



HAL
open science

Le développement durable est-il l'avenir de la démocratie ?

Fabrice Flipo

► **To cite this version:**

Fabrice Flipo. Le développement durable est-il l'avenir de la démocratie ?. Revue du MAUSS, 2005, 26, pp.294-313. 10.3917/rdm.026.0294 . hal-00957883

HAL Id: hal-00957883

<https://hal.science/hal-00957883v1>

Submitted on 11 Mar 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le développement durable est-il l'avenir de la démocratie ?

Par Fabrice Flipo
Philosophe
Institut National des Télécommunications
Fabrice.flipo@int-evry.fr

Introduction

Le développement durable a jusqu'ici permis un véritable renouveau démocratique : gouvernance, démocratie participative, démocratie locale, reconnaissance des droits autochtones, expertise citoyenne etc. On ne compte plus les innovations procédurales permises par ce concept depuis son arrivée sur la scène internationale dans les années 80.

Cela signifie-t-il pour autant que le développement durable soit l'avenir de la démocratie ? C'est possible, mais rien n'est moins sûr. Comme nous allons le voir dans cet article, le développement durable porte en lui-même des obstacles à l'extension de la démocratie.

Toutefois avant d'en venir à l'*avenir* de la démocratie nous devons commencer par *définir* au moins approximativement ce qu'on entend par "démocratie". A cet effet, l'article "démocratie" dans le *Dictionnaire de philosophie politique*¹ nous servira de point de départ. L'auteur fait la distinction classique entre démocratie antique et démocratie moderne, la première insistant sur l'ordre de la communauté et la seconde sur le bien-être individuel. Cette différence reprend la thèse bien connue de Léo Strauss, selon laquelle la liberté des Anciens se caractérisait par l'héroïsme de la citoyenneté, tandis que la liberté des Modernes serait basée sur "l'hédonisme politique", donnant naissance aux doctrines utilitaristes². A la différence des Anciens, les Modernes concevraient l'Etat comme un artifice, approche inaugurée par Hobbes³, n'ayant aucun rôle dans la définition des finalités collectives. Le Juste prime sur le Bien, comme le rappellera Rawls au début des années 70⁴. J.-F. Kervégan rappelle l'interprétation communément admise aujourd'hui selon laquelle un régime qui tenterait d'ordonner les finalités individuelles à l'ordre social serait sur la pente du totalitarisme⁵.

Le développement durable pose toutefois un certain nombre de problèmes, et nous voudrions en soulever ici quelques-uns.

-
- 1 J.-F. Kervégan, *Démocratie*, in Ph. Raynaud & S. Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, Quadrige, 1996 / 2003, pp. 149-155.
 - 2 L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, Ed. orig. 1954.
 - 3 T. Hobbes, *Léviathan - Sur la matière, la forme et la puissance d'un Etat civil et ecclésiastique*, Paris, Gallimard, 2000, Ed. orig. 1651.
 - 4 J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1995, Ed. orig. 1971.
 - 5 J.-F. Kervégan, *op. cit.*, p.154.
-

I. Le statut du développement

Le premier problème est le statut du concept de " développement " : alors que la démocratie moderne prétend avoir affaibli les prétentions du politique à définir les finalités de la société, le concept de " développement " ne trouve aucune place dans les dictionnaires de philosophie politique. Dès lors, à quoi avons-nous affaire ? De quoi parlons-nous lorsque nous évoquons le développement, concept omniprésent dans les discussions politiques nationales et internationales ?

Un petit examen bibliographique confirme ce qu'affirment les historiens des doctrines⁶ du développement : ce concept a été depuis l'origine l'affaire d'économistes et de scientifiques qui n'ont guère été soucieux de démocratie puisqu'ils lisaient l'essentiel de leurs orientations dans leurs modèles logiques abstraits et non par consultation des citoyens. G. Rist affirme que " développement " est un concept qui a fait suite à « civilisation » et qui a été introduit pour la première fois par H. Truman lors d'un discours fameux prononcé au lendemain de la seconde guerre mondiale⁷, mais en l'usage politique du terme semble plus ancien car " développement " est utilisé par Marx pour désigner l'appropriation croissante par l'humanité des forces physiques de la nature. La mise en musique des « forces productives » par le travail et sa division, sur la base de « *relations rationnelles entre [les travailleurs] et la nature* »⁸, suit un cours historique qui relève d'une loi naturelle de type biologique, c'est-à-dire un *développement*. Le concept de « développement » n'a d'ailleurs d'occurrence que dans le... *Dictionnaire de philosophie des sciences*⁹.

Ce développement est générateur du lien social « moderne » dont Tönnies¹⁰, Dumont¹¹ et d'autres n'ont eu de cesse de vouloir montrer qu'il était sans rapport avec le lien social à l'œuvre dans les autres sociétés. Les forces productives doivent être libérées pour que l'humanité le soit : les économistes ont mis leur savoir au service de ce but suprême, jusqu'à la fin du 20^e siècle et l'avènement du... développement durable, justement. D'un côté à l'autre de l'échiquier politique régnait cette idée que l'humanité « s'arrache à la nature »^{me}, « s'autonomise » en dominant les forces de la nature pour les transformer en « forces productives » c'est-à-dire en forces mises à son service. Le progrès dans l'ordre du pouvoir humain sur la nature était évident. Ce progrès reposait sur le postulat selon lequel il ne peut y avoir de respect de la nature sans obscurantisme ou idéologie.

Un siècle et demi durant, l'humanité industrielle a été obsédée par l'urgence de fouiller et de retourner la nature de façon à gagner des pouvoirs supplémentaires. Il s'agissait de " *savoir pour pouvoir afin de pouvoir* " ¹², et, le savoir s'accumulant, le pouvoir faisait de même. L'infériorité qui apparaît dans les autres civilisations est une infériorité dans les forces physiques dont on dispose, « *c'est donc une infériorité de caractère matériel qui autorise le*

6 R. Jolly, L. Emmerij, D. Ghai & F. Lapeyre, *UN Contributions to Development Thinking and Practice*, Indiana University Press, 2004.

7 G. Rist, *Le développement – Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998.

8 K. Marx, *Le capital – Livre I – Le procès de production du capital*, Paris, PUF, Quadrige, 1993, Ed. orig. 1872, p.91.

9 D. Becquemont, *Développement*, in D. Lecourt (Dir.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF, Quadrige, 1999 / 2003, pp.303-307.

