées à un grand groupe non organisé, il a de bonnes chances d'y parvenir. En effet, les membres du grand groupe, étant non organisés, ont alors tendance à espérer qu'il se trouvera bien des individus pour organiser la résistance au petit groupe organisé, et à assumer les coûts que cela comporte. Chacun espère, en d'autres termes, pouvoir tirer bénéfice d'une action collective qu'il appelle de ses vœux, mais répugne à en assumer les coûts. Comme chacun tend à tenir le même raisonnement, il arrivera bien souvent que personne ne vienne finalement s'opposer au petit groupe organisé et que par suite, les intérêts et les idées du grand groupe non organisé qu'est le public ne soient pas défendus. Ce mécanisme explique que bien des gouvernements se montrent sensibles aux exigences des groupes d'influence et imposent dans bien des cas au public des vues que celui-ci ne partage pas. Sans doute les idées et les intérêts de ces groupes peuvent-ils, selon les cas et les conjonctures, converger avec l'intérêt général. Mais ils peuvent aussi en diverger.

Pourquoi la France, patrie de Montesquieu et de Tocqueville, apparaît-elle plus éloignée des idéaux de la démocratie représentative que la Belgique, les

Pays-Bas, l'Allemagne, la Suède ou la Norvège ? Cela provient surtout de ce que, en raison d'une longue tradition centralisatrice, le pouvoir s'organise autour d'un dialogue entre l'exécutif et divers lobbys représentatifs des minorités actives, n'abandonnant aux représentants de la nation que des miettes de pouvoir. C'est pourquoi la France n'a pas su, par exemple, à la différence de l'Allemagne, enclencher en temps utile la réforme des retraites que toutes les données faisaient apparaître comme obligatoire du point de vue de l'intérêt général.

En quoi l'opinion publique peut-elle avoir un effet plus bénéfique que les corps intermédiaires sur la qualité de la décision publique ?

Le dialogue exécutif-lobbys aboutit à une gouvernance axée sur le court terme qui ne paraît capable de se réveiller que sous l'effet de la crise et des pressions externes. Cette structure bipolaire de la démocratie française a pour effet de conférer aux minorités actives un poids plus important qu'à l'opinion publique. Il en résulte, bien sûr, que l'opinion publique n'a pas en France l'influence qu'elle devrait avoir en bonne démocratie. Si je reprends l'exemple des 35 heures évoqué précédemment, en raison du système bipolaire (exécutif/lobbys représentatifs des minorités actives) caractérisant le pouvoir politique français, l'évolution de l'opinion n'a eu aucune influence, et l'exécutif a continué de traiter la question de la durée légale du travail en allant de compromis en compromis, débouchant sur des usines à gaz toujours plus illisibles. La structure bipolaire qui caractérise le pouvoir politique français explique, par exemple, qu'il soit si difficile de mettre un terme à deux états de fait générateurs de chômage : l'insécurité juridique qui pèse sur les petites et moyennes entreprises ou le fait que passer de 49 à 51 employés relève pour une entreprise de l'escalade himalayenne. Personne ne peut considérer ces états de fait comme positifs. Mais la structure bipolaire du système politique français fait qu'y mettre fin représente une tâche titanesque. Un pouvoir concentré entre les mains de l'exécutif est toujours fort en apparence et faible en réalité, car il est directement confronté aux groupes d'influence. C'est ce qui explique, en fin de compte, que tout gouvernement français donne l'impression de traîner des pieds devant la nécessité des réformes. Si le politique se donnait pour guide le spectateur impartial qu'incarne l'opinion publique, il verrait mieux les voies à suivre. Il retrouverait des « repères intellectuels ». Ainsi, il verrait que les politiques déterminées par le souci de s'attirer les bonnes grâces

des corporations, en dépit des avantages apparents et à court terme qu'elles peuvent valoir au politique, n'ont guère de chances d'être approuvées par le spectateur impartial. On peut cependant se féliciter que les effets de la structure bipolaire du pouvoir en France soient un peu corrigés par la voix qu'Internet offre au citoyen, et que cette structure soit elle-même fragilisée par les coups de boutoir que lui assènent les institutions européennes et l'environnement international.

Les démocraties contemporaines peuvent-elles se dégager de l'emprise des lobbys et des groupes d'intérêt ?

