

@

**RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE**



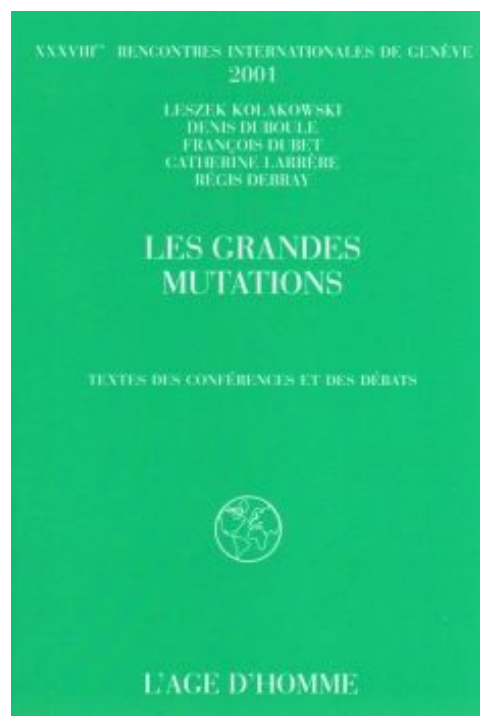
**TOME XXXVIII**  
(2001)

**LES GRANDES  
MUTATIONS**

Leszek KOLAKOWSKI  
Denis DUBOULE — François DUBET  
Catherine LARRÈRE — Régis DEBRAY

## Les grandes mutations

Édition électronique réalisée à partir du tome XXXVIII (2001) des Textes des conférences et des débats organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Éditions L'Age d'Homme, Lausanne, 2002, 310 pages.



**Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève**

# TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

INTRODUCTION, Georges Nivat

## L'INQUIÉTUDE DU SIÈCLE ET LA RÉVOLTE DES IGNORANTS

Introduction par Bronislaw Baczko

Conférence de Leszek Kolakowski

Discussion

## DÉBAT : CHANGER L'HISTOIRE : L'EXIGENCE DE PARDON

Introduction de Philippe Burrin

## LES NOUVELLES MUTATIONS DE L'HOMME BIOLOGIQUE

Introduction par Mina Buchs

Conférence de Denis Duboule

Discussion

## DÉBAT : JUGES ET SOCIÉTÉ

Introduction d'Anne Petitpierre

## REPENSER LES INÉGALITÉS

Introduction par Sylvie Arsever

Conférence de François Dubet

Discussion

## DÉBAT : UN MONDE SURVEILLÉ

Introduction de Giovanni Busino

## LA NATURE À L'ÉPREUVE DES NOUVELLES MUTATIONS

Introduction par Michel Porret

Conférence de Catherine Larrère

Discussion

## DÉBAT : L'ÉTAT-NATION FACE AUX MUTATIONS

Introduction de Jean-Claude Favez

# Les grandes mutations

## LES MÉTAMORPHOSES DU DIEU UNIQUE

Introduction par Marc Faessler

Conférence de Régis Debray

Discussion

## DÉBAT : L'ARGENT SOUVERAIN

Introduction d'Olivier Mongin

## TABLE RONDE : LE MÉTISSAGE CULTUREL

Introduction de Georges Nivat

\*

Index des intervenants

@

## Les grandes mutations

### AVERTISSEMENT

@

p.006 Nous tenons à remercier ici tous ceux qui ont rendu possibles ces conférences et ces débats ainsi que le volume qui en transcrit le texte.

Nous disons notre gratitude aux conférenciers et aux personnes ayant participé aux débats ; aux présidents de séances ; à M. Denis Bertholet qui, à partir des enregistrements, a établi le compte rendu de certaines conférences et des débats ; enfin à Mme Nathalie Stadelmann qui a aidé le secrétaire général à préparer le manuscrit de ce volume.

Nous remercions aussi à tous ceux qui assurent la vie des Rencontres internationales de Genève : le Département de l'instruction publique de la République et Canton de Genève ; le Département des affaires culturelles de la Ville de Genève ; l'Université de Genève, son rectorat et son administration ; Mme Josiane Theubet, secrétaire des Rencontres.

Nous réitérons enfin ici l'expression de notre reconnaissance pour son appui matériel à la Fondation Hans Wilsdorf qui assume une large part des frais de cette publication.

Jean-Claude Frachebourg  
Secrétaire général

Georges Nivat  
Président

\*

Une série de cassettes sonores complète très utilement cet ouvrage. Elles ont été enregistrées lors de la trente-huitième session des Rencontres internationales de Genève et contiennent les conférences et les débats de cette session. Ces cassettes peuvent être écoutées à la médiathèque d'Uni Mail, bd du Pont-d'Arve, 1211 Genève 14, tél. 705 83 95.

@

# Les grandes mutations

## INTRODUCTION <sup>1</sup>

### LES GRANDES MUTATIONS

@

Mesdames, Messieurs,

p.007 « Grandes mutations » n'est pas simplement mutation, un changement permanent, comme Montaigne pensait de l'homme, qui est toujours « divers » et n'a jamais deux fois la même opinion dans la même journée. « Grandes mutations » fait penser à « grandes invasions », cette somme d'invasions, d'incursions et de mises à sac du territoire civilisé de l'Empire romain, qui fait qu'un beau jour les contemporains stupéfaits découvrirent que leurs fondements avaient disparu et que l'ère romaine — qui allait de soi — avait vécu.

« Grandes mutations » induit l'idée qu'une somme de changements fait qu'à un moment donné on découvre que les coordonnées de la vie ont radicalement changé, beaucoup plus que la simple somme de tous ces changements.

Lorsque notre Comité a décidé de ce sujet, après des discussions assez nourries, il avait en vue des mutations évidentes comme la mutation génétique ; on utilisait déjà le terme en biologie depuis 1901 pour décrire les mutations génétiques, ces modifications des structures internes et externes du vivant qui « surviennent soudainement, sans lien visible avec les conditions du milieu » (Jean Rostand). On pensait darwinisme, on se mit à penser mutationnisme. Mais la clé du changement était hors de portée.

---

<sup>1</sup> Le 12 novembre 2001.

## Les grandes mutations

Or avec le déchiffrement complet du génome humain, on a brusquement senti que l'ordre biologique et médical ancien vacillait, que <sup>p.008</sup> tout devenait possible pour le meilleur et aussi pour le pire, avec l'intervention de l'homme, un *homo faber* travaillant sur le gène comme il travaille sur l'atome. La mondialisation économique, le danger écologique à l'échelle de la planète, l'impuissance des cadres anciens des Etats — autant d'autres grandes mutations, c'est-à-dire autant de changements brusquement appréhendés globalement, accompagnés d'espoirs et de grandes peurs, amenés à modifier la vie de l'homme non plus à l'échelle du village, de la cité, de la nation ou du continent, mais de la planète. Un destin global de l'humain et du terrestre comme jamais ressenti auparavant.

Nous ne pouvions savoir en choisissant ce sujet ce qui se passerait le 11 septembre 2001. Mais voilà le cas d'une mutation psychologique à très grande échelle : découverte de la très grande fragilité de la civilisation technicienne, redéfinition presque totale et très soudaine des notions de guerre, d'ennemi, de géopolitique. Sentiment d'une nouvelle déchirure du monde avec un nouveau rideau de haine et d'incompréhension. Même sur le nom de Dieu tombe ce tranchant entre haine et amour. Et bien sûr une énorme vague de peur dont les effets psychiatriques, spirituels, religieux même ne sont pas encore vraiment dessinés.

Autrefois les Rencontres étaient plus curatives, tentant de guérir l'Europe de son schisme interne, plus prescriptives aussi, tentant de définir un nouvel humanisme. Depuis quelques sessions, elles tentent moins de répondre à la question de Tolstoï « Comment vivre ? » qu'à la question : « Que nous arrive-t-il ? ». En 1964, elles affichaient « Comment vivre demain ? » et

## **Les grandes mutations**

convoquaient un savant comme Oppenheimer, un poète engagé comme Pierre Emmanuel. Bref, elles tentaient de définir un nouvel humanisme et elles recousaient patiemment les deux Europe, elles voulaient guérir. « Que nous arrive-t-il ? ». Y réfléchir avec un recul, une certaine lenteur est devenu notre raison d'être dans le monde de la réaction immédiate et des réactions pavloviennes d'un certain « intellectuellement correct ». A vous tous de juger, Mesdames et Messieurs, si les Rencontres internationales de Genève parviennent à poser utilement cette question et à proposer des éléments de réponse.

Georges NIVAT

Président des Rencontres internationales de Genève

@



## Les grandes mutations

# L'INQUIÉTUDE DU SIÈCLE ET LA RÉVOLTE DES IGNORANTS <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Bronislaw Baczko  
professeur honoraire de l'Université de Genève

@

p.009 Pour la troisième fois les Rencontres ont l'honneur d'accueillir Leszek Kolakowski en qualité de conférencier.

La première fois, il est venu chez nous il y a plus d'un quart de siècle, en 1973. Les Rencontres, alors à leur demi-parcours, avaient comme thème *Le besoin religieux*. Exilé depuis cinq ans, venant d'Oxford, Leszek Kolakowski prononça une conférence mémorable sur *Le retour du sacré dans la culture profane*, dans laquelle il démontrait le caractère irréductible du besoin religieux ainsi que l'extraordinaire persistance du sacré dans notre monde de plus en plus désenchanté.

Quatorze ans plus tard, en 1987, Leszek Kolakowski est venu chez nous une seconde fois. Notre session des Rencontres était consacrée aux *Normes et déviances* ; Leszek Kolakowski a parlé de *Normes qui commandent et normes qui décrivent*. Dans sa conférence, il a abordé, en particulier, la question de mesures et de normes dont nous disposons pour évaluer les grandes mutations dans l'histoire de notre civilisation ; j'aurai à y revenir.

Cette année, il va nous parler de *L'inquiétude du siècle et la révolte des ignorants* ; de ce qui se cache derrière ce titre

---

<sup>1</sup> Le 12 novembre 2001.

## Les grandes mutations

alléchant et intrigant, il ne m'a pas dévoilé le secret.

1973, 1987, 2001, le choix de ces trois dates m'a été dicté par la succession de nos Rencontres. Cependant, leur rapprochement fait penser à l'extraordinaire accélération de l'histoire marquant ce dernier <sup>p.010</sup> quart de siècle. En 1973, nous étions en pleine guerre froide ; la division du monde en deux blocs ainsi que les rapports de force entre les deux camps semblaient être figés pour de longues décennies. En 1987, la guerre froide était toujours là, mais singulièrement refroidie ; la fin du monde communiste se laissait pressentir, mais personne n'a alors prévu que, deux ans plus tard, le mur de Berlin serait abattu et que, encore deux ans plus tard, l'Union soviétique s'écroulerait, sans un seul coup de feu.

Il y a plus d'un an, lorsque nous avons lancé notre invitation à Leszek Kolakowski, nous n'avions pas prévu, évidemment, qu'il allait intervenir deux mois et un jour après l'effondrement des deux tours à New York. En ce temps-là, nous vivions encore à l'époque où le discours lénifiant et triomphaliste sur la fin de l'histoire était toujours en vogue. Aujourd'hui, avec le peu de recul dont nous disposons par rapport à l'événement du 11 septembre dernier, les douze années écoulées, entre 1989 et 2001, ressemblent de plus en plus à une seconde « Belle Epoque », une période courte qui s'est refermée sur elle-même et qui ne reviendra plus jamais. Le monde est en guerre ; nous en connaissons le début, mais personne ne sait quand et comment elle pourrait se terminer.

En 1973, en Pologne, les livres de Kolakowski étaient interdits ; édités à l'étranger, ils passaient les frontières en contrebande. Aujourd'hui, on trouve ses ouvrages partout,

## Les grandes mutations

même dans les kiosques de gare. Pourtant, la Pologne n'est pas un pays de philosophes... Leszek Kolakowski a trouvé le moyen de toucher le grand public ; lui, qui maîtrise admirablement le difficile vocabulaire technique de la philosophie, sait aussi aborder simplement les questions les plus complexes. A la télévision, à ses causeries philosophiques il a donné le titre : « miniconférences sur des maxiproblèmes » ; ses contes philosophiques font merveille.

Leszek Kolakowski est une grande figure intellectuelle de notre époque. De son œuvre importante, je me contente de rappeler trois ouvrages : *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, un maître livre sur les rapports entre orthodoxie et hérésies, entre foi et églises, (Gallimard, 1969) ; sa monumentale *Histoire du marxisme*, (Fayard, 1987), un livre qui n'a pas seulement diagnostiqué la décomposition fatale du marxisme mais qui lui-même est devenu un puissant catalyseur de cette décomposition ; finalement, le dernier paru : *Dieu ne nous doit rien, brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, (Albin Michel, 1997), un <sup>p.011</sup> vrai bijou, réflexion dense, neuve et brillante sur les rapports entre christianisme et morale.

Une personnalité d'une telle stature, une œuvre d'une telle ampleur et une pensée d'une telle originalité ne se résument pas en quelques lignes. D'où le risque de ces quelques observations trop sommaires que je me permets de vous soumettre. Leszek Kolakowski est un philosophe non-conformiste ; il est assez allergique à toutes les modes intellectuelles ; de ce fait, lorsque le non-conformisme est devenu lui-même une mode criante et dominatrice, il a su se montrer conservateur et se porter à la

## Les grandes mutations

défense des valeurs morales essentielles. A travers ses propres illusions et désenchantements, il a traversé le siècle en restant toujours fidèle à lui-même. Dans notre monde, qu'il sait de plus en plus désacralisé, il scrute attentivement la présence du sacré, ou, si l'on veut, la présence d'un Dieu caché ; la relation au sacré se retrouve au cœur de sa réflexion sur les rapports conflictuels, qu'au cours de leur tumultueuse histoire, les hommes entretiennent avec Dieu. Je me souviens qu'à un journaliste impatient qui le pressait de répondre s'il croit en Dieu, Leszek a répliqué : *Ce que je crois, Dieu le sait parfaitement*. Ce n'était qu'une boutade, et c'est plus qu'une boutade. Leszek Kolakowski est surtout un moraliste, mais il est un moraliste réaliste : notre finitude, nos infirmités et notre historicité nous imposent sans cesse un certain relativisme moral ; cependant, insiste-t-il, accepter la condition humaine, c'est aussi accepter un modèle moral d'être *homme* dont nous ne sommes pas les auteurs et, partant, c'est reconnaître comme inacceptable tout ce qui est inhumain dans notre vie en commun. Kolakowski est un rationaliste sceptique et pragmatique : faire confiance à notre raison c'est, fatalement, reconnaître ses limites et constater ses accommodements complaisants avec nos passions. Il est un penseur antiprométhéen. Certes, comme nous autres, il sait bien que le mythe prométhéen est fondateur de notre civilisation occidentale. Toutefois, il ne cesse de nous mettre en garde : c'est lorsque les hommes veulent devenir comme des dieux que leurs passions meurtrières se déchaînent et qu'ils se font les plus destructeurs à l'encontre d'eux-mêmes. Une dernière observation, pas la moins importante : Leszek Kolakowski a son

## Les grandes mutations

style philosophique, très personnel, auto-ironique et plaisant, comme s'il était vacciné contre une gravissime maladie professionnelle des professeurs et des philosophes, celle de se prendre terriblement au sérieux et d'ennuyer mortellement les autres.

Dans sa conférence de 1987, Leszek Kolakowski observe : « Toute évolution culturelle, toute mutation dans l'histoire des civilisations, <sup>p.012</sup> sont évidemment associées à la violation ou à la transgression des normes. Toute dégradation également. C'est pourquoi, par définition, nous ne possédons jamais de mesures fiables pour évaluer les changements que nous observons directement. Si ces derniers ruinent les normes qui nous obligent, ils nous paraîtront naturellement pernicieux. Mais ce ne sera plus nécessairement le cas s'ils sont vus avec recul, dans un passé lointain par des gens dont la perspective se nourrit d'autres normes (dans l'art, l'organisation sociale, dans la loi, dans les coutumes). (...) Le sens historique de la Réforme est toujours objet de controverse. Nul doute. Mais c'est précisément ce qui prouve que nous n'avons en général que nos propres normes pour juger tantôt les normes des autres, tantôt les attaques dont les normes actuellement en vigueur sont l'objet. »

Ainsi, a-t-il lui-même introduit sa conférence d'aujourd'hui, et, au nom de nous tous, je tiens à le remercier très chaleureusement d'avoir, une nouvelle fois, accepté notre invitation.

@

## Les grandes mutations

**LESZEK KOLAKOWSKI** Né à Radom (Pologne) en 1927, de nationalité polonaise et britannique. Études aux Universités de Lodz et de Varsovie. Professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Varsovie (1964), d'où il est expulsé en mars 1968 pour raisons politiques. *Senior Research Fellow* à l'All Souls College d'Oxford (1970-1995) ; professeur à Yale University (New Heaven, Connecticut, 1981-1994) et à l'Université de Chicago (1981-1994).

Nombreux ouvrages (écrits en polonais ou en anglais, généralement traduits en plusieurs langues) sur l'histoire de la philosophie, l'histoire de la théologie, la philosophie de la culture, la politologie. Dans sa production plus récente, citons : *Main Currents of Marxism* (1978), *Husserl and the Search for Certitude* (1985), *Bergson* (1985), *Metaphysical Horror* (1988), *Modernity on Endless Trial* (1991), *God Owes Us Nothing. A Brief Remark on Pascal's Religion and Spirit of Jansenism* (1995), *My Correct Views on Everything* (2000).

Membre de plusieurs académies et sociétés savantes (British Academy, American Academy of Arts and Sciences, Bayerische Akademie der Künste, etc.) et titulaire de prix prestigieux comme le Friedenpreis des deutschen Buchhandels, le Prix européen d'essai, le Prix Tocqueville, etc.

## CONFÉRENCE DE LESZEK KOLAKOWSKI

@

p.013 L'observation quotidienne paraît suggérer que les enfants, pour la plupart, aimeraient être adultes et que la majorité des adultes aimeraient retourner à l'enfance. Les deux tentations sont compréhensibles et conformes à la nature humaine. Les enfants peuvent s'imaginer qu'aux adultes tout est permis, que personne ne les contrôle sans cesse, ne leur donne des ordres. Les adultes, à leur tour, éprouvent souvent une nostalgie de l'insouciance de l'âge enfantin quand — au moins dans la civilisation européenne — tout nous est donné sans effort, nous nous sentons en sécurité, nous n'avons pas besoin de nous soucier de l'argent, du travail, des impôts, du danger de guerre, ni d'ailleurs des enfants. Les uns et les autres voient les biens désirés de façon exagérée : les adultes sont incomparablement moins libres que les enfants ne peuvent se l'imaginer, les enfants souffrent plus et éprouvent plus de peur devant les dangers de toutes sortes qu'ils ne s'en

## Les grandes mutations

souviennent après. Pourtant, s'il est permis de dire que les deux désirs sont compréhensibles, c'est parce qu'il s'agit des biens qui nous paraissent les plus désirables, la liberté et la sécurité. Ces biens sont souvent en collision ou se limitent l'un à l'autre : il est impossible de jouir pleinement des deux. Nous nous sentons donc frustrés, puisque nous ne réussissons pas à être enfants et adultes en même temps.

Mais il ne s'agit pas dans cette question d'un inconfort psychologique mais plutôt d'une espèce de métaphysique sociale et politique, si l'on peut s'exprimer ainsi. L'incarnation du rêve de la sécurité parfaite est un système totalitaire et ce rêve peut expliquer la tentation totalitaire, la tentation du retour à l'enfance, où l'on se débarrasse de la responsabilité et de la liberté. Inutile de dire comment le système totalitaire nous assure en réalité la sécurité individuelle, nous le savons par expérience. Pourtant, la promesse de sécurité au prix de la liberté n'est pas entièrement irréaliste pour autant que l'homme n'utilise pas sa faculté de choix, qu'il soit obéissant et satisfait dans sa position infantile. L'ordre totalitaire peut être théocratique, communiste ou nationaliste, mais c'est la même force qui le meut, hostile à l'homme et pourtant enracinée dans un besoin, humain par excellence, le besoin de sécurité qui inclut la sécurité spirituelle, c'est-à-dire la contrainte idéologique ; l'Etat livre la nourriture idéologique obligatoire et, quand il s'approche de la perfection, contrarie sa promesse, se contrarie lui-même. L'individu, sans le droit de choisir, doit <sup>p.014</sup> attester sans cesse sa volonté de supporter et de renforcer les conditions de son esclavage, à la merci du pouvoir et de ses caprices. La promesse de sécurité, une fois incarnée dans la machine politique, doit se nier.

## Les grandes mutations

Mais le désir opposé, celui de la liberté, est aussi plein de pièges. Liberté conçue en tant qu'institution politique, liberté négative, c'est-à-dire tout l'espace de la vie où l'organisation politique et l'Etat ne nous imposent rien, où notre vie est laissée à nos choix, bons ou mauvais, cette liberté nous paraît le trésor le plus précieux sans lequel la vie est insupportable. La liberté, évidemment, se laisse graduer, on peut en avoir plus ou moins et il est naturel que d'habitude nous en voulons plus. Pourtant, en s'élargissant sans limites, la liberté aussi aboutit à sa négation puisque la liberté totale est imaginaire ou ce qui porte ce nom, absence de toutes limitations et interdictions, l'anarchie parfaite, produit immédiatement son contraire. Si tout est permis, il est permis également de s'organiser pour établir l'esclavage ou la tyrannie, et l'anarchie va certainement donner naissance à l'esclavage et à la tyrannie, puisqu'il y a toujours dans la société des forces qui y aspirent, et une société anarchisée est sans défense à leur égard. La liberté peut exister seulement en tant que liberté limitée.

Les deux besoins fondamentaux, la liberté et la sécurité, peuvent être établis comme tous les objectifs humains, par des compromis incommodes ; ni l'un ni l'autre pris séparément ne se laisse satisfaire parfaitement, encore moins les deux ensemble. Pourtant il paraît peu probable que l'humanité cesse un jour de réfléchir à la façon de produire la violence collective parfaite, qui impliquerait que ces deux besoins soient satisfaits parfaitement. Nous refusons d'admettre que ces deux désirs puissent être toujours en collision. La vie collective produira toujours des rêves de perfection qu'on ne réussira pas à déraciner, bien qu'ils soient irréalisables et dangereux. Pour les réaliser il faut d'abord détruire



## Les grandes mutations

tout ce qui freine la marche vers la perfection. Inévitablement surgissent les idéologies qui identifient les ennemis de la perfection, les semeurs du mal et de la corruption. Les tentatives de construire la maison parfaite pour l'humanité n'ont laissé que ruines et malheurs.

Où sont aujourd'hui nos rêves de perfection ? Nous rêvons, bien sûr, de l'empire scientifique et technologique dans le cadre de l'ordre libéral, et nos rêves, jusqu'à maintenant, paraissent avoir des fondements. Nous sommes saisis de vertige quand nous regardons les exploits extraordinaires de la technique non seulement du siècle passé mais des deux dernières décennies. *L'homo sapiens*, nous disent les <sup>p.015</sup> anthropologues, existe au moins depuis cent mille ans, mais ce n'est pas qu'aujourd'hui que meurent les derniers, nés dans des contrées où il n'y avait pas d'automobiles. Les gens de ma génération se souviennent de gens nés vers la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et ceux-ci se souvenaient de gens nés vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Un saut à travers une personne intermédiaire, et nous sommes dans le monde où les hommes se déplaçaient à la même vitesse que leurs ancêtres néolithiques.

Mais ces deux besoins, souvent en conflit, ou bien deux âmes que nous portons en nous, provoquent des attitudes et des émotions contradictoires face à la vitesse des changements techniques : l'enthousiasme et la terreur. C'est surtout vrai en ce qui concerne la biotechnologie, qui sera capable, nous disent les savants qui s'y connaissent, de régler les processus mêmes de l'évolution de notre espèce. Mais très peu parmi nous savent vraiment de quoi il s'agit dans les manipulations génétiques et leurs applications possibles. Nous sommes, dans la grande

## Les grandes mutations

majorité, des ignorants qui réagissent émotionnellement d'une façon ou d'une autre, nous appuyant sur notre imagination ou les articles de journaux qui puisent eux aussi leurs informations dans des sources secondaires. Le besoin de sécurité produit la peur du nouveau, le besoin de liberté recherche le nouveau. Ces mêmes deux âmes nous sont indispensables pour que nous ne nous plongeions pas dans la stagnation désespérée — si le besoin seul de sécurité nous dominait — et aussi pour que nous ne périssions pas dans des aventures risquées, sans penser aux dangers, avides de nouveau — si le besoin seul de liberté nous guidait. D'un côté on nous montre les perspectives extraordinaires que la génétique moléculaire et la nanotechnologie ouvriront à la médecine, et ceci non pas dans un avenir indéfini, mais dans peu d'années ; et qui pourrait contester la valeur du progrès en médecine ? D'un autre côté, nous faisons des pronostics terribles sans nous assurer de leur probabilité. Quand la biotechnologie se perfectionnera, verrons-nous des dictatures agressives, telle la Chine, produire en masse des êtres humains bien équipés de toutes les qualités qui importent en temps de guerre mais n'ayant aucune inhibition morale ? De telles dictatures seront invincibles et conquerront le monde. Peut-être, en laissant libre cours à notre imagination, serons-nous capables de produire des génies, mais nous ne savons pas comment serait le monde peuplé par des foules de Mozart et d'Einstein et si ce monde serait meilleur ou pire que le nôtre. Et si nous en sommes capables, serons-nous encore dans une situation semblable à celle décrite dans une anecdote fameuse : une dame dit à G. B. Shaw qu'elle aimerait avoir un enfant de lui, puisque p.016 cet enfant hériterait de sa beauté (à la dame) et de l'intelligence de Shaw ; à quoi Shaw répliqua : et si le contraire se

## Les grandes mutations

produisait ? On nous promet parfois que nous pourrions un jour prolonger la vie humaine jusqu'à cent cinquante ans et plus, mais lorsque nous imaginons la densité de population dans ce monde et ses effets et comment la population relativement petite des travailleurs entretiendrait des milliards de rentiers, notre enthousiasme faiblit.

L'hostilité ignorante à la biotechnologie est souvent étonnante. Nous connaissons la propagande bruyante contre la nourriture « génétiquement modifiée » et la demande pour la nourriture « organique », bien que, il y a déjà des milliers d'années, les gens s'efforçaient de sélectionner les plantes qui promettaient de meilleures récoltes et puis appliquaient toutes sortes de croisements parmi les plantes et parmi les animaux : ils produisaient donc de la nourriture biologiquement modifiée. On nous dit parfois « il ne faut pas corriger le bon Dieu », mais tout ce que les gens faisaient après avoir abandonné la civilisation paléolithique consistait dans l'effort de corriger le bon Dieu, non seulement la culture des plantes mais toute la médecine et la technique. Certains parmi les pères de l'Eglise et certains théologiens modernes nous ont d'ailleurs expliqué que de telles corrections sont conformes aux intentions de Dieu puisqu'Il voulait encourager notre créativité et l'effort au lieu de nous laisser dans l'oisiveté, où tout nous serait servi sur un plateau. Sans la « révolution verte », des millions d'hommes et de femmes en Inde et dans d'autres pays du tiers-monde mourraient toujours de faim. Les protestations contre la nourriture « génétiquement modifiée » sont irrationnelles. Telles sont aussi les protestations contre les centrales nucléaires. Encore une fois : ceux qui s'y connaissent nous disent que les réacteurs atomiques en tant que sources

## Les grandes mutations

d'énergie électrique sont plus sûrs — malgré la catastrophe de Tchernobyl — du point de vue écologique que les centrales traditionnelles, basées sur la combustion du carbone ou du pétrole brut. Les arguments sont convaincants mais les démonstrations de protestation ne cessent pas. Les ignorants qui manifestent disent à peu près ceci : « Vous, les gouvernements, vous devez nous donner autant d'énergie électrique que nous le voulons, mais sans les réacteurs, sans dommages à l'environnement et sans gâter le joli paysage ; allez, inventez quelque chose, c'est à vous de faire quelque chose. » Les manifestations sont aussi sages que celles des homosexuels à San Francisco au début de la panique causée par le sida. Les manifestants étaient indignés que le gouvernement américain n'eût pas encore trouvé de remède pour soigner cette maladie.

p.017 Toutes ces réactions, aussi irrationnelles, bornées, insensibles aux arguments quels qu'ils soient, sont pourtant enracinées dans des penchants inamovibles de l'esprit humain. Il est vrai que la nouveauté seule souvent nous terrifie ; les chemins de fer à leurs débuts provoquaient souvent la panique. Parfois la résistance contre le nouveau est bien explicable ; les luddites légendaires avaient leurs raisons, les machines qui remplaçaient le travail manuel apportaient vraiment la menace du chômage aux ouvriers. Même si un certain Hayek de l'époque leur avait expliqué qu'à long terme ces changements seraient profitables à eux-mêmes ou à leurs descendants, on serait à peine étonné qu'ils n'eussent pas écouté son discours. L'effroi à l'égard d'une œuvre aussi extraordinaire de l'esprit humain qu'est l'arme nucléaire n'a pas été stupide, encore qu'on nous ait assuré, d'abord, que dans les mains de la démocratie américaine il s'agissait d'un instrument

## Les grandes mutations

de paix, et puis que par la paralysie ou l'intimidation mutuelle, c'est précisément cette invention qui fait qu'une nouvelle guerre mondiale serait possible. Ceci me rappelle un dessin dans le New Yorker, il y a longtemps ; un jeune homme, à l'époque préhistorique, entre dans la caverne d'un autre en montrant triomphalement sa nouvelle invention, l'arc, il crie : « Après cette invention les guerres seront éliminées pour toujours de la vie de l'humanité ! » Nous sommes en grande majorité des ignorants. Ce ne serait pas un malheur si nous avions des autorités auxquelles se fier ; cependant, même des savants très compétents ne sont pas d'accord, par exemple, sur la question de savoir si c'est vraiment nous qui causons les changements climatiques dangereux, et sur les moyens de les enrayer. Bien que nous n'en ayons pas la certitude, il n'est pas étonnant que tant d'entre nous préfèrent croire aux présages sinistres.

Nous voyons de plus en plus de manifestations contre la « globalisation », accompagnées d'habitude d'attaques contre le « capitalisme ». On ne sait pas ce que les manifestants veulent, et eux-mêmes n'en savent guère plus. Il n'est pas possible de détruire le réseau global de la communication et de l'information, avec tous leurs effets. Ceci exigerait une catastrophe apocalyptique. Les manifestants s'imaginent qu'ils défendent les parties pauvres du monde contre les riches, mais il n'est pas du tout évident que la globalisation contribue à la misère des pays pauvres. Au contraire, nous disent les économistes, l'abolition des barrières et des taxes protectrices est dans l'intérêt des pauvres, elle faciliterait l'exportation. Je manque de compétences suffisantes pour discuter de ces questions, mais je n'ai pas entendu du côté des ennemis de la globalisation d'autres

## Les grandes mutations

arguments <sup>p.018</sup> sinon des généralités sans contenu et des vitres brisées. La globalisation, il faut l'admettre, détruit la diversité culturelle du monde, elle nous paraît exiger que tout soit fait à l'identique ; nous pouvons répéter le proverbe « ce qui est petit, est beau ». C'est vrai, mais ce qui est grand est efficace, hélas. On ne sait pas non plus au nom de quoi le capitalisme devrait être abandonné et ce qui devrait le remplacer.

Le capitalisme, c'est l'économie de marché, et le marché ne se laisse abolir que par la tyrannie totalitaire avec toutes ses conséquences. Le mot d'ordre des ennemis du capitalisme devrait être : « Nous voulons la libération, c'est-à-dire l'oppression et la misère. » Bien sûr, le marché n'est pas guidé par la compassion, les considérations écologiques, l'épanouissement culturel, mais il ne prétend pas être guidé. Sans doute, l'économie de marché ne donne pas de solution à tous les problèmes importants de l'humanité et tous les défis de la vie. Il a également des effets destructifs, il exige donc un contrôle. Son abolition cependant serait bien pire que tous ses effets négatifs. Toutes les affaires humaines auxquelles elle ne donne pas de solution s'aggravaient terriblement. Ceci est le fait incontestable de l'expérience, non d'une spéculation intellectuelle.

Pourtant, il ne faut peut-être pas nous débarrasser de cette question si facilement. Il est vrai que les grands conglomérats mondiaux, commerciaux, industriels, les centres financiers, ont produit une espèce nouvelle de la souveraineté, qui intervient parallèlement au déclin de la souveraineté des Etats nationaux. Les réseaux terroristes sont également devenus des mécanismes multinationaux, horriblement souverains. Nous nous sentons impuissants face aux géants multinationaux et leurs

## Les grandes mutations

manipulations, mais nous n'avons pas contre eux d'armes efficaces. Capitalisme et libéralisme économique ont été attaqués en Europe depuis plus d'un siècle et demi par toutes sortes de mouvements socialistes et de syndicats ouvriers. Ces mouvements n'ont pas tué le capitalisme mais ils ont contribué fortement, déjà au XIX<sup>e</sup> siècle, à la limitation de ses terribles effets sociaux. La misère et tous les malheurs de l'Afrique et de l'Amérique latine ne seront certainement pas guéris par des généralités ou les cris contre le capitalisme et la globalisation. Ce sont pourtant de grandes et dramatiques blessures de notre temps et nous n'avons pas de raisons d'espérer que l'expansion seule du commerce libre y remédiera.

Revenons à l'essence de mon problème, l'affrontement entre la peur du nouveau et le besoin du nouveau. Dans notre société de consommation, qui enfle de plus en plus, chacun est bombardé sans cesse par les images des nouveautés excitantes placées sur le marché. Les <sup>p.019</sup> producteurs veulent que je me dise : « Comment est-il possible que j'aie vécu tant d'années sans avoir cette horloge de nuit qui reflète l'heure au plafond pour que je puisse savoir l'heure en ouvrant les yeux, sans avoir à me fatiguer à allumer la lampe ? » ou bien : « Peut-on croire que nous ayons vécu, même misérablement, sans avoir le magnétophone que l'on peut pendre à son cou pour écouter de la musique sous la douche ? » La nouveauté en tant que telle doit être attrayante et excitante et il nous paraît souvent qu'il en est ainsi. Mais la peur du nouveau guette aussi. De l'avenir nous ne savons rien. Il suffit de répéter l'argument raisonnable de Popper : notre vie dépend à un haut degré du développement de la science. Or, si nous connaissions les futurs résultats des sciences, ils ne seraient plus

## Les grandes mutations

futurs, nous devrions les avoir tout prêts. Peu de choses sont prévisibles dans les affaires humaines, et moins encore « la fin de l'histoire ». Nous pouvons donc imaginer toutes sortes de scénarios accompagnés d'événements accidentels mais possibles qui causeraient une guerre mondiale et aucune « loi historique » ne l'exclut. Nous avons aussi les scénarios des processus dont le résultat serait l'auto-annihilation de l'humanité. La peur du nouveau est bien enracinée dans l'évolution des êtres vivants. Les facultés d'adaptation de notre espèce sont extraordinaires mais non pas infinies.

Il faut admettre que des réflexions de ce genre ne nous donnent aucune conclusion précise, elles ne font que souligner l'esprit critique qui doit nous accompagner quand nous observons les changements, incompréhensibles pour la plupart, dans le monde de la science et de la technologie et leurs effets sociaux. Il y eut jadis des sociétés comme les communautés protestantes d'autrefois, pour lesquelles la vie quotidienne était basée sur l'épargne et le travail assidu ; nous sommes maintenant dans une phase d'indomptable voracité. Peut-être aurons-nous assez de sagesse pour nous rendre compte que c'est une maladie, bien que nous n'en connaissions par le remède ; si la sagesse nous manque, ce pourrait être une maladie mortelle.

Le revers de notre gloutonnerie est le nihilisme, dont cause et effet sont incertains, quoiqu'il soit certain que les deux se renforcent mutuellement. Le nihilisme est un produit naturel du rationalisme scientifique, c'est-à-dire une idéologie, d'après laquelle les sciences naturelles sont les propriétaires monopolistes de tous les standards qui décident de ce qui est ou n'est pas doué de sens, ce qui est vrai ou faux. Lorsque l'ensemble de nos activités



## Les grandes mutations

mentales est organisé dans ce cadre, on remarque que la notion même de vérité au sens traditionnel, c'est-à-dire la vérité en tant que conformité à la réalité, est <sup>p.020</sup> superflue et trompeuse. Des règles suffisent, suivant lesquelles quelque chose est provisoirement acceptable ou ne l'est pas. Qui plus est, l'idée même de la réalité, à laquelle nous parvenons par nos efforts cognitifs, par la science, devient inutile. Plus de confiance dans la parole. A fortiori, l'idée du sens que nous fournissaient jadis la métaphysique et la religion — le sens de l'existence, le sens du monde, le sens de la souffrance — est renvoyée à la niaiserie de la superstition et, en effet, n'est pas construisible dans les catégories de la chimie et de la physique. De plus, il ne faut pas penser que le rationalisme scientifique est une doctrine réservée aux savants ou à la communauté académique. Il pénètre, dans sa version populaire, par divers canaux, dans l'esprit de millions d'hommes et de femmes qui ne savent rien de la métaphysique ou des sciences.

Rien de nouveau dans tout ceci, bien entendu, ce sont des banalités. Pendant des décennies ces mutations inquiétantes de la culture ont été observées et notées par nombre de penseurs, notamment par Heidegger et Jaspers, chacun dans son propre idiome. Heidegger parlait de l'oubli de l'être, *Seinsvergessenheit*. On peut trouver un sens semblable dans l'analyse du divertissement chez Pascal, dont les observations sur ce thème sont toujours valables. Il est facile de détourner notre attention des questions qui ont troublé des gens pendant des siècles et continuent d'en troubler quelques-uns ; et le divertissement, omniprésent et accessible à tous, remplit l'espace si vaste de la vie et va en s'élargissant. Pourtant, le désespoir latent et dissimulé ne se laisse pas assourdir complètement ; on le guérit par les

## Les grandes mutations

narcotiques ; les pilules du bonheur pour quelques heures c'est précisément ceci : une tentative de fuir la vie à laquelle nous ne trouvons plus de sens.

Ce désespoir caché est accentué par le statut incertain, la réalité incertaine de ce qu'on appelle la personnalité, le « moi ». Nous avons, il est vrai, une énumération des droits de l'homme dans laquelle nous croyons que la valeur inviolable et inéchangeable de l'individu est codifiée et protégée. Mais il n'est pas clair pourquoi moi ou n'importe qui d'autre devrait croire, accepter cette énumération des droits individuels en tant que *vérité*. C'est finalement une convention arbitraire d'un certain nombre d'Etats, révocable et provisoire comme toute convention, et nous n'avons pas de raisons de penser qu'elle établit ou découvre quelque chose qui *est* vraiment, indépendamment de ces conventions, que la personne humaine est vraiment porteuse de ces droits au lieu qu'ils lui soient attribués par une décision libre des politiciens.

<sup>p.021</sup> Ces doutes sont renforcés par la popularisation des sciences. Les journalistes répètent chaque jour le titre fameux du livre fameux de Richard Dawkins, *Le gène égoïste*. Il suggère que chacun de nous, une personne humaine, est un emballage provisoire pour quelques dizaines de milliers de gènes dont l'intérêt consiste seulement à se multiplier de plus en plus. De ce point de vue, il paraît naïf et absurde de croire que chaque personne, chaque collection particulière de gènes, est un bien irremplaçable, une valeur en soi. Aussi bien la génétique que la neurophysiologie nous inclinent — nous les ignorants — à soupçonner que toute notre vie mentale est déterminée entièrement par quelque chose qui n'est pas soi. Ces gènes dont je suis porteur ce n'est pas moi, de même que le tissu cérébral

## Les grandes mutations

contenu dans ma tête. Ce qu'on a cru être le « moi » se dissout dans les prétendus déterminismes chimiques et quoique le déterminisme universel ne se laisse pas strictement prouver, la popularisation de la science affirme sa vérité si fermement qu'il est difficile d'y résister.

Tous ces changements culturels ne sont donc pas nouveaux, à proprement parler, dans le millénaire tout juste entamé, ils sont la continuation et l'intensification de très vieux soucis humains. Malgré les étonnants changements techniques, nous n'avons pas raison d'affirmer qu'il s'est produit quelque chose qui a changé la nature de l'homme. Le fait même que nous pouvons toujours lire avec compréhension, avec empathie et émotion, les penseurs de l'Antiquité, les trésors de la sagesse védique, l'Ancien et le Nouveau Testament, les théologiens médiévaux, ce fait même prouve que les auteurs de ces écrits sont comme nous, qu'ils nous sont contemporains ou que nous sommes leurs contemporains. Il est permis de dire, en revanche, que nos inquiétudes, nos incertitudes, notre sentiment d'être déshérités, sont plus douloureux. Le hiatus entre la communauté peu nombreuse qui est vraiment compétente dans les sciences physiques et chimiques et nous — la masse ignorante — s'est élargi. Le champ dans lequel on peut se croire compétent devient de plus en plus étroit — et ceci non seulement dans les sciences mais même dans la philosophie où coexistent nombre de langages mutuellement intraduisibles. Ainsi, quoique nous aimions profiter des bénéfices de la civilisation, nous vivons une nostalgie mi-consciente de la simplicité compréhensible de la vie d'autrefois, c'est-à-dire la barbarie. Il paraît peu probable que la barbarie puisse revenir, mais ce n'est pas tout à fait impossible.

### DISCUSSION

@

**QUESTION** : p.022 Vous avez parlé de lier ou de séparer la sécurité et la liberté, qui l'une sans l'autre n'existeraient pas, et les avez opposées au système totalitaire. J'aimerais savoir si, quand on parle de système totalitaire, on parle du communisme, qui n'existe plus, ou de la globalisation, qui est un système totalitaire ?

Par ailleurs, vous avez évoqué le processus de globalisation, qui est un phénomène économique. Pensez-vous que ce soit une fatalité dans l'histoire de l'humanité ? Pour moi, ce n'est qu'un accident de l'histoire économique. Vous dites que les manifestants contre la globalisation sont des masses ignorantes qui luttent contre les produits génétiquement modifiés ou autres. Mais cette lutte a toujours existé dans l'histoire. Ce que nous vivons aujourd'hui, c'est le fait que la globalisation a exclu les masses. La majorité, dans le tiers-monde, craint la globalisation, parce qu'elle est fondée sur le profit. On ne peut pas avoir les droits de l'homme, la justice et l'équité, en même temps que le profit, le maximum de profit, pour les grandes corporations transnationales, qui pillent aujourd'hui les ressources naturelles dans le tiers-monde.

**LESZEK KOLAKOWSKI** : Je crois qu'il n'y a rien de totalitaire dans la globalisation. Au contraire, le totalitarisme est un système dans lequel l'information et la participation au pouvoir sont dosées de façon stricte. L'énorme majorité de la population en est exclue. La globalisation, au contraire, donne accès à l'information à tous et n'exclut personne. Elle donne accès à la participation à tous. Je ne vois pas comment on peut identifier ces deux choses.

## Les grandes mutations

J'admets qu'une certaine inquiétude accompagne notre perception de ce processus. Nous nous sentons souvent perdus, dans la mesure où nous n'en comprenons pas parfaitement l'ampleur et les effets. Mais il n'a pas été décidé par quelques-uns. Il est naturel, il accompagne naturellement le progrès technique. Nous ne pouvons pas vraiment l'arrêter.

**QUESTION** : p.023 Vous donnez une image très pessimiste de l'avenir. Dans ce magma d'insécurité, quelle est votre pensée dominante en tant que philosophe ? Quelle attitude pourrions-nous adopter devant cette course vers l'annihilation que vous définissez ?

**LESZEK KOLAKOWSKI** : J'aimerais le savoir ! Si je possédais des médicaments pour tous les malheurs de l'humanité, je ne cacherais certainement pas ma sagesse. Mais je ne les ai pas. Bien sûr, nous avons quelques points d'orientation, qui sont d'importance capitale. Nous avons ce qu'on peut appeler le désir de la vérité, ou la confiance dans la vérité, c'est-à-dire la croyance que le mensonge ne nous sert pas. Nous avons bien sûr l'idée de l'homme en tant qu'individu, possédant certains droits inviolables. Mais comment convaincre les autres qu'il en va ainsi ? Comment prévenir ? Ce qui se passe maintenant, nous le voyons. Comment empêcher les fanatiques fous de semer la terreur dans le monde ? On ne peut pas les convaincre. On peut seulement les tuer. C'est ce qu'il faut faire. Si j'avais des propositions plus constructives, je le dirais. Je n'en ai pas.

**OLIVIER MONGIN** : Je suis très ému d'être ici ce soir. Je voudrais dire comment j'ai lu — en partie — l'œuvre de Monsieur

## Les grandes mutations

Kolakowski. Vous dites que vous n'avez jamais été un médecin. Mais je constate que le personnage du diable est toujours très présent dans vos écrits. L'un d'eux, paru en 1965, s'intitulait *Une conférence de presse avec le diable*. C'était comme une pièce de théâtre. Comme l'a dit Monsieur Baczko, il y a toujours des figures dans votre philosophie. Le diable parle. Il dit : « Pourquoi m'évitez-vous ? Avez-vous peur que l'on se moque de vous dans une boîte de nuit ? » J'aime beaucoup ce type de texte. Si je dis cela, c'est parce qu'il me semble que ce personnage du diable est la métaphore du mal. J'ai lu vos œuvres, non tout à fait comme celles d'un médecin, mais comme celles d'un homme qui estime qu'on ne se débarrassera pas de la question du mal — sans dire cela en tant que croyant. C'est un peu le sens de ma question. Vous avez évoqué le totalitarisme, que vous avez éprouvé corporellement et spirituellement. Vous avez évoqué l'idéologie rationaliste. Faut-il hiérarchiser ? Faudrait-il trouver d'autres maux ? Vous avez à peine évoqué le terrorisme. Je crois qu'il n'y a rien d'inédit par rapport à votre œuvre : c'est toujours le <sup>p.024</sup> problème du mal qui revient. On l'avait peut-être quelque peu refoulé. Ma question est la suivante : Dans ce que vous présentez — en conservateur et en non-conformiste — est-ce que ce n'est pas la civilisation moderne, avec son rationalisme hérité de l'*Aufklärung* et de Descartes, et non de Pascal, qui est fondamentalement visée ?

**LESZEK KOLAKOWSKI** : Je crois que chaque période de l'histoire a ses propres maux. Le mal n'est pas complètement déraciné. Le diable n'est peut-être pas invincible, mais il ne peut pas être détruit non plus. Le mal est en nous, c'est ce que nous enseignent aussi bien la Bible que la psychanalyse. Il est en nous

## Les grandes mutations

irrémédiablement. Il faut donc limiter son action, dans la mesure du possible. Mais il ne faut pas croire que nous pouvons le détruire. Au contraire, il apparaît que lorsque nous croyons à notre capacité de détruire complètement le mal, nous l'augmentons.

**LILY-MARIE JOHNSON** : Je suis d'accord avec vous, et depuis longtemps, pour penser que les forces progressistes ou prétendues telles qui manifestent contre l'OMC et la globalisation ont grand tort. Elles devraient plutôt manifester en faveur de ces tentatives pour contrôler les forces sauvages du capitalisme. Par contre, j'ai été très étonnée de vous entendre dire — et j'aimerais savoir si vous pensez vraiment — que notre génération met la religion et la métaphysique dans le même panier, appelé superstition et jeté à la poubelle. Je crois que je vous cite correctement. A mon avis, si c'est vrai pour la religion, c'est loin de l'être pour la métaphysique. Je crois qu'aujourd'hui, les gens sont très intéressés à discuter les grandes questions de la vie d'un point de vue rationnel. Si je vous ai bien compris, vous nous avez mis, à la fin de votre exposé, devant un choix entre le retour vers la religion d'un côté — j'admets qu'un retour à la superstition n'est pas souhaitable — et le retour à la barbarie et à la sauvagerie de l'autre. Mais la grande civilisation chinoise, qui n'est certainement pas barbare, semble avoir duré depuis des millénaires, sans posséder de concept de dieu ni de religion semblable à celle que vous soutenez.

**LESZEK KOLAKOWSKI** : Je crois que la religion est un invariant culturel. Cela ne signifie pas que chaque personne est religieuse. Bien sûr que non. C'est un <sup>p.025</sup> invariant au même titre, par exemple, que la musique : cela ne signifie pas que chaque personne est musicalement douée.

## Les grandes mutations

Il ne s'agit pas d'un retour. Bien sûr, nous observons toutes sortes de changements, qui parfois nous donnent l'impression que la religion est en déclin, ce qui n'est pas sûr du tout. Nous observons surtout cela en Europe de l'Ouest. Mais pas aux Etats-Unis, qui sont pourtant la société la plus avancée en termes de progrès technique et scientifique. Sans parler des autres parties du monde. Je n'ai pas discuté de la question de savoir si c'est bon ou mauvais. Je crois que c'est tout simplement l'effet de la vie humaine.

**QUESTION** : J'ai été favorablement impressionné par le début de votre exposé, mais sa fin m'a un peu surpris. Selon vous, on pourrait tuer les fanatiques fous, dans ce monde, parce qu'on ne peut pas les convaincre. Le marché, malgré tous ses défauts, serait la seule alternative visible. J'aimerais placer la question sur un autre plan, beaucoup plus concret. Il y a les fanatiques fous et ignorants qui tuent au nom de Dieu, et qu'il faut tuer à défaut de pouvoir les convaincre, par exemple. Face à eux, nous avons des dirigeants lucides et informés, qui au nom de l'Etat tuent et bombardent, qui ont fait des milliers de victimes, qui jettent des bombes et de la nourriture. Que faut-il faire vis-à-vis de ces gens-là ? Est-ce qu'il n'y a pas aussi une attitude légitime face à eux, qui est peut-être la véritable cause des mouvements contre la mondialisation. Je crois que le monstre qui a créé des personnages comme Ben Laden et d'autres pour des motifs d'intérêt pétrolier, voit maintenant sa création se retourner contre lui-même. Si on peut tuer le monstre parce qu'il est fou et qu'on ne peut pas le convaincre, peut-on aussi tuer l'auteur du monstre ?

**LESZEK KOLAKOWSKI** : Bien sûr. Mais sous condition que l'on



## Les grandes mutations

sache comment identifier la cause générale. Supposons par exemple que la cause de toutes les misères humaines soit la liberté dont nous jouissons. Nous avons sans doute des raisons de l'affirmer. La liberté nous donne la possibilité de dire des absurdités, de mentir, de provoquer par la parole libre les événements les plus indésirables. En ce sens, la haine de la liberté est peut-être compréhensible. Dans ce cas, peut-on dire qu'il faut tuer la liberté, et qu'il faut que tout le monde soit ramené au niveau des terroristes d'aujourd'hui ? Ce serait peut-être la conclusion la plus <sup>p.026</sup> convenable. Il y a d'autres possibilités. On peut dire que c'est Dieu qui a créé ce monde, qu'il n'a pas réussi et a produit ce monstre. En ce cas, il faut tuer Dieu — ce qui est un dessein ambitieux : on ne sait pas exactement comment procéder pour y parvenir. Et si quelqu'un dit que ce sont les capitalistes et le marché, alors il faut tuer le capitalisme, c'est-à-dire transformer toute l'humanité en quelque chose qui ressemble à ce qu'on a aujourd'hui en Corée du Nord, c'est-à-dire une barbarie totale. Peut-être. Il faut le dire clairement. Mais en vérité, nous ne sommes pas assez sages pour savoir exactement comment identifier toutes les causes et les tuer.

@

### DÉBAT

## CHANGER L'HISTOIRE : L'EXIGENCE DU PARDON

INTRODUCTION DE PHILIPPE BURRIN  
professeur à l'Institut universitaire  
de Hautes Etudes internationales de Genève

@

p.027 Bienvenue à cette table ronde. Permettez-moi de vous présenter les participants. Leszek Kolakowski, dont nous venons d'entendre la conférence à la fois sceptique et passionnante, vous a déjà été présenté par Bronislaw Baczko. Ce dernier est professeur émérite à l'Université de Genève. Grand spécialiste du siècle des Lumières, de Rousseau et de la Révolution française, il a publié, entre autres titres remarquables, *Comment sortir de la Terreur*, chez Gallimard en 1989, et *Job, mon ami*, également chez Gallimard, en 1997. Pierre Hazan, journaliste à Libération et au Temps, est l'auteur d'une série d'ouvrages qui vont d'un précis sur la guerre des Six-jours à une récente enquête sur *Le Mal suisse*, parue chez Stock en 1998. Pierre Hazan a suivi la conférence de Durban et à ce titre pourra nous apporter des réflexions sur notre sujet.

En dépit d'un titre qui peut paraître énigmatique, cette table ronde a un objet qu'on pourrait dire aussi omniprésent et immatériel que l'air dans lequel nous vivons. Il s'agit des demandes de réparations, symboliques et matérielles, qui ont enflé dans les quinze dernières années à travers le monde entier. Assurément, il n'y a pas ici de nouveauté absolue, comme le montre le cas des Arméniens qui ont fait connaître dès le

## Les grandes mutations

lendemain de la Première Guerre mondiale leur volonté de justice et de réparation pour l'extermination subie aux p.028 mains du régime ottoman. Ce qui est neuf, c'est l'ampleur, c'est le caractère massif que ces demandes ont pris récemment.

De cette vague, on pourrait voir l'origine dans la fin de la guerre froide. Et cela est justifié dans bon nombre de cas, le plus connu étant les réparations concernant les spoliations anti-juives de l'époque nazie. A quoi pourraient être ajoutées les nombreuses Commissions de vérité instituées dans des pays qui connurent de sanglantes dictatures au temps de la guerre froide. Mais le mouvement avait commencé avant la fin des années 1980, comme le montre la décision prise en 1987 par le Congrès américain de dédommager les Américano-Japonais internés pendant la Seconde Guerre mondiale. Si la chute de l'empire soviétique a donné un coup d'accélérateur, le point de départ a été, en fait, la décolonisation, qui, après avoir concerné les anciens empires européens d'outre-mer, puis finalement le régime d'apartheid en Afrique du Sud, a touché dans l'intervalle le territoire intérieur de grands Etats : pensons aux accords concernant les aborigènes des Etats-Unis, du Canada ou de l'Australie.

Ces demandes de réparations portent sur des objets fort différents. Les unes concernent des restitutions : les terres ayant appartenu aux peuples aborigènes, les squelettes des Indiens d'Amérique que des universités et le Smithsonian Institute avaient pris l'habitude de collectionner, ou encore les œuvres d'art emportées par les Soviétiques d'Allemagne. D'autres concernent des compensations monétaires : il en va ainsi pour le travail forcé subi par des Juifs et des non-Juifs à travers l'Europe nazie, ou pour la prostitution imposée par l'armée japonaise à des femmes

## Les grandes mutations

coréennes et taiwanaises. D'autres, enfin, sont des demandes de repentance, de reconnaissance officielle de l'injustice faite par un Etat à des individus ou à des groupes, cette reconnaissance pouvant elle-même ouvrir la voie à des réparations matérielles.

Tout ceci, qu'on se propose d'envisager ce soir comme un phénomène d'époque, offre l'occasion de nous interroger sur ce qui s'y exprime de notre rapport à l'histoire et à l'injustice. En guise d'introduction, j'indique rapidement trois pistes.

Il est clair, d'abord, que ces demandes ont un modèle, l'extermination des Juifs d'Europe. L'Holocauste joue le rôle d'étalon historique auquel les victimes d'autres tragédies essaient de rapporter leur expérience, avec des arguments plus ou moins convaincants. Et il joue d'autant plus facilement ce rôle qu'il constitue un précédent réussi en matière de réparations, exemplifié par l'accord entre l'Allemagne fédérale et Israël au début des années 1950. L'Holocauste se trouve <sup>p.029</sup> ainsi universalisé, et jusque dans le lexique — on parle d'« holocauste rouge » pour désigner les crimes du communisme, d'« holocauste noir » pour stigmatiser l'esclavage. Le résultat en est un processus de surenchère et une concurrence des victimes, l'histoire étant du même coup instrumentalisée sans scrupule.

Peut-être convient-il de préciser que ce modèle de l'Holocauste est largement un produit américain en ce qu'il est imprégné par ces tendances très distinctives que sont la moralisation et la juridisation. En ce sens, la vague de demandes de réparations fait partie du processus de globalisation dont il est question quotidiennement et dont on peut se demander si elle est un autre nom de l'américanisation.

## Les grandes mutations

Il est clair que cette vague manifeste ensuite, et plus profondément, un déplacement des sensibilités collectives dont les manifestations les plus évidentes sont l'humanitarisme et l'attention prêtée aux injustices frappant des individus et des groupes minoritaires. Et ce déplacement des sensibilités semble avoir, à son tour, pour soubassement, sinon une fin de l'histoire annoncée régulièrement, du moins l'épuisement de certaines représentations de l'avenir, une crise des projets de transformation radicale, des grands chantiers collectifs, ceux que sous-tendait l'espoir, ou l'illusion, de créer un homme nouveau et une société nouvelle.

Enfin, cette vague semble refléter à la fois un dépassement de la nation dans sa forme traditionnelle, avec son enracinement dans un roman national exaltant que chacun était censé faire sien, et un retour en force des idées communautaires, le processus de demande de réparation fondant une redéfinition d'identité qui s'appuie, paradoxalement, sur la mémoire cultivée de souffrances subies en tant que membres de catégories ethniques et raciales imposées par les dominantes de l'époque.

Que la reconnaissance et la réparation des injustices passées soient légitimes, nous en conviendrons aisément. Reste à mieux comprendre, et c'est à quoi la discussion qui s'ouvre devrait contribuer, ce que signifie cette vague de demandes et en quoi elle peut offrir une base créatrice d'avenir.

**BRONISLAW BACZKO** : Je me pose une question qui constitue une manière un peu différente de celle de Philippe Burrin d'aborder le même sujet que lui : je me demande comment il se fait que certains concepts et normes juridiques tout à fait récents, comme

## Les grandes mutations

ceux de crime contre l'humanité et de génocide, soient aujourd'hui projetés sur le passé tout entier.

p.030 On parle de judiciarisation. Le mot est laid, mais nous n'en avons pas d'autre pour désigner une tendance de plus en plus générale à considérer les procédures de type pénal et juridique comme le modèle qui permet d'apporter des réponses définitives à des conflits de type politique, culturel, moral, etc. Philippe Burrin vient de le dire, il y a ici une nette influence du modèle anglo-américain, et surtout américain, avec la place très particulière qu'y occupent la justice et ses figures emblématiques — le shérif, le juge, le tribunal.

Un élément me semble important et très positif. C'est le progrès de l'Etat de droit. Nous vivons dans une société où un nombre croissant de conflits est réglé, non par la force et la confrontation directe, mais par la règle du droit, c'est-à-dire par des normes juridiques et des tribunaux.

A cela s'ajoute l'énorme pression des médias. Nous assistons à une théâtralisation de l'espace juridique — que ce soit dans les films et les romans policiers, dans les jeux télévisés ou autres. Une énorme pression culturelle tend à projeter les formes de l'enquête policière, la procédure et le raisonnement juridiques sur l'ensemble de nos comportements quotidiens.

Mon problème est le suivant. On rencontre également cette généralisation de la demande juridique chez les historiens. Il y a un roman très complexe entre histoire et justice. Dans certains cas, la justice intervient dans l'histoire. Dans d'autres se produit l'inverse, à savoir que l'historien se fait juge, justicier, détective, enquêteur, etc. C'est un très gros problème. Je me rappelle qu'il y

## Les grandes mutations

a deux ans, ici même, Paul Ricœur a remarquablement analysé le rapport entre jugement historique et jugement judiciaire. Ce qui est frappant, c'est que nous assistons à la généralisation des normes juridiques d'aujourd'hui et à leur projection sur le passé le plus ancien.

Je prends un exemple, qui d'ailleurs recoupe ce que vient de dire Philippe Burrin : le terme de crime contre l'humanité, indépendant de celui de génocide — qui est en quelque sorte le paradigme du crime contre l'humanité. Il faut rappeler que le crime contre l'humanité est une catégorie juridique récente, inventée pour ainsi dire par le tribunal de Nuremberg en 1945, c'est-à-dire par un tribunal ad hoc, qui à partir du cas particulier de l'extermination des Juifs et des Tsiganes, est passé à la généralisation la plus globale. Il a considéré que ce crime particulier touchait l'humanité tout entière. Ce point me paraît important si l'on veut comprendre les collectivités comme identités collectives. Dans le procès de Nuremberg, on n'a pas seulement condamné des individus, mais aussi des groupes et des institutions. Ont <sup>p.031</sup> été condamnés comme criminels contre l'humanité le parti nazi, les SS, les SA (en partie), la Gestapo. Il y a ici quelque chose d'exceptionnel. D'abord, une norme juridique, contrairement à toute autre norme juridique, a été appliquée rétroactivement. Les accusés ont été jugés, non selon la loi en vigueur au moment où ils ont commis leurs actes, mais rétroactivement. A cela s'est ajoutée une autre particularité contraire à la tendance du droit moderne. Ces crimes ont été définis comme imprescriptibles, alors que le droit considère en général que les crimes, à partir d'un certain moment, sont prescrits.

## Les grandes mutations

Que faire de la catégorie « crime contre l'humanité » ? Il convient d'abord de prendre la mesure de l'ampleur du problème. Il y a des cas jugés. L'Allemagne nazie, les crimes nazis. Le dossier n'est pas fermé. Les historiens qui travaillent sur le XX<sup>e</sup> siècle font appel à la notion de crime contre l'humanité quand ils découvrent des crimes nazis enfouis dans les archives ou les mémoires. Ils appliquent cette catégorie à des crimes déjà jugés. C'est le cas de figure le plus simple.

Il me semble que les historiens, quand ils travaillent sur le XX<sup>e</sup> siècle, doivent nécessairement recourir à la même catégorie pour aborder les cas non jugés. Car la plupart des cas où ils l'appliquent n'ont pas encore été jugés. La liste est longue. La terreur communiste dans l'Union soviétique stalinienne, le Cambodge ou, pour ne pas rester dans ce seul registre, les victimes des dictatures latino-américaines, celles de la répression anticommuniste en Indonésie, qui se sont comptées par centaines de milliers. Pour tous ces cas, qui n'ont pas été jugés, et dont je crains malheureusement qu'ils ne le soient jamais (pour toutes sortes de raisons : les victimes et les bourreaux disparaissent), l'historien, me semble-t-il, recourt à juste titre à cette même catégorie. Il court certes le risque de confondre les dossiers, en les ramenant tous à la qualification de crimes contre l'humanité. C'est une démarche simplificatrice. Mais cette catégorie peut être utile pour comparer ces crimes — c'est le métier de l'historien —, non afin de dire lequel est le pire, mais pour comprendre qui sont les agents, quelles sont les techniques, quel Etat intervient. Car ce sont partout des répressions massives et méthodiques, organisées par un Etat. Il faut comprendre cela.

Dans ce domaine, c'est-à-dire quand on compare le



## Les grandes mutations

comparable, je crois que cette généralisation d'un concept construit à partir d'un cas unique, puis progressivement élargi à travers, entre autres, la Convention contre le génocide, est légitime. Le problème apparaît au moment où le modèle de départ, à savoir le cas de l'Holocauste, commence à être projeté sur le passé, dans une surenchère de la <sup>p.032</sup> victimisation. Du coup, nous avons une perspective historique où l'on trouve, depuis les origines, des cas d'application d'un modèle tout récent.

Pour ne pas rester dans le vague, je vous donne quelques exemples. En 1989, à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française, a été publié un gros livre sur le génocide vendéen. Il s'agit de la guerre de Vendée, qui à partir de 1793 et pendant plusieurs années, a fait un nombre de victimes de l'ordre de cent cinquante à deux cent mille. On lui a appliqué le terme de génocide. C'était un génocide particulier, à savoir un génocide franco-français, perpétré par les armées révolutionnaires contre les paysans vendéens, femmes et enfants compris. Cette publication a provoqué un énorme débat, qui s'est progressivement éteint. Le terme, à vrai dire, a été évacué, parce qu'il n'était pas pertinent. Il n'ajoutait rien à la compréhension du dossier. Par contre, il ajoutait de l'émotionnel à un cas qui pouvait être beaucoup mieux compris dans le cadre d'autres débats.

J'ai lu tout récemment une revue consacrée aux croisades. On y lisait que les croisés ont perpétré un génocide permanent. Un crime contre l'humanité. Je ne prétends pas compter les victimes des croisades. Mais ce jugement est un anachronisme flagrant. Appliquer le concept d'humanité à un monde divisé entre croyants islamiques et croyants chrétiens, croire qu'il y avait, à cette époque-là, un concept qui les englobe, constitue un anachronisme évident.

## Les grandes mutations

Avant-hier, j'ai entendu à la radio une émission où il était question des origines historiques du terrorisme. Un spécialiste éminent de l'islam a dit, au cours de la discussion, que le Coran, c'est le Coran, mais qu'il vaut aussi la peine de consulter la Bible et de regarder ce qui s'est passé avec les Amalécites. Je suis allé consulter la Bible et j'ai trouvé que l'Éternel avait commandé à Samuel d'aller tuer tous les Amalécites, et de passer au fil de l'épée les femmes, les enfants et même les troupeaux. Seul le roi des Amalécites était épargné. Au XX<sup>e</sup> siècle, on appelle cela un génocide. Le problème est de savoir qui sont les criminels contre l'humanité. On a le choix entre le Seigneur lui-même, le roi Salomon, Samuel ou les Israélites. C'est un anachronisme poussé à l'extrême. Mais cet exemple montre très bien qu'il faut poser une limite quelque part.

Bien sûr, la volonté des victimes de construire leur identité autour d'une perte est justifiée. Mais, comme Philippe Burrin vient de le dire, il faut voir aussi l'effet pervers de toute cette victimisation, de toute cette surenchère. Si la notion de génocide concerne la Bible, alors il faut admettre que notre histoire est pleine de génocides et de p.033 crimes contre l'humanité. Du coup, par un singulier retour de bâton, le premier exemple, celui qui faisait fonction de paradigme, perd complètement sa spécificité. Notre XX<sup>e</sup> siècle, qui se caractérise précisément par le crime contre l'humanité, devient un siècle comme les autres. Il se produit, dirai-je, un aplatissage de l'histoire, dans une affaire juridique répétitive, qui se retrouve indifféremment des origines à aujourd'hui.

**PIERRE HAZAN** : Je veux continuer de creuser le sillon tracé par Philippe Burrin et Bronislaw Baczko, qui ont dit des choses non

## Les grandes mutations

seulement pertinentes, mais symptomatiques. Ces dix dernières années, on a entendu, souvent avec un certain enthousiasme, l'expression d'actes de repentance ou de pardon. Or que se passe-t-il maintenant ? Un mouvement de reflux et de réflexion revient sur la nature profonde de ce qui se joue. J'aimerais examiner la question de savoir si le pardon, en tout cas dans le domaine de la politique, n'est pas en train de sécréter des effets pervers, voire de se pervertir lui-même.

Quelle est la finalité du pardon en politique ? Il vise à créer du « vivre ensemble » au sein de la cité, c'est-à-dire à faire en sorte que la cité ne soit plus en guerre avec elle-même, qu'elle s'apaise, que la paix civile soit restaurée après la déchirure, la brisure qu'a constituée un crime contre l'humanité. Mais aujourd'hui, cette tentative d'apaisement par le biais des excuses et du pardon est-elle encore pertinente ? N'assistons-nous pas à un retournement, à une instrumentalisation du pardon, non pas pour créer du « vivre ensemble », mais au contraire pour asseoir des revendications identitaires ou communautaires ? Autrement dit, n'assistons-nous pas à une perversion de l'idée du pardon en politique ?

Nous constatons de plus en plus qu'un brouillage s'opère entre le champ politique et le champ moral. Ce brouillage a des effets concrets extrêmement évidents. Les demandes de pardon et les excuses s'inscrivent dans une judiciarisation, dans une politisation croissantes. Chaque mot est ici connoté, chargé de sens renvoyant à des droits et des devoirs. En dernier ressort, c'est cette négociation politico-juridique qui fixe les règles du jeu, et non une réelle réflexion sur la responsabilité face au mal.

Je prends un exemple, tiré de ce qui s'est passé à la Conférence mondiale contre le racisme qui s'est tenue à Durban. L'un des

## Les grandes mutations

grands enjeux des confrontations était de savoir si l'Union européenne devait ou non utiliser le mot d'« excuses » à propos de la traite des Noirs et <sup>p.034</sup> de l'esclavage. L'Union européenne refusait absolument d'utiliser ce terme, parce qu'elle craignait d'ouvrir la voie à des demandes en indemnités financières et en réparations. Il y a eu un bras de fer. L'Union européenne en est sortie victorieuse. Le mot « regret » a été imposé. On voit bien le brouillage qui s'est fait entre le champ moral et le champ politique.

On le voit, ces demandes tous azimuts de pardon ou d'excuses représentent un fort enjeu. Enjeu économique, juridique, identitaire et symbolique. Pourquoi ? Parce qu'elles s'inscrivent, comme Philippe Burrin l'a justement fait remarquer, dans un processus de mondialisation, ou plutôt d'américanisation du monde. Ce qui se joue à travers la demande d'excuses, c'est l'écriture de l'histoire. Quelle version historique sera imposée, et avec quels effets ? Imposer une version de l'histoire, c'est définir les critères du bon et du juste, et détenir en quelque sorte les valeurs morales, non seulement sur le passé, mais sur le présent et sur l'avenir. Maîtriser l'écriture de l'histoire, en dernier ressort, c'est maîtriser le rapport à l'autre et imposer sa définition de l'universel. On comprend pourquoi les demandes de pardon et de réparation possèdent une telle charge. Elles ont plusieurs versants : judiciaire, politique, identitaire et de politique internationale.

Très concrètement, j'ai fait moi-même l'expérience de la perversion d'un processus de réconciliation. Je veux parler du Rwanda. En 1994, vous le savez tous, a lieu le génocide. Huit cent mille à un million de morts. La communauté internationale ne bouge pas. J'y retourne en 1996 pour essayer d'écouter les

## Les grandes mutations

paroles des rescapés et de comprendre comment s'articule, au sein d'une société, l'après-génocide. Le pardon est-il possible, comment, et avec quels moyens, quels discours la société gère-t-elle le problème ? L'abbé Modeste, dont toute la famille a été massacrée, me déclare : « Si je retrouve l'assassin et s'il me dit qu'il a tué mon père et toute ma famille, je pleurerai et me dirai que cet homme est en train de revenir à l'humanité. Il refait surface. » Que dit l'abbé Modeste ? Il est dans l'attente de la demande de pardon, dans l'espoir de revivre ensemble. Il veut voir dans la démarche de pardon la transformation de l'assassin en un être nouveau, délié de son crime et transfiguré, afin qu'il puisse ainsi rejoindre la communauté humaine et recomposer le tissu social.

La question qui se pose aussitôt est de savoir quelle est l'attitude de la société. Le discours des autorités l'aide-t-il dans cette démarche, ou au contraire l'empêche-t-il de la mener à bien ? Au sein de la société et dans les médias officiels, le gouvernement rwandais se livre à un matraquage permanent, assénant à tour de bras le discours de la <sup>p.035</sup> réconciliation nationale, posée comme une obligation. A côté de ce discours omniprésent, qui jette de la poudre aux yeux de l'opinion internationale, il se passe en réalité tout autre chose. Nous sommes en automne 1996. Le gouvernement, à ce moment, envoie ses tueurs massacrer deux cent mille Hutus réfugiés au Zaïre oriental, loin des caméras et dans le silence le plus complet. Le discours de la réconciliation vise donc à masquer un massacre, un crime contre l'humanité d'une terrible ampleur. L'idée de la réconciliation, en un mot, est totalement manipulée. Que peut signifier le discours de la réconciliation, quand il est transformé en

## Les grandes mutations

un monceau de mensonges et ne sert qu'à dissimuler le crime que l'on est en train de commettre ?

Dans un tel contexte, que peut signifier la justice internationale ? Il faut se rappeler que la communauté internationale, qui n'avait pas bougé pendant le génocide, a décidé, portée par sa mauvaise conscience, de créer un tribunal pénal international sur le modèle de celui de l'ex-Yougoslavie. Mais elle a limité sa compétence à la seule année 1994. On voit donc une justice internationale qui prétend réconcilier la société avec elle-même par la sanction qu'elle prend contre un certain nombre de responsables du génocide, et qui en même temps se déclare incompétente pour juger un crime qui se commet sous ses yeux. C'est un parfait exemple de perversion du discours de la réconciliation nationale, et de perversion du but que s'est fixé la justice internationale : celui d'apaiser la cité et de reconstituer un tissu social déchiré.