10 F. Tönnies, *Community and Society*, Transaction Publishers, 1988, Ed. orig. 1887.

11 L. Dumont, *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1977.

me L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, – L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*,

12 Cité in G. Hottois, *De la Renaissance à la Postmodernité - Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997, p. 174.

terme de « sous-développement », spontanément employé, et qui est parlant »¹³. A partir de ce moment-là, l'histoire ne peut qu'« avancer » ou « reculer » : elle est comprise comme un progrès dans l'ordre de la productivité du travail humain, qui enchaîne des forces toujours plus grandes à son service. Tout arrêt dans ce progrès serait déjà un recul. Miguel Benasayag observe ainsi que l'*Homo Industrialus* vit sa vie sur le mode du « pas encore »¹⁴ : pas encore maître du monde, pas encore retourné dans l'Eden, pas encore assez puissant, se donnant à corps perdu à la mégamachine qui va lui permettre d'y parvenir. L'*homo industrialus* est donc, contrairement à ce que l'on affirme trop rapidement, particulièrement préoccupé par les générations à venir. Insatisfait, passant une partie de son temps à exciter cette insatisfaction par la création de nouveaux besoins, l'homme industriel est même obsédé par l'avenir. Mais cet avenir n'a pas à être pensé, car il est déjà écrit : l'industriel est persuadé que son action laissera un monde infiniment meilleur que celui qu'il a connu. Glorifiant ses créations comme les meilleures et les plus belles de l'histoire de l'humanité, voire de l'histoire du monde, il est convaincu que tout ce qui est passé est dépassé et tout ce qui est présent doit être dépassé au plus vite. Pour lui, qui ne pense pas ainsi est « archaïque » ou « antimoderne ». Le développementiste est hanté par la peur de manquer de force, par la peur de « revenir à l'âge de pierre », autrement dit l'âge commun à tous les peuples et époques qui n'ont pas été « développés », c'est-à-dire les peuples qui ont « respecté la nature » et par là fait le lit de leur propre asservissement. Rien n'est plus antinomique au développement que le respect de la nature... Une nature que l'industriel se contraint à voir comme un stock de forces, un réservoir de matériaux, voire un jardin à la Lenôtre, jamais un habitat complexe et fragile, car ce serait risquer de retomber dans la superstition. L'habitat de l'homme industriel, c'est la ville, un lieu entièrement artificialisé, modifié, transformé, et qui ne correspond donc plus à « la nature originelle » telle que l'industriel se l'imagine : hostile.

Il n'y a pas de « psychologie du développement », pas de « politique familiale du développement », pas « d'écologie du développement », il n'y a qu'une économie du développement. C'est bien cela que l'on retrouve dans l'une des définitions les plus récentes que nous ayons pu trouver : « *Au delà des débats doctrinaux, [le développement] peut être défini comme un processus endogène et cumulatif de long terme de progrès de la productivité et de réduction des inégalités, en intégrant des coûts humains et environnementaux acceptables, permettant à un nombre croissant de passer d'une situation de précarité, de vulnérabilité et d'insécurité à une situation de plus grande maîtrise de l'incertitude, des instabilités et de satisfaction des besoins fondamentaux grâce à l'acquisition de droits, à la mise en oeuvre d'organisations et d'institutions et de modes de régulations permettant de piloter des systèmes complexes. Il ne peut être réduit à des indicateurs de PIB ou de bien être. Il importe de ne pas confondre les fins (satisfaction des besoins, développement des capacités, réduction des inégalités) et les moyens (la croissance du PIB)* »¹⁵. Le développement, c'est avant tout le développement industriel : produire davantage de moyens, ce qui est mesuré par la croissance du PIB, de manière à améliorer son sort. Le progrès de la productivité donne les moyens de l'amélioration des conditions de vie et de réduction des inégalités. Dans ce paradigme, l'enjeu démocratique ne porte que sur la

13 B. de Jouvenel, *La civilisation de puissance*, Paris, Fayard, p V.

14 M. Benasayag, *Le mythe de l'individu*, Paris, La Découverte, 2004, p.16.

15 Ph. Hugon, *Le renouveau de l'économie du développement dans un contexte de mondialisation*, communication au colloque international *La mondialisation contre le développement ?*, 10 et 11 juin 2004, C3ED, Université Saint Quentin en Yvelines.

distribution des pouvoirs acquis via la maîtrise des forces de la nature, distribution qui devait se faire via le plan (version marxiste) ou le marché (version néolibérale).

Mais voilà : cette belle histoire du progrès vient échouer dans le " développement durable ", concept bâtard, inventé lorsque l'on s'est aperçu que le développement ne conférait plus les pouvoirs promis. L'inimaginable venait de se produire : l'avenir écrit semblait menacé. La maîtrise n'était plus au rendez-vous. Alors que nous n'avons pas encore fini de saisir les conséquences de cet événement, d'ampleur équivalente sans doute à la mort de Dieu, trois ensembles de critiques commencèrent à chercher à montrer que les forces productives semblaient désormais dérégler le monde plutôt que de l'améliorer.

La première critique a été soulevée par Ivan Illich¹⁶ : c'est l'échec social du réductionnisme technique et scientifique. Le développement des forces productives s'appuie sur l'atomisme social et scientifique : chaque pouvoir local supplémentaire doit s'ajouter aux connaissances, aux biens et services etc. déjà disponibles. La science isole les lois du pouvoir, l'industrie utilise ces lois pour produire des outils de pouvoir et elle les diffuse, les citoyens se les approprient et grâce à eux ils vont plus vite, plus haut, plus loin. Mais voilà : le pouvoir n'est pas quelque chose qui peut simplement s'ajouter. Les atomes de pouvoir sont interdépendants, et le croire provoque de nombreux effets contre-productifs : la multiplication d'automobiles provoque des embouteillages, l'extension des routes limite le bois disponible, l'extension de la mobilité rend dépendant au pétrole, la multiplication des besoins produit autant de raretés supplémentaires et de dépendances etc. L'erreur de tous les productivistes réside dans le fétichisme de l'outil. Ce n'est pas l'automobile qui permet de se déplacer rapidement, le shampoing qui rend beau, l'internet qui communique : se déplacer « vite », être « beau » et « mieux » communiquer sont le résultat de médiations sociales, de qualités dépendant d'une intercompréhension du monde, et non des valeurs absolues. « Bien » communiquer c'est s'échanger les informations que l'on juge comme étant importantes pour chacun et chacune. Si une petite minorité communique seulement « plus vite », elle exclut les autres et ce qui résulte est un appauvrissement et non un enrichissement de la communication¹⁷. En se concentrant sur les moyens et non sur les fins, le développement provoque la pauvreté au lieu de la diminuer et s'enfonce dans une impasse.

La seconde critique vient des écologistes, dont l'un des symboles est le rapport Meadows paru en 1972¹⁸ et dont l'analyse a finalement bien peu vieilli. Le développement n'est pas durable, ce qui signifie que le mode de vie des pays développés ne peut pas servir de modèle pour la planète entière. Les forces physiques vont en s'épuisant... tandis que les effets négatifs comme les pollutions augmentent. Le temps s'éloigne où P. Teilhard de Chardin pouvait affirmer que « *la Vie sur Terre semble se développer avec une marge suffisamment large (ou suffisamment extensible par développement technique – je songe ici aux réserves d'énergie physique) pour que, dans cette direction, aucun danger sérieux ne s'annonce* »¹⁹. Si « développé » désigne le mode de vie pratiqué dans les pays « développés », alors l'humanité « développée » restera à jamais une minorité. En l'état actuel des choses, les promesses faites depuis un siècle ne sont fondées sur rien de tangible. La productivité, que l'on glorifiait

16 I. Illich, *Energie et équité*, Paris : Éditions du Seuil, 1973. Voir aussi I. Illich, *Œuvres complètes – tome 1*, Paris, Fayard, 2004.