Beaucoup le font. Les démocraties du nord de l'Europe ont toutes réussi dans les dernières années à mieux se prémunir que la France contre les tempêtes démographiques, géopolitiques et économiques annoncées, à privilégier le long terme par rapport au court terme, bref à agir en fonction de l'intérêt général contre les intérêts particularistes des lobbys. Cette différence résulte de ce que la démocratie représentative y est mieux organisée et plus respectueuse des grands principes qui la fondent. La chancelière d'Allemagne sait bien qu'elle doit payer son taxi de sa poche lors de tout déplacement privé. Certains commentateurs vous expliqueront aussitôt que cela est dû à l'influence du protestantisme en Allemagne, que la « culture » française autorise plus de laxisme et qu'on doit accepter ces différences. La démocratie française est la seule à autoriser le cumul des mandats, dont les effets pervers sont connus : il freine le renouvellement du personnel politique et favorise l'apparition d'une caste de politiciens coupée de l'opinion. Faut-il accepter cette exception française au nom du relativisme culturel ?

Comment refonder la responsabilité du corps politique en matière de définition du bien commun ?

La fonction du représentant est bien celle-là : offrir ou défendre un programme d'action se présentant comme ayant l'ambition de servir mieux l'intérêt général que celui des partis concurrents. Si cette fonction primordiale de la médiation électorale était mieux comprise, on se donnerait les moyens de renforcer la distinction des pouvoirs, de dissuader la prise illégale d'intérêts, de favoriser le renouvellement du personnel politique, de mesurer l'écart entre la structure officielle du pouvoir politique et sa structure réelle bipolaire, qui ne laisse qu'un faible pouvoir à la représentation nationale et réduit l'influence de l'opinion publique.

Comment faire en sorte que l'opinion publique s'exprime avec discernement, c'est-à-dire en évitant les écueils du populisme, du simplisme et du court-termisme ?

Être conscient des effets pervers de la « com », ne pas préférer la « com » à l'information et à l'explication, faire confiance au bon sens du public, l'informer des données d'un problème, exploiter les données sur l'état de l'opinion dans une perspective non pas utilitariste, mais informative, faire sentir la complexité des problèmes, discréditer les explications simplistes, éviter les justifications culturalistes cocardières des exceptions françaises, s'appuyer sur le développement foudroyant des techniques d'information et de communication, voir de façon positive les pressions de l'environnement et chercher à en tirer parti.

Revoir aussi, autre point capital, les contenus de l'enseignement, notamment s'agissant de l'analyse des phénomènes économiques et sociaux. Sur ce point, plusieurs expertises ont relevé la médiocrité navrante des manuels français de sciences économiques et sociales à l'usage du secondaire.

Ne pas donner dans le « déclinisme », mais savoir accepter les signes de déclin. Naguère, des intellectuels clamèrent sous les applaudissements de médias réputés « de référence » que « le niveau monte ». Toutes les enquêtes font apparaître, au contraire, un abaissement régulier du rang de la France en matière d'éducation. Il n'y a pas moins de simplisme dans les principes rousseauistes qui ont inspiré en France les politiques d'éducation depuis plus de trente ans que dans ceux qui voient une panacée dans l'immigration zéro. Les deux mériteraient tout autant d'être ciblés. Il y a fort heureusement en France une presse satirique (*Le Canard enchaîné*) et une presse polémique (*Mediapart*), mais elle tend à privilégier certaines cibles et à en ignorer d'autres sur la base de convictions idéologiques.

Plus largement, autour de quelles valeurs tisser ce lien entre l'opinion publique et le corps politique ?

La confiance dans le bon sens du citoyen, dans les vertus de l'explication et dans la puissance à long terme de l'effet de levier que représente l'éducation, une éducation se donnant pour premier objectif la transmission de la diversité des savoirs et des savoir-faire qui doit irriguer la société et donner à chacun toutes les chances d'y trouver une place conforme à ses aspirations et à ses aptitudes.

●

Pour aller plus loin avec Raymond Boudon :

- *La Sociologie comme science*, Raymond Boudon, La Découverte, 2011
- *Renouveler la démocratie. Éloge du sens commun*, Raymond Boudon, Odile Jacob, 2006
- *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?*, Raymond Boudon, Puf, 2002
- *Le Sens des valeurs*, Raymond Boudon, Puf, 1999
- *L'Idéologie ou l'Origine des idées reçues*, Raymond Boudon, Seuil, 1986