J'en viens à la justice internationale. Que dit-elle sur le pardon ? Je l'ai dit, son objectif vise à créer les conditions d'un « vivre ensemble ». Le présupposé de la justice internationale, c'est qu'il faut qu'il y ait de l'impardonnable et de l'imprescriptible, pour qu'il y ait ailleurs du réconciliable. Les tribunaux de Nuremberg, les tribunaux internationaux sur l'ex-Yougoslavie et sur le Rwanda, le procès Barbie, la future cour pénale internationale, tout cela vise à cristalliser l'horreur de la faute commise sur quelques individus jugés abominables, pour que la société s'apaise. Il y a aspiration à ce qu'une parole de vérité, prononcée dans l'enceinte symbolique du sacré qu'est un tribunal, permette à la cité de ne plus être en guerre avec elle-même. En d'autres termes, l'impardonnable a pour fonction de légitimer un espace du pardonnable, établi en

## Les grandes mutations

faveur des criminels de moindre envergure. Car le crime de masse suppose une organisation et la complicité des masses. Le fait de punir les cerveaux du crime, en la personne de quelques dignitaires, vise en quelque sorte à exonérer les subalternes et à sortir <sup>p.036</sup> ainsi du cercle de la vengeance, afin que la société retrouve une cohésion momentanément perdue.

La parole, puis la sanction qui créent de l'impardonnable auprès de quelques individus, mais du pardonnable auprès de la société, peuvent-elles fonctionner ? Est-ce que cette hypothèse est fondée ? Je pense qu'en dépit du dysfonctionnement rwandais et sans doute d'un certain nombre d'autres, la réponse est positive. Je me réfère à une formule extrêmement intéressante, celle qui a été utilisée par Jacques Chirac évoquant la dette « inépuisable » contractée par la France envers les déportés. Cette formule est intéressante, parce qu'elle pose dans ses termes mêmes une contradiction. Une dette, comme nous le savons tous, peut être payée, et donc oubliée. Or une dette inépuisable, par la définition même du mot, serait imprescriptible et ne saurait donc être oubliée. Il y a ici, en quelque sorte, une tension positive entre le fait de payer symboliquement une dette morale, et l'idée que celle-ci pourtant ne s'efface pas. Cette tension positive vise à créer un garde-fou pour éviter toute répétition. En d'autres termes, la reconnaissance de la dette a changé sa nature, puisqu'elle vise désormais à fonctionner comme un outil de prévention.

Passons maintenant au niveau de la communauté internationale. Que se passe-t-il lorsque celle-ci a failli, en laissant des populations se faire massacrer (au Rwanda) ou déporter et assassiner (à Srebrenica, zone de sécurité des Nations unies) ? Observons que dans ces cas, la communauté internationale a mis

## Les grandes mutations

en place des tribunaux pénaux internationaux, mais que le Conseil de sécurité, par ailleurs, est resté muet sur sa propre responsabilité. Ce n'est qu'en 1999 que Kofi Annan, secrétaire général des Nations unies, a pris la parole pour s'excuser au nom de l'ONU. Reconnaissons son courage. Sa démarche est sans précédent. Elle vise à redonner une crédibilité aux Nations unies. Il y a là sans doute un exercice ou un objectif quasi technique. Il s'agit en quelque sorte de purger le système international pour lui permettre de refonctionner. Mais ne mégotons pas : Kofi Annan a procédé à un examen sans concession de la responsabilité de l'ONU. C'est un exercice de lucidité, qui vise à démasquer les faux-semblants. C'est peut-être, espérons-le, la fin de ces mandats absurdes, car hypocrites du Conseil de sécurité. L'ONU, sous prétexte de neutralité, ne fait pas la distinction entre l'agresseur et l'agressé.

Reste une interrogation que j'aimerais partager avec vous. En se plaçant volontairement sur le terrain moral, en reconnaissant la responsabilité de l'ONU, le secrétaire général a sans doute contribué à laver la culpabilité de son organisation. Mais celle-ci, en dernier <sup>p.037</sup> ressort, résulte moins d'un déficit moral que du fonctionnement traditionnel des relations internationales, les Etats décidant d'intervenir ou non en fonction de la lecture qu'ils font de leurs intérêts. En l'espèce, les pays membres du Conseil de sécurité avaient choisi de ne pas intervenir devant un crime. En quoi, alors, le pardon prononcé par Kofi Annan, dont je ne mets pas en doute par ailleurs la sincérité, pourrait-il changer quoi que ce soit aux règles du jeu ?

Je me demande, en conclusion, si nous n'assistons pas à une sorte de technocratisation des excuses et du pardon, qui seraient



## Les grandes mutations

en train de devenir une procédure quasi mécanique, vidée de sa substance, destinée à satisfaire à bon prix l'opinion publique et à grandir sa propre image. Une procédure possédant ses différentes étapes, qui permettraient, moyennant quelques formules, de relancer le « business as usual ». D'autant que nous sommes confrontés à une multiplication virtuellement infinie de demandes d'excuses, qui s'étendent de plus en plus loin dans le temps. Le lien causal avec la souffrance est désormais aboli, puisque chacun peut légitimement demander réparation pour le tort et les souffrances infligés à ses ancêtres.

La conférence de Durban l'a démontré de manière exponentielle, en mettant en scène une triste surenchère de la victimologie. Dans le contexte de la violence au Proche-Orient, par exemple, les pays arabo-islamiques ont cherché à banaliser l'Holocauste, afin de pouvoir affirmer en contrepoint l'existence d'autres holocaustes — des Palestiniens, des Noirs et j'en passe. Il s'agit simplement, ici, de constater que la demande d'excuses, qui devait fondamentalement déboucher sur une reconnaissance de l'altérité, est devenue le champ d'une confrontation politique. C'en est au point qu'on peut se demander aujourd'hui si cette exigence d'excuses et de réparations ne vise pas à séparer les communautés, les cultures et les identités, plutôt qu'à les aider à se retrouver et à renouer le dialogue qui avait été interrompu par le crime. En d'autres termes, je crains qu'on assiste aujourd'hui, plutôt qu'à des tentatives en vue de vivre ensemble, à une apologie des communautarismes et des identités.

Nous nous trouvons dans une impasse. D'un côté, nous savons bien que l'amnésie face au crime est l'antichambre d'une violence à venir. Nous savons donc qu'une parole de vérité, de justice et de

## Les grandes mutations

pardon est nécessaire. Elle seule permet de briser le cycle de la vengeance et de la violence. Mais nous voyons, simultanément, que la multiplication des excuses en a vidé le sens. Transformé en outil des relations internationales, le pardon s'est émoussé. On est donc loin, très loin du geste de Willy Brandt s'agenouillant devant le Mémorial du <sup>p.038</sup> ghetto de Varsovie. Nous assistons au contraire à une inflation, à une dévalorisation, une instrumentalisation du pardon en politique. Les demandes d'excuses tous azimuts, remontant de plus en plus loin dans le temps, loin de libérer les fils, petits-fils et descendants des victimes et des bourreaux, menacent au contraire de les emprisonner dans des sectarismes de plus en plus rigides. Nous aurons tôt ou tard à payer le prix de ce défaussement, de cette perversion du pardon en politique.

**LESZEK KOLAKOWSKI** : Nous observons qu'il y a actuellement une obsession des réparations. Cela n'exige aucune explication particulière, puisque toutes ces actions aboutissent à la même chose : donnez-moi de l'argent, de l'argent, encore de l'argent. Aucune explication n'est nécessaire. Ce phénomène se double en revanche d'une prétention bizarre, d'une croyance qui n'est pas explicitement exprimée, mais qui est toujours présente en toile de fond, à savoir qu'il serait possible de réparer toutes les injustices du passé. C'est absurde. Les injustices ne sont pas toutes dénoncées, et les demandes de réparation vont bien sûr dans une seule direction. On demande que le gouvernement américain donne des milliards de dollars aux descendants des esclaves noirs. Personne ne dit à cette occasion que les esclavagistes achetaient leurs esclaves à des vendeurs, qui étaient le plus souvent des Arabes ou des chefs de tribus. Personne n'accuse ces derniers, ni ne demande réparation à leurs descendants.

## Les grandes mutations

Il y a certes eu le procès de Nuremberg, avec ses lois rétroactives, ce qui est contraire au concept même de loi depuis la Rome antique. Ceux qui ont vécu sous l'occupation nazie n'ont certainement pas eu l'impression qu'il y avait quelque chose d'injuste là-dedans. Au contraire. Tout le monde était content que ces monstres aient été pendus. On a peut-être regretté que quelques-uns d'entre eux aient évité la peine capitale. Partant de ce cas, beaucoup de gens continuent de se demander pourquoi il n'y a pas eu quelque chose d'analogue pour les criminels staliniens. Il est facile de leur répondre : c'est parce qu'il y a eu la Seconde Guerre mondiale, et que les Alliés avaient un pouvoir total en Allemagne ; en revanche il n'y a pas eu de troisième guerre mondiale — je ne sais pas s'il faut le regretter ou non — et il n'y a pas eu d'Alliés pour organiser la même chose à Moscou.

L'expulsion de millions de gens a eu lieu plus ou moins partout avant, pendant et après la guerre. Personne ne demande à la Russie de payer pour les victimes du goulag. Des millions de gens, pour la <sup>p.039</sup> plupart des Polonais, ont été expulsés d'Ukraine et de Biélorussie après la guerre. Personne ne demande réparation. Ce serait absurde. On compte que six à huit millions d'Ukrainiens ont été tués ou sont morts de faim pendant la collectivisation forcée, dans les années 1930. Que peut-on faire ? Le crime n'était pas moins terrible parce que c'étaient des Ukrainiens et non des Juifs. C'est bien le même genre de crime et de massacre massif.

Personnellement, je crois aussi que la catégorie « crime contre l'humanité » est tout à fait superflue. Quand je tue un innocent, quelle que soit la raison de mon acte, que mes prétentions contre lui soient justes ou injustes, je commets un crime contre l'humanité. Une catégorie juridique spéciale me paraît absurde.

## Les grandes mutations

Les Allemands qui ont été expulsés en masse de Pologne et de Tchécoslovaquie, après la guerre, pourraient eux aussi demander réparation. Si on veut que toutes les injustices du passé soient réparées, il est logiquement inévitable que l'Etat d'Israël soit détruit. Car trois à quatre millions de Palestiniens peuvent aujourd'hui se dire les descendants de ceux que l'Etat d'Israël naissant a expulsés. Si le droit au retour leur est appliqué comme ils le demandent, l'Etat d'Israël sera détruit. Il faut accepter ce résultat au nom de la justice.

Il ne s'agit pas de pardon. Qu'est-ce que cela veut dire, d'ailleurs ? Si je suis un prêtre catholique, par exemple, dois-je demander pardon pour les crimes de l'Inquisition ou des croisades ? Qui doit pardonner, et à qui ? Je ne puis pardonner que les crimes, les injustices ou les dommages dont j'ai été personnellement victime. Personne ne peut pardonner les crimes dont les victimes étaient des tierces personnes, voire des morts. Comment peut-on pardonner au nom des morts ? C'est impossible.

Toutes les nations européennes ont des côtés obscurs dans leur histoire, dont elles préféreraient ne pas parler. La question, au fond, n'est pas celle du pardon, mais celle de la vérité. Que la vérité soit ouverte. Cela s'est fait en partie, mais jamais jusqu'à la fin. On a découvert et on a dénoncé à haute voix, en Russie même, les crimes commis par l'Union soviétique contre les populations et des millions d'individus. C'est bien connu. Mais pas complètement. Beaucoup de choses exigent encore des clarifications. Il faut tout faire, à cet égard, pour que la vérité soit révélée jusqu'au bout et le plus rapidement possible. Mais il ne faut pas demander que les injustices du passé soient réparées.

Tout récemment, j'ai assisté à une discussion où quelqu'un

## Les grandes mutations

essayait de définir et d'illustrer la notion de génocide. Un catholique a été <sup>p.040</sup> indigné qu'on ne mentionne pas l'avortement. Après tout, pourquoi l'avortement ne serait-il pas compté comme génocide, puisque le mot s'est tellement répandu que n'importe qui, dans n'importe quelle situation, peut demander que ce mot menaçant soit utilisé. Il est évident que toutes les injustices du passé ne peuvent pas être réparées. L'histoire ne se laisse pas corriger de façon à devenir autre que celle que nous connaissons.

**PIERRE HAZAN** : J'aimerais dire que la notion de crime contre l'humanité, à mon sens, est tout de même extrêmement utile. Elle pose bien sûr de nombreux problèmes. Ses contours, sa définition, ses limites sont flous. Nous assistons aujourd'hui à une extension de la notion de crime contre l'humanité qui pose énormément de problèmes. Mais le concept en lui-même est très utile, y compris dans le droit, pour catégoriser un certain nombre de crimes commis, en particulier, dans des conflits internes.

Vous avez fait référence à l'Etat d'Israël et à la question du retour. Je crois qu'il faut distinguer les champs. Il y a le niveau de la négociation politique. Elle peut intervenir sur la question de la violation du droit international humanitaire ou des droits de l'homme.

J'ai parlé de la perversion du pardon en politique. Mais il existe peut-être un bon usage du pardon en politique. Peut-être suppose-t-il qu'une certaine vérité historique soit admise par différents groupes, que cette vérité partagée permette l'élaboration d'un narratif commun. Ce processus permet d'ouvrir des mémoires fragmentées et de les faire dialoguer entre elles. Le Tribunal pénal international sur l'ancienne Yougoslavie est peut-être en train

## Les grandes mutations

d'élaborer aujourd'hui, patiemment et progressivement, un narratif commun pour tous les peuples de ce pays, où chacun pourra reconnaître la part de souffrance qui lui a été infligée, ainsi que sa part de responsabilité, à des degrés certes différents, dans ce qui est arrivé. Il y a là, me semble-t-il, un bon usage du pardon.

**GEORGES NIVAT** : J'aimerais rebondir sur le terme « narratif », et sur l'affirmation de Leszek Kolakowski selon laquelle il n'y a pas eu de troisième guerre mondiale pour pouvoir juger les criminels du goulag. C'était une boutade. Mais il y a là derrière une idée.

p.041 Je doute, personnellement, qu'un tribunal siégeant en Hollande parvienne à créer un narratif de pardon qui rétablisse la paix dans les esprits. Je crois quand même que les narratifs de pardon sont créés ailleurs. Ils sont créés par les grands écrivains. Cela me permet de passer à la Russie où un grand écrivain comme Soljenitsyne a à plusieurs reprises regretté qu'on n'ait pas saisi l'occasion d'interdire le parti communiste d'une part, et d'engager une action judiciaire contre certains bourreaux d'autre part — bien qu'il soit évidemment difficile de définir, parmi ces derniers, les catégories qu'on poursuit. Il y a les grands responsables, et une multitude de petits responsables. Comme il y avait le fasciste ordinaire, il y avait le communiste « délateur » ou « vigilant » — comme on voudra — ordinaire.

Soljenitsyne lui-même a créé un grand narratif, qui joue un rôle de vengeance, de justice et de catharsis. C'est *L'Archipel du Goulag*. Dans la Russie d'aujourd'hui, cette œuvre et les *Récits de la Kolyma* de Chalamov sont lus en classe par les jeunes. Si vous regardez le procès Papon, vous verrez que ce sont certes les fils et filles de déportés qui ont demandé une enquête — il s'agit de

## Les grandes mutations

Klarsfeld. Mais on nous avait dit que ce procès constituerait un grand enseignement pour la jeunesse. C'est du moins ainsi qu'on l'a justifié. Or, les déclarations de personnes qui ont connu la déportation, comme Germaine Tillion ou Madame Weil, montrent qu'à leur opinion, ce procès n'allait pas créer un narratif d'éducation. Elles ont d'ailleurs pris position sur la détention même de Monsieur Papon. C'est tout le problème : est-ce que la justice n'est pas condamnée à un certain échec, s'il n'y a pas un grand écrivain qui l'accompagne ou la précède ?

**PIERRE HAZAN** : Je vous rejoins en ceci que la justice ne peut à elle seule se substituer au travail de mémoire d'une société. Il faut des relais au sein de la société civile, sous la forme d'écrivains ou sous d'autres formes, pour que la réflexion sur le crime puisse essaimer et entrer dans la conscience collective.

Pensons à Nuremberg. Peut-être l'effet de ce procès, pendant les années qui l'ont suivi, a-t-il été relativement faible, voire insignifiant en Allemagne. Peut-être a-t-il été simplement considéré comme une justice de vainqueurs, et à ce titre disqualifié. Aujourd'hui, pourtant, ne pensez-vous pas qu'un long travail d'essaimage s'est produit au sein de la société allemande, qui a fait que ce narratif, disqualifié à l'origine parce qu'il venait des vainqueurs, est finalement accepté ? Si l'on s'inscrit dans une histoire longue, on peut estimer qu'un tel <sup>p.042</sup> procès construit un référent, une sorte de socle qui fonctionne, et grâce auquel, ensuite, la société civile pourra en quelque sorte digérer les crimes qui ont été commis, les métamorphoser et les transfigurer. Elle peut ainsi les reprendre à son compte et, pourquoi pas, en faire un exercice à visée pédagogique.

## Les grandes mutations

**ME SAMBUC** : Vos interventions me laissent perplexe. Divers problèmes sont mêlés. Il y a les problèmes techniques de l'imprescriptibilité, de la non-rétroactivité d'un crime comme le génocide, qui a été défini en 1948. Il y a la question des revendications de communautés ou de collectivités, qui se multiplient. Il se trouve que j'ai étudié ces questions sous l'angle des savoirs traditionnels, et que je me suis par conséquent penché sur les communautés traditionnelles, et qu'en même temps je défends les Tsiganes qui vont assigner IBM pour complicité de crime contre l'humanité.

Les deux problèmes doivent être totalement distingués, même si ce qui s'est passé avec l'Holocauste, puis avec les revendications de dédommagement qui s'en sont suivies de la part des communautés juives, a pu inciter ou accélérer le processus de prise de conscience des communautés traditionnelles et des peuples autochtones pour faire valoir leur droit. Je ne vois pas, soit dit en passant, pourquoi et en vertu de quel droit nous poserions une limite dans le temps à ce genre de revendication. Pourquoi nous, Occidentaux, qui avons été la culture économique dominante à l'origine de tous ces crimes culturels et économiques pendant cinq cents ans, poserions tout à coup une limite dans le temps et commencerions à dire que ces pardons seraient pervers. En vertu de quoi seraient-ils pervers ? Le pardon peut exister quand le crime a cessé. Mais lorsqu'on voit que ces communautés, cinq cents ans après, continuent à vivre avec un dollar par jour, c'est que le crime n'a pas cessé. Le pardon va pouvoir intervenir au moment où il y aura réellement un rééquilibrage, une justice qui aura été rétablie entre ces différentes communautés, pour que l'altérité dont vous parlez puisse réellement permettre l'échange



## Les grandes mutations

entre cultures différentes, et le développement de l'extraordinaire diversité humaine.

C'est pourquoi je reste perplexe devant la démarche qui consiste à critiquer un phénomène de fond, celui de la reconnaissance de la diversité et du fait que l'Occident doit reconsidérer son histoire, y compris celle du génocide perpétré pendant la Seconde Guerre mondiale.

**BRONISLAW BACZKO** : p.043 Je partage votre point de vue. Dans toute cette affaire, il faut introduire la séquence temporelle, qui est difficile à définir. On la sent intuitivement. Il y a des communautés qu'on pourrait dire blessées. Elles doivent reconstruire leur identité sur cette blessure. Il y a ici des processus multiples qui se produisent, conscients ou inconscients. Le pardon, à vrai dire, n'en est qu'une des formes, peut-être même pas la plus importante. Je crois que la plus importante consiste en un difficile travail de mémoire et d'oubli. Chaque société se fait par un double travail. Elle a une mémoire, mais heureusement elle a aussi une capacité d'oubli. Si on avait conservé la mémoire de toutes les fautes et de toutes les injustices que les nations ont connues au cours de leur histoire, la vie deviendrait impossible.

L'identité de certaines communautés est faite de ces blessures. Il y a ceux qui ont souffert, ou leurs descendants directs. Prenons le conflit arménien. Je suppose que le nombre de victimes directes du génocide — ou du massacre organisé, peu important les mots : il y a eu plusieurs centaines de milliers, peut-être un million de morts — qui vivent encore est très peu élevé. Mais leurs descendants vivent encore cette blessure.

Un autre processus important vient d'être évoqué. Il s'agit de

## Les grandes mutations

construire artificiellement une paix, une identité sur une faute déjà oubliée. Personne ne me convaincra que les descendants des esclaves, que ce soit en Amérique latine ou aux Etats-Unis, conservent la mémoire de leurs ancêtres qui ont été vendus. La distance est tout simplement trop grande. On construit leur identité, aujourd'hui, en rappelant quelque chose qui était déjà oublié. Ce n'est pas une frontière mesurable, mais je crois que dans ce cas concret, on la sent très bien.

Nous avons évoqué un geste, celui de Willy Brandt. Je me pose depuis toujours une question, sans en trouver la réponse. Quand Willy Brandt est venu à Varsovie, avait-il en tête l'idée que lorsqu'il s'arrêterait devant le Mémorial du ghetto de Varsovie, il s'agenouillerait, ou s'est-il spontanément agenouillé, au moment où il s'est trouvé là ? Ce qui est certain, c'est que l'assistance, dont je faisais partie, ne le savait pas. Personne ne savait que faire. Fallait-il se précipiter pour le relever, et lui dire qu'il ne devait pas trop se faire de bile ? C'était une surprise totale. La question de savoir si c'était un geste prémédité ou un geste spontané, au fond, n'a peut-être pas beaucoup de sens. Peut-être s'est-il construit de manière très complexe. Ce qui est important, en revanche, c'est le fait qu'il ait été le premier à <sup>p.044</sup> s'agenouiller. Le deuxième répétait déjà un geste. Or ce qui compte, dans ce genre d'affaire, c'est le geste premier, paradigmatique. Toute répétition, toute inflation risque de compromettre la valeur du travail d'oubli, de pardon, de communication qui vient après. Il y a quelque chose de faux dans la répétition. C'est peut-être une chose extrêmement importante aujourd'hui. Il y a inflation dans les demandes. Peu importe ce qu'on demande, que ce soit symbolique ou plus. Mais il y a inflation.

## Les grandes mutations

Autre remarque. Je suis d'accord avec ce que Monsieur Kolakowski vient de dire sur la vérité historique, mais je le formulerai un peu autrement. Il me semble que l'historien, en donnant la parole aux vaincus (car il ne faut pas oublier que l'histoire, d'habitude, est faite par les vainqueurs, et non par les vaincus), contribue à une réparation symbolique. Dire la vérité sur les vaincus et les blessés, leur redonner la parole est une manière de réparation symbolique. Sur le coup, celle-ci n'est pas vraiment suffisante et satisfaisante, mais c'est quand même une sorte de réparation. Je crois qu'il y a ici une responsabilité morale de l'historien. Il doit respecter le droit à la mémoire.

**PHILIPPE BURRIN** : Personne, j'imagine, n'a pu comprendre que nous serions opposés au développement du droit international, à la question des réparations, à celle de la vérité historique ou de l'écoute des communautés blessées ou traumatisées. Tout cela me semble aller de soi. La question est de savoir si nous avons assisté, au cours des quinze dernières années, à l'émergence d'une nouvelle sensibilité collective. La question n'est pas de savoir si cette nouvelle sensibilité va dans le bon sens, mais de savoir si elle ne signifie pas un changement de notre rapport au passé, à notre identité, au temps, etc. C'est la question centrale qui oriente nos remarques.

**M. BEJI** : J'aimerais poser trois questions concernant le pardon. Le pardon reste-t-il toujours pardon quand il y a réparation ? Une demande de réparation équivaut-elle à un pardon ? Enfin, une question n'a guère été évoquée, celle de la prescription du génocide : jusqu'à quand peut-il être poursuivi ?

## Les grandes mutations

**BRONISLAW BACZKO** : p.045 Il faut dire, d'abord, qu'il n'y a aucune obligation de pardon. La victime a le droit de pardonner, elle n'y est pas obligée. On peut demander un pardon, mais on ne peut pas l'imposer. Il y a là une limite. On peut imposer des excuses ou une réparation dans une procédure juridique, mais on ne peut pas imposer le pardon. C'est un acte moral ou religieux. C'est un acte volontaire. Nous demandons pardon pour nos péchés.

**FABIENNE REGARD** : Ma question s'adresse à Philippe Burrin. Vous avez parlé, au début de votre exposé, d'américanisation. Vous avez utilisé le terme d'Holocauste. Or dans notre communauté d'historiens plutôt francophones, on parle plus volontiers de Shoah, qui implique une dimension différente dans la relation à la victimisation. D'autre part, vous avez parlé de globalisation, de victimisation de groupe, de supranationalité. Mais dans quelle mesure peut-on s'en étonner, du moment que les victimes dont vous parliez ont été poursuivies, non en tant qu'individus, mais en tant que membres d'un groupe et en raison de leur identité ? Pourquoi faudrait-il s'étonner qu'ensuite, le processus de victimisation se soit fait également au niveau du groupe ?

D'autre part, on a très peu parlé du travail de deuil. Vous avez posé cette question en demandant si cette redéfinition de l'identité permettait d'aborder l'avenir de façon neutre et responsable. Sur ce point, on pourrait aussi mettre en perspective le développement des commémorations, des excuses, etc., et voir ce qu'il en est de la cristallisation des mémoires, dans une perspective de survie, non dans l'oubli, mais dans le dépassement de ces notions, pour

## Les grandes mutations

arriver à vivre et à passer à quelque chose qui serait une étape supplémentaire.

Votre exposé était largement conçu dans la perspective des victimes. Peut-être, pour qu'il y ait pardon, faut-il que les deux parties soient présentes. Qu'il y ait les victimes, bien sûr, mais qu'il y ait aussi un besoin de pardon des Etats jugés coupables.

**PHILIPPE BURRIN** : Holocauste, Shoah : c'est une question de mots. Chacun utilise les termes qui lui conviennent. Dans mon exposé, j'ai parlé d'Holocauste par référence au mot généralement utilisé aux Etats-Unis.

La question centrale me semble être celle de l'identité de groupe, qui est renforcée par les processus de demandes de réparation. Je n'ai <sup>p.046</sup> pas de problème avec la notion d'identité de groupe. Il est tout à fait légitime qu'une communauté qui a été victime d'un événement traumatisant renforce son identité de groupe ou cherche à la renforcer. Voyez le livre de Peter Novick, *L'Holocauste dans la vie américaine*. Il montre très bien comment il y a eu processus de construction d'une identité ou d'une nouvelle identité de la communauté juive américaine à travers la culture de l'Holocauste, qui était une expérience avec laquelle assez peu de Juifs américains avaient eu un contact direct. Ce n'est pas la question. Ce que j'ai dit sur l'identité de groupe signifiait tout simplement que dans la culture juridique libérale, les groupes ne sont pas reconnus, mais que sous la pression de cette vague de demandes de réparations collectives, on en est venu à organiser des règlements de groupe. J'indique seulement une évolution qui me paraît intéressante. On peut la regretter ou s'en féliciter, c'est une autre affaire.

## Les grandes mutations

A cet égard, il me semble qu'on assiste à une évolution dont on peut craindre qu'elle ne mène à un communautarisme. Chacun peut avoir son opinion là-dessus, c'est affaire de craintes ou de fantasmes. J'ai repéré des évolutions qui me semblent neuves, et qui s'inscrivent dans cette constellation-là. Finalement, le mot « pardon » est celui qui me gêne le plus dans le titre de notre débat. Car le pardon n'est pas pour moi une catégorie de l'analyse historique. C'est une catégorie morale, relevant du domaine des convictions et de la vie privée de chacun. Même si on peut penser que le pardon est une bonne chose, ce qui nous a intéressé ici était surtout de savoir comment le pardon a pu devenir une partie de notre culture publique.

@

# LES NOUVELLES MUTATIONS DE L'HOMME BIOLOGIQUE <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Mina Buchs  
docteur en biologie

@

<sup>p.047</sup> Après le choc provoqué en 1996 par la création de la brebis « Dolly » par clonage, plusieurs institutions, comme le Parlement européen, le Conseil de l'Europe et l'Organisation mondiale de la santé ont adopté des directives condamnant le clonage humain à des fins de reproduction. En 1998, l'Assemblée générale de l'ONU a affirmé que « des pratiques qui sont contraires à la dignité humaine, telle que le clonage pour reproduire des êtres humains, doivent être interdites. ». Néanmoins aucun de ces documents adoptés par ces organisations n'a force de loi, et nous savons qu'un programme de clonage humain a été mis sur pied récemment, un programme d'autant plus inquiétant qu'un groupe de chercheurs américains, dans une étude publiée en août dernier, arrive à la conclusion qu'il serait plus facile de cloner des hommes que des moutons ou des vaches. Pour affirmer cela, ces chercheurs se fondent sur une particularité génétique de l'espèce humaine.

Quoi qu'il en soit, il est de toute façon illusoire de vouloir arrêter la quête de la connaissance et interdire la recherche dans certains domaines sous prétexte que les applications pourraient

---

<sup>1</sup> Le 13 novembre 2001.

## Les grandes mutations

aussi présenter un danger pour l'homme. La curiosité scientifique a presque toujours été un facteur de progrès pour l'humanité, mais jusqu'où un savant a-t-il le droit de satisfaire cette curiosité scientifique ? Est-ce qu'un savant a le droit de sortir l'évolution de son cadre naturel ?

p.048 Lors d'une conférence à l'Université de Californie en 1998, James Watson, prix Nobel de médecine et de physiologie en 1962 pour la découverte de la structure de l'ADN, déclarait : « Il faudra que certains aient le courage d'intervenir sur la lignée germinale sans être sûrs du résultat. De plus, personne n'ose le dire, si nous pouvions créer des êtres humains grâce à l'adaptation de gènes provenant de plantes ou d'animaux, pourquoi faudrait-il s'en priver ? Où est le problème ? ». Mais, dans ce cas, quel genre d'être humain voudrions-nous créer ? Que pouvons-nous changer et que voulons-nous changer ?

Aussi, pour cette deuxième soirée des Rencontres internationales de Genève, nous avons le plaisir d'accueillir un spécialiste de renommée mondiale de ces questions, le Dr Denis Duboule, professeur de biologie animale à l'Université de Genève, qui nous parlera des « nouvelles mutations de l'homme biologique ». Denis Duboule a fait des études de biologie à Genève où il a obtenu un doctorat ès sciences ; il est ensuite allé se perfectionner à Strasbourg puis au laboratoire européen de biologie moléculaire à Heidelberg. Il est aujourd'hui un des pionniers de l'analyse moléculaire du développement embryonnaire des vertébrés. Depuis une vingtaine d'années, il étudie avec son équipe les gènes responsables de la construction du corps. Ces gènes, constitués en 39 familles chez l'être humain, sont les architectes de la structure du plan corporel, de l'élaboration des



## Les grandes mutations

organes, des membres et du squelette. Parmi ses nombreux travaux, il décrit par exemple en 1997 dans la revue *Nature* cinq gènes responsables à la fois du développement des doigts et des organes génitaux. Le professeur Duboule est l'auteur de nombreuses publications, et a reçu pour la qualité de ses travaux plusieurs prix de renom. Je n'en citerai ici que trois parmi les plus prestigieux, à savoir le prix Latsis en 1994, le prix Cloëtta pour la médecine en 1997 et enfin le prix Louis Jeantet pour la médecine en 1998.

Vous êtes, j'en suis certaine, impatients de l'entendre. Je lui cède donc la parole.

@

## Les grandes mutations

**DENIS DUBOULE** Né en 1955, de nationalité suisse et française. Études de biologie à l'Université de Genève (doctorat ès sciences en 1984). Séjour de dix ans à l'étranger, dont cinq comme directeur de laboratoire au sein du Laboratoire européen de Biologie moléculaire à Heidelberg. Nommé professeur ordinaire au département de Zoologie et de Biologie animale de l'Université de Genève (1993).

Actuellement directeur de ce département qui abrite son laboratoire de recherche en « Embryologie moléculaire et Morphogenèse ». Dirige également le pôle national de recherches « Aux frontières de la génétique ». Auteur de plus d'une centaine de publications portant sur la génétique expérimentale des mammifères, son domaine de recherche et d'enseignement.

### CONFÉRENCE DE DENIS DUBOULE

@

p.049 Depuis une vingtaine d'années, les développements de la génétique, c'est-à-dire le domaine des sciences de la vie qui étudie le matériel génétique, support de notre hérédité, ainsi que sa transmission et la transmission des caractères qu'il détermine, ont conduit à ce que beaucoup d'entre nous appellent une « révolution génétique ». Les prémisses de cette révolution, pourtant, se firent sentir bien avant les développements technologiques qui maintenant la rendent possible, et si la science-fiction, de l'île du Dr Moreau à Frankenstein, a abondamment exploité les craintes et les espoirs liés à l'expérimentation humaine, certains scientifiques un peu plus visionnaires que d'autres ont également exprimé leurs sentiments, souvent ambigus, à cet égard. Jean Rostand, par exemple, suite aux travaux, surtout américains, qui jetèrent les bases de la génétique expérimentale, écrit dans les années cinquante :

« Et déjà le jour n'est pas imprévisible où l'homme dirigera on ne sait quel agent transmutateur sur ses propres chromosomes, sur ses vieux chromosomes qui

## Les grandes mutations

n'ont pas changé depuis l'âge de Cro-Magnon et où, peut-être, dorment des surhommes. »

Cette idée du surhomme, comme on le verra plus tard, était quelque peu subversive dans le contexte de la synthèse moderne de la théorie darwinienne de l'évolution, due à Mayr et Dobzhansky, en particulier, qui est celui de l'immédiat après-guerre. En effet, l'idée de surhomme ouvre la possibilité d'un potentiel génétique non exploité, par conséquent non sélectionné au travers des mailles très serrées de la sélection naturelle. Elle replace l'homme sur le chemin de la perfection, alors qu'il était censé avoir abouti dans cette quête depuis longtemps.

<sup>p.050</sup> Cet agent transmutateur de nos chromosomes, aujourd'hui, c'est l'homme lui-même, puisque les connaissances acquises durant ces trente dernières années lui permettent, en principe, de modifier son propre génome à volonté, voire même de choisir entre des schémas reproductifs différents. Les buts poursuivis par ces transmutations sont divers, souvent associés à l'augmentation d'un bien-être personnel ou social, quelque fois explicitement liés à la recherche de l'immortalité ou de l'amélioration de certaines caractéristiques de notre espèce. Mais dans tous les cas, il est vraisemblable que ces technologies vont avoir un impact considérable sur notre société et sur certaines des valeurs fondamentales qui la structurent. Cette société l'a bien compris puisque l'on commence à voir surgir ici et là des lois, des interdits qui, comme vous le savez, sont les armes habituelles d'une société désorientée devant des problèmes qui la dépassent, qu'elle ne sait pas maîtriser. Cette position frileuse reflète pourtant la réaction quasi unanime de rejet des citoyens face à l'application de ces nouvelles technologies à l'être humain, souvent, il faut bien le dire,

## Les grandes mutations

en absence des connaissances nécessaires à un jugement rationnel, ce qui est bien compréhensible (et d'ailleurs sont-elles vraiment nécessaires ?), souvent aussi en réponse à une pression morale latente entretenue en permanence par les médias ; ainsi, prendre position ouvertement aujourd'hui en faveur d'une quelconque modification génétique chez les humains, sans parler de clonage, bien entendu, ne relève-t-il pas du sacrilège, avec son cortège habituel d'association à l'eugénisme, au fascisme et à la déshumanisation, points sur lesquels je reviendrai ?

Pourtant, ce réflexe culturel passé, les vraies questions ressortent laissant espérer un débat plus ouvert sur le futur de notre société au travers du futur de nous-mêmes. Les difficultés importantes d'un tel débat ont été décrites abondamment, notamment sous la plume de Sylvain Reboul, philosophe français qui s'est beaucoup exprimé sur les problèmes éthiques liés aux manipulations génétiques, et dont je vous cite l'extrait d'un texte paru il y a une année dans le journal *Libération* :

« Le refus, au départ apparemment unanime, des manipulations du génome et du clonage humain est en train de se réduire comme une peau de chagrin, sous la pression des chercheurs et des industries. Il convient, devant cette évolution de nous interroger sur la rationalité des motifs éthiques et/ou moraux de la condamnation sans appel qui a suivi le clonage de la brebis Dolly, au motif que l'on ne doit pas traiter le génome humain comme le génome animal, face aux motifs présentés comme médicalement <sup>p.051</sup> et économiquement rationnels. D'autant que le débat met en jeu des convictions religieuses et des impératifs de moralité absolus dans

## Les grandes mutations

leurs applications qui n'ont rien à faire avec des arguments recevables dans une démocratie laïque, c'est-à-dire pragmatique. Si nous avons affaire au débat entre une morale de conviction et une éthique de responsabilité, pour reprendre la distinction chère à Max Weber, il conviendrait alors de réévaluer cette interdiction à la lumière des possibles progrès de la médecine pour réduire les souffrances des hommes et accroître leur autonomie, c'est-à-dire leur joie de vivre. N'est-ce pas là, en effet, les seuls critères qui puissent valoir pour un débat rationnel ?

Ce texte montre bien, me semble-t-il, les différents niveaux dans lesquels ce débat peut se situer et illustre parfaitement la difficulté qui existe de définir un contexte dans lequel nous puissions tous nous exprimer. En ce qui me concerne, j'aimerais aujourd'hui tenter d'expliquer en quoi cette révolution génétique nous impose une réflexion différente sur notre statut biologique, et quelles en sont les conséquences potentielles sur notre approche de ces problèmes. A certains égards, dans certaines formulations, je serai volontairement provocateur. Ce n'est pas là l'expression de convictions personnelles, ou d'un excès de rationalisme scientifique, il s'agit simplement, pour dégager les vrais enjeux, de s'affranchir partiellement de ce discours actuel, pseudo-humaniste, politiquement correct, de ce véritable clonage de la pensée qui veut que toute atteinte au génome humain soit le fait d'apprentis sorciers. J'aimerais ici à la fois essayer de mieux cerner les espoirs et les risques portés par ces nouvelles technologies, mettre à jour certains des fantasmes et des mythes qui leur sont associés et tenter d'entrevoir dans quel cadre et sous quelles conditions

## Les grandes mutations

certaines de ces approches pourraient être mises au service des hommes.

Alors ces technologies de la transmutation, en quoi consistent-elles ? Quels en sont les pouvoirs et les applications ? A quoi peuvent-elles nous servir et en quoi peuvent-elles nous asservir ? Je n'ai bien sûr pas l'intention de faire ici un exposé scientifique, mais il m'apparaît toutefois utile, en quelques mots, de vous rappeler la nature biologique de ces transformations qui nous guettent, d'essayer d'expliquer très succinctement ce qui se cache derrière des mots tels que transgénèse, clonage thérapeutique ou clonage reproductif. Ces nouvelles approches, on peut, en simplifiant, les réduire au nombre de quatre, et ainsi couvrir quasiment l'ensemble des préoccupations actuelles des citoyens.

p.052 Premièrement, le *clonage reproductif (le clonage)*, cette prétendue reproduction à l'identique d'un être humain. Ensuite, la transgénèse, méthode qui conduit à la modification à volonté de notre patrimoine génétique. Puis le *typage génétique*, ou, en quelque sorte la lecture de notre avenir dans nos gènes et ses implications dans la médecine prédictive. Et enfin les *cellules souches*, ou le clonage thérapeutique, dont on entend beaucoup parler à l'heure actuelle, à tort ou à raison.

Commençons par ces cellules souches, puisque c'est probablement la technologie dont l'application aux humains sera, à moyen terme, la plus bénéfique, donc la moins problématique. Cette technique des cellules souches consiste à isoler des cellules multipotentielles d'un embryon humain de quelques jours, à un stade auquel cet embryon ressemble à une petite mûre, une boule d'une quarantaine de cellules. Ces cellules sont appelées *souches* car ce sont les cellules capables de produire tous les types

## Les grandes mutations

cellulaires, comme par exemple des cellules musculaires, nerveuses ou sanguines. Une fois isolées, ces cellules peuvent être gardées et se multiplier en bouteilles. Des traitements appropriés de ces cellules en culture *in vitro*, permettent dès lors de produire des stocks importants de cellules particulières qui peuvent être utilisées pour remplacer des cellules adultes déficientes, un cœur malade, des neurones fatigués. Il ne s'agit pas là de produire un individu de rechange, chez lequel on irait se servir en pièces détachées comme on l'a souvent entendu, mais de cultures de cellules qui, par l'action de produits appropriés, peuvent générer des pièces de rechange. *A priori*, cette technologie ne devrait pas poser de problèmes majeurs à la société. A ce stade de son développement en effet, cet embryon ne présente aucun des critères que l'on pourrait considérer de façon rationnelle comme pouvant définir un être humain, en particulier dans une société qui pratique l'interruption de grossesse jusqu'à des stades bien évidemment beaucoup plus avancés.

Cependant, cette notion de personne humaine, sa définition est un point de divergence majeur entre individus. Entre nos différentes sociétés également, d'ailleurs, puisque les cadres législatifs, lorsqu'ils existent, sont tous différents les uns des autres. Cela reflète l'éventail très large de nos cultures vis-à-vis de cette question fondamentale, qui va d'une vue inspirée par les religions dans laquelle un embryon est évidemment une personne humaine à part entière dès sa conception, avec tous ses droits, à une vue que l'on pourrait qualifier de rationnelle, selon laquelle seul un corps un tant soit peu organisé et doué d'un début de système nerveux acquiert sa condition d'être humain. Ce problème de définition est central à notre réflexion dans <sup>p.053</sup> ce domaine bien

## Les grandes mutations

sûr, puisque nous sommes probablement tous d'accord, en tout cas dans nos cultures d'Europe, avec ce que notre collègue bio-éthicien Alex Mauron qualifie de « *embryological kantianism* », à savoir qu'une personne humaine ne doit en aucun cas être utilisée comme moyen pour atteindre un but, mais bien entendu comme but en lui-même, d'où l'importance de cette définition de la personne humaine.

Le cas échéant, il faudra cependant bien trouver des embryons humains quelque part. Comme vous le savez, les congélateurs de nombreux centres de procréation assistée contiennent des centaines de ces embryons que l'on appelle « surnuméraires », un qualificatif curieux pour des embryons humains, et qui pourraient ainsi être utilisés au bénéfice des malades, avec l'accord parental.

Néanmoins, des phénomènes de rejet de cellules rendent ces opérations difficiles, car les défenses immunologiques d'un patient n'accepteront peut-être pas l'invasion de cellules étrangères, même dans un but thérapeutique. D'où l'idée de produire des embryons sur mesure, à partir de la personne pour laquelle cette approche thérapeutique serait nécessaire ou souhaitable, afin que ces phénomènes de rejet soient exclus. Mais comment produire un embryon à partir d'un seul adulte ? Seul le clonage peut le faire. Je reviendrai dans quelques minutes sur le clonage en lui-même, mais dans ce cas précis, il s'agirait de prendre une cellule du patient adulte, une cellule de peau ou d'ailleurs, d'en extirper le noyau, c'est-à-dire le matériau génétique, et d'implanter le noyau dans un oocyte humain auquel on aurait précédemment retiré son propre matériel génétique. Cet embryon est alors mis en culture pour quelques jours avant d'en tirer ces fameuses cellules souches, qui, le cas échéant, seraient tolérées puisque contenant



## Les grandes mutations

le même matériel génétique que le patient qui aurait donné son noyau. C'est cela le *clonage thérapeutique*, un clonage, certes, mais qui ne conduit pas à la production d'un individu vivant cloné. Ce terme mal choisi de « *clonage thérapeutique* » d'ailleurs, est, à mon avis, pour beaucoup dans le rejet de cette idée par nos concitoyens, puisqu'il nous renvoie bien évidemment au *clonage reproductif*.

Il n'en reste pas moins que cette technique requiert la mise à disposition d'oocytes, et en nombre considérable puisque le succès de cette opération sera toujours faible en raison des aléas de l'expérience. On se dirige donc vers le développement soit d'un système de « donation d'oocytes », les femmes étant appelées à donner, tous les mois, leurs précieuses cellules germinales, soit d'un marché, ce qui est plus vraisemblable puisque les coûts associés seront substantiels (une <sup>p.054</sup> laparoscopie coûte plus cher qu'une prise de sang). Cela peut paraître alarmant, mais une société dans laquelle donner, ou vendre son sang, comme cela se passe (se passait) dans de nombreux pays, est considéré comme un acte citoyen, peut-elle condamner le don ou la vente d'oocytes ? Aujourd'hui, les oocytes d'une étudiante de Harvard ou du MIT, aux Etats-Unis, se négocient à 50.000 dollars par cycle ovarien et de nombreuses candidates espèrent payer leurs études grâce à une seule laparoscopie. Le problème de la source est donc résolu pour ceux qui y mettront les moyens. Pour les plus démunis, on peut néanmoins trouver sur Internet des oocytes indiens à dix francs pièce ; n'est-ce pas là, peut-être, que se trouvera une fois de plus le vrai problème ?

La question du *typage génétique*, c'est-à-dire de la liste exhaustive des petites variations que chacun de nous aura

## Les grandes mutations

inévitablement dans l'ensemble de ses gènes, est beaucoup plus complexe car elle conduit, à terme, à la redéfinition de l'état pathologique et, par conséquent, de la normalité. De quoi s'agit-il ? La connaissance complète du génome humain, disponible depuis une année, va nous fournir un catalogue de variations génétiques, associées à des caractères particuliers. Ceci peut mettre en cause des traits clairement définis comme pathologiques, par exemple une mutation dans un gène qui conduirait à l'apparition ultérieure d'une tumeur du sein, ou d'un diabète, mais également de traits génétiques pouvant apparaître comme handicapant dans un contexte social, culturel, familial particuliers.

Cette cartographie génétique se faisant chez l'enfant permettrait une meilleure approche préventive, une adaptation à son génome, en quelque sorte, mais qui se transformerait rapidement en sélection pour autant que cela soit fait sur un embryon issu d'une fécondation in vitro puisque dès lors, le choix pourrait être proposé de détruire l'embryon ou de le modifier avant de le réimplanter. Pour l'instant, ce choix pourrait porter sur le sexe de l'enfant ou sur des caractères simples tels que les yeux bleus ou les cheveux roux, mais cette liste va aller en augmentant de façon exponentielle et la notion de sélection remplacera rapidement celle de choix. Dès lors, l'établissement de nouveaux critères d'acceptabilité de l'embryon nécessitera la définition d'un état génétique général normal. Mais cette tâche est bien sûr impossible, puisqu'un tel état ne pourrait être jugé, le cas échéant, qu'*a posteriori*, d'après l'expression globale de ce génome qui, comme nous allons le voir, est beaucoup plus complexe que la simple addition de ses parties. Ainsi, il est certain que beaucoup de

## Les grandes mutations

caractères qui se trouveraient concernés par une sélection possible, je pense par p.055 exemple à l'intelligence, aux performances sportives, au charme, que sais-je, nécessiteront la considération d'une multitude de gènes, selon des paramètres et des péréquations qui seront extrêmement complexes, voire impossibles à établir.

Avec le *clonage reproductif*, nous touchons à une problématique différente puisque c'est bien d'un nouveau mode de reproduction de notre espèce qu'il s'agit de discuter. D'abord, de quoi s'agit-il ? Comme dans le cas du *clonage thérapeutique*, il s'agit de prendre un oocyte, de le vider de son contenu génétique et de le remplacer par le génome d'une cellule adulte, de votre bras ou d'ailleurs.

Ce nouvel embryon peut dès lors être implanté dans une mère, qui peut soit être la donneuse d'oocytes, soit une mère porteuse, et l'embryon peut se développer à terme. Notons au passage que ce nouveau type de reproduction peut très bien s'opérer en absence totale de mâles, seules les femmes étant nécessaires pour donner leurs oocytes. C'est là un argument qui est rarement soulevé, et qui pourtant est d'une certaine importance. Comme l'a relevé Henri Atlan, cela ouvrirait la voie au grand complot féminin, visant à l'élimination des mâles, ce que certaines espèces animales qui se reproduisent par parthénogenèse, comme vous le savez, ont réussi à faire depuis des siècles sans grands problèmes, semble-t-il.

Le bébé cloné sera une copie génétique de la personne qui aura donné son génome, le père ou la mère, de la même façon que des vrais jumeaux, issus de la séparation d'un seul embryon en deux, sont génétiquement identiques l'un à l'autre. C'est cette identité génétique que l'on qualifie de clone ; ce sont des clones. Naturellement, cette ressemblance physique extraordinaire entre

## Les grandes mutations

vrais jumeaux ne s'appliquerait pas dans le cas du clonage reproductif puisque l'enfant clone aurait l'apparence qu'avait son père, sa mère, à un âge comparable. Il ne s'agit pas de poupées russes, ou alors de poupées russes en quatre dimensions, que l'on ouvrirait à chaque génération. C'est là un point important qui est souvent mal compris par nos concitoyens, telle cette femme entendue à la radio peu après le clonage de Dolly et qui disait :

« *Quelle horreur ! me retrouver en face de moi-même !* »

Outre ses problèmes personnels évidents, cette femme oubliait que le soi-même évolue avec l'âge, comme l'aspect physique, hélas, et qu'un moi-même de cinq ans ne serait peut-être même pas reconnu par le même soi-même de cinquante-cinq ans ; une expérience bien tentante, avouons-le. Pour mieux comprendre cette distinction entre le clonage reproductif et les vrais jumeaux, faisons l'exercice suivant : imaginons que nous sommes retournés à l'âge de la pierre, que notre <sup>p.056</sup> espérance de vie est de vingt-cinq ans et que, par conséquent, seules deux générations cohabitent ; les parents et les enfants. Au sein d'une grande famille, par la grâce d'une force créatrice, la femme donne naissance à un clone d'elle-même. La question est la suivante : la petite fille clone sera-t-elle reconnue comme telle par sa famille ? Par la société ? Certainement pas, car les ressemblances entre générations sont affaire de grands-mères. Comme tu ressembles à ton père, *quand il avait ton âge* ! En absence de grands-mères, en absence de documents photographiques, le clonage reproductif, j'en ai peur, passe inaperçu. Cette question de la ressemblance « physique » (entre guillemets) est passionnante car elle nous semble dépendre uniquement de critères objectifs. Mais ces grands-mères, que reconnaissent-elles véritablement à trente ans

## Les grandes mutations

de distance, entre un fils et un petit-fils ? Est-ce simplement le reflet d'une enveloppe charnelle, ou bien est-ce l'expression acquise d'une filiation, de l'émergence d'un apprentissage de la vie influencé par des parents, par un contexte familial ?

Ce *clonage reproductif*, évidemment, nous impose, une fois de plus, une réflexion sur la définition de la personne humaine, afin de pouvoir y réfléchir l'esprit libéré de ce cortège de mythes et de peurs qui l'accompagne. Prenons d'abord le réductionnisme biologique extrême : si l'homme est défini par son appartenance à une espèce animale, donc par ses gènes, alors un clone est effectivement une copie de la personne clonée, un double. A l'inverse, si l'homme se définit par *sa conscience de faire partie de ce monde animal*, cette propriété extraordinaire de notre système nerveux central (système dans le sens où le tout est supérieur à l'ensemble de ses parties), alors peu importe l'enveloppe, l'identité entre personnes est impossible, car le clonage de la conscience n'est pas concevable.

« *Consciousness is a process, not a thing* », a écrit le neurobiologiste James. La conscience est un processus, non pas une chose, et ce processus ne s'hérite pas, il se construit, se modifie constamment au gré de nos expériences personnelles et du milieu dans lequel nous évoluons. Et puisque nous nous trouvons dans cet auditoire ce soir, mentionnons que Jean Piaget, comme vous le savez, avait beaucoup étudié les effets de l'environnement sur la construction mentale de l'individu au travers de ses processus cognitifs. Pris par son élan et son enthousiasme, sa formation de zoologiste l'avait même poussé à adapter ses conclusions à l'évolution de notre matériel génétique, par ses fameuses boucles rétroactives, centripètes, selon ses

## Les grandes mutations

propres termes. Cet effort de rassembler dans leurs mécanismes, à la fois la réalisation <sup>p.057</sup> d'un programme fixe (celui de notre génome) et celle d'un programme ô combien flexible (celui de notre cerveau) était louable. C'était cependant une tentative vouée à l'échec puisque c'est précisément dans cette différence-là que se trouve notre condition d'*homo sapiens*.

En effet, les centaines de millions de neurones de notre cerveau établissent des milliers de contacts entre eux, conduisant ainsi à établir un réseau de milliards de connections. C'est bien là que se trouve notre unicité, dans la construction et l'entretien de cette incroyable machine neuronale. Là, pas moyen de faire du pareil, la différence est obligatoire ; c'est là que les clones montrent leurs limites.

Ceci nous amène à ce que l'on pourrait appeler le *paradoxe du clonage*, que l'on constate souvent lors de discussions portant sur ce sujet et qui est le suivant : le rejet de l'application de cette technologie aux humains, au motif que l'on produirait une copie conforme d'un individu avec les problèmes moraux, philosophiques et sociaux qui en découleraient, critique bien justement fondée d'ailleurs, ce rejet ne vient-il pas souvent de personnes qui, curieusement, considèrent que l'homme est certainement l'expression de quelque chose de bien plus complexe que de son simple matériel génétique ? A l'inverse, si l'homme ne se définit que par sa pensée, sa conscience, alors ne devrions-nous pas nous battre contre les cloneurs de pensées qui, eux, mettent l'humanité en péril, plutôt que contre les cloneurs d'enveloppes ?

A titre personnel, le clonage reproductif ne m'apparaît pas comme une menace sérieuse sur le devenir de notre espèce et sur les valeurs fondamentales de notre société, pour autant bien sûr

## Les grandes mutations

qu'il ne soit pas appliqué en série, et encore. Outre les écueils techniques, peut-être insurmontables, il est vrai que les problèmes liés à ce type de reproduction sont nombreux ; le fait qu'un individu cloné ressente son aspect physique comme résultant d'un choix parental plutôt que du hasard n'étant pas le moindre. Néanmoins, je persiste à croire, à tort peut-être, que le choix s'offrant, toute personne sensée préférera s'en remettre à l'aléatoire, plutôt que de risquer la copie. Dans tous les cas, me semble-t-il, la polémique devrait porter davantage sur les exigences de l'environnement affectif, culturel, social, afin de donner à cette enveloppe charnelle, clonée ou pas, un contenu digne de sa condition. Ni la tolérance, ni le partage ne sont inscrits dans nos gènes. Et si un jour, d'aventure, le clonage reproductif se pratiquait en série, produisant une meute d'individus semblables, alors c'est que notre société aurait fait des choix tels que des problèmes d'une autre ampleur <sup>p.058</sup> devraient être résolus. N'oublions pas que le clonage, comme mode de reproduction, n'est pas stable, c'est-à-dire que la reproduction sexuelle ne peut pas *pérenniser* le clonage. Contrairement aux manipulations génétiques, le clonage est l'affaire d'une génération unique. Gageons donc que, le cas échéant, les *serial clonés*, courageusement se révolteront d'un élan subversif et libéreront leurs gènes au travers de l'accouplement salvateur.

Avec la *transgenèse*, ou d'une façon plus large, toute modification stable de notre génome, donc transmise à notre descendance, c'est un phénomène d'une autre ampleur qui s'annonce, car il s'agit bien là d'influencer le cours de notre évolution, et non plus de le fixer au travers d'une reproduction non sexuée ; le clonage passe, les modifications génétiques

## Les grandes mutations

restent. Encore une fois, sans entrer dans les détails expérimentaux, il suffit de dire que les technologies génétiques nous permettent aujourd'hui de produire chez de petits mammifères, les souris en sont le meilleur exemple, n'importe quelle modification du génome voulue par l'expérimentateur. Mutation, translocation, gènes surnuméraires, gènes absents ; toute la panoplie du parfait bricoleur y passe, la limitation se trouvant dans la créativité du scientifique plus que dans l'approche expérimentale elle-même ; une révolution épistémologique, d'ailleurs, dans les sciences de la vie. Or, il n'y a pas de raison, *a priori*, pour que de telles techniques ne soient pas applicables à nous-mêmes, et cela ouvre la voie à ce que certains appellent des « améliorations » potentielles de notre espèce, comme on parlerait d'une vache produisant plus de lait ou de légumes résistant aux pesticides.

Cette approche soulève une question importante, tant du point de vue de la biologie que de la philosophie, qui est celle de la perfection de l'homme, de la remise en cause de sa position au sommet de l'échelle du vivant. Car enfin de deux choses l'une : si l'homme est parfait, toute modification ne peut qu'aller vers le pire et doit donc, par principe, être prohibée.

A l'inverse, si l'homme n'est qu'à mi-chemin de l'état de complétion que lui permettrait d'atteindre son matériel génétique, le bien-fondé de telles manipulations peut dès lors être discuté. Cette question essentielle nous rappelle la découverte de la non-saturation de l'univers chimique, peu après la synthèse de la morphine par Marcellin Berthelot vers les années 1830 et la prise de conscience que des centaines de nouvelles formes chimiques pouvaient être créées de toutes pièces. Qu'en est-il du pendant



## Les grandes mutations

biologique ? Avons-nous atteint la perfection saturante ou y a-t-il encore une marge de laquelle <sup>p.059</sup> le surhomme de Jean Rostand pourrait émerger ? Là encore, une telle question trouve ses réponses à de nombreux niveaux. J'aimerais toutefois me concentrer davantage sur l'aspect biologique et examiner dans quelle mesure les développements de la génétique peuvent nous aider dans cette réflexion.

L'idée de la perfection des humains est intimement liée à celle de la Création. Produits d'une force divine, nous ne pouvons qu'être parfaits, puisque résultant d'un projet dont nous sommes le but ultime. Dès lors, dans un schéma transformiste de notre origine en tant qu'espèce, c'est-à-dire après l'énoncé de la théorie de Lamarck, cette idée de perfection nécessita le recours à un artifice téléonomique ; soit, nous sommes issus de la transformation d'animaux, mais ce mouvement ne peut alors que suivre une progression vers le haut, tendre vers un idéal, c'est-à-dire nous. Cette idée d'une téléonomie de notre évolution est tenace et les arguments qui la nourrissent réapparaissent régulièrement. Bergson, par exemple, au travers de cette idée d'élan vital qui porte à des réalisations de plus en plus élevées, la formulait à peu près de la façon suivante :

« Puisque les animaux ancestraux, les micro-organismes, par exemple, sont si parfaitement adaptés (*au sens darwinien*) à leur milieu, alors pourquoi la vie (*lisons l'évolution, le devenir de la vie*) ne s'est-elle pas arrêtée avec eux ? »

Naturellement, la réponse à cette question se trouve déjà dans *L'Origine des espèces*, de Darwin, texte fondateur de la théorie actuelle de l'évolution, qui propose que les variations sont

## Les grandes mutations

aléatoires et permanentes et que seules les plus appropriées seront conservées par un mécanisme qu'il appelle la sélection naturelle, à savoir la capacité de s'adapter à l'environnement ambiant. Notons que cette théorie est souvent qualifiée de « théorie de la sélection naturelle », plutôt que de « théorie de la variation aléatoire », mettant ainsi l'accent sur son premier pilier, plutôt que sur le second. Ceci n'est vraisemblablement pas innocent et peut-être lié au fait que la sélection peut conduire à la perfection alors que l'aléatoire, par définition, en est incapable. En fait, cette théorie elle-même est parfaitement adaptée, si ce n'est à l'idée créationniste — on voit encore les difficultés actuelles de son enseignement aux Etats-Unis — du moins à l'idée de la perfection de l'homme. En effet, si la « nature », au travers de la sélection, façonne les différentes parties de notre corps depuis des millions d'années en les adaptant aux contraintes de notre environnement, comment ne pas en conclure que toutes ces parties sont naturellement parfaites et que, par conséquent, le tout l'est également ? En 1861, Edouard <sup>p.060</sup> Claparède, ayant connaissance de la théorie de Darwin, qu'il fut d'ailleurs un des premiers à disséminer chez nous, rendons-lui ce mérite, déclare :

« J'aime mieux être un singe perfectionné qu'un Adam dégénéré. »

Nous sommes donc des singes, soit, mais avec la perfection en plus. Et si celle-ci ne nous est pas donnée par la grâce divine, eh bien ma foi la sélection graduelle de M. Darwin fera l'affaire, elle qui dépend d'une Nature bien entendu parfaite puisque créée et ainsi de suite... Cependant, cette citation contient aussi l'idée que l'homme actuel est dégénéré, et que par conséquent, il existerait une représentation d'un homme qui nous serait supérieur. Le

## Les grandes mutations

grand naturaliste allemand Haeckel, dans son *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, publiée en 1890, exprime également son ambiguïté face à cette notion de la perfection naturelle, ainsi que ses doutes sur nos capacités à traiter de cette question de façon objective. Il écrit :

« A la vue d'un organisme, la conviction qui semble tout d'abord s'imposer sans conteste, c'est qu'une machine si parfaite, un appareil de mouvement si développé, peuvent seulement avoir été produits par une activité analogue à celle que l'homme déploie dans la construction de ses machines, mais infiniment plus parfaite... »

Plus loin, cependant, il conclut :

« Or, toutes ces idées reposent nécessairement sur la base fragile de l'anthropomorphisme. »

Ce sont aujourd'hui des arguments scientifiques qui, s'ajoutant à ces réserves d'ordre anthropomorphique, remettent en cause cette perfection des hommes, et c'est ce point précis que j'aimerais maintenant développer. Afin de mieux comprendre, il me faut revenir sur quelques-unes des grandes découvertes de ces dernières années dans le domaine de la génétique moléculaire, certaines d'entre elles obtenues suite au décryptage du génome humain, la lecture intégrale de notre code génétique, et sa comparaison avec les génomes de quelques autres animaux.

Premièrement, nous savons maintenant de manière certaine que les gènes sont les mêmes chez tous les animaux. Cette universalité des gènes restera une des avancées majeures de la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Deuxièmement, les principes d'action de ces gènes, leur coordination, leur fonctionnement en réseau sont également

## Les grandes mutations

identiques chez tous les animaux. Finalement, tout ceci n'est pas très étonnant puisque, cerise sur le gâteau, en quelque sorte, les génomes entiers sont conservés entre les animaux, avec quelques différences, bien sûr, mais <sup>p.061</sup> mineures en regard des similitudes. Il nous faut bien l'admettre, la nature est parcimonieuse, elle a cherché la facilité dans le quantitatif et le remaniement, plutôt que la difficulté dans l'invention et la nouveauté. Il y a encore vingt ans, nous cherchions le gène de la trompe chez les éléphants, voire même les gènes de l'intelligence chez les humains. Aujourd'hui, nous savons que ceux-ci n'existent pas, et que les gènes qui contrôlent la fabrication de la trompe des éléphants sont bien présents chez nous, mais simplement occupés à faire autre chose, ou la même chose mais d'une façon un peu différente.

Cette constatation atteint son paroxysme lorsque, récemment, le séquençage complet de notre génome nous révèle que nous ne contenons que 35.000 gènes ! Pourquoi « que » 35.000 ? Simplement parce que la petite mouche du vinaigre, ou même des vers nématodes qui sont faits de moins de mille cellules (nous en avons des milliards) contiennent tout de même près de 20.000 de ces gènes ; et ce sont les mêmes ! Alors comment peut-on construire un organisme aussi complexe que le nôtre avec même pas deux fois le nombre de gènes nécessaires à la fabrication d'un ver qui a au total moins de synapse qu'un seul de nos neurones corticaux ?

Ces découvertes fondamentales représentent le triomphe du transformisme ; oui, nous sommes tous issus d'une même filiation, mais comme nous allons le voir, elle implique également une adaptation, le mot est bien choisi, de la théorie darwinienne moderne de l'évolution. Car en effet, si un génome à peine plus

## Les grandes mutations

complexe qu'un autre est capable d'une performance biologique tellement supérieure, cela signifie soit que des systèmes d'information existent dans notre matériel génétique qui n'ont pas encore été mis à jour, que nous ne comprenons pas, soit que les gènes eux-mêmes sont plus performants, plus qualifiés en quelque sorte, chez nous qu'ils ne le sont chez la mouche. La première possibilité ne doit pas être écartée a priori ; je vous rappelle que seulement 1% de notre génome code pour des gènes. Le reste ? Un support, les chromosomes, certes, mais quel système douteux que celui qui consacrerait 99% de son effectif à sa logistique...

La deuxième possibilité est celle qui nous intéresse ce soir, car c'est d'elle que naît notre imperfection, comme nous allons le voir. Car pour faire plus avec autant, en effet, il faut faire mieux avec chaque élément. Au niveau des gènes, cela signifie qu'un organisme complexe demandera plus à chacun de ses gènes ; il les rend multifonctionnels. Un gène qui ne fonctionnera que pendant un temps précis et dans une cellule précise chez le ver, fonctionnera en revanche à de <sup>p.062</sup> multiples occasions, à des temps différents et avec des partenaires distincts chez les mammifères. Comment cela est-il possible d'un point de vue évolutif ? Eh bien par des mécanismes de recrutement fonctionnels que je ne vais pas décrire ici, mais que François Jacob a bien anticipés en 1977 déjà par le terme de « bricolage de l'évolution ». Pour accompagner l'émergence d'une nouvelle fonction, prenons par exemple nos doigts, des gènes qui faisaient tout autre chose ont été mis à contribution pour, en plus de leur tâche, dans la colonne vertébrale, aider à fabriquer ces nouvelles structures. C'est la foire aux gènes, le grand marché. Le résultat final de cette stratégie de la nature est que chacun de nos gènes est au four et

## Les grandes mutations

au moulin, il travaille du matin au soir, il est multiqualifié. Si c'est là une façon bien économe de faire du compliqué, c'est également une façon de rendre des évolutions futures de moins en moins probables. Car en effet, si un gène fait plusieurs choses à la fois, sa modification, ou la modification de son activité, affectera l'ensemble des postes dans lequel il est actif. Dès lors, les fonctions de notre corps, ses différentes parties deviennent génétiquement solidaires les unes des autres, et il devient impossible de modifier les doigts sans modifier la colonne vertébrale, pour reprendre le cas de figure précédent.

Ce raisonnement simple implique que la sélection ne peut s'appliquer sur les parties, mais seulement sur le tout. Que la variation est nécessairement un processus global et qu'il ne peut donc pas être suivi d'une sélection minutieuse, graduelle de tous les caractères nouvellement produits. Ce qui est sélectionné, ce qui se mesure en termes de *fitness* ou de valeur adaptative, c'est un organisme dans son ensemble, et non pas des parties dissociées de leur tout ; à cet égard, nous ne sommes que des compromis génétiques.

Dans ce contexte, il est évident que ce long façonnage, ce travail fastidieux du temps et du hasard qui nous a conduits à posséder des fonctions aussi extraordinairement parfaites que la vision ou l'olfaction ne reflète peut-être qu'une possibilité parmi quelques autres d'un équilibre ontogénétique cohérent, d'une méthode satisfaisante de construire un individu. Après tout, plus de la moitié de cet auditoire, probablement, porte des lunettes, et comme vous le savez, nous sommes dépendants des cochons pour sentir les truffes ; la nature n'est donc pas parfaite, elle est injuste, favorisant certaines parties au détriment d'autres, faisant

## Les grandes mutations

la part belle à des organes spectaculaires au mépris de structures laborieuses qui ne sont jamais citées en exemple. Ainsi, aux trois grandes vexations des hommes décrites par Freud, la vexation copernicienne (nous ne sommes pas le centre de <sup>p.063</sup> l'univers), la vexation transformiste (nous sommes des animaux) et la vexation freudienne de l'inconscient incontrôlable, nous pouvons donc en ajouter une vexation deux bis ; nous sommes des animaux, certes, mais très imparfaits.

Cette idée de compromis génétique, d'imperfection des parties pour rendre le tout viable, cette sorte de kolkhoze chromosomique est antinomique d'une sélection graduelle de nos caractères. Elle soulève également la possibilité que le compromis ne soit pas unique, comme l'est intrinsèquement la perfection. Scientifiquement, cela se traduit peut-être par l'existence de solutions alternatives à celle que nous-mêmes matérialisons. Le problème qui est posé à l'embryon, cette formidable équation ontogénique qu'il se doit de résoudre, a peut-être plus d'une solution. Si l'*homo sapiens* semble être la façon la plus simple d'arriver au bout du jeu, la plus rationnelle, il n'est pas exclu que d'autres possibilités, rares, s'offrent à l'embryon. Un algorithme différent, par exemple, de celui utilisé avec le succès que l'on connaît depuis Cro-Magnon.

Cette équation du développement, il n'est d'ailleurs pas exclu que l'on puisse un jour la résoudre. En effet, grâce à d'énormes pouvoirs de calcul appliqués à des études globales de nos gènes et de nos protéines (une science que l'on appelle l'« embryonique »), il est vraisemblable que nous aurons un jour une connaissance exhaustive, dans le temps et l'espace, de tous les composants impliqués dans notre développement. Même sans en connaître les

## Les grandes mutations

identités, la simple analyse de leurs récurrences, de leurs appartenances à des groupes cohérents, leurs logiques d'apparition et de disparition nous fournira peut-être la clé de ces algorithmes du vivant. Dès lors, l'existence ou la non-existence de solutions alternatives à la nôtre, d'un autre compromis génétiquement cohérent pourra être prédite. Se posera alors la question de sa vérification biologique — de la macro-évolution expérimentale chez les humains ; ni surhomme, ni sous-homme ; mais bien un autre homme, obtenu par la réalisation d'une solution différente et improbable de notre problème génétique.

Pour l'instant, heureusement peut-être, nous n'en sommes pas là, et la question qui nous est posée, dans ce contexte des modifications génétiques, est de savoir si, une fois l'imperfection démontrée, nous sommes en droit, en devoir même, d'y remédier, ou alors s'il s'agit pour nous d'accepter nos vices de fabrication et de nous en accommoder. Cette question est d'autant plus difficile à aborder que la notion de réparation, de non-réparation plus précisément, est proche de celle d'amélioration. En effet, d'un point de vue global, au sein <sup>p.064</sup> d'un groupe, on « améliore » soit en encourageant ce que l'on considère comme supérieur, soit en éliminant ce que l'on considère comme inférieur. D'où un nouveau paradoxe qui est le suivant : d'une part, les modifications génétiques nous conduisent à la notion d'amélioration de l'espèce, notion délicate s'il en est, mais d'autre part, la non-modification génétique, la non-réparation nous conduit également à une sélection vers ce que nous estimons être le meilleur. Dans cette formulation se trouvent, vous l'aurez bien sûr reconnu, les deux facettes de l'eugénisme, doctrine souvent associée au 3<sup>e</sup> Reich, mais qui vous le savez lui est très antérieure. En effet si les



## Les grandes mutations

conséquences de l'eugénisme, comme théorie scientifique, se firent particulièrement sentir sous le 3<sup>e</sup> Reich, ses racines sont plus anciennes puisque c'est entre 1830 et 1850 que Morton, aux Etats-Unis, rassemble plus de mille crânes pour démontrer l'intelligence supérieure des Blancs sur les Noirs, suivi plus tard sur un terrain similaire par Galton et Broca. Galton qui crée le terme « eugénisme » et qui déclare (ma traduction) :

« Si un vingtième seulement du coût et de la peine que nous investissons dans l'amélioration des souches de chevaux et du bétail était investi dans l'amélioration de la race humaine, quelle galaxie de génies ne pourrions-nous pas créer ! »

C'est là un exemple typique d'eugénisme *bottom up*, comme on l'appellerait aujourd'hui, qui consiste à sélectionner, à favoriser le meilleur pour le renforcer et le pérenniser. A l'inverse, les exemples d'eugénisme *top down*, pour employer ce vocabulaire peu adéquat, qui consiste donc à éliminer ce que l'on considère comme inférieur pour ne garder que le reste, ont évidemment marqué le XX<sup>e</sup> siècle. Sans parler des atrocités commises au nom de la *Hygienrasse*, je vous rappelle simplement qu'en 1975 encore, des gens étaient stérilisés en Suède pour des raisons d'incompatibilité sociale. Il n'en reste pas moins que *top down* ou *bottom up*, le résultat est le même, à savoir une sélection d'un groupe au détriment d'un autre, ce qui bien entendu, est antinomique d'une société démocratique. D'un point de vue strictement scientifique, en dehors de toute considération éthique, on voit bien maintenant que l'idée eugénique n'est pas défendable car dans un système de compromis, tel que je l'ai décrit, l'amélioration d'un caractère particulier ne peut se faire sans

## Les grandes mutations

affecter d'autres parties. L'eugénisme social (par exemple l'amélioration d'un trait physique particulier au sein d'une société) ne pourrait donc se faire qu'au prix d'un eugénisme ontogénique, en favorisant un caractère génétique sur d'autres. Or, heureusement, la nature ne tolère pas ce que notre <sup>p.065</sup> société a pu tolérer dans un passé récent, et on ne peut pas faire l'impasse sur certaines fonctions organiques au motif d'en améliorer d'autres. Cette notion de solidarité génétique dont dépend la survie de l'organisme avait été très bien ressentie par le généticien russe Schmalhausen, peut-être à cause du contexte de terreur intellectuelle imposée à cette communauté par Lyssenko, Schmalhausen qui échappa de justesse aux camps staliniens, d'ailleurs, grâce à sa réputation internationale et qui écrivait en 1961 :

« Plus grande est la différenciation de l'organisme et plus complexe s'avère l'expression de chaque mutation isolée. Cela concerne particulièrement les organismes supérieurs (..) et l'effet global de toutes ces mutations, tout en étant polyvalent, est aussi intégral. »

Il suggère ainsi les difficultés à modifier le génome d'un organisme complexe, à obtenir un effet local en produisant une cause ponctuelle. Pourtant, la Nature elle-même n'a cessé de produire des systèmes autocorrectifs, afin de pouvoir réparer, remédier aux imperfections qui sont le lot commun de tous les organismes. Par exemple, l'exposition au soleil nous serait fatale si des mécanismes très complexes de réparation de notre ADN n'assuraient pas constamment la remise en ordre de nos chromosomes. Cette vérification, ces corrections systématiques de toutes nos erreurs de programmation ne visent-elles pas en fait à

## Les grandes mutations

assurer une certaine perfection au système ? Un état de fonctionnement optimal ? Alors pourquoi ce qui est naturel à un niveau ne le serait-il pas d'une façon plus globale ? Pourquoi serait-il normal que de petites machines moléculaires nous réparent constamment et que nous-mêmes, extraordinaires machines neuronales, ne puissions le faire ?