17 M. Rahnama, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Fayard / Actes Sud, Coll. Babel, 2003.

18 Club de Rome, *Halte à la croissance ?*, Paris, Fayard, 1972.

19 P. Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Paris, Seuil, 1956, Ed. orig. 1949, p.170.

et dont on pensait jusque-là qu'elle était le pur fruit du génie et du travail occidental, se révèle être en réalité basée sur un endettement colossal²⁰.

La troisième critique est aujourd'hui emmenée par Serge Latouche²¹ : c'est l'échec de l'universalisme développementiste. L'obsession productiviste, fondée sur l'idée que le manque économique est père de tous les autres manques, est historiquement située. Elle n'est pas naturelle mais instituée. De même, le progrès et « l'avancée de la technologie » ne sont pas une sorte de destin échappant à notre contrôle. Ce sont des traits culturels distinguant nos sociétés. Des traits qui nous acculent aujourd'hui au bord du gouffre. La sortie passe donc par une remise en cause de nos certitudes : non, « l'homme » ne se définit pas comme *homo economicus* et nous pouvons trouver de meilleures manières d'habiter le monde. Les moins fondamentalistes des promoteurs du développement sont d'ailleurs entrés dans une période de doute, ce qui les a conduit à multiplier les adjectifs qualificatifs : développement « social », « durable » etc. L'une des conditions de réussite d'un projet global passe d'ailleurs par la capacité à s'écouter et à se comprendre à cette échelle, ce qui ne saurait avoir lieu tant que nous nous enfermons dans la certitude d'avoir raison. Puisque nous avons tant de mal à sortir de l'idéologie que nous avons créée, pourquoi ne pas demander de l'aide à d'autres cultures ?

La démocratie « moderne », celle qui est mise en œuvre dans les pays « développés », n'est pas aussi indemne de détermination des finalités qu'elle le proclame. Pire : au contraire de la démocratie antique, qui admettait au moins que la question des finalités communes était une affaire commune, discutable, et faisait de la participation à la discussion une garantie démocratique, la démocratie moderne a inscrit ses finalités dans l'ordre de la science et de la technique, légitimant ainsi le fait que les citoyens ne s'en mêlent pas et se contentent alternativement de désirer et de travailler dans un environnement que les techniciens façonnent pour eux à partir de lois de composition établies en laboratoire.

II. Mettre les sciences en démocratie ?

Le développement se croyait « scientifique ». Etant entré en crise, nulle surprise, par conséquent, à ce que le développement durable se caractérise par une contestation de l'expertise. Les problèmes environnementaux sont interdisciplinaires, intersectoriels, de rationalité difficile à assigner²² etc. bref ils bouleversent l'administration atomiste et individualiste du pouvoir patiemment mise en place sur la foi des lois de Newton, de Smith, de Watt et de Boulton. Les erreurs telles que Tchernobyl, Seveso, les changements climatiques, l'amiante, la vache folle, l'épuisement des ressources etc. apparaissent d'abord comme des accidents. Puis, à la suite d'enquêtes, on a découvert que les raisons de leur occurrence étaient dans la majeure partie des cas connues depuis longtemps : amiante dès le début du siècle, changements climatiques au lendemain de la seconde guerre mondiale etc. Ces connaissances ont été ignorées par « la Science » officielle. Que l'on se rappelle « L'appel de Heidelberg », qui s'inquiétait « *d'assister, à l'aube du XXIe siècle, à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social. Nous affirmons que l'état de nature, parfois idéalisé par*

20 cf. le *Millenium Assesment Report* des Nations Unies qui estime que 60% des écosystèmes terrestres sont soit dégradés de manière irréversible soit exploités de manière insoutenable.

21 S. Latouche, *Faut-il refuser le développement ?*, Paris, PUF, 1986.

22 C. & R. Larrère, *La crise environnementale*, Paris, INRA Editions, 1997.

des mouvements qui ont tendance à se référer au passé, n'existe pas et n'a probablement jamais existé depuis l'apparition de l'homme dans la biosphère, dans la mesure où l'humanité a toujours progressé en mettant la nature à son service, et non l'inverse. »²³. Le problème est que la nature est de moins en moins mise en service de l'homme, au contraire. Les tendances sont claires, le nombre de victimes croît. Les accidents ont donc commencé à apparaître comme des produits systémiques du développement en tant que système, c'est-à-dire sans faute : les responsables n'étaient coupables de rien de répréhensibles. Les victimes n'ont donc pas eu d'autre choix que de contester les jugements des experts habituels, qui affirmaient qu'il s'agissait là « d'accidents » ne remettant pas en cause la rationalité du système en soi²⁴. Dès lors, le développement est de moins en moins apparu comme ce qu'il affirmait être : un pur déploiement de rationalité tendant inéluctablement vers un avenir radieux comme le pensaient les développementistes, marxistes ou libéraux. Le développement a commencé à se politiser.

Tirant les leçons des problèmes précédents, un courant est né qui prétend remédier aux insuffisances de la démocratie en matière de science. La solution proposée est simple : mettre les sciences en démocratie, ce qui permettrait de réorienter la prolifération anarchique des objets manufacturés. Si le représentant le plus connu de cette école est Bruno Latour²⁵, constatons qu'aujourd'hui c'est la sociologie en général qui est devenue friande de « controverses » diverses. L'exemple latourien a fait école et, revanche de l'histoire, les sciences « dures », qui avaient mis tant de soin à légitimer les protocoles grâce auxquels elles fournissaient à la société ses lois éternelles, ses pouvoirs grandissants et ses capacités d'« arrachement », se sont retrouvées mises en question par les sciences « molles », qui n'étaient jusque-là jamais parvenues à un tel résultat – les rares tentatives ayant sombré dans le totalitarisme. Certaines organisations sont même allées jusqu'à parler de « sciences citoyennes »²⁶, commettant aux yeux des sciences « dures » la confusion suprême : aucune science « citoyenne » ne pouvait être possible dans un paradigme qui concevait la science comme un travail expérimental d'approximation de plus en plus fin et de plus en plus détaillé du comportement des forces de « la nature », une nature qui par définition ne pouvait être que totalement indépendante de l'opinion²⁷. Mais voilà : une fois soulevées les jupes du protocole, il s'est avéré que le roi était au moins partiellement nu et que dans bon nombre de domaines il existait réellement une place pour l'opinion dans les laboratoires, et encore plus dans l'expertise.