PRÉSERVER LA DÉMOCRATIE

INTERVIEW N° 12

Agrégée de philosophie, professeure des universités à l'École pratique des hautes études (EPHE), chercheuse associée au CEVIPOF (Centre de recherches politiques de Sciences Po), Myriam Revault d'Allonnes enseigne également à l'école doctorale de Sciences-Po Paris. Spécialiste de philosophie éthique et politique, elle a travaillé sur Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Claude Lefort. Ses recherches portent depuis plusieurs années sur l'intelligence du « contemporain », terme qu'elle préfère à d'autres — comme hypermodernité ou postmodernité — pour qualifier le temps présent. Ses publications ont pris pour objet

la crise de l'autorité, la place de la compassion en politique, la critique de la démocratie, l'expérience moderne du temps. Elle est également directrice de la collection de philosophie pour enfants « Chouette ! Penser » aux éditions Gallimard. Ancienne directrice de programme au Collège international de philosophie, elle collabore régulièrement à la revue *Esprit*. Elle a été récemment membre de la commission du Livre blanc sur la politique étrangère et européenne de la France (2008) et membre du jury de la Conférence de consensus sur la récidive (février 2012).

MYRIAM REVAULT D'ALLONNES

Après la chute des totalitarismes du XX^e siècle, la banalisation de la démocratie en tant que « pire régime à l'exception de tous les autres » semble paradoxalement avoir ouvert la voie à une critique sourde. Outre la question de la légitimité du principe représentatif, la démocratie doit affronter le soupçon d'une instrumentalisation par les puissances de l'argent, ou encore le procès en incompétence de l'homme-consommateur. Or, comme le souligne Myriam Revault d'Allonnes, en se focalisant sur certains aspects du fonctionnement de nos démocraties, ces critiques laissent de côté une dimension essentielle : l'expérience démocratique. Comment l'individu perçoit-il et vit-il sa condition de citoyen et son rapport à la démocratie ? Adoptant ce point de vue atypique, la réflexion de Myriam Revault d'Allonnes montre que la condition démocratique de l'homme moderne se révèle nécessairement décevante. Parce que la démocratie rompt avec l'ère des certitudes des pouvoirs autoritaires (ou totalitaires) pour entrer dans celle de l'indétermination des logiques de négociation. Parce qu'elle donne toute sa place à l'expression et à la confrontation des différences d'intérêts, de valeurs, d'aspirations qui traversent le corps social. En d'autres termes, l'édifice démocratique est intrinsèquement incomplet, imparfait, bref, en perpétuels travaux. Dès lors, selon Myriam Revault d'Allonnes, nous commettons une erreur majeure en demandant à la démocratie d'effacer les divisions, de forger un consensus durable et d'assurer le bonheur individuel. À une époque marquée par la complexification du monde et l'accélération des événements, ces attentes inconsidérées contribuent, entre autres raisons, à l'installation d'un sentiment de crise généralisée et permanente. Ce qui conduit Myriam Revault d'Allonnes à nous inciter à reconnaître que, si la démocratie ne peut faire disparaître nos plus grandes craintes — l'incertitude irréductible de l'avenir et la violence du conflit —, elle n'en constitue pas moins un formidable principe pour composer avec elles.

Propos recueillis
par **Boris Chabanel**.

Votre dernier ouvrage part du constat selon lequel nous serions entrés dans une période de crise à la fois généralisée et permanente. En quoi cette situation de crise est-elle nouvelle ?

La nouveauté tient à deux choses. Tout d'abord, nous ne parlons plus aujourd'hui des crises, mais de la crise qui semble s'être emparée de presque tous les domaines de l'existence et de l'activité humaine :

l'économie, la finance, la politique, la culture, les valeurs, l'autorité, l'éducation, l'environnement, etc. Ensuite, nous ne voyons pas l'issue d'une telle crise. Elle s'est dilatée et perdue au point d'être devenue, semble-t-il, le milieu et la norme de notre existence. Or, en se généralisant et en s'inscrivant ainsi dans la durée, la notion de crise s'est vidée de son sens originel. Là est la grande nouveauté. Le mot grec *krisis* désigne en effet un moment extrême,

paroxystique, dans lequel s'exercent le jugement, le discernement qui doivent permettre la décision et la sortie de crise. Situation d'exception dans son sens originel, la crise est devenue aujourd'hui un état indépassable, une régularité marquée par la multiplication des incertitudes : incertitudes quant aux causes et aux effets, quant à la possibilité même d'une sortie de crise. La « crise sans fin » est une crise dans laquelle nous avons le sentiment qu'il n'y a plus rien à trancher, plus rien à décider.

Vous expliquez que ce climat de crise exprime une remise en question radicale de l'idée fondatrice de la modernité selon laquelle l'histoire a un sens, est orientée vers un avenir synonyme de progrès.