Admettons les difficultés techniques surmontées, ce qui, je le répète, sera peut-être un obstacle infranchissable, en vertu de quelle loi naturelle nous opposerions-nous à une petite modification qui assurerait à son bénéficiaire une qualité de vie un peu supérieure à sa condition d'homme aléatoire ? Sommes-nous convaincus de notre qualité à un point tel que nous écartions d'emblée toute forme de variation possible ? Il est évident que des modifications du génome humain, dans l'état actuel de nos connaissances et de la technologie à notre disposition, ne sont pas envisageables, le résultat ne pouvant être prédit de façon certaine. Mais qu'en sera-t-il dans vingt ans, dans cinquante ans ? Est-ce un vrai problème éthique que de modifier génétiquement un embryon afin qu'il résiste à certaines maladies et qu'il transmette cette résistance à ses enfants ? Et si l'on trouvait une façon, pour des motifs non médicaux, de vraiment modifier notre <sup>p.066</sup> constitution afin d'en tirer un parti plus avantageux, avons-nous les moyens de nous en passer ?

Hélas, l'intolérance et le fanatisme ne sont pas des maladies monogéniques, et il est à redouter qu'aucune manipulation génétique ne puisse en venir à bout. Dès lors, certains proposent que l'alternative à ces manipulations tant redoutées par nos concitoyens se trouve peut-être dans une fuite, un peu désespérée, vers un post-humanisme machiniste, celui par

## Les grandes mutations

exemple du philosophe allemand Peter Sloterdijk, par lequel seules des machines fabriquées par des machines pourraient venir au secours des avatars de notre espèce, le règne de l'intelligence artificielle. Je vous cite un passage d'un texte intitulé « la vexation par les machines », par analogie à ces trois grandes vexations que je mentionnais précédemment :

« L'humanisme classique (...) est lui-même humilié et poussé sur la défensive. La médiation supérieure ne peut désormais être accomplie que depuis la modernité machiniste : elle est forcée de se proclamer comme la chance humaine supérieure. Il faut devenir technologue pour pouvoir être humaniste. »

Comme vous le constatez, nous ne sommes plus là dans l'île du Dr Moreau, nous devenons esclaves d'une descendance que nous avons fabriquée et qui nous échappe.

En ce qui concerne le clonage et le passage de notre espèce à un mode de reproduction asexuée, de nombreux arguments ont été développés ici et là pour démontrer son incompatibilité totale avec les principes éthiques et moraux qui structurent notre société. Dans ce contexte, la question, me semble-t-il, doit être posée du point de vue du cloné, et non de celui des cloneurs ou encore des observateurs. Un enfant cloné, un adulte cloné souffriraient-ils de cette condition ? Mais le simple fait que cet enfant se sache cloné ne le rendrait-il pas unique vis-à-vis de son père-clone qui, lui, ne serait que cloneur ? Ainsi, la relation même qui pose le problème fondamental lié au clonage, c'est-à-dire la relation cloné-cloneur, est également celle à partir de laquelle s'établit la différence, celle d'où surgit l'unicité. Il me semble que l'écueil principal résiderait dans la façon de gérer

## Les grandes mutations

psychologiquement cette situation, de donner à cet être les moyens de se reconnaître comme une conscience unique, plutôt que comme une enveloppe dupliquée.

Cet enfant cloné, serait-il nécessairement malheureux ? Évidemment, mis à part les problèmes de stérilité, les motivations qui conduisent au clonage, telles que l'on peut les entendre dans certains pays anglo-saxons, ne laissent guère présager d'une éducation adéquate. <sup>p.067</sup> Mais qu'en est-il des enfants actuels, produits de notre bonne vieille reproduction sexuée ? Chez nos voisins français, 80.000 enfants souffrent aujourd'hui de maltraitance grave, témoins avant-coureurs de cette société déshumanisée qui nous envahit peu à peu. Il n'est pas dans mon intention d'utiliser cette pirouette, d'invoquer la misère, le tiers-monde, Tchernobyl ou Bhopal pour relativiser les risques que la technologie génétique nous fait courir. Ces risques existent et ils doivent être reconnus et évalués dans le cas où notre société déciderait de ne pas totalement fermer la porte à ces nouveaux outils.

Mais, à l'inverse, j'aimerais plaider pour que cette révolution génétique ne serve ni d'exutoire à nos angoisses existentielles, ni de bouc émissaire à une société faisant face à des problèmes qui, eux, nécessiteront rapidement des solutions concrètes. Comme toutes les révolutions technologiques, celle-ci ne concerne après tout qu'une petite partie de notre planète, et nous savons aujourd'hui que la terre n'a guère à faire des développements locaux ; elle n'a d'avenir que dans des solutions globales, des nouveaux équilibres qui ne sont pas génétiques. Curieusement, en effet, nous découvrons en même temps les effets sur notre évolution de cette solidarité génétique que j'ai décrite auparavant, et la nécessité d'une solidarité d'un autre ordre, à l'échelle

## Les grandes mutations

planétaire, si nous souhaitons un jour que notre espèce s'adapte finalement à son milieu.

Alors, que faut-il faire ? faut-il tout autoriser ? Faut-il nous appliquer le principe du « *triage instinctif* » de Cournot qui, en 1850, déclare que :

« La nature fait ce qu'elle peut faire à un moment donné » ?

Ou bien faut-il tout interdire ? Bien sûr, chacun d'entre nous aura son avis sur ces questions, et chaque avis contiendra vraisemblablement une petite partie d'une des vérités possibles. Mais puisque j'ai la chance de pouvoir m'exprimer devant vous ce soir, laissez-moi terminer en vous faisant part de mes impressions personnelles sur l'application de ces technologies de reproduction asexuée et de modifications génétiques à l'homme ; là encore, je ne parle pas des applications à but purement thérapeutique pour lesquelles je ne vois pas de problèmes particuliers, mais des applications qui ne peuvent précisément pas être directement justifiées par ce qui souvent tient plus de l'alibi que de la bonne raison.

Au risque de vous étonner, après ces propos quelque peu ambigus, après ce qui ressemble à un plaidoyer en faveur de cette révolution génétique et de ses applications, je le dis : j'y suis opposé. J'ai essayé d'expliquer pourquoi, à mon avis, les problèmes éthiques, qui existent <sup>p.068</sup> bien entendu, ne sont pas directement liés à ces technologies et que, par conséquent, leur solution ne passe pas par des interdictions. Tout interdit moral intégriste est irresponsable et donc irrationnel ; il favorise le danger qu'il prétend écarter.

D'un point de vue strictement biologique, d'autre part, il est

## Les grandes mutations

vrai qu'une généralisation de la reproduction asexuée conduirait à un appauvrissement de l'espèce dû à la fin de ce jeu de hasard extraordinaire qu'est la reproduction sexuée ; la surprise de voir apparaître une constellation de taches de rousseur sorties d'on ne sait où, d'une paire d'yeux en amande qui nous rappellent cette chère vieille grand-mère. Les parents le savent, c'est ce grand mélange qui précisément assure la continuité des générations, la résurgence d'êtres oubliés et qui nous suggère notre passé phylogénétique ; qui nous donne une conscience de nos origines. Mais là encore, un interdit basé sur ces justifications me semblerait aller à l'encontre de la liberté individuelle, pour autant, comme je l'ai dit précédemment, que l'enfant n'en souffre pas, bien entendu.

Par conséquent, ni la biologie, ni l'éthique ne suffisent à pleinement justifier mon opposition à ces technologies. C'est donc dans les deux autres aspects que j'ai brièvement abordés que se trouve mon refus. Premièrement, les risques liés à la technologie elle-même existent, et il n'est pas concevable de réfléchir à des applications possibles sans maîtriser parfaitement les approches expérimentales. Certains de ces problèmes nous paraissent aujourd'hui insurmontables, en particulier dans le domaine des modifications génétiques (il faut savoir que de telles expériences se feraient sur plusieurs générations de telle sorte que le géniteur, ou le dictateur, n'en verrait pas le résultat), d'autres en revanche pourraient trouver des solutions dans les vingt à trente ans à venir, je pense là au clonage reproductif. Deuxièmement, et c'est là un argument décisif auquel j'ai brièvement fait allusion, le problème social. A cet égard, laissez-moi revenir sur ce texte de Sylvain Rebol qui je citais au début de mon intervention :

## Les grandes mutations

« Ces pratiques (dit-il) risqueraient de remettre en cause les droits de l'homme sur un point central : non pas l'identité personnelle des individus, mais l'égalité des droits, des devoirs et des chances, fondement de toute société libérale, ainsi que l'ouverture de chacun à toute relation contractuelle égalitaire possible avec les autres. Ainsi, toute manipulation divisant l'espèce humaine en races, voire en espèces distinctes est antilibérale par principe et doit, pour cette unique raison, être interdite. »

Il me semble que cet extrait fixe clairement le cadre dans lequel les modifications génétiques des humains devraient être considérées.

Comme outil thérapeutique ? Certainement. Comme outil évolutionniste, probablement pas. Utiliser la génétique pour passer de l'homme au surhomme ne peut se faire en dehors d'un contexte eugénique, qui comme nous l'avons vu, ne peut s'accommoder d'une société démocratique. Néanmoins, entre une société totalitaire, un post-humanisme voué à l'intelligence artificielle et ce que nous appelons aujourd'hui notre société humaine, se trouve peut-être une voie intermédiaire à explorer, celle du passage du sous-homme à l'homme, une voie par laquelle nous pourrions peut-être nous libérer de certaines entraves organiques et nous affranchir de la dictature de nos gènes. Ce sera là une grande mutation, mais en ai-je peur ou en suis-je heureux, ni vous ni moi ne serons là pour en voir les effets.

\*



### DISCUSSION

@

**QUESTION** : Je suis moi-même biologiste. Je suis étonné que vous n'ayez pas mentionné les semi-souches adultes. Il se trouve qu'il en est par hasard question, cette semaine, dans une revue du MIT, qui estime qu'il est politiquement peu correct d'en parler, parce que la recherche concernant leurs implications thérapeutiques est plus avancée que celle qui porte sur les semi-souches embryonnaires. Qu'en est-il pour les chercheurs qui voudraient utiliser des semi-souches embryonnaires ?

**DENIS DUBOULE** : Pour rendre la question plus claire, je mentionne rapidement le fait que les semi-souches adultes sont des cellules qui se trouvent à l'état adulte dans nos tissus et qui possèdent certaines des propriétés des semi-souches embryonnaires. L'alternative qui est souvent proposée à l'utilisation d'embryons pour élaborer des cellules souches, consiste effectivement à aller rechercher chez l'adulte ces fameuses cellules souches. C'est évidemment une alternative souhaitable. Mais, malheureusement, il n'y a que peu de tissus adultes dont on puisse extraire ces cellules souches. Elles sont très difficiles à trouver. Dans la majorité des cas, on ne sait même pas où elles sont. Il est bien <sup>p.070</sup> entendu que le jour où la recherche aura suffisamment progressé dans ce domaine et qu'il sera possible de prélever une cellule souche directement sur le patient, il sera évidemment plus simple de procéder ainsi que d'avoir recours à un embryon.

**QUESTION** : Si certains osent prétendre qu'en chacun de nous

## Les grandes mutations

sommeille un homme psycho-pathologique paroxystique suffisant pour réveiller un démon dévastateur, est-il envisageable que le clonage puisse prévenir de futurs Hitler ou Staline ?

**DENIS DUBOULE** : La question est de savoir si le développement de la génétique peut être utile, non pour favoriser les conditions génétiques, mais pour éviter l'émergence de problèmes génétiques — pour autant que les personnages que vous mentionnez aient été les résultats de problèmes génétiques plutôt que de problèmes sociaux.

J'ai peine à croire que les ravages infligés à l'humanité par ces deux personnes aient été dictés par leur patrimoine génétique. Je ne pense pas que c'est en modifiant le patrimoine génétique qu'on pourra éviter l'émergence de personnalités de ce type.

**QUESTION** : La biologie parle d'une analyse quantique du gène. Pourquoi ne parle-t-elle jamais de la vie ?

**DENIS DUBOULE** : La biologie parle de la vie. Il y a un grand domaine de la biologie qui s'intéresse à l'émergence de la vie, à l'interface entre biologie et physique. Le biologiste que je suis n'en parle pas, car je suis totalement incompetent en cette matière. Mais la biologie, bien sûr, en parle.

**QUESTION** : Le terme « imparfait » a-t-il un sens, puisque l'homme, comme tous les animaux, ne fait que s'adapter en permanence à son environnement, lequel change constamment, par l'évolution de la terre elle-même ?

**DENIS DUBOULE** : C'est là un exemple typique de l'impact très

## Les grandes mutations

fort de la sélection darwinienne. Les animaux ne s'adaptent pas constamment à leur environnement. Ils s'adaptent à un environnement puis restent tels qu'ils sont, pendant des millions d'années, dans un environnement changeant. Ils sont très mal adaptés à leur environnement. Encore une fois, la notion d'adaptation est globale. C'est un compromis. Un animal fait ce qu'il peut dans son environnement. Il pourrait faire mieux ou moins bien. Mais il ne va pas systématiquement faire le mieux possible. C'est à cet égard que nous sommes imparfaits.

@

## DÉBAT

### JUGES ET SOCIÉTÉ

INTRODUCTION D'ANNE PETITPIERRE  
professeur à l'Université de Genève

@

p.073 Les participants à cette table ronde sont, dans l'ordre de leurs interventions, Robert Roth, professeur de droit pénal et juge à la Cour de cassation, qui est la juridiction la plus élevée en matière pénale à Genève ; Bernard Bertossa, que vous connaissez probablement tous, procureur général du canton de Genève, mais aussi ancien juge, et qui a donc une expérience des deux côtés de la barrière ; Yves Sandoz, qui a été pendant des années le pape du droit international humanitaire au CICR, où il a dirigé l'ensemble des services qui s'occupent de droit international humanitaire, et qui a suivi tout récemment le difficile accouchement de la Cour pénale internationale ; enfin Laurence Boisson de Chazournes, qui enseigne le droit international à l'Université de Genève et à l'Institut universitaire de hautes études internationales, et qui s'intéresse tout particulièrement aux méthodes de résolution des conflits.

Nous allons parler bien sûr de problèmes de justice.

Le progrès que constituent la mise en place d'un système judiciaire et son fonctionnement efficace par rapport à la justice propre et à la violence privée ou étatique est rarement mis en doute. En revanche, l'évolution des sociétés modernes est parfois perçue comme comportant un déséquilibre des pouvoirs, le

## Les grandes mutations

judiciaire étant amené à assumer un rôle qui relèverait de l'action politique ou de relations sociales d'un type moins conflictuel. Cette perception est souvent influencée par une image de la société américaine qui aurait, plus que toute autre, cédé à cette dérive vers le judiciaire : recours systématique à l'action <sup>p.074</sup> judiciaire contre des pourvoyeurs de biens ou de services en cas d'accidents, remise en question des traitements médicaux, insatisfaction à l'égard des produits achetés (et parfois manipulés en dépit du bon sens), mise en cause des bailleurs de fonds pour les pollutions causées par l'emprunteur (le cauchemar des banquiers), etc. Toutes les frustrations sociales peuvent ainsi se transformer en actions en dommages et intérêts.

Ces pratiques sous-entendent également une croissance de l'animosité dans les rapports sociaux et le souci de « punir » les prétendus responsables. Il existe toutefois dans la société américaine d'autres exemples d'un glissement du rôle du judiciaire qui est mis au service des citoyens dans la mise en œuvre du droit, en leur permettant d'exiger par voie judiciaire que l'Etat intervienne activement dans des domaines où il n'entendait manifestement pas faire usage des pouvoirs que la loi lui confère. Cette forme d'action populaire, que les tribunaux européens, et surtout suisses, rejettent avec horreur, est progressivement entrée dans les mœurs des tribunaux américains.

L'évolution vers une intervention accrue du juge dans la vie sociale se manifeste également par une prise d'initiative accrue dans l'application du droit. Ainsi a-t-on relevé, à propos de l'incapacité du monde politique à nettoyer ses propres écuries face à des comportements douteux en matière de financement des partis ou en matière d'attribution d'avantages ou de marchés

## Les grandes mutations

publics, que les juges prenaient en main, non pas la traditionnelle répression de comportements déviants, mais bien une politique systématique de lavage à grande eau, de mains, de pieds et autres recoins malodorants du pouvoir. Les réactions à cette évolution des rôles se manifestent, de façon symptomatique, dans une tentative des deux autres pouvoirs de restreindre les possibilités d'intervention des juges. En même temps, toutefois, le monde politique n'hésite pas à transformer le débat traditionnellement réservé aux tribunes parlementaires en un débat judiciaire, réglant ainsi des comptes qui relèvent de la divergence des opinions plus que de l'honnêteté des comportements.

Il n'est toutefois pas certain que cette redistribution du pouvoir corresponde nécessairement, soit à des « dérives », soit à des défaillances de certains milieux ou encore, plus simplement, à un mauvais fonctionnement du législatif ou de l'exécutif. L'évolution de la communauté internationale montre qu'un rôle accru est souhaité pour le judiciaire là où la politique a montré ses limites. La perception de l'insuffisance des mécanismes diplomatiques (des plus charmeurs aux plus musclés) pour résoudre les multiples divergences, conflits, <sup>p.075</sup> concurrences et abus de pouvoir que comporte le phénomène de globalisation débouche sur la revendication de méthodes plus formalisées de résolutions des conflits, avec, à la clé, une redéfinition du rôle du juge. Cette évolution comporte également une redéfinition de l'activité proprement judiciaire par opposition à celle de conciliation, concertation, réconciliation que l'on préfère souvent à l'acte d'autorité que constitue le jugement. Ces mécanismes n'ont pas toujours l'attrait de la nouveauté : la redécouverte de la répression pénale en matière de crimes commis dans le cadre de conflits

## Les grandes mutations

armés ou de conflits politico-identitaires est à cet égard particulièrement frappante. L'espoir placé dans une cour pénale internationale qui s'exprime en parallèle avec la crainte d'une instrumentalisation des juges dans le cadre des conflits aussi bien internationaux qu'internes à certains pays est peut-être un exemple des plus visibles d'une évolution dans la perception de la fonction judiciaire.

**ROBERT ROTH** : Je désire exposer quelques thèses un peu hardies, dont vous me pardonnerez j'espère le caractère simplificateur. Je précise que je m'exprime en mon nom personnel, et non en celui de la Cour de cassation.

Madame Petitpierre se demandait, entre autres, pourquoi il n'y a pas plus de recours au judiciaire. Ma réponse est lapidaire : moins d'Etat, plus de juges. Je m'explique.

Mon analyse part du « moins d'Etat », dont on nous a rebattu les oreilles depuis vingt ans, c'est-à-dire depuis l'accession de Reagan à la Maison blanche. Du point de vue méthodologique, je pars de la thèse suivante : l'attitude des citoyens et des justiciables est dictée par leur représentation de la société dans laquelle ils vivent, plutôt que par les faits réels de cette société. Le moins d'Etat est important, non pour la réalité présente, mais en raison de son caractère de litanie. Si les justiciables adaptent leurs comportements au moins d'Etat, ce n'est pas parce que l'Etat, en particulier l'Etat redistributeur, a reculé. En fait, il n'a pas reculé. C'est parce que les justiciables pensent qu'il a reculé, parce qu'on les en a convaincus. C'est à mon opinion l'aspect le plus important de la fameuse « fin de l'histoire », dont on sait maintenant qu'elle était une grande bêtise. Ce qu'il y avait dans l'idée de la fin de

## Les grandes mutations

l'histoire — et c'est probablement là que le message a le mieux passé — c'était l'affirmation de la fin de l'Etat redistributeur. Il ne progressait plus, il régressait peut-être. En tout cas, il n'y avait plus de <sup>p.076</sup> perspective derrière l'Etat redistributeur, dans le culte duquel ma génération et celles qui l'ont précédée ont été élevées.

Dès lors s'est produit ce que j'appellerai, en reprenant les catégories aristotéliennes familières aux juristes, la substitution d'un modèle de justice commutative à celui de la justice distributive. En termes plus simples, je veux dire que la panne de la distribution — panne qui s'est, je le répète, produite dans les représentations plus que dans la réalité — a entraîné la prise en charge par les individus de l'aspiration à la justice. Puisque l'équilibre n'est plus assuré verticalement par un Etat qui redistribue, il doit être assuré horizontalement par des individus qui s'échangent. C'est la définition de la justice commutative. Pour cet échange, on a besoin d'un médiateur, et ce médiateur est le juge. Pour moi, l'essentiel est là.

A cela s'ajoute l'américanisation. Quand on parle des Etats-Unis, on ne peut pas ne pas se tourner vers Tocqueville, vivier inépuisable de vérités, non sur les Etats-Unis de 1830, mais sur le monde de 2001. Il dit avec humour que les Américains revendiquent en permanence leur dû, ne se satisfont jamais de leur situation, mais qu'au fond ils acceptent la société telle qu'elle leur a été léguée par les pères fondateurs. A l'inverse, les Français acceptent, si vous me passez l'expression, de se laisser marcher sur les pieds en permanence, mais font la révolution tous les sept ou dix ans. L'image est magnifique. J'y pensais hier soir en voyant ce qui se passait à l'usine Moulinex, où nous assistons à une jacquerie locale dans la grande tradition française. Nonobstant



## Les grandes mutations

cette résistance d'un îlot de nos amis et voisins, il est vrai que nous nous sommes américanisés, en ce sens que nous réclamons en permanence notre dû, mais acceptons la société telle que nous l'avons faite et telle qu'elle nous a été transmise — nous retrouvons la fin de l'histoire.

J'aimerais maintenant mettre en lumière trois points : la monétarisation des rapports sociaux, l'évolution des conceptions en matière de responsabilité, l'émergence de la victime. Ce qui me touche le plus, personnellement, est ce que j'appelle la monétarisation des rapports sociaux. Je prends un exemple ici même, à l'Université. On nous a appris, et nous avons admis, que tout se payait. Le cheval de Troie a été la formation continue.

Quand j'ai débuté dans cette maison, tout était gratuit. Il y avait un coût bien sûr, mais il était assumé par l'Etat. On nous a ensuite appris, dans la formation continue, que toute prestation devait se monnayer. Cela semblait indiscutable lorsque nous allions, ce qui arrivait assez souvent, faire un exposé pour les juristes des banques. Il <sup>p.077</sup> était normal qu'ils participent aux frais de la prestation. Mais cela a introduit une culture qui s'est ensuite généralisée à toutes les prestations. C'en est arrivé au point que si on organise, comme je l'ai fait il y a quelques mois, un colloque gratuit, on reçoit des interpellations d'à peu près tout le monde, complètement affolé et n'en croyant pas ses yeux. J'ai reçu vingt messages, un appel du rectorat, etc., demandant tous comment il était possible d'organiser un colloque gratuit.

On a introduit la notion que tout, absolument tout, devait être rétribué, au sens le plus trivial du terme. En gros, il n'y a pas d'enrichissement culturel sans enrichissement réel de celui qui dispense sa culture. C'est ainsi que nous avons été socialisés. Il en

## Les grandes mutations

va de même dans nos rapports internes. On nous a appris à facturer n'importe laquelle de nos prestations. Toute prestation entre services doit se facturer, bref, tout ce que l'on fait a un coût et doit se monnayer, au sens le plus simple du terme. Et je pense que ce que nous avons vécu dans ce microcosme extrêmement protégé qu'est l'Université, s'est produit à l'échelle de l'ensemble de la société. Je cite une autre phrase de Tocqueville : « Chez les peuples aristocratiques, l'argent ne mène qu'à quelques points seulement de la circonférence du désir. Dans la démocratie, il semble qu'il conduise à tous. »

Je passe au second point, qui est absolument évident pour les juristes, et qui a manifestement joué un rôle dans l'augmentation des appels à la justice. Il s'agit de la transformation de la notion de responsabilité, au sens juridique et non moral, et de la dissociation entre la responsabilité et la faute. Je ne parle pas seulement ici du droit pénal, mais surtout du droit civil. Traditionnellement, la responsabilité et l'obligation de dédommager étaient liées à la faute, à l'exception de quelques domaines bien délimités — la détention d'animaux, la circulation routière, l'exploitation d'installations dangereuses — cas hors desquels la responsabilité et l'obligation de dédommager n'étaient pas nécessairement liées à la faute. Dans la conception traditionnelle du droit civil comme du droit pénal, responsabilité et faute étaient associées.

Ici, le cheval de Troie a été le domaine des accidents médicaux. Le phénomène a commencé dans d'autres pays il y a longtemps, mais il a atteint nos rivages ces dernières années. Un modèle de responsabilité sans faute, donc d'obligation de dédommager à la charge de l'individu, s'est généralisé. D'où l'appel à des systèmes

## Les grandes mutations

d'indemnisations collectives qui viennent compenser le manque de moyens des individus qui doivent faire face à cette obligation.

p.078 Le troisième point que je voulais évoquer est la montée de la figure de la victime. Je dirai qu'il est étonnant qu'il ait fallu attendre aussi longtemps. Ici encore, Tocqueville, sans l'avoir formulé dans ces termes, a vu que la passion de l'individu démocratique pouvait le conduire à se victimiser. Le paroxysme de cette identification de l'Etat et du juge — qui n'est jamais qu'un agent de l'Etat — à la victime, est le fameux plat de spaghettis partagé en Belgique par le juge responsable de l'affaire Dutroux avec les victimes de cette affaire. C'est une image, mais elle est parlante. Derrière cela, il y a les analyses sur la refondation de l'Etat belge autour de la victime, qui me semblent particulièrement pertinentes. Cette émergence de la victime, qu'on constate également dans la pratique judiciaire quotidienne, en particulier dans le domaine pénal, me semble essentielle.

A cela s'ajoute une autre question, celle du retournement des droits de l'homme. Les droits de l'homme, considérés comme les droits de la personne accusée, deviennent en droit pénal international un attribut de la victime.

L'homme démocratique, pour parler comme Tocqueville, se voit comme victime. Il pense que toute personne qui est à l'origine du mal qui le touche doit le réparer et admet que tout mal comme tout bien peuvent ou doivent se transformer en argent. Voilà mes thèses.

**ANNE PETITPIERRE** : Cette transformation, cette alchimie, c'est très souvent le juge, souvent le juge pénal, parfois le juge civil qui doivent l'effectuer. Pour donner l'assurance que toutes ces

## Les grandes mutations

transformations se font, il y a le procureur général. Je lui donne la parole.

**BERNARD BERTOSSA** : Une question me paraît nécessaire, dès l'instant où semble se dégager, des propos tenus hier soir comme aujourd'hui, l'idée qu'on s'achemine vers un pouvoir croissant du juge — que cela soit tenu pour légitime ou non. Cette augmentation du pouvoir du juge n'est-elle pas une illusion ? Y a-t-il véritablement un accroissement du pouvoir judiciaire ? L'apparente omniprésence du juge n'est-elle pas brandie comme un alibi légitimant, une sorte de trompe-l'œil derrière lequel se cacherait en réalité un pouvoir diffus, non avoué, mais qui reste supérieur à la décision judiciaire ?

<sup>p.079</sup> Je n'ai pas l'ambition de répondre à cette question. Mais je vais montrer, avec un exemple, où se situent mes doutes quant à l'affirmation péremptoire d'une augmentation du pouvoir de la justice.

Je prends mon exemple dans le droit des sanctions, le droit répressif, le droit pénal — peu importe la manière dont on le qualifie. Au début de la dernière décennie — Madame Petitpierre y a fait allusion — un certain nombre de magistrats judiciaires, juges d'instruction ou procureurs, ont soudainement senti la nécessité de faire appliquer la loi pénale, non seulement à ceux qui en étaient généralement les victimes, mais aussi aux autres, c'est-à-dire à ceux qui, détenteurs de la puissance économique ou politique, avaient pris l'habitude de s'y soustraire ou de bénéficier d'une sorte d'impunité. C'était le début de ce qu'on a appelé « les affaires » en France et « l'opération mains propres » en Italie, et qui s'est aussi passé en Espagne, en Grèce, en Belgique. Dans

## Les grandes mutations

tous ces pays, des actions de cette nature ont été engagées. La réaction immédiate de l'establishment a été d'appeler la population à se méfier de cette soudaine émergence de ce qu'il appelait la république des juges. Il oubliait qu'en exerçant leur pouvoir, les magistrats en question, accusés de vouloir s'emparer de la république, ne faisaient que mettre en œuvre des dispositions dont le texte n'avait pas été élaboré par eux, et ne faisaient que respecter un serment qu'ils avaient prêté.

Il paraît nécessaire de rappeler que dans le domaine du droit des sanctions, en particulier, il n'y a pas de sanction sans une base légale claire, y compris en droit anglo-saxon où, vous le savez, la jurisprudence, et donc la décision des juges, joue un rôle important. Même en droit anglo-saxon, il n'y a pas de sanction pénale sans que celle-ci ne soit prévue par un texte. Or ce texte, je crois qu'il est important de le rappeler, ce n'est pas le juge qui l'édicte. C'est le législateur, quelle que soit sa forme. Dans nos Etats démocratiques, la définition de ce qui est un comportement punissable est le fait du législateur, et non du juge. Ceci est valable à l'échelle nationale aussi bien qu'à l'échelle internationale. Lorsqu'on crée une nouvelle institution à l'échelle internationale, celle-ci se voit nécessairement attribuer des compétences et des pouvoirs par le législateur, et non par le juge lui-même. Qu'il s'agisse de corruption, de crime contre l'humanité ou de toute action considérée comme méritant sanction, la définition de cette sanction n'est pas apportée par le juge.

Faut-il rappeler, de même, que les moyens qui sont mis à disposition de la justice ne sont pas décidés par les juges eux-mêmes ? Il y a des cas où une justice apparente rend des décisions, mais n'a pas les <sup>p.080</sup> moyens de les faire appliquer. Les

## Les grandes mutations

instruments logistiques, humains, matériels réservés à la justice ne sont pas décidés par les juges, mais, ici encore, par le législateur, parfois par l'exécutif. Or, c'est un constat que nous devons faire, dans le domaine de la justice pénale notamment, les moyens qui sont aujourd'hui alloués à la justice par le législateur sont totalement inadaptés à la fonction qu'on veut attribuer à cette justice. Le législateur nous assigne des missions et, dans le même temps, ne nous donne pas les moyens de les accomplir.

Où se trouve donc le véritable pouvoir ? Réside-t-il dans la mission théoriquement assignée au juge ? Ou reste-t-il, finalement, dans les mains de celui qui ne donne pas au juge les moyens d'accomplir la mission qu'il a lui-même fixée ? Certains connaissent ma réponse. Je crois que le pouvoir reste dans les mains de ceux qui délèguent au juge les missions considérées et qui, de manière souvent hypocrite, retiennent les moyens nécessaires à leur mise en œuvre.

Le constat, me semble-t-il, est flagrant dans le domaine de la justice à l'échelle internationale. On a déjà évoqué le fait que la communauté s'est dotée, enfin, d'une juridiction à l'échelle supranationale pour réprimer les crimes contre l'humanité. Mais c'est, dans le domaine pénal, la seule construction judiciaire qui existe — ou, pour être plus précis, qui devrait exister, si les soixante pays nécessaires à la mise en œuvre de cette institution veulent bien la ratifier. A part cette exception, il se trouve que la criminalité se globalise et se mondialise elle aussi, que ce soit sous la forme du terrorisme, des trafics de toutes sortes ou de la corruption d'agents publics étrangers, et que face à cette criminalité internationale, la justice reste l'attribut de la souveraineté nationale. Les juges sont enfermés dans leurs

## Les grandes mutations

frontières, alors même qu'on leur donne la mission d'agir à une échelle qui est par définition, elle, supranationale, internationale ou transnationale.

Le fait doit être relevé. Il illustre ce que j'essayais d'expliquer tout à l'heure, à savoir que la présence du juge, à un certain niveau — celui de la criminalité internationale, par exemple — est un peu un alibi que se donnent ceux qui finalement conservent, et conservent seuls le pouvoir de gérer, de tolérer, d'encourager le cas échéant des activités que par ailleurs, et pour se donner bonne conscience, ils ont donné au juge la mission de combattre.

Voici quelques exemples tirés de l'actualité. Vous aurez compris que dans un certain nombre de procédures pénales liées à des ventes d'armes illicites ou à des marchés publics internationaux conséquents, il arrive que l'action de la justice se trouve soudainement freinée par l'invocation de la raison d'Etat, qui permet de ne pas présenter des <sup>p.081</sup> preuves, ou à un certain nombre de personnes de se soustraire à l'action judiciaire. Ce n'est pas le juge qui invoque cette raison d'Etat. Mais il ne peut pas la briser. Dans le domaine du terrorisme, vous savez que des décisions sont souvent prises par les gouvernements, et non par les juges, puisqu'en dernier lieu ce sont les gouvernements qui décident dans la plupart des cas si une personne doit être extradée ou non du pays où elle a été arrêtée. Dans ces domaines-là, bien souvent, les décisions des Etats, et non des juges, sont dictées par des impératifs politico-économiques plutôt que par des considérations strictement juridiques.

Autre exemple, le Tribunal pénal international. Il existe déjà, vous le savez, pour le Rwanda et l'ex-Yougoslavie. Il montre d'une certaine manière quelles sont les limites que l'on attribue aux

## Les grandes mutations

autorités judiciaires, le cas échéant en le regrettant. Ce n'est pas le Tribunal pénal international qui aurait pu, de son propre chef, procéder à l'arrestation de Milosevic. Il fallait passer par un certain nombre d'organismes qui n'étaient pas judiciaires et qui conservaient *de facto*, sinon *de jure*, la possibilité de faire comparaître ou pas ce personnage devant le tribunal qui avait mission de le juger.

J'ai fait allusion à l'opération dite « mains propres » en Italie. Depuis que le Parlement italien a changé, à la suite des dernières élections, on constate un retour de manivelle. Le Parlement et le gouvernement italiens s'empressent aujourd'hui, par des lois et des dispositions qui relèvent, non du juge, mais de leur propre autorité, de faire en sorte que les procédures qui étaient en cours contre certains personnages encore politiquement ou économiquement importants soient sabotées, de par l'impossibilité de recourir à certaines preuves recueillies à l'étranger. C'est l'exemple typique, dans un Etat démocratique, d'une ingérence directe du législateur, non seulement pour définir la mission du juge et pour lui en donner les moyens, mais pour saboter — c'est le terme qui convient — directement des procédures judiciaires en cours.

Dernier exemple, auquel les événements du 11 septembre ont évidemment donné une actualité particulière : qui décide que telle ou telle personne, telle ou telle organisation sont terroristes ou assument une responsabilité terroriste ? Des services policiers américains, relayés par leur gouvernement, distribuent dans le monde entier une liste de personnes non seulement suspectes, mais d'ores et déjà coupables. Ils demandent que ces gens soient arrêtés, morts ou vifs. Quelle est la présence du judiciaire là-



## Les grandes mutations

dedans ? Bien sûr, il y a l'alibi financier, qui est appelé à la rescousse depuis deux mois : il faut <sup>p.082</sup> absolument fermer le robinet du financement du terrorisme. Pour cela, on veut bien s'adresser au juge. Mais quand il s'agit de faire la police, de dire quelles devraient être les conséquences de ces actes qui sont clairement criminels et clairement incriminés par le droit déjà en vigueur, la justice est totalement absente, en tout cas pour l'instant.

Ces quelques remarques sont peut-être quelque peu provocatrices. Mais je souhaitais vous les soumettre.

**YVES SANDOZ** : J'ai une perspective un peu différente de ce qui a été dit tout à l'heure sur ce qui concerne les rapports du juge avec la société internationale. Il y a aujourd'hui, bien plus qu'auparavant, des problèmes qui nécessitent une action de tous, c'est-à-dire de tous les Etats, de l'ensemble de la communauté internationale, dans les domaines du déplacement des personnes, de la corruption, de la drogue, du nucléaire, de la pollution et du terrorisme. On parle beaucoup de terrorisme aujourd'hui, mais ce n'est certainement pas le seul problème qui nécessite une action coordonnée de l'ensemble des Etats et de la communauté internationale, qui est finalement beaucoup plus interdépendante qu'elle ne l'était naguère. On doit aller dans la direction du développement d'un droit supranational, plutôt que du droit international classique, qui est un droit de la coexistence. Je rappelle l'image classique de la table de billard : les Etats étant des boules de billard, le problème était de faire en sorte que les boules ne se heurtent pas trop fort. Mais ce qui se passait à l'intérieur des boules, c'est-à-dire des Etats, était tout à fait

## Les grandes mutations

indifférent au droit international. Aujourd'hui, on se rend compte qu'on ne peut plus raisonner de cette manière. Si vous gérez mal votre centrale nucléaire, ce n'est pas seulement un problème interne. L'image du cageot de pommes s'est imposée : une seule pomme pourrie suffit à pourrir toutes les autres.

D'où la nécessité d'avoir un droit supranational et d'avoir, si je puis dire, des Etats en bon état, qui puissent fonctionner et soient en mesure de faire appliquer ce droit. Pour cela, il faut qu'ils remplissent les prérogatives essentielles de la fonction publique — la sécurité, la santé, la justice, l'éducation —, ce qui n'est pas du tout le cas dans une grande partie des Etats du monde ; et bien sûr, si on parle de lutte contre la corruption et le terrorisme, qu'ils aient des gouvernements possédant une certaine légitimité, c'est-à-dire soumis à un certain contrôle démocratique.

Par rapport à cette vision d'un avenir qui semble encore assez lointain, il est sûr que les juges, qui ont pour mission de défendre l'Etat <sup>p.083</sup> de droit, jouent un rôle essentiel. Je ne pense pas ici au niveau de cette défense dans des Etats comme les Etats-Unis ou la France, où on a poursuivi des gouvernants. Je ne me prononce pas sur le bien-fondé de ces procédures. Mais les juges sont de véritables héros dans des pays comme la Colombie, où défendre l'Etat de droit se fait au risque de sa vie. Je pense aussi aux juges anti-mafia en Italie.

Les crimes qui ont été définis dans le cadre de la Cour pénale internationale sont certes bien actuels. Mais ils reflètent encore les tragédies du siècle passé. Ils ne répondent pas aux problèmes de l'avenir. Les grands désastres provoqués par la pollution, soit dit en passant, ne figurent pas encore à la Cour pénale internationale.

## Les grandes mutations

On a donc un système qui se développe pas à pas. Boutros-Ghali avait mis sur pied trois agendas : pour la paix, pour le développement et pour la démocratie — on connaît mal le dernier. Il a été dit, assez justement, que ce sont trois éléments qui doivent avancer progressivement. On ne peut pas tout avoir tout de suite. Il faut continuer d'aller dans ces trois directions.

Dans cette évolution, je dirai que la justice internationale, aujourd'hui, est un peu un fer de lance. Ce n'était pas le cas il y a dix ou quinze ans. Ce rôle est lié à la création des tribunaux ad hoc et à celle de la Cour pénale internationale, qui est une institution importante et qui va entrer en fonction assez rapidement, probablement dans le courant de l'année prochaine, et au fait que les juges ont commencé à prendre beaucoup plus au sérieux la compétence universelle qui leur est donnée pour les crimes de guerre. Elle existait déjà dans les Conventions de Genève de 1949, mais n'avait jamais été utilisée. Les juges, maintenant, abondent dans cette direction. Il y a le juge espagnol Garzon. Il y a le juge Van der Meersch, qui, lui, va très loin. Il illustre la devise du musée de la Croix-Rouge : « Chacun est responsable de tous devant tous. » Il se tient pour responsable de tous les crimes internationaux du monde, puisqu'il a inculpé un ministre congolais pour de présumés crimes contre l'humanité commis au Congo, alors qu'il n'y avait pas d'intérêts belges dans l'affaire, qu'aucun Belge n'avait commis d'infraction ni n'avait été victime. Il est vrai que s'il y avait beaucoup de juges Van der Meersch dans le monde, les relations internationales ne seraient pas simples. Jacques Vergès, qui défend le Congo, a parlé de cacophonie internationale. Il n'a peut-être pas tout à fait tort. Cette tendance constitue néanmoins un élément positif du point de vue de la criminalisation.

## Les grandes mutations

Il n'y a plus d'immunité de qui que ce soit par rapport aux grands crimes internationaux.

<sup>p.084</sup> Par rapport à ce développement, il convient maintenant de trouver le bon rythme. C'est la grande difficulté. La justice internationale avance, mais elle a parfois des hésitations. J'ai trouvé frappant de constater que dans son fameux avis sur le caractère licite ou non des armes nucléaires, la Cour internationale de justice admet, dans un paragraphe, qu'elle ne peut pas se prononcer, qu'elle ne peut pas dire si l'arme nucléaire est licite, qu'elle ne sait pas si dans des cas extrêmes, où l'Etat est en danger, le recours aux armes nucléaires serait licite ou non. Il est frappant de voir la plus haute instance judiciaire du monde affirmer qu'elle ne peut pas dire le droit. Elle renvoie le problème aux politiques. On retrouve la même hésitation dans le statut de la Cour pénale internationale, où on a malgré tout introduit de fait la possibilité pour le Conseil de sécurité de demander à la Cour de ne pas s'occuper de tel ou tel dossier, parce qu'il n'est pas son affaire. On doit tenir compte de la réalité internationale. J'ai eu l'occasion d'en parler avec le ministre français des Affaires étrangères, M. Hubert Védrine : il estime qu'en tant que responsable de l'Etat, on doit savoir jusqu'où on peut aller. On ne peut pas faire n'importe quoi.

Les trois objectifs : un droit international respecté, des institutions internationales plus développées, des Etats crédibles, c'est-à-dire qui aient un certain niveau de développement, sont des objectifs à très long terme. Il faut avancer pas à pas. Mais il faut les garder à l'horizon. Trop de gens n'avancent pas, en se donnant comme alibi la nécessité de ne pas aller trop vite et de trouver un équilibre. Par rapport à ceux qui freinent, je crois qu'il

## Les grandes mutations

est utile d'avoir quelques juges Van der Meersch, même s'ils vont probablement un peu trop vite.

**LAURENCE BOISSON DE CHAZOURNES** : Dans le titre « Juges et société », il m'a semblé qu'il manquait un « s » à société. Car je crois qu'il y a plusieurs sociétés. Il y a la société internationale et les sociétés nationales. La question que je me pose est de savoir s'il y a des liens entre ces sociétés nationales et la société internationale, et si le juge peut jouer un rôle dans la mise en relation de ces différentes sociétés.

Je voudrais aussi souligner que lorsqu'on parle du juge dans la société internationale, on en parle de manière générique, dans un contexte encore très éclaté. Il n'y a pas de système judiciaire international. Cela n'existe pas encore pour l'heure. On a des juridictions différentes, éclatées, non reliées, qui coexistent les unes avec les autres — il y a d'ailleurs déjà un problème de coexistence entre elles. Celles-ci <sup>p.085</sup> ont un rôle à jouer, et c'est sur ce rôle que je vais m'interroger, au niveau de la société internationale.

Le rôle du juge dans la société internationale montre, comme l'a dit Yves Sandoz, qu'on a affaire à une société qui n'est plus constituée d'une juxtaposition de souverainetés. C'est une société beaucoup plus intégrée. Ce qui est intéressant, dans cette société, c'est qu'on n'y trouve plus seulement des Etats souverains. Il y a beaucoup d'autres acteurs. On parle souvent des organisations non gouvernementales. Il y a aussi les associations professionnelles, le secteur privé, et bien sûr les individus : tous cherchent les moyens de s'exprimer dans le champ public international. Il y a aussi l'émergence de nouveaux sujets internationaux. Ils sont d'un type

## Les grandes mutations

que j'appellerai postmoderne, parce qu'ils sont éclatés et ont plusieurs facettes. Ces nouveaux sujets demandent une lecture multiple, et qui soit en même temps intégrée. On peut se demander si le juge a un rôle à jouer par rapport à cette situation. Dans cette société éclatée, il doit faire face à de nouveaux défis et mettre au point de nouveaux ponts, de nouvelles passerelles institutionnelles. A l'heure actuelle, il joue un rôle très important.

Quel rôle peut-il jouer dans l'espace international ? J'en ai identifié trois. Le juge est, dans la société internationale, une institution qui fait de la transaction d'intérêts — transaction qui est nécessaire. Je prends l'exemple des tribunaux pénaux internationaux. Ils ont été créés par un organe politique, le Conseil de sécurité, pour faire respecter la justice dans la restauration de la paix. La jurisprudence du tribunal lui-même a ensuite développé tout un corpus de valeurs et de normes, destiné à mettre en relation les problèmes de sécurité et celui de la justice. Autre exemple : les organes de règlement des différends de l'Organisation mondiale du commerce. Ici encore, l'organe d'appel de l'OMC joue un rôle pionnier pour tenter de concilier d'un côté les intérêts du commerce international et du libre-échange, de l'autre ceux qui proviennent d'autres sphères, telles que protection de l'environnement, considérations sociales, problèmes liés au développement de la biotechnologie, etc. Une jurisprudence innovatrice montre bien qu'il est nécessaire de mettre en relation différents corpus de normes. Le juge joue là un rôle important.

Il joue encore un deuxième rôle. Il rappelle à la société internationale l'importance de valeurs qui seraient communes à tous ses acteurs. Je crois que dans ce contexte, le Tribunal pénal international joue un rôle, mais aussi d'autres institutions. De

## Les grandes mutations

même le juge national. Il joue un rôle très important pour la communauté internationale en <sup>p.086</sup> travaillant, par exemple, sur la mémoire historique, en établissant et en qualifiant les crimes passés. Les institutions judiciaires classiques, elles aussi, sont de plus en plus prises dans ce jeu de la recherche et de la protection des intérêts collectifs. Parmi les décisions récentes de la Cour internationale de justice, il y a par exemple l'avis consultatif sur la légalité du recours aux armes nucléaires, dont Yves Sandoz a parlé, où l'on constate que le juge, bien qu'il hésite sur l'existence de certaines normes, dit tout de même qu'il existe tout un corpus de normes qui s'appliquent à l'utilisation des armes nucléaires. Les Etats avaient toujours refusé d'entendre cela. Le juge a aussi dit dans un arrêt récent relatif à la peine de mort qu'il y a des valeurs qui doivent être protégées. La Cour internationale de justice va s'adresser directement à un pays important comme les Etats-Unis en même temps qu'à des ressortissants vivant aux Etats-Unis.

Le troisième rôle que joue le juge international est difficile, mais important. Il est de plus en plus le relais de préoccupations individuelles ; il est de plus en plus l'intermédiaire entre les individus, les acteurs non étatiques et les acteurs traditionnels de la société internationale, à savoir les Etats. Je crois que cela tient au fait que l'Etat est de moins en moins perçu comme une instance protectrice des intérêts individuels. Ce point rejoint les remarques qu'a faites Robert Roth en introduction sur la logique privatiste des rapports individuels et des relations internationales. Ce rôle nouveau du juge pose quelques questions. Il y a d'abord celle de l'affranchissement du juge, de l'organe judiciaire par rapport au collectif, au politique entendu au sens large. Y a-t-il démission du politique ? Je ne sais pas. L'intervention du juge dans de nouveaux

## Les grandes mutations

espaces est-elle légitime ? Je n'ai pas de réponse à ces questions, mais je peux proposer quelques pistes de réflexion.

Je crois que le politique, au sens traditionnel, n'est plus suffisamment représentatif des intérêts de la société. Prenons une affaire récente, comme celle de la vache folle, ou des affaires relatives à la protection de l'environnement traitées dans le cadre de l'OMC. On se rend compte que de plus en plus le discours étatique ne suffit pas à répondre aux attentes de la société civile internationale. Dans ce contexte, le juge joue le rôle de la transaction et de la création du droit, pour tenter de créer des liens, et même un langage commun entre les différents acteurs.

Partant de là, on peut se demander si le politique a intégré en son sein tous les éléments représentatifs de la société internationale, pour prendre les décisions qu'il devrait prendre. On peut se poser cette <sup>p.087</sup> question par rapport à l'insertion du milieu scientifique dans la prise de décision. A l'heure actuelle, beaucoup de décisions techniques sont portées devant les juridictions nationales et internationales. On demande au juge de se prononcer sur des considérations scientifiques qui bien souvent auraient dû être adoptées avant d'être portées devant des instances judiciaires.

Le nouveau rôle du juge dans la société internationale pose enfin un ensemble de problèmes liés à la question identitaire. On ne peut pas nier le fait qu'il y ait une transformation de la société internationale, qu'il y ait une nouvelle mise en valeur de ses intérêts collectifs. On peut se demander si le système international est outillé pour faire face à la gestion de ces intérêts. On parle de paix et de développement. Il y a aussi les problèmes d'environnement. Les dernières négociations de Marrakech sur le



## Les grandes mutations

protocole de Kyoto montrent qu'on en est encore à un stade très rudimentaire dans la gestion des intérêts collectifs.

**ANNE PETITPIERRE** : L'ensemble de vos interventions a tracé un portrait-robot du juge moderne. Un juge à qui on demande beaucoup, qui doit trancher sur des questions sur lesquelles le politique n'est pas capable de trancher, qui doit à la fois protéger l'environnement et promouvoir le commerce international, à qui on demande de combler les lacunes d'un Etat qui se rétrécit, qui parfois est allé très loin pour remplir ce vide, en même temps qu'il devait se battre contre les autres pouvoirs, qui tentaient de le freiner et de l'empêcher de remplir ses fonctions. Le juge est devenu, en quelque sorte, la mauvaise conscience de l'Etat, qui lui a beaucoup délégué et qui n'aime pas le voir devenir la vedette de la nouvelle société. On a là le portrait d'un personnage complexe et tourmenté.

**DANIEL HALPÉRIN** : Robert Roth a regretté — et je partage ce regret — la monétarisation systématique de nos rapports sociaux. En juxtaposant ce processus à celui de l'émergence de la victime, vous m'avez donné l'impression que vous regrettiez également celle-ci. Ai-je mal interprété votre pensée ? Si tel n'est pas le cas, pourquoi regretteriez-vous cette émergence, qui est peut-être une manière de dire que la justice n'a pas toujours été complète vis-à-vis de ses justiciables, et qu'elle a contribué elle-même à faire émerger des victimes ?

**ROBERT ROTH** : p.088 Si je comprends bien, je n'ai pas été neutre. J'essaie d'être descriptif, et non évaluatif dans ce que je dis. La notion de victime recouvre toute une série de statuts et de situations

## Les grandes mutations

dont il faudrait pouvoir discuter. Mais mon propos n'était en tout cas pas de regretter l'émergence de la victime. C'est le problème de l'identification large à la voie de l'Etat, qui, comme je le disais à propos de l'Etat redistributeur, ne sait plus quel est exactement le rôle du juge. Celui-ci prend des positions, et peut tout à fait légitimement se placer du côté de la victime, parce qu'elle a trouvé une place judiciaire — comme d'ailleurs il peut se placer du côté de l'accusé. Ce ne sont là que des éléments d'explication de l'espèce de puzzle que nous essayons de reconstituer.

Il est clair que du point de vue judiciaire, que ce soit sur le plan national ou international, on a donné un statut à la victime. A partir du moment où on donne un statut à un acteur qui avait largement disparu de la scène pénale pendant tout le siècle du positivisme, ce statut a forcément des conséquences sur l'attitude de l'ensemble des personnes qui sont confrontées au système de la justice pénale. Ces attitudes peuvent être d'identification ou de contradiction. C'est ce que j'essayais simplement de décrire.

Si on prenait point par point les éléments constitutifs du statut de la victime, il s'en trouverait bien sûr un certain nombre sur lesquels je pense qu'on est allé trop loin. Je le dis clairement. Je pense en particulier qu'en Suisse, par exemple, on a élaboré une mauvaise loi, la LAVI (Loi sur l'aide aux victimes d'infractions), qui n'est pas mauvaise quant à son objet, mais qui l'est quant à sa rédaction, et qui a des effets que le système judiciaire n'arrive pas entièrement à contrôler. Mais ce sont là des critiques tout à fait partielles du phénomène général de la constitution du statut de la victime.

**OLIVIER MONGIN** : Il me semble qu'il y a effectivement une inquiétude. Il y a une rhétorique sur la montée du droit qui tue le

## Les grandes mutations

politique. J'ai été sensible, à cet égard, à ce qu'a dit Bernard Bertossa. J'aimerais replacer le débat sur le droit et la politique dans son contexte historique. Cela me paraît central.

Je suis heureux que ce débat ait lieu. Je l'ai vécu avec l'appel de Genève. On l'a vécu en France avec l'appel des 103 — un certain nombre de magistrats qui demandaient « droit et politique », c'est-à-dire que plus de droit pénètre le politique. On a l'impression aujourd'hui <sup>p.089</sup> d'être dans une alternative « droit ou politique ». Les gens du droit auraient tué le politique, les politiques s'en plaignent, etc. Si on tombe dans ce piège, on va à nouveau régresser. Il me semble que c'est un peu le sens de l'interprétation de Monsieur Bertossa.

Le débat sur le rapport entre droit et politique est né dans le sillage de l'après-1989. Tout notre problème est de vivre l'après-guerre froide — et on voit qu'on ne sait pas où on va. Qu'est-ce que cela veut dire ? Les accords d'Helsinki, qui ont joué un rôle dans ce qui s'est passé à l'Est, ont tout de même défendu le droit et les droits de l'individu pour faire pression sur des régimes politiques. Il ne faut pas trop vite mettre ces droits au placard. Que se passe-t-il aujourd'hui ? Selon moi, il y a une demande de droit de plus en plus forte qui vient de l'individu. Mais elle est de plus en plus privatisée et contractualisée. Je n'insiste pas, on en a déjà parlé.

La victime, aujourd'hui, n'est plus celle de hier. Robert Badinter me rappelait récemment sa première plaidoirie : il avait été commis d'office pour défendre une jeune fille violée ; à l'époque, on ne trouvait personne, et le violeur prenait deux ans ; aujourd'hui, ces cas engorgent les tribunaux. C'est très bien, on ne va pas s'en plaindre. Ce que je veux dire, c'est que le rapport de

## Les grandes mutations

l'individu à la violence, ce qu'il ressent, ce qui l'affecte et qui fait qu'il y a demande de justice, touche des formes de victimisation qui ne sont pas que négatives.

Il y a aussi une méfiance à l'égard du politique. La demande de justice ne revient pas à dire « vivent les droits de l'individu » ; elle reflète plutôt le fait qu'on ne croit plus au politique. C'est tout le problème.

Il y a enfin une demande de transparence, qui est très forte et qui à mon avis piège les gens de justice. C'est la vitesse, c'est l'urgence. Au fond, il y a cette demande de droit individualiste qui est de plus en plus forte et qui est tout de même d'essence démocratique. En retour, il y a un pouvoir politique qui, en France en tout cas, ruse avec les vices de procédure — on voit ce que deviennent les mises en examen. Il y a aussi une justice qui se fait de plus en plus piéger parce qu'elle ne prend pas le temps de la justice.

C'est ma question. Le temps de la justice n'est ni celui des médias ni celui de l'urgence. Aujourd'hui, la justice est de plus en plus piégée, au niveau mondial et international comme au niveau national, par cela précisément. S'il y a une demande de justice, on aimerait aussi qu'il y ait une réponse de justice, qui respecte le temps de la procédure, le cas échéant celui du procès, bref, le temps que la justice doit pouvoir donner à chaque cas. La temporalité judiciaire n'est pas la <sup>p.090</sup> temporalité médiatique, ni la temporalité politique. Je crois que beaucoup d'acteurs du système judiciaire se font piéger. C'est le cœur de ma question. On est en train de transformer le débat « droit et politique » — droit pour revitaliser le politique — en débat « droit contre politique » ou « droit au service des médias ». En France, le non-lieu dont vient de bénéficier à juste titre Dominique Strauss-Kahn, ministre mis

## Les grandes mutations

en examen, a des effets redoutables sur un certain nombre d'actions engageant la crédibilité même de l'acteur judiciaire.

Deux mots, pour finir, sur la coalition antiterroriste. Faut-il, comme Bernard Bertossa, se montrer pessimiste ? Il y a, on le voit bien, un retour des Etats, et pas des meilleurs — c'est le moins qu'on puisse dire. Faut-il dire que la justice n'a rien à faire là-dedans ? Je n'en suis pas sûr. On voit bien que dans l'action antiterroriste, par exemple dans les investigations concernant le financement, il y a un certain travail à fournir. Des choses se passent actuellement. En Grande-Bretagne, l'article cinq de la Convention européenne est remis en cause. Les politiques ont tendance à se durcir. Je crois que le juge, dans ce contexte, a plus que jamais un rôle à jouer. Le politique est fortement de retour, mais ce n'est pas forcément un politique démocratique. La question « droit et politique » demeure plus actuelle que jamais.

J'étais il y a quelques jours à Beyrouth. Mes amis se sont plaints. Ils m'ont dit qu'on les prenait tous pour des terroristes en puissance, qu'on gelait les avoirs financiers du Hezbollah. Je leur ai répondu qu'ils avaient le droit de se plaindre. C'est le problème de la qualification. Qu'est-ce qu'un Etat terroriste ? Pour un citoyen du Proche-Orient, c'est d'abord l'Etat israélien. Donc le Hezbollah, c'est comme Israël. Je leur ai aussi dit que c'était aussi pour eux l'occasion de démocratiser leur Etat — qui, il est vrai, est sous tutelle. Un certain nombre d'avocats et de juges estiment qu'il faudrait profiter de la coalition antiterroriste pour mener une action dans des Etats qui ne sont pas démocratiques.

Ma question porte sur les relations entre médiatisation et justice. Je ne crois pas que la justice puisse tenir le temps de l'urgence.

## Les grandes mutations

**BERNARD BERTOSSA** : L'opposition entre droit et politique est évidemment un non-sens, puisque la justice, c'est de la politique. C'est l'exercice d'un pouvoir parmi d'autres. Je pense qu'une société démocratique équilibrée doit nécessairement marcher sur trois pieds, non sur deux, et encore moins sur un. Si on se trouve dans une situation où les citoyens, <sup>p.091</sup> justiciables et consommateurs n'ont confiance que dans les juges et pas dans le politique, c'est que la société ne fonctionne pas. L'idéal est que la confiance soit également répartie entre tous les pouvoirs — les trois pouvoirs de l'Etat, certes, mais aussi ceux des décideurs du domaine économique ou des médias. Je ne vois pas d'opposition entre eux. Je pense que tout le problème de l'histoire de la démocratie, c'est la difficulté à obtenir et à conserver cet équilibre. Car il est constamment menacé, puisque les pouvoirs s'interpénètrent et qu'il n'existe ni règle ni recette parfaite qui garantisse son maintien éternel. C'est une conquête qui doit être faite quotidiennement.

Que les juges puissent être piégés par les médias, c'est une certitude. Qu'ils puissent être aidés par les médias, c'est aussi une certitude. Certains juges argentins, aujourd'hui, ne pourraient pas faire ce qu'ils font s'ils n'étaient pas soutenus par une partie au moins de la presse de leur pays. Un certain nombre de magistrats sud-américains seraient sans doute morts aujourd'hui s'ils n'avaient pas eu le soutien des médias. Sur cette question, on ne peut pas généraliser.

On ne peut pas le faire non plus sur la question de la qualité des juges. Je rappelle en passant qu'il y a des juges corrompus — il y en a même eu en Suisse —, des juges qui sont eux-mêmes complices des activités criminelles qu'ils devraient combattre. Ce

## Les grandes mutations

n'est pas parce qu'on est juge qu'on est nécessairement respectueux de la loi.

Pour ce qui concerne le besoin de justice, on ne peut qu'être d'accord avec votre remarque. Je pense que ce besoin se manifeste aussi par un besoin d'égalité de traitement. Le problème auquel la justice — et pas seulement la justice pénale — doit faire face, c'est de corriger le handicap que constitue le fait qu'on lui reproche, à juste titre, de n'intervenir qu'à l'égard d'un certain type de délinquant, si possible modeste et pas trop puissant, et d'être incapable d'assurer l'égalité de traitement entre les personnes qui se comportent de manière contraire aux exigences du droit commun. Et c'est lorsqu'elle tente de rétablir l'équilibre ou de se diriger vers l'idéal d'une justice égale pour tous, qu'elle rencontre ces difficultés et se heurte à des réactions qui la privent, en fin de compte, des moyens pour lesquels elle est en principe appointée.

Vous avez cité des exemples français. Je vous rappelle que la classe politique, les parlementaires ou même une partie des médias français n'ont jamais protesté contre la médiatisation de certaines affaires de droit commun tout à fait ordinaires qui remplissaient les pages des journaux. Cette même classe politique n'a jamais protesté contre la garde à vue, encore moins contre les inculpations, devenues mises en <sup>p.092</sup> examen, jusqu'au jour où ces mêmes méthodes ont été appliquées aux auteurs des lois qui, précisément, étaient appliquées contre eux par les juges. Le problème du besoin de justice se pose dans les mêmes termes à l'échelle nationale et à l'échelle internationale : il est d'assurer l'égalité de traitement.

## Les grandes mutations

**ANNE PETITPIERRE** : C'est un peu la question de l'impunité. Une société démocratique est une société dans laquelle il n'y a, *a priori*, pas d'impunité. Un mauvais hasard dans l'application des lois peut faire que certains arrivent à passer entre les gouttes. Cela ne doit pas se systématiser.

Un point m'a frappée dans l'intervention d'Olivier Mongin. A plusieurs reprises, il a opposé politique et droit. On peut opposer politique et justice. Mais c'est partir de l'idée que la politique verserait facilement dans le non-droit ou dans la violation du droit, ou que l'action politique ne serait pas, elle aussi, une forme d'application du droit. Je présume que cette assimilation n'est pas un lapsus, et qu'elle correspond effectivement à un problème.

**ROBERT ROTH** : A propos de l'impunité, j'aimerais dire que ce qui me frappe le plus, dans les dérives médiatiques, c'est le sophisme « acquittement = échec de la justice », qu'on a beaucoup entendu à Genève à propos d'une affaire célèbre. Un acquittement, c'est une réussite de la justice. Les auteurs du siècle des Lumières l'ont dit, il faut aujourd'hui le répéter.

J'aimerais aussi faire deux remarques, qui reposent sur quelques années de pratique à la Cour de cassation. La première porte sur les erreurs. Un juge de la Cour de cassation, que ce soit en France ou en Suisse, voit le film alors qu'il a déjà été presque entièrement joué. Il voit les erreurs qui se déroulent pendant le film. Cela l'engage à beaucoup de modestie. Et quand je lis dans la presse, sous la plume non pas de journalistes, mais de magistrats, qu'on s'est beaucoup trompé — je pense à l'affaire Strauss-Kahn —, j'aimerais savoir comment auraient réagi ces magistrats, s'ils avaient dû intervenir au moment où on a commencé à instruire



## Les grandes mutations

l'affaire. Dans de nombreux cas, on est beaucoup plus intelligent après qu'avant. Il est frappant de voir comment, dans les cas où tombe une décision finale qui désavoue l'ouverture de l'affaire, on se précipite dans la brèche ouverte de l'erreur. Pourtant, en prenant le temps de la réflexion sur le dossier, en <sup>p.093</sup> essayant de voir quelle était la position du magistrat au moment où il a pris sa décision, on est amené à beaucoup de modestie.

Ma deuxième remarque porte sur l'aspect de la justice politique. Bien sûr, la justice est politique. J'aimerais que ceux qui ne le savent pas comprennent à quel point le travail quotidien du juge — je parle du juge pénal — est politique. Je donne un exemple, qui pose la question des frontières entre société nationale et société internationale. Un cas exemplaire, dans lequel la décision définitive n'est pas encore tombée, est en cours de résolution à Genève. La prise de position politique des juges est essentielle dans cette affaire. Il s'agit de la confiscation de l'argent résultant d'un trafic d'armes en violation de l'embargo décrété par les Nations unies sur les armes à destination de l'ex-Yougoslavie. Derrière ces armes, il y a bien entendu des victimes. La question est de savoir si on peut confisquer cet argent. Techniquement, c'est une question horriblement compliquée. Il faut faire dire à la loi ce qu'on pense. Mais cette décision est évidemment de nature politique. Depuis plusieurs années, à Genève, des positions qui sont à la fois juridiques et politiques s'affrontent en toute sérénité sur cette question. La presse, heureusement, n'en a jamais parlé. Je crois que c'est une décision tout à fait essentielle de savoir si la Suisse peut confisquer l'argent qui est le résultat d'un trafic d'armes — qui a conduit assez directement à Srebrenica.

## Les grandes mutations

**YVES SANDOZ** : J'aimerais revenir sur la nécessité de donner aux juges les moyens dont ils ont besoin. Le problème est surtout vrai dans les Etats qui ont les moyens de leur donner ces moyens, où il est scandaleux qu'ils ne le fassent pas. Je me suis occupé de droit humanitaire. On sait bien que les juridictions pénales internationales ne sont pas des substituts aux organes nationaux. Il suffit de regarder le nombre de personnes jugées ou le coût énorme d'un seul jugement porté par le Tribunal pénal international. Ceci n'est pas une critique. Ces juges doivent faire leur travail, et cet aspect a un côté symbolique qui est tout à fait essentiel. Quelques-uns d'entre nous ont eu l'occasion de rencontrer un procureur rwandais. Il était en présence de cent dix mille prévenus, qui vivaient dans des conditions épouvantables. Même avec la meilleure volonté du monde, que pouvait-il faire ? Nous ne devons pas refuser de voir le problème. Nous ne pouvons pas nous contenter de dire : débrouillez-vous pour respecter les garanties formelles que nous jugeons essentielles. Il faut trouver des solutions. Nous avons aussi le devoir de nous pencher sur ce type de problème.

**MICHEL VALLOTTON** : p.094 Si le rôle du juge doit s'amplifier et s'étendre, qu'en est-il de sa responsabilité ? Peut-il être tenu, comme disent les Anglais, pour *accountable*, pour comptable de ses éventuelles erreurs envers ses victimes ?

**BERNARD BERTOSSA** : La question n'est pas de savoir s'il peut, mais s'il doit répondre de ses fautes. La réponse est manifestement oui. A condition qu'il s'agisse de faute, et que la sanction soit appropriée à ses causes. Le problème se complique du fait du concept d'indépendance. L'exercice d'une justice sereine

## Les grandes mutations

me semble indissolublement lié à la nécessité d'avoir des juges indépendants, c'est-à-dire qui ne se comportent pas en personnes qui risquent d'être directement prises à partie chaque fois qu'elles accomplissent un acte. Ceci a pour conséquence dans certaines législations, comme la législation genevoise, que des actions civiles pour les dommages qui pourraient être causés injustement par des magistrats ou des juridictions, entraînent la possibilité pour les victimes d'agir, non pas directement contre les juges eux-mêmes, mais contre l'Etat, qui doit répondre de ce dommage et qui pourra, en cas de faute grave, se retourner à son tour contre le magistrat responsable. Il n'y a donc pas d'action civile directe contre les magistrats.

Sur le plan pénal, si le magistrat commet une infraction, il est évidemment punissable, avec, ici aussi, certaines particularités, qui ne sont d'ailleurs pas propres aux seuls magistrats, mais qui s'étendent parfois aussi au gouvernement et au législateur. Il existe des systèmes qui ne permettent l'action pénale contre les magistrats pour des fautes commises dans l'exercice de leurs fonctions, que moyennant une autorisation, qui doit en général être délivrée par le pouvoir législatif. Ces précautions me paraissent légitimes, pour que le juge soit suffisamment indépendant dans son action. Mais elles ne suppriment pas sa responsabilité civile et pénale s'il commet des erreurs ou des infractions.

**ANTOINE MAURICE** : Vous avez, les uns et les autres, fait allusion à la Cour pénale internationale. Elle est destinée à avoir une compétence générale en matière de crimes de guerre ou de crimes contre l'humanité. Sa création a été négociée en 1998 déjà.

## Les grandes mutations

Quatre ans auront bientôt passé. Le nombre d'Etats qui se sont déclarés prêts à ratifier la convention est <sup>p.095</sup> encore insuffisant pour qu'elle puisse entrer en vigueur. J'aimerais savoir quelles sont les raisons profondes de ce retard. Quand on interroge des hommes politiques ou des hommes qui ont fait de la politique — Monsieur Badinter le confirmait encore récemment — ils disent tous que ce n'est plus qu'une affaire de minutes, et que la convention va bientôt être ratifiée. Quand on interroge par ailleurs les événements actuels et ce qu'on pourrait appeler la société civile, y compris la société civile internationale, on se rend compte qu'il y a un besoin urgent de cette cour. Le paysage désolant de l'après-11 septembre aurait été un peu différent, et peut-être un peu plus civilisé, si cette cour avait été en fonction — notamment pour traduire les terroristes supposés.

Je me demande aussi si nous ne devrions pas accomplir un effort auprès de l'opinion publique, et si cet effort ne devrait pas partir des juges et des juristes, pour que cette cour soit prise au sérieux par les Etats et que sa création soit enfin entérinée.

**LAURENCE BOISSON DE CHAZOURNES** : L'entrée en vigueur du Statut de Rome, portant création de la Cour pénale internationale, exige que les Etats s'outillent au niveau national, au niveau des législations internes. Chacun de ces Etats doit faire ce qu'il peut pour élaborer ces législations. A La Haye, cet été, j'ai entendu parler beaucoup de diplomates, qui se préparent à la venue de cette cour en 2003. Les organisations non gouvernementales sont déjà en train d'acquérir et de louer des locaux pour être présentes et faire pression sur la juridiction. Donc je crois qu'elle sera mise en place, et qu'on aura le nombre de ratifications suffisant pour

## Les grandes mutations

l'entrée en vigueur, et suffisant pour assurer le bon fonctionnement de l'institution. Car à mon avis il faut beaucoup plus que soixante Etats pour que cette cour ait un véritable sens. Il faut surtout que les Etats les plus représentatifs de la communauté internationale deviennent parties au Statut de Rome. Le fait que les Etats-Unis ne soient pas partie prenante à ce jeu aura un impact.

Il me semble que cette Cour pénale internationale est un très beau symbole de l'ordre juridique international. Quand on regarde ses statuts, on constate que sa compétence sera très limitée et que son fonctionnement sera extrêmement difficile, puisque le Conseil de sécurité aura aussi son mot à dire dans la presque totalité des prises de décision. Néanmoins, la société civile internationale et la communauté des Etats appellent de leurs vœux la mise en place de cette juridiction. C'est, je crois, un symbole de la nécessité de passerelles<sup>p.096</sup> institutionnelles qui soient garantes du respect de valeurs communes à la société internationale, et du respect de la règle de droit. En ce sens, je souhaite que la Cour pénale internationale soit mise en œuvre, mais je crois aussi que cela ne suffira pas pour faire véritablement respecter les valeurs que l'on veut faire respecter.

**ANNE PETITPIERRE** : La situation se présente actuellement de la manière suivante : sur les 60 ratifications nécessaires, 46 sont acquises. On peut dire qu'on est en bonne voie.