Les raisons sont nombreuses²⁸. Tout d'abord, le laboratoire s'est révélé être un lieu singulier, sans solution de continuité simple avec son extérieur. Dès lors, les lois mises en évidence en son sein ne furent plus si aisément exportables dans le reste de la société. C'est le cas des OGM, si efficaces en laboratoire mais si risqués en milieu ouvert. Ensuite le laboratoire n'a toujours pas réussi à trouver « la nature » d'éléments tels qu'une espèce vivante ou un écosystème, et encore moins la loi de leur évolution : il a donc bien fallu convenir que la loi

23 Que l'on se rappelle « L'appel de Heidelberg » lancé à la veille du Sommet de Rio en 1992...

24 Les experts sont formels etc.

25 B. Latour, *Politiques de la nature – comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004, Ed. orig. 1999.

26 www.sciences-citoyennes.org

27 K. Popper, *La connaissance objective*, Paris, Aubier, 1991, Ed. orig. 1978.

28 Ce qui suit est un résumé de F. Flipo, *Dernières nouvelles de l'histoire humaine de la nature – Contribution au chantier ouvert par « l'écologie politique »*, in *Chimères*, n°56, Printemps 2005, pp. 35-52,

d'évolution de ces choses devaient au moins en partie leur existence à des jugements normatifs, discutables, qui le protégeaient (ou pas) contre une possible altération de la part des êtres humains. Histoire naturelle et histoire humaine étaient désormais liées d'une façon nouvelle. Il n'était plus possible de séparer clairement science et politique. On a commencé à entrevoir que des phénomènes considérés jusqu'ici comme des exceptions à la *mathesis universalis*, tels le vivant ou le climat, et même l'économie, seraient peut-être à jamais hors de ce paradigme et donc de notre pouvoir ordonnateur. Nous allions devoir apprendre à *cohabiter* avec ces choses et avec ces êtres alors que le développement affirmait être en capacité de les maîtriser c'est-à-dire de leur assigner une place définitive et un statut d'instrument. Saint Simon, avec son projet d'organisation scientifique de la société industrielle, s'inscrivait dans cette idée : il y a une société idéale et une seule, que science et technique vont permettre pour l'une de révéler, et pour l'autre de mettre en oeuvre – "*le régime industriel sera l'organisation définitive de l'espèce humaine*"²⁹. "*La science découvre, l'industrie applique, et l'homme suit*" disait le slogan de l'exposition universelle à Chicago en 1933³⁰. De là les débats sur les controverses, la mise en place de nouvelles procédures tels qu'un « Parlement des choses »³¹. Les laboratoires ne pouvaient plus fonctionner comme avant.

La solution préconisée par Bruno Latour touche toutefois à ses limites tant qu'elle n'étend pas la question de la démocratie à *toute la société* et qu'elle en reste seulement au recrutement d'experts qui ne sont pas passés par la voie académique classique. Bruno Latour, qui raisonne dans un cadre individualiste et, quelque part, réductionniste, modifie les procédures « modernes » à la marge mais il en reprend l'essentiel, comme il l'affirme lui-même³². Il est dès lors peu étonnant qu'il n'aborde jamais la question du développement, alors que celle-ci sert de fondement à la plupart des politiques, nationales et internationales. Bruno Latour, en ne discutant pas le concept de « développement », passe à côté de l'un des enjeux principaux de la démocratie aujourd'hui. Contrairement à ce qu'il semble affirmer, « l'Empire du Milieu » n'est pas un inconnu³³ : il est ausculté, choyé, organisé par des armées de développementistes, harmonisés les uns par les prix et la main invisible, et les autres par le Plan établi par la Science.

Remettant finalement peu en cause l'expertise traditionnelle, Bruno Latour a manqué d'analyser l'un des aspects majeurs de la démocratie : la formation de l'opinion et la construction des référentiels communs dans les sociétés. Ce qui est important dans une démocratie, ce n'est pas ce que quelques scientifiques dans leur tour d'ivoire amassent de connaissances mais la teneur et l'évolution des connaissances qui sont présentes dans l'ensemble de la société, car c'est sur la foi de ces connaissances que la société va pouvoir s'organiser. Sans cela, les citoyens n'ont aucun pouvoir de choix ni de décision. Le fait que quelques experts s'accordent dans un laboratoire sur le caractère incontrôlable des changements climatiques n'empêche pas la plus grande partie de la population de suivre l'opinion du magazine *Science & Vie* qui affirmait que le climat est une sorte de gros radiateur

29 Claude Henri de Saint Simon, *Le système industriel*, 1820, cité in A. Mattelard, *Histoire de l'utopie planétaire – De la Cité prophétique à la société globale*, Paris : La Découverte, 1999, p. 104.

30 J.-J. Salomon, *Le destin technologique*, Paris, Balland, 1992, p. 274.

31 B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991, p.197.

32 B. Latour, *ibid.*, p.182-186.

33 B. Latour, *ibid.*, p.70.

dont nos savants auront tôt fait de démonter la tuyauterie³⁴ - et donc nous en offrir le contrôle.

Mettre les sciences en démocratie suppose donc que l'on s'inquiète quelque peu du peuple, dans un souci de vie commune et pas seulement dans l'idée de mieux guider les masses. La démocratie repose sur le pouvoir du peuple : le *demos* possède le *cratos* et les capacités d'influencer sa situation de manière à l'améliorer, sans devoir automatiquement s'en remettre à une instance paternelle, personnelle ou collective.

III. Les médiations sont des délégations

La solution pourrait alors être d'étendre la démocratie scientifique et technique à toute la société. C'est un peu le parti pris par Andrew Feenberg³⁵, qui nous propose une « démocratisation profonde » qui éviterait de réifier l'évolution technique sous le concept de « développement ». Il montre avec raison qu'il n'y a pas d'objet technique dont les fonctions seraient données de toute éternité, indépendantes du contexte³⁶. La démocratie doit donc bien s'appliquer à « tous les étages », et pas seulement aux connaissances. Feenberg réintroduit avec raison la question majeure des délégations.

Et cela ne s'applique pas seulement aux connaissances. Prenons l'exemple de l'habitat : les architectes sont formés sur le paradigme développementiste et construisent des maisons en béton, verre et aluminium qui sont des aberrations du point de vue de la durabilité. Il existe d'autres techniques telles que le solaire, la terre ou le bois, bien meilleures. Pourquoi ne sont-elles pas mises en œuvre ? Parce que l'ensemble des corps intermédiaires servent la reproduction des institutions développementistes : la fiscalité, les connaissances etc. sont organisées dans ce sens. Si on voulait généraliser le bioclimatique, il faudrait que les institutions fiscales, réglementaires etc. changent, et les techniques de construction bioclimatiques pourraient trouver un débouché. Aujourd'hui, construire une maison bioclimatique demande de la part de celui qui souhaite construire des compétences supérieures à celles du maçon, de l'architecte, du thermicien etc. réunies. Il n'y a quasiment pas de délégation possible, car les savoirs-faire et métiers sont tous tournés vers la construction polluante et non-durable. La seule solution est alors d'opter pour l'autoconstruction, c'est-à-dire tout faire soi-même. Ce n'est pas impossible mais cela court-circuite complètement des délégations qui pendant ce temps continuent de construire des habitats en béton-verre-aluminium, inconfortables et générateurs de dépenses prodigieuses, ce qui fait monter le PNB. L'autoconstruction fait baisser le PNB, signal considéré comme catastrophique par tous les analystes. La personne qui fait ce choix doit donc aller contre les délégations existantes. La solution est donc peu généralisable et réservés à quelques héros ou héroïnes qui bravent quantités d'interdits pour faire progresser le bien commun. Tant que l'administration reste organisée sur une division du travail et des métiers basée sur l'idée que le développement est bon et ne connaîtra comme fin que l'abondance et le pouvoir absolu, les amendements proposés par les nouvelles procédures démocratiques n'auront qu'un effet marginal sur les tendances négatives du monde contemporain.