Que voulez-vous dire par là ?

Il faut revenir sur le sens que la modernité a donné aux crises. Dès son apparition dans l'Antiquité, la crise est liée à une certaine représentation du temps. On ne peut pas parler de crise sans parler du rapport au temps. On ne peut réfléchir sur cette notion sans envisager son rapport à la temporalité, dans laquelle elle s'inscrit et qu'elle révèle. Issue du domaine médical, la notion de crise est venue au premier plan de l'expression et de la perception des hommes avec la modernité occidentale. Les écrits des penseurs du XVIII^e siècle en fournissent une excellente illustration. La crise devient pour eux une idée fondamentale, une anticipation de la Révolution : Rousseau écrit aussi : « Nous approchons du siècle des crises et des révolutions. » En ce sens, l'idée de crise accompagne la modernité, car elle manifeste la volonté de rupture avec le passé. Elle est indissociable du nouveau rapport au temps qui s'installe avec la modernité. Celui-ci se caractérise par une distance croissante entre l'ensemble des expériences héritées du passé et les attentes de plus en plus impatientes à l'égard du futur. Ce temps nouveau est habité par la croyance en une accélération du changement qui doit rendre perceptible l'amélioration du genre humain : l'idée de progrès investit l'horizon des expériences possibles. Au sein de cette histoire envisagée comme un processus orienté, les crises ont joué un rôle essentiel : elles étaient pensées comme des étapes douloureuses, conflictuelles certes, mais néanmoins nécessaires et vouées à être dépassées pour progresser. En d'autres termes, les crises avaient une signification par rapport à la marche de l'humanité vers le progrès. Le caractère inédit de la crise actuelle vient justement du fait qu'elle n'est plus pensée ni vécue comme un jalon sur le chemin du progrès. Plus exactement, l'impression de

crise sans fin découle de l'effondrement de l'idée de progrès. Il ne s'agit pas de dire que nous ne croyons plus que des progrès ponctuels ou partiels soient possibles dans certains domaines : la santé, la médecine, les sciences et les techniques, etc. Mais c'est l'idée d'une marche résolue et globale de l'ensemble de l'humanité vers des lendemains meilleurs qui se trouve décrédibilisée. Nous ne croyons plus que les évolutions de la culture, du savoir, de l'industrie débouchent nécessairement sur l'accomplissement de la civilisation et la disparition de la barbarie.

La crise « sans fin » est une crise dans laquelle nous avons le sentiment qu'il n'y a plus rien à trancher, plus rien à décider.

L'une des dimensions essentielles de la crise résiderait également dans la prise de conscience que l'action humaine, plutôt que de porter la société vers des lendemains qui chantent, serait devenue une menace pour son devenir. Peut-on voir dans cette analyse l'une des explications du malaise qui semble s'être emparé de nos sociétés ?

Effectivement, il y a là quelque chose de tout à fait inédit : les interventions humaines, contrairement à leur visée originelle, ont induit l'idée d'une menace pour l'humanité future : celle-ci est perçue désormais comme infiniment fragile et périssable, dans la mesure où l'homme est devenu un danger pour lui-même. C'est l'homme qui met en péril la vie qui le porte et la nature au sein de laquelle il construit son monde social. La domestication et la limitation de la technique apparaissent dorénavant comme une condition essentielle de la perpétuation de l'humanité. Plus encore : ce constat peut nous conduire à faire de l'anticipation de la menace notre seule boussole pour envisager l'avenir. Si la croyance dans le progrès s'est effondrée, nous

conservons pourtant l'idée qu'il y a un sens de l'histoire. Mais nous en avons inversé le sens du côté du déclin, de la catastrophe. Comme si à la certitude du progrès ne pouvait succéder que celle du désastre. À mes yeux, cette inversion est symptomatique de la difficulté pour l'homme à affronter

L'homme exprime toujours une préférence pour la certitude d'un avenir pré-déterminé, pré-figuré à l'avance. Comme si un avenir prévisible, fût-ce vers le pire, valait toujours mieux qu'un avenir incertain.

L'incertitude de l'avenir. Car, reconnaissons-le, ce qui arrive dans l'histoire est toujours autre chose que ce que nous avons attendu. De même que l'idée d'une maîtrise totale de l'histoire a été mise en échec par les résultats imprévisibles de l'action humaine, de même le thème de l'impuissance radicale ne laisse aucune place aux potentialités de l'action. Au total, l'homme exprime toujours plus ou moins spontanément une préférence pour la certitude d'un avenir pré-déterminé, pré-figuré à l'avance. Comme si un avenir prévisible, fût-ce vers le pire, valait toujours mieux qu'un avenir incertain.