**ROBERT ROTH** : Il y a la réalité et il y a le symbole. Il a beaucoup été question du symbole. J'aimerais quand même rappeler, à propos de la réalité, que la Cour internationale doit servir de levier

## Les grandes mutations

et servir, conformément au principe de complémentarité, à mettre en mouvement ou à accélérer l'exercice par les Etats des compétences qu'ils ont déjà, pour la plupart des infractions prévues par le Statut de Rome. Ce sont les Etats qui, en l'état actuel, auront la responsabilité première de déclencher les poursuites et, le cas échéant, de mettre en jugement. Ce n'est que lorsque les Etats ne feront pas leur travail que la Cour pénale internationale interviendra. Elle ne fonctionne donc pas comme une juridiction universelle. Les Etats conservent leurs compétences. Ceci nous rappelle ce qui a déjà été dit à plusieurs reprises, à savoir que la société internationale reste, en premier lieu, celle des Etats. Le levier que représente la Cour entrera en action avec les Etats qui auront ratifié le Statut de Rome, et éventuellement avec ceux qui ne l'auront pas ratifié, dans les cas où les personnes seront justiciables de la Cour — c'est-à-dire dans les cas où les actes incriminés auront été commis sur le territoire d'un Etat ayant ratifié. Ce mécanisme relève, en gros, du levier. C'est ce que je voulais rappeler.

**YVES SANDOZ** : J'aimerais rappeler aussi la méfiance générale, ou en tout cas le manque d'enthousiasme à l'égard de tout ce qui est droit international, de la part des Etats-Unis. C'est une réalité. Avec la Cour pénale internationale, on est dans un domaine où la guerre occupe une place centrale. On peut penser que ce qui se passe aujourd'hui avec la lutte contre le terrorisme pourrait faire évoluer les choses aux Etats-Unis. Ce serait en tout cas le moment de faire passer un certain nombre de <sup>p.097</sup> messages à leur destination. On n'aura pas d'union contre le terrorisme si on ne l'a pas dans d'autres domaines. Je sais qu'il y a aux Etats-Unis une certaine évolution des idées par rapport à la Cour pénale internationale.

## Les grandes mutations

Par ailleurs, les infractions concernant la conduite des hostilités peuvent également être poursuivies — bombardements indiscriminés ou visant délibérément des civils, etc. Ces infractions ne sont pas parfaitement claires, il faut le dire. Ce sont des compromis. Elles devront être clarifiées. Leur présence explique en partie la méfiance des militaires, qui voient déjà leurs *boys* poursuivis et punis pour un oui ou pour un non. Méfiance probablement injustifiée, mais qui ne pourra être levée que si la Cour fonctionne, et fonctionne bien. Le meilleur avocat de la Cour devrait être la Cour elle-même. C'est pourquoi il est très important qu'elle se mette en place et qu'elle fonctionne de manière crédible. Cela rassurera ceux qui ont des craintes à son égard.

**OLIVIER GURTNER** : Vous avez parlé du rôle des juges dans la société. Ma question concerne plutôt la légitimité des juges et la confiance liée à cette légitimité. Les pouvoirs exécutif et législatif sont totalement légitimes, en tout cas dans les pays démocratiques, dans la mesure où ils sont directement élus par le peuple, mais souffrent d'un manque de confiance. Le pouvoir judiciaire, lui, est moins légitime, dans la mesure où il n'est en général pas directement élu. Et pourtant, il bénéficie de davantage de confiance. Il y a là un paradoxe. Ma question s'adresse à Monsieur Bertossa. Comment expliquez-vous ce paradoxe ?

**BERNARD BERTOSSA** : Je crois que le paradoxe n'est qu'apparent. Il résulte surtout du caractère un peu manichéen de la question. Vous dites que les juges bénéficieraient en général de plus de confiance, et qu'ils ne sont en général pas élus. Je crois que la généralité fausse le problème. Les procureurs russes ne sont dotés d'aucune confiance de la part du peuple russe. Les

## Les grandes mutations

procureurs talibans ne sont, à ma connaissance, pas investis d'une grande confiance de la part de leurs justiciables. Il faut nuancer la question.

Vous avez d'un côté toute une série d'appareils judiciaires étatiques qui sont ou ne sont pas bénéficiaires de la confiance des citoyens, de l'autre toute une série de systèmes d'élection, de désignation ou de <sup>p.098</sup> nomination des juges, qui parfois garantissent une certaine indépendance et donc une certaine confiance, et qui parfois ne les garantissent pas. Je ne crois pas que l'élection populaire garantisse seule la légitimité de l'institution. Un système où les juges sont désignés par leurs pairs offre également une certaine garantie de légitimité et d'indépendance. Il y a aussi des systèmes, comme certaines républiques de l'ancienne Union soviétique, où les juges étaient élus par le peuple sans être pour autant indépendants. La question, formulée en termes généraux, peut donner l'impression qu'il y a un paradoxe. En réalité, il n'y en a pas.

**ANNE PETITPIERRE** : Cela montre aussi que c'est en fonction de leurs propres résultats que les juges inspirent ou non la confiance. Et je crois qu'il en va de même pour les politiques, qui feraient bien de s'interroger là-dessus.

**QUESTION** : Comment peut-on expliquer ou justifier, en droit, le fait qu'un tribunal comme le tribunal de La Haye a été instauré, non par le législatif, mais par une coalition de vainqueurs ? C'est le résultat d'un rapport de force physique. Ce tribunal me procure le même malaise que le tribunal de Nuremberg qui, quelles que soient ses bases morales, comportait un juge représentant un Etat



## Les grandes mutations

tout aussi totalitaire que celui qu'il venait dénoncer, à savoir le régime stalinien. Comment justifier, juridiquement, ce genre de tribunal « hors sol » ?

**ROBERT ROTH** : Puisque nous sommes à Genève, et pour ajouter un élément à la réponse de Bernard Bertossa à Olivier Gurtner, je tiens à rappeler que l'ensemble des juges y est élu par le peuple. Le Grand Conseil constate simplement qu'il y a autant de candidats que de sièges. Mais la légitimité est une légitimité populaire.

A propos du tribunal de Nuremberg, je tiens à dire que je ne partage absolument pas votre analyse. Il y avait une différence entre le stalinisme et le nazisme, c'est que le stalinisme n'avait pas un discours d'anéantissement, mais une pratique d'anéantissement, alors que le nazisme avait un discours et une pratique d'anéantissement. L'homme se définissant selon moi aussi par le verbe, cela fait une différence.

<sup>p.099</sup> Sur l'aspect juridique de la constitution du tribunal de Nuremberg, il faut se rappeler que le premier terme de l'alternative posée par les futurs vainqueurs consistait à aligner les dignitaires nazis contre un mur et à les abattre. Ce n'est pas une réponse juridique, mais cela explique le chemin qu'il a fallu parcourir pour constituer un tribunal, même s'il avait des imperfections. Avec le recul et en tant qu'utilisateur quasi quotidien des actes de Nuremberg, je puis toutefois affirmer que le droit qui y a été pratiqué est absolument admirable. Les juges, y compris ceux qui représentaient l'Union soviétique, ont fait un travail tout simplement admirable. C'est une justification par le résultat. Il s'agissait bien sûr d'un tribunal de vainqueurs. Malgré cela, il constitue aujourd'hui un élément fondamental du droit, non

## Les grandes mutations

seulement du droit international, mais même du droit pénal interne.

Pour ce qui concerne le tribunal pour l'ex-Yougoslavie, je crois qu'il a été constitué en parfaite légalité internationale.

**LAURENCE BOISSON DE CHAZOURNES** : Le tribunal pour l'ex-Yougoslavie a été créé par une décision du Conseil de sécurité dans le cadre des pouvoirs que lui confère le chapitre 7, relatif au maintien de la paix dans la communauté internationale. Il a été décidé par le Conseil de sécurité, qui est un organe essentiel des Nations unies, que la création d'un organe juridictionnel par un organe politique rentrait dans le champ de ses compétences. Cela a été critiqué. Le tribunal pour l'ex-Yougoslavie a finalement dû statuer sur sa propre compétence. Il s'est appuyé sur le principe selon lequel il était juge de sa propre compétence, et a analysé les bases de sa propre création. Cela me permet de faire le lien avec ce que je disais tout à l'heure. Je crois que quand le tribunal a été mis en place, c'était dans l'idée que le juge pouvait être un compagnon, un prolongement du politique dans le maintien de la paix et de la sécurité internationales. C'est un geste tout à fait significatif et innovateur dans la communauté internationale des années 1990.

Ce qui est intéressant, au niveau du rôle du juge dans la société internationale, c'est qu'il s'est beaucoup émancipé du politique pendant ces années, parce que le politique, en particulier à travers l'activité du Conseil de sécurité, n'a pas assumé toutes les responsabilités qu'il devait assumer par rapport à la gestion du conflit en Bosnie. Le juge a été forcé de prendre des décisions, en termes de qualification par exemple, par rapport à des situations

## Les grandes mutations

concrètes. On voit bien, ici, le rôle que peuvent jouer le politique et le juge, et leur nécessaire complémentarité.

**ANNE PETITPIERRE** : p.100 Vous venez, au fond, de résumer ce que nous avons dit ce soir. Nous avons essayé de voir comment on peut établir une sorte de prolongation de l'action politique à travers celle des tribunaux, celle-ci enlevant à l'action politique son côté, sinon de non-droit, du moins d'arbitraire, et remplaçant ses actes d'autorité et de pouvoir par des décisions offrant des garanties sur le plan de la démocratie et de l'Etat de droit. Il appartient au juge, même s'il est désigné par une partie ou par le pouvoir en place, de faire preuve d'indépendance et de rendre la justice qu'on attend de lui, en se détachant des possibles imperfections entachant la création des tribunaux. C'est ce que nous voyons dans le domaine du droit international, et je crois que l'évolution en cette matière est plutôt encourageante jusqu'à présent.

@

# REPENSER LES INÉGALITÉS <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Sylvie Arserver  
journaliste

@

p.101 François Dubet est un homme fidèle. A une université, Bordeaux 2, où il enseigne depuis 1989 et dont il est aujourd'hui membre du Conseil scientifique. Au Centre d'étude des mouvements sociaux, devenu Centre d'analyse et d'intervention sociologiques, où s'est déroulée toute sa carrière de chercheur. Et à une quête sociologique, inaugurée dans la foulée d'Alain Touraine, qui l'a mené de l'analyse des nouveaux mouvements sociaux à celle de l'école en passant par le thème des banlieues et de l'exclusion. Fil rouge de cette recherche, l'élaboration d'une méthode, permettant de tenir compte de la diversité des logiques qui déterminent les conditions sociales.

Au tournant des années soixante-dix et quatre-vingts, François Dubet fait partie, avec Michel Wieviorka, de ceux qui recherchent, dans les luttes fragmentaires qui apparaissent alors sur le terrain de l'université, de l'identité régionale et de l'écologie, l'ébauche de nouveaux mouvements sociaux. Si l'on excepte un travail mené, en 1982, sur et avec les acteurs du mouvement Solidarité, cette quête s'avère décevante, aucun des mouvements étudiés ne semblant en mesure de se transformer en force réelle de changement social. François Dubet se tourne alors vers un nouveau terrain, apparemment plus anémique, celui de la marginalité et des banlieues. Il y importe la

---

<sup>1</sup> Le 14 novembre 2001.

## Les grandes mutations

méthode d'intervention sociologique définie par Alain Touraine et jette les bases de ce qui définira son apport propre à la recherche sociologique, la *sociologie de l'expérience*. Les acteurs de la galère sont appelés, comme naguère ceux des luttes étudiantes, à participer à l'analyse de l'action. Ils s'en avèrent parfaitement capables, ce qui permet de <sup>p.102</sup> rendre compte de leur comportement, non comme d'un simple mécanisme d'adaptation, mais bien comme une stratégie complexe, mêlant des logiques diverses — ce qui ne veut pas dire qu'elle ne débouche pas, parfois, sur l'autodestruction.

Le problème dominant que la société française rencontre dans les banlieues n'est pas celui de l'immigration, conclut François Dubet au terme de ce voyage de *La galère des jeunes en survie* (1987) aux *Quartiers d'exil* (1994), mais bien la formation de minorités que la pensée politique républicaine peine à prendre en compte.

Ce clivage entre la réalité d'une société toujours plus éclatée et un modèle politique et idéologique centralisateur marque également les travaux qu'il entreprend dès le début des années quatre-vingt-dix sur l'école. Travaux sociologiques « purs » d'une part et une recherche menée dans le cadre de l'enquête nationale « Quel collège pour l'an 2000 ? » l'amènent au même constat. Lieu par excellence de l'intégration républicaine, l'école ne réussit pas son pari car elle ne prend pas en compte la diversité des situations réelles où elle intervient.

Emergence inaboutie des mouvements sociaux, dissidences de banlieues et de minorités enfermées dans une stratégie de « haine », frustrations engendrées par un système éducatif qui promet l'intégration sans parvenir à la réaliser, tout le champ exploré par François Dubet est parcouru par le thème dont il va nous entretenir ce soir, celui des inégalités. Je lui cède la parole.

## Les grandes mutations

**FRANÇOIS DUBET** Né en 1946 à Périgueux. Études de sociologie. Professeur à l'Université Victor Segalen Bordeaux 2 ; directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris ; chercheur au Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques (CADIS, EHESS/CNRS) ; membre senior de l'Institut universitaire de France.

Auteur de plusieurs ouvrages sur la jeunesse, l'éducation, la marginalité, les mouvements sociaux et la théorie sociologique, notamment : *La galère : jeunes en survie* (1987), *Les lycéens* (1991), *Sociologie de l'expérience* (1994), *A l'école* (1996), *L'hypocrisie scolaire. Pour un collège enfin démocratique* (2000), *Les inégalités multipliées* (2000).

### CONFÉRENCE DE FRANÇOIS DUBET

@

p.103 Mon propos tire son origine d'un mouvement d'humeur et, je crois qu'il faut le dire franchement, d'agacement à l'égard de tout un mouvement d'opinion qui est dans l'air du temps, et qui tend à dénoncer, dans les évolutions contemporaines, le règne croissant des inégalités, le fait que tout va dans le sens du pire, que tout est épouvantable. Je crois qu'il faut regarder les choses de plus près, pour une raison essentielle et extrêmement naïve, à savoir que nous sommes tous favorables à l'égalité en général et favorables à nos propres inégalités dès lors qu'elles nous avantagent. Il faut prendre ce constat comme quelque chose de très sérieux, parce que le problème des inégalités et de l'égalité est en réalité un problème extrêmement compliqué, et probablement de plus en plus compliqué, qui appelle des réflexions un peu plus élaborées que « il n'y a qu'à » ou « il faut » ceci ou cela.

Le constat de départ est donc que la modernité, au sens anthropologique du terme, est l'affirmation continue du principe d'égalité. Au fur et à mesure qu'on entre dans ce qu'on appelle modernité — qui est un processus très ancien, au point que des

## Les grandes mutations

gens comme Dumont la font remonter au VI<sup>e</sup> siècle — celle-ci affirme un principe, à savoir que tous les hommes sont fondamentalement et en quelque sorte ontologiquement égaux, ce qui ne signifie pas qu'ils le soient socialement. Ils appartiennent à quelque chose de commun, à une espèce humaine commune, dans laquelle ils sont en principe tous égaux. Cela tenait, disait-on il y a quelques siècles, au fait que nous avons tous une âme ; puis on a estimé que cela venait du fait que nous avons tous des droits naturels, etc. Depuis les Lumières, toutes les philosophies politiques qui ont été retenues posent ce postulat qu'il y a une égalité de quelque chose, une égalité probablement ontologique entre les hommes. C'est pour cette raison, d'ailleurs, que certaines inégalités apparaissent toujours comme scandaleuses et inacceptables dès qu'elles sont injustes. C'est pour cela que la dénonciation des inégalités donne à celui qui la professe une force morale incontestable. Etre contre les inégalités, c'est être du côté du bon Dieu contre celui du diable. Ce principe d'égalité s'est assez largement répandu. Il suffit de considérer l'histoire sociale élémentaire depuis deux siècles pour constater que l'esclavage a été aboli, que les femmes sont de plus en plus égales, que les enfants ont aujourd'hui des droits, que les théories racistes à la Gobineau, qui postulent l'inégalité biologique entre les hommes, ne p.104 sont plus de mise alors qu'elles étaient monnaie courante il y a un siècle. Le principe d'égalité triomphe.

En même temps, la plupart des gens qui se livrent avec sérieux à l'analyse des conditions sociales et des effets des mutations économiques, montrent que dans un grand nombre de cas, les inégalités augmentent. C'est devenu un lieu commun de la pensée antimondialisation que de dire que les inégalités se creusent. Force

## Les grandes mutations

est de reconnaître que c'est souvent vrai, sous réserve d'une importante précision : ce n'est pas vrai partout. Il y a des sociétés dans lesquelles les inégalités se sont creusées. Par exemple, aux Etats-Unis entre les années 1970 et les années 1990, l'écart entre le « décile » (c'est-à-dire le 10%) des plus riches et le « décile » des plus pauvres, qui était de 3,2, est passé à 4,5. C'est beaucoup. Et encore, si on prenait le 1% des plus riches et le 1% des plus pauvres, on atteindrait des écarts astronomiques. En Norvège, l'écart est resté de 2,1. Il a crû en Angleterre. En France, pendant la même période, il a décliné de 3,5 à 3,2. En d'autres termes, les inégalités se creusent ou ne se creusent pas, c'est selon. J'insiste sur le fait que ce n'est pas partout la même chose. Ce qui signifie qu'il n'existe pas une sorte de loi d'airain du creusement des inégalités.

Autre observation importante. Les inégalités croissent de manière extrêmement diverse. Elles n'ont par conséquent pas partout la même signification et ne sont pas vécues partout de la même manière. On considère qu'aujourd'hui les inégalités se creusent en Chine et en Inde. Mais elles se creusent parce qu'il y a un enrichissement. Elles se creusent comme elles se creusaient en Angleterre à l'époque de Marx. Tout le monde s'enrichit, mais certains le font incomparablement plus que d'autres. Par contre, il y a des sociétés dans lesquelles les inégalités se creusent parce que tout le monde s'appauvrit ou parce qu'il y a un appauvrissement moyen considérable. Il en va ainsi en Russie ou en Argentine, qui est pratiquement en faillite. On ne parle évidemment pas des mêmes inégalités, selon que tout le monde s'enrichit ou que tout le monde s'appauvrit.

De la même manière, et en s'inspirant des travaux d'Amartya



## Les grandes mutations

Sen, on peut se poser des questions plus compliquées. Un ingénieur avec deux enfants, qui gagne 3.000 euros par mois, est-il plus riche ou plus pauvre qu'un étudiant seul disposant de 750 euros par mois ? Si on prend comme critère ce que Sen appelle « la vie bonne », c'est-à-dire la liberté et la capacité de faire des choix, il n'est pas certain que l'étudiant ne soit pas plus riche que l'ingénieur. On pourrait s'amuser à <sup>p.105</sup> montrer, de cette manière, que les faits ne sont jamais aussi simples qu'on ne le croit.

Raisonnons maintenant de manière un peu plus élaborée. Je crois que les sociétés dans lesquelles nous vivons — c'est la tradition sociologique qui le dit — ont une double nature. Elles sont à la fois des sociétés démocratiques, au sens toquevillien du terme, c'est-à-dire qu'elles affirment le principe de l'égalité de tous les individus, et des sociétés qu'on peut appeler, d'un mot usé mais pratique, capitalistes. Ce sont des sociétés dont les mécanismes de fonctionnement économique sont producteurs d'inégalités. Nous vivons dans des sociétés qui sont démocratiques et capitalistes, et qui sont de plus en plus démocratiques et de plus en plus capitalistes. L'égalité démocratique, on le sait depuis Tocqueville, est le principe culturel et religieux (parce que lié selon Tocqueville lui-même au monothéisme) selon lequel les individus sont égaux et doivent l'être de plus en plus. Selon ce principe, plus nous allons vers la modernité, moins il y a de castes, moins il y a d'ordres, moins il y a d'héritage, moins il y a d'inégalités considérées comme naturelles. Plus nous entrons dans la modernité, plus nous sommes en principe égaux. Cela signifie fort concrètement que, devant le juge, nous sommes tous égaux, ce qui n'a pas toujours été le cas. Nous sommes en tout cas supposés l'être. Devant le maître d'école, tous les élèves sont considérés

## Les grandes mutations

comme égaux. Dès que les joueurs entrent dans le stade de football, dès que le coup d'envoi est sifflé, ils sont égaux. On fait, en tout cas, comme s'ils étaient égaux.

Il y a donc un principe qui construit notre culture. C'est le principe démocratique du déclin de l'héritage et de l'inégalité considérée comme naturelle. Ce principe conduit à l'affirmation que ce qui est juste, c'est ce qui fait que des individus considérés comme égaux produisent des inégalités justes, parce que dans des compétitions économiques, scolaires, sportives, amoureuses, etc., il y aura des gagnants et des perdants. Il y aura des inégalités, mais elles seront justes dès lors que la compétition aura mis en présence des individus égaux.

La deuxième nature de nos sociétés, évidemment, c'est le capitalisme. Les penseurs sociaux intelligents, d'ailleurs, ont toujours combiné les deux. Le capitalisme, c'est un principe de fonctionnement économique qui engendre des inégalités par son mécanisme même. Il faut bien comprendre que c'est ainsi que s'est posé le problème au XIX<sup>e</sup> siècle. Les inégalités du capitalisme ne tiennent ni à la caste, ni à la noblesse, ni au rang. Elles sont engendrées par un mécanisme d'accumulation économique qui fait que les uns monopolisent les richesses à partir desquelles ils vont investir et créer du <sup>p.106</sup> développement. Max Weber et Marx, sur ce plan, disent à peu près la même chose. Je voudrais souligner à ce propos que dans la critique la plus classique du capitalisme, celle de Marx, on trouve aussi le thème des inégalités justes. Je songe à la critique que Marx fait du programme du parti ouvrier allemand, le programme dit de Gotha, qui revendiquait l'égalité de revenu pour tous les travailleurs. Marx critique violemment cette « foutaise » et dit que la vraie justice, c'est : à chacun selon son

## Les grandes mutations

travail. A chacun selon son utilité. C'est précisément le thème de l'inégalité juste.

Ce qui caractérise, en tout cas dans l'imaginaire français, notre représentation de l'histoire sociale, c'est l'idée que la société dite industrielle par la force du mouvement ouvrier — grèves, protestations — et par celle de la critique sociale, parvient tant bien que mal à combiner le principe de l'égalité fondamentale de tous les individus avec celui de l'inégalité fondamentale qui résulte du fonctionnement économique. Ce qu'on appelle société industrielle, ce n'est certainement pas la réconciliation de ces principes. C'est leur compatibilité relative, c'est-à-dire, pour être plus précis, l'Etat providence, qui garantit que certains types de biens ou certains niveaux d'expérience humaine échappent à la rencontre dramatique de l'égalité de tous et du mérite de chacun. C'est l'instauration progressive de l'égalité des droits sociaux.

Vous connaissez le grand récit de l'économiste Alfred Marshall : d'abord les droits naturels, puis les droits politiques, enfin les droits sociaux. Les droits sociaux ne sont pas la création de l'égalité. Ils sont la manière de rendre les inégalités moins insupportables au regard de l'affirmation du principe d'égalité. On trouve le même raisonnement dans le livre de Rosanvallon sur le sacre du citoyen, qui montre comment on arrive à combiner les deux données. Evidemment, les « Trente Glorieuses » semblent aujourd'hui en France, avec un effet de nostalgie rétrospective extrêmement suspect, justifier l'idée qu'une forte croissance, couplée à une forte mobilisation sociale et à une forte capacité politique, permet de créer cet espace intermédiaire que la tradition sociologique a toujours appelé de ses vœux. Durkheim, pour citer un exemple, souhaitait le développement des corps

## Les grandes mutations

intermédiaires, syndicats, associations et autres. Ce qui arrive, dans la rencontre de l'égalité démocratique et de l'inégalité capitaliste, n'est pas nouveau, loin de là. Cette rencontre avait semble-t-il réussi, autour de ce que j'appellerai, de manière fautive sur le plan historique, mais commode sur le plan idéologique, la social-démocratie. Les deux termes de l'expression le disent bien : la social-démocratie avait créé le mélange qui permettait de réaliser des choses non négligeables <sup>p.107</sup> comme le droit à la santé, à l'éducation, à la retraite, à la protection sociale, c'est-à-dire le droit à ce qu'un certain nombre de services ne relèvent plus de la pure logique du mérite, de la compétition ou de l'utilité.

Depuis la période des Trente Glorieuses, que s'est-il passé ? Il faut constater que depuis trente ans, le principe de l'égalité tocquevillienne n'a pas reculé. Nous sommes de plus en plus égaux. Il n'y a pas de recul de l'idée démocratique entendue au sens tocquevillien, c'est-à-dire au sens de l'égalité des individus, et non au sens politique du terme (désignant des mécanismes légitimes et formalisés permettant de faire des choix, etc.). Je crois, et je parle uniquement pour la France, que le principe d'égalité, c'est-à-dire notre imaginaire, notre culture de l'égalité, s'est plutôt renforcé. Je prends quelques exemples.

Le premier est ce qu'on appelle la société de masse, au sens où l'entendaient les sociologues américains des années 1950, et non au sens totalitaire : la société de consommation de masse ou, selon une formule pas très heureuse, la « moyennisation » de la vie sociale. Je crois que l'accès à des biens qui étaient rares s'est démocratisé et nous a fait entrer dans un registre très particulier d'inégalités que Pierre Bourdieu, reprenant Thorstein Veblen,

## Les grandes mutations

appelle la distinction. Pour dire les choses simplement, il y a soixante ans, le monde était coupé entre ceux qui partaient en vacances et ceux qui ne partaient pas, ceux qui avaient des voitures et ceux qui n'en avaient pas, ceux qui faisaient des études longues et ceux qui n'en faisaient pas. Aujourd'hui tout le monde a une voiture et un frigidaire, presque tout le monde part en vacances, beaucoup de gens font des études. L'égalité s'est incontestablement renforcée. Evidemment, elle a créé de nouvelles inégalités, puisque toutes les voitures ne se valent pas, puisque tous les frigos n'ont pas la même qualité et que toutes les études ne reviennent pas au même. Mais le monde de la consommation a mis en œuvre ce que j'appellerai, pour parler comme un vieux sociologue qu'on ne lit plus — Edmond Goblot —, une logique des niveaux, alors que le monde non démocratique était régi par une logique des barrières. Les différences entre les catégories sociales ne se faisaient pas sous la forme d'un petit escalier, infini, mais sous celle de marches gigantesques ou de falaises qu'il était pratiquement impossible de franchir pour quitter sa catégorie et entrer dans une autre. Cela me paraît peu contestable, et je crois que c'est une manifestation que Tocqueville aurait désignée comme le triomphe de la démocratie.

Un autre exemple, qui me tient à cœur, est le fait que l'accès à la scolarité a été très largement massifié. Des biens scolaires rares ne le <sup>p.108</sup> sont plus. Et on peut faire sur cette question exactement le même raisonnement que sur les voitures. Le monde dans lequel j'ai fait mes études produisait 10% de bacheliers par classe d'âge. Il en produit aujourd'hui 70%. Évidemment, il en va des baccalauréats comme des voitures : ils n'ont pas tous la même cylindrée. Il n'empêche qu'on n'oppose plus ceux qui l'ont à ceux

## Les grandes mutations

qui ne l'ont pas. A cette opposition s'est substituée une fine hiérarchie de bacheliers.

Autre exemple, massif : la formidable égalité des femmes. Si on prend tous les critères, juridiques, objectifs, économiques, ou si on considère le contrôle de soi, la capacité de s'arracher au *fatum* de la procréation, les femmes sont de plus en plus égales aux hommes. Elles gagnent toujours 15% de moins qu'eux, elles sont plus souvent au chômage qu'eux. Mais elles sont 80% à avoir une activité, alors qu'elles étaient naguère très peu nombreuses à en avoir, et que celles qui en avaient, comme les femmes de paysans, étaient souvent considérées comme n'en ayant pas. On a tout à fait le droit de protester contre le sort fait aux femmes, mais personne ne voudrait échanger le sort des femmes d'aujourd'hui contre celui de leurs grands-mères.

Il faut bien constater aussi la force des revendications égalitaires, le déclin non des sentiments racistes — c'est autre chose — mais celui des théories racistes et des justifications de cet ordre. Je regardais ce matin, à l'aéroport, une image idéale de la convivialité américaine. Il y avait quatre Blancs, un Asiatique, deux Noirs. On a peu de chance de les rencontrer dans la vie réelle. Mais c'est ainsi qu'on se les représente. Ce n'est pas rien. On pourrait aussi montrer le déclin des théories du don, en termes scolaires. Malgré les efforts des cognitivistes, les théories du don ont très largement décliné, alors qu'elles étaient l'idéologie banale de n'importe quel instituteur républicain. Il n'y a pas si longtemps encore, on considérait que les élèves étaient doués ou ne l'étaient pas, c'est-à-dire qu'ils avaient des cerveaux différents.

Les inégalités issues du fonctionnement social se sont bien souvent accrues. Ici encore, je vous donne quelques exemples.

## Les grandes mutations

Elles se sont accrues, dans la plupart des sociétés occidentales, par la montée de la précarité, des statuts incertains, du chômage, qui est évidemment une inégalité fondamentale. La grande inégalité, celle qui choque légitimement le plus aujourd'hui, n'est pas celle des revenus *stricto sensu*, mais celle qui oppose les personnes qui peuvent anticiper et avoir des projets de vie, parce qu'elles ont des revenus suffisamment stables, à celles qui ne peuvent pas avoir de projets de vie parce qu'indépendamment de ce qu'elles gagnent, elles ne savent pas si elles le gagneront longtemps. Le phénomène de la <sup>p.109</sup> sous-traitance et toutes sortes de mécanismes que les économistes expliquent très bien, montrent qu'il se produit une précarisation extrêmement forte du travail, qui pose d'ailleurs des problèmes importants au droit du travail : ne peut-on pas désindexer un certain nombre de droits sociaux ? Il y a débat en France sur cette question.

Autre changement, celui qui peut être interprété aujourd'hui comme un retour des classes dangereuses. Si on prend une histoire élémentaire des sociétés industrielles, on y voit des classes dangereuses, émeutières, pauvres, celles d'avant Zola, celles d'Eugène Sue, qui deviennent peu à peu une classe ouvrière intégrée, vertueuse, consciente et organisée. Force est de constater que dans la plupart des pays occidentaux, on a, de ce point de vue, un phénomène de déconversion. Sont apparus ce que Wilson appelait *l'underclass*, ce que les Français appellent, recourant à une notion géographique, les « quartiers difficiles ». Il s'agit de gens définis par leur mise à l'écart plus que par leur pauvreté sur une échelle hiérarchique. Les nombreux débats portant sur la sécurité ont pour objet de savoir jusqu'à quel point on peut s'engager dans une gestion policière d'un problème social.

## Les grandes mutations

Ce qu'on appelle la délinquance, c'est en général celle des voleurs de vélomoteurs, puisque c'est cette délinquance-là qui choque le public. Les Américains nous donnent l'exemple d'une gestion judiciaire et policière du problème noir. Les Noirs qui n'ont pas eu la possibilité d'accéder à un minimum d'insertion dans les classes moyennes deviennent une affaire de police urbaine — vous savez sans doute qu'un Noir sur quatre passera en prison.

Dans l'échelle des inégalités, il faut encore tenir compte de leur mode de production. C'est très important. A l'image classique des classes sociales, où l'on voit simplement deux camps à peu près homogènes qui s'affrontent, il faut superposer une image un peu plus compliquée. Au-delà des inégalités, il y a des secteurs eux-mêmes inégaux qui se mettent en place. On distingue un secteur dit compétitif, tourné vers la compétition internationale, à forte valeur ajoutée, utilisant beaucoup de technologie et de savoir, des secteurs dits protégés, qui maintiennent leur position sociale parce qu'ils ont une forte capacité politique à les maintenir. Je pense aux paysans ou aux fonctionnaires, dont les niveaux de revenu ne sont pas définis du tout par les capacités productives, mais essentiellement par leur capacité politique. Cela garantit leur niveau de vie. Ce n'est pas scandaleux, en tout cas pas plus que de jouer en Bourse. Mais c'est un autre monde, qui tire ses principes d'égalité et d'inégalité d'autres sources que la production. Il y a aussi un monde qu'on pourrait qualifier de fragile, <sup>p.110</sup> qui se développe aujourd'hui à partir des secteurs productifs qui externalisent leur production, et des secteurs protégés, qui eux aussi externalisent. Enfin, il y a les exclus.

Entre ces secteurs, les gens circulent. Mais ce qui est intéressant, c'est qu'au sein de chacun d'eux, il y a, pour utiliser



## Les grandes mutations

un terme archaïque, lutte des classes. Il y a lutte des classes dans les grandes entreprises multinationales, chez les protégés, chez les fragiles, chez les exclus. Chez ces derniers, elle s'apparente à un roman policier. Non seulement les inégalités se creusent, mais leurs mécanismes d'engendrement se multiplient. Je crois que le choc de l'égalité démocratique et de l'inégalité fonctionnelle a fait exploser, assez profondément, notre image et notre expérience des inégalités. Si vous interrogez un sociologue européen normalement « formaté », c'est-à-dire mi-parsonien, mi-marxiste, il vous dira qu'il faut une représentation très simple de la vie sociale, avec des dominants, des dominés, une échelle de stratification à mi-chemin. A partir de la situation professionnelle des gens, vous pouvez à peu près savoir s'ils vont ou non à la messe, comment ils votent, ce qu'ils lisent. C'est ce que faisait un sociologue normal. Ce n'était pas idiot : on mettait dans une colonne les positions socio-professionnelles, dans l'autre les opinions, et on pouvait constater qu'en général, ça collait. Il n'en va plus de même : ça colle de moins en moins. Et cela tient au fait qu'il y a de nouveaux registres d'inégalité. J'en signale trois.

Le premier est un registre qu'on ne comptait pas. Ce sont les femmes. La variable femme était quasiment absente des raisonnements des sociologues. Lisez Durkheim, Weber, Parsons, Touraine, Crozier, les productions des années 1970 de Bourdieu : il n'y a pas de femmes. Il y a des travailleurs et des travailleuses, mais pas de femmes. Aussitôt que vous faites entrer dans l'ordinateur la variable femme, un certain nombre d'inégalités explosent. Elles existaient, mais n'étaient pas présentes dans la conscience des acteurs. Il y a là un registre d'inégalité qui a tout changé.

## Les grandes mutations

Le deuxième pose d'énormes problèmes juridiques en France. Ce sont les variables ethniques. On est bien obligé de constater que la classe ouvrière industrielle a une couleur de peau qui n'est pas exactement celle des cadres. On est bien obligé de constater que les gens du bâtiment ne parlent pas exactement la même langue que les autres. Ces variables d'inégalité sont banales pour les Américains, puisque leur société s'est construite sur l'idée de *melting-pot* et sur l'arrivée successive d'ethnies différentes. Dans le monde français, cela n'a <sup>p.111</sup> jamais existé. C'est pourquoi on voit émerger à la fois des inégalités, des sentiments et revendications à ce propos.

Le troisième thème prend de plus en plus d'importance, bien qu'on y soit peu sensible. C'est celui des âges. La répartition des revenus entre les classes d'âge n'est pas aussi nette qu'on se l'imagine. J'appartiens à une génération qui est arrivée sur le marché du travail dans les années 1960, c'est-à-dire au bon moment. Les diplômés se multipliaient et gardaient leur efficacité sur le marché du travail, la consommation arrivait, et les vieux étaient pauvres. On avait besoin de travailleurs qualifiés. On trouvait donc facilement des emplois bien payés. Ceux qui ont débarqué dans les années 1990 sur le marché de l'emploi se sont trouvés dans la situation inverse. Les vieux sont « riches ». Les jeunes, en revanche, se trouvent coincés sur le marché du travail. Ils accèdent aux diplômes en pleine période de massification scolaire, ce qui fait que l'utilité des diplômes se trouve considérablement différée dans le temps. Pour devenir instituteur, en France il y a trente ans, il fallait avoir le baccalauréat et avoir dix-huit ans. Il faut aujourd'hui avoir vingt-trois ans, une licence, et passer un concours qui vous permettra, si vous réussissez, de

## Les grandes mutations

vous présenter au concours d'entrée dans la profession. Et cela pour le même travail, la même qualification et le même salaire. En termes d'âge, il y a donc de très grandes inégalités.

Les causes de ces inégalités sont complexes. Il y a bien sûr des causes économiques. C'est un classique. Ce qu'on découvre aussi, quand on s'intéresse de près aux sciences sociales, ce sont des causes qui sont les effets des politiques qui visaient précisément à réduire les inégalités. Les effets pervers ne sont pas ma tasse de thé théorique. Mais ils existent. L'exemple de l'école est probant. On a créé de nouvelles inégalités en voulant réduire les inégalités anciennes. On peut aisément montrer que les systèmes de prestations sociales peuvent avoir des effets étranges, c'est-à-dire se révéler surtout favorables aux riches. Quand on regarde de près les dépenses de santé, on constate que les riches cotisent beaucoup, mais dépensent plus encore qu'ils ne cotisent, et que les pauvres cotisent moins, mais dépensent moins encore qu'ils ne cotisent. Ces phénomènes sont troublants et mettent idéologiquement mal à l'aise.

L'essentiel est de bien comprendre que dans ces registres, on assiste à une explosion de l'expérience individuelle des inégalités. On ne peut plus les penser aussi facilement qu'auparavant, sauf si on se trouve au sommet ou au bas de la hiérarchie sociale, où les expériences sont très homogènes. Pour la plupart d'entre nous, qui nous trouvons <sup>p.112</sup> entre deux, ce n'est pas simple, parce que sur certains registres de notre expérience, nous pouvons nous trouver plutôt en haut, tout en restant plutôt en bas sur certains autres. Nous ne sommes pas totalement égaux partout, ni totalement inégaux partout.

L'exemple le plus évident est celui des femmes. Elles sont de

## Les grandes mutations

plus en plus égales dans la sphère publique, mais font la vaisselle autant qu'avant. A ce niveau, rien n'a bougé. Les hommes font 1% de vaisselle de plus chaque dix ans. Une femme peut être cadre supérieur dans la vie publique et bonniche chez elle. Dans le monde des castes, il y avait au moins cet avantage qu'une femme qui était aristocrate dans la vie publique, l'était aussi dans la vie privée.

On pourrait prendre aussi l'exemple des jeunes immigrés. Beaucoup d'entre eux réussissent dans le domaine scolaire, mais sont interdits de boîte de nuit parce qu'ils sont bronzés, ou interdits dans certains endroits parce qu'ils n'ont pas le style qui convient. Ils peuvent donc être à la fois très égaux et de plus en plus inégaux. Une belle enquête a été menée par l'historien anglais Eric Hobsbawm sur les ouvriers américains. Il leur a demandé comment ils se définissaient. Ils ont répondu que dans la production ils étaient des ouvriers, dans la consommation ils faisaient partie de la classe moyenne, et que dans la vie politique ils étaient le peuple. Selon les registres dans lesquels je me situe, je n'ai plus les mêmes cadres de référence et les mêmes registres d'inégalité.

Je crois que ce qui a fait exploser cette expérience, c'est la disparition des communautés populaires. J'ai été frappé de voir que dans les quartiers difficiles, les gens ne sont pas aussi différents qu'on croit de ceux qui y vivaient il y a trente ans. Ce sont souvent les mêmes. Mais alors qu'il y a trente ans ils s'identifiaient complètement aux classes moyennes, ils se perçoivent aujourd'hui comme des classes moyennes prolétarisées : leurs modes de vie, leurs aspirations, leurs identifications sont ceux des classes moyennes — école, télévision,

## Les grandes mutations

services sociaux, vacances à la mer, etc. — mais leur niveau de vie, c'est la frustration absolue de ne plus pouvoir réaliser ce modèle culturel. Ces gens vivent à la fois dans une aspiration à l'égalité qui n'est plus le fait spécifique des ouvriers ou du peuple, mais de tout le monde, et dans un très fort sentiment d'exclusion et de frustration. L'expérience sociale des inégalités s'est aujourd'hui transformée. Je peux dire : je suis du côté du bien, je suis pour l'égalité. Mais je dois aussi constater que l'expérience sociale de l'égalité et des inégalités est devenue pour les individus une épreuve de plus en plus difficile, parce que l'espace intermédiaire que j'évoquais tout à l'heure, celui des cultures <sup>p.113</sup> populaires, des régulations locales et des identités intégrées, n'atténue plus le choc de ce que Weber aurait appelé la guerre des dieux, c'est-à-dire le choc de la rencontre de l'égalité absolue de tous avec l'inégalité de mérite de chacun. Les gens que j'étudie, bien souvent, explosent devant cette affirmation de leur obligation d'être égaux, et de l'inégalité objective qu'ils rencontrent et qui est la leur.

Il faut rappeler que le principe d'égalité, avant toute chose, c'est le principe de liberté et de responsabilité personnelle. Être égal, c'est être maître et souverain de soi-même, être responsable de sa vie et de ce qui nous arrive. Plus je me revendique égal, plus je dois être l'auteur de ma vie. Dieu sait si la rhétorique politique des Lumières, et notamment de la Révolution française, n'a été qu'une longue dissertation sur ce thème. L'égalité, c'est la responsabilité de soi. On ne peut pas revendiquer l'égalité sans en prendre l'autre face, qui est la responsabilité de soi-même. Une formule de la Révolution dit : « Nous serons maîtres et souverains de nous-mêmes. » Chacun s'autodirige, chacun est responsable de

## Les grandes mutations

ce qui lui arrive. C'est ce qui explique que nous aimions tant le sport, ou plutôt le spectacle du sport. La dramaturgie sportive, c'est la représentation chimiquement pure d'un moment théâtral dans lequel se mesurent des individus par principe parfaitement égaux. Quand on met le pied sur le *court* de tennis, on est l'égal de l'autre, sinon le match n'aurait pas de sens. Cette compétition entre purs égaux engendre des inégalités parfaitement justes. C'est pourquoi le sport, c'est notre guerre des dieux. Je n'aime pas le mépris que beaucoup manifestent à l'égard du sport. C'est le seul spectacle télévisé dont on ne sache pas comment il finira. Et si on ne sait pas comment il finit, c'est précisément parce qu'il y a cette pure égalité, ce pur mérite qui s'affrontent.

Plus je suis libre, plus je suis responsable — à la manière du joueur de tennis ou d'échecs, c'est-à-dire mis en situation de gagner le match tout seul ou de le perdre tout seul, en fonction de ce que je vauX — plus l'épreuve du mérite est terrible. Car plus on est dans le registre de l'égalité, moins on a de consolation. Quand on regarde l'espace scolaire, par exemple, les élèves qui échouaient ont eu longtemps la possibilité de préserver leur estime d'eux-mêmes, ce qu'on appelle leur narcissisme ou leur amour d'eux-mêmes, parce que dans un monde qui n'était pas parfaitement démocratique et dans lequel le mérite, à cause de survivances d'Ancien Régime, n'était pas parfaitement mis en œuvre, leurs échecs pouvaient ne pas être portés à leur débit : ils n'étaient pas doués, ils venaient d'un milieu où on ne fait pas d'études, l'école n'était pas taillée à leur mesure, le capitalisme les empêchait <sup>p.114</sup> d'accéder à une véritable culture, etc. Les enquêtes sur les ouvriers français des années 1960 montrent que le fait de n'avoir pas suivi d'études n'affectait en rien leur estime d'eux-

## Les grandes mutations

mêmes. Dès lors que tout le monde va à l'école et qu'on s'acharne à faire en sorte que chacun réussisse, dès lors que chacun a le droit, et donc le devoir de réussir, l'échec devient une épreuve sans consolation possible. J'ai pris le cas de l'école, je pourrais prendre celui de la vie professionnelle. Je pourrais même prendre celui de la vie amoureuse : quand une femme ne choisissait pas son mari, elle avait le choix entre devenir Madame Bovary ou lire assidûment des livres de messe. Mais à partir du moment où elle choisit son mari, si ça ne marche pas, c'est de sa faute et elle lit *Elle*, c'est-à-dire qu'elle fait de la psychologie érotique, apprend des techniques amoureuses et se fait faire des *liftings*. L'inverse vaut également. Mais le marché est moins porteur.

Toutes ces expériences bénéficiaient de cadres sociaux, parce que le monde était parfaitement inégalitaire, mais n'était pas démocratique. L'expérience des inégalités devient insupportable. On voit par exemple, en France, que les jeunes issus de l'immigration, qui sont objectivement beaucoup plus égaux que ne l'étaient leurs pères, travailleurs immigrés venus du bled, ont une conscience des inégalités exacerbée, qui fait que la moindre inégalité est jugée intolérable. Les femmes ont bien sûr entièrement raison de protester contre les inégalités dont elles sont victimes, mais il faut noter en même temps que ce sont les plus égales d'entre elles qui ont la conscience la plus vive de ces inégalités. Cela n'a rien de paradoxal. Plus vous êtes égal, plus vous êtes tenu d'être responsable de vous-même. Il y a quelque chose d'héroïque dans la morale démocratique. Quand les gens ont tendance à se consoler, il y a un certain nombre d'experts, travailleurs sociaux, médecins, psychiatres, qui les remettent au travail — « tu peux si tu veux », « assume-toi », etc. Il y a même,

## Les grandes mutations

maintenant, des techniques d'assurance médicale qui s'interrogent pour savoir si la maladie dont on souffre est vraiment génétique. « Il faut que le malade s'assume » : la formule est formidable. Elle est tellement plus belle que l'image du malade qui se livre à la charité de la bonne sœur et à la science du médecin ! C'est plus beau, mais c'est plus dur. Un problème de compassion se pose. Si chacun est responsable de sa vie, il est aussi de plus en plus responsable de sa maladie, de sa mort, etc.

Cette tension est inévitable. Elle fait partie de nos sociétés. Elle produit trois types d'attitudes. Le premier est la conscience malheureuse. Je parle ici de travaux précis effectués sur des élèves. Pour eux, la situation est simple : si j'échoue, c'est de ma faute, et si c'est de ma <sup>p.115</sup> faute, c'est parce que je suis stupide. La conscience malheureuse consiste à se sentir le responsable, la cause du malheur qui vous assaille. Vous ne pouvez plus insulter les dieux, vous vous méprisez. Ce sont des conduites que l'école ne voit pas. Elles ne désorganisent pas la vie scolaire. Mais elles font pleurer. Sans faire de mélodrame, il faut bien reconnaître que ce n'est pas facile. Cette attitude se constitue quand cesse la fiction selon laquelle les résultats scolaires sont le produit d'un travail. En disant à l'élève que s'il échoue, c'est parce qu'il ne travaille pas assez, on maintient la fiction jusqu'au bout. On fait comme si le résultat était le produit du travail, c'est-à-dire de la liberté, puisqu'on est libre de travailler ou non. Mais quand l'élève travaille et échoue, la conscience malheureuse apparaît.

La deuxième attitude est plus subtile. Beaucoup de gens arrêtent de jouer. Si vous vous trouvez dans un jeu qui vous oblige à être responsable de vous-même et dans lequel vous échouez, c'est-à-dire dans lequel vous vous découvrez inégal et perdez à



## Les grandes mutations

l'épreuve du mérite, vous arrêtez de jouer. C'est l'un des grands mécanismes de la logique d'assistance ou, à l'école, de l'indifférence scolaire. Ce sont ces élèves qui s'appellent eux-mêmes *Canada Dry*, c'est-à-dire qui apprécient l'école dans la mesure où ils font semblant d'écouter des professeurs qui font semblant de faire cours et de noter les devoirs.

Le troisième scénario est ce que j'appellerai le scénario Frantz Fanon — qu'on ne lit plus du tout — : pour sauver l'estime que j'ai de moi-même, il ne me reste plus qu'à agresser, non celui qui me domine, mais celui qui me regarde. C'est la violence. Non une violence sociale organisée, désignant un adversaire et appelant une stratégie. C'est le problème de la violence que les jeunes de banlieue portent très bien aujourd'hui : il m'a regardé, je n'avais rien d'autre à faire que lui casser la figure. A l'école, bien sûr, le professeur qui prononce un mot de travers risque, au mieux, d'avoir les pneus de sa voiture crevés. Je comprends complètement la logique de ces élèves, qui ont le choix entre intérioriser leur nullité ou l'objectiver, fût-ce d'une manière certes irrationnelle et absurde, mais qui leur permet au moins de conserver quelque chose comme une estime d'eux-mêmes. Car si j'accepte un jugement qui me conduit à me considérer moi-même comme infâme, c'est que je suis infâme.

Le problème n'est évidemment pas de refuser le jeu ou d'en appeler à une société d'égaux. Le XX<sup>e</sup> siècle a fait quelques expériences fâcheuses dans ce domaine. Ni de rêver d'une société qui annule toute épreuve de mérite : cela n'a pas de sens hors de l'utopie, celle-ci supposant un gourou qui l'organise, et donc une formidable inégalité au <sup>p.116</sup> sein même de la pensée utopique. Il devient évidemment très dangereux et absurde de penser que le

## Les grandes mutations

monde est un stade dans lequel une sorte de compétition organisant la rencontre du pur mérite et de la pure égalité se déroulerait de manière continue, parce que c'est un monde qui finit par opposer les vainqueurs aux vaincus. Il y a quelque chose d'insupportable là-dedans. Le problème qui nous est posé est classique : comment trouver un espace intermédiaire, qui n'annule pas l'épreuve de l'égalité et du mérite, mais qui la rende vivable et supportable ?

Je terminerai en énonçant un certain nombre de principes sur cette question. Le premier est qu'il faut peut-être rester un peu social-démocrate. Il faut continuer de vouloir que la rencontre de l'égalité et du mérite soit une rencontre équitable. Je rappelle, comme sociologue, que le pire, dans la rencontre de l'égalité et du mérite, c'est qu'on triche. A l'école, dans le marché, on triche. Je ne prends pas cela dans un sens moral. A l'école, par exemple, les enfants d'enseignants sont des tricheurs par rapport aux enfants de travailleurs, parce qu'ils sont nés avec les règles du jeu vissées dans le crâne. Il faut sans doute continuer à faire, comme un arbitre, en sorte que les règles du jeu soient plus transparentes et plus claires. Dans le domaine scolaire, en particulier, je crois que la clarté des règles est essentielle, et que très souvent les perdants sont ceux qui ne connaissent pas les règles, et les vainqueurs ceux qui les connaissent. Le principe de publicité des règles ne serait pas inutile — et cela ne vaut pas que pour l'école.

Second principe : il faut se poser une question qu'on a tendance à ne pas se poser, ou en tout cas pas de manière assez nette. Il s'agit de savoir quels sont les types de biens, quels sont les types d'expérience qui appellent une suspension du principe d'égalité et de mérite. Qu'est-ce qui doit sortir du jeu de l'égalité et du

## Les grandes mutations

mérite ? On admet en général que le corps ne peut pas être soumis à ce genre de jeu. Je n'ai pas le droit de laisser quelqu'un vendre son rein parce qu'il est mal placé dans une compétition. On admet en général — mais on admet de moins en moins, il faut le dire — que la santé reste un bien qui ne relève pas de la compétition. Pour ma part, je prêche avec conviction — et dans le désert — pour le retour ou le renforcement du principe de l'éducation minimale. Je suis un défenseur du « smic » scolaire. L'école, avant d'ouvrir un espace de compétition, doit garantir à tout citoyen un minimum de savoir et de compétence, équivalent au salaire minimum garanti. On doit garantir que tout élève sortant de l'école sache au moins ce minimum. J'ajoute que ceux qui pensent ainsi sont extrêmement minoritaires. Il est beaucoup plus facile de <sup>p.117</sup> penser que la compétition commence dès l'école maternelle. Si vous dites qu'on suspend la compétition jusqu'à seize ans, faisant en sorte que jusqu'à cet âge tout le monde ait le même *background*, la même culture, on vous accuse en général de vouloir assassiner la culture, faire baisser le niveau et être l'agent de la décadence. Il faut savoir ce qu'on veut faire sortir de l'espace scolaire. C'est au fond une interrogation de type social-démocrate, portant sur des biens et des objets auxquels la social-démocratie, parce qu'elle a d'abord été une affaire de travail et d'ouvriers, n'a guère été sensible.

J'emprunterai un autre principe à Michael Walzer. C'est le principe de la séparation des sphères de justice. Ce qui est peut-être le plus choquant, ce n'est pas que nous soyons inégaux, mais que nous soyons inégaux partout. Le fait qu'on soit favorisé dans une certaine sphère d'activité procure des avantages considérables dans l'ensemble des autres sphères d'activité. *A contrario*, quand

## Les grandes mutations

on est démuné dans une sphère, on n'a plus rien dans les autres. Si je n'ai pas d'argent, je n'ai pas de pouvoir ; si je n'ai pas de pouvoir, je n'ai pas de culture ; si je n'ai pas de culture, je n'ai pas de dignité ; etc. De l'autre côté, plus j'ai d'argent, plus j'ai de pouvoir, etc. Il y a là quelque chose d'essentiel. Il faut faire en sorte que les sphères de justice soient aussi autonomes que possible. Une sorte de principe de séparation à la mode de Montesquieu.

Je prends un exemple. Est-il normal que les gens qui ont l'activité la mieux rémunérée et l'espérance de vie la plus longue soient ceux qui paient le moins de cotisations sociales ? Pour dire les choses brutalement, est-il normal que les instituteurs cotisent 37 ans et aient 35 ans d'espérance de vie après la retraite, et que les routiers cotisent 40 ans et aient 10 ans d'espérance de vie après la retraite ? C'est un problème de sphère de justice. Ce n'est pas évident. Cela n'a l'air de rien. Mais quand vous analysez les mécanismes de transferts sociaux, et que vous regardez qui gagne et qui perd dans ces mécanismes de transfert, des questions essentielles apparaissent, qui sont loin d'être minoritaires. Il y a une sorte de loi naturelle qui fait que les avantages finissent par se concentrer. Non seulement certains sont plus égaux que les autres, mais ils le sont de plus en plus. Et ceux qui sont moins égaux le sont le moins en moins. C'est important. Mes propos vous paraissent peut-être des truismes. Mais quand vous parlez en ces termes dans des espaces très structurés, comme l'éducation, la santé ou la politique de la ville, on considère que vous dites des énormités. Est-il normal que le principe de la carte scolaire, obligeant les parents à placer leurs enfants dans les établissements de leur quartier, finisse en réalité par obliger les

## Les grandes mutations

p.118 pauvres à scolariser leurs enfants dans des écoles de pauvres ? Je ne suis pas pour la dérégulation des cartes scolaires. Mais à la ségrégation par les loyers, on ajoute ainsi la ségrégation par la faible qualité de l'offre scolaire. Si vous êtes riche dans un quartier de pauvres, en revanche, vous trouverez toujours le moyen d'échapper à cette loi.

Deux mots, enfin, sur le principe de reconnaissance. Je l'ai découvert par hasard dans le monde scolaire. L'école, comme le sport, est un endroit où se croisent l'égalité et le mérite. Les élèves sont tous égaux, le mérite est objectif. Les élèves ne demandent ni une abdication du principe d'égalité, ni une abdication du principe de mérite. Ils demandent qu'entre l'égalité et le mérite il y ait un troisième principe, qui fasse que leur dignité soit garantie dans le regard des professeurs comme dans celui de leurs camarades, dans le traitement auquel ils ont droit, dans le fait que leur identité soit maintenue et leur dignité sauvegardée, quels que soient les résultats qu'ils obtiennent. Or, quand vous êtes un mauvais élève, il est déjà difficile d'être mauvais, mais en plus on vous méprise, et on vous met dans une classe de mauvais élèves. Les élèves, par exemple, demandent s'il y a quelque chose qui pourrait être considéré comme une réussite en tant que fille, une réussite en tant qu'immigré, en tant que garçon qui aime plus la technologie que les mathématiques, etc. Peut-il y avoir pondération de la rencontre extrêmement brutale et inévitable de l'égalité et du mérite, par un principe de justice qui ne soit pas un principe objectif et transcendant ? Il y a une objectivité de l'égalité. Ontologiquement, nous sommes tous égaux. Il y a un principe objectif du mérite. Dans l'idéal, il pourrait se mesurer. Il se mesure, en tout cas, sur le marché et dans les stades. Ce que

## Les grandes mutations

demandent les élèves, ce n'est pas la suspension de ces principes, mais de pouvoir jouer, en ayant le sentiment que quelque chose qui n'est ni de l'ordre de l'égalité, ni de l'ordre du mérite, mais de l'ordre de leur personnalité, de leur identité soit préservé.

Cette espèce de psychosociologie de la reconnaissance, bien qu'elle ait un aspect de bon sentiment, n'est peut-être pas très différente d'une vieille aspiration liée au vaste mouvement de modernisation, quand les gens disaient qu'ils voulaient bien entrer dans les sociétés industrielles et modernes, mais en tant que Catalans, Québécois, Suédois, etc. Ce n'est pas très différent de ce que disent les élèves, qui, je le répète, ne refusent pas le mérite ou l'égalité au nom de je ne sais quelle utopie, mais qui voudraient que le jeu soit suffisamment multiple pour qu'on puisse rejouer les épreuves et finir par gagner de temps en temps. Ainsi, quelque chose dans l'identité de l'individu serait pris en compte par le jeu, et serait sauvé de la destruction.

\*

## DISCUSSION

@

**SYLVIE ARSEVER** : p.119 Je remercie François Dubet pour cet admirable exercice de lecture d'un monde complexe.

**QUESTION** : Ce dont vous avez finalement parlé, c'est de l'amour de l'autre. L'important est de se placer, ou d'essayer de se mettre à la place de l'autre. D'avoir la volonté de ressentir l'échec et la douleur de l'autre, et d'être proche de lui. Dans le monde dans lequel nous vivons, cela n'est-il pas de plus en plus rare ? Et quel

## Les grandes mutations

est le rôle de la foi dans ce que vous avez dit ? Comment peut-on donner aux enfants une vision globale du monde, de l'homme et de l'humanité, si ces sujets ne sont pas traités ? Quelque chose de fondamental manque dans l'éducation, de l'âge le plus tendre à celui où on doit commencer à prendre des décisions. Comment régler cette situation, qui me paraît désastreuse ? En tant que médecin, je vois comment les gens sont accablés par le manque de respect que le monde leur offre.

**FRANÇOIS DUBET** : La question est lourde, et nous disposons de peu de temps. Je tacherai d'être rapide.

Je n'aime pas beaucoup, dans ces affaires de justice, des mots comme « amour ». Car je crois que dans les affaires qui nous concernent, il faut toujours garder présente l'idée que les relations interpersonnelles doivent être médiatisées par des principes culturels indépendants des individus qui les mobilisent. L'amour, c'est la rencontre entre deux personnes. Il y a des fantasmes, de l'érotisme, de la passion, etc. Quand je m'occupe des malades ou des élèves, le mot amour ne convient pas. Au contraire, il pourrait même être un peu dangereux, parce qu'il y a une violence des relations non médiatisées.

Le principe de reconnaissance, à mon sens, est plutôt un principe de nature politique, qu'il faut mettre en place dans des institutions. Il suppose, par exemple, que les élèves ne soient pas seulement jugés selon ce qu'ils font, mais selon leurs progrès ou selon le sens que ce qu'ils font peut avoir pour eux. Ce n'est pas de l'amour. Cela revient à dire qu'il peut y avoir plusieurs registres de justice. Dire à un élève qu'il est toujours nul en maths, mais qu'il progresse, ce n'est pas la p.120 même chose que lui dire qu'il

## Les grandes mutations

est nul en maths, sans plus. Les instituteurs font très bien cela, mais les professeurs ne savent plus le faire, parce que les rigueurs de l'universel ont des exigences qu'on ne soupçonne pas. A l'égard des malades, il en va probablement de même. Personne n' imagine un médecin qui se mette à aimer ses malades. Le malheureux en mourrait. Je crois qu'il faut resocialiser ce genre de chose.

Pour ce qui concerne l'éducation, je voudrais préciser un point. Je crois qu'aujourd'hui, l'éducation à ce qu'on appelait les « valeurs » ne peut plus être catéchique. Les vertus de la leçon de morale sont ou nulles ou contre-productives. Ce que les élèves, les enfants apprennent de civilité, dans leur famille, dans leur quartier et dans les écoles, ils ne l'apprennent plus parce qu'on leur fait la leçon, mais parce qu'on construit des conditions de relations qui sont elles-mêmes une socialisation à ces valeurs. On se socialise par la manière dont on construit son expérience. Si vous prenez l'évolution du mécanisme de formation de la foi, on voit bien qu'on est passé d'un grand récit qui allait du dogme vers le rite, puis du rite vers la foi, à un mécanisme qui va de la demande de foi à l'élaboration d'un dogme. Les choses se passent de la même manière dans les autres mécanismes de socialisation. Là-dessus, il faut être extrêmement prudent, pour ne pas refaire passer l'histoire des institutions et des modèles d'éducation sous une forme qui serait soit violente, soit ridicule. Les enseignants et les familles ont évidemment beaucoup de peine à se saisir d'un problème, car il est plus facile de faire une leçon de morale que de se demander si l'école peut être un espace de droit. Cette dernière démarche est d'autant plus compliquée qu'il s'agit de dire le droit entre inégaux. C'est pourtant ainsi qu'il faut procéder.



## Les grandes mutations

**QUESTION** : Il semble que le malaise de l'inégalité soit dû à une absence du sentiment de responsabilité. Cette absence peut-elle être rattachée à une forme d'immaturation, elle-même liée à la sphère de l'éducation et en particulier à la relation entre parents et enfants, où se crée précisément le sentiment de la dignité ? Existe-t-il des recherches qui mettraient en évidence le fait que les personnes qui se sentent en rupture avec la société, se sentiraient aussi en rupture avec l'éducation qu'elles ont reçue ?

**FRANÇOIS DUBET** : p.121 Plutôt qu'à moi, il faudrait poser la question à Cléopâtre Montandon, qui est présente dans cette salle, et qui a travaillé sur ces problèmes de style d'éducation, de sentiments d'estime de soi et d'autonomie qu'engendrent chez les enfants les relations avec la famille et l'école.

Je ne pose pas le problème en ces termes. Il y a des problèmes d'égalité et d'inégalité parce que nous sommes de plus en plus égaux et qu'en même temps il y a beaucoup et peut-être de plus en plus d'inégalités objectives. Il se produit donc un *clash* parce qu'on est dans cette situation. Mais il y a autre chose : plus nous sommes égaux, plus nous sommes fatalement responsables de nous-mêmes. Cela engendre un type d'épreuve très particulier pour les individus. C'est tout ce que j'ai voulu dire. Je ne crois pas que le style d'éducation intervienne fortement là-dedans. Le rapport de soi à soi est d'abord culturel. J'ai une obligation de me considérer comme responsable de ma vie, ce qui est historiquement une formidable nouveauté — cela n'existait pas dans les sociétés qu'on appelle traditionnelles. Je suis de plus en plus poussé à devenir responsable de ma vie. Dès lors, la question est de savoir comment je me sors des situations dans

## Les grandes mutations

lesquelles les épreuves que j'affronte tendent à me détruire.

Une étude récente montre que les gens sont de plus en plus angoissés ou dépressifs, alors qu'avant, quand il y avait de l'ordre moral, ils étaient névrosés. Nous avons le vertige de la liberté. Je crois que ce sont de grands thèmes littéraires. Mais j'insiste sur le fait que ce sont aussi des choses que dans mes travaux de sociologue de terrain, je constate très concrètement. Je vois des gens, qu'ils soient enseignants, infirmières ou travailleurs sociaux, qui ne peuvent plus, si vous me passez l'expression, « refiler » la culpabilité — certains diraient le péché — aux autres, et sont dans l'obligation de s'assumer. Et s'ils oublient cela, on ne manque pas de psychologues, de psychanalystes pour leur rappeler ce qu'ils se doivent à eux-mêmes. Je crois que c'est ce qu'une expression un peu pompeuse appellerait la condition moderne. Et je crois que cette tendance s'est formidablement accélérée, depuis trente ans, avec ce double mouvement de libéralisme culturel et de libéralisme économique. Ce sont deux figures complètement antagoniques du libéralisme.

**FRANÇOIS BERTAGNA** : p.122 Pourriez-vous donner quelques précisions sur la comparaison que vous avez faite, à propos de l'enseignement, entre le « smic » scolaire et le « smic » tout court ? Il me semble qu'il s'agit de deux choses assez différentes. D'un côté, il y a de l'argent donné. De l'autre, il y a des connaissances, c'est-à-dire du savoir produit. Comment passe-t-on de l'un à l'autre ?

**FRANÇOIS DUBET** : Le salaire, c'est aussi de la production transformée en argent. Je veux dire que si vous laissez faire, le

## Les grandes mutations

système scolaire sera commandé par le haut et par une logique compétitive. C'est largement le cas aujourd'hui, où la totalité des apprentissages est dominée par ces deux paramètres. Une logique du niveau supérieur commande le niveau inférieur, dans la définition des programmes, dans celle des modalités d'apprentissage, dans les comportements des élèves, etc. Cela fait que les enseignants déplorent un instrumentalisme scolaire qui est parfaitement évident. C'est la réaction la plus saine et la plus normale par rapport au savoir.

En revanche, on pourrait dire qu'il en va de l'enseignement comme de la santé et de quelques autres secteurs : on suspend le jeu. La question qui se pose alors est politique. Les philosophes républicains se la sont posée. Que doit savoir et savoir faire, aujourd'hui, un individu pour se voir garantir le minimum de participation sociale auquel il a droit. C'est une tout autre question que de se demander ce que doit savoir un adolescent de 14 ans pour espérer être polytechnicien à 18 ans. Je souhaiterais qu'on pose cette autre question. Bien sûr, c'est extrêmement compliqué. On se l'est posée. Mais on ne se la pose plus, tant il paraît évident, aujourd'hui, que la question qui commande est de savoir ce qu'il faut apprendre pour entrer dans une haute école. Dans ces conditions, ce qui arrive est une chose que les sociologues connaissent bien : des phénomènes de sélection par distillation fractionnée. On quitte l'école, non en fonction de ce qu'on sait, mais en fonction de ce qu'on ne sait pas.

On pourrait imaginer un autre principe de séparation des sphères, qui ne serait pas très compliqué. Les Québécois savent un peu faire cela. Il s'agirait de partir de l'idée qu'il n'est pas nécessaire qu'un système scolaire soit commandé par une seule

## Les grandes mutations

figure de l'excellence. Dans un pays comme la France, tous les enfants peuvent réussir, à condition qu'ils fassent des maths. J'aime bien le sport, parce que si <sup>p.123</sup> je ne suis pas grand, je peux faire du ping-pong, et si je suis grand, je peux faire du basket-ball, si je suis rapide, je peux faire du sprint, etc. Je peux toujours trouver un type d'épreuve dans lequel je ne serai pas ridicule. Le sport est plus démocratique qu'on ne l'imagine. Si vous prenez l'école, il n'y a — dans le cas français — qu'un seul type d'épreuve où on ne soit pas ridicule. Je pense que cette contradiction ne peut pas être neutralisée, mais qu'il faut la rendre vivable. Il faut qu'elle ne détruise pas les individus.

Allez dire cela à un syndicat d'enseignants ! Cela se passera mal, très mal, parce que vous aurez immédiatement des intérêts sociaux qui entreront en jeu. Si on suspend la sélection jusqu'à 16 ans, gémiront les intéressés, mon petit garçon à moi, qui est un Mozart et que tout le monde ignore, va être brimé ! C'est ce qu'on me dit toujours. Je réponds en général que si leur petit est bien un Mozart, ils n'auront aucun problème...

**QUESTION** : Vous dites que le principe d'égalité, c'est la liberté et la responsabilité de soi-même. La liberté est-elle compatible avec l'égalité ? Un conférencier a traité ce sujet il y a quelques décennies. Il a brillamment terminé son exposé en disant que c'était parce que la liberté et l'égalité étaient incompatibles, parce qu'elles étaient deux sœurs ennemies, que les Français avaient ajouté la fraternité à leur devise, afin de les réconcilier.

**FRANÇOIS DUBET** : Puisque je suis Français, je vais vous dire comment on appelle la Fraternité en France. Son vrai nom est :

## Les grandes mutations

nation. Dans le modèle politique français, en réalité, la fraternité, c'est la nation. Et la nation a toujours cette double connotation d'être, à la fois, une communauté culturelle et, comme le dit Dominique Schnapper, une communauté de citoyens, ce qui n'est pas du tout la même chose. Je crois qu'il y a des consciences nationales et que nous vivons dans des nations. Mais je crois aussi — ce serait un autre débat — qu'aujourd'hui on ne peut plus considérer sérieusement la nation comme l'espace dans lequel s'organise la quasi totalité de notre expérience.

@

### DÉBAT

## UN MONDE SURVEILLÉ

INTRODUCTION DE GIOVANNI BUSINO  
professeur à l'Université de Lausanne

@

p.125 Permettez-moi de vous présenter nos invités. Le professeur Gérald Berthoud, anthropologue à l'Université de Lausanne, est très actif depuis de nombreuses années dans les recherches sur la société de l'information et sur les implications sociales des nouvelles technologies de l'information. Michel Porret, chercheur talentueux de l'Université de Genève, est l'auteur de travaux historiques sur le contrôle social et les techniques visant à surveiller et punir, qui sont très appréciés par la communauté savante européenne. Annick Dubied, linguiste et sociologue de l'Université de Genève, est l'auteur d'une très belle thèse soutenue à Louvain-la-Neuve, sur les faits divers dans la presse francophone contemporaine. Elle est, dit-on, l'étoile montante de la recherche sur les médias en Suisse. Le professeur Timothy Harding est directeur de l'Institut de médecine légale de l'Université de Genève. Ses travaux en criminologie, en médecine légale et en éthique médicale jouissent d'une très grande autorité. Ils nous aident à mieux cerner les relations de la médecine avec le droit et la vie sociale. Les Rencontres internationales vous remercient d'avance de votre généreuse collaboration.

Dès les années 30 (Aldous Huxley publia *Le meilleur des mondes* en 1932 et George Orwell en 1945 *La ferme des animaux* et en 1949 *1984*) innombrables et foisonnants ont été les débats à

## Les grandes mutations

propos des dérives de notre monde moderne, de plus en plus fasciné par les techniques et captivé par les systèmes de protection, de contrôle et de surveillance. En 1964 Herbert Marcuse, dans *L'homme unidimensionnel*, p.126 proclama crûment que la société industrielle avancée est une société close « parce qu'elle met au pas et intègre toutes les dimensions de l'existence, privée et publique ». Des formes insidieuses de contrôle social et de surveillance rétréciraient nos droits, rapetisseraient nos libertés, elles mettraient en place « un univers vraiment totalitaire dans lequel la société et la nature, l'esprit et le corps sont gardés dans un état de mobilisation permanente pour défendre cet univers ». A la suite des controverses déclenchées par ce texte et par les autres livres de Marcuse, philosophes, sociologues, essayistes, publicistes, journalistes ont analysé ces mutations sociales mais aussi les incidences de tant de transformations sur notre vie quotidienne, sur les droits individuels et les libertés publiques ; ils ont amplement décrit notre phobie des risques, des incertitudes, notre quête de sécurité.

Tout récemment, Jean Baudrillard a annoncé que la société surveillée organise la vie privée et soumet, de gré ou de force, à l'ordre de la raison les expériences les plus personnelles, la santé, les loisirs, la sexualité, la mort. Le monde moderne, au lieu d'émanciper les individus, a fabriqué — dit-il — surtout des hommes-masse, véritables « trous noirs » où s'engloutissent la politique, l'économie, l'ordre social, la culture, tout ce qui constitue notre civilisation. Le seul phénomène qui s'accorderait avec cette autodestruction, qui l'accompagnerait et lui ressemblerait, serait le terrorisme, son absurdité radicale. Avec une certaine insolence provocatrice Baudrillard affirme : «... l'idée de liberté, idée neuve

## Les grandes mutations

et récente, est déjà en train de s'effacer des mœurs et des consciences » tandis que « la mondialisation libérale est en train de se réaliser sous la forme exactement inverse : celle d'une mondialisation policière, d'un contrôle total, d'une terreur sectaire. La dérégulation finit dans un maximum de contraintes et de restrictions équivalant à celles d'une société fondamentaliste. »

En amont de ces affirmations il y a une croyance, assurément partagée par d'autres « faiseurs d'opinion », que rien ne vaut rien, que les droits individuels sont un leurre, que la violence et le terrorisme sont des corollaires naturels du totalitarisme institutionnel, de sociétés ayant érigé en système de fonctionnement les simulacres, la simulation et la séduction et où même l'ordre de la production et du désir a été détruit.

Ici il n'est pas opportun d'analyser les thèses de ce philosophe-sociologue qui s'autoproclame « paroxiste indifférent ». Ici il faut plutôt partir d'un constat mieux établi : tous les sondages disponibles indiquent que les besoins et les désirs de protection sont si <sup>p.127</sup> considérables qu'une importante fraction de citoyens européens est prête, en échange d'un renforcement de la sécurité, à voir ses droits limités par un contrôle social plus sévère. Ces citoyens se sentent, en effet, désécurisés, ils vivent dans l'anxiété à cause des technologies défailtantes (Tchernobyl ou AZF-Toulouse) ; ils craignent les risques étendus, graduels, progressifs (par exemple, les problèmes du climat, l'effet de serre, le plomb, la dioxine, l'amiante, les autres polluants, la vache folle, etc.) ; ils estiment que la société ne les met pas à l'abri de la succession de menaces, d'agressions, de la radicalisation, des errements et du déchaînement de la haine des uns et des autres, de tant de périls physiques, économiques et sociaux. Ils redoutent les menaces à



## Les grandes mutations

leur raison de vivre, à ce qui les fait des êtres humains civilisés. La mondialisation et la concentration des échanges, le développement technologique, la déréglementation ont créé un univers d'incertitudes, de risques, d'accidents, de périls inédits pour un nombre incalculable de personnes.