34 A. Michel, *Le charbon que nous brûlons réchauffe la Terre; conséquence possible : le déluge*, in *Science & Vie*, n°500, mai 1959, pp123-126.

35 A. Feenberg, *(Re)penser la technique*, Paris, la Découverte, 2004.

36 A. Feenberg, *ibid.*, p.57.

La démocratie repose donc sur l'engagement de chacun et de chacune et sa capacité à instaurer d'une part une distance critique vis-à-vis des médiations instituées et d'autre part un dialogue fécond et ouvert avec le monde et les personnes dont il ou elle partage la vie et le destin. Cela s'apprend : c'est là tout particulièrement le rôle des humanités, au sens où H. Wissmann a en récemment redéfini la tâche³⁷. La vertu et la citoyenneté active sont des éléments centraux de la démocratie. La fragmentation grandissante de nos sociétés, les personnes, les langages et les quartiers qui se referment sur eux-mêmes témoignent d'une urgence en la matière. Les personnes ont de moins en moins prise sur leur milieu³⁸. Elles sont de plus étrangères à ce qui fait leur quotidien. Les décisions sont de moins en moins adéquates à l'expérience de celles et ceux qui en subissent les conséquences. Le productivisme développementiste y contribue puissamment en donnant à croire que les objets font les médiations : la voiture rend mobile, le parfum rend aimable etc. Pourtant nous ne pouvons pas déléguer le politique à des machines ou à des automatismes. La société de loisirs est une sorte de principe de plaisir généralisé présenté comme l'aboutissement de la condition humaine. Comment y voir autre chose qu'une pitoyable régression infantile, exprimée par des considérations paternalistes ? Aucune structure machinique ou institutionnelle ne peut écouter la nature et nos prochains à notre place. L'être humain est un être de relation qui se dessèche lorsqu'il ne peut plus dialoguer. La pauvreté est un obstacle à ce dialogue élargi, la pauvreté matérielle mais aussi et surtout la pauvreté spirituelle, telle que le non-sens dans son travail³⁹. Aucune démocratie ne peut exister sans une volonté commune de maintenir vivantes les bases de l'intercompréhension.

La démonstration de Feenberg touche pourtant par deux fois à ses limites. Elle touche une première limite lorsque l'auteur constate d'un côté un problème pour « penser le long terme »⁴⁰ et de l'autre l'importance des « *visions idéologiques générales pour inspirer des changements sociaux décisifs* »⁴¹, sans explorer davantage cette question. Feenberg démystifie l'historicisme technologique mais il n'entre pas dans les raisons qui font que cet historicisme est performatif, efficace, qu'il mobilise les populations sans devoir être justifié sinon par la répétition de sa propre évidence, avec la force de la tradition. La critique de Feenberg reste intellectuelle : le lecteur adhère, comprend, mais dans son quotidien il n'aura pas l'envie d'en tirer les leçons. Comment inspirer des changements sociaux décisifs ? Comment innover vraiment ? Comment échapper à la répétition du Même ? La question devient vitale en matière de développement durable, quand on voit par exemple que l'écotaxe se fait attendre depuis plusieurs décennies.

Feenberg touche à une seconde limite en ce qu'il n'entre pas dans la question des référentiels effectivement partagés. Pourtant, rappelons-le encore une fois, des changements violents auront lieu si nous persistons à voir notre destin sous l'angle du développement traditionnel, qui s'appuie sur une cosmologie ou une vision de la nature de plus en plus déconnectée des problèmes réels. Nous avons besoin de référentiels partagés qui ne se contentent pas de bien décrire le monde mais aussi de nous fournir des points d'appui fiables pour l'action. La « rationalisation démocratique » qu'il prône ne sera efficace que dans des situations qui ne

37 P. Judet de La Combe & H. Wissmann, *L'avenir des langues – Repenser les humanités*, Paris, Cerf, 2004, pp.12-13.

38 Voir par exemple Secours Catholique, *France précaire – statistiques d'accueil 2003*, 2003.

39 Voir par exemple C. Maier, *Bonjour paresse*, Paris, Michalon, 2004.

40 A. Feenberg, *ibid.*, p.119.

41 A. Feenberg, *ibid.*, p.73.

seront pas des situations d'urgence et de chaos – or c'est vers cela que le développement nous entraîne. Dans ce domaine, la théorie de Feenberg se situe à un niveau de généralité trop élevé. Elle est abstraite. Feenberg ne répond pas aux problèmes des gens. Il ne dialogue pas vraiment avec eux. Quand la crise viendra, les gens iront vers celles et ceux qui les écoutent et avec qui ils peuvent avoir des liens de solidarité effectifs. Les organisations islamistes ou catholiques fondamentalistes, voire terroristes, seront sur les rangs pour offrir du sens et de la fraternité.

Ces deux points sont décisifs pour savoir si le « développement durable » est un concept transitoire ou un oxymore. La démocratie a une chance de se maintenir si elle sait prendre à bras le corps les grands enjeux du moyen et du long terme auquel elle fait face aujourd'hui.

IV. Nature et liberté

La tentation serait alors de compléter la philosophie de la technique développée par Feenberg par une philosophie de la nature qui se nommerait « écologie politique ». L'ensemble des connaissances relativement stables formerait « la nature », entendue non plus comme le développement mais comme les lois de la biosphère et de l'écosystème. Opinion et vérité restent séparés. La référence à la nature a l'intérêt d'éviter toute référence à la surnature : le naturalisme permet aux discussions temporelles de ne pas se mêler aux discussions spirituelles, et le conflit reste ici-bas. La séparation de l'Eglise et de l'Etat, entre spirituel et temporel, est assurée. Le mouvement va en s'étendant : on parle « d'écologie politique ». Ce mouvement ne cherche pas à contraindre les résultats de la recherche scientifique mais à démocratiser les problèmes qu'elle aborde et les analyses qu'elle tire de ses travaux, à la décentraliser (du fait de sa tendance étatiste prononcée...), à la décloisonner, à la doter d'une éthique de la preuve post-développementiste (expérimentation sur les embryons, sur le monde ...) et l'alimenter en questions que se pose la société. Un pas vers la démocratisation serait que ces ressources et les questions posées aux chercheurs soient élaborées de manière plus démocratique.