Comment expliquez-vous ce besoin de certitude face à l'avenir ?

Cette difficulté renvoie au problème de l'acceptation de la contingence de l'action, notamment en politique. L'exigence de certitude traduit, en effet, une méconnaissance de ce qu'est l'action. Quand nous agissons, nous ne sommes pas assurés du résultat de notre action. Parce qu'on n'agit jamais tout seul. On agit avec d'autres, pour d'autres, contre d'autres. Il y a quelque chose d'immaîtrisable dans cet agir collectif. On ne peut jamais savoir comment les autres vont réagir et quels seront les différents effets de l'action. Accepter la contingence, c'est accepter la part incalculable du réel.

Faut-il voir ici une crise de la rationalité moderne ?

Ce n'est pas l'idée de rationalité en tant que telle qui fait problème ici, mais plutôt le fait d'enfermer la rationalité dans une logique calculante qui prétend

éliminer tout ce qui relève de l'ordre du hasard et de la contingence. Encore une fois, ce point est essentiel pour le champ politique. Le politique ne saurait s'en tenir à une rationalité calculante. Les citoyens ne sont pas des êtres mathématiques ou des entités économiques, ce ne sont pas des individus qui n'auraient en considération que le rapport prévisible entre les moyens et les fins. Certes, comme l'a bien montré Max Weber, la modernité est marquée par le primat de la rationalité calculante, scientifique, tournée vers l'efficacité de ce rapport entre les moyens et les fins. Or, on s'aperçoit que ce progrès scientifique ne s'accompagne pas nécessairement d'un progrès moral. La barbarie que l'Europe a connue durant la première moitié du XX^e siècle reste une énigme pour la science. Autrement dit, la science est incapable de répondre à un certain nombre de questions sur le sens de l'existence.

L'affirmation de l'individu, de sa volonté d'autonomie et de réalisation de soi qui marque la modernité n'est-elle pas une autre explication de l'effacement des espérances pour le futur ?

Je crois qu'il faut se garder de jugements trop simplistes sur la montée de l'individualisme. Le fait que l'individu ait été installé au premier plan de la politique moderne, et même mis en posture de fondement, est une donnée irrécusable. Mais l'autonomie de l'individu s'accompagne d'un rapport d'interaction, voire de dépendances croissantes avec les autres, avec le collectif. Autonomie ne signifie pas isolement. L'individualisation croissante et la tendance au repli sur soi s'accompagnent d'une dépendance croissante à l'égard du collectif. L'usage très ambivalent des nouveaux médias montre bien qu'il ne s'agit pas d'un processus unilatéral. Selon moi, la fin des espérances séculières renvoie davantage aux effets des expériences totalitaires, à la remise en cause des grands récits, des idéologies, des grandes croyances dans la politique. Telle a été la portée symbolique de la chute du mur de Berlin qui, plus que la chute d'un régime déjà condamné, a marqué l'effondrement d'un certain nombre d'espérances séculières. C'est la conscience de l'homme occidental qui s'est trouvée profondément ébranlée par l'avènement d'un temps perçu comme sans promesses. D'autre part, jusque-là, en affrontant les régimes totalitaires, la démocratie avait pu affirmer sa légitimité et sa valeur en se revendiquant des droits de l'homme, des libertés individuelles, de l'État de droit, etc. Lorsque ces régimes se sont effondrés, la démocratie s'est retrouvée face à elle-même, sans ennemis



extérieurs. Elle rencontre depuis des difficultés à se justifier par elle-même. J'ajouterai que la démocratie doit cependant affronter aujourd'hui ces nouveaux ennemis que sont certains aspects de la mondialisation et la montée du capitalisme financier.

Le climat de crise actuel ne découle-t-il pas également de l'impuissance de la démocratie à répondre aux grands enjeux de notre époque ?

L'impuissance politique est, en effet, corrélée à l'état de crise généralisée et permanente que nous connaissons aujourd'hui. Cette impuissance s'explique en particulier par l'accélération des évolutions économiques, scientifiques, techniques, sociales, environnementales, qui prend de vitesse les processus démocratiques. La politique a, de ce fait, perdu une partie de sa capacité d'initiative.