La recrudescence des risques et des dangers, notamment dans les villes, est avérée. Les larcins, les cambriolages et toutes sortes d'incivilités et de violences ainsi que d'agressions contre l'intégrité des personnes et des biens, constituent notre lot de souffrances journalières. En plus, les attentats, les massacres, les guerres, les tunnels en flammes, les périls bactériologiques, chimiques, nucléaires, la réduction de postes de travail, le ralentissement économique, l'instabilité sociale, ont fait progresser le taux d'anxiété, et transformé en phobie, notamment après le 11 septembre, le sentiment de ne pas être préservés des périls et des adversités.

Pour rassurer l'opinion publique les autorités s'évertuent à faire parade de projets sécuritaires. Par exemple, l'Institut européen de standardisation des télécommunications (ETSI) prépare la mise en place d'une interface unique d'interception des écoutes, en temps réels, de tous les réseaux téléphoniques. Europol est en train de structurer un espace judiciaire dans lequel les procédures préalables aux écoutes transfrontalières seront considérablement allégées. Les ministres de la Justice et de l'Intérieur des pays de l'UE s'interrogent, à leur tour, sur l'opportunité de limiter la liberté de déplacement dans les Etats de l'Union, liberté réglée actuellement par le traité de Schengen du 26 octobre 1997. La Commission européenne a préparé un projet décision cadre dans le but d'unifier les législations des Etats membres, tant en ce qui concerne la définition du terrorisme que les peines imposées. La

## Les grandes mutations

liberté d'association, le droit de grève, la liberté <sup>p.128</sup> d'expression, les droits démocratiques sont très affectés, pour ne pas dire limités par cette décision cadre.

Même la Suisse suit le courant. En effet, le Conseil fédéral a promulgué au mois d'août de cette année une ordonnance, datée du 27 juin, sur les moyens susceptibles d'assurer la sûreté intérieure. Cette ordonnance régleme les écoutes téléphoniques, les moyens audio-visuels, les activités politiques, l'établissement des profils de personnalité, les cartes clients, les contrôles de sécurité, et elle crée en même temps le Service fédéral d'analyse et prévention, le SAP.

La panoplie des dispositifs sécuritaires est pourtant déjà en place, depuis bien des années, dans nos démocraties. Différentes espèces de systèmes technologiques relèvent nos comportements, enregistrent nos attitudes, fichent et décortiquent nos actions. Portails électroniques, caméras vidéo en circuits fermés, logiciels de reconnaissance automatique des visages, logiciels d'autoévaluation, moteurs de recherche superpuissants capturent les informations personnelles et peuvent les exploiter immédiatement. Grâce aux nouvelles fonctionnalités de ces moteurs de recherche les internautes obstinés peuvent accéder aux informations les plus confidentielles. Des caméras de surveillance biométrique, reliées à un ordinateur, facilitent l'analyse, en temps réels, de 128 caractéristiques faciales, et ainsi il est facile de repérer les suspects ou les indésirables. Les mouchards (CCTV), installés dans les rues d'un grand nombre de villes, épient nos gestes, nos démarches ; des petits boîtiers à 200 dollars permettent instantanément la reconnaissance électronique des empreintes digitales.

## Les grandes mutations

Certes, les recherches sociologiques de Clive Norris et de Garry Armstrong mettent en doute l'efficacité de la vidéosurveillance et suggèrent que les utilisateurs et les autorités publiques dissimulent, derrière les prétextes de la lutte contre la criminalité et de la recherche sécuritaire urbaine, des projets politiques qui posent de substantielles perplexités. Pour sa part, James Bamford, dans son *Body of Secrets*, après avoir décrit comment les réseaux *Echelon* et *Carnivore* capturent toutes les communications effectuées dans le monde par téléphone, fax, télex ou courrier électronique, nous console quelque peu en affirmant que la moisson est si abondante que l'exploitation en est problématique, pour ne pas dire impossible. Il n'en reste pas moins que le courrier électronique peut être lu, que le contenu d'un disque dur saisi, que la navigation sur internet est analysée et puis utilisée. Le logiciel *Investigator* enregistre chacune des actions de l'utilisateur et expédie le résultat par courrier vers un site de télésurveillance. Une base de données permet de retrouver la date et l'heure de frappe de <sup>p.129</sup> chaque mot du clavier — même s'il est effacé immédiatement après — ainsi que le nom du programme utilisé. L'usage de l'ordinateur ou la navigation sur internet dévoilent, à notre insu, nos idées, nos sympathies, nos penchants. Le logiciel *Pretty Good Privacy* code et décode tous les secrets cryptographiés. Les *cookies*, les *spywares*, les *web bugs* pénètrent via les sites consultés, le plus souvent à notre insu, dans nos disques durs. Ces petits fichiers capturent les informations personnelles de l'utilisateur, lesquelles sont exploitées, dès l'établissement de la connexion, par les publicitaires pour cibler leurs cybermessages mais également par d'autres.

Cet immense réceptacle de données nominatives qu'est la toile

## Les grandes mutations

(publipostage, e-santé, commerce en ligne, e-administration, etc.) accélère l'accumulation des informations, de façon illimitée, dans une sorte de mémoire indéfectible où nous pouvons les repérer instantanément, les croiser, les comparer, les agréger, les objectiver, les transférer vers des paradis informatiques, les placer dans des flux transfrontaliers comme n'importe quelle autre marchandise. En somme, avec l'informatique l'intégration et la centralisation de toutes les informations sont aisément réalisées. En plus, l'informatique déplace la disponibilité et l'utilisation des fichiers informationnels de l'échelle locale à l'échelle internationale. Le numérique a modifié aussi le rapport public/privé, rompu l'équilibre, par ailleurs toujours instable, entre les libertés individuelles et la sécurité collective ; il a transformé la vie privée en marchandise aliénable. Le *Right to Privacy* qui garantissait l'intimité, le secret, l'image, la tranquillité, l'identité de la personne, ce droit est devenu une simple protection théorique contre les intrusions informationnelles alors même que le *Right to be let alone* est fortement limité par le *Right to Publicity*. Ces bouleversements de nos modèles normatifs ont produit une forme nouvelle de pouvoir de domination sociale sur l'individu ; ils ont créé le pouvoir informatique.

Ce pouvoir n'est pas encore suffisamment réglementé malgré les efforts méritoires des commissions « informatique et liberté » là où elles existent. Nos systèmes juridiques se basent toujours sur le lieu de l'échange, de l'interaction, sur la territorialité de l'infraction ainsi que sur la domiciliation des intéressés alors même que le transfert des informations d'un pays producteur aux pays « havres de données », est une modalité plus que courante ; alors même qu'il est très difficile d'établir qui possède l'information,

## Les grandes mutations

quelle est la nature (privée, commune, publique) de celle-ci, de fixer la source d'où elle vient, de <sup>p.130</sup> nommer l'auteur qui l'a créée et d'identifier le propriétaire de l'ordinateur avec lequel ladite information a été façonnée.

Dans nos sociétés surveillées, le droit désormais ne se configure plus comme une liberté négative, la liberté de refuser ou de prohiber l'utilisation des informations personnelles. Il est devenu une liberté positive, celle d'exercer un droit de contrôle sur les données qui se rapportent à la personne et à sa sphère réservée (connaître, corriger, supprimer, ajouter) et insérées dans des fichiers informatiques des archives publiques ou privées.

Est-ce que la mise en place de systèmes de sécurité de plus en plus sophistiqués soulagera nos angoisses, nos peurs ? Satisferont-ils nos besoins de protection ? Est-ce que tant de méfiance même à l'endroit de la routine quotidienne, d'inquiétudes pour les risques paraissant effrayants parce qu'imprévisibles et insaisissables (tel le bacille du charbon, par exemple), seront enfin apaisées ? Serons-nous capables d'élaborer une culture de l'incertitude distincte de la culture du risque résiduel et de la sécurité absolue, différente de la culture du non-risque qui, selon le sociologue allemand Ulrich Beck, « consiste à brider l'innovation par des dispositifs de sécurité dès son origine » ? Serons-nous capables d'agir en situations d'incertitude ou de risque, en somme de vivre la vie courante ?

Grande reste toutefois l'irrésolution à propos de comment lutter, autant que faire se peut, contre l'insécurité, contre les violences quotidiennes, contre l'apocalypse annoncée par le terrorisme, sans mettre en danger ou écorner les droits

## Les grandes mutations

fondamentaux des personnes, nos libertés civiques, le patrimoine des droits de l'homme.

Que faut-il faire afin que tous les contrôles nécessaires pour lutter contre les fléaux du terrorisme et de l'insécurité ne deviennent jamais des législations communes dans nos Etats de droit, dans nos démocraties ?

Aujourd'hui personne n'ose proposer des mesures pour résoudre ces problèmes, pour surmonter ces difficultés. Dans la situation actuelle d'incertitude et d'insécurité, nos sociétés sont la proie de techniques qui bouleversent toutes les conditions sociales et les relations humaines, tant publiques que privées. Tant et si bien que pour survivre, nous devons nous adapter, tant bien que mal, à des modes de vie sans précédents historiques, à des contraintes, à des restrictions périlleuses à longue échéance, et pour y arriver devons, surtout, nous ingénier à trouver des solutions interlocutoires à des problèmes entièrement nouveaux. Et nous y sommes bien obligés car il en va de l'avenir de notre civilisation et du sens de nos libertés.

<sup>p.131</sup> La démocratie sera-t-elle capable de maîtriser ces défis ? Certes, nombreux sont les dangers qui la menacent. Chaque jour s'allonge la liste des méfaits sur nos libertés ; chaque jour s'impose davantage l'idée que le seuil supportable est désormais atteint sinon dépassé, et qu'il est vital de prendre un tournant. Mais cela n'empêche point que les systèmes de surveillance et de protection continuent à se développer, à être installés partout, à nous procurer des possibilités à la fois prodigieuses et terriblement redoutables. Comment pourrait-on dénier à la société, dans les circonstances actuelles, le droit et le devoir de veiller à l'usage de ces systèmes qui sont, simultanément, bienfaisants et

## Les grandes mutations

malfaisants ? Comment sauvegarder et accroître les libertés civiques tout en prenant garde au terrorisme et à l'insécurité ?

Le problème essentiel de notre temps est, évidemment, un problème de significations et de buts, de choix et de priorités, c'est la question politique au premier chef. La crise actuelle, dans nos sociétés, tient surtout au déclin des croyances, au terrible hiatus qui s'est creusé entre la gestion au quotidien, le pragmatisme technocratique et l'imaginaire politique. La pensée politique et sociale contemporaine ergote, hélas !, sur le choc des civilisations, sur la postmodernité et sur la fin de l'histoire ou bien marmotte l'apologie du passé et de la tradition en tant que bienfaits et sagesse présents et futurs. Cette pensée sociale n'a même pas entrevu que la globalisation n'est pas seulement celle des marchés, qu'elle est aussi celle des droits, des processus sociaux et culturels mondialisés, des formes nouvelles de communication, des technologies de l'information à l'échelle mondiale, des nouvelles possibilités de discrimination, des contours inextricables esquissés par les naissances ou bourgeonnantes identités personnelles et ethniques, des nouveaux types de citoyenneté, des relations entre la tradition et la modernité, entre la mémoire, l'oubli et l'histoire, entre nous et les autres, entre la démocratie de participation et celle de représentation.

Espérons que la tragédie de ces dernières semaines nous aidera à penser mieux, c'est-à-dire moins métaphoriquement et rhapsodiquement, les problèmes spécifiques des libertés, des droits individuels, de l'exercice du contrôle social et de la protection de la vie quotidienne dans la société démocratique.

Qu'il me soit permis de conclure avec les sages et perspicaces paroles d'Olivier Mongin que nous avons tant apprécié dans ses

## Les grandes mutations

articles des dernières livraisons de sa revue *Esprit* : Il est temps, il faut « recréer une architecture matérielle et mentale, repenser les fondations et, peut-être, préserver [ainsi] l'esprit de la démocratie ».

p.132 Les intervenants à cette table ronde ne pourront pas aborder tous les aspects impliqués par le thème adopté par le Comité des RIG. Nos invités donneront, sur la base de leurs recherches personnelles, quelques aperçus et quelques commentaires à propos de telle ou telle autre face de la problématique, dont la complexité et les difficultés demeurent considérables.

Et à présent j'ai le plaisir, pour introduire nos réflexions sur les mutations engendrées par la société de l'information, de donner la parole au professeur Berthoud.

**GÉRALD BERTHOUD** : J'aimerais insérer la question de la surveillance dans le thème général de ces Rencontres. Plus précisément, je chercherai à savoir jusqu'à quel point on peut inscrire la surveillance électronique ou informatisée dans ce vaste mouvement qui est défini par le thème même des Rencontres, les grandes mutations.

De quelles mutations s'agit-il, pour ce qui concerne les technologies de l'information, et notamment la question de la surveillance ? Nous sommes, dit-on, en train de vivre une mutation informationnelle. Ou encore, nous dit-on, nous entrerions dans un nouvel âge de l'information. Du coup, on nous annonce une révolution technologique qui pourrait se définir — je vais le faire ici de manière très succincte — par deux caractéristiques majeures. D'une part, tout peut se transmuier en flux informatique,



## Les grandes mutations

qu'il s'agisse de la voix, de l'image fixe, de l'image mobile, ou encore du texte. En d'autres termes, nous avons affaire, nous dit-on, à une révolution qui concerne les technologies dites des supports : on peut coder, on peut stocker, on peut traiter et transmettre l'information de manière quasi automatique, grâce à la convergence entre l'informatique et les télécommunications. C'est la première caractéristique.

La seconde, qui est étroitement liée à la première, consiste en ceci que grâce aux télécommunications, qui transmettent l'information à la vitesse de la lumière, nous assistons à une autre forme de révolution, qui ouvre la voie à un rétrécissement de l'espace et à une maîtrise accrue du temps. On peut parler de temps réel. Du coup, nous dit-on toujours, les relations sociales, parce qu'elles tendent à être médiatisées par ces réseaux techniques, seraient apparemment libérées des contraintes de l'espace et du temps. J'utilise le conditionnel, bien sûr, parce qu'on pourrait tout à fait discuter ces prises de position.

<sup>p.133</sup> En tout cas, cette mutation technologique est perçue par beaucoup comme permettant l'avènement d'un nouveau type de société. D'où l'expression généralisée de « société de l'information » ou encore de « société du savoir ». La caractéristique qui est avancée pour définir ce type de société est la libre circulation des biens, des idées, des savoirs et des personnes. Du même coup, on voit se profiler des promesses. Elles sont faites par nombre de représentants des milieux technoscientifiques, économiques et politiques. D'autres promesses, identiques d'ailleurs, sont formulées sur de nombreux sites internet, qui relèvent de la responsabilité des gouvernements des pays du Nord comme du Sud, ainsi que des institutions

## Les grandes mutations

internationales. Pour tous, il existe un horizon d'attente valable pour toute l'humanité, qui serait le triomphe de la liberté individuelle, le savoir universellement partagé et la prospérité généralisée.

Dans cette représentation du monde, on constate néanmoins que quelque chose tend à disparaître, qui est l'idée des relations asymétriques, et particulièrement la question des pouvoirs politique et économique. Du même coup, on remarque que des questions cruciales restent sans réponse, comme par exemple celle de savoir qui contrôle ces nouvelles technologies, qui contrôle les flux d'informations et de savoirs. Ou encore, celle de savoir qui tire avantage des potentialités considérables de ces technologies, et sans doute au détriment de qui. En d'autres termes, ce qui est occulté, c'est le fait que les technologies de l'information sont aussi des technologies de surveillance et, comme telles, des technologies du pouvoir, dont l'efficacité potentielle semble sans limites. Il est donc impossible d'éluder le problème des formes actuelles et à venir des techno-surveillances qui s'exercent sur les individus, à la fois comme travailleurs, consommateurs et citoyens, qui sont ainsi soumis au double pouvoir économique et politique.

Du point de vue proprement technique, on constate qu'il y a deux grands types de techno-surveillance : une surveillance électronique visuelle, et une surveillance électronique sur la base de collectes de données. Il est vrai que cette distinction devient de moins en moins pertinente avec l'usage des technologies numériques, puisqu'il devient difficile de séparer très clairement ce qui relève de la collecte des données de ce qui appartient à la supervision directe. Mais dans tous les cas il s'agit d'une surveillance qui est exercée par le pouvoir, qui peut s'exprimer par

## Les grandes mutations

la contrainte, l'obligation, la manipulation, mais aussi par l'influence ou la persuasion.

p.134 La surveillance électronique visuelle est bien connue, et je ne vais pas m'étendre là-dessus. J'aimerais seulement signaler qu'il y a aujourd'hui une certaine sophistication, puisqu'il existe une vidéosurveillance avec reconnaissance automatique des visages. On peut même trouver — c'est encore à l'essai — des caméras qui détectent automatiquement, à l'aide d'un logiciel, les comportements humains considérés comme hors norme, dans des situations bien définies ; cette information est transmise à des opérateurs humains qui, eux, doivent prendre les décisions ; d'après les informations que j'ai pu obtenir, ce type de logiciel est testé dans les métros de Londres et Milan.

A propos de la surveillance électronique à partir de collectes de données, on constate que depuis une dizaine d'années au moins, la collecte des données personnelles ne passe plus simplement par l'écrit, mais qu'il y a accumulation de données personnelles numérisées. Elles concernent tout le monde. Que l'on soit un internaute ou non, nul ne peut échapper à l'informatisation de la société. Les individus que nous sommes sont ramenés à une somme d'informations, qui est rassemblée dans des bases ou des banques de données, selon un découpage divers — critères de santé, informations concernant la consommation, l'action sociale, la fiscalité et bien d'autres. Avec la multiplication des fichiers apparaît une possibilité qui est encore embryonnaire, mais qui ne pose semble-t-il aucun problème technique, celle d'établir une connexion entre ces fichiers. On parvient ainsi à recomposer les individus qui sont parcellisés dans les divers fichiers. Ceci pourrait entraîner une visibilité, une transparence accrue de l'irréductible

## Les grandes mutations

part secrète de la vie privée. On le voit surtout dans le cas de ce qu'on appelle aujourd'hui le « client transparent ». Avec les cartes de fidélité, ou encore le commerce qui se fait sur internet, on livre des informations utiles sur nos préférences, nos attitudes et d'autres données encore. Ainsi se constituent des fichiers qui échappent pour l'essentiel au contrôle des personnes concernées, ce qui permet entre autres d'établir des profils de consommateurs ou d'utilisateurs. Ces nombreuses traces informatiques rendent le client proprement transparent. Il devient un être susceptible d'être manipulé, et d'une certaine façon contrôlé et surveillé à partir des informations qu'il livre sur lui-même. Cela permet aussi d'établir une discrimination entre bons et mauvais clients, entre bons et mauvais usagers.

On peut se demander pourquoi ces pratiques liées aux cartes de fidélité sont en général vues de manière très positive. Elles sont p.135 perçues comme étant tout à fait étrangères à l'idée de surveillance ou de contrôle social. Il faut relever, sur ce point, que ces cartes ne sont pas imposées. Elles relèvent d'un libre choix du client ou de l'utilisateur, à qui elles offrent de surcroît la possibilité de faire un petit bénéfice, en se montrant fidèle client. Il n'en reste pas moins qu'il se trouve décomposé en une série de données qui deviennent des ressources pour un marketing ciblé. Ce client, ainsi « encarté », va contribuer à établir une norme de l'homme moyen, tout en étant en quelque sorte évalué individuellement selon cette même norme.

Pour réfléchir sur le thème du monde surveillé, il me semble impossible de ne pas prendre en considération les événements du 11 septembre. Le terrorisme est aujourd'hui un révélateur pour penser le monde. Dans une période de crainte, il y a effectivement

## Les grandes mutations

une tendance à accepter le renforcement du contrôle, pour préserver la sécurité individuelle et collective. On observe un déplacement de la liberté vers la sécurité, au point qu'on en arrive à rejeter le credo qui était encore défendu il n'y a pas longtemps, sur l'avenir libertaire et libéral de la société de l'information et sur l'universalisation des technologies de l'information. Ce qui est certain, c'est que l'un des effets du 11 septembre est le renforcement de la surveillance généralisée. On voit dans de nombreux pays une limitation potentielle des libertés individuelles, et dans plusieurs pays d'Europe un durcissement en cours des législations sur la sécurité publique. Par exemple, une loi antiterroriste dite « patriote », votée aux Etats-Unis le 26 octobre dernier, impose entre autres la perquisition des ordinateurs, la saisie des courriers électroniques, l'obligation de conserver les données par les fournisseurs d'accès à internet, la remise à la justice des cryptages ou des codages des messages douteux, etc. Ces mesures semblent d'ailleurs convenir à une large majorité de la population dans les pays concernés.

La loi antiterroriste a néanmoins été dénoncée avec force par des sites américains sur internet consacrés à la défense inconditionnelle des libertés individuelles. Ces sites affichent des positions extrêmes, de type libertaire, mais nous invitent aussi à une réflexion approfondie sur le thème de la techno-surveillance, qui devrait nous amener à prendre conscience d'un danger ou d'une menace de « totalitarisme informationnel ». Une nette tendance se dessine, qui consiste à faire faire le travail de contrôle et de surveillance à des machines dites intelligentes, qu'on aura interconnectées. Cela suppose de multiplier toujours davantage les bases de données, au point de verser dans ce qu'on pourrait

## Les grandes mutations

appeler une « infomanie » ou un « fétichisme informationnel ». Cette tendance est bien présente chez les tenants <sup>p.136</sup> inconditionnels du marché libre, pour qui les données propres à la sphère privée doivent être abondantes et pouvoir circuler sans entraves.

Pourtant, rien ne serait plus réducteur que de s'enfermer dans cette vision dichotomique et de jouer la liberté contre la sécurité, la stricte protection des données personnelles contre leur transformation en marchandise. Au contraire, il me semble que l'intelligibilité du monde suppose d'accepter la nécessité d'un équilibre entre les pôles de la liberté et de la sécurité. Oublier l'irréductible ambivalence de l'informatisation de la société, revient soit à accepter une version euphorisante de l'avenir et à se complaire dans une sorte de techno-optimisme, soit à verser dans un pessimisme de la techno-surveillance totalitaire. Plus encore, toute argumentation rigoureuse sur la question de la surveillance informatisée supposerait de recomposer un ensemble fragmenté de termes et d'idées comme liberté et sécurité, secret et transparence, vie privée et anonymat sur internet. Serait également à considérer la question du cryptage comme solution technique pour la protection des données privées, celles des citoyens, travailleurs et consommateurs, mais aussi celles des grandes entreprises, et même celles de la cyber-criminalité et du cyber-terrorisme. Revendiquer le cryptage de manière inconditionnelle reviendrait à défendre une sorte d'anarchie cryptée, constituée par des activités légales ou non, qui toutes seraient à l'abri du moindre regard de l'Etat.

Pour éviter l'impasse d'un point de vue partiel et nécessairement conflictuel, il faudrait prendre sérieusement en

## Les grandes mutations

considération la complexité des situations. Je dirai que comme d'autres domaines de la vie sociale, l'univers de la surveillance repose sur des principes opposés et complémentaires. Chacun de ces principes ne peut s'imposer que dans des limites qui peuvent certes varier dans le temps et dans l'espace. Mais au-delà d'un certain seuil vite franchi, le déséquilibre économique, social et politique devient lourd de menaces.

J'aimerais encore dire deux mots sur un dernier point. Au-delà de la surveillance individuelle, qui nous concerne tous, on assiste à une mondialisation de la surveillance, ou à l'émergence d'une surveillance globale, où la planète tout entière est vue de manière dominante. Il s'agit ici de la place des Etats-Unis et de leur domination de l'information globale. Ils disposent de trois moyens à cette fin. Les satellites d'observation militaire : on nous dit qu'ils permettent de distinguer au sol des éléments de vingt à trente centimètres, et qu'on prévoit de mettre en place, d'ici sept à huit ans, un arsenal de vingt-quatre satellites tournant en permanence, qui pourront observer n'importe quel <sup>p.137</sup> point de la planète toutes les quinze minutes. Autant dire que la terre sera observable dans sa totalité, en permanence.

A cela il faut ajouter le fameux *Echelon*, qui a été rendu célèbre par l'intervention, notamment, de l'Union européenne. C'est un système de télésurveillance sur lequel on ne sait finalement pas grand-chose, qui a été pris en charge par l'une des agences les plus secrètes des Etats-Unis, la National Security Agency, qui tente d'intercepter dans le monde entier, à partir de mots-clefs, les communications téléphoniques, courriers et télécopies. Ses cibles sont semble-t-il non militaires. Ce sont des gouvernements, des organisations, des entreprises et des individus. Selon un site

## Les grandes mutations

appelé *Echelon Watch*, qui est une sorte de surveillant du surveillant et regroupe des associations de défense des libertés, il n'est pas possible de savoir si ce logiciel est utilisé illégalement pour espionner des citoyens. Outre les Etats-Unis, participent à ce programme l'Angleterre, le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande.

Enfin, troisième instrument aux mains des Etats-Unis, il y a le très évocateur *Carnivore*, qui est un programme d'espionnage du FBI et qui permet d'intercepter tous les courriers électroniques.

Il y a donc une triple couverture informationnelle de la planète par les Etats-Unis. On pourrait se demander si on n'a pas là une expression informatisée de *Big Brother*. La métaphore d'Orwell traduit l'idée d'un pouvoir omniprésent, omniscient, en mesure d'espionner tout le monde, partout et toujours. En même temps, on ne peut pas oublier les limites effectives de ces systèmes de surveillance par rapport à leurs potentialités techniques. Submergés par des informations pléthoriques, les surveillants sont confrontés en permanence au problème du tri. Ce qui m'amène, en guise de conclusion, à une question : pourquoi ce *Big Brother* n'a-t-il pas pu empêcher le drame du 11 septembre ?

**MICHEL PORRET** : Évoquer la « société surveillée » entraînerait à un vaste débat sur les institutions et les enjeux du contrôle social que nous jugeons compatibles ou non avec la démocratie et l'Etat de droit. Nulle société ne peut subsister sans le mécanisme régulateur du contrôle social. Celui-ci peut être institutionnel (justice, santé, armée, éducation), associatif (syndicat, parti politique) ou communautaire (paroisse, voisinage, quartier, village, etc.). Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle au moins, l'Etat moderne, dans ses



## Les grandes mutations

modèles historiques particuliers (monarchie absolue, Etat de droit libéral et social), a mis en œuvre, sous des formes <sup>p.138</sup> différentes et dans des cultures institutionnelles variées, le contrôle social nécessaire à l'ordre public, à la sécurité des justiciables et de biens, à la santé et à la discipline des individus, à leur éducation et à leur sécurité. Pauvres, marginaux, *homo criminalis*, « classes laborieuses et dangereuses », malades, « aliénés », soldats, écoliers, ouvriers : entre répression ou éducation, entre potence ou charité, entre thérapie ou discipline, le contrôle social de ces groupes sociaux repose sur les institutions judiciaires, policières, scolaires, celles de la santé, des corporations, de l'assistance sociale ou des associations religieuses ou professionnelles.

Dès 1975, Michel Foucault pensait la modernité sociale du monde contemporain en termes de politique sécuritaire et de société hypersurveillée. Un monde de contrainte, où, formes multiples du pouvoir, les biotechnologies radicaliseraient les mécanismes répressifs du contrôle social à côté des institutions traditionnelles attachées à cette fonction politique, intégrative et policière. En étudiant la genèse de la prison pénale vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, il désignait la grande mutation des formes contemporaines du contrôle social, avec la métaphore de l'« Etat panoptical » mis au centre de *Surveiller et punir* (1975). Cette hypothèse a constitué un des paradigmes dominants des sciences sociales et de la pratique institutionnelle pendant près de vingt ans. Disciplinant les corps et aliénant les âmes, l'Etat de « surveiller et punir » discipline les individus pour exercer un contrôle social absolu.

Peut-on encore parler de « société surveillée » de la même manière qu'avant le 11 septembre 2001 ? Difficile de répondre

## Les grandes mutations

avec certitude à cette question. Sur le plan politique et sécuritaire, les conséquences pratiques et symboliques du 11 septembre ne sont pas encore épuisées, même si la guerre américaine en Afghanistan semble avoir détruit une des bases logistiques du terrorisme tout en renforçant l'hégémonie des Etats-Unis. Dans la courte durée de l'histoire politique du temps présent, il est pourtant risqué d'évoquer le problème de la société surveillée comme on le faisait avant le 11 septembre 2001. Selon l'expression d'Olivier Mongin, le « vigoureux retour de l'histoire » sur la côte est des Etats-Unis marquera, outre les relations internationales et la géopolitique, les usages étatiques du contrôle social et policier dans tous les pays démocratiques du monde. Au nom d'une exigence de « sécurité » publique et individuelle, les enjeux du contrôle social ont changé dans les discours, mais aussi dans les faits.

Fin août 2001, titrant à la une « *Big brother* est arrivé », le quotidien *Libération* évoquait la législation visant la cybercriminalité. La <sup>p.139</sup> police de la toile menacerait les libertés individuelles : pensée, communication, vie privée, mœurs. Devenu un objet de consommation universelle, l'ordinateur est un délateur. Il seconde la police de la pensée. Il incarne le cauchemar foucauldien : une société surveillée en ses moindres recoins, pire que ne l'avait imaginée en 1950 Georges Orwell dans *1984*. Dans le même numéro, un dossier traite des nouvelles technologies du contrôle social utilisées aux Etats-Unis : empreinte génétique, biométrie et logiciels de reconnaissance faciale utilisés par la police pour identifier les suspects et traquer les récidivistes. La biométrie est une forme moderne des vieilles techniques signalétiques utilisées dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par l'anthropologie criminelle

## Les grandes mutations

après l'invention du casier judiciaire en 1850. Le contrôle social moderne : c'est Lombroso au pays des informaticiens, de la biométrie et de la biotechnique.

Comme il l'a été durant tout l'Ancien régime avec la marque corporelle mise sur le corps des criminels (« v » pour voleur ; « vv » pour voleur récidiviste), le corps incarne aujourd'hui une carte d'identité naturelle : morphologie de la main, de l'oreille ou des lèvres, reconnaissance vocale, empreinte génétique, température corporelle, odeur et démarche.

L'effet utilitariste de la biométrie semble prometteur en ses effets sécuritaires et dissuasifs. Sur le plan politique et social, elle menace les libertés et la vie privée des citoyens. La biométrie deviendra l'arsenal banal du contrôle social. Elle remplacera la multiplicité des fichiers individuels déjà mis en ligne. Aux Etats-Unis, certains membres du Congrès (démocrates, républicains) réclament dès lors une loi limitant l'usage des technologies de la biométrie afin de protéger les libertés individuelles comme celles du déplacement ou de l'intimité

Dans son essai consacré en 2000 à *l'Histoire politique du barbelé* dans le contrôle social, les usages militaires et concentrationnaires, Olivier Razac montre l'avènement du sécuritaire optique dans les sociétés modernes. Lourd, visible, ayant servi à parquer le bétail et les humains, le barbelé ancien est dépassé. Il est remplacé par des « techniques plus éthérées, qui contrôleraient l'espace par des dispositifs plus furtifs. Des dispositifs traçant des limites immatérielles, non de bois, ni de pierre ni de métal, mais de lumière, d'ondes, de vibrations invisibles ». Le virtuel produit donc du contrôle social non virtuel : utilisé par l'Etat, par des sociétés privées de sécurité et par des

## Les grandes mutations

entreprises, il s'incarne dans un nouveau Léviathan équipé d'un supercerveau électronique, informé par un œil élargi et une oreille omniprésente, doté d'une main de fer.

p.140 A la biométrie, s'ajoute donc la vidéosurveillance ou la cybersurveillance. Produite industriellement à des coûts dégressifs, elle accélère la vitesse et l'efficacité du contrôle social par la numérisation et l'automatisme. Ses multiples lieux d'implantation sécuritaire sont stratégiques dans une société moderne : sites sensibles, centres commerciaux, rues marchandes des centres urbains, résidences de luxe, prisons, hôpitaux et asiles, gares, aéroports et accès autoroutiers. Toujours plus effervescente, la scène sociale sera surveillée nuit et jour par des mouchards automatisés. Les technologies optico-électroniques participent au « quadrillage serré de l'espace social » en signalant en temps réel les infracteurs. Ceux-ci sont neutralisés par des polices privées ou des agents de sécurité toujours plus nombreux. Pour ses adeptes, ce « système permet de débarrasser les rues des criminels. Le gain est immense, le coût minimal » (Oliver Razac). Le « Webcam » est un nouvel œil panoptical légitimé par les impératifs sécuritaires de l'ordre public et de la sécurité individuelle. Entre prévention policière et répression des flagrants délits, une nouvelle culture du contrôle social s'élabore au croisement de la biométrie et de la vidéosurveillance : temps réel de l'observation, signalétique naturelle du corps contrôlé, individualisation absolue et certitude des données identitaires, succès du contrôle social répressif, sécuritaire ou sanitaire.

A gauche comme à droite, la critique sur le contrôle social technologique semble aujourd'hui en veilleuse : en deux mois, il a perdu de son actualité. Il est remplacé par une inquiétude sur le

## Les grandes mutations

déficit du contrôle social exercé par l'Etat. Il est prolongé par un débat sécuritaire relatif à l'efficacité des mesures du contrôle social dans une société démocratique, notamment pour juguler le terrorisme traditionnel qui culminerait dans le bioterrorisme. La publicité mondiale et le succès de l'attentat du 11 septembre comme acte d'hyperterrorisme reposent en effet sur le déficit du contrôle social exercé pour l'Etat par des polices privées qui agissent sous licence dans les aéroports internationaux. Valeur suprême des sociétés modernes, la sécurité des individus mérite mieux que la sous-traitance par l'Etat de ses coutumières tâches du contrôle social. La police et la sécurité, et donc partant la justice ou le système carcéral, peuvent-ils échapper au monopole étatique ? Vingt-cinq ans après « surveiller et punir », c'est bien « surveiller et protéger » qui est devenu un problème actuel pour l'Etat qui ne peut baisser la garde en privatisant le contrôle social.

Les problèmes ont changé dans les mots et dans les choses. Après le 11 septembre 2001, les Etats européens ont commencé de durcir <sup>p.141</sup> leur législation sur la sécurité publique en renforçant les mécanismes juridico-policiers du contrôle social. Motivé par l'impératif politique des « mesures antiterroristes » et amplifié, parfois de manière alarmiste par les médias, le tournant sécuritaire est ainsi bien amorcé sur le plan européen :

Cinquante ans après sa suppression, retour de la carte d'identité en Angleterre évoqué dès le 26 septembre ; établissement d'*Eurojust* (réunion des ministres chargés de la justice à Bruxelles le 27 septembre) ; projet de création d'un mandat d'arrêt européen (sommet de Gand, 19 octobre 2001) ; élargissement de l'Europe en sécurisant (mesures de police ?) le déplacement des personnes dans l'Europe de Schengen ; loi sur la

## Les grandes mutations

sécurité débattue en France (31 octobre 2001) : fouilles de véhicules, palpation, perquisition, identification ; mesures antiterroristes obtenues en Suisse du Conseil fédéral dès les 6-7 novembre 2001 par Ruth Metzler : jusqu'à fin 2002, elles autorisent notamment le devoir de renseignement des institutions non policières (services fiscaux, hôpitaux, poste, etc.).

D'autres mesures illustrant le durcissement du contrôle social voient le jour en Allemagne, aux Pays-Bas, en Italie. Plusieurs de ces pays ont été d'ailleurs le théâtre du terrorisme d'extrême-gauche dans les années 1970 et l'enjeu d'une « stratégie de la tension ». Le nouveau mot d'ordre répercuté dans les médias : « sécurité et vigilance ». L'Etat de droit a la mission de poursuivre les membres présumés d'organisations connues ou occultes des groupes terroristes, même s'ils n'ont commis aucun délit. Depuis le 11 septembre, la législation européenne semble renouer avec la philosophie sécuritaire de la « défense sociale » du belge Adolphe Prins.

Voit-on ainsi émerger un nouveau cycle du contrôle social comme contrecoup du terrorisme engagé dans une nouvelle « stratégie de la tension » contre la démocratie ? L'arsenal répressif, socialement plus sévère, menace-t-il les libertés ? Doit-on encore policer de manière plus rigoureuse les flux migratoires à l'intérieur des frontières européennes ? Comment vivre dans une société de sécurité maximale qui militariserait les transports publics (aviation, chemin de fer, métro, marine), ainsi que les Parlements, les centrales énergétiques, les systèmes d'eau douce et les stades ? Entre palpations et perquisitions policières de voitures ou de logements, entre identification biométrique et vidéosurveillance : pouvons-nous accepter le

## Les grandes mutations

quadrillage sécuritaire de l'espace social pour nous protéger du crime, parfois mal qualifié, qu'est le terrorisme ? Devra-t-on vivre durablement dans un « monde juridique d'exception » où le contrôle social repose sur des <sup>p.142</sup> mesures policières croissantes ? Celles-ci vont-elles s'universaliser ? Tel est le vœu de Jean-Paul Laborde, secrétaire général de la *Revue internationale de droit pénal*, qui réclame le 3 octobre 2001 dans *Libération* la constitution d'un espace juridique planétaire et d'un « mandat d'arrêt mondial ».

Or, le contrôle social est aussi financier : la répression de l'argent du terrorisme est certainement un moyen efficace d'en juguler la violence. La fraude fiscale, le blanchiment et la corruption constituent des formes sophistiquées de terrorisme économique contre l'Etat démocratique et la société civile. La sécurité des individus et celle des biens impliquera très rapidement le démantèlement des réseaux de l'argent sale, évalué en l'an 2000 à 500 milliards de dollars par les experts de l'ONU. Comme le répètent depuis l'Appel de Genève (1995) les procureurs généraux et les juges européens progressistes, la constitution d'un espace judiciaire européen permettrait la collecte de toutes les informations relatives aux comptes bancaires de l'argent sale et, partant, fragiliserait les réseaux du terrorisme.

Aujourd'hui, nous sommes peut-être engagés dans la configuration d'une nouvelle dynamique sociale et politique : à l'action imprévisible du terrorisme, réaction ultrasécuritaire de l'Etat qui renforce ses prérogatives régaliennes en matière de sécurité publique (individus, biens) et de contrôle social. Il faut espérer que la grande mutation sécuritaire des « mesures d'exception » n'est qu'une réponse conjoncturelle à l'hyperterrorisme. Il faut croire

## Les grandes mutations

que les mesures policières et l'arsenal juridique ne fragilisent pas les libertés individuelles qui font la force de l'Etat de droit.

La leçon du 11 septembre est politique : la démocratie et l'Etat de droit constituent les cibles privilégiées de la violence totale exercée par le terrorisme. Ni l'une ni l'autre n'en seront jamais à l'abri, à moins de renoncer aux valeurs mêmes de l'Etat de droit qui repose sur les libertés des Modernes inscrites dans la Constitution depuis l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle. Comment l'Etat dosera-t-il la « riposte sécuritaire » pour que la démocratie subsiste et qu'elle ne cède pas à la stratégie de la tension visée par le terrorisme ? En outre, le concept juridique de terrorisme ne doit pas qualifier les mouvements politiques ou associatifs opposés, par exemple, aux modèles économiques dominants de la mondialisation, comme l'a fait récemment l'administration américaine par la voix du président George Bush qui a promis que 2002 sera une « année de guerre ». Si, par malheur, la sécurité des individus et des biens n'était pensée qu'à la lumière du traumatisme né le 11 septembre, le terrorisme deviendrait un contentieux « fourre-tout », <sup>p.143</sup> selon l'expression d'Antoine Comte dans *Libération*. Il se muerait facilement en machine de guerre criminalisant l'usage des libertés que représentent la contestation sociale et politique organisées selon la tradition de la culture politique démocratique : action directe, grève, manifestation, opinion publique. L'« esprit du terrorisme », comme dit Jean Baudrillard dans *Le Monde*, vise à terroriser la démocratie en produisant la psychose de l'insécurité qui tourne la démocratie vers l'autoritarisme. Il triomphera lorsque la réaction du contrôle social dépassera la politique sécuritaire de l'Etat de droit. Dans cette « stratégie de la tension », la violence du terrorisme aura



## Les grandes mutations

gagné sur le plan symbolique en discréditant les institutions et les usages sociaux de la démocratie.

Une société démocratique et libérale est potentiellement menacée par la violence du terrorisme, et cela plus fortement que ne l'est un Etat totalitaire, qui a institutionnalisé une forme totalitaire de contrôle social. La crise du 11 septembre doit aboutir à un débat politique sur le retour de l'Etat dans les mécanismes légaux du contrôle social. Après le 11 septembre, la perte de souveraineté juridique et politique de l'Etat n'est plus tolérable dans un contexte de mondialisation du commerce des choses, des normes, de l'argent, des individus et donc de la violence. Est-ce un hasard si le transport aérien constitue depuis 1930 la cible privilégiée du terrorisme ? L'aviation civile symbolise les sociétés consuméristes, ouvertes, tournées vers l'échange des individus, mais elle incarne aussi le talon d'Achille de la société civile qui ne peut militariser l'espace aérien. Ayant renoncé à la violence politique, la démocratie est donc vulnérable face au terrorisme. Dans un sursaut sécuritaire, elle ne peut en effet, comme un Etat autoritaire, neutraliser préventivement tous les « suspects habituels », à l'instar du policier vichyste Louis Renault dans le long-métrage *Casablanca* réalisé en 1942 par Michael Curtiz. Tel est, semble-t-il, l'enjeu politique du débat contemporain sur les sociétés surveillées dans le contexte de l'après-11 septembre. Vivons-nous une grande mutation sécuritaire et peut-être liberticide ? Sommes-nous, au contraire, confrontés à une vigilance sécuritaire circonstancielle qui, *in fine*, ne fera que revitaliser la souveraineté juridique et politique de l'Etat de droit, affaiblie depuis les années 1990 face à l'hégémonie financière de la mondialisation.

## Les grandes mutations

**ANNICK DUBIED** : p.144 J'aimerais vous proposer un éclairage du point de vue des médias et de leur analyse. La question qui m'intéresse est la suivante : quels sont les rapports entre surveillance sociale et médias ?

Certains de ces rapports paraissent évidents. On en a déjà beaucoup discuté depuis le début de la soirée. Ce sont aussi ceux qui sont le plus discutés sur la place et dans le débat publics. D'autres, dont je parlerai en seconde partie, sont moins souvent évoqués. J'aimerais également poser quelques questions, plutôt que de chercher à apporter des réponses toutes faites, et contribuer à recomplexifier, si je puis dire, un problème qui est parfois excessivement simplifié.

Dans une première partie, après avoir rappelé les diverses déclinaisons des rapports entre surveillance sociale et médias, j'évoquerai très rapidement les aides que certaines techniques médiatiques récentes apportent, de manière relativement évidente, au progrès de la surveillance dans la société. Dans un second volet, j'espère avoir le temps de dire en quoi les médias de masse peuvent également être l'enjeu, le vecteur, voire le contradicteur de diverses formes de surveillance plus diffuses, et de réflexion sur celles-ci.

Les premières notions qui viennent spontanément à l'esprit lorsqu'on évoque la société de surveillance et ses rapports avec les médias, sont des thèmes tels que vidéosurveillance, pistage sur internet ou encore téléphone portable et localisation. Pour l'analyste des médias que je suis, ce réflexe paraît juste, mais partiel. En effet, quand on parle de ces médias-là, on entend le terme dans un sens très large, le sens médiologique — pour reprendre le terme de Régis Debray. Le média, dans cette

## Les grandes mutations

acceptation, est un moyen de transmission, un support qui permet la transmission d'une idée, que ce support soit un téléphone ou une carte à puce, voire même, dans les exemples qu'évoque Debray, le divan de Freud, qui est un support d'idées.

En l'occurrence, ce n'est pas la seule manière de définir les médias. On peut entendre le terme dans un sens beaucoup plus restreint, et notamment au sens de médias de masse : télévision, radio, presse, internet — en tant que médias structurés et en usage. Je veux passer rapidement en revue ces médias au sens large, ces techniques qui vont sans doute possible dans le sens d'une plus grande surveillance sociale, ou en tout cas qui lui fournissent des moyens. J'espère avoir ensuite le temps de vous entretenir des médias de masse dans leur rapport complexe et non unilatéral à la surveillance, en évoquant la mise en scène de la violence et les conséquences qu'elle peut avoir, notamment en matière de surveillance.

<sup>p.145</sup> Si j'insiste sur ces diverses définitions des médias, c'est que je pense que les techniques médiatiques, qu'on a beaucoup évoquées, ne seront pas, et de loin, les seules concernées par la réflexion sur la surveillance. Si donc l'apport de ces techniques à la surveillance est flagrant, on pourrait aussi, en matière de rapports entre surveillance sociale et médias, évoquer rapidement, même si on n'a pas le temps de s'y arrêter, la censure, qui est également une forme de surveillance, et qui s'exerce cette fois sur les productions médiatiques plutôt que sur l'individu, ainsi que sur ses usages.

Si on parle de la censure, on peut aussi parler — il en a été beaucoup question ces derniers temps — de la rétention des sources et de l'accès aux sources, qui peut être limité, dans des

## Les grandes mutations

cas comme celui qu'on a connu dernièrement, où les images disponibles sont données au compte-gouttes, voire retenues, et ne peuvent pas être diffusées librement par les médias. On a eu l'exemple de la chaîne Al-Gézirah, de CNN, de vidéos d'Oussama ben Laden qui ont été partiellement transmises. C'est aussi une forme de surveillance de l'information. Si on parle de la censure, on peut encore évoquer le politiquement correct, qui est une forme d'autocensure et donc de surveillance sociale, forme qui est très puissante, mais beaucoup plus diffuse et beaucoup plus difficile à saisir. Elle s'inscrit généralement dans le cadre médiatique et est beaucoup plus difficile à cerner que les précédentes, puisqu'elle ne vient pas d'une instance facilement définissable et qu'elle s'exerce somme toute dans les interactions quotidiennes et interindividuelles.

Les médias de masse offrent également ce que j'appellerai des mises en scène de la surveillance. On a évoqué tout à l'heure Georges Orwell et son *Big Brother* de 1984, qui a connu lui-même un parcours médiatique, puisqu'il a été adapté au cinéma et que l'expression même de *Big Brother* revient régulièrement chaque fois qu'on évoque la société de surveillance. En l'occurrence, on connaît désormais, de manière plus contemporaine, des émissions de mise en scène de la surveillance. Tout le monde a entendu parler de *Loft story* ou de *Big Brother*, qui était le titre de l'émission-mère irlandaise, de *Star academy* et d'autres mises en scène de la surveillance. On en a beaucoup parlé, beaucoup débattu. Les médias eux-mêmes ont été le lieu de débats sur ces mises en scène.

Enfin, en amont de la surveillance, on pourrait poser la question de la peur que suscite la mise en scène de la violence dans les

## Les grandes mutations

médias de masse, et qui peut déboucher, même si ce n'est pas obligatoire, sur plusieurs formes de surveillance. J'espère avoir l'occasion de vous en <sup>p.146</sup> reparler tout à l'heure. Tout cela ne veut pas dire que les médias dans leur ensemble vont forcément dans le sens de la surveillance. Ils peuvent être le lieu de sa contestation, et n'ont parfois quelque chose à voir avec elle que de manière collatérale, via les effets dits « médiatiques ».

Je passe très rapidement sur les techniques médiatiques, qui ont évolué dernièrement, et qui offrent désormais, de manière relativement évidente, des possibilités de contrôle social. On vient d'en parler. On a aussi beaucoup parlé dernièrement d'un satellite civil nommé *Ikonos*, d'une très grande précision dans la définition, parce que ses vues d'Afghanistan ont été achetées par le gouvernement américain qui les considérait comme des données stratégiques. Le satellite étant commercial et vendant ses images au plus offrant, on les a achetées, somme toute, pour les retirer du marché. Autre système de surveillance par satellite, on a évoqué *Echelon*. On pourrait évoquer *Satos*, un système suisse qui fonctionne par mots-clés : on repère une communication « intéressante » si elle contient certains mots-clés, et on la porte à ce moment-là à la vigilance et à l'attention des surveillants. On peut encore évoquer très rapidement les cartes à bande magnétique ou à puce, bancaires ou de fidélité, qui, on l'a dit, sont à la fois des moyens de fidélisation et de repérage des comportements. La liste n'est pas exhaustive et son énumération n'aurait pas grand intérêt si on ne soulignait plusieurs points importants.

Il faut d'abord distinguer ces techniques de leurs usages. La question fondamentale est évidemment de savoir, ces techniques

## Les grandes mutations

existant et progressant, qui y a accès et pour quoi faire. L'usage qu'on a le plus souvent évoqué, bien sûr, est un usage politique, étatique, policier, cadré par des lois qui ont été modifiées ces derniers mois. Cet usage a été renforcé dernièrement. Il peut s'appliquer aux individus, aux groupes sociaux ou aux communications. Ses principales justifications — on les a également évoquées — sont le contrôle et la prévention des comportements hostiles à la société, la mise en confiance et la lutte contre l'insécurité. D'autres usages pourraient être ou devenir des usages juridiques. Des images de caméras de surveillance ont déjà servi à l'arrestation de suspects. Pourront-elles un jour devenir dans un procès des éléments de preuve ? La question reste posée.

L'usage commercial a déjà été évoqué, je n'y reviens pas. La difficulté essentielle semble être de distinguer ces usages. La grande question actuelle est naturellement de savoir si des opérateurs internet ou de téléphonie mobile peuvent être contraints de livrer leurs données à l'Etat pour un contrôle policier, ou si inversement des données <sup>p.147</sup> issues de caméras vidéo de surveillance, par exemple, peuvent être offertes à des usages commerciaux. Veut-on savoir s'il y a un bouchon sur telle route ? La caméra vidéo en rend compte, et il serait utile qu'une telle information, par exemple, soit offerte aux usagers de la route. On constate en outre que des usages secondaires peuvent apparaître quand, par exemple, la police transmet à la presse une image de caméra vidéo de surveillance en demandant de la diffuser et en appelant à une forme de dénonciation.

Autre question importante, au-delà de celle de l'usage : celle du succès de ces surveillances. Au niveau politique ou étatique, les

## Les grandes mutations

études ne sont pas toujours uniformes et ne vont pas toutes dans le sens du succès de ces contrôles et surveillances. On constate l'émergence de techniques de contournement pour la surveillance des communications et l'apparition ou la reprise d'éléments de codage et de cryptage. Pour les caméras de vidéo-surveillance, il suffit d'un simple déplacement de ce qu'on cherchait à surveiller, qu'il suffit de sortir du champ de surveillance. Les déguisements permettent également d'éviter la reconnaissance faciale, etc.

L'une des questions essentielles qui se pose avec ces nouvelles techniques, tient à ceci qu'on assiste finalement à une augmentation impressionnante des capacités de mémoire artificielle. Je serais tentée de mettre ici le mot « mémoire » entre guillemets, puisqu'il s'agit d'une masse d'informations quasi non sélectives. Une mémoire de cette taille-là, c'est-à-dire une masse indéfinie de renseignements anodins, peut-elle être encore utile ? Il va falloir trouver l'information qui fait sens. Une telle masse n'offre pas en elle-même de l'information. Elle fournit des données. Il faut évidemment trouver les critères d'interrogation pertinents pour extraire de ces données l'information proprement dite. Jusqu'où iront donc les capacités de cette mémoire, et quand l'utilité de l'enregistrement d'autant de données se dissoudra-t-elle dans la masse ? Autre question : à qui appartient cette mémoire, à qui appartiennent ces développements futurs et qui a le droit d'y accéder ? Qui définit les critères dont nous avons parlé tout à l'heure : qu'est-ce qu'un comportement suspect ou hostile, qu'est-ce qu'un *mail* « intéressant » ? Ce sont là des questions lourdes de sens politique. Au-delà des questions citoyennes qu'il pose, il me semble que le problème requerrait une réflexion de type quasi philosophique sur la mémoire artificielle comparée à la mémoire

## Les grandes mutations

humaine, et sur son bon ou son mauvais usage. Ce questionnement pourrait sans doute être parallèle à celui qui a cours en ce moment sur la mémoire historique — mémoire, histoire, oubli — et qui semble aussi fondamental.

**TIMOTHY HARDING** : p.148 Je suis un agent du contrôle social. Un médecin légiste, c'est le médecin qui met à la disposition des juges et de la police les méthodes et techniques de la médecine pour diverses activités de contrôle social. Je suis de surcroît un médecin légiste en fin de carrière. Cela me permet de commenter la révolution scientifique et technologique qui a eu lieu pendant mes trente ans de carrière.

Au début, nous travaillions à la salle d'autopsie à peu près de la même manière que le premier professeur de médecine légale de l'Université de Genève, Hyppolite Gos, lequel avait été formé à Paris dans les années 1860. Les archives de notre institut montrent des protocoles d'autopsie presque identiques à ceux d'aujourd'hui. Mais grâce à nos collègues biologistes et chimistes, les instituts de médecine légale deviennent de plus en plus performants. En cet instant, je remarque que ma voisine boit une gorgée d'eau : si demain la police veut savoir si elle était ici ou non, ce ne sont pas seulement ses empreintes digitales qui permettront de le dire, mais aussi une analyse ADN des quelques microgrammes de salive qui restent sur le verre — pour autant qu'on ait le matériel *ad hoc*.

J'aimerais, précisément, parler de quelques questions que je me pose, comme praticien et comme agent, sur ces analyses ADN et sur la création en Suisse d'un fichier des profils ADN, au niveau fédéral, en juillet 2000. Depuis cette date, la police de chaque



## Les grandes mutations

canton envoie des profils des personnes arrêtées, profils qui sont stockés dans une base informatique à Berne. Nous en sommes déjà, aujourd'hui, à plusieurs milliers de profils stockés de cette façon. La plupart vont rester pour au moins cinq ans, si bien qu'on va arriver à une masse critique de plus d'une centaine de milliers de profils ADN stockés à Berne, concernant des personnes arrêtées, inculpées et condamnées, non seulement pour des crimes graves, mais pour toute infraction. On n'y trouvera pas seulement des violeurs et des assassins, mais aussi les auteurs de cambriolages ou de vols simples.

Le fichier est performant. Cette année, une cinquantaine de personnes ont été arrêtées, inculpées et condamnées grâce à des preuves apportées par ces profils, et notamment par le fichier. En plus, une dizaine de personnes ont été innocentées grâce à ce même fichier. Il y a quelques semaines, suite à un viol, ici à Genève, un homme a été arrêté et placé en détention préventive. Grâce à ces analyses, il a été innocenté, et les deux personnes qui vraisemblablement sont coupables ont été identifiées. Il y a des arguments de contrôle social et de justice pénale pour soutenir cette décision, où la Suisse a emprunté la <sup>p.149</sup> même voie que la Grande-Bretagne, créatrice du premier fichier de ce type en 1995, qui a été ensuite suivie par les Pays-Bas, l'Allemagne, l'Autriche, et enfin les Etats-Unis.

En fait, un fichier a déjà été établi à Genève en 1997, avec le soutien du procureur général et à l'initiative d'un substitut devenu par la suite chef de la police genevoise. Symboliquement, Genève a pris cette décision bien avant les autorités fédérales. Mais il y a une différence importante et qui m'inquiète un peu. Le fichier genevois était placé sous l'autorité du procureur. Le fichier fédéral

## Les grandes mutations

est placé sous celle de la police fédérale, et non du procureur de la Confédération. Cela m'inquiète pour deux raisons. D'abord, les profils ADN ne sont peut-être pas aussi innocents qu'on veut bien le croire. Nous utilisons la partie dite non « codante » de l'ADN. Les généticiens, les scientifiques, les milliers de chercheurs qui travaillent sur le génome humain travaillent sur 7% seulement d'une molécule ADN, à savoir la partie « codante ». Les médecins légistes et leurs collègues biologistes sont presque les seuls à s'intéresser aux 93% restants. Nous utilisons des zones où il y a assez de variations pour faire des identifications sur une dizaine ou une douzaine de sites sur la molécule.

Au début de cette année, précisément dans le laboratoire où l'empreinte ADN a été découverte en 1985, on a pu montrer qu'une zone au moins est suffisamment proche d'un gène qui code l'insuline, pour que les résultats stockés dans les fichiers puissent, théoriquement, indiquer une probabilité très élevée d'avoir un diabète, par exemple, ou d'autres maladies. Il y a des risques. Il y a des risques avec les profils déjà stockés, il y en aurait d'autres si on arrivait à analyser non seulement la partie non « codante », mais la partie « codante ». L'autre risque porte sur l'utilisation des analyses et des profils. Supposons que nous soyons un groupe de militants discutant le programme des prochaines manifestations antimondialisation. La police veut savoir qui est présent. Nous buvons un verre, fumons une cigarette. Il est tout à fait possible, le lendemain, de faire des prélèvements et d'identifier qui était là. Ainsi, la médecine légale fournit des méthodes qui peuvent aller beaucoup plus loin que l'identification d'un violeur, la disculpation d'un homme accusé à tort de viol, ou que l'identification des morts du 11 septembre — car c'est avec l'ADN qu'on procède à leur

## Les grandes mutations

identification, comme on l'avait fait, il y a un peu plus de deux ans, avec les victimes de l'accident du vol SR111.

Je ne suis pas suffisamment distant pour faire véritablement un commentaire, mais je tenais néanmoins à vous livrer quelques données sur ces pratiques et sur les risques de dérapage possible.

**GIOVANNI BUSINO** : p.150 On mesure, par ces différentes approches, les complications que la surveillance pose au niveau, non seulement des techniques, mais de l'intrusion dans notre vie privée, ou encore des modifications des règles qui gouvernent notre façon d'être engagés dans la vie d'une société.

**BRONISLAW BACZKO** : Par rapport aux événements du 11 septembre, nous nous trouvons dans une situation difficile, dans la mesure où après un laps de temps très court — deux mois — nous cherchons à faire de la prévision sur la très longue durée. C'est une aventure hasardeuse. A partir d'un temps court, on se lance dans l'exploration d'un temps très long. A cet égard, les remarques de Gérald Berthoud et le diagnostic de Michel Porret me paraissent aventurés.

**GÉRALD BERTHOUD** : De manière très intuitive, je serais prudent. Il y a danger. On voit bien que les prophéties de ceux qui font de la prospective et qui nous annoncent soit des futurs radieux, soit des avenir apocalyptiques, finalement, ne se vérifient pas. La seule chose que je peux constater, c'est qu'à travers ce qui se passe aux Etats-Unis et en Europe, du côté des gouvernements et du côté des sites qui luttent pour la liberté, il y a indéniablement un déplacement vers le sécuritaire. Mais il reste toujours, malgré tout, des forces pour rappeler l'importance de la

## Les grandes mutations

liberté. On continue au fond d'être dans une dynamique. S'il y a une dynamique, il y a du mouvement, et on est en droit d'être optimiste, relativement et de manière précautionneuse.

Si je m'autorisais à faire un pari, je ne serais pas très favorable à l'idée que nous serions à un tournant et qu'on irait nécessairement vers un Etat autoritaire. Je crois qu'il y a un soubassement, un terreau extrêmement solides qui malgré tout nous protègent peut-être. Ce que je vois, surtout, c'est l'ambivalence de la société de l'information. Il faut absolument éviter d'être dichotomique, c'est-à-dire de penser que tout est radieux ou catastrophique. De nombreux intellectuels nous promettent un avenir radieux. Cela me surprend et je ne vois pas sur quoi ils pourraient se fonder. L'inverse ne me paraît pas plus justifié. Nous ferions mieux d'aborder cette question dans son ambivalence et d'être aux aguets, afin de défendre ce que nous considérons <sup>p.151</sup> comme défendable. Personnellement, je ne choisirais donc pas l'hypothèse du tournant.

**MICHEL PORRET** : On travaille souvent sur la notion de contrôle social dans la finalité répressive. Mais on mélange deux choses. Ce soir, nous avons parlé d'instruments et de techniques. Ces techniques ne sont pas neuves. Je vous rappelle que le fichier policier est quelque chose d'assez récent. Il balbutie pendant un siècle à la fin de l'Ancien Régime, puis il est radicalisé après la grande commotion politique de 1848. A partir de 1850, une loi le met en place en France. Les instruments, à partir de là, ne sont que des adaptations et des modernisations de techniques de contrôle social, qui sont classiques dans l'optique répressive. Une étude pourrait très bien montrer que tout ce qui a été dit sur la

## Les grandes mutations

biométrie, c'est Lombroso plus l'ordinateur et les techniques biologiques. Les instruments se modernisent parce qu'on a des sciences plus performantes. Ce ne sont que des modernisations de techniques de contrôle, de marquage et d'identification.

Mais le contrôle social n'est pas qu'affaire de répression. Ce n'est pas qu'une affaire de prison et de police politique et judiciaire, qui ne constituent qu'une forme de contrôle social. Le danger, malgré tout — et nous ne pouvons effectivement pas dire si nous nous trouvons ou non à un tournant — c'est que la tendance naturelle des instruments à la disposition de l'Etat pour le fichage, la signalétique et le quadrillage social, est de ressortir dans des moments de très grande tension politique. Mais on pourrait aussi démontrer qu'une société ne pourrait pas vivre sans contrôle social. Certaines formes de violence explosent au moment où la société n'exerce plus son propre contrôle. Le charivari, sous l'Ancien Régime, n'est pas une invention de l'Etat absolutiste et autoritaire. C'est une forme de contrôle social plus ou moins spontané par lequel les populations réglementent leurs propres tensions. Il ne faut pas mélanger les instruments et les techniques mises à disposition d'une forme de contrôle social policière et politisée, et quelque chose qui a toujours été au travail dans les sociétés, et qui d'une certaine manière, soude le tissu social.

**TIMOTHY HARDING** : La Cour européenne des droits de l'homme a condamné cette année le Royaume-Uni pour une violation de l'article trois, c'est-à-dire pour traitement inhumain et dégradant. Pour la première fois, il <sup>p.152</sup> s'agissait d'un traitement par omission. Les faits remontent à la fin de l'ère néo-

## Les grandes mutations

libérale, à la fin d'une succession de gouvernements conservateurs. Il s'agissait d'une famille d'enfants où il y avait de mauvais traitements. La surveillance des services sociaux était défaillante. Cette décision, extrêmement intéressante, plaide pour la surveillance. Mais une surveillance au niveau des familles et des parents qui n'arrivent pas à assumer leurs responsabilités vis-à-vis des enfants. Et non la surveillance qu'on peut avoir dans une grande surface, sur l'autoroute ou dans la police.

**MARC BOLENS** : On a fait comme si la technique était neutre et utilisable de la même manière dans toutes les situations. Lorsqu'elle est utilisée avec un but précis, comme en médecine légale, elle est manifestement efficace et utile, quitte à éviter certaines dérives. Mais l'ensemble de ces techniques, utilisées tous azimuts et sans but précis, me paraît constituer un monde techno-scientifique qui n'est pas maîtrisé, et qui est créateur d'autant de désordre que de surveillance. Si le 11 septembre a été possible, c'est peut-être aussi une mise en évidence de ce que personne n'arrive plus à dominer et du fait qu'il y a une sorte de dynamique inerte — l'expression n'est pas contradictoire dans ses termes — de la technique, qui fait qu'on accumule, mais sans but. Quand arrive un drame comme celui du 11 septembre, dire que c'est une attaque directe contre la démocratie par une sorte d'agent qui rappelle la période de la guerre froide, où on avait les amis d'un côté et les ennemis de l'autre, me paraît exagéré. C'est la mise en faillite d'un monde technique qui n'a plus de sens, par des gens qui n'ont pas non plus de vision — car leur discours, quand il y en a un, est d'une pauvreté effrayante. C'est une explosion du n'importe quoi.

## Les grandes mutations

**MICHEL PORRET** : Il ne saurait être question de ramener les événements actuels à la lutte de la liberté contre le mal. Pour préparer cet entretien, j'ai essayé de regarder ce qu'on a comme textes intéressants qui étudient le terrorisme. Il y a très peu de choses. Un livre a été publié il y a une vingtaine d'années par un journaliste anglais. C'est une histoire mondiale du terrorisme aérien, qui commence en 1930. Depuis lors n'ont été publiés que quelques articles. Un numéro de la revue *L'Histoire* vient de sortir sur le sujet. Mais on a de la peine à faire une synthèse, alors <sup>p.153</sup> qu'on a beaucoup de choses sur d'autres formes de violence politique, comme la guerre, la criminalité, etc.

Tout à l'heure, j'avais une idée en tête, mais je l'ai exposée de manière beaucoup trop rapide. Il est difficile de parler du 11 septembre, parce que ce sont les Etats-Unis qui sont en jeu, avec le symbole qu'étaient les *Twin Towers* dans l'existence de ce pays. Si cet acte s'était produit sur l'Acropole ou sur tout autre bâtiment symbolique, on ne tiendrait peut-être pas le même discours. Ce que je voulais dire, c'est que la violence terroriste, exercée sur une société civile désarmée, constitue une forme de violence très forte, parce qu'elle a trouvé une des failles imparables qui permettent de blesser cette société. Mon idée, c'était cela, et non de parler de forces obscures ou de combat contre le mal. Structurellement, une société civile qui n'est pas en guerre est faite pour être terrorisée par ce type de violence politique.

**ANNICK DUBIED** : J'aimerais ajouter que les événements du 11 septembre, du point de vue des techniques de surveillance, sont sans doute à la fois un moyen de questionnement — on peut se

## Les grandes mutations

demander si ce qui s'est passé va s'étendre — et de réflexion, parce qu'elles ont montré leurs limites. Car ensuite, une fois qu'on a su ce qu'on cherchait, on a disposé d'images de vidéosurveillance où l'on voyait les individus responsables des attentats passer à certains endroits. On s'est rendu compte qu'on aurait pu intercepter un certain nombre de communications satellites. On s'est simplement rendu compte qu'on les avait manquées. Les critères d'interrogation d'une masse indéfinie de données n'étaient pas adaptés. A cet égard, c'est l'occasion de réfléchir sur une extension des moyens de surveillance qui va toujours dans le même sens, et d'une accumulation de données qui n'atteint pas le but qu'on s'est fixé. C'est peut-être un élément « encourageant » si on veut réfléchir sur l'extension de la surveillance. Là, elle n'a pas été efficace. On a manqué quelque chose qu'on aurait pu ou dû voir.

**GIOVANNI BUSINO** : Une conclusion ne s'impose pas nécessairement. La vie dans nos sociétés contemporaines s'accompagne de souffrances et d'injustices de toutes sortes. Peut-on espérer que l'énergie qui se déverse dans des explosions dévastatrices soit transmuée dans l'ordre d'un vrai dialogue, d'un dialogue capable de surmonter tant de contradictions et d'incompréhensions et d'empêcher qu'elles engendrent, exacerbées, <sup>p.154</sup> violence, insécurité, terreur, peur de l'autre ? Si la tâche la plus impérieuse de l'heure est de substituer la réflexion aux réflexes, le pardon à la vengeance, le dialogue à la violence, ici, ce soir, nous en avons constaté la nécessité et entrevu les complications. De vos interventions, permettez-moi de tirer ne fût-ce qu'un enseignement : seulement la raison peut nous aider à résoudre les problèmes qui, périodiquement,



## **Les grandes mutations**

engendrent guerres, violences, insécurité, phobie des autres. Et c'est bien cela la condition même de la survie de la démocratie, des libertés, de l'humanité.

@

## Les grandes mutations

# LA NATURE À L'ÉPREUVE DES NOUVELLES MUTATIONS <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Michel Porret  
maître d'enseignement et de recherche à l'Université de Genève

@

p.155 Cette réflexion sur les grandes mutations oblige à considérer la manière dont elles éprouvent la nature. Des mutations qui font de la nature un crucial enjeu politique du développement, de l'équilibre social et économique, de l'accès aux ressources vitales pour l'humanité, de la guerre, de la paix. Des mutations qui précarisent peut-être durablement la nature si on ne considère celle-ci qu'à travers une technique de la nature à défaut d'une morale de la nature. Tel est le propos, je crois, choisi par notre invitée que j'ai l'honneur et le plaisir de vous présenter, même si l'Université de Genève a accueilli plusieurs fois dans ses Facultés de lettres et de droit cette universitaire rigoureuse et engagée.

Ancienne élève de l'Ecole normale supérieure de jeunes filles à Paris, assistante, puis maître de conférences au Département de philosophie de l'UER de lettres et sciences humaines de l'Université Blaise Pascal (Clermont-Ferrand), Catherine Larrère est aujourd'hui professeur de philosophie à l'Université de Bordeaux 3. Elle y a dirigé l'UFR de philosophie de 1992 à 1997. Actuellement détachée au CNRS, elle participe à l'équipe internationale qui

---

<sup>1</sup> Le 15 novembre 2001.

## Les grandes mutations

prépare sous la houlette du grand dix-huitiémiste Jean Ehrard, la première édition scientifique des écrits de Montesquieu. A côté d'innombrables articles, de ses réflexions sur le statut des femmes au XVIII<sup>e</sup> siècle, de sa collaboration au *Dictionnaire de philosophie politique* édité en 1996 par Philippe Reynaud et Stéphane Rials, de son actuelle codirection du <sup>p.156</sup> *Dictionnaire Montesquieu*, elle a publié plusieurs livres qui dessinent maintenant l'espace d'une œuvre rigoureuse, originale et engagée.

Catherine Larrère enquête dans deux vastes champs d'étude, emboîtés et articulés à la croisée du politique, du juridique, du social et de l'éthique. Elle étudie le droit naturel depuis Grotius et la genèse des théories du commerce et de l'économie à l'époque moderne (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Cette thématique nourrit sa remarquable *Invention de l'économie politique au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du droit naturel à la physiocratie* publiée en 1992. Autour de la dimension politique et sociale de la question des blés ou de l'impôt, elle montre que le libéralisme physiocratique des années 1758-1770 induit une sociabilité démocratique, une philosophie politique et une législation volontariste pour l'Etat. Le commerce mène à l'économie, puis au gouvernement représentatif et à l'affirmation des droits individuels. L'économie est politique : elle s'enracine dans le droit naturel des individus en servant l'Etat moderne qui en régule les mécanismes pour le bien commun.

Ensuite, notre conférencière s'est intéressée aux racines du républicanisme classique, notamment la redécouverte dans l'Italie de la Renaissance de l'idéal civique de l'Antiquité comme mode de sociabilité démocratique. Elle étudie alors la position intellectuelle complexe revendiquée par Montesquieu et Rousseau face à cette

## Les grandes mutations

tradition. C'est dans cette perspective qu'elle publie en 1999 son *Actualité de Montesquieu*. Vif et brillant essai qui illustre l'actualité de l'œuvre de Montesquieu pour penser l'Etat de droit, nourrir la vigilance citoyenne et rappeler que le libéralisme ne se réduit pas à son unique sphère économique qui nie la tradition d'universalité des droits de l'homme.

Parallèlement à ce travail qui donne sens à la pensée politique de l'âge classique, elle a mis sa formation philosophique à l'épreuve et au service de problématiques contemporaines. Ayant participé au sommet de la Terre de Rio en 1992, elle commence de s'intéresser aux problématiques de l'éthique environnementale et des recherches morales sur la nature. Brûlant débat aux Etats-Unis que Catherine Larrère analyse en 1997 dans ses *Philosophies de l'environnement*. Elle affine ensuite ce nouveau champ d'étude de l'éthique environnementale (technique et responsabilité ; bioéthique ; relations homme-animal ; écologie scientifique ; relations entre politique et environnement, etc.) en publiant en 1997 *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, rédigé d'une alerte plume commune avec son mari Raphaël Larrère, ingénieur agronome, directeur de p.157 recherche à l'Institut National de la Recherche Agronomique, coauteur notamment de *Cueillir la Montagne* (1985) et *Des hommes et des forêts* (1993).