Ce référentiel a l'avantage d'être efficace. Il est source de pouvoir sur notre habitat : là où les méthodes newtoniennes et réductionnistes échouent en grande partie, l'écologie réussit. Si le climat n'est pas déstabilisé, nous aurons bien assuré les régulations planétaires majeures. L'écologie fournit un référentiel permettant de mettre en place des délégations efficaces, comme nous l'avons vu dans le cas de la maison bioclimatique. Mais le lecteur se dira que nous avons bien peu progressé : les philosophies de la nature sont en effet connues pour être l'ennemi du politique. Ce sont elles qui créent des êtres étranges comme le « développement », le « progrès technique » et les « lois du marché », forces autonomes qui ordonnent et libèrent les sociétés humaines pourvu que chacun des membres se plie bien aux rituels recommandés : produire, consommer, disséquer la nature pour en extraire le pouvoir etc. A quoi bon remplacer la tyrannie du développement par le despotisme de la nature ? Ne serions-nous pas en pleine contradiction ?

Ce n'est pas chez Bruno Latour ni chez Andrew Feenberg que nous trouverons les éléments théoriques pour élaborer le premier point. C'est Mary Douglas, à notre sens, qui fournit ici les bases pour avancer. Mary Douglas, pratiquant une authentique anthropologie symétrique, met en évidence le rôle stabilisateur de la nature définie comme ce qui échappe à l'arbitraire

humain⁴². La nature, c'est le référentiel partagé et publiquement considéré comme « réel » dans le jugement de chaque habitant de la société considérée. Est « naturel » tout ce qui semble relever d'une évidence qui échappe à l'arbitraire personnel ou collectif. Aucun collectif ne peut se structurer et habiter un monde en commun sans partager des références dont chacun convient qu'elles échappent à l'arbitraire de chacun et de chacune : sans cela, la discussion sur tous les points est sans fin, et aucune coopération ni cohabitation n'est possible. Une partie de ce cadre est « naturel » au sens où il existe bien une réalité indépendante des jugements humains, et une autre partie, jusqu'à un point indéfinissable, est construit puis « naturalisé » au sens où l'artifice originel disparaît sous l'évidence d'une présence et d'un appui fiable et durable. C'est cela qui permet de stabiliser les cadres de la discussion. L'exemple des langues « maternelles » ou « naturelles » peut l'illustrer⁴³.

Le fait que « la nature » soit publiquement considérée comme indépendante des opinions ne signifie pas pour autant que tel soit le cas en privé ou dans des cercles de discussions restreints. La nature, en tant que référence construite dans un monde dont l'essence ultime nous échappe, est un concept dont la définition est intrinsèquement conflictuelle. Les acteurs en font souvent un usage stratégique. C'est un aspect qui échappe à l'analyse de Philippe Descola, par exemple, quand il qualifie sans plus d'analyse de « magique » le rituel des femmes Achuar, rituel qui vise à les protéger des dangers du jardinage⁴⁴. Pour Descola, il n'y a pas de danger à jardiner donc le rituel est irrationnel et magique. Et si ce rituel avait été conquis de haute lutte par les femmes, pour rehausser leur prestige et assurer leur égalité face à la menace que représentent les dangers de la chasse, pratiquée uniquement par les hommes ? Si d'aventure l'anthropologue cherchait à démasquer ce rituel, le pouvoir des femmes s'effondrerait, et leur égalité avec. Mary Douglas, à nouveau, a montré que ce qui a trait au risque et à la pollution engage toujours des enjeux relatifs à l'ordre collectif⁴⁵. Les femmes Achuar en ont sans doute conscience et ne dévoileront pas leurs secrets au premier venu sans s'être assurées de sa parfaite loyauté envers leur cause.

Les représentations de la nature sont ainsi tissées de pouvoir humain. Tenter d'éliminer le concept de nature, comme Bruno Latour s'acharne à essayer de le faire, est dangereux car ce concept nous sert à maintenir la discussion en-dehors de considérations surnaturelles. Quand ce préalable est assuré, la nature se présente comme une tâche de définition de ce qui n'est pas dans notre pouvoir, au nom du respect d'autrui, actuel ou à venir. Elle est donc par excellence ce qui contient l'*hybris*. Elle est la discussion sur les limites du pouvoir, individuel et collectif. C'est la nature humaine qui permet d'établir quelque chose comme des droits de l'homme, devant lesquels tout pouvoir humain doit s'épuiser. La nature humaine est construite sur la base du donné et de ce que nous considérons comme devoir être. La protection du climat n'est pas différente dans le principe. Eviter le naturalisme illégitime est par excellence la tâche d'une démocratie : c'est la question de la domestication collective du pouvoir qui est posée. Cela exige d'avoir une population éduquée, informée, vigilante, une presse libre, indépendante, des scientifiques variés et en prise avec les problèmes rencontrés par la société. La capacité du concept de nature à assurer la dignité de toutes et de tous au travers

42 M. Douglas, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte,

43 P. Judet de La Combe & H. Wissmann, *op. cit.*, 2004.

44 P. Descola, *La nature domestique – Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Editions MSH, 1986, p.276.

45 M. Douglas, *De la souillure*, Paris, La Découverte, 1992, Ed. orig. 1967, et M. Douglas & A.B. Wildavsky, *Risk and culture - an essay on the selection of technological and environmental dangers*, University of California Press, 1983.

d'une certaine ouverture pratique est ce que Denis Duclos appelle « civilité »⁴⁶. Cette ouverture consiste à se refuser à enfermer définitivement la nature et les personnes dans des catégories mais à maintenir une distance critique qui permet le dialogue et la réinvention permanente du vivre-ensemble et de ses conditions. La différence entre les faits et les valeurs reste d'actualité, même si les faits, en dernière analyse, sont toujours construits de manière intersubjective en fonction de valeurs partagées. Les cosmologies, comme les langues ou la culture en un sens approfondi⁴⁷, simplifient le monde et donnent à voir un aspect des choses et non la totalité. Ce sont des référentiels généraux imprécis qui confèrent aux sociétés un espace stable pour organiser leurs affaires. Leur évolution est celle du long terme, c'est donc elles qui permettent les changements de grande ampleur. Il y est toujours question de réalité, mais une réalité non-objectivable et évolutive. La civilité en appelle à la vigilance et exige une liberté de témoignage.

Le développement est un naturalisme qui devient chaque jour plus illégitime. Sans repères alternatifs, les fidèles trahis iront chercher du réconfort et du sens ailleurs, par exemple dans les théories surnaturelles telles que l'islam ou le catholicisme fondamentaliste. Or les cosmologies surnaturelles perdent ce que les Lumières avaient mis en avant en Europe, et que d'autres avaient déjà prôné ailleurs et que le développement a mis en péril de par son expertocratie : la publicité de la preuve et des débats, l'idéal démocratique, le partage, le progrès spirituel. Postuler un monde inaccessible à la compréhension de l'homme ordinaire s'oppose par principe à la démocratisation. Pour les théories du développement durable ou ce qui se présentera comme alternative, l'enjeu est donc de parvenir à établir dans la sphère publique une distance critique vis-à-vis du développement, et cela ne peut se faire qu'en amorçant une transition vers d'autres formes de cosmologie.