Elle est devenue réactive. La réaction, la réactivité à court terme priment sur la capacité d'initiative. De fait, la pression de l'urgence, le souci de la réponse en temps réel l'emportent sur la construction de projets à long terme. On observe une distorsion croissante entre le temps long de la politique délibérative et le temps court de la politique décisionnelle, puisqu'il faut décider de plus en plus vite de ce qui va entraîner des effets à très longue portée. Toutefois, on aurait tort de s'arrêter uniquement à cette idée d'impuissance. Les problèmes que rencontrent les démocraties occidentales ne sont pas les mêmes que ceux que rencontrent les pays émergents comme l'Inde ou le Brésil. Ces derniers connaissent, certes, des évolutions politiques compliquées, en raison de l'éventuelle faiblesse de leurs traditions démocratiques. Mais ces évolutions sont aussi sans doute davantage porteuses d'espoirs pour la population que chez nous, parce

qu'elles laissent augurer des marges de progrès importantes. Nos démocraties, quant à elles, ont à affronter des enjeux d'une nouvelle nature et qui constituent pour elles un véritable défi. Ce sont les enjeux que j'évoquais précédemment, l'écologie, la technologie, le rôle de la finance, mais aussi des enjeux sociétaux tels que la reconnaissance de la parité, de l'homosexualité, des problèmes liés à la procréation, etc. Or, je pense que ces évolutions ne doivent pas être envisagées seulement de façon négative, mais aussi comme des occasions de renouvellement pour nos démocraties. Il y a cinquante ans, jamais on n'aurait pu penser que le politique avait vocation à prendre à bras le corps la question de la famille. Plutôt que d'y voir un recul du politique, c'est bien à une extension du périmètre des affaires publiques que nous assistons. Le pouvoir démocratique est sollicité pour se prononcer sur des sujets nouveaux ou par rapport auxquels il restait jusqu'ici à l'écart. À mes yeux, il s'agit là d'une évolution très intéressante qui contrebalance la vision d'un pouvoir démocratique impuissant. Si nos démocraties sont assaillies par des questions qu'elles sont appelées à résoudre, c'est peut-être davantage une chance qu'un problème.

On peut voir la démocratie comme l'espace ayant vocation à élaborer le bien commun. Or, vous expliquez que la démocratie agit surtout comme un révélateur de la pluralité des passions, des valeurs et des intérêts des individus et de leurs contradictions. La première vocation de la démocratie résiderait dans l'expression et la canalisation des conflits ?

Il n'y a pas de contradiction entre la volonté de définir le bien commun et la mise en scène des conflits. Tout d'abord, ce que je perçois, c'est un intérêt pour le bien commun qui reste vivace. Il s'agit d'une question qui reste centrale et qui suscite un regain d'attention des citoyens. Chacun fait le constat que les préceptes néolibéraux ne fonctionnent pas. Une démocratie qui se donne pour seule vocation la défense des libertés individuelles et la satisfaction des intérêts privés est condamnée à rencontrer de sérieuses difficultés économiques et sociales. La construction du bien commun occupe donc toujours une place essentielle dans la vie de nos démocraties.

Concernant les conflits, ce que j'essaie de montrer, c'est que la question du bien commun ne s'élabore pas dans le seul consensus. Ce serait trop facile. Seuls les systèmes totalitaires peuvent se permettre de nier les multiples différences qui traversent le

corps social pour imposer une vue unique. En démocratie, l'expression des désaccords revêt une importance fondamentale dans la construction d'un compromis. C'est à travers la mise en scène de ces conflits, de ces oppositions, qu'il est possible de faire émerger une position commune. Il me paraît essentiel aujourd'hui de reconsidérer notre vision du conflit dans la démocratie. Le conflit est un moteur et il est bénéfique. Vouloir l'occulter, l'étouffer reviendrait à remettre en cause la démocratie. J'ajoute que le bien commun n'est pas monolithique. Il n'est jamais définitif, mais sans cesse remis en chantier, remanié. En ce sens, la démocratie, ce n'est pas seulement un dispositif juridico-politique d'organisation du pouvoir, c'est aussi une manière de vivre ensemble. C'est ce que disait Tocqueville quand il voyait dans la démocratie une forme de société, c'est-à-dire une configuration qui engage les mœurs, les passions, les relations sociales. Il s'agit d'accepter l'idée que la démocratie est un régime politique habité par une discussion permanente.

Finalement, n'avons-nous pas placé dans la démocratie des attentes impossibles pour elle à satisfaire ?