A fréquenter Catherine Larrère, on remarque qu'elle est une universitaire généreuse et passionnée. Elle ajoute à sa tâche de chercheuse, celle de l'intellectuel et du savant engagé dans les problématiques de la cité sur lesquels l'université ne peut rester muette. Récemment, dans un bel article, au nom de la démocratie, elle plaidait pour les débats publics sur les questions

## Les grandes mutations

morales en rappelant que la « question de l'humain, de la dimension proprement humaine de la moralité, ce n'est pas la découverte de son universalité, mais la compréhension de sa diversité ». A preuve encore de cette éthique intellectuelle, sa contribution de 2001 à un ouvrage collectif consacré à repenser l'éthique économique et sociale. En fait, c'est à partir de son enquête historique sur les fondements de la justice et de la philosophie politique moderne, que Catherine Larrère questionne l'environnement naturel de l'homme dans la perspective de son avenir. En quelque sorte, elle actualise la pensée politique des Lumières dans la philosophie critique de l'environnement qu'elle contribue à construire dans la finalité du bien commun. Pour conclure sur le sujet de ce soir, je dirai après un commentateur très attentif de son travail, que Catherine Larrère nous « invite à replacer la nature comme médiatrice entre les ordres rivaux de l'éthique et de l'économie pour en faire une demeure accueillante et durable ». Nous sommes tous heureux de l'entendre maintenant nous parler de « La nature à l'épreuve des nouvelles mutations ».

@

## Les grandes mutations

**CATHERINE LARRÈRE** Née en 1944. Professeur à l'Université de Bordeaux 3. Spécialiste de philosophie morale et politique à l'époque moderne, elle développe ses recherches dans deux directions : d'une part l'émergence des catégories économiques au XVIIIe siècle, et son effet sur la réflexion politique ; d'autre part, les problèmes éthiques et politiques liés à la crise environnementale, au point de rencontre des philosophes de la nature et des philosophes de la technique.

Parmi ses ouvrages récents, citons : *L'invention de l'économie. Du fait naturel à la physocratie* (1992), *Les philosophies de l'environnement* (1997), *Actualité de Montesquieu* (1999) ; en collaboration avec Raphaël Larrère *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement* (1997), *La crise environnementale* (ouvrage collectif, 1997).

Commissaire scientifique de l'exposition *Nature vive* au Museum national d'histoire naturelle (2001), dont elle a dirigé l'ouvrage d'accompagnement.

## CONFÉRENCE DE CATHERINE LARRÈRE

@

p.158 En 2002 se tiendra à Johannesburg, en Afrique du Sud, une réunion internationale, un sommet de la Terre. On s'y réfère comme à « Rio+10 ». Cela fera alors dix ans, en effet, que le sommet de Rio a marqué la reconnaissance officielle, internationale, de la réalité des atteintes portées à notre environnement par la croissance démographique, le développement économique, et l'impact des techniques. C'est une crise environnementale qui est d'abord extrêmement variée : les bilans qui en sont faits se distribuent suivant différents postes : atteintes et modifications des sols, de l'air, de l'eau, importance des déchets, atteintes à la qualité de la vie, prise en compte des activités à hauts risques, atteintes enfin à la biodiversité. C'est également une crise qui frappe à différents niveaux : local (pollution des sols), régional (pollution des eaux : le problème du Rhin, ou de la Méditerranée, pour s'en tenir à l'Europe), et global. C'est l'aspect le plus spectaculaire de cette crise : qu'elle atteigne

## Les grandes mutations

l'ensemble de notre planète, la biosphère <sup>1</sup>. Il y a répercussion, au niveau global, d'une multitude d'actions locales. Ainsi l'effet de serre : c'est l'ensemble des émissions de gaz à effets de serre (issus principalement de la combustion des énergies fossiles) qui a des effets dans l'atmosphère sur le réchauffement climatique. Cette crise fait l'objet d'études et d'expertises diverses, qui donnent lieu à controverses, mais la réalité en est reconnue par la communauté scientifique internationale et par les comités d'experts désignés par des instances officielles. On peut, là aussi, se référer à l'effet de serre : la réalité du réchauffement climatique et son origine anthropique ont été officiellement reconnues par le GIEC (Groupe international d'études du climat, formé en 1988) ; ce qui est objet de débats, et d'estimations diverses, ce sont les effets exacts de ce réchauffement, le moment où ils apparaîtront, <sup>p.159</sup> leur ampleur, ce qui renvoie à la difficulté d'élaborer des modèles d'une situation extrêmement complexe.

L'autre acquis de Rio (manifesté publiquement, mondialement, par les organes officiels) c'est la nécessité d'une prise en charge, par les instances politiques, de cette crise. Que ce soit au niveau des gouvernements, ou de la société civile, les problèmes environnementaux ont fait leur entrée en politique : en témoignent l'importance prise par les ONG (aussi bien des monstres internationaux que des associations locales), la mise en place de ministères de l'environnement (à partir des années 70) et le

---

<sup>1</sup> La biosphère, c'est-à-dire l'ensemble des espèces naturelles et des milieux qui leur sont associés sur terre (et autour). La biosphère est constituée par « la mince couche superficielle de la Terre dans laquelle la vie a pu s'épanouir et se maintenir d'une façon permanente. Elle recouvre, en partie, trois des compartiments qui composent la Terre et qui sont : l'atmosphère, l'hydrosphère et la lithosphère. » (R. Dajoz, *Précis d'écologie*, Paris, Dunod, 1996, p. 5.)

## Les grandes mutations

développement de conférences internationales pour traiter des questions globales : là encore c'est le réchauffement climatique qui occupe le devant de la scène, de Kyoto à Marrakech, mais il y a également des conférences internationales sur l'eau (un des grands problèmes du XXI<sup>e</sup> siècle), la déforestation ou, plus généralement, la biodiversité. Cela ne va pas sans difficultés, et cela n'a pas toujours beaucoup d'effets : les conventions ne sont pas ratifiées par tous les pays, à commencer par les Etats-Unis, le problème des sanctions pour ceux qui signent les conventions, mais ne les respectent pas, n'est pas résolu, les conflits (entre Nord et Sud, particulièrement) sur l'appréciation et la résolution de ces questions ne sont pas surmontés.... Il n'empêche que ces problèmes sont publiquement posés et politiquement pris en compte.

Je ne suis ni géophysicienne, ni météorologue, ni biologiste de la conservation, ni politologue..., je n'ai pas compétence pour parler des différents aspects de cette crise. Mais, comme philosophe, j'ai compétence pour m'interroger sur le comment, sur la façon dont on en parle, dont on en fait un objet intégré à nos systèmes de valeurs, à notre façon de nous représenter le monde. Or, de ce point de vue, la réponse est simple : la façon la plus fréquente dont nous appréhendons nos rapports troublés à la nature, c'est l'anticipation de la catastrophe.

J'en prendrai un exemple dans un livre d'un biologiste, Gilles-Eric Seralini. C'est un exemple parmi d'autres, et c'est de ce point de vue que je l'envisage : « Aujourd'hui ou demain matin l'environnement sera épuisé en ressources et à saturation de



## Les grandes mutations

déchets. »<sup>1</sup> Épuisement des ressources, accumulation des déchets, ce sont des rubriques classiques d'une présentation de la crise environnementale que l'on dira anthropocentrique en ce sens qu'elle n'envisage la nature que du point de vue des ressources qu'elle offre, et ne s'intéresse aux atteintes portées à l'environnement que parce qu'elles ont des répercussions pour l'homme. D'où le titre du livre : *Le sursis de l'espèce humaine*, qui p.160 montre la dramatisation des enjeux : l'humanité est en sursis, sa mort est possible. Dramatisation qui se retrouve dans la présentation des dangers : « aujourd'hui ou demain matin », c'est une figure de style qui concentre en un temps dramatiquement court des prévisions qui se font en fait en dizaines d'années, au moins. Cette façon de concentrer le temps évacue toute échappatoire, toute diversité des solutions possibles : les ressources sont épuisées (il n'y a pas différents scénarios, ou différentes façons de les appréhender), la saturation est atteinte. Bref une construction rhétorique rassemble les données diverses, complexes, auxquelles je faisais référence, en une catastrophe unique.

Cette façon d'appréhender les choses est aussi ancienne que la crise elle-même. Ainsi à Toronto, en 1988, à l'issue d'une des premières conférences internationales consacrées à l'effet de serre et au réchauffement climatique, celui-ci a été présenté de la façon suivante :

---

<sup>1</sup> Gilles-Eric Seralini, *Le sursis de l'espèce humaine*, Paris, Belfond, 1997, p. 225.

## Les grandes mutations

« Humanity is conducting an unintended, uncontrolled, globally pervasive experiment whose ultimate consequences could be second only to a global nuclear war. » <sup>1</sup>

La référence à la catastrophe nucléaire frappe d'abord : on sait l'importance qu'a eue, surtout en Europe, la lutte contre le nucléaire dans le développement des mouvements écologiques, et l'on pourrait penser que l'appréhension de la crise environnementale se modèle sur la crainte nucléaire qui a dominé le monde depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Mais cela ne suffit pas. La référence à la catastrophe est bien plus ancienne : dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, quand en Europe et en Amérique du Nord, on commence à se soucier de protéger la nature, qu'on commence à s'inquiéter des atteintes des activités humaines sur l'environnement naturel, c'est souvent en référence à une catastrophe que cette question est introduite. C'est ainsi que les forestiers français de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ont dramatisé les effets de la déforestation pour justifier une politique de restauration des terrains de montagne et de reboisement <sup>2</sup>.

Il semblerait donc que lorsque l'on veut introduire la nature en politique, et plus généralement attirer l'attention des communautés humaines sur le fait que nos rapports à la nature ne relèvent pas simplement d'une instrumentalisation technique, mais engagent des problèmes moraux, philosophiques même, on ait recours à la catastrophe. Devons-nous envisager nos rapports à la nature en termes de catastrophe ? C'est la question que je

---

<sup>1</sup> L'humanité est en train de conduire une expérience non intentionnelle, incontrôlée, et de portée globale, expérience dont les conséquences ultimes ne seraient surpassées que par une guerre nucléaire mondiale.

<sup>2</sup> Voir Raphael Larrère, « L'emphase forestière » in *Recherches* n° 45 *Tant qu'il y aura des arbres*, 1981.

## Les grandes mutations

voudrais poser, et pour cela, j'envisagerai d'abord celui qui a philosophiquement élaboré la <sup>p.161</sup> question de la catastrophe, dans nos rapports à la nature, à savoir Hans Jonas. Je montrerai ensuite comment ce catastrophisme peut être l'objet d'une critique du point de vue politique, mais aussi du point de vue de la nature. Quelle que soit la réalité des dangers que les actions humaines font peser sur l'environnement, ce n'est pas en les appréhendant comme des catastrophes, que l'on en viendra à bout, mais en modifiant nos rapports à la nature. C'est en tout cas ce que je voudrais montrer.

### I. — HANS JONAS : UNE PHILOSOPHIE DE LA CATASTROPHE

« La promesse de la technique s'est inversée en menace » <sup>1</sup> ; ainsi commence le *Principe responsabilité* de Hans Jonas. « L'homme est devenu dangereux non seulement pour lui-même mais pour la biosphère entière » précise-t-il plus loin <sup>2</sup>. Dès 1979 (date de la parution du livre en allemand), on trouve donc réunis les éléments de l'annonce d'une catastrophe : Jonas parle « d'issue fatale », insiste sur la capacité de l'humanité sinon à provoquer sa disparition, du moins à rendre extrêmement difficiles les conditions de vie sur terre. Il dégage également le double aspect de la crise : elle est globale (s'appréhende au niveau de la biosphère), et elle touche aussi bien la nature « hors de nous » (la terre, donc) que la nature « en nous ». Jonas fait référence à l'apparition des biotechnologies qui font de l'homme, du corps humain, un « objet de technique ».

---

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Francfort/Main, 1979 (trad. fr., J. Greisch, *Le Principe responsabilité. Essai d'une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Le Cerf, 1990), p. 13.

<sup>2</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 187.

## Les grandes mutations

Pour Jonas, il n'est de catastrophe que du point de vue des fins humaines : « relativement à elle-même, écrit-il, la nature ne connaît pas de catastrophes »<sup>1</sup>. D'une telle affirmation, on peut dire qu'elle est fautive : les biologistes qui étudient l'histoire de l'évolution des espèces, parlent de catastrophes à propos de la disparition massive d'espèces à certaines époques de l'histoire de la Terre (comme pour les dinosaures). On ne voit pas pourquoi seule l'espèce humaine pourrait être atteinte par des phénomènes d'une ampleur et d'une gravité exceptionnelles, qui modifient de façon irréversible les conditions de vie d'une ou plusieurs espèces, voire même les font disparaître. Mais il faut reconnaître qu'à moins de surestimer le pouvoir global de l'humanité, une catastrophe qui atteindrait celle-ci n'atteindrait pas nécessairement toute la planète : la vie pourrait devenir invivable pour l'ensemble des mammifères, mais les insectes s'en tireraient, par exemple. Avec ou sans l'homme, la terre rétablira ses équilibres : c'est ce qu'affirment les tenants de l'hypothèse Gaïa qui opposent un optimisme écologique au pessimisme anthropologique. C'est bien du <sup>p.162</sup> point de vue de l'homme que la catastrophe envisagée par Jonas fait sens.

Dire que la catastrophe ne se comprend que du point de vue des fins humaines, c'est dire aussi, et c'est l'essentiel pour comprendre la démarche de Jonas, qu'il ne s'agit pas seulement d'une menace physique touchant la survie de l'humanité. La menace atteint l'ensemble de nos fins, ce n'est pas uniquement notre vie biologique qu'il faut préserver, mais l'ensemble de nos valeurs : il s'agit, affirme-t-il, de « préserver pour l'homme

---

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 250.

## Les grandes mutations

l'intégrité de son monde et de son essence »<sup>1</sup>. On ne peut donc pas faire à Jonas la critique que l'on peut faire à des approches biologisantes, comme celles de Seralini : en ne considérant que la survie de l'espèce humaine, de l'humanité comme espèce, elles ne semblent prendre en compte d'autre valeur que la vie, la vie physique, s'exposant à la critique d'une ignorance des valeurs proprement humaines. Parce que, pour Jonas, la vie biologique ne fait sens que du point de vue des fins humaines, c'est à une préservation du monde humain qu'il vise, en maintenant les conditions biologiques.

Deuxième différence avec les approches que l'on pourrait dire de premier degré, ou naïves, de la catastrophe. Jonas ne tire pas ses convictions catastrophistes d'un bilan détaillé, branche par branche. Considéré en lui-même chaque dispositif technique contrôle la situation (c'est du moins ce qu'affirment ceux qui sont en charge de l'industrie nucléaire, par exemple), mais Jonas ne se situe pas au niveau de l'étude des différentes branches techniques. Il veut ressaisir la logique globale de la croissance technologique, anticipant de la sorte moins la catastrophe elle-même que les conditions de possibilité de la catastrophe.

Jonas insiste en effet sur la logique cumulative, l'effet boule de neige des processus techniques : la puissance technologique impose les conditions non seulement de son maintien, mais de son renforcement. C'est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit de corriger des erreurs, ou de remédier à des dysfonctionnements : la solution technique d'un problème technique fait appel à des innovations techniques, qui elles-mêmes en appelleront d'autres (la mise en

---

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 15.

## Les grandes mutations

place d'OGM <sup>1</sup> en témoigne : on fait appel à la biologie — modification des gènes — pour répondre aux excès, comme aux insuffisances, des interventions chimiques, en rendant les plantes résistantes à tel ou tel parasite, mais les parasites développent des résistances aux résistances, ce qui rend nécessaires de nouvelles modifications, et ainsi de suite). Le processus technologique impose de la sorte les p.163 conditions de sa poursuite, il devient autonome et s'impose à nous. Nous avons le contrôle des opérations techniques sur la nature, mais nous n'avons pas le contrôle de l'ensemble du processus, de la technique comme telle, ce qui pose le problème de la maîtrise de notre maîtrise.

C'est un problème moral. Puisque la solution technique de problèmes liés à la technique nous maintient dans la fuite en avant, dans la logique cumulative du processus technique, la maîtrise de la maîtrise implique que l'on change de registre, que l'on passe de la technique à l'éthique. La question morale, en technique, n'est plus seulement celle des fins. La charrue, plutôt que l'épée : cette façon traditionnelle de poser la question (d'où l'on tire que le nucléaire militaire est mauvais, et le nucléaire civil, bon) ne convient plus et Jonas insiste sur le fait qu'il est finalement plus facile de se débarrasser du nucléaire militaire (il suffit d'une convention entre les pays) que du nucléaire civil, qui est devenu indispensable à notre vie, ce qui nous rend prisonniers d'un développement technique qui porte en lui la menace de la catastrophe.

On ne peut pas dire non plus que les menaces que notre puissance technique fait peser viennent des insuffisances de cette

---

<sup>1</sup> Organismes génétiquement modifiés.

## Les grandes mutations

puissance, soient des défauts de jeunesse auxquels un développement ultérieur pourrait porter remède. La thèse forte de Jonas est que si notre technique est menaçante ce n'est pas dû à ses échecs, mais à son succès même. La menace croît en même temps que notre puissance : si « la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace » dit-il au début de son livre, c'est que « celle-ci s'est indissolublement alliée à celle-là »<sup>1</sup>. La solution ne peut donc être qu'extérieure au domaine technique : elle suppose un décrochage de l'action technique vers l'intervention morale.

En passant des techniques à la technique, Jonas passe d'une construction rhétorique de la catastrophe (concentration de données empiriques) à sa saisie philosophique. Il n'abandonne pas pour autant tout effet rhétorique. Il a des postures à la Kaspar Friedrich dans sa façon d'annoncer la menace : « C'est seulement dans les premières lueurs de son orage qui nous vient du futur, dans l'aurore de son ampleur planétaire, et dans la profondeur de ses enjeux humains, que peuvent être découverts les principes éthiques.... »<sup>1</sup>. C'est qu'il est important de s'entretenir dans la conviction de la catastrophe, cela fait partie de l'obligation morale qu'impose sa possibilité.

Du fait de l'importance de notre puissance technique, et de la portée temporelle de cette puissance (ici aussi, la référence au nucléaire s'impose), nous avons une véritable obligation de connaître, et <sup>p.164</sup> d'anticiper les conséquences de nos actes. Mais ce savoir requis est en même temps un savoir impossible, au niveau de l'anticipation scientifique des conséquences de nos

---

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 13.

## Les grandes mutations

actes : là encore la question ne se détermine pas au niveau de telle ou telle branche technique, mais l'impossibilité d'anticiper toutes les conséquences se conclut de la logique cumulative du processus technique, de son caractère nécessairement indéfini.

Ce que nous ne pouvons mesurer scientifiquement, nous pouvons l'appréhender moralement. Il y a une capacité morale à connaître, que Jonas désigne sous le nom d'heuristique de la peur : c'est dans l'anticipation de la menace, dans l'appréhension de la perte que l'on découvre la valeur de ce que l'on va perdre.

Tant que le péril est inconnu, on ignore ce qui doit être protégé et pourquoi il doit l'être : contrairement à toute logique et à toute méthode, le savoir à ce sujet procède de ce contre quoi il faut se protéger. C'est ce péril qui nous apparaît d'abord et la révolte du sentiment qui devance le savoir nous apprend à voir la valeur dont le contraire nous affecte de cette façon. Nous savons seulement *ce qui* est en jeu lorsque nous savons *que* cela est en jeu. <sup>2</sup>

D'où l'obligation d'entretenir en nous la peur : elle nous permet d'anticiper la menace, d'orienter nos actions. La menace étant radicale, l'anticipation doit être radicale. D'où la règle énoncée par Jonas : préférer le scénario du pire, « davantage prêter l'oreille à la prophétie de malheur qu'à la prophétie de bonheur » <sup>1</sup>. Il n'est pas nécessaire d'avoir une connaissance certaine du danger, il suffit qu'il soit possible, pour que l'on soit dans l'obligation de l'éviter.

Cette obligation nouvelle, tournée vers l'avenir, conduit Jonas à définir un nouveau concept de responsabilité. L'ancien concept de responsabilité porte sur l'imputation d'une action passée à un

---

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 13.

<sup>2</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 49.



## Les grandes mutations

agent, qui en est jugé responsable, en ce qu'il a à en subir les conséquences, ou à réparer le tort fait à autrui. C'est une attribution qui se fait après coup, et qui porte sur des actes distincts. Le nouveau concept de responsabilité qu'introduit Jonas, engage l'avenir, dans sa globalité. Etre responsable c'est avoir à répondre de ce qui peut arriver à quelqu'un ou à quelque chose, sinon dans un avenir illimité, du moins pour une longue période. Le nouveau concept de responsabilité crée une obligation non réciproque. Jonas l'illustre par l'exemple de l'enfant : les parents ont à l'égard de leur enfant nouveau-né, totalement démuné, totalement impuissant à se maintenir dans l'existence, une obligation d'autant plus complète qu'il est dépendant. Ils ont à répondre de son existence, ils en sont responsables, sans que le nouveau-né, de son côté, ne soit obligé à quoi que ce soit ; la puissance des parents (de <sup>p.165</sup> maintenir l'enfant dans l'existence) est la mesure de leur responsabilité.

La puissance est donc, pour Jonas, la mesure de notre responsabilité, et c'est l'extension globale de notre puissance qui entraîne de nouvelles formes de responsabilité. Si, jusqu'à présent, l'éthique de la responsabilité n'a concerné que les relations entre les hommes, excluant leurs rapports à la nature, c'est que l'on pouvait considérer que nos actions techniques n'avaient pas de répercussions durables : la nature absorbait les conséquences de l'agir humain. Ce n'est plus le cas maintenant : la nature, de résistante et absorbante, est devenue fragile et précaire. Puisque l'extension de notre puissance fait porter une menace sur la perpétuation de la vie sur terre, jusqu'à un avenir très lointain, nous avons la responsabilité à l'égard de la terre entière, et des

---

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 54.

## Les grandes mutations

générations futures, que la vie humaine puisse se perpétuer. « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » <sup>1</sup>. Cette obligation implique une responsabilité, qui s'adresse d'abord à l'humanité, mais inclut la nature tout entière. L'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement collectif humain à l'âge de la civilisation technique devenue « toute puissante » *modo negativo*. Manifestement l'avenir de la nature y est compris comme condition *sine qua non*, mais même indépendamment de cela, c'est une responsabilité métaphysique en soi et pour soi, depuis que l'homme est devenu dangereux non seulement pour lui-même, mais pour la biosphère entière. <sup>2</sup>

Cette responsabilité, Jonas la juge « métaphysique », parce qu'elle est à la fois radicale (elle oblige à se prononcer sur la nécessité de l'existence, comme telle) et globale : incluant l'avenir de l'humanité, et la globalité de la planète, elle est, dit-il, « cosmique » : la technique « installe l'homme dans un rôle que seule la religion lui avait parfois confié, celui d'un gestionnaire ou d'un gardien de la création. » <sup>3</sup>

La responsabilité, telle que Jonas la définit, est donc un concept éthique que Jonas fonde métaphysiquement. Mais, lorsqu'il s'agit d'en déterminer l'application possible, il insiste bien sur le fait que celle-ci ne peut se faire qu'au niveau politique : « Il est manifeste que le nouvel impératif s'adresse beaucoup plus à la politique publique qu'à la conduite privée, cette dernière n'étant pas la

---

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 30.

<sup>2</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 187.

<sup>3</sup> Hans Jonas, « La technique moderne comme sujet de réflexion éthique », in *La responsabilité. Questions philosophiques*, Marc Neuherg (ed), Paris, PUF, 1997, p. 236.

## Les grandes mutations

dimension causale à laquelle il peut s'appliquer. » <sup>1</sup> Le sujet de la responsabilité, c'est l'Etat. Et c'est là que les choses commencent à se gâter sérieusement. La maîtrise de la maîtrise, le contrôle éthique de notre puissance technique, impliquent des limitations sérieuses, un « nouvel p.166 ascétisme ». Or, selon Jonas, les démocraties libérales modernes en sont incapables : elles sont trop absorbées par les intérêts présents, à court terme, des groupes sociaux entre lesquels elles essaient de trouver des arbitrages ; l'avenir n'a pas de lobby, remarque Jonas, il est sans pouvoir. Les démocraties procédurales sont impuissantes à se projeter dans l'avenir. D'où la nécessité du recours à des mesures autoritaires. Jonas parle de « tyrannie bienveillante », en appelle à un homme providentiel à la Churchill, capable de mobiliser les masses autour d'une menace commune. Il en vient même à trouver le modèle d'une telle tyrannie dans le régime soviétique (il écrit avant 1989...).

### II. — CRITIQUE POLITIQUE DU CATASTROPHISME

Ces remarques ont beaucoup contribué à déconsidérer le livre de Jonas, à qui on a également reproché son recours à la peur, et surtout à une peur indéterminée, diffuse et globale, d'un avenir incertain. L'instrumentalisation de la peur expose aux soupçons : l'argument remonte à Epicure qui a montré comment la religion utilisait à son profit la crainte des dieux qu'elle entretenait, et il a été souvent repris, depuis, particulièrement pendant les Lumières, pour mener une critique politique de la religion. Et il est facile de trouver une dimension religieuse chez Jonas, ce spécialiste de la Gnose, que ce soit dans sa critique du pouvoir démesuré que s'est

---

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 31.

## Les grandes mutations

donné l'homme, dans l'affirmation que la nature, et surtout pas la nature humaine, ne peut pas être « améliorée », dans l'affirmation que la science ne « dit pas tout sur l'être », introduction à une métaphysique qui dit « oui » à l'être, dans son utilisation du vocabulaire de la prophétie.

Si l'on ajoute à cela la dimension romantique de sa philosophie, le souci porté à la nature, il est facile de trouver chez Jonas une manifestation d'une *Naturphilosophie* romantique, d'une antimodernité hostile à la science. On dénonce donc chez Jonas, ou ceux qui s'en réclament, une critique de la science et de la technique qui ne peut qu'entretenir les « peurs irraisonnées du public », comme on dit. C'est l'idée que l'on trouve dans l'appel de Heidelberg, manifeste de savants (parmi lesquels on trouve de nombreux prix Nobel) publié au moment du sommet de Rio, en 1992. On s'y inquiétait « d'assister à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social. » <sup>1</sup>

Ces critiques portaient largement à faux. D'abord parce qu'elles prêtaient à Jonas, ou à ceux qui s'en réclamaient, des intentions cachées et manipulatrices (et s'exposaient à une critique du même ordre : qui a financé l'appel de Heidelberg ?). Ensuite parce qu'elles tendaient à accréditer l'idée que les problèmes d'environnement n'existaient pas (ou étaient facilement maîtrisables, que tout était sous contrôle), et qu'il n'y avait donc que des craintes irraisonnées, que la critique environnementale n'était qu'un avatar de l'antiscience. De ce point de vue, la

---

<sup>1</sup> On trouvera cet appel en annexe du livre de Dominique Lecourt, *Contre la peur, suivi de Critique de l'appel de Heidelberg*, Paris, Hachette, *Pluriel*, 2<sup>e</sup> ed. 1993.

## Les grandes mutations

meilleure réponse à l'appel de Heidelberg a été faite par des savants qui ont fait remarquer que c'étaient les développements les plus récents des savoirs, non des frayeurs irrationnelles ou des fantasmes collectifs, qui ont contribué à la prise de conscience des menaces globales sur l'environnement. La crise environnementale est affaire d'expertise scientifique.

Des critiques plus pertinentes ont pris au sérieux la réflexion de Jonas (sans porter a priori le soupçon d'instrumentalisation de la peur à d'autres fins), mais se sont interrogées sur la possibilité d'appliquer, dans la délibération et la décision politiques, l'heuristique de la peur présentée par Jonas. La conclusion a été négative. Bernard Sève remet en cause l'efficacité de la peur pour mobiliser une opinion indifférente ou des politiques occupés à autre chose : l'argument de l'efficacité est souvent invoqué par ceux qui se préoccupent d'environnement et se heurtent à la passivité des pouvoirs publics. Bernard Sève montre que lorsque la menace est lointaine, elle n'est pas très efficace et qu'elle peut avoir des conséquences inverses de celles que l'on attend : le fumeur que l'on menace du cancer, allume une cigarette pour éloigner la crainte <sup>1</sup>.

Peur et démocratie ne font pas bon ménage : on ne délibère pas sous la menace, on fait corps et on accepte les informations sans les examiner. Bernard Sève en vient à mettre en cause le caractère véritablement heuristique de l'anticipation d'une catastrophe hyperbolique : cela ne permet pas de saisir les dangers, de dégager des stratégies d'action précise. Le choix, par principe, du scénario

---

<sup>1</sup> Bernard Sève, « La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion », in Gilbert Hottois (ed). *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, H. Jonas et H. T. Engelhardt, Paris, Vrin, 1993, p. 107-125.

## Les grandes mutations

du pire est une hypothèse trop forte, qui conduirait, si elle était retenue, à bloquer toute innovation technique. Ou bien, elle se détruirait elle-même. Olivier Godard a montré les effets pervers de la règle du choix du scénario du pire, dès lors que plusieurs scénarios sont concevables et en concurrence : chacun de ceux qui en présentent un (persuadé qu'il est d'avoir raison) est conduit à dramatiser son propre scénario pour qu'il soit retenu ; c'est ce qu'il appelle le « nivellement par le pire » <sup>1</sup>.

On peut donc dire que le souci, fondamentalement éthique, de Jonas a du mal à se traduire en politique : il reconnaît lui-même que c'est « la partie la plus faible du système », aussi bien du point de vue <sup>p.168</sup> théorique que du point de vue opératoire <sup>2</sup>. Entre sa conception de la rationalité scientifique (qui reste marquée par le positivisme) et une conception morale qui repose, quel que soit le titre de son livre, sur une éthique de la conviction, plutôt que sur une éthique de la responsabilité, il n'y a pas place, chez Jonas, pour la rationalité politique de la délibération. C'est sans doute qu'il l'ignore : son appel à des mesures autoritaires repose finalement, non pas tant sur une préférence pour la dictature, que sur une ignorance du politique, comme en témoigne le contresens complet qu'il fait sur la politique soviétique, bien incapable de mener quelque politique écologique que ce soit.

On ne peut donc tenir compte de Jonas, qu'en trouvant, ailleurs que chez lui, le terrain politique d'application de son souci pour l'homme et la nature. Car Jonas a été entendu au moins sur deux

---

<sup>1</sup> Olivier Godard, « L'ambivalence de la précaution », in O. Godard, (ed), *Le Principe de Précaution dans la conduite des affaires humaines*, Editions de la Maison des sciences de l'homme et éditions de l'INRA, 1997.

<sup>2</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 54. Voir, sur ce point, Bernard Sève, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », *Esprit*, octobre 1990, p. 87.

## Les grandes mutations

points. Le souci des générations futures, qu'il affirme avoir introduit dans la philosophie morale : « Nulle éthique antérieure, affirme-t-il, n'avait à prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce elle-même. » <sup>1</sup> C'est ce souci des générations futures qui est au centre de la définition du développement durable, telle qu'on la trouve dans le rapport Brundtland (1987), et telle qu'elle est reprise depuis, par exemple dans l'article 3 de la Déclaration de Rio : « Le développement durable vise à satisfaire équitablement les besoins relatifs au développement et à l'environnement des générations présentes et futures. » <sup>2</sup> Au cœur de l'idée de développement durable, comme de celle du principe de précaution <sup>3</sup>, tel qu'il a pu commencer à être appliqué depuis quelques années, on trouve aussi l'idée, introduite par Jonas, de la nécessité d'une maîtrise de la maîtrise, d'un contrôle non technique de notre puissance technique.

Ce qui permet d'effectuer le décrochage de la technique vers la politique, et pas seulement vers l'éthique, c'est une différence dans la conception de la technique. Hans Jonas envisage la technique comme puissance, capacité d'agir dans la nature et d'obtenir des effets, puissance qui tend à s'autonomiser, à devenir elle-même nature, contraignante pour l'homme, d'où la nécessité de son contrôle. Cela renvoie Jonas à une réflexion sur

---

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 26.

<sup>2</sup> Rapport Brundtland : « to make development sustainable (is) to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs », *Classics in Environmental Studies*, Utrecht, International books, 1997, p. 282.

<sup>3</sup> Principe selon lequel « l'absence de certitudes, compte tenu des connaissances scientifiques et techniques du moment, ne doit pas retarder l'adoption de mesures effectives et proportionnées visant à prévenir un risque de dommages graves et irréversibles à l'environnement, à un coût économiquement acceptable. » (définition de la loi Barnier, 1995). Voir Philippe Kourilisky, Geneviève Viney, (ed.), *Le Principe de précaution*, Paris, éditions Odile Jacob, 2000.

## Les grandes mutations

« l'agir humain », à une anthropologie philosophique. L'approche de la technique, qui se dégage de ce que Marie-Angèle Hermitte appelle la « culture de la précaution » (les leçons que l'on peut tirer des applications passées, ou en cours, du principe de précaution) <sup>1</sup> est différente. La technique s'y entend certes comme puissance (capacité à agir sur les choses), mais aussi <sup>p.169</sup> comme pouvoir (sur les hommes, et entre eux). Cette approche doit moins à Jonas, qu'à Rousseau, le premier peut-être à avoir montré que, parce que le travail n'existe pas sans division du travail, la technique n'est pas seulement un rapport à la nature, c'est aussi un rapport social, et, le plus souvent, un rapport de dépendance.

A l'occasion d'un certain nombre de crises, d'affaires ou de débats touchant la santé (affaire du sang contaminé, vache folle) ou la sécurité alimentaire (introduction d'OGM) le public (les consommateurs, les malades et leurs familles) a pu se rendre compte qu'il avait été mis en face de décisions, de choix techniques auxquels il n'avait jamais été associé. La société industrielle, explique François Ewald, est mise en œuvre à travers des relations de pouvoir « fondamentalement asymétriques », qui introduisent des dépendances <sup>2</sup>. Les problèmes environnementaux ou sanitaires ont été ainsi l'occasion pour les citoyens de refuser de se laisser traiter seulement comme des consommateurs, et d'essayer de regagner, par le débat et la délibération publique, un

---

<sup>1</sup> Marie-Angèle Hermitte, Dominique Dormont « Propositions pour le principe de précaution à la lumière de l'affaire de la vache folle » in Philippe Kourilisky, Geneviève Viney, (ed.), *Le Principe de précaution*, ouvr. cité, p. 341-386.

<sup>2</sup> François Ewald, « Le risque dans la société contemporaine », in *Université de tous les savoirs*, volume 5, *Qu'est-ce que les technologies ?*, Paris, éditions Odile Jacob, 2001, p. 581.



## Les grandes mutations

accès et un contrôle du pouvoir que représentent dans nos sociétés, la technique et la science.

Les deux sont liés, surtout dans les questions environnementales, où les connaissances scientifiques sont requises pour analyser une situation dont les principales composantes sont invisibles, et dont la détermination donne lieu, vu sa complexité, à controverses. Dans de telles situations, le principe de précaution invite (et même oblige) les pouvoirs publics à prendre des décisions en l'absence de certitudes scientifiques, ou avant que celles-ci ne puissent être atteintes. Il a donc pu être interprété comme une redéfinition des rapports entre l'expertise et la décision politique : les experts ne pouvant plus être formels, la décision politique n'est pas la simple application de l'expertise. Mais cette recomposition des rapports ne se comprend que si l'on voit que chaque terme lui-même est redéfini : la reconnaissance de la controverse scientifique, de la pluralité des points de vue, du côté scientifique, l'ouverture de la délibération à la participation démocratique des citoyens, du côté politique. L'application du principe de précaution conduit à porter les débats scientifiques sur la place publique et à renforcer les modes d'intervention des citoyens.

C'est une réponse à Jonas, et à tous ceux qui pensent que les démocraties représentatives sont incapables de résoudre les questions environnementales, de faire face à l'avenir à long terme, ce qui conduit à des solutions autoritaires, ou à l'apolitisme obligé, devant l'importance de la menace et son hétérogénéité aux conflits idéologiques <sup>1</sup>. La bonne nouvelle, au contraire, c'est que la

---

<sup>1</sup> Voir par exemple l'article du *Monde*, cité par G. E. Seralini : « la question de l'avenir ne se pose plus en termes idéologiques sur fond de clivage droite-gauche » (*Le sursis de l'humanité*, ouvr. cité, p. 113).

## Les grandes mutations

solution des <sup>p.170</sup> problèmes environnementaux progresse avec le débat démocratique, bien loin de l'exclure. Si la démocratie libérale classique (où les citoyens n'existent que représentés et où les experts s'entendent entre eux) ne suffit pas, on n'y remédiera pas avec des solutions autoritaires (l'autoritarisme du vrai), mais en développant la démocratie participative, ce dont témoignent les conférences de citoyens, ou le rôle grandissant de la vie associative <sup>1</sup>.

L'organisation de conférences de citoyens, si elle ne résout pas tous les problèmes, montre au moins que lorsqu'on donne à un groupe de citoyens ordinaires, mais volontaires, le temps et les moyens de s'informer, ils sont tout à fait capables de se former un avis raisonné et motivé sur les questions qui leur sont posées (OGM par exemple). Cela fait justice des « peurs irraisonnées du public » invoquées par les positivistes, scientifiques ou politiques. La référence à l'irrationalité populaire est à double détente, car si elle manifeste un mépris dans lequel ceux qui détiennent le pouvoir, technique, scientifique, politique, tiennent le public, ces peurs irraisonnées sont aussi l'objet des soins de ceux (les mêmes) qui croient à leur existence. Comme on l'a vu lors de la crise de la vache folle, les pouvoirs publics ne se soucient pas seulement de prévenir le risque, mais surtout de « conjurer les craintes » <sup>2</sup> : on procédera à des abattages massifs de vaches pour rassurer le consommateur (et relancer la filière bovine), sans que cela soit rendu nécessaire par l'éradication de la maladie.

Mais si le recours à plus de démocratie permet de se

---

<sup>1</sup> Voir Michel Callon, Pierre Lascoumes, Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*. Paris, Le Seuil, 2001.

<sup>2</sup> *Du bon usage de la nature*, p. 352.

## Les grandes mutations

débarrasser du côté inquiétant de Jonas (qui porte au soupçon d'une instrumentalisation, à des fins douteuses, d'une peur irraisonnée), si un public motivé, informé, peut se montrer tout à fait raisonnable, capable de prendre au sérieux des menaces réelles, n'est-il pas temps de prendre en considération la gravité de ces menaces, et de proposer un « catastrophisme éclairé », comme le fait Jean-Pierre Dupuy ? <sup>1</sup>

### III — NATURE ET CATASTROPHE

Jean-Pierre Dupuy est un spécialiste de la rationalité pratique (morale et économique), c'est aussi un ancien disciple d'Ivan Illich, aux côtés de qui il a commencé à travailler <sup>2</sup>. Cela peut expliquer qu'il ait cherché une conciliation entre le calcul rationnel (tel qu'il a pu être appliqué dans les théories de la dissuasion nucléaire en application de la théorie des jeux) et le catastrophisme de Jonas : d'où l'expression de « catastrophisme éclairé ». De Jonas, il retient l'idée qu'il suffit que la catastrophe soit possible pour qu'il soit nécessaire de retenir le scénario du pire, même si ce n'est pas ce à quoi conclurait <sup>p.171</sup> une théorie du choix rationnel en situation d'incertitude. L'ampleur de la catastrophe possible est telle que, si elle survenait, ceux qui ne l'auraient pas anticipée en porteraient la responsabilité, leur décision eût-elle été rationnelle (aux regard des critères habituels) <sup>3</sup>.

Ce qui distingue le calcul classique (application du choix

---

<sup>1</sup> Jean-Pierre Dupuy, « Pour un catastrophisme éclairé », article à paraître.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Dupuy, « Pour une critique du détour de production », in *La crise environnementale*, Catherine et Raphael Larrère (cd.), Paris, éditions de l'INRA, 1997, p. 283-288.

<sup>3</sup> Jean-Pierre Dupuy appuie cet argument (de la rétroaction des conséquences de l'action sur la responsabilité de celui qui a pris la décision) sur les analyses de Bernard Williams sur la fortune morale. Voir Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, trad. fr. *La fortune morale*, Paris, PUF, 1994.

## Les grandes mutations

rationnel) de l'anticipation de la catastrophe, c'est le mode de temporalité dans lequel on appréhende l'événement futur. Il est en effet possible, selon Jean-Pierre Dupuy, de distinguer deux modalités de la raison pratique, deux types de temporalité. La temporalité que nous connaissons le mieux est le « temps de l'histoire ». On y anticipe les conséquences, on procède donc du présent vers l'avenir : l'avenir y est ouvert, et il s'agit de choisir entre différentes possibilités (chacune affectée d'un coefficient de probabilité). Le « temps du projet » est celui où, suivant la parole de Borges, « l'avenir est inévitable mais il peut ne pas avoir lieu »<sup>1</sup>. On ne part pas du présent, mais de l'avenir, du signe qui vient de l'avenir, « des premières lueurs d'un orage qui nous vient du futur », comme dit Jonas. Il s'agit bien d'anticiper la catastrophe pour qu'elle ne se produise pas. La rétroaction de la catastrophe anticipée boucle ce temps sur lui-même. Ce « contre factuel rétrograde » est une forme de dissuasion, et c'est le cadre temporel dans lequel on la pense qui peut rendre la catastrophe crédible.

Je ne développerai pas les détails de cette construction mentale, qui est complexe, mais je signalerai seulement, que pour Dupuy, la dissuasion nucléaire, pour être efficace, doit l'être dans le temps du projet, non dans le temps de l'histoire. Ce n'est pas le type d'événement anticipé (la nouveauté des problèmes écologiques par rapport aux questions nucléaires) qui compte, mais la façon de les anticiper. Autrement dit, ce dont Dupuy a besoin, ce n'est pas d'une pensée de la catastrophe, mais d'un « catastrophisme », c'est-à-dire d'une disposition mentale, d'une

---

<sup>1</sup> Jorge Luis Borges, « La Création et P. H. Gosse », in *Enquêtes*, Paris, Gallimard, 1957, p. 44.

## Les grandes mutations

représentation de la temporalité à l'intérieur de laquelle on peut anticiper la catastrophe. Mais de celle-ci, il n'est pas nécessaire de savoir ce qu'elle est, il faut prophétiser, et être cru. Il faut que tout acteur soit convaincu de la nécessité impérieuse d'éviter le pire. La catastrophe n'a pas besoin d'être connue pour que le catastrophisme soit une démarche légitime, rationnelle. C'est aussi ce que Dupuy retient de Jonas : pour affronter un avenir menaçant, nous avons moins besoin de développer notre connaissance de la situation, que de modifier notre être au monde, les structures mentales qui nous permettent de nous orienter dans le temps. Comme chez Jonas, c'est de l'agir humain qu'il s'agit, beaucoup plus que du monde extérieur.

p.172 Même si on admet que la démarche de Dupuy permet d'inscrire la catastrophe dans une forme de calcul rationnel de notre action, on peut lui faire au moins deux objections. Le « catastrophisme éclairé », comme son nom l'indique, ne se préoccupe que de catastrophes, alors qu'une bonne partie des problèmes environnementaux sans nous exposer à la catastrophe, ne se laissent pas pour autant appréhender avec les formes classiques de prévention des risques. C'est le cas des risques environnementaux consécutifs à l'introduction des OGM dans les cultures par exemple : on ne peut les appréhender simplement en termes de prévention, c'est pourquoi on applique le principe de précaution, sans que pour autant, les conséquences sanitaires ou environnementales envisagées puissent être qualifiées de « catastrophiques ». D'autre part, la démarche de Dupuy a pour but d'éviter que la catastrophe ne se produise, mais que faire si elle s'est déjà produite ?

Ce fut pourtant le cas, en 1986, à Tchernobyl. Or il y a un après

## Les grandes mutations

de la catastrophe : tout le monde n'est pas mort, et la solution n'est pas d'évacuer tous les survivants des zones contaminées. Mais on ne peut pas non plus revenir en arrière. Là où des familles ont choisi de continuer à vivre, elles sont exposées à une contamination relativement faible, mais de longue durée (un siècle au moins), et dont l'évolution est mal connue (du fait de la complexité des processus radioécologiques de reconcentration). S'il ne s'agissait que de gérer l'immédiat après-catastrophe, des mesures centrales et autoritaires pourraient suffire : étude des données par des spécialistes qui prennent des mesures objectives et imposent des normes générales, le plus souvent des interdictions. Mais il ne s'agit plus de protéger les populations contre les retombées de l'accident. Elles doivent apprendre à vivre dans un environnement contaminé, et si possible, à le réhabiliter en améliorant la qualité de la vie : si la catastrophe n'a pas pu être évitée, l'avenir n'est pas uniformément sombre <sup>1</sup>.

Il s'agit de problèmes très complexes, car les sciences qui réparent ne sont pas les mêmes que celles qui ont engendré les problèmes. Pour construire une centrale nucléaire, on fait appel à la physique nucléaire et à l'ingénierie thermique. Pour lutter contre la décontamination, il faut mobiliser l'oncologie, l'épidémiologique, une autre radioprotection que celle à laquelle on se réfère dans les centrales nucléaires : des disciplines plus complexes, peu développées, ne serait-ce que parce qu'elles sont moins dotées en

---

<sup>1</sup> Une équipe de chercheurs français, l'équipe ETHOS, a mené à Olmany, en Biélorussie, dans la zone contaminée par l'accident de Tchernobyl, une opération de réhabilitation d'un site contaminé, en liaison étroite avec la population du village. Nous nous référons aux résultats de ce travail, présentés, entre autres, (en français) dans *Vie et Santé*, juin 1999, et (en anglais) : Hériard, Dubreuil, et al., « Chernobyl post-accident management », *Health Physics*, octobre 1999, vol. 77, number 4, 361-372.

## Les grandes mutations

crédits de recherche <sup>1</sup>. Surtout il ne s'agit pas seulement d'interventions techniques. Il ne suffit pas de décider des normes ou d'imposer <sup>p.173</sup> des interdictions : il faut encore qu'elles soient appliquées, ce qui suppose que la gestion des risques ne soit pas seulement affaire d'experts, mais soit prise en charge par les populations elles-mêmes. La capacité à faire face à la contamination n'est donc pas seulement affaire de mesures objectivement appropriées, il faut aussi, et d'abord, que les populations retrouvent confiance en elles-mêmes, une confiance détruite aussi bien par les risques objectifs de la situation que par la difficulté des rapports avec des autorités silencieuses ou mensongères ou avec des experts lointains et aussi péremptoires que méprisants. Le problème n'est pas seulement technique, il est en même temps social et politique. A un traitement central et autoritaire doit se substituer une prise en charge locale des populations par elles-mêmes. Il ne s'agit pas tant de gestion des risques que de qualité de la vie.

L'exemple de Tchernobyl confirme donc la « bonne nouvelle » annoncée précédemment : démocratie participative et bonne maîtrise de l'environnement progressent ensemble. C'est aussi ce qui rend les choses difficiles. Du côté de la politique, comme du côté de l'environnement. Vivre dans des zones contaminées par la catastrophe de Tchernobyl implique un nouveau rapport à la nature environnante. Celle-ci ne peut plus être traitée comme neutre et malléable (elle ne l'est certes pas), mais elle ne doit pas non plus être appréhendée comme globalement menaçante (ce qui

---

<sup>1</sup> Voir J. R. Ravetz et S. O. Funtowitz, « Connaissance utile, ignorance utile », in *Environnement, science et politique. Les experts sont formels*, sous la direction de Jacques Theys, Paris, Germes, 1991, p. 87.

## Les grandes mutations

induit, pour ceux qui doivent continuer à y vivre, fatalisme, déni, transgression des interdictions). Il n'est de contrôle effectif de la contamination qu'à partir d'une perception différenciée de l'environnement. On ne peut pas traiter uniformément la contamination : s'il est possible, avec des traitements à la chaux, de diminuer la contamination de certaines parcelles, cela se fait dans les champs de la ferme collective plus facilement que dans les parcelles privées, et cela laisse de côté l'espace non cultivé : aussi bien les maisons et leurs entours, que les friches et les forêts, zones de cueillette intense et de ramassage du bois de chauffage pour des populations très pauvres à qui cela apporte une grande partie de l'alimentation. Or, les baies et les champignons, tout particulièrement, concentrent les radiations, et le chauffage domestique produit des cendres contaminées susceptibles d'être ensuite dispersées sur des lieux décontaminés — ou peu contaminés. Il ne peut donc pas être question de traiter l'espace uniformément, il faut des pratiques de décontamination et une gestion différenciées de l'espace, ce qui implique une redéfinition des activités coutumières et de l'environnement. La perception s'en trouve nécessairement modifiée : sont mis en cause le rapport entre l'espace vu (dont la beauté demeure <sup>p.174</sup> intacte <sup>1</sup>) et l'espace vécu (dangereux) ; les lieux que l'on pourrait qualifier de plus « naturels » (les forêts), à l'opposé de l'espace artificialisé par la technique, sont en fait ceux qui restent, durablement, les plus contaminés.

On peut vivre après Tchernobyl : on peut, avec une connaissance précise des taux de radiation, en posant les bonnes

---

<sup>1</sup> Comme en témoigne le beau livre de photographies d'Olmany réalisé par l'équipe ETHOS.



## Les grandes mutations

questions (combien de temps faut-il nourrir une vache avec du foin « propre » pour obtenir du lait « propre » ?), en modifiant les pratiques (manger plus d'œufs, essayer de limiter les cueillettes)... diminuer les taux de contamination, améliorer l'état sanitaire (passer de la certitude d'avoir un cancer à une probabilité proche de la moyenne des zones non contaminées), envisager même de vendre de la viande ou des céréales sur les marchés voisins, voire européens. Cela ne retire rien au caractère dramatique de l'expérience ainsi vécue, ni à la nécessité d'éviter tout événement du même type. Mais vivre dans l'après-catastrophe, c'est trouver une façon de vivre dans le temps long (celui de la persistance de la contamination) sans pour autant se régler sur la catastrophe anticipée. La culture de l'après-catastrophe met en question le catastrophisme.

Jusqu'à quel point les zones contaminées qui entourent Tchernobyl peuvent-elles nous servir de référence (je n'ose parler de modèle) en matière d'environnement ? La situation n'est pas aussi grave et menaçante, sans doute, mais nous vivons, en Europe, entre autres, dans un environnement sérieusement détérioré par les actions humaines. Plutôt que de nous dire que demain matin on va atteindre la saturation, en matière de déchets, on peut commencer à se rendre compte que, dès maintenant, l'accumulation de déchets est suffisante pour que la question ne soit plus seulement d'anticiper l'avenir, mais de savoir comment vivre aujourd'hui. Ce qui nous oblige à nous situer dans l'espace, et pas seulement à nous projeter dans le temps. Ce qui n'est pas forcément plus difficile. Choisir comme cela se fait sur les questions d'environnement (par exemple l'approche du développement durable) de les poser par rapport aux générations futures, c'est

## Les grandes mutations

ratifier un choix éthique (anthropocentrique), mais ce choix génère des obligations faibles. On a préféré cela parce qu'on a supposé que l'autre branche de l'alternative (le rapport spatial à la nature, plutôt que la dimension temporelle et le rapport aux générations futures) impliquait de nous imposer des devoirs vis-à-vis de la nature, ou de lui reconnaître des droits, choses qui ont paru absurdes. Mais on peut voir les choses autrement, à partir du moment où on se rend compte que l'on n'a pas affaire à une nature extérieure, mais que nous faisons <sup>p.175</sup> partie de la nature. Cela implique que l'on passe d'une philosophie de la technique (qui est réflexion sur le monde que l'homme projette autour de lui) à une philosophie de la nature (dans laquelle il peut y avoir place pour l'homme).

Revenons donc à la thèse de Jonas (qui rend compte de la crise environnementale). Selon celle-ci, les menaces provenant de la technique ne sont pas attribuables à ses échecs, mais à ses succès, car, avec la puissance technologique, la menace croît aussi. Si on ne veut pas voir là l'effet d'une sorte de loi métaphysique, manichéenne, selon laquelle le bien et le mal se développeraient ensemble, parallèlement, bien loin que le développement du bien s'accompagne d'un retrait proportionnel du mal, il faut essayer de comprendre d'où cela vient. Cela vient de ce qui pose problème : ce n'est pas ce que nous visons intentionnellement, dans nos actions techniques (et que nous atteignons) mais les effets involontaires, inintentionnels — ou non intentionnels — de nos actions techniques. C'est Jonas lui-même qui l'indique : « L'action a lieu dans un contexte où tout emploi à grande échelle d'une capacité engendre, en dépit de l'intention droite des agents, une série d'effets liée étroitement aux effets « bénéfiques » immédiats et intentionnés, série qui aboutit, au terme d'un processus cumulatif à des

## Les grandes mutations

conséquences néfastes dépassant parfois de loin le but recherché. » <sup>1</sup> C'est bien de cette façon, plutôt que par la course à la catastrophe, que l'on peut définir les problèmes d'environnement. On peut dire qu'un groupe humain est confronté à des problèmes d'environnement, dès que ses activités ont des conséquences non intentionnelles sur ce qui est, pour lui, l'état du monde, de telle manière qu'il se voit contraint d'appréhender le contexte imprévu qu'il a produit, et de s'y adapter.

Pourquoi des effets non intentionnels ? Leur présence témoigne de la complexité du monde dans lequel nous insérons nos objets techniques. L'existence d'effets non intentionnels témoigne de la non-adéquation entre la technosphère (le monde construit de nos artefacts, monde des machines, du machinisme, du réductionnisme mécaniste) et la biosphère, la Terre des vivants et de leur milieu, monde du complexe, des interdépendances, de l'irréversible aussi. Comme l'écrit Dominique Bourg, il y a un réductionnisme obligé de la construction des objets techniques si bien que la non-adéquation de la simplicité technique et de la complexité naturelle est inévitable. « Chaque artefact, machine ou molécule, exige pour sa conception que l'on ne considère au maximum que quelques lois de la nature. Mais lorsqu'on <sup>p.176</sup> l'introduit dans le milieu naturel, il interfère avec toutes les autres lois qu'il avait fallu précisément mettre de côté pour le concevoir. On ne peut ainsi connaître par avance la totalité des effets qu'il produira. » <sup>2</sup> Ces effets sont

---

<sup>1</sup> Hans Jonas : « La technique moderne comme sujet de réflexion éthique », in *La responsabilité. Questions philosophiques*, ouvr. cité, p. 232.

<sup>2</sup> Dominique Bourg, « La responsabilité écologique », in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg, Nature*, tome 10, Automne 2000, Université Marc Bloch de Strasbourg, 2000, p. 65.

## Les grandes mutations

d'autant plus importants (ne serait-ce que quantitativement) que la technique est puissante. D'où la différence entre les sciences qui construisent (sciences de la technosphère) et engendrent des problèmes, et les sciences qui réparent (sciences de la biosphère). D'où le point de vue différent que peuvent avoir sur une innovation comme les OGM, ceux qui les appréhendent du point de vue de la technique qui les produit (les biologistes moléculaires) et ceux qui s'interrogent sur les effets à long terme de leur insertion dans le milieu naturel (les généticiens des populations) <sup>1</sup>.

Sans biosphère, pas de technosphère. Lorsque Descartes affirme que « toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles » <sup>2</sup>, il veut dire que nos machines obéissent à des lois naturelles, mais on peut ajouter à cela qu'elles ne peuvent fonctionner que grâce à d'autres lois naturelles. Nos actions techniques ont besoin d'être entretenues par la nature : cycle des eaux, recyclage des déchets, pollinisation, etc... : la liste est longue des « services » rendus par la nature, et qui sont nécessaires à la poursuite de nos actions techniques. Si notre technosphère ne s'insérait pas dans la biosphère, elle ne pourrait se soutenir <sup>3</sup>. D'où la nécessité d'accorder les deux mondes. C'est pourquoi l'incertitude inévitable (l'impossibilité de prévoir tous les effets) est aussi obligation de savoir, ce qui implique d'autres

---

<sup>1</sup> Sur ce point, voir Pierre Boistard, « Expertise scientifique et débat démocratique », in *Université de tous les savoirs*, volume I, *Qu'est-ce que la vie ?*, Paris, éditions Odile Jacob, 2000, p. 225-231.

<sup>2</sup> « Il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles » Descartes, *Les Principes de la philosophie*, IVe partie, § 203 (A et T, t. IX, p. 321)

<sup>3</sup> D'où le caractère typiquement utopique du projet d'une reconstruction artificielle de la biosphère.

## Les grandes mutations

rapports à la nature (le principe de précaution peut y conduire), mais aussi une autre façon de nous situer dans la nature.

C'est ce qui fait la différence entre ce nouveau domaine des effets non intentionnels, et la catégorie d'effets non intentionnels envisagés jusque-là. De Montesquieu à Hayek (pour aller vite) la reconnaissance d'effets involontaires, non intentionnels (parfois nommés « pervers ») d'actions humaines par ailleurs intentionnelles a permis d'isoler un domaine d'actions humaines, distinct de l'ensemble des effets naturels, domaine d'actions humaines qui faisait sens, et que l'on appréhendait dans ses résultats : ces conséquences involontaires avaient une signification globale, plus souvent positive que la visée délibérée du bien (réalisation du bien général en dépit de la volonté particulière des agents individuels, ce qu'on appelle « hétérogénéité des fins »). Une des façons les plus célèbres de désigner cette harmonie involontaire des actions individuelles est celle de la « main invisible » que présente Adam Smith dans la *Théorie des sentiments moraux* et dans la *Richesse des nations* <sup>1</sup>.

p.177 Toute explication providentialiste mise à part, on peut remarquer que, si les conséquences involontaires font globalement sens et se distinguent du reste de la nature, c'est que l'on ne se trouve pas dans le domaine naturel de l'enchaînement mécanique des causes et des effets, mais dans celui de l'interaction des fins (les effets non intentionnels résultent de la possibilité, pour les uns, d'instrumentaliser les fins des autres, et donc de les détourner de leur aboutissement projeté d'abord). Ce domaine

---

<sup>1</sup> Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, IV<sup>e</sup> partie, chapitre 1 (trad. fr., Paris, PUF, 1999, p. 257), et *Richesse des nations*, livre IV, chap. 2, (trad. fr. Paris, PUF, p. 513).

## Les grandes mutations

d'action non intentionnelle délimite bien le domaine humain du sens, par opposition à celui des causes.

Ce n'est pas le cas pour la catégorie des effets non intentionnels qui composent les questions environnementales. Il n'y a pas de main invisible dans ce domaine, ou, plutôt, elle n'est pas bienveillante. Ce serait plutôt le contraire : la totalisation des conséquences non intentionnelles s'annonce comme catastrophe.

Ce providentialisme inversé, ne peut, là non plus, servir d'explication. Mais cela peut attirer l'attention sur le statut nouveau des effets non intentionnels de nos actions techniques. Les considérer, ce n'est pas distinguer l'homme de la nature, c'est au contraire l'y remettre, le considérer comme une force naturelle. La partie intentionnelle de l'action technique s'appréhende selon le schéma dualiste classique : l'homme est extérieur à la nature, il manipule à son profit des forces naturelles. Au contraire, là où il y a effets non intentionnels, c'est là où une multitude d'actions humaines, par leur simple répétition (non voulue) se mettent à peser du poids de la nature, à se transformer en force naturelle.

C'est toute l'originalité de l'étude que fait Sartre du practico-inerte dans la *Critique de la raison dialectique*. L'exemple du déboisement, de la prise en masse et de la totalisation d'une multitude d'actions individuelles finalisées et séparées (« arracher un arbre d'un champ de sorgho devient *déboiser* dans la perspective d'une grande plaine unie de terrasses » <sup>1</sup>) peut se lire d'abord comme une présentation classique d'effet pervers : le résultat (déboisement) est autre que ce que visaient les fins de

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 984.

## Les grandes mutations

chacun. Et Sartre emploie le mot de « destin » pour caractériser les conséquences nocives de ces actions et leurs effets collectifs (inondations). Mais ce qui se met ainsi en place, ce n'est pas le monde du sens, mais celui de la « nécessité ». Dans leur massification, les hommes ont agi comme des forces naturelles. En utilisant à leur profit des forces naturelles (pour arracher un arbre), ils se sont transformés eux-mêmes, massivement, en forces naturelles. S'il faut juger sur les résultats et non sur les fins, c'est que l'on ne peut pas isoler le <sup>p.178</sup> monde des fins, le monde du sens, du monde des effets, de la causalité naturelle.

L'homme n'est plus celui qui, de l'extérieur, manipule à son profit des forces naturelles, il est lui-même, simplement parce qu'il fait nombre, ou masse, une force naturelle, sa puissance se confond avec celle de la nature : c'est ainsi que Michel Serres montre, comment, vus d'avion, les habitats humains font nature. Il parle des « plaques humaines immenses et denses », évoque, « visible la nuit par satellite comme la plus grosse galaxie de lumières, en tout plus peuplée que les Etats-Unis, la super géante mégapole Europe » dont les effets sont naturels : elle « bouleverse, depuis longtemps, l'albédo, la circulation des eaux, la chaleur moyenne et la formation des nuages et des vents, pour tout dire, les éléments. » <sup>1</sup> Etudier cette catégorie d'effets involontaires, c'est donc replacer l'homme dans la nature. Cela pourrait être cela, la grande mutation.

\*

---

<sup>1</sup> Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, Françoise Bourin, 1990, p. 35.

### DISCUSSION

@

**MARK HUNYADI** : p.180 J'aimerais vous reprendre sur votre interprétation de Jonas et de son heuristique de la peur. Vous avez rangé cela du côté de l'irrationnel. Vous avez parlé de peur paralysante, d'instrumentalisation de la peur — avec en sous-entendu l'instrumentalisation de motifs irrationnels des citoyens au profit de certaines actions politiques —, etc. Vous avez renforcé cette vision des choses en rappelant le vœu tyrannique de Jonas, son principe autoritaire. Cela ne correspond pas du tout au souvenir que j'ai de la lecture de Jonas. J'ai retiré de l'idée de l'heuristique de la peur, non l'image de cette paralysie irrationnelle, mais au contraire l'idée que la peur pouvait être un instrument de connaissance. Par conséquent, l'heuristique de la peur n'est pas du tout intrinsèquement liée, à mes yeux, à un principe autoritaire, mais peut tout aussi bien être partie prenante d'un principe de participation.

**CATHERINE LARRÈRE** : p.181 Je me suis mal fait comprendre. Quand j'ai présenté l'heuristique de la peur, je n'ai aucunement fait référence à une quelconque irrationalité. J'ai dit au contraire que pour Jonas c'est un instrument de connaissance, dont il présente le paradoxe dans la citation que j'ai donnée — il ne s'agit pas de l'anticipation simple selon laquelle c'est quand nous allons perdre quelque chose que nous en mesurons la valeur. J'admets avec vous que tel que Jonas le présente, ce n'est en rien une justification de l'irrationnel.

Ce que j'ai dit, c'est qu'il avait été critiqué en ces termes. J'ai



## Les grandes mutations

tenu compte de ce fait, en faisant état de critiques de l'effet qu'a eu Jonas sur des gens qui ont eu peur, d'autant plus que cette peur ne portait pas sur un objet déterminé, mais était plutôt l'appréhension de quelque chose qui allait se passer. Cela ne veut pas dire que je fais mienne cette critique. Je ne suis pas du tout d'accord avec l'appel de Heidelberg.

A un deuxième niveau, que j'ai pris plus au sérieux parce que je pense que les arguments sont bons, Bernard Sève ou Olivier Godard ont montré qu'il est très difficile d'inscrire l'heuristique de la peur, telle que l'a définie Jonas, c'est-à-dire avec son caractère hyperbolique, dans une démarche rationnelle qui doit sérier et hiérarchiser les objectifs. C'est une critique qui me paraît fondée, et qui est beaucoup plus intéressante que cette autre critique, que j'ai mentionnée de mémoire parce qu'elle existe et qu'il n'y a pas de raison de la mettre de côté, selon laquelle, dès qu'on fait référence à la peur, il y a soupçon.

Troisième point, que j'emprunte à Bernard Sève, avec qui je suis d'accord. J'ai bien dit qu'à mon avis il n'y a pas une sorte de tentation autoritaire ou de goût de l'autorité chez Jonas. Il y a une grande ignorance du politique.

**ANDRES ORIAS** : Je suis éditeur du troisième rapport du Groupe intergouvernemental d'experts sur le changement climatique. J'ai été frappé par votre discours, parce qu'il épouse parfaitement toute la philosophie de ce rapport. Lorsque Jonas introduit le concept d'heuristique de la peur, il pose essentiellement deux jalons : l'anticipation de la menace et la morale de la technique. Le rapport que je suis en train de publier analyse le réchauffement de la planète, à travers des modèles mathématiques et des scénarios d'émission.

## Les grandes mutations

p.182 Il y a d'abord une première dimension, directement calquée sur la philosophie de Jonas, à savoir l'anticipation de la menace, avec l'élaboration d'un modèle d'émission des gaz à effet de serre — dioxyde de carbone, CFC, etc., produits par l'industrialisation et les automobiles — qui produisent un dérèglement climatique, des effets sur la santé, qui mettent en péril de petits Etats insulaires, et qui produisent déjà des catastrophes, même s'il y a des débats scientifiques. Il existe des modèles mathématiques très bien élaborés pour cette première phase.

Dans la deuxième partie, le rapport est en lui-même une sorte de morale de la technique, car il est adressé à des décideurs politiques à qui il demande de prendre des mesures. C'est là que les choses se corsent. Car la philosophie qui nous présente ces deux phases — anticipation de la menace et heuristique de la peur, puis morale de la technique — lorsqu'elles tombent dans la réalité concrète de la gestion politique et du marché, produit deux sortes d'options. Soit elle mène à une morale de l'intervention pour prévenir les catastrophes, et dans ce cas ce sont les Etats qui doivent agir ; soit elle mène à une adaptabilité au changement, aussi dangereux soit-il. Le marché pousse plutôt vers cette seconde formule.

Le modèle de Jonas, me semble-t-il, est parfaitement adapté à un cas de démarche rationnelle et scientifique. Je voulais simplement dire que la critique que vous venez de faire me semble contredite par une expérience personnelle.

**CATHERINE LARRÈRE** : Au niveau de généralité où vous vous placez, on peut mettre Jonas à toutes les sauces. Anticipation de la menace, morale de la technique : ce sont des généralités. J'ai

## Les grandes mutations

essayé de montrer qu'il y a différentes manières d'anticiper la menace, qu'il y a différentes morales de la technique selon la conception qu'on a de la technique. Et là, on se sépare de Jonas. Au niveau où vous vous placez, on pourrait même dire que toute action politique est jonasienne.

**QUESTION :** Vous parlez de catastrophes. Il s'agit de catastrophes naturelles. La crise sociale et le chaos économique touchent aujourd'hui toute la communauté internationale. J'aimerais vous rappeler qu'un Indien d'Amérique du Nord écrivait au Président : « Vous transformez la terre et les ressources naturelles en marchandises, vous vendez et achetez tout ; les Indiens utilisaient la terre pour leurs besoins. » Nous <sup>p.183</sup> vivons dans l'économie de marché, qui entraîne la croissance économique à l'infini et nous conduit à la destruction de la nature, de l'environnement et de la terre-mère qui nous a donné la vie. On se fait la guerre pour les réserves naturelles. Cela peut nous mener à la guerre nucléaire et mondiale.

**CATHERINE LARRÈRE :** J'aimerais juste vous signaler que le trop fameux discours du chef indien auquel vous faites référence est un faux. Il a été forgé par un journaliste dans les années 1950.

**CATHERINE GRAF :** Vous avez dit que démocratie et culture environnementale progressent de pair. Cette insertion n'est-elle pas contredite par l'attitude des Etats-Unis, notamment dans leur politique environnementale ? Ou les Etats-Unis sont-ils une démocratie en perte de vitesse ?

**CATHERINE LARRÈRE :** Je l'ai dit, il faut compléter la démocratie

## Les grandes mutations

libérale par une démocratie participative. Que je sache, la démocratie participative n'est guère développée aux Etats-Unis, en tout cas pas au niveau fédéral.

@

### DÉBAT

## L'ÉTAT-NATION FACE AUX MUTATIONS

INTRODUCTION DE JEAN-CLAUDE FAVEZ  
professeur honoraire de l'Université de Genève

@

p.185 Autour de cette table, nous avons d'abord Miguel Norambuena, qui est né en Angleterre il y a 51 ans, qui a une formation de psychopathe social et qui est directeur du Centre du Raccard, centre d'hébergement et lieu de vie avec soutien psychosocial pour les jeunes et les moins jeunes. Miguel Norambuena a publié deux ouvrages chez l'Harmattan. Antoine Maurice, né à Genève en 1943 et docteur en sociologie de l'Université de Lausanne, est professeur extraordinaire à Neuchâtel à l'Institut de journalisme et de communication. Il est également journaliste à la *Tribune de Genève*. C'est un spécialiste des relations internationales. Sa thèse porte sur les mouvements alternatifs en Allemagne et en France en 1968. Nicolas Levrat, né à Versoix en 1964, est docteur en droit de notre Université. Il est professeur à l'Institut européen de l'Université de Genève. Ses domaines de spécialisation sont les collectivités territoriales dans les relations internationales, les minorités et la représentation politique. William Ossipow, né à Lausanne en 1943, professeur au département de science politique de notre Faculté des sciences économiques et sociales, est spécialisé en théorie et philosophie politiques.

L'Etat-nation occupe depuis le XIX<sup>e</sup> siècle une place essentielle parmi toutes les formes modernes d'organisation politique. Mais sa

## Les grandes mutations

définition théorique n'est pas simple et la référence à l'histoire de ce concept crée souvent plus de confusion qu'elle n'apporte de clarté. Le Moyen Age a connu des nations, mais ce furent en fait des ethnies. Quant au nationalisme voué aux gémonies en Occident depuis la <sup>p.186</sup> Seconde Guerre mondiale, il a fait sa rentrée belliqueuse en Europe orientale et centrale, dans les années 80, sous forme de nationalités tribales et claniques.

Pour ne pas entrer dans un débat oiseux, je distinguerai l'Etat-nation d'aujourd'hui de l'ethnie non par le fait que cette dernière serait plus historique que le premier, mais par la place qu'occupe l'Etat dans la nation moderne. Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, cet Etat est celui de la démocratie, c'est-à-dire que son action est légitimée par la communauté des citoyens. Pour Dominique Schnapper, à laquelle nous empruntons une grande partie de cette réflexion, entre Etat et nation il y a donc place pour la démocratie. Sans elle, la modernité politique est incompréhensible et l'homogénéité nationale inexplicable, puisque l'Etat-nation suppose que les citoyens possèdent en commun la conviction qu'il existe un domaine politique indépendant des intérêts des groupes et des individus.

L'Etat-nation est le fruit d'un processus d'intégration à la fois interne (expression de la volonté des nations) et externe (structuration internationale des relations interétatiques) commandé par l'ambition de transcender par la citoyenneté les multiples formes d'appartenance à des identités collectives. Ce processus intégrateur, démocratiquement légitimé, est guidé par la réalisation d'un projet politique qui transpose l'ambition universaliste de la citoyenneté en réalités concrètes. Ces dernières, comme l'ont montré quelques débats fameux,

## Les grandes mutations

notamment la conférence de Renan en 1882 sur la nation, peuvent revêtir des formes différentes et on a pu parler à ce propos de cas allemand, britannique ou américain. Mais c'est la France qui est en général choisie comme modèle de ce processus de création de la nation moderne. Comme le remarque Pierre Nora, sa force vient de ce qu'il réunit trois figures emblématiques, un corps social de citoyens égaux, un corps politique, celui du pouvoir constituant, et une collectivité unie par la mémoire du passé. Elle vient aussi du caractère radical d'une révolution qui tout à la fois achève l'œuvre de l'Ancien Régime (élaboration de la nation dans la personne du Roi) et rompt totalement avec ce dernier (souveraineté nationale transférée à une assemblée nationale). Cette brutalité de 1789 fixe l'imaginaire social sur l'événement révolutionnaire et se traduit par cette instabilité si caractéristique de la France du XIX<sup>e</sup> siècle, passant du régime d'assemblée à la dictature personnelle.

L'exemple français doit donc être cité avec prudence, notamment lorsqu'il s'agit d'étudier le développement de la démocratie représentative et du parlementarisme. En 1848, le suffrage universel va <sup>p.187</sup> permettre d'intégrer progressivement la question sociale dans la république et d'élargir la conscience nationale et la solidarité citoyenne. Mais dans les vingt-cinq dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, la révolution cesse d'être le régime qui divise les Français. L'action intégratrice de l'école et de la caserne frayent la voie à l'avènement de l'Etat-nation. La révolution, comme le dira finement François Furet, entre au port.

La fin de la Seconde Guerre mondiale marque à la fois le triomphe et la remise en question de l'Etat-nation. D'un côté, la victoire sur le fascisme ouvre une période de liberté et de sécurité qui, adossée au progrès scientifique et technique, permet, malgré

## Les grandes mutations

la guerre froide, un développement sans précédent de l'économie mondiale qui s'achève avec les années 80. De l'autre côté, les Trente Glorieuses chères à Jean Fourastié transforment l'Etat protecteur en un Etat providence aux perspectives apparemment exceptionnelles (on parle maintenant d'âge d'or). Le modèle de l'Etat-nation l'emporte partout, référence imposée par les Etats-Unis désormais seule puissance, au travers des instances internationales et transnationales, même si son application demeure parfois sujette à perplexité. Les multiples fonctions que les citoyens attribuent à l'Etat-nation font de lui aujourd'hui encore un Léviathan démocratique, un instituteur du social, un réducteur d'incertitude et un régulateur de l'économie pour citer le catalogue impressionnant de Pierre Rosanvallon.