L'écologie est une première piste crédible. C'est une piste encore largement sous-déterminée, car elle n'en est qu'au début du travail de définition des limites à poser à l'arbitraire humain. Mais elle propose déjà une cosmologie ouverte, qui s'appuie sur des éléments tangibles et vérifiables. L'écosystème devient un élément du monde, un élément de référentiel dont l'existence doit être assurée puisqu'elle est permet les régulations fondamentales qui permettent la stabilité de notre habitat. Ce référentiel doit être mieux partagé. D'écosystème institué et protégé en écosystème institué et protégé, la durabilité écologique peut prendre corps. L'amitié envers les écosystèmes dispute donc la place aux machines et à leurs produits, d'où l'affrontement entre les représentants de ces deux sortes de richesses, les industrialistes (patrons et ouvriers) et les écologistes.

Mais si l'écologie tente de parer à l'urgence créée par les menaces pesant sur les régulations biosphériques, elle ne dit pas encore grand-chose sur les inégalités et comment vivre ensemble. L'affrontement entre écologistes et industrialistes n'est qu'une facette des enjeux de développement durable. Un grand nombre d'autres questions restent en débat, sinon en conflit : l'égalité entre hommes et femmes etc. Le problème est d'arriver à établir des priorités. Dans tous les cas, l'attention cesse de se focaliser exclusivement sur la pauvreté matérielle et peut s'attacher à d'autres types de pauvreté, cognitive, affective, spirituelle. Une voie de réflexion et d'action vers durabilité sociale est ainsi envisageable, pour autant que la discussion qui s'en suit soit menée avec les pauvres eux-mêmes. Il est urgent de réhabiliter les formes de travail non productivistes qui réduisent réellement la pauvreté, et qui sont

46 D. Duclos, *De la civilité – comment les sociétés apprivoisent la puissance*, Paris, La Découverte, 1993.

47 P. Judet de La Combe & H. Wissmann, *op. cit.*, p.102, au sujet de l'intégration européenne.

laminées par les formes productivistes de « lutte contre la pauvreté ». Citons par exemple le fait de redécouvrir « les vieux », au lieu de les mettre à l'hospice, redécouvrir les enfants, au lieu de les mettre à la crèche, redécouvrir la lenteur pour écouter autrui, prendre le temps de construire des projets réellement communs etc., redécouvrir le partage de l'espace public, du métro etc. plutôt que le tautisme et les activités solitaires, redécouvrir la connaissance plutôt que le seul métier et les loisirs stupides genre Eurodisney etc. Les marges de progrès sont considérables, il tient à chacun de s'en aviser et d'ignorer la propagande développementiste qui tente de maintenir des idées vides et creuses plutôt que de se remettre en question. L'enjeu est désormais vital. C'est cet enjeu que tente de faire émerger les discussions autour de « la décroissance »⁴⁸.

Nous sommes dans une société dont le désir est bien mal satisfait, puisque la cosmologie que nous utilisons est fautive et dangereuse. Même la richesse matérielle est suspecte : n'étant pas heureux dans notre travail, ne trouvant pas de sens à cette société, nous consommons pour nous divertir et oublier. Qui est heureux consomme peu, sa vie économique est stable et non expansive. Qui est placé en état d'infériorité, de concurrence, de pauvreté morale se met à consommer pour compenser, consommation illusoire puisque les objets n'apportent que des satisfactions toutes temporaires, car ce sont les relations humaines qui sont seules réellement capables de rassasier. La croissance de la pauvreté est ainsi un moteur nécessaire à l'expansion économique, puisque naturellement les gens désirent peu... ce que montre 99% de l'histoire de l'humanité. De ce point de vue, une décroissance est fortement souhaitable et ne peut être vécue que comme une libération et une vraie guerre contre la pauvreté, contrairement à la croissance économique qui ne se propose que de résoudre les problèmes qu'elle a créés... et ce faisant en en créant d'autres.

Lorsqu'on prend conscience de cet état de fait, d'autres pistes sont possibles pour le désir. Elles sont plus difficiles que de rechercher Le désir est toujours présent. L'enjeu, pour les parties présentes, est d'ordonner les désirs les uns aux autres et au cosmos pour parvenir à quelque chose comme un bien commun.

V. L'enjeu mondial

Le dernier défi posé par le développement durable à la démocratie, du moins dans cet article, est celui de l'enjeu mondial. La démocratie suppose un peuple, un *demos*, à qui l'on reconnaît la source ultime de la légitimité de l'usage du pouvoir, le *cratos*. Or la Charte des Nations-Unies commence par ces termes : « *Nous, les peuples* »⁴⁹. Comment parvenir à démocratiser une pluralité de peuples ?

La pensée occidentale et plus particulièrement européenne reste profondément ancrée dans les cadres de l'Etat-nation, refusant obstinément tout ce qui pourrait ressembler à du communautarisme ou du multinationalisme. Pourtant les Européens ont un devoir dans ce domaine, étant les géniteurs, en quelque sorte, d'une multitude d'Etats multinationaux en Afrique ou en Amérique latine, Etats qui n'ont pas d'autre choix que d'accepter le débat sur les relations entre les communautés. La question principale posée aujourd'hui par la démocratie à l'échelle *inter-nationale*, et non simplement interétatique, nous semble pouvoir être entrevue par le biais de la question de la nature du droit

48 <http://www.decroissance.org> par exemple

49 <http://www.onu.fr/doc/info/charte.htm>

international⁵⁰.

Nous évoluons aujourd'hui encore dans un espace international régi sur les principes établis par les traités de Westphalie signés en 1648. Ces traités sont fondés sur trois règles principales : la souveraineté des Etats (non-ingérence dans les affaires d'un autre Etat), l'égalité des Etats (même statut juridique pour tous les Etats) et d'intégrité territoriale. C'est l'Etat qui fait le droit international, et lui seul⁵¹. L'Etat est donc libre de reconnaître ou non plusieurs nations sur son territoire ou sur le territoire de plusieurs Etats. C'est ce qui arrive implicitement ou explicitement dans les faits, comme par exemple quand le Canada reconnaît une souveraineté relative aux Inuits.

Le droit international peut être interprété de trois manières principales. La vision réaliste présente l'espace international comme un système d'Etats poursuivant des intérêts égoïstes et se servant du droit comme une fonction de puissance. La vision jusnaturaliste envisage plutôt l'espace international comme une société de nature dépourvue d'arbitre dans laquelle la seule manière de coexister de manière pacifique est de trouver des règles morales permettant d'éviter le conflit, dans l'intérêt de tous. La vision cosmopolitique, enfin, qui est sans doute la plus ambitieuse, décrit le droit est une sorte de droit transnational qui jetterait les bases d'une communauté humaine mondiale⁵².

La nature du droit international dépend donc étroitement des jugements que l'on porte sur l'action des Etats.