Quand j'ai décrit la démocratie comme une expérience « décevante » pour le citoyen, j'ai d'abord voulu marquer la nécessité qu'il y avait à bien comprendre que la démocratie n'a pas vocation à assurer le bonheur sur Terre. On ne peut attendre de la démocratie qu'elle garantisse le bonheur de

On ne peut attendre de la démocratie qu'elle garantisse le bonheur de chacun. Ce n'est ni dans son rôle, ni dans sa capacité.

chacun. Ce n'est ni dans son rôle, ni dans sa capacité. La démocratie est une tâche infinie qui vise à produire les conditions institutionnelles dans lesquelles les individus peuvent se réaliser eux-mêmes le mieux possible. Ces conditions sont la sécurité, l'éducation, la santé, etc. Ceci amène à penser qu'il y a une limite à ce que l'on est en droit d'attendre de l'action politique. Cette dernière ne peut répondre à toutes les demandes. C'est un leurre et une illu-

sion de laisser entendre que la démocratie, comme mise en œuvre d'une politique pour le bien commun, va permettre de réaliser des espérances qui ne sont pas des espérances politiques. Les individus n'ont pas à s'en remettre au système politique pour réaliser des désirs qui relèvent de la sphère privée.

Il ne s'agit pas de confier la décision au citoyen, mais de faire du processus de décision une occasion de dialogue, d'explication.

À l'heure où l'on reproche souvent aux élus de ne pas tenir leurs promesses, comment faire passer ce message d'une démocratie qui n'a pas vocation à être au service de chacun ?

Il est difficile de répondre à cette question, dans la mesure où le succès électoral dépend souvent des promesses que l'on formule. Ce que je peux cependant observer, c'est un déficit certain de réflexion et de pédagogie de la part des élus, et plus généralement des instances politiques. Leur volonté de nourrir une vision et de la partager fait défaut. À cet égard, la relation entre les politiques et les intellectuels s'avère souvent décevante. Plutôt que de s'engager dans un véritable débat, les élus semblent à la recherche de ressources susceptibles de leur être utiles immédiatement. Par ailleurs, je pense qu'il y a un enjeu très important dans l'instauration de dispositifs délibératifs permettant au citoyen de comprendre les tenants et les aboutissants de la décision politique. C'est ici que réside le déficit pédagogique. Il ne s'agit pas de confier la décision au citoyen, mais de faire du processus de décision une occasion de dialogue, d'explication. La vie démocratique doit permettre d'éclairer le citoyen sur les contradictions qui animent le débat public et le caractère potentiellement décevant du compromis. Il s'agit de montrer que le compromis implique parfois de faire un pas de côté pour trouver un terrain d'entente avec d'autres points de vue.

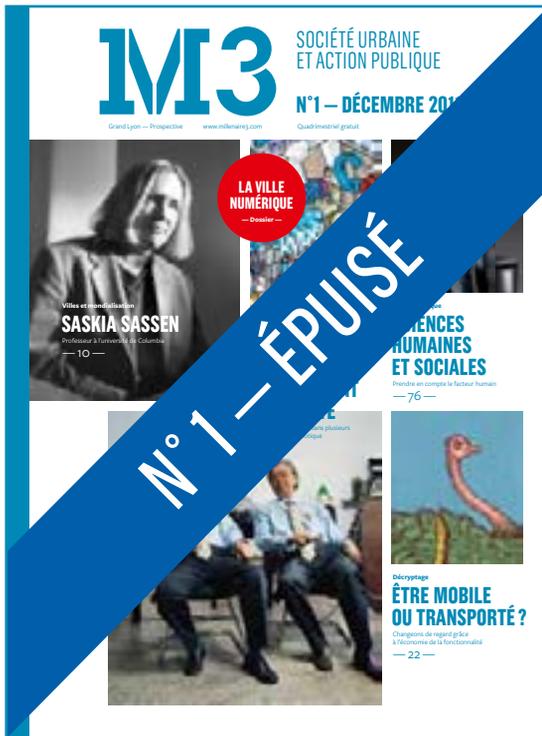
Comment le politique peut-il composer avec l'incertitude de l'avenir ?