Mais du coup s'impose également l'ensemble critique que suscitent les transformations en cours sous nos yeux. Toutes ces fonctions pour qui ? Pour le citoyen réduit au rôle de consommateur ? Et dès lors, pourquoi une nation ? Pour quoi un Etat ? Enfin que faire de la démocratie ?

La critique néolibérale fraye la voie à la fin de l'histoire, c'est-à-dire au triomphe du marché mondial. Pour le philosophe allemand Jürgen Habermas, la question essentielle est donc désormais de savoir si l'Etat-nation est l'une des premières cibles du mouvement en cours. D'autres suivent, qui affectent la sécurité juridique, c'est-à-dire la justice, l'efficacité de l'Etat administratif, autrement dit la paix intérieure, la souveraineté de l'Etat territorial, soit la sécurité, l'identité collective du peuple-citoyen et la légitimité démocratique de l'Etat national. En fin de compte, la disparition des frontières concerne non seulement le commerce, les marchés financiers et les sociétés multinationales, mais également l'ordre



## Les grandes mutations

intérieur et la paix intérieure. Désormais les Etats sont enchâssés dans les marchés, contrairement à ce qui s'est passé jusque-là. S'ils n'en sont pas encore entièrement <sup>p.188</sup> dépendants, ils ont déjà perdu leur monopole de la gouvernance, qu'ils n'ont peut-être jamais entièrement possédé.

Comme chacun d'entre nous, l'événement du 11 septembre m'oblige à revoir ma copie. En fait, on aimerait mieux se taire. Mais l'exercice exige que l'on parle, alors même qu'il n'y a pour l'heure qu'une seule certitude, le kérosène a la même odeur à Manhattan et à Kaboul.

Toute poursuite du chemin dans la direction actuelle est suicidaire. Nous sommes à la recherche de nouveaux projets politiques, l'Europe, peut-être les Nations unies. En quête de nouveaux acteurs, la société civile, les organisations non gouvernementales. En attente de nouvelles méthodes de penser, à la recherche de nouveaux concepts.

A mes yeux, l'Etat dans ce contexte n'a rien perdu de sa pertinence. Il constitue encore un cadre de références qui permet le débat démocratique et l'expression des passions politiques. Une culture qui, probablement, ne répond plus entièrement aux besoins de l'avenir, mais qui rassure au moment où il s'agit d'affronter un futur inévitable. Même la construction européenne a besoin de l'Etat-nation pour en préparer le dépassement.

**MIGUEL NORAMBUENA** : Pour ouvrir ce débat sur l'Etat-nation, j'aimerais vous emmener dans un voyage dans le temps et l'espace, vers le Chili de 1970. A cette époque, trois candidats se disputent la présidence de la République chilienne. Il s'agit d'un moment de haute effervescence politique et sociale, compte tenu

## Les grandes mutations

de la grande politisation de la société latino-américaine, et à plus forte raison de la société chilienne, qui avait vécu jusque-là une période de haute politisation.

Le candidat des sociaux-démocrates à tendance socialisante, le docteur Salvador Allende, polarise l'attention des deux autres partis, la droite financière et politique chilienne, ainsi que le parti démocrate-chrétien, fortement soutenu par l'Eglise catholique du Chili. Le programme de Salvador Allende propose un ensemble de mesures sociales, comme l'éradication de la pauvreté, l'alphabétisation, le développement d'un système de santé publique ouvert aux plus défavorisés. Ce programme s'accompagne d'un ensemble de mesures économiques allant dans le sens d'une redistribution des ressources et de salaires plus équitables, avec bien évidemment quelques nationalisations dans les secteurs d'intérêt stratégique du pays et de l'Etat, notamment les mines de cuivre, de lythium, etc., qui comme <sup>p.189</sup> vous le savez étaient jusque-là entre les mains de capitaux étrangers, particulièrement européens et nord-américains.

Il faut savoir que depuis que les pays d'Amérique du Sud ont cessé d'être des colonies espagnoles et portugaises, l'Amérique latine constitue pour les Etats-Unis une vaste aire politique et économique de ressourcement stratégique. A l'aide du Pentagone et de la CIA, un ensemble complexe de dispositifs non seulement de contrôle économique de chacun de ces Etats, mais aussi de contrôle politique, a été créé.

La candidature socialisante et les projets de réforme de Salvador Allende ont permis de montrer qu'il existait, au centre de la société chilienne, tout un réseau d'infiltrations politico-financières des services secrets nord-américains. Je vous rappelle

## Les grandes mutations

que nous sommes en 1970. Cette infiltration est le fait d'agents nationaux ou étrangers payés par les Etats-Unis et formés par ce que le Pentagone et la CIA ont défini comme l'école de la contre-insurrection pour l'Amérique latine. Cette école, si on peut l'appeler ainsi, était située dans divers pays, notamment au Panama. Certains d'entre vous se rappellent peut-être les scandales qu'il y eut autour de cette école, où avec l'aide de la haute technologie et de la science, les recrues se livraient à l'apprentissage du combat et surtout du renseignement sur les éléments dits « non désirables » de nos sociétés. Étaient réputées indésirables toutes les personnes qui se rebellaient contre l'ordre établi, les activistes appelant à la grève, les militants ou sympathisants soutenant des thèses proches des communistes. Les agents formés par la CIA infiltraient tous les niveaux du tissu social chilien : les centres d'études, les universités bien sûr, les hautes écoles, les ministères et bien évidemment le ministère de la Défense, où il y avait le haut commandement de l'armée. Il faut ajouter que le travail d'infiltration, à cette époque, était tout à fait remarquable auprès des syndicats et de la presse.

Enfin, lors de la campagne présidentielle de 1970, le Pentagone et la CIA, associés à des secteurs chiliens proches de la droite nationaliste et d'une frange de la hiérarchie de l'Eglise reconvertie à la cause de ce qu'on appelait la contre-insurrection, ont inventé et mis en circulation une redoutable campagne de peur. Ils ont mis en scène un système de terreur performant, utilisant les icônes du communisme comme têtes d'affiche. Le Pentagone et la CIA ont alors présenté le programme d'Allende de lutte contre la misère économique et la pauvreté, pour la construction de la souveraineté et l'Etat national, et pour la liberté de la presse et de l'opinion,

## Les grandes mutations

comme une forme de <sup>p.190</sup> terrorisme contre le monde libre, le monde des prétendues libertés individuelles et du libre marché.

Malgré une minutieuse et systématique campagne d'opposition de la presse et de la télévision, qui avaient occupé le devant de la scène pendant la campagne et qui affirmaient, par exemple, que si Allende gagnait les élections présidentielles, il allait arracher de force les enfants à leurs parents pour les envoyer en Russie, malgré les milliards de dollars investis contre lui, Salvador Allende finit par gagner les élections. Suivirent trois ans de difficile gouvernement. Le travail d'infiltration, plus ciblé, commença à donner des fruits. Rapidement, une nouvelle trouvaille « contre-insurrectionnelle » apparut, l'invention d'une artificielle pénurie alimentaire et énergétique. Cette trouvaille fut déterminante pour créer, aux niveaux local et national, les conditions socio-politiques d'ingouvernabilité qui allaient par la suite faire basculer le gouvernement Allende. Les syndicats, notamment celui des camionneurs, furent « achetés ». Il y eut aussi tout un travail de noyautage au niveau des distributeurs de carburants et d'aliments, qui permit de créer une magnifique pénurie artificielle. A cette époque, si on se baladait dans les rues de Santiago, il y avait des queues infinies de gens à la recherche de carburant et d'aliments de première nécessité. C'était la réussite de cette pénurie artificielle.

Suite à cela, il faut le dire, il s'est produit une polarisation sociale grandissante, et divers foyers de guerre civile se sont développés un peu partout, sans que le gouvernement ni l'Etat de droit puissent faire quoi que ce soit. La pression de la contre-insurrection réactionnaire s'est terminée, vous le savez, en 1973, par le coup d'Etat de Pinochet, qui a accaparé l'appareil d'Etat et

## Les grandes mutations

prôné, au nom de Dieu et de la civilisation occidentale, une profonde révolution des mentalités, qui a duré jusqu'en 1990.

Si j'ai tenu à faire ce bref voyage dans le temps et l'espace, c'est parce que j'appartiens à cette génération de réfugiés chiliens pour qui la figure de l'Etat-nation, telle que Jean-Claude Favez vient de l'évoquer, a été perdue de vue à partir du coup d'Etat, au moins dans sa version historique.

Comme l'a rappelé Jean-Claude Favez, l'Etat-nation se définit par la création d'un certain nombre de dispositifs politico-juridiques et d'institutions qui vont dans le sens des garanties de la participation citoyenne, de l'équité dans la jouissance des ressources et de la défense du patrimoine comme de la souveraineté nationale. Pour ma génération, le coup d'Etat de Pinochet a marqué la fin de l'idée d'Etat-nation, à laquelle Allende avait tenté sans succès de parvenir. Au <sup>p.191</sup> Chili, l'Etat-nation est devenu, après la prise du pouvoir par Pinochet, d'une telle minceur et d'une telle fragilité pragmatique qu'il a été facilement et rapidement doublé et devancé par le monétarisme rampant, par la mercantilisation généralisée des rapports de l'homme avec l'homme, et de l'homme avec le savoir ou l'environnement. Au Chili, la notion d'Etat-nation s'est disqualifiée.

Elle s'est transformée en un projet dessaisi de toute puissance, de toute autonomie et de toute consistance éthico-politique. De quel Etat-nation parle-t-on lorsque, par exemple, la mondialisation a pris le pas sur la dimension politique propre à un Etat, et surtout sur ce qui fait l'idée même de cet Etat-nation ? Depuis que je suis en Europe et à Genève, cette même question me poursuit pour ce qui concerne l'Europe. Elle me poursuit encore plus fortement depuis la construction de l'Europe unie. Qu'en est-il des Etats-

## Les grandes mutations

nations au centre de la construction européenne ? Je m'interroge, par exemple, quand j'entends parler de l'Europe des valeurs républicaines, de la démocratie, des droits de l'homme, des libertés individuelles ou de la liberté de la presse. De quel Etat-nation parle-t-on ?

Au niveau des faits ordinaires de société et de la sociabilité de tous les jours, par exemple, la désaffection sociale qu'on constate dans nos pays devient alarmante. Quand nous parlons de modèles, quand nous énumérons les vertus des valeurs occidentales, sommes-nous encore en mesure de les lier, de les articuler à des réalités concrètes, compte tenu de la modernité ? Pouvons-nous produire autre chose qu'une culture de l'indifférence, qu'une culture de la désubjectivation ? Pouvons-nous encore produire autre chose que le terrible sentiment que beaucoup d'entre nous, Chiliens ou non, éprouvent, d'être de plus en plus perdus dans le monde sans frontières vers lequel le mercantilisme et le dépérissement de l'idée même de l'Etat nous mènent ? Telles sont les questions que je me pose.

**JEAN-CLAUDE FAVEZ** : Il m'a paru important d'ouvrir ce débat par un témoignage critique, qui loin de nous ramener en arrière, nous projette en avant, vers des problèmes que nous rencontrons aujourd'hui.

**WILLIAM OSSIPOW** : Ma réflexion sur l'Etat et l'Etat-nation s'est cristallisée autour de la notion d'espace et de l'Etat en tant qu'espace. Le terme a déjà été <sup>p.192</sup> utilisé plusieurs fois, puisque nous avons été invités à faire un voyage dans l'espace et dans le temps.

## Les grandes mutations

Je commence par un bref retour en arrière. Au XX<sup>e</sup> siècle, on peut dire que la figure de l'Etat a été hypertrophiée pendant une large partie du siècle — et ce n'est pas terminé aujourd'hui, bien que le phénomène diminue. Pendant des décennies, on a parlé d'Etat totalitaire, cette invention qui est apparue entre les deux guerres, en Italie avec Gentile, en Allemagne avec Carl Schmitt, et qui s'est incarnée dans la réalité la plus terrible et la plus féroce. L'Etat rejoignait d'une certaine manière le fameux aphorisme de Nietzsche, selon lequel l'Etat est « le plus froid des monstres froids ». Malheureusement, une bonne partie du XX<sup>e</sup> siècle a été dominée par ce type de figure.

A la sortie de la Deuxième Guerre mondiale, dans une aire géographique relativement restreinte, mais qui était évidemment très importante, l'Etat a présenté une autre figure. Je dirai, pour faire bref et sans faire de propagande pour aucun parti, que c'était la figure de l'Etat social-démocrate. Je pourrais parler aussi d'Etat de la *Sozialmarktwirtschaft*, mais c'est peu français. Ce type d'Etat a permis, à l'intérieur de son territoire, de résoudre de manière quasi miraculeuse l'équation du respect des libertés fondamentales, en même temps que celle du développement économique dans la relative liberté que permettait la reconnaissance des mécanismes de base du marché, tout cela dans le respect de la dignité des individus, non seulement sur le plan des libertés fondamentales, mais sur celui de la protection sociale.

Il y a eu un moment miraculeux dans l'histoire du développement des Etats. Certains politologues et historiens parlent même de l'âge d'or qu'a été, dans l'aire de l'OCDE, la mise en place de l'Etat social et de l'Etat qu'on pourrait dire libéral-social. On peut affirmer que la figure de l'Etat qui ressort de cette

## Les grandes mutations

période n'est plus la figure terrifiante du Léviathan, mais celle du protecteur des libertés fondamentales et du bien-être, du *Welfare* des citoyens.

Une des questions qu'on peut se poser est de savoir si l'équilibre assez remarquable qui a émergé s'est solidement implanté, ou si au contraire il ne va pas être submergé par d'autres forces — les forces de la mondialisation, les forces d'intégration dans des ensembles plus vastes, ou de désintégration pure et simple. Je n'ai bien entendu pas de réponse toute faite. Je présume que d'autres exposés reviendront largement sur cette problématique.

L'Etat en tant qu'espace : pour ma propre réflexion, j'aime bien parler aussi en termes de périmètre. Il y a ceux qui appartiennent à un <sup>p.193</sup> périmètre — citoyens, résidents — et ceux qui lui sont extérieurs. En principe, ce n'est pas une catastrophe d'être hors du périmètre. Ce n'est pas une catastrophe de ne pas être Suisse ou Français. Mais à une condition : celle d'appartenir à un autre espace. C'est une idée que Hannah Arendt a développée : il est essentiel, notamment du point de vue des droits de l'homme, d'avoir un lieu. Dans cette perspective, je dirai que l'espace de l'Etat-nation, c'est le territoire. Et le territoire, pourrais-je dire dans une métaphore à la manière de Péguy, c'est l'aspect charnel de l'Etat. Je crois qu'il est important de souligner cet aspect, parce qu'on a besoin, en tant que citoyen, d'avoir un enracinement territorial, sans bien sûr tomber dans un côté paroissial étroit. On a besoin d'être rattaché à un lieu. Je dirai même que s'il n'y a pas la reconnaissance d'un territoire et s'il n'y a pas l'appartenance à un lieu précis et situé, avec son périmètre, il n'y a pas de citoyenneté possible.



## Les grandes mutations

J'aimerais insister sur le fait que cet espace doit avoir une frontière : une frontière qui permet l'identification du territoire, plutôt qu'une frontière qui exclut l'autre. Mais l'idée de l'Etat comme espace, comme territoire ou comme périmètre nous invite à réfléchir à la question en termes de dialectique entre l'ouvert et le fermé. Pour illustrer brièvement ce problème, je dirai que la question est de savoir qui, de droit, participe à cet espace, qui doit être un espace de protection. Un exemple a défrayé la chronique cet été en Suisse, c'est le cas des sans-papiers. Ces gens résident plus ou moins légalement dans le pays. On leur dit qu'ils se trouvent dans cet espace un peu par hasard, un peu par la bande, qu'ils n'ont pas droit à la protection, et sont priés d'aller se faire protéger ailleurs. Le problème est que souvent ces gens n'ont pas d'ailleurs. Il n'y a pas d'autre endroit pour eux.

Je crois que cet aspect charnel, comme eût dit Péguy, est important, surtout si l'on pense aux réflexions qui ont lieu actuellement à propos du *cyberspace*, de l'espace virtuel d'internet, par exemple, qui présente précisément des caractéristiques non charnelles. Je ne crois pas que par rapport aux mutations qui nous attendent, ce domaine puisse donner lieu à un véritable espace politique et à un véritable espace de citoyenneté. Les gens ne se connaissent pas, ne se voient pas, se cachent très souvent derrière l'anonymat. Pour moi, les communautés virtuelles ne peuvent absolument pas être mises sur le même pied que les communautés territoriales et réelles.

**ANTOINE MAURICE :** <sup>p.194</sup> J'aimerais faire trois séries de remarques sur la question de la mutation des Etats-nations. J'ai fait récemment, en tant que journaliste, un reportage dans les

## Les grandes mutations

Balkans. J'ai eu l'occasion, en compagnie d'autres journalistes, d'y rencontrer quatre ou cinq chefs d'Etat. Ils nous ont parlé, précisément, de l'Etat-nation tel qu'ils le voyaient, en particulier après les bouleversements de l'ex-Yougoslavie. A partir de là, je reviendrai sur une tendance de fond qui a été largement évoquée, celle de la mondialisation, pour regarder l'Etat du point de vue de ses attributs externes, entre autres la souveraineté. Quels peuvent être les effets de cette tendance de fond de notre époque qu'est la mondialisation ou la globalisation ? Je me lancerai enfin, avec l'inconscience du journaliste, dans une appréciation des conséquences que l'on peut tirer aujourd'hui des événements du 11 septembre, dans la perspective de l'Etat-nation.

Les Balkans. On se trouve, dans cette région, face à trois types d'Etat-nation, par rapport à ceux qui étaient dessinés par les frontières de l'ex-Yougoslavie. On a des Etats qui sont sur la défensive, ou qui sont menacés de réduction. Le cas le plus patent est évidemment celui de la Serbie, à laquelle on menace de retirer le Kosovo, même si la chose n'est pas encore clairement indiquée par la communauté internationale. C'est probablement le cas de la Macédoine, pour des raisons qui sont plus internes, mais qui risquent d'aboutir au même résultat, à savoir un redéploiement ou un nouveau dessin territorial. Une seconde catégorie est celle des Etats en restauration. Ce sont des Etats qui ont une existence historique, qui ont été consacrés comme entités autonomes à l'intérieur de la Yougoslavie titiste. C'est le cas en particulier de la Slovénie, de la Croatie, ainsi que de la Bosnie-Herzégovine, qu'on cherche à restituer, voire à créer dans sa nouvelle souveraineté, à grands coups d'aide internationale. La troisième catégorie est celle d'Etats qui sont créés en tant qu'Etats souverains, non pas ex

## Les grandes mutations

*nihilo*, car ils ont une histoire comme toutes les communautés humaines, mais qui auraient pour la première fois le statut d'Etat. C'est le cas du Monténégro, qui est candidat à une souveraineté étatique à la fois pleine et d'une grande originalité.

Par rapport à ces Etats, nous avons eu l'occasion, mes collègues et moi, d'interviewer plusieurs chefs d'Etat. J'aimerais rapporter, sous une forme brève et familière, l'essentiel du message qu'ils nous ont demandé de faire passer en direction du public d'Europe occidentale. Il s'agit de ce qui, dans des déclarations très différenciées et souvent hostiles les unes aux autres, constitue leur langage commun.

<sup>p.195</sup> Le premier message pourrait s'énoncer par la formule : vive la séparation. Il y a une sorte de soulagement qui fait suite à la fin de la guerre du Kosovo — qui hélas ne marque probablement pas la fin des guerres dans la région. Ce soulagement est très net dans les Etats que j'ai énumérés. Les chefs d'Etat ont tous dit qu'ils étaient heureux de vivre séparés et qu'ils n'envisageaient pas la reconstitution d'une nouvelle Yougoslavie, sous quelque forme que ce soit.

Le deuxième message est probablement le plus important et le plus commun. C'est que l'Etat-nation, dans les différents Etats que j'ai indiqués, sera véritablement reconstitué ou restauré, aux yeux de leurs dirigeants, lorsqu'ils seront les uns et les autres, et probablement les uns après les autres, entrés dans l'Union européenne, que ce soit par le premier, le deuxième ou le troisième processus d'élargissement. Ce message est asséné en permanence par ces chefs d'Etat. S'adressant à un journaliste suisse, ils n'avaient évidemment pas beaucoup de chances de faire pression sur l'Union européenne. Mais les autres journalistes

## Les grandes mutations

présents ont fort bien entendu le message. La pression des chefs d'Etat passe bien sûr par de nombreux autres canaux. La région sera sécurisée et les Etats-nations reconstitués — c'est l'espoir de chacun d'entre eux — lorsqu'ils entreront dans l'Europe.

Les troisième et quatrième messages font un tout. D'abord, l'Etat qui entrera dans l'Union européenne aura en quelque sorte gagné son salut. Il y a là quelque chose d'assez fort, de l'ordre du spirituel et du sacré. Ensuite, la réconciliation ne pourra se faire que dans un ensemble plus grand, qui ne sera définitivement pas une nouvelle Yougoslavie, mais l'Europe. Autrement dit, il y a une sorte de compétition qui s'instaure entre ces Etats. A l'heure actuelle, la Slovénie est réputée y occuper la première place, puisqu'elle appartient au premier train des Etats destinés à entrer dans l'Union. Les autres viennent ensuite : la Croatie suit immédiatement, et la Serbie prétend également en être, du fait de son importance. Il y a là un langage qui est assez impressionnant, parce que par-dessus leurs divisions actuelles, qui ne sont pas encore surmontées, il illustre l'idée que la véritable réconciliation et la véritable reconstitution de l'espace balkanique, au sens le plus large, ne pourront se faire que quand les Etats-nations entreront dans l'Europe.

L'ensemble de ces messages, autrement dit, laisse entendre que ces Etats ont subi des bouleversements, mais non des mutations, en ce sens qu'ils restent, en tout cas dans la personne de leurs présidents et Premiers ministres, extraordinairement désireux de reconstituer des Etats-nations sous la forme classique.

<sup>p.196</sup> Quelques remarques sur la mondialisation. Je passe rapidement sur le fait central que l'Etat-nation est actuellement menacé par le haut et par le bas, dans le processus de

## Les grandes mutations

mondialisation. Par le haut, surtout en Europe, parce que se constituent des ensembles supra-étatiques. L'Union européenne est celui qui nous est le plus familier. Il y a des ensembles qui sont aussi des blocs économiques, comme le Mercosur ou d'autres zones de libre-échange, où les Etats sont appelés, d'une façon ou d'une autre, à abandonner une partie de leur souveraineté. Par le bas, dans la mesure où les Etats, on l'oublie parfois, sont également vidés d'une partie de leur substance, en Europe comme ailleurs, à la faveur du retour ou de la perpétuation des grandes insurrections régionales que sont par exemple l'Irlande et le Pays basque ou, dans une moindre mesure, la Corse et quelques autres, qui se montrent plus pacifiques ou qui se combinent avec un Etat déjà décentralisé, comme dans le cas des autonomies espagnoles.

Je crois que ces effets de mutation sont importants dans le processus de mondialisation, celui-ci étant conçu comme un ensemble de traits de la société internationale qui sont déterminés surtout par des facteurs techniques et économiques. Par rapport à ces effets, l'Etat est sur la défensive, mais bien décidé à se défendre. On a vu ces dernières années, avant même les événements du 11 septembre, la manière dont les Etats rappellent leurs prérogatives à de nombreuses occasions, et, en prenant les choses par la négative, la façon dont l'intégration européenne, telle qu'on la concevait autrefois, subit des revers, voire se trouve dans l'impasse.

A cet égard, le traité de Nice, dernière production institutionnelle de l'Union, n'est pas très convaincant du point de vue de l'intégration. Les Etats se défendent, défendent leurs prérogatives, défendent en particulier leurs prérogatives extérieures. A l'intérieur, ils durcissent la négociation avec les régions émergentes, que les

## Les grandes mutations

choses se passent de manière harmonieuse ou violente. C'est le cas de façon très nette, depuis plus d'un an, au Pays basque, où la tentative d'une partie il est vrai très minoritaire du peuple basque pour obtenir quelque chose qui soit davantage que l'autonomie, qui soit pratiquement l'indépendance, est très profondément combattue, sous une forme fortement policière, notamment par l'Etat espagnol. On pourrait également citer ce qui se passe en Tchétchénie, même si on peut avoir sur cette question des interprétations très différentes. En gros, c'est le refus d'un Etat central de faire droit au régionalisme — à un régionalisme sans doute extrême, puisqu'il y a recherche d'indépendance. Pour ce qui concerne la Corse, et sur un registre très différent, on voit que la p.197 négociation sur un nouveau statut de l'île — qui est la énième mouture d'un tel projet dans l'histoire récente de la France et de la Corse — est en train de se refermer, ou en tout cas de connaître des déboires considérables sur le plan parlementaire. Autrement dit, l'Etat est sur la défensive, mais avec une certaine efficacité.

La mondialisation continue néanmoins son travail de sape de l'Etat-nation, sur des terrains beaucoup plus techniques ou administratifs qui sont peut-être les terrains les plus importants du politique aujourd'hui. Pensez par exemple à tout ce qui s'est fait à l'époque de l'épidémie de la « vache folle », ou dans d'autres situations où les questions d'environnement se sont soudain imposées à un groupe d'Etats membres de l'Union européenne. On fabrique toutes sortes de règlements, dans la hâte et souvent de manière contestable. Mais de toute façon, c'est de nouveau l'Etat supranational, ou ce qui en existe, qui reprend en quelque sorte la main et poursuit sur sa lancée de fond, qui consiste à enlever des attributs aux Etats-nations.

## Les grandes mutations

J'en viens au 11 septembre. La première image qui nous vient à l'esprit est celle des *Twin Towers* que percutent des avions et qui s'effondrent. On a là un véritable effondrement apparent, et pas seulement symbolique. C'est par exemple celui d'un attribut de la souveraineté des grandes puissances : l'inviolabilité du territoire américain. C'est quelque chose de très nouveau. Le seul précédent approximatif est Pearl Harbor, qui n'est pas précisément situé au cœur du territoire américain. A partir de cet attentat, c'en est fini de cette inviolabilité, de ce qu'on a appelé pendant la guerre froide la sanctuarisation du territoire américain. Il y a là un élément de choc très fort, sinon une mutation infligée à l'Etat américain. De la même manière, dans les jours qui ont suivi a eu lieu la remise en question d'un autre Etat, qui se trouve si je puis dire à l'autre bout de la chaîne, et qui deviendra l'un des belligérants de la guerre qui se déroule actuellement, à savoir l'Afghanistan. On peut dire que ce pays ne s'est jamais constitué comme un Etat-nation. Malgré cela, sur le plan international, y compris à l'ONU, il était encore considéré jusqu'au moment de l'attentat comme un Etat-nation. Aujourd'hui, on n'a qu'une hâte, c'est de le reconstituer sous cette forme.

Je ne parle pas de la souveraineté dans un sens juridique, mais plutôt du rôle et de la place de l'Etat dans les relations internationales actuelles. En ce sens, sur un registre un peu différent, on peut constater l'ordre dispersé dans lequel les Etats membres de l'Union européenne se présentent par rapport à cette crise. La Grande-Bretagne, selon sa tradition historique, se précipite au secours des Etats-Unis <sup>p.198</sup> sans trop se préoccuper de ses autres liens, notamment avec l'Europe. Suivent l'Allemagne et la France, puis l'Italie, qui se présentent dans un ordre assez

## Les grandes mutations

dispersé et peu cohérent par rapport aux exigences américaines. Ce n'est pas l'Etat-nation lui-même qui souffre, ici, mais cette construction supranationale qu'est l'Union européenne.

Enfin, il y a la cohérence de l'ONU, qui souffre assez clairement de ces attentats terroristes, par l'effacement relativement durable du Conseil de sécurité, qui s'avère ne pas être en mesure de prendre véritablement la crise en charge. La dimension supra-étatique de l'institution, qui existe plutôt en puissance qu'en réalité, est amenée à s'effacer, et l'ONU redevient ce qu'elle est en général, sauf à de rares exceptions, c'est-à-dire le reflet des rapports de force entre les Etats principaux. En un mot, l'ONU est largement instrumentalisée par les Etats-Unis.

La seconde image qui nous vient est heureusement moins spectaculaire. C'est celle du blocage de l'aéronautique civile et des files d'attente dans les aéroports, qui sont comme la manifestation de la vigilance des Etats et de l'inquiétude bien légitime dans laquelle ils sont plongés après les attentats du 11 septembre. Cela ne vaut pas seulement pour les Etats-Unis. D'où les fouilles et les contrôles étroits des passagers. L'image dure jusqu'à aujourd'hui. Elle est en quelque sorte la réponse, la contre-offensive des Etats contre ce qui les a mis en cause, contre ce qu'on a appelé l'hyperterrorisme, ou ce terrorisme d'un nouveau genre, qui est de toute évidence complètement trans-frontières et transnational.

L'autre manifestation de cette réaction collective des Etats — car ils ont véritablement réagi de manière collective —, c'est la grande coalition assemblée à la hâte par les Etats-Unis, et dont on ne sait exactement ni le périmètre, pour reprendre la formule de William Ossipow, ni peut-être le contenu. Le sens principal de cette coalition, et peut-être son seul sens, c'est précisément l'espèce de



## Les grandes mutations

sursaut des Etats contre la menace qui est adressée à leur existence par le terrorisme. C'est ainsi que les Etats les plus différents figurent en son sein, y compris des Etats qui ne sont *a priori* que très peu concernés par le terrorisme.

Autre manifestation de cette tentative de coalition collective : le travail financier, judiciaire et policier, ce qu'on pourrait appeler la traque du terrorisme international, qui se met en place douloureusement et difficilement, mais qui néanmoins se met en place, dans les cabinets des juges et les états-majors des polices. Puis nous avons la mobilisation de l'ONU, qui donne complètement droit à ses Etats <sup>p.199</sup> membres, en particulier aux plus puissants d'entre eux, et qui vole au secours d'une vision qui ne va pas nécessairement dans le sens de la dissolution de l'Etat-nation, qui serait le sens implicite de la mondialisation, mais plutôt dans celui de son renforcement.

Une autre manifestation a été moins remarquée, bien qu'elle soit assez forte aux Etats-Unis, c'est la mobilisation des intellectuels. Susan Sontag, la féministe bien connue, remarquait que ce qui l'inquiétait, dans de tels cas, ce n'était pas que les intellectuels soient patriotes, mais qu'ils le soient tous, avec une unanimité peut-être un peu troublante.

Enfin il y a la négociation de l'Organisation mondiale du commerce, qui s'est tenue hier au Qatar. Dans une relation qui n'est peut-être pas immédiatement lisible, mais qui existe sans aucun doute au niveau de la préparation, il était devenu évident à partir du moment où il y a eu les attentats du 11 septembre, qu'on ne pouvait pas ne pas sortir de cette négociation avec un minimum d'accords. On peut voir là un effet de la mondialisation qui continue, mais aussi une tentative de coalition économique par

## Les grandes mutations

rapport au commerce mondial, pour restaurer la relation qui est censée exister entre commerce mondial et croissance. C'est ici la phase défensive ou la phase de restauration de la primauté des Etats qui est à l'œuvre.

Je dirai, en conclusion toute provisoire,, qu'on voit à travers les péripéties qui suivent le 11 septembre, que l'Etat-nation est peut-être malade, et qu'il l'est probablement depuis longtemps, mais que d'une certaine façon, il se soigne.

**NICOLAS LEVRAT** : On s'est beaucoup demandé, ces derniers temps, si depuis le 11 septembre 2001 on assiste au retour de l'Etat. Un certain nombre d'éléments peuvent en effet nous laisser croire qu'il y a réellement un et retour, notamment dans la sphère économique. On a vu que l'Etat américain injectait des dizaines de milliards de dollars dans son économie, que l'Etat suisse était venu au secours d'une compagnie qui avait réclamé son émancipation de l'Etat. On constate effectivement un retour de l'Etat sur la scène économique. De même, on peut voir au niveau international que le 12 septembre, au sein du Conseil de Sécurité des Nations unies, on adopte une résolution qui reconnaît aux Etats-Unis le droit à la légitime défense de manière extrêmement large. Cela signifie qu'on reconnaît que le système des Nations unies ne fonctionne pas et qu'un Etat peut, tout seul, essayer de défendre ses intérêts. On assiste donc, manifestement, à un retour de l'Etat. p.200 Ceci étant, je ne suis pas sûr qu'il s'agisse d'une mutation. S'il s'agit bien d'un retour, il indique plutôt l'échec d'une mutation antérieure.

La situation n'est malheureusement pas aussi simple. Je crois qu'il faut nuancer le propos. Il ne s'agit pas uniquement de parler

## Les grandes mutations

de l'Etat, mais de l'Etat-nation, thème de ce débat. L'Etat-nation, comme son nom l'indique, est un couple. Dans la vie d'un couple, il arrive souvent que les partenaires n'évoluent pas tout à fait de la même façon vis-à-vis de certains événements. Je suis tout à fait d'accord avec ce qui a été dit précédemment, à savoir que l'Etat est un cadre, un espace, un référent, et que la nation est, assez habilement, le mode de légitimation du pouvoir dans ce cadre, une interaction très forte agissant, du moins à certaines époques de l'histoire, entre l'Etat et la nation. Il est vrai que depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, ce couple Etat-nation s'est trouvé confronté à un certain nombre de situations qui, le cas échéant, auraient pu le remettre en cause.

Je vais essayer de voir comment chacun des éléments du couple évolue depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, puisque c'est le point de départ que nous a donné l'introduction de Jean-Claude Favez — point de départ qui me paraît opportun. Parallèlement, je vais essayer de voir s'il y a des alternatives à l'Etat-nation qui existeraient et qui permettraient — ou qui auraient permis, dans l'hypothèse où l'Etat-nation serait vraiment revenu — de donner à cette mutation un aboutissement qui soit autre chose que l'Etat-nation.

Mais auparavant, j'aimerais vous donner lecture du début de la Charte des Nations unies. « Nous, peuples des Nations unies », dit-elle, avant de préciser que les peuples sont décidés à faire toutes sortes de choses, puis de faire la déclaration que voici : « En conséquence, les gouvernements respectifs, par l'intermédiaire de leurs représentants, ont décidé que les Etats devenaient membres des Nations unies ». Cette entrée en matière montre qu'une énorme confusion règne, et a toujours régné entre

## Les grandes mutations

Etat et nation. Les Nations unies, de fait, sont une organisation entre Etats, et non entre nations. Ce sont les gouvernements qui agissent. Quand on parle de droit international, on parle en réalité, le plus souvent, de droit étatique, même si on a vu, bien après que la terminologie du droit international a été inventée, réapparaître des éléments qui intéressent les nations indépendamment des Etats. Dans beaucoup de cas, on peut même parler d'arrangements intergouvernementaux. Dès l'origine, il y a donc une confusion dans ce couple. Elle ne porte pas sur les rôles, car des rôles tout à fait distincts sont assignés à l'Etat et à la nation, mais sur l'utilisation du vocabulaire. On arrive ainsi à s'appuyer, selon les <sup>p.201</sup> situations, sur l'un ou l'autre registre. Cela présente, à mon sens, l'avantage de donner une grande force de résistance au couple Etat-nation. C'est probablement pour cette raison qu'il n'a pas été sérieusement remis en question depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale.

J'identifierai, de manière un peu arbitraire, trois grands moments, depuis cette époque, qui auraient sérieusement pu ébranler le couple Etat-nation.

Le premier, relativement étendu dans le temps, est le phénomène de la décolonisation, qui a engendré la multiplication des Etats sur la scène internationale. On a vu apparaître un nombre considérable de nouveaux Etats. Mais à de rares exceptions près, ce n'étaient pas des Etats-nations. Dans beaucoup de cas, on a préféré garder les frontières internes et les découpages qu'avaient choisis les colonisateurs pour l'administration de leurs territoires. On a donc gardé des Etats qui réunissaient plusieurs groupes ethniques, sans jamais véritablement essayer — ni à l'époque ni après — de créer des

## Les grandes mutations

nations qui auraient pour but de légitimer ces Etats. Ceux-ci d'ailleurs n'étaient souvent que des caricatures de ce que pouvait être l'Etat providence, qui pourtant leur servait de modèle. Par exemple, on a vu qu'au Rwanda, il n'y avait manifestement pas une nation derrière l'Etat.

Parallèlement à la décolonisation sont apparues quelques alternatives à l'Etat. L'une, évidemment, était constituée par les mouvements de libération nationale. Ceux-ci, à part une référence très forte à la nation, ont en fait une vocation très temporaire, puisque leur objectif est à terme de libérer un territoire pour en faire un Etat. Ce n'est pas quelque chose de durable, et cela ne permettrait pas d'accueillir une mutation de l'Etat-nation.

Une autre de ces alternatives apparaît en Europe. C'est bien sûr l'intégration européenne. Cette construction pourrait apparaître comme un moyen de surpasser l'Etat-nation. C'était d'ailleurs l'idée des pères fondateurs, ou en tout cas de certains d'entre eux. Une littérature considérable a été publiée sur cette question. Il s'agissait de fondre dans une vaste fédération les nations et les Etats qui constituent l'Europe. Des auteurs ont prédit la disparition des Etats en Europe. On constate aujourd'hui que cette prédiction n'est toujours pas réalisée.

Le deuxième moment se déroule sur le continent européen, mais a un impact sur l'ensemble de la planète : c'est la disparition, en 1989, d'un des modes de légitimation de l'Etat. Pour faire court, je dirai que ce n'était plus la nation, mais la classe qui donnait sa légitimité au pouvoir dans un certain nombre d'Etats dits socialistes. Après 1989, <sup>p.202</sup> on se retrouve avec le modèle, sinon unique, en tout cas fortement dominant de l'Etat libéral, de l'Etat-nation. Effectivement, on assiste à une forte résurgence des

## Les grandes mutations

nations et des nationalismes, notamment en Europe. Deux cas de figure : soit ces nations se trouvent dans un territoire qui devient un Etat, et alors on a un Etat national classique ; soit le territoire de l'Etat et l'aire sur laquelle vivent ceux qui pensent appartenir à une nation ne coïncident pas. On a alors une solution relativement positive, qui est l'émergence d'un droit des minorités nationales. Dans ce cas la cohabitation s'organise sur un même territoire, avec des statuts et des droits particuliers. C'est ce qui s'est passé dans certains Etats baltes. On a aussi une solution moins positive. C'est ce qu'on a vu dans les Balkans, où on essaie de faire coïncider la nation et l'Etat, et où par conséquent on déplace ou massacre les populations.

A ce propos, je pense que le souhait des dirigeants des Etats balkaniques d'entrer dans l'Union européenne est tout à fait utopique. Non que l'Europe ne veuille pas d'eux. Mais je crois qu'eux, en l'état actuel, ne veulent pas de l'Europe. Ils oublient que le premier acquis de l'intégration européenne est la libre circulation des personnes, et qu'il n'est pas question de faire entrer un seul Etat de cette région dans l'Union, tant qu'ils n'appliquent pas, entre eux, le principe de la libre circulation des personnes. Je ne suis pas sûr qu'ils soient prêts à le faire.

L'après-1989 voit, dans le modèle libéral, le phénomène qu'on appelle mondialisation ou globalisation prendre une importance considérable et remettre sérieusement en cause le modèle de l'Etat-nation. D'ailleurs, on retrouve sur cette question les auteurs qui, à la fin des années 1950 et dans les années 1960, avaient prédit la fin des Etats-nations par l'intégration dans de vastes organisations internationales ; ils disent que finalement, ce ne sont pas les organisations internationales, mais le libéralisme qui va

## Les grandes mutations

dissoudre les Etats-nations. Je ne suis pas sûr qu'ils aient eu raison, dans l'un et l'autre cas. D'autres auteurs montrent aussi que certains Etats, au moins, trouvent leur compte dans cette affaire.

Dans cette période, d'ailleurs, la construction européenne essaie de faire un pas en avant substantiel. On crée un traité sur l'Union européenne, on crée une citoyenneté européenne. On essaie donc d'établir un lien de légitimation entre l'espace européen et les citoyens (pour dire vrai, il me semble que la citoyenneté européenne, pour l'instant, est un peu un *gadget* ; mais il y a la volonté de la créer). Et il se trouve qu'un peuple, peut-être une nation, décide de bloquer le <sup>p.203</sup> processus. Ce sont les Danois qui, consultés par référendum, disent qu'ils ne veulent pas que leur Etat disparaisse dans l'Union, et que leur identité risque de s'y perdre. Depuis lors, il faut dire que l'Europe souffre et que le processus d'intégration est freiné, non par les Etats, mais par les populations de certains d'entre eux. Le dernier exemple en date est celui des Irlandais qui ont refusé de ratifier le traité de Nice. On peut présumer que comme pour les Danois, on fera quelques entorses au principe démocratique et qu'on arrivera à leur faire dire oui.

Pendant la même période se dessine un autre phénomène intéressant. On voit émerger, sur la scène internationale, des acteurs qui se détachent des Etats. On a parlé du multinational, je n'y reviendrai pas. On voit aussi apparaître une forme de société civile internationale, catalysée notamment par les ONG, qui jouent désormais un rôle relativement important. Dans la période tout à fait récente, on a assisté à quelques « succès » des ONG contre les Etats. Certaines, en tout cas, ont influencé le comportement des

## Les grandes mutations

Etats sur la scène internationale. Je pense évidemment à l'échec de l'accord multilatéral sur les investissements dans le cadre de l'OCDE, à l'échec de Seattle ou à la création de la Cour pénale internationale, qui a été largement influencée par les pressions de cette société civile internationale et de certaines ONG. A ce niveau, les Etats semblent vraiment confrontés à une alternative.

Dans le troisième moment, c'est-à-dire à partir du 12 septembre 2001, on constate un retour de l'Etat, notamment dans sa sphère propre. Il est autorisé, voire appelé à intervenir par ceux qui voulaient s'en débarrasser. Paradoxalement, on constate aussi que les Etats ont réussi à Doha, au Qatar, à gagner contre les ONG qui voulaient les empêcher de signer un traité. On pourrait dire que c'est un retour de l'Etat, mais il faut aussi constater que ce qu'on a voulu, à Doha, c'est plus de globalisation, c'est-à-dire plus de ce qu'on présumait être en train de porter atteinte au couple de l'Etat et de la nation. Là, manifestement, il faudra réfléchir. On constate en tout cas que la question est plus complexe qu'il n'y paraît. D'ailleurs, pour ce qui concerne le modèle et la prééminence du libéralisme, il faut aussi remarquer que le dernier grand Etat qui n'acceptait pas le modèle libéral, ou en tout cas qui n'était pas intégré dans ce vaste marché qu'est l'OMC, à savoir la Chine, l'a rejoint le 16 septembre. L'accord politique s'est fait très vite, dans les jours qui ont suivi l'attentat du 11 septembre.

Je ne suis pas persuadé que le 11 septembre freine la mondialisation et marque un retour de l'Etat-nation. Bien sûr, le nationalisme <sup>p.204</sup> américain s'est fortement accru. Le phénomène s'observe aussi ailleurs. Il y a un retour temporaire du nationalisme. Il est trop tôt pour tirer des conclusions. La situation est en pleine évolution.



## Les grandes mutations

J'aimerais néanmoins attirer votre attention sur un point qui me paraît tout à fait important, en même temps qu'un peu inquiétant pour l'Etat. Le processus de mondialisation économique avait porté atteinte à la capacité des Etats de réguler la vie économique. Ce rôle protecteur de l'Etat, notamment au sein de la sphère économique, était limité par des règles consenties par les Etats, ou en tout cas par leurs gouvernements, au niveau international. On pouvait donc dire qu'effectivement la mondialisation portait atteinte au couple Etat-nation : si l'Etat est moins capable de protéger ses ressortissants, ceux-ci ne ressentiront plus sa légitimité fonctionnelle et auront tendance à s'en détourner.

Après le 11 septembre 2001, me semble-t-il — bien qu'il soit trop tôt pour en tirer des enseignements —, la mondialisation a atteint, non pas la fonction de l'Etat en tant qu'Etat providence, mais sa fonction centrale, celle qui consiste à protéger de manière physique ses ressortissants. Cette atteinte au rôle premier de l'Etat n'est pas le fait d'un autre Etat. Les Etats étaient préparés à une telle éventualité. Toute la logique de la société internationale vise à assurer une séparation entre la sphère extérieure et ce qui se passe à l'intérieur des Etats. Ici, en revanche, une atteinte a été portée à la fonction primaire de l'Etat par un produit de la mondialisation. On peut discuter la question de savoir si le terrorisme qui a frappé les Etats-Unis est véritablement un produit de la mondialisation. Mais on voit en tout cas que dans les réactions que suscite cet acte extrêmement attentatoire à l'Etat, on est obligé de considérer que certains de ses éléments fondamentaux ont été atteints.

Je pense que l'idée qu'on assiste à un retour de l'Etat, et particulièrement de l'Etat-nation après le 11 septembre, est un

## Les grandes mutations

peu rapidement mise en avant. Je pense que l'Etat a un problème avec ce qui s'est passé cette année ; je pense aussi que le couple Etat-nation, qui a survécu à de nombreux changements importants, que ce soit sur le plan interne ou international, se sortira encore de cette difficulté. En jouant sur les rythmes différents d'évolution de l'Etat et de la nation, il existe probablement des moyens de trouver des solutions.

**MICHEL PORRET** : Le mot « retour » me met mal à l'aise. Je situerais le débat sur l'Etat-nation dans une perspective de plus longue durée. <sup>p.205</sup> L'Etat-nation est une forme ultime de l'Etat moderne, qui s'est mise en place au XVI<sup>e</sup> siècle, et qui se définit en gros, de Bodin aux Constituants, autour d'un monopole très simple sur quatre fonctions, à savoir quatre droits régaliens : la guerre, la justice, le fisc et les lois. Si on veut essayer de porter un diagnostic sur la crise, la disparition ou le retour de l'Etat-nation, je ne suis pas sûr que le critère de l'espace ou celui du régime politique soient de bons indicateurs pour réfléchir sur les formes nouvelles de l'Etat moderne, dont l'Etat-nation était un avatar. Si on veut dresser un bilan portant sur la crise de cet Etat, il faut se demander quelles sont, parmi les quatre fonctions monopolisées par l'Etat moderne depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, celles qui sont en crise. Nous avons un peu parlé hier du terrorisme dans la courte durée. L'attentat du 11 septembre n'est pas un acte extérieur. Il faut le dire, c'est une violation interne de l'espace aérien américain. Ce n'est pas une attaque venant de l'extérieur qui a détruit ces tours. Ce qui s'est passé était de l'ordre de l'espace aérien intérieur. On dit beaucoup de choses, mais à mon sens, le fait qu'il reste finalement une violence qui est intérieure à l'espace politique américain, n'est pas un critère du recul d'une forme d'Etat.

## Les grandes mutations

Dans le cadre de cette crise, finalement, qu'en est-il de ces quatre fonctions ? Je ne suis ni politologue ni juriste. J'aimerais savoir ce qu'il en est de la crise de l'Etat moderne sur ces quatre fonctions fondamentales, monopolisées par tous les Etats modernes.

**NICOLAS LEVRAT** : Sur les quatre éléments qui ont été avancés, je pense qu'il y en a trois sur lesquels l'Etat a perdu son monopole. J'ai été extrêmement frappé par le fait que le 12 octobre, le secrétaire d'Etat américain à la Défense ait déclaré : « Les Etats-Unis contrôlent l'espace aérien afghan, c'est une victoire. » Je ne suis pas un spécialiste des questions militaires, mais il me semble qu'il n'y a pas eu beaucoup de batailles dans le ciel de l'Afghanistan. La question que je me suis immédiatement posée, c'est de savoir si les Américains contrôlent l'espace aérien américain. Je n'en sais rien. Bien sûr, on n'a actuellement aucune preuve qui permette de dire que c'est une attaque qui vient de l'extérieur. Mais la réaction de l'Etat américain a été de dire : nous avons été attaqués, nous sommes en guerre, nous attaquons un autre Etat. Il était difficile pour l'Etat de réagir de manière classique à la menace réelle qui s'est opposée à lui, et il a eu une réaction de substitution.

Pour ce qui est de la justice, on constate actuellement, dans la plupart des Etats qui veulent combattre le terrorisme, une <sup>p.206</sup> automutilation, une limitation des garanties qu'offrait l'Etat en matière procédurale, et en matière de justice. Cela va très loin aux Etats-Unis, cela commence à aller loin au Royaume-Uni, et il n'est pas exclu que beaucoup d'autres Etats suivent.

Quant au fisc, il est évident, dans tout le débat sur le financement des réseaux terroristes, que si cet argent échappe au contrôle de la

## Les grandes mutations

légalité de sa provenance et de sa circulation, il échappe aussi au fisc. C'est évidemment un problème pour les Etats.

Sur la quatrième fonction, jusqu'à preuve du contraire, il n'y a pas de mise en cause de l'Etat. Reste encore la question de l'effectivité des lois.

**WILLIAM OSSIPOW** : Je ne veux pas revenir sur les quatre fonctions traditionnelles que vous avez mentionnées. On pourrait probablement en imaginer d'autres. La sociologie politique contemporaine assigne une fonction majeure à l'Etat, c'est de détenir le monopole de la violence légitime. C'est probablement un des critères déterminants à travers lesquels on pourrait juger la situation. Ici, une fois de plus, la référence aux attentats du 11 septembre est intéressante parce que, très clairement, la violence qui a été faite aux Etats-Unis n'est pas le fait d'un autre Etat, ce qui serait un schéma de guerre classique, mais celui d'un individu et d'un groupe secrets qui l'ont organisée et qui, de ce fait, ont dépouillé n'importe quel autre Etat de la capacité de porter une violence qui se réclame d'une certaine légitimité. Il ne saurait être question d'épuiser le problème ce soir, mais en gros, je pense que les Etats détiennent encore, et j'espère pour longtemps, ce monopole de la violence publique légitime, qui implique le pouvoir fiscal et un certain nombre d'autres conséquences.

**OLIVIER MONGIN** : Antoine Maurice a dit qu'il parlerait de la souveraineté. Je me demande si c'est un concept qu'il faut garder ou non. Personnellement je pense qu'il faut le garder. Il ne s'agit pas de la souveraineté classique. Cela déborde la question de l'Etat et de la nation. Nous sommes dans un contexte de souveraineté partagée, qu'il faudrait poser comme tel. Je dis ceci parce

## Les grandes mutations

qu'aujourd'hui, on ne l'a peut-être pas assez souligné, énormément d'espaces sont en demande de souveraineté. On a parlé de la multiplication des Etats depuis la guerre. Le problème, c'est qu'on ne peut pas comprendre le conflit <sup>p.207</sup> israélo-palestinien si on ne comprend pas qu'il y a là une demande de souveraineté. Je crois qu'il faut continuer à penser la question de la création de souveraineté, avant d'aller trop avant dans celle de la disparition de l'Etat-nation.

Un mot sur la mondialisation et les Etats : un excellent sociologue d'origine polonaise, Monsieur Baumann, a écrit deux livres. Dans l'un, il montre que la mondialisation produit de la fluidité, ou ce qu'on appellerait de la déterritorialisation. Dans l'autre, il montre que plus il y a de fluidité, plus il faut de sécurité. C'est un livre sur la sécurisation croissante. D'une certaine manière, le 11 septembre n'est pas surprenant, et ne fait que mettre l'accent sur le problème de la sécurité. Je vais dans le sens de la question de Michel Porret. La sécurité, qu'est-ce que c'était ? C'était, me semble-t-il, la première tâche de l'Etat selon Hobbes : on va réguler l'état de nature de manière à faire régner l'état de droit ; en revanche, l'état de nature va pouvoir se perpétuer à l'extérieur, sous la forme de la guerre classique. Ce qui m'inquiète aujourd'hui, c'est qu'on a quelque chose comme une inversion de ce schéma, que rappelait toujours Raymond Aron, consistant à protéger de la violence interne, la guerre pouvant intervenir entre les Etats à l'extérieur. On n'est plus dans ce schéma. On assiste à une internalisation de la violence. Il y a, tout le monde le sait, une multiplication de la violence civile. Et il ne s'agit pas que des conflits en Afrique. La violence est internalisée. On en arrive ainsi à résoudre le problème de la sécurité mondiale ou nationale à

## Les grandes mutations

partir d'un contexte où le lien entre violence interne et violence externe est de moins en moins clair. Le terrorisme, c'est cela.

Cela nous amène à créer des coalitions antiterroristes qui sont faites d'un imbroglio d'Etats, démocratiques ou non. On a là un type de sécurisation du monde qui pose, je crois, un véritable problème. Car je crois que nous sommes en train de régresser par rapport à ce qu'était la conception de la sécurité classique. La question que je voudrais qu'on pose clairement est de savoir ce qu'il en est de la sécurité dans un contexte où les frontières entre violence interne et violence externe sont devenues tellement floues que la question du droit risque de disparaître.

**JORGE GAJARDO** : J'ai été très touché par l'intervention de Miguel Norambuena. Il est assez rare d'entendre parler d'un Etat latino-américain lorsqu'on parle d'Etat-nation. Eric Hobsbawm parlait, sauf erreur, des Etats-nations latino-américains comme d'Etats « ruritiens ». On parle <sup>p.208</sup> aussi de républiques bananières pour d'autres zones de ce continent. Pourtant, j'aimerais inviter Miguel Norambuena à développer une réflexion un peu plus à froid sur le thème de l'Etat-nation au Chili, avec une question peut-être un peu provocante.

Cet Etat-nation, cet Etat incarnant un projet national, dont il a pris le deuil à partir du 11 septembre 1973, n'est-ce pas une chose qui n'existait pas auparavant ? Peut-être n'y a-t-il pas eu véritablement mort d'un Etat-nation au Chili en 1973. Il y a probablement eu la volonté de créer un Etat-nation. Il est vrai que ceux qui ont pris le pouvoir en 1973 se sont réclamé du rétablissement de l'autorité de l'Etat. Il se trouve des historiens chiliens pour appuyer cette thèse. Mario Gongora, le grand

## Les grandes mutations

historien qui a théorisé la question de l'Etat au Chili, considère que le coup d'Etat de Pinochet a rétabli l'Etat.

**MIGUEL NORAMBUENA** : Je ne connais pas suffisamment les écrits de cet historien pour en parler. Il est vrai qu'on est tenté de croire qu'au Chili l'Etat-nation est une formule qui n'a jamais pu prendre corps. Je pense que le gouvernement d'Allende a essayé d'œuvrer au niveau des droits et de tout ce système de signalisation qui oriente et qui dresse les institutions pour qu'il y ait un Etat de droit. Je crois qu'à partir du moment du coup d'Etat et bien avant, ce système a été privé de toute efficacité. Ce qui me frappe, c'est de constater comment, à partir d'un certain moment, on peut, par rapport à une même notion, jouer l'interface. Le gouvernement Pinochet se réclamait d'un ensemble d'icônes propres au monde occidental, qui nous renvoie à des valeurs qu'on a héritées de la philosophie des Lumières. C'est ce qui me semble troublant dans la situation chilienne. A un moment donné, en utilisant toutes ces icônes, ces systèmes de signalisation, ces systèmes sémiotiques, ils ont réussi à opérer ce bouleversement et à permettre que cet Etat et ce mode économique s'en servent dans un système mondial mercantile, que le Chili n'avait pas connu auparavant. Il y a effectivement une bifurcation, à ce moment-là, non seulement par rapport à la mentalité citoyenne du Chilien, mais par rapport à la valorisation de chaque Chilien dans son pays.

**QUESTION** : Je vois les choses différemment. Je crois qu'on peut trouver l'identité chilienne et la naissance de l'Etat chilien dès la fin de l'époque coloniale, ou même pendant la période coloniale. Surtout si l'on <sup>p.209</sup> considère que le Chili, à l'époque de la colonisation espagnole, était un tout petit territoire, une simple

## Les grandes mutations

capitainerie. Par la suite, avec l'expansion anglaise et l'appui des Anglais, le Chili est devenu un Etat expansionniste qui a fait beaucoup de guerres et qui s'est aventuré jusqu'à Lima au Pérou. Pinochet a renforcé cette idée politique, avec un livre qui s'intitule *La Géopolitique*, dans lequel il a nié toute forme de souveraineté passée de la Bolivie, du Pérou et de l'Argentine, et a parlé d'un Chili très puissant, non seulement en tant qu'institution politique, mais aussi en tant qu'institution marchande. Le Chili est un Etat très ancien, appuyé par les Anglais — au détriment de la Bolivie, du Pérou, etc. Mais c'est une autre histoire.

Par ailleurs, le coup d'Etat au Chili a eu lieu en 1973. On oublie qu'en 1970 un autre coup d'Etat a eu lieu en Bolivie, lui aussi appuyé et suscité par les Etats-Unis, qui cherchaient à l'époque un paradigme d'ennemi qui était, bien entendu, le communisme, la gauche, la subversion. Ce paradigme d'ennemi a été maintenu jusqu'à la fin de la guerre froide. On revient ici à la mise en cause de l'Etat-nation, tel qu'il était solidement implanté en Amérique du Sud.

Depuis la fin de la guerre froide, on cherche un autre paradigme de conflit. On croyait l'avoir trouvé avec les narcotrafiquants, mais on s'est rendu compte que c'était complètement farfelu. On croit l'avoir trouvé maintenant avec le terrorisme. Je ne sais pas jusqu'à quel point ce paradigme d'ennemi, que les Etats-Unis cherchent dans leur rôle actuel de modèle et de puissance dominante, est vraiment valable.

Toujours est-il — je reviens à mon point de départ — que le Chili en tant qu'Etat n'est pas né en 1973, mais à l'époque coloniale. L'histoire de l'Amérique latine est complexe. Je suis Bolivien. Vous avez dit que vous ne voyez pas très bien, au Chili, où se trouve la puissance étatique, et que vous y voyez plutôt une



## Les grandes mutations

puissance mercantile. Je crois que les deux vont de pair et correspondent très bien à ce qui était souhaité par le modèle de la fin de l'histoire. Le marché triomphe, l'Etat s'affaiblit. Cela produit malheureusement une exacerbation des identités nationales, culturelles et religieuses face à l'Etat. C'est devenu quelque chose de très dangereux.

**FERNANDO GABEIRA** : Je ferai trois brèves remarques.

La première concerne le monopole de la violence par l'Etat. Dans les pays à contradictions sociales très fortes, on constate aujourd'hui une privatisation croissante de la police. Dans mon pays, il y a plus de polices particulières que de polices officielles. On a aussi une <sup>p.210</sup> tendance très forte à la privatisation des prisons. Il y a une tendance à la privatisation de la violence d'Etat.

On a oublié une question très importante dans le débat sur l'Etat et la nation : la crise politique contemporaine la plus sérieuse est celle que pose l'existence d'une nation en quête d'un Etat : la Palestine. Tout ce que MM. Blair et Bush savent dire à ce propos est qu'on admet maintenant l'existence d'un Etat palestinien.

Enfin, je me demande quelles sont les raisons internes de la décadence de l'Etat providence. Quelles sont, dans l'Etat providence lui-même, les raisons de sa décadence ?

@

# LES MÉTAMORPHOSES DU DIEU UNIQUE <sup>1</sup>

## INTRODUCTION

par Marc Faessler  
théologien et pasteur

@

p.211 Nous le constatons. Une mutation affecte en ce temps cruel et incertain le mot énigmatique par lequel les humains ont longtemps révééré ou rejeté leur inconnnaissance de l'ultime : le mot *Dieu*. Lui qu'on croyait enfoui dans les oubliettes de l'histoire ou remplacé par un raisonnable consensus démocratique sur les droits de l'humain, le voilà qui refait surface dans la vidéosphère de nos conflits mondialisés... et pas toujours comme on l'aurait souhaité ! Des fondamentalismes de tous bords émergent en protestation de résistance « au nom de Dieu » contre des situations ressenties comme dislocation des convivialités traditionnelles. « Dieu » est instrumentalisé pour légitimer la guerre. L'indifférence religieuse que l'on croyait avoir gagné l'Occident, se révèle au regard des enquêtes sociologiques comme un simple déplacement vers une recomposition du religieux au pli d'un bricolage des croyances où chacun se constitue son « Dieu » portatif individuel, tandis que les églises se désertifient. Tout se passe comme si le graphe « Dieu » marquait — dans les antagonismes ou la viabilité communautaire du social — la place irrésorbable d'une ouverture sinon à une Transcendance du moins à l'énigme de l'Origine, dont l'humain en son incessant recommencement n'est jamais quitte.

---

<sup>1</sup> Le 16 novembre 2001.

## Les grandes mutations

Pour aborder le mystère de cette énigme et cette mutation du mot *Dieu* dans l'histoire de ses effets, il convenait d'entendre un esprit libre, non inféodé à quelque institution religieuse que ce soit, mais soucieux de ce qui relie l'humain à l'irreprésentable Origine, là où <sup>p.212</sup> s'entourent de mythes et de rituels nos vouloir-vivre sociaux qui souvent s'ignorent eux-mêmes. C'est pourquoi nous avons le plaisir d'accueillir ce soir Monsieur Régis Debray que d'aucuns n'attendaient guère sur ce terrain-là. Car si la mémoire médiatique commune garde souvenir du militant guévariste emprisonné en Amérique latine, du défenseur mitterandien des valeurs républicaines et laïques, voire de l'écrivain ou du philosophe créateur de la « médiologie », le grand public connaît moins l'intérêt soutenu que — depuis la parution en 1981 de sa *Critique de la raison politique* — Régis Debray porte à la présence du religieux dans le social, intérêt qui ne s'est jamais démenti au fil des publications ultérieures et qui culmine aujourd'hui dans un ouvrage d'envergure intitulé *Dieu, un itinéraire*, avec ce sous-titre modeste : « matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident ». De la révolution à l'itinérance avec le Dieu unique, voilà qui va exciter les esprits ! Mais qu'on ne s'y trompe pas. La démarche n'est point de conversion, mais d'interrogation. Et c'est en quoi elle est stimulante et féconde.

Il faut en effet souligner l'intention novatrice de cette discipline philosophique désignée par le néologisme de « médiologie ». Il s'agit d'étudier des fonctions sociales supérieures telles que la religion, l'art ou l'idéologie, en les abordant par le biais concret de leur mode de transmission, en étudiant dans le détail les supports, les contextes géographiques

## Les grandes mutations

et les enclavements institutionnels de cette transmission, de manière à rendre possible des comparaisons structurales qui mettent le présent en coïncidence de sens avec le passé. Ainsi à propos de « Dieu », le chercheur va-t-il procéder à une sorte de mise en suspens — *epochê* quasi phénoménologique ! — de l'Altérité en soi, de la Transcendance, pour se concentrer sur ce qui organise, donc donne des organes à la transmission de sa concrétude régulatrice dans une société donnée. Le Dieu unique du judaïsme et du christianisme — puisque c'est de Lui qu'il s'agit en l'occurrence — est ainsi abordé, telle l'arche de l'exode qui portait ses porteurs (selon le midrash), à travers les transports dont il est supporté. Des angles de vue extrêmement neufs en décrivent l'absence-présence dans l'histoire des humains. Sa trace demeure, en dépit de tous les détournements, comme une déchirure qui troue de sa béance le tissu social tout en lui permettant de se recoudre sans fin autour d'elle. La mutation de « Dieu » est peut-être moins la sienne que la nôtre.

Sur la couverture de *Dieu, un itinéraire*, une icône : au pli des dunes d'un désert, le tracé d'une trace. Sans doute le sable, son creusement par l'empreinte, signe-t-il la transmission matérialisée d'un <sup>p.213</sup> passage, ouvert sur l'infini de sa finitude. Mais la trace est aussi témoin d'un retrait invisible, passée de l'Infini hors de la finitude même. Comme si l'icône voulait ménager place, au creux de l'Origine insaisissable, à celui qui croyait et à celui qui ne croyait pas.

Monsieur Debray, vous avez la parole.

@

## Les grandes mutations

**RÉGIS DEBRAY** Né en 1940 à Paris. Normalien (1961), agrégé de philosophie (1965), docteur d'Etat (1993), actuellement professeur de philosophie à l'Université Jean Moulin Lyon 3.

Plusieurs séjours à Cuba dans les années 1960. Compagnon de Che Guevara. Arrêté et emprisonné en 1967, n'est libéré qu'en décembre 1970.

Auteur de très nombreux ouvrages qu'on peut classer en trois catégories principales : des romans (*L'Indésirable*, 1975 ; *La neige brûle*, 1977) ; des essais (*Révolution dans la révolution*, 1967 ; *Critique de la raison politique*, 1981 ; *La Puissance et les rêves*, 1984 ; *Que vive la République*, 1989 ; *A demain de Gaulle*, 1990 ; *Dieu, un itinéraire*, 2001) ; des études sur l'influence des médias, la télévision en particulier, dans notre société, qui sont à l'origine d'une nouvelle discipline, la médiologie (*Le Pouvoir intellectuel en France*, 1979 ; *Le Scribe*, 1980 ; *Cours de médiologie générale*, 1991 ; *Vie et mort de l'image*, 1992 ; *Manifestes médiologiques*, 1994 ; *Croire, voir, faire*, 1999).

Dirige depuis 1996 la revue mensuelle *Les Cahiers de médiologie* et préside le Conseil scientifique de l'ENSIB (École nationale des sciences de l'information et des bibliothèques).

## CONFÉRENCE DE RÉGIS DEBRAY

@

Me voici devant vous avec une gageure intenable, qui est de résumer en une petite heure l'intervalle de temps séparant le Déluge de l'Apocalypse, intervalle tout de même assez prolongé. Chacun sait que plus le titre d'une conférence ou d'un livre est ronflant, plus les développements qui suivent sont généralement indigents. Je n'échapperai pas tout à fait à la règle, mais je limiterai les dégâts en cernant <sup>p.214</sup> un peu plus mon sujet. Il sera question, ici, du Dieu judéo-chrétien, du Dieu unique, en Occident et aujourd'hui.

Il y a bien sûr des chrétientés en Orient — les Coptes, les Maronites, les Syriaques, les Assyriens et d'autres —, comme il y a des musulmans en Occident, puisque les Turcs entreront peut-être dans l'Europe. Je suppose acquis les premiers épisodes, à savoir le désert, l'alphabet, le Dieu portatif, le Dieu unique pour tous, le Dieu lu et non vu, bref, cette formidable odyssée qui commence au

## Les grandes mutations

retour de l'exode à Babylone, au VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ.

J'ai trouvé hier, dans mon courrier, une lettre qui ne m'a pas tout à fait surpris. Écrite par un correspondant inconnu, elle disait ceci : « Si on pouvait extraire les religions des grands conflits embrasant actuellement la planète, ils s'éteindraient faute de carburant. Dieu est un baril de poudre, notre devoir est de l'éteindre. » L'auteur de ces lignes était un peu indigné qu'un humaniste laïc et même agnostique perde son temps à reconstituer la biographie d'un soi-disant Père céleste, dont les adeptes, m'assure-t-il, sont soit des imbéciles, soit des imposteurs. Cette position et ce sentiment, honorables en eux-mêmes, et qui peuvent peut-être se réclamer du siècle des Lumières ou, disons, d'une version un peu sommaire du siècle des Lumières, ne pourraient-ils pas être qualifiés à leur tour d'antihumanistes, et même d'irrationalistes ? Car enfin, si c'est l'homme qui a créé ce Dieu, ce terroriste céleste, ce sadique fauteur de troubles, l'auteur intellectuel de ce forfait ne peut être lui-même qu'un assez sinistre personnage. Je parle de *l'homo sapiens et delirens*. Car depuis 2.500 ans, il récidive à chaque génération et même chaque jour que Dieu fait, puisque comme vous le savez les sept jours de la semaine nous parlent de Dieu. Lun-di, mar-di, mercre-di : « di » est Dieu. C'est la même racine, à savoir la lumière. Notre « Dieu » vient de la racine indo-européenne « déi », briller, que nous retrouvons dans l'énoncé des jours de la semaine. L'imputation de mon correspondant inconnu, sympathique mais un peu critique, me semble au fond irrationaliste. La raison n'aurait, à l'en croire, rien à voir avec ce qui serait une affaire de délinquance morale ou de déficience intellectuelle. Le traitement de la question Dieu relèverait soit du code pénal, si c'est une imposture, soit de l'école

## Les grandes mutations

élémentaire, si c'est une imbécillité. Dieu mériterait soit la correctionnelle, soit un zéro pointé.

Heureusement, je crois qu'il est une autre voie possible, et qui consiste à mettre assez de confiance dans la raison humaine pour tenter de décrire et de comprendre, et peut-être même d'expliquer ce qui semble à première vue lui échapper radicalement. C'est la voie de <sup>p.215</sup> l'anthropologie religieuse. Elle peut être historique, elle peut être structurale. Je crois qu'elle peut être les deux, et qu'il est même permis de penser que la façon dont l'histoire empirique a rempli successivement ce que j'appellerai la fonction « Dieu », comme il y a un « x » dans certaines équations, peut être la voie royale vers un modèle d'explication transhistorique. J'ai envie de citer Rousseau, en le transposant un peu : « Quand on veut étudier les dieux, il faut regarder près de soi, mais pour étudier Dieu, il faut apprendre à porter sa vue au loin, et il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés. » Dans cette citation, j'ai remplacé les hommes par les dieux.

Des différences, chacun sait qu'il y en a eu beaucoup à l'intérieur même du monothéisme, comme postulat philosophique ou comme révélation surnaturelle. Dieu, c'est-à-dire un principe supérieur de qui dépend notre destinée et auquel sont dus respect et obéissance, s'est décliné sous toutes sortes d'acceptations. Il y a la pure intelligence contemplative d'Aristote et il y a le Dieu interventionniste judéo-chrétien, qui n'est pas, comme on le dit parfois un peu légèrement, le dieu Aton d'Akhenaton. Car si les Egyptiens ont inventé la religion du soleil, c'était encore une religion cosmique, d'un dieu muet et qui n'intervenait pas dans l'histoire des hommes.

Notre Dieu à nous, c'est-à-dire l'agent d'une transformation des

## Les grandes mutations

hommes et de la société, peut être un Dieu de toute-puissance. Il représente alors un principe d'ordre et de résignation. C'est celui dont parlait Napoléon I<sup>er</sup> lorsqu'il demandait, dans une lettre de 1809 à son recteur, comment on peut avoir de l'ordre dans un Etat sans religion : « S'il n'y a pas une autorité qui leur dise « Dieu le veut ainsi, il faut qu'il y ait des pauvres et des riches », que vont faire les pauvres ? » Mais Dieu peut aussi être le support d'une relation d'amour et d'intimité. C'est le Dieu de Charles de Foucauld : « Mon Père, je m'abandonne à toi, fais de moi ce qu'il te plaira. » Il peut même être un principe de désordre et de subversion sociale, avec la théologie de la libération. Quand Dieu se fait connaître comme Dieu, les dieux tombent en poussière et les évidences qu'ils servaient à sacraliser s'effritent, dit un théologien brésilien d'aujourd'hui.

Dieu n'a pas toujours été là. Il fut un temps où il n'était pas là, jusqu'au retour de Babylone. Il en fut un autre où il ne sortait pas de chez lui. C'était le Dieu judéen, hébraïque. Il fut un autre temps où il conquiert le monde entier. « Allez enseigner *omnes gentes*, toutes les nations. » Et puis il fut un autre temps, assez récent, où la vacance fut constatée ou supposée. Un tout cas, celui qu'on a appelé tour à tour <sup>p.216</sup> Yahvé, Théos, Deus, Dieu, God, entre l'an 500 av. J.-C. et l'an 2001, a eu une histoire, alors qu'on a volontiers tenté d'ontologiser le sacré pour ne pas avoir à l'historiser — de l'ontologiser, c'est-à-dire d'en faire une entité immuable et définitive : « Je suis celui qui suis », l'être dont l'essence est d'être, par opposition aux êtres finis et contingents qui, eux, pourraient ne pas être. Si, comme j'ai essayé de le faire, on suit à la trace cet être absolu, reposant en lui-même et subsistant par lui-même, depuis sa naissance à Babylone, on



## Les grandes mutations

constate qu'il est constamment différent de lui-même, et qu'à travers lui on peut fort bien faire une histoire de la façon dont l'homme a fabriqué son humanité, à travers et avec Dieu.