C'est à nouveau une question qui porte sur la qualité des délégations. Les réalistes jugeront que l'Etat ne peut pas faire autrement que défendre de manière égoïste leur population, les jusnaturalistes les verront quasiment comme des personnes morales et les cosmopolitiques souhaiteront voir disparaître les Etats particuliers au profit des seules personnes (vision « libertaire-libertarienne ») ou d'un Etat mondial (vision « républicaine »). Le jugement que l'on porte sur l'action des Etats dépend aussi assez étroitement des règles que l'on entend promouvoir dans l'espace international. La position réaliste peut servir à justifier la brutalité et l'unilatéralisme, au motif qu'un Etat agit ainsi depuis toujours ou que les autres Etats agissent ainsi. La même position peut au contraire être dénoncée par une lecture jusnaturaliste faisant appel soit à l'intérêt général soit à la possibilité qu'ont physiquement les Etats d'agir autrement que par la brutalité. Ce jugement n'a pas lieu dans le ciel des Idées : si un Etat fait la promotion d'une lecture jusnaturaliste, il doit le prouver par des actes concrets. S'il ne le prouve pas, alors son discours et son comportement tombe aux yeux des autres dans la catégorie des réalistes, puisque les promesses deviennent des mensonges sciemment employés pour faire primer les intérêts nationaux sur toute autre priorité.

Comme le montre Agnès Lejbowicz dans son excellent ouvrage sur la philosophie du droit international⁵³, la loi territorialise et l'explosion récent du droit international vient plutôt renforcer l'Etat que l'affaiblir. Nous voudrions préciser cette idée en disant : le droit international vient exiger toujours plus de l'Etat. Toujours plus d'engagements à respecter :

50 Nous ne détaillons pas ici, mais notons que le droit *international* est bien international et pas seulement *interétatique*.

51 M. Lefebvre, *Le jeu du droit et de la puissance – Précis de relations internationales*, Paris, PUF, 1997, p72.

52 Cette classification nous est propre et renvoie à un ouvrage à paraître F. Flipo, *Justice, nature et liberté*.

53 A. Lejbowicz, *Philosophie du droit international*, Paris, PUF, 1999.

des quotas de gaz à effet de serre, des contributions au transfert de technologie, le contrôle des flux de toxiques à ses frontières etc. et que tout ceci concoure finalement à un horizon nommé « développement durable » et entendu comme la convergence de tous vers un projet commun émancipateur à l'échelle mondiale. L'idée d'un ordre de droit qui serait entièrement spontané, hors des Etats, est d'ordre mythologique. La frontière ne disparaît jamais, elle se déplace. La question des frontières est un fait anthropologique : vouloir abolir certaines frontières ne peut qu'en créer d'autres, nouvelles⁵⁴. On peut aussi reconnaître certaines frontières devant certains Etats et en reconnaître d'autres, pourtant situées au même endroit géographique.

Les Etats restent donc le cœur de l'espace international, et cela d'autant plus que le nombre d'enjeux internationaux ou transnationaux augmente. La question cruciale est de savoir s'ils ont les moyens, en termes de possibles physiques et politiques, d'assumer ces exigences grandissantes. S'ils ne les ont pas, qu'ils ne veuillent pas se donner ces moyens ou qu'ils ne puissent pas se les donner, alors il y aurait tout lieu de penser que le droit international repose sur un nombre grandissant de promesses qui ne pourront pas être tenues par ceux qui les font. Tel est pour nous l'enjeu fondamental du droit international actuel. Si ces promesses étaient destinées uniquement à gagner du temps, le droit international finirait par apparaître comme l'art du mensonge et de la tromperie, c'est-à-dire non comme la construction d'un arbitrage commun mais comme un glissement progressif mais unidirectionnel vers le règne anarchique et belligère du libre-arbitre.

La capacité des Etats à tenir leurs promesses dépend du caractère démocratique des décisions prises dans ces Etats et de la capacité des citoyens à faire en sorte que les promesses puissent être tenues. Aucun gouvernement ne tiendra ses promesses de réduction des gaz à effet de serre par exemple si sa population continue de vouloir se déplacer davantage. Le défi que lance la dimension mondiale à la démocratie est donc double : il suppose que les citoyens arrivent à prendre en compte les intérêts des autres pays d'une part, à un rythme qui évite les crises graves, et d'autre part que les représentants ne fassent pas de promesses qu'ils ne peuvent pas tenir. Le vote sur le Traité de Constitution pour l'Europe, en mai dernier, a sans doute été un exemple éclatant de ce qu'il ne faut pas faire. Ce Traité, comme le Traité de Nice du reste, promettait diverses choses aux autres pays européens alors que les citoyens n'étaient pas prêts à faire ces promesses. Les élites, qui ont la possibilité de voyager à volonté, contrairement aux gens « d'en bas » qui restent englués dans le local⁵⁵, ont toujours tendance à être plus cosmopolitiques sur le papier, jusqu'à en oublier qu'ils ne sont que des représentants. Par conséquent quand leurs administrés restent englués dans le local alors leur devoir est de porter cette voix et non la voix correspondant à leur propre mode de vie, qui ne représente pas les intérêts du peuple mais leurs intérêts propres. C'est là l'une des tensions majeures des sociétés aujourd'hui. Les modes de vie qui se mettent en place et qui promettent « la démocratie » (magnétoscope pour tous, tourisme pour tous etc.) sont en réalité à la fois basés sur une conception étroitement matérialiste de la démocratie et largement incompatibles avec une généralisation à l'ensemble des populations de la planète.

54 M. Walzer, *Sphères de justice*, Paris : Seuil, 1997, Ed. orig. 1985.

55 Z. Bauman, *Le coût humain de la mondialisation*, Paris, Hachette, Coll. Littératures, 1999.

Conclusion

Nous avons déjà beaucoup écrit, et nous n'avons pourtant guère eu le temps d'entrer dans le détail des questions soulevées. Nous aurions aimé revenir sur le statut de la minorité, qui pose tant de problèmes dans la « glocalisation » des enjeux : comment défendre une augmentation de salaire pour les pauvres des pays riches quand ces mêmes salaires correspondent à des niveaux de vie qui sont déjà au-dessus de ce que le monde pourrait supporter si tout le monde vivait ainsi ? Comment reconnaître des droits aux populations autochtones tout en préservant « la nation » ? etc. Nous aurions aussi voulu prendre un peu de temps pour réfléchir sur les formes concrètes que pourraient prendre une volonté affirmée de dialogue global : comment remplacer le commerce des biens et des services et le tourisme de masse par des échanges émancipateurs entre pays ou communautés, qui se rencontreraient enfin sur un pied d'égalité et non dans une tentative de « folkloriser » l'autre ; comment sortir les locaux de leur localisme forcé sans pour autant sombrer dans l'uniformisme etc. etc. Bref tout espace est borné et nous devons en tenir compte pour entretenir de bonnes relations avec les autres contributeurs et contributrices à cet ouvrage.

En forme de conclusion, on peut dire que le succès de la démocratisation repose sur la capacité du développement durable à ouvrir largement les questions que nous avons soulevées et non à les fermer. Concept translucide, ambivalent, le développement durable peut être un facteur de progrès, de démocratisation, de réduction des inégalités, de prise de conscience de la gravité de la situation dans laquelle nous nous trouvons, de manière à surmonter les rigidités, les privilèges et les corporatismes, ou alors au contraire être un trompe l'œil destiné à faire perdurer l'essentiel des problèmes actuels, dont l'existence est profitable à une partie des populations. L'avenir sera fait de ce que nous ferons du monde.