Le rapport à l'incertitude est bien la pierre d'achoppement de tous les désarrois de la société face à l'avenir. Pourquoi ne faisons-nous pas du caractère indéterminé de l'avenir un potentiel, un espoir laissant le champ libre à l'action ? Nous n'avons pas besoin de savoir où va l'histoire pour penser une action historique sensée, car nous voyons bien que rien ne nous permet de maîtriser de façon absolue l'avenir. Dans ce cadre, la démocratie pourrait être définie comme une dynamique qui s'efforce d'institutionnaliser l'incertitude. Cette perspective invite à tourner le dos aux projets politiques emplis de certitudes sur ce qu'il faut faire et sur ce qui sera fait à telle échéance. Il s'agit plutôt de réinvestir l'avenir pour le rendre à nouveau désirable. La rationalité calculante que j'évoquais tout à l'heure n'est ici d'aucun secours. C'est une rationalité en valeurs que le politique doit mobiliser, pour définir des orientations qui donnent du sens aux décisions qui devront être prises et qui permettent de retrouver un rapport au temps unificateur. Il s'agit également de faire preuve de lucidité et de patience, face aux contingences de l'action. Comment accepter de ne pas avoir la garantie que le futur souhaité se réalise à coup sûr ? À cet égard, le politique doit s'efforcer de sortir de la dictature du présent en faisant la pédagogie de la longue durée. Reconnaissons que l'accélération des événements n'est pas synonyme d'accélération du changement vers le progrès. Ce dernier prend du temps. Une question demeure cependant : le citoyen est-il prêt à voter pour quelqu'un qui n'exprime aucune promesse de résultats, mais propose « seulement » des orientations vers un avenir reconnu incertain ?

Pour aller plus loin avec Myriam Revault d'Allonnes

- *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Myriam Revault d'Allonnes, Seuil, 1995
- *Le Dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Myriam Revault d'Allonnes, Aubier-Flammarion, 1999
- *Fragile humanité*, Myriam Revault d'Allonnes, Aubier-Flammarion, 2002
- *Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Myriam Revault d'Allonnes, Seuil, 2006
- *L'Homme compassionnel*, Myriam Revault d'Allonnes, Seuil, 2008
- *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Myriam Revault d'Allonnes, Seuil, 2010
- *La Crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Myriam Revault d'Allonnes, Seuil, 2012

COLLECTION M3



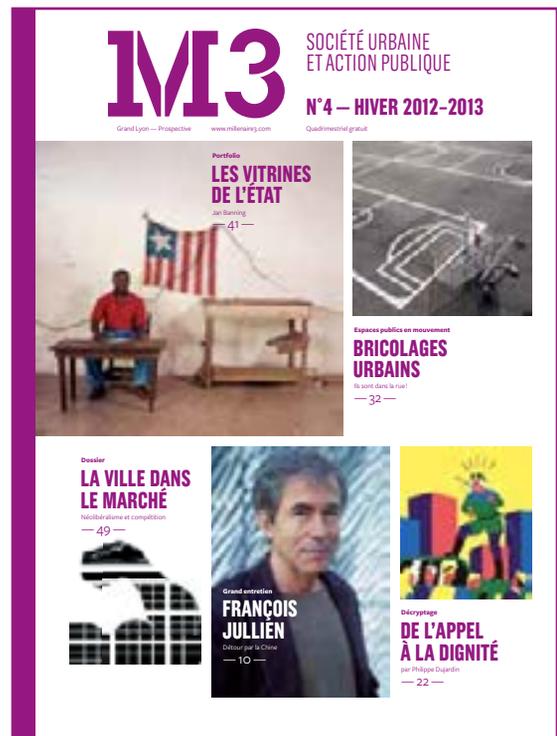
N° 1



N° 2



N° 3



N° 4

M3

**COMPLÉTEZ
VOTRE
COLLECTION !**

**M3, UNE REVUE
GRATUITE**

**POUR RECEVOIR LES ANCIENS
NUMÉROS DISPONIBLES***

Contactez-nous :

Par e-mail abonnementsM3@agenceinmediasres.fr
Par téléphone Vanessa Cornier au 04 72 84 00 12
Par courrier Abonnements M3 — Agence In medias res
20 place Tolozan
BP 1213
69202 Lyon Cedex 01

*Dans la limite des stocks

Si vous souhaitez
recevoir le prochain
numéro de M3 :

ABONNEZ- VOUS !

**C'EST
GRATUIT**

BULLETIN D'ABONNEMENT

Oui, je souhaite m'abonner gratuitement
au magazine M3 pour 2 ans.

M. M^{me} M^{lle}

Adresse Personnelle Professionnelle

Nom

Prénom

Organisme

Code postal

Fonction

Ville Pays

E-mail

Bulletin à renvoyer à l'adresse suivante :

In medias res — M3 Magazine

20 place Tolozan

BP 1213

69202 Lyon Cedex 01

abonnementsM3@agenceinmediasres.fr

WWW.
MILLENAIRE3.
COM

CENTRE DE RESSOURCES
PROSPECTIVES DU GRAND LYON