Pour en venir à la situation d'aujourd'hui, *hic et nunc*, il est évident que sous sa forme traditionnelle, c'est-à-dire scripturaire et autoritaire, le Dieu unique traverse un moment difficile dans l'espace de sens occidental, bien plus que son fils Jésus. Nous allons voir pourquoi. Ce moment est difficile en tant que père, d'abord. C'est peu dire que le paternalisme a mauvaise presse. On peut dire que la qualité de Père éternel est devenue une disqualification. C'est même, avec la crise générale du généalogique, le défaut de sa cuirasse. La relation père-fils, en théologie, continue de se donner pour originaire et originante, comme une surnature ancrée dans la nature, dans le patron le plus stable de la nature qui est l'engendrement. Mais l'expérience humaine de la paternité n'est pas un invariant historique. Avec les biotechnologies, le géniteur biologique s'est récemment, je ne dirai pas dénaturé, mais transnature. Je ne dis pas « dénaturé », car cela supposerait une nature-étalon immuable. Sous ses trois acceptations fondamentales de *pater*, le patron qui gère le patrimoine, de *genitor*, qui procréé et qui enseme, et de *parens*, qui éduque à la loi, le Père gouvernait. Il pouvait donner des ordres à Abraham, comme ce dernier, le père d'Israël, pouvait le faire aux enfants d'Israël. C'était la loi.

Nous devons honorer le papa que Dieu nous a donné, ou le Dieu que notre papa a bâti sur mesure et à son image. Du moins tant qu'il nous en faut un. Or le *genitor* n'est plus indispensable. Un homme qui se dédouble à volonté sera-t-il incité à fléchir le genou en présence du père, de qui toute paternité au Ciel et sur la terre

## Les grandes mutations

tire son nom ? L'autogestionnaire de sa postérité aurait-il encore crainte et tremblements ? Autrement dit, la procréatique pour l'enfant, tout comme la créatique pour l'œuvre, a fait passer la création au registre de la fabrication. La question reste de savoir si le père spirituel, celui qui initie à la vie selon l'esprit, peut ou non survivre au père selon la chair, dont les suppléances techniques sont déjà en place.

p.217 On répète « Je crois en Dieu tout-puissant ». Dans les églises, c'est un murmure universel. On s'est longtemps disputé sur la façon d'entendre cette paternité et cette puissance. Est-ce l'arbitraire d'un patriarche omnipotent ou la bienveillance équitable du père des miséricordes et de toute consolation ? C'est un vieux débat. Quoi qu'il en soit, le père dominateur et sûr de lui, le sujet d'élite n'est plus ce qu'il était, si j'ose dire, dans un monde féminisé où le point fixe a changé de genre. Après tout, pourquoi le Père céleste garderait-il son droit de correction, quand les terriens ont perdu le leur depuis longtemps ? L'autorité parentale a remplacé la puissance paternelle du Code Napoléon et la famille monoparentale indifférencie père et mère, tous rôles confondus. Nous vivons dans un Occident non patriarcal mais unisexe, et peut-être plus « féminitaire » ou « humanitaire » que patriarcal. Que faire d'un patriarche plus ou moins intraitable, quand on demande surtout à être materné et quand dans notre imaginaire des formes, il semble que l'ovoïde un peu partout remplace l'anguleux — que ce soit dans le *design* des voitures, des ordinateurs ou des taille-crayons — ? Le mot fameux d'une dame américaine qui sortait du coma : « I met God. She is black » (« J'ai rencontré Dieu. Elle est noire »), c'est peut-être le divinément correct de demain.

La déchéance du père ou la crise de la fonction paternelle ne

## Les grandes mutations

me semble pas viable à long terme. On peut prévoir, me semble-il, une prochaine étape de refondation du père, tant charnel que symbolique. Ce qui nous attend est peut-être un archaïsme. Je ferai allusion, à ce propos, à un texte de la Fédération protestante de France qui me paraît remarquable, à propos de la famille, de la conjugalité et de la filiation. La Fédération protestante a essayé de montrer qu'un lien d'association, par exemple un mariage, peut être un contrat, mais que le lien de filiation ne pouvait en être un, tout simplement parce qu'il n'y a pas de consentement individuel. On ne nous demande pas notre avis avant de naître. Il y a là une durée qui précède et qui excède le consentement individuel, car les sujets doivent venir d'une enfance et s'inscrire dans un monde plus durable qu'eux. Et donc la question est bien celle-là : comment conjuguer autonomisation du sujet et institution de la filiation ? C'est peut-être le sens même de l'institutionnalité qui va revenir demain. Car il arrive que demain soit plus archaïque qu'aujourd'hui. C'est ce qu'on peut appeler l'« effet *jogging* » du progrès technique. Je m'explique. Les futuristes se trompent souvent. On peut même dire que la futurologie est le plus beau catalogue des erreurs de l'humanité, notamment au XX<sup>e</sup> siècle. J'ai lu chez un futurologue des années 1930 cette idée que l'automobile allait <sup>p.218</sup> en quelque sorte atrophier les membres inférieurs des hommes, qui à force d'être assis dans une petite boîte métallique, allaient voir leurs muscles s'atrophier. Ils allaient devenir des hommes-troncs. C'était extrapoler à partir d'une tendance technique. Or on a vu qu'au lieu de marcher, les hommes se sont mis à courir. Ils font du *jogging*, dans les parcs et en salle. C'est-à-dire qu'ils retrouvent des muscles dont on aurait dit, à s'en tenir à la technique, qu'ils allaient les perdre.

## Les grandes mutations

Bref, il y a crise du père. Il y a aussi crise de l'auteur, de la notion d'auteur du ciel et de la terre, de créateur de l'univers, de la terre comme exemplaire original et unique, ainsi que de nos jours. La fonction d'auteur, avec ses privilèges, n'est pas une fonction moderne ou postmoderne, dans un monde engorgé de traces, qui multiplie les détournements, les mixages et croise tous les registres. En d'autres termes, la postmodernité n'est pas plus aux autorités que la modernité ne fut au centre ou à la centralité. Et si l'homme n'est plus au centre du vivant ni la terre au centre de l'univers, Dieu peut-il rester au centre de nos préoccupations ? Un univers géocentré était naturellement théocentré. La condamnation de Copernic et Galilée était fort bien vue en son temps. Pourquoi mettrais-je au centre de ma vie quelqu'un qui ne m'a pas mis au milieu du système solaire ? Car comment s'imaginer que Dieu ait pu placer ailleurs qu'au centre du cosmos la créature chargée d'accomplir son dessein d'amour ? Le plus curieux est que la déposition de l'auteur des choses visibles et invisibles ne dérange pas outre mesure les chrétiens, c'est-à-dire les suiveurs du Messie, du Christ. Les plus lucides s'interrogent sur la place du fait chrétien dans la société avec une certaine inquiétude, mais non sur la place de Dieu dans le fait chrétien. La religion discréditée, en quelque sorte, nous rend plus ou moins aveugles au Dieu rétrogradé et en quelque sorte escamoté par le Fils, par Jésus.

Ce dernier, lui, a un visage, une naissance, une mort qui constituent un sujet d'identification. On peut dire que le Fils est pour le croyant un partenaire toujours joignable et au retour imminent. Jésus reviendra parmi nous : c'est le millenium. Dieu restera celui qu'on ne voit pas. Autrement dit, nous avons là un

## Les grandes mutations

troisième élément de ce qu'on peut appeler la rétrogradation ou l'effacement du Père par le Fils. C'est son invisibilité. Le changement d'attracteur techno-culturel, je veux dire le remplacement de l'écrit par l'image-son, oblige à reléguer la figure divine du côté de l'infigurable. Cela débouche sur un Jésus « sympa », désertant ces églises antipathiques. Cela débouche sur une sorte d'*aggiornamento* arianiste. Vous savez que l'arianisme était cette hérésie qui pensait que Jésus était homme, et <sup>p.219</sup> non Dieu. Il y a là un retournement un peu écologique du milieu dans lequel nous croyons, pensons et vivons.

Je dirai, sommairement, que la naissance du Dieu unique est liée à la naissance de l'alphabet, puisque c'est l'alphabet qui permet l'abstraction, c'est-à-dire la conception d'un Dieu qui n'existe que dans notre cerveau, d'un Dieu qui n'est pas le double du monde sensible, et qui permet de transcender les apparences matérielles. Autrement dit, il n'y a que l'alphabet qui puisse en quelque sorte décomposer le sensible en signes abstraits. Et d'ailleurs, si vous allez au musée du Louvre aujourd'hui et regardez les salles du Proche-Orient et de l'Antiquité, vous ne trouverez pas de salle juive : dans cette culture, il y a des choses à lire, mais rien à voir. « Circulez, il n'y a rien à voir », disait le Judéen à l'occupant romain. Il faut seulement lire et interpréter.

Aujourd'hui, il n'y a peut-être plus rien à interpréter et beaucoup à voir. Il faut ouvrir grands ses yeux. Mais quand vous ouvrez grands vos yeux, sur les écrans par exemple, vous ne voyez certainement pas la figure de l'Être suprême. Bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru. Il y a un hiatus entre le Dieu surgi chez les Hébreux d'une aversion pour le trop visible, et une vidéo-sphère où ce qui n'est pas vu n'est pas cru, où « visible » égale

## Les grandes mutations

« crédible ». « C'est vrai, je l'ai vu à la télé. » C'est l'équation même des idolâtres. Et la remontée idolâtre est un phénomène comparable au réchauffement de la terre. Il y a là comme un volant d'inertie, qui ne se manœuvre pas à volonté par un sarcasme ou un sermon.

Il s'est produit une véritable coupure, me semble-t-il. Du Dieu manuscrit, celui de la Bible, au Dieu imprimé, celui de Luther ou de Calvin, le passage a été aisé. Il s'est fait à l'intérieur d'un même système d'interprétation et de symbolisation du monde. On peut dire que la reproduction mécanique des Écritures, d'où est né en partie le protestantisme, ne remettait pas en question la tradition du Livre. Elle l'a même accentuée. Les guerres de Religion furent une vraie guerre civile entre rejetons d'une même matrice, entre lecteurs de textes imprimés. Disons que dans ces trois premières générations, l'hébraïque, la catholique et la protestante, le Dieu lu, issu de l'abstraction alphabétique, l'a emporté sur le Dieu vu.

Le Dieu lu, d'ailleurs, a une formidable capacité d'« emport ». Car quand le dieu est vu, il l'est sous forme de statue, et une statue ne se transporte pas. C'est pourquoi les dieux de l'Antiquité sont des dieux locaux, appariés à des lieux. Dieu, lieu, cela va ensemble. Athéna, Athènes. On a une acropole, un autel. Mais quand vous êtes dans le <sup>p.220</sup> désert et qu'il faut fuir, vous ne pouvez pas emporter un autel sur votre dos, ni une statue chryséléphantine. Par contre, quand vous avez un texte et pouvez en faire un rouleau de papyrus, alors vous pouvez emmener votre mémoire avec vous, vous pouvez emmener votre dieu avec vous. Vous pouvez conjuguer itinérance et appartenance. Ce Dieu lu n'a cessé de gagner des lecteurs jusqu'à aujourd'hui. La crise de la lecture touche évidemment de plein fouet la transmission divine.

## Les grandes mutations

J'ai donné, de façon très succincte, quelques éléments qui permettent de penser une crise de l'idée du Dieu unique. Dans quelle société industrielle et *a fortiori* postindustrielle pourrait-on dire qu'« il fait Dieu comme il fait jour » — comme on pourrait dire qu'il fait « baleine » chez les Esquimaux ou comme il fait « ours » chez les Samoyèdes, puisque ce sont les dieux suprêmes de ces contrées, qui sont les plus revigorants et les plus appétissants parce qu'ils donnent le plus d'énergie ? En tout cas, la chrétienté totalitaire des inquisiteurs et des croisades avait beau tourner le dos à la parole de Jésus disant « Mon royaume n'est pas de ce monde », le Père éternel demeurait pour elle l'indiscutable, Il restait son sol et son soleil, ce qu'il y a de plus fiable. Au fond, comme on dit que la santé se traduit dans le silence des organes, on peut dire que la crédibilité et la confiance reposent sur le silence d'un milieu de transmission, d'un milieu de transport. On n'a pas mal à son dieu et on n'a pas de raison d'en changer, tant que la pression de sélection du milieu où l'on vit n'y contraint pas.

Le Livre, la Bible en l'occurrence, a grandi dans le cocon de la mémoire humaine. Cette mémoire, nous la confions depuis peu à nos ordinateurs — dont les capacités de mémoire doublent tous les deux ans. La mémoire numérique s'accroît vertigineusement, mais nos propres facultés de mémorisation diminuent. Nous stockons si bien l'information qu'à l'école, on ne récite plus par cœur, et que beaucoup de fidèles ne savent plus leurs prières. Autrement dit, ce que Platon avait redouté de l'écriture est en train de se confirmer et au-delà. Le cerveau collectif est devenu surpuissant, mais les cerveaux individuels emmagasinent de plus en plus mal.

Or il se trouve qu'on ne peut pas stocker l'information religieuse sur des puces en silicium, parce que c'est à nous qu'il appartient

## Les grandes mutations

de faire fonctionner par des gestes et des paroles ce qu'on peut appeler une « extase » temporelle, qui nous permet de quitter notre vie présente pour rejoindre les événements fort lointains vers lesquels nos fêtes et nos sacrements font comme des voyages éclairs. Pesah, au <sup>p.221</sup> début du printemps, nous fait rejoindre la sortie d'Égypte, avec le repas souvenir où tout est allusion — les herbes amères aux années de misère, les dattes mielleuses au mortier des constructeurs esclaves. L'Eucharistie chrétienne nous fait sauter d'un bond deux mille ans en arrière, comme le Vendredi saint nous projette au Golgotha. Ainsi pouvons-nous nier le temps qui nous nie. La religion fait cela, mais les supports externes de la mémoire ne peuvent le faire à notre place. Observe, conserve, souviens-toi : oui, mais le souvenir, l'observation, c'est-à-dire l'archivage et l'anamnèse, les deux ressorts des conduites de piété, ne sortent pas indemnes de nos délégations machinales et des inerties intérieures qui s'ensuivent.

Autrement dit, l'Éternel n'est plus dans la nature, mais dans notre culture. Aux yeux des croyants d'antan, l'Éternel habitait les accidents ou les catastrophes. C'est encore le cas aux Etats-Unis où les catastrophes naturelles s'appellent des actes de Dieu, « God's Acts ». C'est ainsi qu'on les désigne dans les contrats d'assurance. Il est vrai que les Etats-Unis sont le dernier grand pays d'Occident monothéiste — je veux dire que même s'il n'y a pas de religion officielle, toute l'officialité y baigne dans le monothéisme.

Pour aller à la rencontre de Dieu aujourd'hui, il faut, je crois, plus d'anticonformisme que de docilité, parce que le milieu ne nous y porte pas. Soyons pragmatiques — les religions sont très pragmatiques, elles aident les hommes à vivre et à mourir — : quel besoin notre civilisation de services a-t-elle encore d'un



## Les grandes mutations

Sauveur assez peu serviable, puisque notre civilisation a des moyens de plus en plus efficaces de calmer la peur et les détresses ? Nous sommes moins vulnérables qu'auparavant aux agressions du milieu naturel. En un sens, nous sommes de moins en moins capables de Dieu, car on peut dire que son ancien cahier des charges est assumé par d'autres. La carte de fidélité ne rapporte plus vraiment. On se débrouille sans. C'est pourquoi je dis qu'il faut plus d'anticonformisme que de docilité.

Permettez-moi de poser cette question : à quoi me sert Dieu, à quoi m'a servi Dieu, à moi, *homo sapiens*, fils d'Israël et frère de Jésus ? Quelles ont été les fonctions de l'invisible pour cinquante générations d'utilisateurs ? D'abord, aller à la guerre, affronter la mort. Le Tout-Puissant se réveille dans les villes assiégées. Il se réveille quand le tueur est aux portes, quand la peste noire déferle, quand la France des Lumières, en 1793, est encerclée : les jacobins anticléricaux brûlent alors la statue de l'athéisme et font procession devant l'Être suprême. Voyez ce qui se passe aujourd'hui aux Etats-Unis, le formidable *revival* religieux après le 11 septembre. Mais nous faisons des guerres à zéro <sup>p.222</sup> mort : pas besoin d'aumônerie. La pacification de l'Occident, qui peut exporter la guerre chez les autres mais n'a pas en règle générale à la supporter de façon longue et conséquente chez soi, rend un peu oiseuse l'école de sacrifice qu'était une éducation chrétienne. Notez que le Nord de la planète perd ses séminaristes, mais que le Sud en a beaucoup. Il y a plus de jésuites en Inde que dans tout le reste du monde. Les églises prospèrent partout où la vie, la santé et la paix ne vont pas de soi, partout où la mort est au coin de la rue et où les lendemains sont aléatoires. Un peu comme dans la France de saint Vincent de Paul.

## Les grandes mutations

Mais Dieu, cela servait d'abord à expier, à payer pour ses péchés, dans les larmes et la sueur. Toute la dramaturgie de la grâce repose sur la présomption de faute, sur le péché originel. De quoi se racheter, aujourd'hui, si le péché originel est une notion qui nous fait sourire ? La *Genèse* scénarise en quelques pages très denses une idée qui fut simple : à chaque faute sa juste punition. Par exemple, le déluge noie la terre, parce que l'humanité s'est laissé aller à la violence ; mais la liberté des libéraux dit aujourd'hui : à chacun son *colt*, et que le plus fort gagne. Le langage des hommes est brouillé, parce qu'ils ont rêvé de construire un immeuble qui aille jusqu'au ciel ; on dirait maintenant que c'est un formidable exploit *high-tech*. Autrement dit, nous tenons pour un bien ou une peccadille ce qui passait pour funeste, comme la curiosité sexuelle ou l'envie de percer le mystère des choses. Nous savons bien que l'anomie où nous vivons est déculpabilisée et déculpabilisante. Dans une société où il est interdit d'interdire, la pomme fatale, l'irrémissible héréditaire, le « coupable mais pas responsable » qui nous saisit au berceau, sont aux limites de l'impensable. C'est d'ailleurs pourquoi, entre autres raisons, le confessionnal des églises s'est vidé au bénéfice du divan ou des caméras. Si on met son âme à nu, aujourd'hui, c'est plutôt devant son psychiatre que devant son confesseur, ou alors devant dix millions de spectateurs, dans un *Loft*.

Je suis toujours dans la pragmatique divine, si j'ose dire. Dieu, cela servait à désigner le coupable, bien sûr, dans les ordalies. Mais on a aujourd'hui d'autres façons de trouver les coupables que de les torturer. Cela servait surtout à rassurer et à protéger. Vous connaissez les livres de Jean Delumeau sur *La peur en Occident* et la théologie de la peur. Dieu, cela servait à neutraliser les aléas de

## Les grandes mutations

la vie et à appeler au secours quand il n'y avait pas de secours. Le rituel rassure. Seulement, à quoi bon les bénédictions quand on a sa vignette d'assurance et sa mutuelle ? Ce que nos aïeux demandaient à la Chandeleur ou à la fête <sup>p.223</sup> de saint Antoine, c'est aujourd'hui la couverture tous risques, le bulletin météo et la sécurité sociale qui nous le procurent. Autrement dit, la prévoyance a changé de fonctionnaire et la protection contre les dommages, dont la religion a sans doute été la première forme — elle a été notre premier système de sécurité civile —, s'organise autrement. Avec d'ailleurs un effet paradoxal. « Croyez au Dieu sauveur, et vous serez sauvés », disait-on. Il est vrai que cela n'est peut-être plus aussi urgent, à un moment où la science canalise, bon an mal an, la demande de sécurité. Mais outre le fait que la science n'est pas aussi sûre qu'on ne l'aurait cru, elle ne donne évidemment pas de sens à la vie. Elle en retire plutôt. Or le comment ne suffit pas. Il faut du pourquoi. Devant un accident de voiture, la perte d'un proche ou un coup de grêle sur ses raisins, il faut un pourquoi. Quand l'accident ne veut plus rien dire, alors l'homme devient mauvais. Il récrimine et dépose plainte. Je crois qu'au fond, on a assisté à un phénomène de vases communicants. Moins il y a de gens à l'église, plus il y en a chez les avocats. Il faut remarquer cela. Moins on allume de cierges et moins on suspend d'ex-voto, plus on se tourne vers les tribunaux pour indemnisation et dédommagement. C'est un effet pervers de l'effacement du Dieu unique.

Nous avons aujourd'hui, me semble-t-il, une situation assez étrange. Il arrive un chassé-croisé assez fréquent dans l'histoire : ceux qui veulent ranimer les traditions produisent de la rupture, et ceux qui se veulent en rupture renouent avec la tradition. Un

## Les grandes mutations

chiasme. Les réformateurs évangéliques, par exemple, étaient des passésistes résolus. Ils ne voulaient pas moderniser, mais régénérer la foi en revenant à l'authenticité des origines, ou de ce qu'ils estimaient être tel avant l'interposition de l'Église catholique. En fait, en cherchant l'Antiquité chrétienne, ils ont produit la modernité.

Je dirai qu'aujourd'hui, on a peut-être un phénomène inverse. Ceux qui veulent se détacher du monde chrétien pour produire de la modernité ou de la postmodernité, avec le culte de l'avant-garde et du *novum*, du nouveau, reviennent peut-être à une situation préchrétienne. Il me semble que rien ne ressemble plus aux temps préchrétiens que nos temps postmodernes. Cela se traduit, je crois, par une nouvelle prééminence donnée à la nature. Nous faisons retour, si j'ose dire, au grand Pan, à Gaïa, à la Terre mère. Nous passons de la Toussaint à *Halloween*, c'est-à-dire à la fête celtique des revenants. Nous faisons honneur, de plus en plus, à la nature et à tout ce qui en nous relève de l'inné, et non de l'acquis, c'est à dire à notre sexe, à notre <sup>p.224</sup> ethnie, à notre langue, à notre province d'origine. Autrement dit, il se produit un retour très fort de l'héréditaire.

Dans le christianisme, l'homme peut naître à la vie spirituelle par le baptême. Le baptême est volontaire. Ce n'est pas un fait héréditaire, c'est un choix. Les idées de conversion et d'adhésion individuelle, contre son ethnie, contre sa famille — puisque même le centurion romain, au pied de la Croix, est happé par la Révélation en dépit du fait qu'il est romain — annonçaient vraiment un monde qui allait devenir volonté et représentation, et non plus hérédité et fatalité. C'était le passage d'un Dieu ethnique à un Dieu électif. On peut interpréter ainsi la révolution chrétienne.

## Les grandes mutations

Il y avait élection d'un sens qui donnait une certaine profondeur de temps à l'instant vécu et qui jetait en quelque sorte le croyant dans une histoire, dans une attente. Le temps judéo-chrétien était fléché.

Or il semble que le temps d'aujourd'hui ait perdu sa flèche. Plus de poteau d'orientation, si j'ose dire. La Croix, ou l'élan vertical de la foi, porte la ligne d'horizon ; une transcendance porte une ligne d'immanence. La Croix du Christ nous sauve du labyrinthe circulaire des stoïciens, remarquait saint Augustin. Bien sûr, il y a des sites liturgiques, il y a l'Avent, il y a Noël, qui tournent sur eux-mêmes comme les saisons. Mais c'était pour nous faire attendre le Jugement dernier, qui n'arriverait qu'une fois. Or, une fois la Croix brisée, revoilà le labyrinthe. Remarquez la fortune du thème du labyrinthe, aujourd'hui. L'extraordinaire fortune, non seulement des arts du cirque et des jeux du stade, c'est-à-dire de l'art de tourner en rond, mais de la roue, comme thème du décor urbain. Pour fêter l'an 2000, que ce soit à Londres, à Paris ou dans beaucoup de capitales, nous avons vu la roue lumineuse, la grand-roue des Luna parks. Il y a eu aussi la roue solaire, dont la croix gammée a été une sous-traitance. Il y a la roue de la Fortune. Le grand Pan fait la roue. C'est-à-dire que nous n'avons plus rien à attendre, sinon le retour d'un cercle à son point de départ.

Et cela, c'est en quelque sorte le temps préchrétien. C'est l'éternel retour, qui était professé par Pythagore, lequel avait choisi de ne rien écrire, de ne rien mettre en ligne, c'est-à-dire de revenir à une temporalité propre aux sociétés orales, qui ne peuvent pas échelonner le devenir sur une ligne, avec des listes d'événements ou de faits insolites, c'est-à-dire des sociétés qui se montent en boucle, sans lois de perspective. C'est un peu le

## Les grandes mutations

monde, non du ligne à ligne de la page écrite, mais du *video-game*. Le monde de l'image. On entre dans une image par où on veut. On n'entre pas par où on veut dans un texte. Il <sup>p.225</sup> n'y a pas de sens unique pour lire une image. Il n'y a pas de ligne droite. Finie, la ligne qui chevillait une annonce à une fin et enjoignait de bien remplir l'entre-deux.

Autrement dit, il y a sans doute une crise de la religion du livre et de la notion même de livre. Quel sort l'après-livre réserve-t-il aux religions du livre ? Peut-on dire : « livre en miettes, Dieu en miettes » ? Peut-on continuer à adorer en vidéosphère un Dieu qui ne se dévisage pas, mais qui se décrypte, un Dieu textuel, un Dieu qui ne se confond jamais avec son image ? Car l'image de Dieu n'est jamais Dieu. Dieu est une parole consignée, Bible ou Coran. Donc, avec la disparition d'un certain savoir-lire, d'une certaine culture littéraire, s'en va peut-être une mémoire : une mémoire qui nous a construits en tant que civilisation.

Il y a sans doute un éclatement du texte, qui peut aller de pair avec un éclatement de l'assemblée qui assure le partage de la parole et du pain. Je parle de liturgie. Peut-on dissocier les deux sens de « communion » ? Peut-il y avoir une télé-présence réelle, une télé-distribution des espèces ? Peut-il y avoir une Église virtuelle ? Il existe déjà, en pointillé, des messes télévisées. Devant son poste, un croyant assistant à la messe n'est plus un acteur, mais un récepteur. Il est guetté par une certaine passivité esthétique : la messe comme spectacle. Il est privé de cette joie fondamentale qui consiste à être ensemble, tous ensemble dans un même lieu, sur une même scène. L'écran n'institue pas de site. Il convertit les sites, c'est-à-dire les églises et les autels, en non-lieux, c'est-à-dire en lieux interchangeables, substituables les uns

## Les grandes mutations

aux autres. Peut-être, en m'éloignant de mon prochain ou en me rendant plus proche du lointain, le tout-télévision contribue-t-il à pulvériser un peu plus le peuple de Dieu, ce qui ne facilite évidemment pas l'eucharistie.

J'ai dit le passif, mais il y a aussi un actif, comme dans toute révolution technique. Après tout, la presse à bras, l'invention de Gutenberg, a été une révolution technique extraordinaire. L'invention de l'écriture aussi. Prenons la presse à bras. Elle a brisé l'enfermement ecclésiastique pour ouvrir en quelque sorte Dieu au libre arbitre de chacun, dans la langue de chacun, et non plus dans une seule langue. L'imprimerie a libéré le Dieu unique de l'Église unique et le croyant du latin des clercs. De quoi nous délivrent à présent le numérique, les télé-présences et les mondes virtuels ? Je crois qu'ils nous délivrent de l'idée de totalité intégrée, c'est-à-dire de l'unité d'une doctrine ou d'un dogme. De cela ressort en quelque sorte un divin modulable, optionnel, bricolé ou bricolable, fait de collages et de détournements, <sup>p.226</sup> très favorable aux religions sans dieu, c'est-à-dire aux religions déréglementées, dérégulées, détotalisées, ou encore déconfessionnalisées. Disons que le spirituel n'émet plus sur un seul canal. Chaque confession a le sien parmi d'autres et on peut zapper, par exemple, du pape au dalaï-lama en passant par sa béatitude. Il naît de là un personnage qui n'est plus tout à fait un fidèle, mais plutôt un client, qui constitue quelque chose comme une clientèle et un marché. Qu'est-ce qu'un client ? C'est un usager qui a le choix entre plusieurs propositions, plusieurs biens de salut. On a l'embarras du choix pour remplir son caddie. Un peu de zen, un peu de méditation transcendante, un peu de réincarnation, une pointe de Talmud, un peu de rescousse angélique au cas où. On peut

## Les grandes mutations

ajouter des complots d'extra-terrestres. Cela crée quelque chose comme un marketing spirituel qui n'est évidemment pas favorable à l'idée judéo-chrétienne du Dieu à lire et à interpréter.

Parce que les médias du Dieu alphabétique sont devenus obsolescents ou peuvent le devenir, parce que nous passons d'une civilisation à une autre, d'une civilisation fondée sur la conquête du temps à une civilisation fondée sur celle de l'espace, il me semble qu'un déplacement de la dimension anthropologique fondamentale se produit aujourd'hui. Nous avons vécu avec l'idée que le temps était la première chose à domestiquer, notamment par le rituel et par les arts de la mémoire, par la lecture et la réactivation d'un passé dans un présent. Nous vivons maintenant dans l'idée que tout doit être là tout de suite, bien entendu, mais qu'il faut d'abord occuper l'espace. Autrement dit, nous serions passés d'une culture de l'accomplissement collectif à une culture de l'épanouissement individuel.

Il y a peut-être là quelque chose qu'on peut interpréter comme le retour de l'Orient en Occident. On pourrait dire que l'Occident s'orientalise dans la mesure où il aurait perdu ce formidable stimulateur cardiaque que fut un Dieu interventionniste, un Dieu appelant à l'engagement dans l'histoire, appelant au salut par l'action et par les œuvres. Il est vrai que le Dieu unique est un Dieu actif, qui n'a pas fini son travail une fois qu'il a créé le monde, qui continue, alors que le dieu grec, après avoir créé le cosmos, s'endort ou en tout cas se met à la fenêtre pour regarder les petits hommes s'entredéchirer et en rire. Le Dieu judéo-chrétien ne rit pas des malheurs des hommes. Il veut les amender et les amener vers son propre Royaume à la fin des temps. Cela a donné une vertu dynamique extraordinaire à l'homme d'Occident,



## Les grandes mutations

qui était actif, inquiet, entreprenant. Mais qui était aussi criminel, si l'on pense aux croisades, à la colonisation, à la traite des Noirs. p.227 C'était un homme qui prenait les choses en main, qui voulait se rendre maître et possesseur de la nature.

Or aujourd'hui, il se produit comme un retour aux absolus orientaux, aux dieux orientaux, qui ont des attributs métaphysiques mais n'ont pas d'histoire, qui n'ont pas de hauts faits, et ne se mêlent pas de nos petites histoires. Ce sont des dieux franchement apolitiques, statiques et contemplatifs. Peut-être cela correspond-il à un moment où l'histoire cesse d'être politique et redevient zoologique. C'est après tout le retour à la période la plus longue de l'histoire humaine, à l'histoire d'une espèce animale qui n'a pas d'histoire, qui se débat avec le climat, les virus et les autres espèces domestiques, et qui est affrontée aux tempêtes, aux sécheresses, aux naufrages, aux pandémies, aux épizooties. Nous assistons là au retour à la nature. Je constate un trait assez ironique de la mutation des espèces, mais aussi de la mutation des climats, dans le fait que certaines formules culturelles qui étaient jusqu'alors tenues pour marginales, redeviennent centrales et opérationnelles. Au temps de Schopenhauer, les spiritualités orientales n'intéressaient que les philosophes. Elles avaient beaucoup de mal à s'acclimater. Aujourd'hui, il est vrai que l'Atman hindoue, les Upanishad ou la Bhagavad-gîtâ ont pris un formidable coup de jeune. Nous avons là un absolu indifférencié, étranger au temps, qui invite à la non-dualité et qui convient très bien à un monde postcartésien où l'homme se réintègre dans la longue chaîne du vivant. Il s'entoure plus que jamais d'animaux domestiques. C'est une forme de communion avec le cosmos, une façon de s'abîmer dans le tout au

## Les grandes mutations

lieu de s'enfermer dans l'humain, qui résonnent de mieux en mieux. Je dirai que ces formules végétariennes résonnent de mieux en mieux en nous-mêmes ou, comme disait Malraux, « à l'Orient de notre âme ». Peut-être l'Orient s'installe-t-il en Occident, peut-être y a-t-il inversion des antipodes.

Peut-être, aussi, remarque-t-on aujourd'hui que Dieu était un accessoire assez encombrant pour les crédulités collectives. Toutes ces spiritualités venues d'Orient où, comme on dit, tout est dieu excepté Dieu, cet essor des cultes façon Katmandou, qui enseignent que les dieux sont parmi les hommes et qu'ils vivent en chacun d'eux, tout ce néopaganisme, si vous voulez, nous font découvrir deux choses. La première est que le Dieu qui était au monde ce qu'un inventeur était à sa machine, un prince à ses sujets ou même un père à ses enfants — la formule est de Leibniz — ce Dieu-là était peut-être un dieu transitoire ou précaire, et non un acquis pour toujours. Peut-être en revenons-nous au bon vieux flambeau cosmique dont nous <sup>p.228</sup> sommes les mouches, c'est-à-dire au culte du soleil égyptien et cananéen, dont les enfants d'Israël s'étaient dégagés à grand-peine. La deuxième chose est que nous découvrons un fait dont le siècle des Lumières ne nous avait pas prévenus, à savoir que l'irréligion n'est peut-être pas l'incrédulité, mais la superstition. On peut être irréligieux et superstitieux. Après tout, quand on voit que l'astrologie est doctorisée en Sorbonne, quand on voit l'essor de l'homéopathie, des parasciences, du paranormal, etc., les gnoses de Princeton et les Paulo Coelho du moment, on se dit qu'effectivement, il n'est pas certain que la croyance diminue quand le niveau d'études monte. Il m'a même semblé que les individualistes athées étaient un peu plus portés à téléphoner aux tireuses de cartes que le bon

## Les grandes mutations

vieux pratiquant catholique sagement intégré dans sa paroisse. Victor Hugo, grand anticlérical s'il en fut, faisait tourner les tables.

Pour résumer, je dirai que j'ai essayé, dans l'ouvrage que je publie ces jours, de distinguer trois moments. Le premier est ce que j'appelle le couronnement judaïque, qui est lui-même le fruit d'une très longue métamorphose. Vous savez que Moïse n'était pas monothéiste, mais monolâtre, ce qui est très différent : il admettait un dieu unique pour lui et son peuple, mais reconnaissait que les autres peuples avaient légitimement d'autres dieux. C'est ce qu'on appelle la monolâtrie. Le monothéisme naît très tard, avec Esdras et Jérémie, au retour de l'exil. Je laisse cette question de côté. Il y a eu ensuite le déploiement chrétien. J'ai parlé d'un effacement à propos de ce moment. Le christianisme a sans doute eu une part de responsabilité dans cet effacement, dans la mesure où il institue le culte du Fils avant celui du Père. On dit « chrétien », et non pas « déiste » ou « déien ». On est chrétien, c'est-à-dire qu'on est partisan du Fils, qu'on est partisan du Verbe incarné, et qu'on regarde l'incarnation. Quand on est chrétien, on lit un peu moins la Bible et on regarde un peu plus les icônes qui sont autorisées.

Cela peut donner l'impression d'une sorte d'itinéraire déclinant. Pourtant, on peut lire ce déclin du Dieu unique comme une montée. Ce n'est pas ma conception des choses. Mais on peut dire que nous avons si bien absorbé le legs monothéiste que nous avons aujourd'hui à notre disposition une sorte de monothéisme athée, c'est-à-dire une sorte de cocktail spirituel dans lequel l'humanité aurait en quelque sorte emmagasiné, dans une marche en avant, d'abord l'idée de Loi. C'est le judaïsme. Puis le Christ serait venu pour adoucir ce que la loi a d'aride et de rigoureux, par

## Les grandes mutations

la notion de la personne, de l'amour et de la morale intérieure. Mahomet serait venu ensuite compenser le <sup>p.229</sup> retrait sur le privé du monde chrétien, qui laisse en quelque sorte l'espace public libre, avec l'idée d'une réforme radicale des sociétés d'injustice. L'islam apporte une forte dose d'égalité sociale ou d'aspiration égalitaire. D'où son succès contemporain hors des pays riches. Là-dessus, Bouddha est venu pour verser, dans ce pot spirituel commun, dans ce *shaker*, un peu de compassion pour les êtres vivants, pour tous les êtres animés, dont les monothéismes s'occupent assez peu. Si vous panachez tout cela avec la Déclaration universelle des droits de l'homme et les Conventions de Genève, vous avez en quelque sorte cette religion de l'honnête homme dont Voltaire avait rêvé, c'est-à-dire une religion qui convient à peu près à tout le monde.

Ce que je caricature ici sur un mode badin, au fond, peut être compris comme un élargissement progressif de l'idée divine, comme si chaque dieu se servait de son prédécesseur local comme d'un marche-pied pour aller plus haut. Chaque génération du dieu unique extrait du dieu précédent ce qu'il a de plus généralisable ou de plus universel. On peut dire que le Yahvé des Juifs s'est approprié les vertus cosmiques de El, le dieu en chef des Cananéens. Le Christ est venu à son tour et a transformé une religion nationale en une religion universelle. Puis, après l'Eglise romaine, sont venus les protestants, pour créer l'individu universel à la mode protestante, en le désenclavant de l'enceinte du clergé. Aujourd'hui, enfin, nous voyons un englobement quasi panthéiste de la Terre-mère, où le sacré inclut les bêtes, les fleuves, le ciel, les plantes, le cosmos. On aurait en quelque sorte une globalisation heureuse, une mondialisation heureuse, où l'on

## Les grandes mutations

verrait l'éternel s'ouvrir du terroir à la terre. Du terroir à l'Occident, puis au monde, puis au cosmos.

C'est une vision optimiste, qui débouche sur le catéchisme de l'honnête homme dont rêvait Voltaire et dont j'ai parlé. Une sorte de plus grand dénominateur commun, qu'on peut appeler le christianisme des pauvres — des pauvres en valeurs spirituelles, s'entend, ou, si l'on veut, des déchristianisés riches. Ce christianisme ferait que l'Un est à tous et partout, à Jérusalem comme au Caire, à Washington comme à Moscou. Dans cette perspective, ce qu'on appelle la mort de Dieu aurait été une sorte de clonage subreptice, où la conscience occidentale aurait prélevé sur les organes vieillissants des clergés un noyau de cellule monothéiste pour l'implanter dans un certain nombre d'organismes séculiers ou laïcs, Nations unies, tribunaux internationaux, directoires hémisphériques, etc., pour produire une sorte de tissu moral régénéré, revigoré, qui serait le nôtre. En d'autres termes, le Père se ferait passer pour mort dans l'intérêt de sa famille. La Loi <sup>p.230</sup> abrahamique serait devenue un code de conduite international, selon lequel la valeur des valeurs, c'est-à-dire le principe chrétien selon lequel les victimes ont toujours raison, serait devenu la doctrine officielle et le point d'honneur de la famille. Le fait que cette doctrine ne soit plus estampillée par la Croix ou par l'Étoile, lui assure une circulation universelle. Cette perspective, c'est celle d'un triomphalisme possible. C'est une version hégélienne de la mort de Dieu.

Je ne la partage pas. Une telle vision pourrait être dite à la Teilhard de Chardin, les métamorphoses de Dieu débouchant sur le point oméga des retrouvailles planétaires de l'humanité avec elle-même. Or cette vision oublie quelque chose qui me semble, non pas

## Les grandes mutations

désespérant, mais assez tonique, que j'appellerai le retour du parcellaire. La mondialisation techno-économique produit une formidable balkanisation politique et spirituelle. Autrement dit, nous assistons à une formidable résurrection des mémoires locales, nationales, continentales. Une résurrection, et parfois une insurrection des mémoires, qui remobilisent les dieux vernaculaires, pour retrouver des lieux perdus, des appartenances qui ont été perdues à cause de la mondialisation techno-économique. Quand vous voyez l'extraordinaire rejudaïsation d'Israël aujourd'hui, la réislamisation des pays musulmans, la rechristianisation de l'Europe de l'Est, le renouveau charismatique dans l'Europe latine, le retour du pentecôtisme dans les Amériques, quand vous voyez ce qu'on appelle la revanche de Dieu, vous voyez d'abord des marqueurs d'identité, c'est-à-dire que vous voyez remise en selle la fonction réincorporante des sauvegardes confessionnelles. C'est ce qui arrive entre les Polonais et les Russes, les Irlandais protestants et les Irlandais catholiques, les Arméniens et les Azéris, etc. ; c'est ce qu'indiquent la vague safran dans l'Union indienne, la vague verte en Asie centrale, bouddhiste en Asie orientale, etc. — je ne veux pas dresser la liste des retours religieux, avec tout ce qu'ils impliquent de morcellement géopolitique. Je dirai même que la manière extraordinaire dont la forteresse Amérique est aujourd'hui cimentée par l'amalgame du national et du religieux, va dans le même sens.

Nous voyons ici qu'au lieu de l'unification, de la communion plus ou moins consensuelle et atone, nous nous trouvons face à des résurrections communautaires, comme si le symbolique, qui est censé nous réunir — car le symbolique est ce qui nous fait être ensemble —, opérait par le diabolique, le diable étant l'opposé du

## Les grandes mutations

symbole, c'est-à-dire ce qui nous sépare, nous dissocie les uns des autres. Autrement dit, nous assistons à de formidables démarcations identifiantes, qui nous amènent à nous interroger sur ce que Bergson appelait les deux <sup>p.231</sup> sources de la religion. La religion est une ellipse à double foyer, comme le mot même l'indique (*religare, relegere, relier, rassembler d'un côté, recollecter les traces de l'autre*). Il y a dans le religieux quelque chose qui ressortit au croire, au fiduciaire, à la foi. Mais il y a aussi quelque chose qui ressortit à l'indemne, au propre, à la sauvegarde d'une identité. Une activité sacrée, qu'elle soit prière ou sacrifice, s'avise à éviter le dommage, le préjudice, et à s'immuniser contre une contagion : ne me touche pas, ne me contamine pas, séparons-nous.

Regardez d'où viennent les fanatiques, ceux par exemple, parmi beaucoup d'autres fondamentalistes, qu'on appelle aujourd'hui les islamistes : les soldats de Dieu, les troupes de choc identitaires, ne viennent pas de l'intérieur des civilisations. Ils viennent des glacis, des zones-tampons, des bordures. Les fondamentalistes ne sont pas des paysans, ce sont des paysans transplantés dans des banlieues. Ou encore, on peut dire que le fanatisme religieux apparaît comme une conduite de frottement, une conduite de bordure entre un « nous » et un « eux », c'est-à-dire entre une minorité et une majorité. C'est une sorte de maladie de peau. Cela naît de la confrontation d'une culture avec une autre. Il semble qu'il y ait appel à une sorte de dieu « de chez nous », pour résister à tout ce qui peut dissocier, désagréger, délocaliser l'intégrité d'une tradition et d'une mémoire collective.

Ce qui appert, ici, c'est que nous avons deux messianismes profanes qui semblent avoir fait fausse route. L'un annonçait la

## Les grandes mutations

république universelle par les soviets, l'autre par la marchandise. C'était d'un côté l'internationalisme prolétarien, c'est-à-dire l'idée qu'il pouvait y avoir une histoire commune sans géographie, sans identité culturelle ; et de l'autre l'idée qu'il y a un marché qui n'a besoin ni de langue, ni de credo, c'est-à-dire le mythe d'une économie sans culture ni religion, qui lisse les différences. Or les différences ne se lissent pas. Il y a de la frontière, et il y en aura de plus en plus. Des gens proclament aujourd'hui la fin du symbolique. Ils veulent que le monde soit un pur échange de volontés éphémères, sans surplomb symbolique. Ils veulent aussi la fin des singularités collectives, au nom de l'interchangeable : de la technique, qui est par nature interchangeable, et de l'économie, dont les marchandises sont interchangeables. L'illusion religieuse du moment a peut-être été l'idée d'un monde sans religion. La religion postmoderne est d'ailleurs la croyance en une société autogérée, managériale, qui pourrait vivre et penser entièrement à l'indicatif, et non à l'optatif ou au subjonctif. Une société qui pourrait se passer du souci d'être saine et sauve. Une société qui pourrait se passer de toute valeur extérieure à elle-même et vivre dans <sup>p.232</sup> l'immanence. S'autocréer, en quelque sorte. S'autocréer, ce serait évidemment la possibilité d'avoir des sociétés ouvertes dans un village enfin global, innervé par les autoroutes de l'information, où tout serait mis en commun.

Or il se trouve que les civilisations ont quelque chose d'étrange même si elles se nourrissent d'échanges et d'emprunts, elles ont toutes des douanes et des douaniers, c'est-à-dire des mécanismes de fermeture et de refoulement. C'est ce que remarquait Fernand Braudel dans sa *Grammaire des civilisations*. Byzance se ferme au monde latin, l'Italie se ferme à la Réforme, le monde anglo-saxon



## Les grandes mutations

se ferme au marxisme. Il y a là quelque chose qui nous montre que certaines mémoires jouent comme des systèmes auto-immunitaires. Ce n'est pas parce que nous avons des outils de connaissance qui permettent une formidable expansion du savoir que nous pouvons extrapoler du savoir à la conscience ou des connaissances aux conduites.

Quelque chose, ici, mérite l'étonnement, et même une certaine admiration. On peut s'étonner du fait, et admirer le fait que la dilatation du monde, l'accélération des techno-sciences et la *world communication* ont plutôt stimulé qu'empêché le retour des dieux — à supposer qu'ils soient partis. On peut aussi admirer le fait que des légendes et des gestes inventés il y a des milliers d'années puissent encore rester nôtres. On peut dire, d'un point de vue positif ou positiviste, que la Bible est un tissu d'histoires à dormir debout. Mais ces histoires n'étaient pas des bouche-trous de nos ignorances, parce qu'on sait beaucoup de choses aujourd'hui, et qu'on continue néanmoins de lire la Bible. La cosmologie, la médecine, la physique du temps de saint Augustin n'intéressent que les historiens des sciences. Les outils, les meules, les moulins du temps de saint Augustin n'intéressent que les historiens des techniques. Mais il y a un livre de saint Augustin que vous pouvez lire aujourd'hui. Il s'intitule *De l'utilité de croire (De utilitate credendi)*. Il n'a pas pris une ride. Vous pouvez le publier, vous obtiendrez sans doute un succès de librairie. Et c'est un livre édité en l'an 392. Cela veut dire que la science, le savoir et la croyance ne sont pas en concurrence. Ils n'occupent pas les mêmes lieux. La croyance n'est pas d'avant la science, le développement du rationnel n'efface pas la pérennité de la croyance. Autrement dit, les figures de l'origine sont toujours des figures universelles.

## Les grandes mutations

Qu'y a-t-il d'universel, finalement, dans le récit monothéiste ? Comment peut-on interpréter aujourd'hui le fait qu'un dieu mort continue de résonner en nous ? Au fond, la Bible dit que les hommes ne se débrouillent pas tout seuls. Chaque fois qu'ils imaginent <sup>p.233</sup> pouvoir se débrouiller seuls, ça ne marche pas. Adam et Ève quand ils oublient que quelqu'un les regarde, Abel et Caïn, Joseph et ses frères : à un moment, ils croient qu'ils n'ont besoin de personne et qu'ils vont pouvoir faire leur cuisine entre eux ; ça ne marche pas, ça s'écroule dans la guerre, dans le déluge, dans le meurtre. Autrement dit, pour qu'il y ait un nom, une communauté, il faut qu'il y ait quelque chose au-dessus de ce nom. Il faut un « méta » pour faire un « inter ». Il faut qu'il y ait « In God we trust » sur le dollar. Cela nous indique peut-être une structure que pour ma part, j'appelle l'incomplétude, et selon laquelle aucun système ne peut se clore à l'aide des seuls éléments qui le composent. Pour qu'il puisse cristalliser, il faut que ses membres se mettent en rapport avec une donnée qui lui soit supérieure — un mythe de fondation, un acte de foi, un âge d'or, un ancêtre héroïsé ou divinisé. Il faut que le groupe délire pour pouvoir consister et durer. Autrement dit, il ne peut pas se passer d'une référence verticale.

Quand je parlais de la fonction Dieu, je voulais simplement dire que cette fonction transcende le dieu personnel. La fonction Dieu serait un invariant et notre dieu personnel, qui nous parle à l'oreille, serait une variation historique de cet invariant. C'est un invariant simple : pour qu'il y ait de la reliance, il faut qu'il y ait de la transcendance. Il y a deux axes fondamentaux. L'axe profane oppose l'intérieur et l'extérieur, nous et eux. L'axe vertical, lui, relie un haut et un bas. Pour faire de la conjonction, pour faire du

## Les grandes mutations

conjonctif, il faut une référence à un point d'élévation. Plus c'est haut, plus c'est fort, plus c'est ligatif, c'est-à-dire plus ça lie et relie. Quand vous voulez être écoutés, vous avez toujours intérêt à dire : « Le Très-Haut a dit ceci, le Tout-Puissant a dit cela ». Car quand l'écart positionnel entre haut et bas est maximal, la performance collective est également maximale.

La vertu conjonctive de l'idée divine a un prix : elle se paie en valeur de disjonction. Ceux qui croient dans tel ou tel dieu, en général, s'opposent à ceux qui n'y croient pas, comme le centre s'oppose à la périphérie. A la périphérie, il y a les abominations, les infidèles, les incroyants. Le croyant se veut toujours au centre du monde. C'est un trait de l'histoire des religions : Israël est situé au centre de la terre, le Golgotha aussi, et la Kaba, à La Mecque, est le point culminant du globe. Vous avez toujours un axe vertical fils-père et un axe horizontal frère-frère, qui relie. La question est de savoir si on peut être frère sans avoir un père en commun. On dit que les hommes de gauche sont plutôt des frères et les hommes de droite plutôt des fils. L'homme de droite se revendique comme fils, l'homme de gauche <sup>p.234</sup> comme frère. Peut-on être frère sans avoir un point de référence en commun ?

De cela dérive une ambivalence constitutive du Dieu unique, qui n'est pas soumise à métamorphose : on ne peut pas vouloir le conjonctif sans le disjonctif. L'ambivalence du Dieu unique, c'est qu'il est à la fois bénédiction et malédiction, amour et mort, compassion et croisade. Il est idéalisation du nous et diabolisation des autres. C'est au fond l'ambivalence du sacré, qui est à la fois maudit et saint. Nous ne sommes pas sortis de cette histoire. Et nous ne pourrions pas facilement en sortir. Je crois même que nous ne pouvons tout simplement pas en sortir, c'est-à-dire que nous

## Les grandes mutations

ne pouvons pas vouloir le jour sans la nuit, ou la naissance sans la mort. Je vous remercie.

\*

## DISCUSSION

@

**QUESTION** : Pourquoi parlez-vous du Dieu unique, alors que dans l'histoire il y a plusieurs civilisations, et que chacune a son propre dieu ? La civilisation occidentale a imposé sa propre civilisation et sa propre religion aux autres. C'est irréversible.

Vous parlez d'un Dieu interventionniste. A quoi sert la religion, à quoi servent les dieux ? Ils servent à faire la guerre. Je constate que pour vous, l'histoire de l'humanité, c'est celle des guerres entre religions. Pour Marx, c'est celle de la lutte des classes. Vous avez définitivement substitué la religion au marxisme, et adopté l'économie de marché. Nous savons que vous avez défendu l'internationalisme prolétarien et combattu pour les pauvres et contre la religion. Moi, je suis matérialiste.

**RÉGIS DEBRAY** : Sur le premier point, je me suis délibérément limité à l'Occident, je l'ai dit d'emblée. Il est entendu pour moi que toutes les civilisations ont leur forme de transcendance. Certains, comme Claudel, pensaient qu'il n'y avait pas de transcendance en Chine. Mais il y avait tout de même un Fils du ciel. L'Empereur descendait en quelque sorte du ciel. Même les sociétés les plus matérialistes ont un point de <sup>p.235</sup> transcendance. Autrement dit, vous avez raison : il y a plusieurs formes de spiritualité. J'ai simplement parlé de cette invention qui me paraît propre à

## Les grandes mutations

l'Occident d'un Dieu personnel s'adressant à chacun en son âme et conscience, et non à un peuple en tant que tel, et intervenant constamment dans le cours des choses. Cela me semble être une originalité de la civilisation judéo-chrétienne. Il en est d'autres. Chaque civilisation a son originalité. J'ai parlé de la mienne sans méconnaître celle des autres.

Sur votre deuxième point, il me semble que Marx, là-dessus, a un peu erré. Il a sous-estimé le facteur spirituel. Pour le dire en un mot, la religion, chez lui, c'est l'opium du peuple. Il n'a pas compris, d'abord que le marxisme allait devenir une religion, ensuite que la religion est aussi la vitamine du faible. La foi donne beaucoup de force. Elle est un formidable dopant, une formidable dynamo intérieure. Personnellement, dans mes années militantes, les militants les plus sûrs que j'ai fréquentés et aux côtés de qui je me suis battu étaient généralement des chrétiens. Il y a eu parmi eux des chrétiens qui professaient leur croyance — vous avez peut-être entendu parler du père Camillo Torres en Colombie. Ils étaient mus par un messianisme profond, par une foi qu'ils avaient déposée dans le prolétariat, le peuple ou une société sans classes. C'étaient des êtres très spirituels, et parce qu'ils avaient une spiritualité, ils avaient une combativité. Donc, je ne crois pas que je m'écarte fondamentalement de la voie qui était la mienne, en essayant de comprendre comment l'énergie vient aux hommes et aux collectivités, comment une mémoire se construit et comment une identité apprend à se défendre et à se perpétuer. Ce sont des phénomènes qui me semblent objectifs, et je crois qu'il faut les traiter comme tels, sans mépris et sans les réduire à une pure superstructure, à une ombre sur un écran ou à des fantasmagories nées du cerveau des hommes.

## Les grandes mutations

Le religieux est un nœud civilisationnel, c'est-à-dire qu'il définit des ensembles historiques actifs. Je ne pense pas que son effacement même soit possible. On peut toujours décréter la mort de Dieu. Cela s'est fait en Albanie. Le résultat n'a pas été très probant. Regardez l'Union soviétique, société officiellement matérialiste et en fait totalement théologique, dans ses rituels et ses cultes, entre autres celui de la personnalité, aussi théocratiques que ceux de l'Égypte pharaonique. Ce n'est pas parce qu'on dit qu'on fait. Ce n'est pas parce qu'on évacue le religieux qu'on s'en débarrasse. Donc, mieux vaut le connaître pour faire avec, le maîtriser, le canaliser, et ne pas en être dévasté.

**QUESTION** : <sup>p.236</sup> Il m'a semblé qu'en réalité, le Dieu unique dont vous avez parlé a été abordé d'un point de vue conceptuel, plutôt que du point de vue de la foi. Vous avez marqué trois étapes — le Dieu manuscrit de la Bible, le Dieu imprimé de Luther et Calvin, et enfin un Dieu de nature plutôt technologique, aux contours assez vagues : un Dieu qui se décrypte, avez-vous dit. Je crois que pour décrypter, il faut des codes de décryptage, des clés. En ce sens, il me semble que vous êtes sensible, peut-être en tant que médiologue, à la problématique de la marchandisation de Dieu. J'ai été surpris, il y a quelques jours, de pouvoir comparer des technologies religieuses qui vendent des produits religieux. Je pense par exemple à la scientologie, qui comme vous le savez est une marque déposée. J'ai vu aussi sur internet des sourates auxquelles on peut avoir accès par différents types de champs payants. Il y a effectivement un phénomène de décryptage.

Ma question est la suivante : vous avez parlé d'un Dieu de chez

## Les grandes mutations

nous. Ce Dieu de chez nous n'est-il pas en train de devenir un produit, faute d'une nouvelle théologie ?

**RÉGIS DEBRAY** : Une précision : le Dieu de la troisième étape est plutôt cette force impersonnelle, cette énergie cosmique qu'on appelle le *New Age*. Les cultes du *New Age* me semblent correspondre assez bien à la période informatique ou numérique.

Quand je parle de « Dieu de chez nous », entendons-nous bien : je ne suis pas occidentaliste. Chacun a son « Dieu de chez nous ».

Qu'entendez-vous par « nouvelle théologie » ? La théologie ne saurait guère être « nouvelle ». Elle se renouvelle, certes, mais à partir d'une dogmatique qui est fixée. A l'intérieur du christianisme, il y a les sept premiers conciles œcuméniques, il y a les pères de l'Église, etc. Il y a une nouvelle théologie, si vous pensez aux travaux sur la symbolisation ou la démythologisation. On peut dire qu'il y a une théologie nouvelle, notamment du côté protestant. Marc Faessler serait mieux placé que moi pour vous dire ce qu'il y a de réellement nouveau. La Résurrection est parfois présentée comme un symbole et non comme un événement : c'est peut-être une innovation.

Si en revanche vous voulez parler d'un syncrétisme panthéiste, alors je pense que nous sommes en plein dedans. Ce que j'ai appelé le *shaker* spirituel, où les ingrédients se mêlent dans une sorte de potage « avionable », comme on dit, c'est-à-dire qui peut être servi à <sup>p.237</sup> tous les passagers. Cela correspond à un syncrétisme que je qualifierai de néo-alexandrin. Il me semble que notre modernité tardive a des traits de l'Antiquité tardive, qui était très syncrétique, cosmopolite, accueillante à toutes les divinités

## **Les grandes mutations**

étrangères, avec de nombreux musées et bibliothèques. Il y a quelque chose d'alexandrin dans la période actuelle. A cela s'ajoutent, aujourd'hui, de formidables transferts de populations, donc une circulation beaucoup plus facile des idées et des spiritualités. Au fond, Orient et Occident se croisent, se mixent, avec me semble-t-il, un avantage à l'Orient, pour les raisons que j'ai dites, dans cette nouvelle cosmo-théologie qui est en train de naître et dont on voit, en Californie, certains traits caractéristiques. On les voit d'ailleurs beaucoup chez les techniciens et chercheurs de pointe en informatique.

@



## DÉBAT

### L'ARGENT SOUVERAIN

INTRODUCTION D'OLIVIER MONGIN  
rédacteur en chef de la revue *Esprit*

@

p.239 « L'argent souverain » : ce titre, dû sauf erreur à Mark Hunyadi, est très suggestif. Il renvoie tout de suite à une nébuleuse sémantique : mondialisation économique, globalisation, capitalisme sauvage, marchandisation, monétarisation. Il fait aussi écho à l'euro. De toutes ces notions il a été question ces derniers jours. Mais nous n'avons pas eu, finalement, de débat sur la mondialisation économique. Nous avons à peine parlé de globalisation. Ce débat est une occasion de s'arrêter sur ce qui est présenté comme une rupture. Certaines des ruptures que nous avons essayé d'évaluer cette semaine n'étaient, au fond, pas autant des ruptures qu'on ne l'imaginait. La mondialisation économique permet-elle d'embrasser tous ces problèmes ? Je n'en suis pas sûr.

La question de l'argent souverain fait écho, pour un contemporain, à la question centrale de savoir si nous assistons ou non au règne généralisé de la marchandise. Avant d'affirmer cela, je crois qu'il faut rappeler que la société moderne a mis du temps à valoriser l'échange marchand et le marchand. Un débat de fond de la philosophie, dès l'Antiquité, tient dans le propos que Socrate adresse aux sophistes, en leur disant qu'ils n'ont pas le droit de vendre la philosophie. Le débat est clair : est-ce qu'il y a des biens

## Les grandes mutations

qui ne sont pas vendables ? Socrate s'offusque du fait que les sophistes aient le culot de vendre la philosophie. Tous les professeurs, aujourd'hui, savent qu'ils reçoivent un salaire. Kant, comme Diderot, a écrit contre les contrefaçons et pour que les auteurs soient rétribués. Ceci, pour vous dire qu'il y a une <sup>p.240</sup> longue histoire derrière notre question. Y a-t-il des biens qui devraient être gratuits, y a-t-il du « hors prix » ? Certains disent que c'est le don, en tant que reconnaissance de l'autre. Y a-t-il du hors de prix, même dans un contexte comme le nôtre, où l'échange marchand est de plus en plus généralisé ? Gardons en tout cas la remarque de Socrate à l'esprit, même si aujourd'hui nous, intellectuels, vendons notre savoir.

Aristote fit lui aussi une critique aux sophistes. Le fait de vendre la philosophie est condamnable parce que l'usurier est un voleur de temps. Vous le voyez, la question du temps est centrale. On retrouve ce thème dans *Le Marchand de Venise* de Shakespeare, avec le personnage du Juif. Dieu seul maîtrise le temps. En d'autres termes : qui a le droit de donner ?

Voilà une première série de questions, relatives au thème du règne généralisé de la marchandise, et que je vous propose de discuter. S'il y a aujourd'hui règne généralisé de la marchandise, n'oublions pas que le personnage du marchand — l'historien Jacques Le Goff le rappelle — est extrêmement dévalorisé dans l'Europe chrétienne médiévale. Au fond, la valorisation du marchand est peut-être très récente. Mais je ne suis pas historien.

En retour, le sentiment que l'argent doit être dénoncé très violemment persiste aujourd'hui. Tout un discours lié à ceux qu'on a appelés les non-conformistes des années 1930, qui ont eu autant d'importance en Suisse qu'en France ou ailleurs, dénonce l'argent.

## Les grandes mutations

Il faudra que nous nous arrêtons aussi sur cette diabolisation de l'argent. Sur la question de savoir si tous les biens sont devenus marchands, enfin, il va bien falloir nous demander si, aujourd'hui, tous les biens peuvent être des biens marchands.

La deuxième série de questions portera sur le thème de la mondialisation économique : rupture ou non ? Je ne vais pas m'embarquer dans une définition. Je voudrais néanmoins dire que la mondialisation doit être déclinée en tenant compte de plusieurs facteurs. On ne peut pas parler de mondialisation économique sans l'articuler à la mondialisation des flux technologiques. Le problème technologique est essentiel de ce point de vue : je pense à tout ce qui est lié à l'informatique et aux nouveaux types de communication. On a vu aussi que la mondialisation appelait une redéfinition du politique et du territoire. Et demain, nous parlerons de ce qu'il faut bien appeler la mondialisation culturelle.

Essayons quand même de spécifier ce qu'est la mondialisation économique. Je me sens assez proche de la définition qu'en propose l'école de la régulation, qui insiste sur le fait que nous sommes passés <sup>p.241</sup> d'un capitalisme fordiste, c'est-à-dire organisé autour de la structure pyramidale qu'est l'entreprise, à un capitalisme de type patrimonial, celui qu'incarne le capitalisme financier. On doit prendre en compte, selon ces auteurs, les éléments suivants : l'individualisation et l'extension du salariat, c'est-à-dire la crise de la cellule entrepreneuriale, ainsi que le rôle des nouvelles technologies et la financiarisation du capital. En Europe, on discerne plus ou moins bien ce passage du capitalisme fordiste au capitalisme patrimonial, selon les sociétés.

Ce passage, de surcroît, est lié à une économie qui s'accorde à ce qu'on appelle la société de flux en réseaux. Le thème du réseau

## Les grandes mutations

n'a peut-être pas été assez évoqué cette semaine. Il est extrêmement complexe, et permet de critiquer une certaine organisation pyramidale. C'est pour cela qu'il fonctionne.

Voilà ce que je voulais donner comme éléments de définition. Je pense qu'il y a des effets de rupture très importants. Le réseau, par exemple, n'est certainement pas sans relation avec l'argent déterritorialisé — argent de la mafia ou autre. Nous y reviendrons.

Il serait difficile de parler d'argent, souverain ou pas, sans se demander ce qu'il vaut. L'argent a un cours. Qu'est-ce qu'il vaut ? Le problème de la crise de la valeur est central. Ce problème ne date pas de ces dernières années. Dès les années 1870, les esthètes, à commencer par Mallarmé, et les économistes, sous l'influence de Walras, ont posé la question du relativisme généralisé : il n'y a plus de fondement. Et cela, même si l'économie conserve l'étalon or comme référence. Il y a une crise du fondement, qui est une crise de la valeur objective. La crise de la valeur, vous le voyez, n'est pas d'aujourd'hui.

Reste qu'aujourd'hui, le capitalisme financier, remarquablement analysé par André Orléans dans le livre du même titre, pose un problème : l'analyse des flux financiers montre qu'on a affaire à des valeurs qui sont de moins en moins objectivables, c'est-à-dire qui correspondent de moins en moins à des types de production. La valeur, on l'a vu avec les *crashes* financiers, est de moins en moins organisée en fonction de la production, et de plus en plus en fonction de ce qu'il faut appeler des logiques de foules, qui sont les logiques de l'actionnariat. Il faut réfléchir sur ce que sont les pratiques actuelles, pas seulement des grands financiers, mais de tous les actionnaires, qui jouent de la valeur de l'argent autrement qu'on ne le faisait dans le contexte classique, quand il avait une valeur objective.

## Les grandes mutations

Autre remarque : l'argent souverain pose, pour l'Union européenne, la question du passage à l'euro. L'argent est-il un attribut de la souveraineté classique, c'est-à-dire de l'Etat ? De ce point de vue, <sup>p.242</sup> beaucoup de critiques ont été adressées aux banques centrales. Ou l'argent peut-il avoir, par rapport à la dynamique européenne, une valeur politique en tant que telle ? L'euro, en d'autres termes, peut-il être un élément politique de la construction européenne ?

Une question, enfin, est peut-être liée à celle de la souveraineté de l'argent. L'argent illicite, aujourd'hui, est-il un phénomène qui est en passe de devenir structurel ? Je parle de l'argent illicite. Et j'en parle sur deux plans, celui de l'argent mafieux et celui de l'argent des terroristes. Ce n'est pas la même question. Jacques Baud y reviendra. Je rappelle que l'Appel de Genève, qui a été signé, précisément, pour mettre en cause cet argent illicite, reposait sur l'idée initiale que la mondialisation économique faisait en sorte que l'argent licite et l'argent illicite allaient de plus en plus de pair.

Les questions que nous devons nous poser sont donc celles de la marchandisation, de la mondialisation, de la crise de la valeur, de la crise de la souveraineté de l'argent, et de l'argent illicite.

Les participants à ce débats sont les suivants. Daniel Lindenberg est professeur à Paris VIII et historien des idées. Il a écrit entre autres livres *Le marxisme introuvable*, un ouvrage sur les années 1930 et *Vichy, les années souterraines*. Il va nous parler de la diabolisation de l'argent. Quand on parle de l'argent souverain, on a tendance à dire que l'argent est partout, etc. Il faut essayer de préciser, aujourd'hui, si la critique que nous faisons de l'argent est bien la même que celle des années 1930. Il

## Les grandes mutations

n'est pas inutile de revenir au discours de cette époque, de gens comme Denis de Rougemont, par exemple, et de le confronter au nôtre. Mark Hunyadi enseigne la philosophie à l'Université de Genève. Il est chercheur associé au CNRS à Paris, écrit dans le journal *Le Temps* et a publié plusieurs livres, *La vertu du conflit*, *Le travail reconfiguré* et *L'art de l'exclusion*. Il prépare un ouvrage important sur les normes. Il va essayer, en philosophe, de resserrer les boulons que j'ai moi-même mal serrés. Jacques Baud est expert en politique de sécurité, en Suisse. Il travaille sur les stratégies de l'argent illicite. Il a publié deux livres qui sont maintenant des références, *Encyclopédie du terrorisme* et *Encyclopédie du Renseignement et des Services secrets*. Il va bien sûr nous parler de l'argent illicite et de la manière de lutter contre lui, et nous dira s'il y a une articulation entre argent licite et argent illicite. Bernard Perret, enfin, est économiste de formation et travaille en France comme haut fonctionnaire. Il est l'un des responsables de l'évaluation des politiques publiques. La question de savoir ce qu'est un bien public n'est pas sans importance pour lui. Il a publié trois livres, *L'économie contre la société*, avec Guy p.243 Roustang, *L'avenir du travail* et *Les nouvelles frontières de l'argent*. Il m'a dit tout à l'heure qu'il était plus souvent invité pour parler du travail que pour parler de l'argent. Comme si on n'osait pas trop en parler.

Ce soir, nous sommes ici pour en parler.

**DANIEL LINDENBERG** : Je partirai d'un livre publié en 1928 par un personnage extrêmement intéressant dans l'histoire de ce siècle, Georges Valois. Le livre s'intitule *L'homme contre l'argent*. C'est un titre tout à fait emblématique de la fin des années 1920 et

## Les grandes mutations

des années 1930, de cet entre-deux-guerres que vient d'évoquer Olivier Mongin. Georges Valois est un personnage passionnant, parce qu'il fait lien entre l'époque de l'avant-1914, l'époque de Georges Sorel, son premier maître, de Péguy, qu'il n'a pas vraiment croisé mais avec qui sa pensée peut parfois se recouper, et de Maurras, dont il sera proche pendant une période qui s'achève au moment où il fonde sa propre librairie et sa collection « Nouvel âge », dont le premier titre est précisément *L'homme contre l'argent*. Entre l'époque de Sorel et les années 1930, il y a un lien très fort, que je voudrais brièvement vous exposer.

On a par exemple, chez Sorel, l'idée du refus des médiations et de la circulation. Sorel refuse, plus particulièrement, une mauvaise trinité, trois figures qui ont en commun de n'être pas des producteurs véritables. Il oppose le producteur à l'homme de la circulation, l'homme de la médiation, qui est au mieux un parasite et au pire un corrupteur. La première de ces trois figures est celle du marchand, qui fait circuler les marchandises mais ne crée rien. La deuxième est celle du politicien, qui fait commerce de la représentation, qui est inutile. On sait que Sorel est partisan du syndicalisme d'action directe. La troisième est celle de l'intellectuel, qui n'est pas à ses yeux la moins néfaste. Sorel est le premier en France à avoir écrit Intellectuel avec la majuscule. Ce n'est en général pas un compliment. Régis Debray, qui vient de s'exprimer, a publié l'année dernière un livre contre les intellectuels. Il a parlé de l'« intellectuel terminal ». C'était déjà un peu le propos de Sorel de refuser la circulation des idées à travers l'intellectuel, qui fait commerce des idées et même en fait trafic. Nous verrons que pour les adversaires de l'argent, commercer, trafiquer, c'est du pareil au même. Le mercanti, le trafiquant, le

## Les grandes mutations

voleur, au fond, c'est un peu du même ordre. Il y a donc un lien entre Sorel et Valois.

Valois n'est pas un personnage intéressant uniquement parce qu'il a été l'ami de beaucoup de gens connus, mais parce qu'au fond, il <sup>p.244</sup> montre comment ce thème de l'hostilité à l'argent est transversal aux familles politiques, ou en tout cas à celles qu'il a traversées. Il a pu être syndicaliste révolutionnaire, puis royaliste maurrassien, puis de nouveau syndicaliste révolutionnaire, et terminer en résistant proche des communistes, il est mort déporté en 1943, sans jamais abandonner son idée maîtresse, qui est le refus de la civilisation mercantile, de la civilisation de l'argent.

Si on remontait plus haut, on verrait qu'en réalité il réunit en lui deux familles d'esprit qui ont été extrêmement influentes pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle et ont continué à l'être au XX<sup>e</sup>. C'est d'abord l'école contre-révolutionnaire. La dénonciation de la substitution du pouvoir des hommes d'argent à celui des hommes d'honneur, est déjà le propos du vicomte de Bonald, qui comme vous le savez est un des fleurons de l'école des théocrates et des gens qui pensent la Révolution française comme un phénomène diabolique. Parmi les signes de ce caractère démoniaque, Bonald ne manque pas de faire figurer l'avènement des financiers et des hommes d'argent. Déjà, on trouve chez lui la petite pointe antisémite qui ne va pas cesser d'accompagner la dénonciation de l'argent au XIX<sup>e</sup> siècle, dans toutes les familles de pensée. J'en profite pour rappeler la célèbre définition de Toussenel, qui était un socialiste fouriériste fort connu au milieu du siècle, et qui a par exemple été l'ami de Baudelaire. Il avait écrit en 1847 un livre que Marx avait trouvé tout à fait à son goût, et qui s'intitulait *Les Juifs, rois de l'époque*. C'était une dénonciation des Rothschild, etc. La première phrase



## Les grandes mutations

du livre est : « J'appelle Juif tout trafiquant d'espèces ». Le Juif et le bourgeois, c'est la même chose. Le Juif n'est que l'essence concentrée du marchand et du bourgeois. A la famille contre-révolutionnaire s'ajoute donc la famille socialiste.

Dans cette dernière, il faut donner sa place à Karl Marx lui-même, avec sa *Question juive*, où il montre que les Juifs sont dans les pores de la société comme des parasites. *La question juive* est un gros article de 1843, dont on a fait un livre, et qui a été écrit en réponse à Bruno Bauer. Ce dernier disait qu'il fallait poser la question de l'émancipation des Juifs. Marx répondait qu'il fallait poser la question de l'émancipation de la société par rapport aux Juifs, parce que les Juifs étaient les fourriers de la société bourgeoise. En réalité, pour libérer les Juifs, il fallait commencer par les libérer de leur tropisme monétaire et mercantile. Marx reprend ici le vieux thème du Juif usurier, en le greffant sur ce qui va devenir la critique du capitalisme moderne.

Les années 1930 sont passionnantes, parce qu'elles sont au confluent de tout cela. J'ai eu le privilège de connaître un homme comme <sup>p.245</sup> Pierre Andreu alors qu'il était déjà octogénaire, dans les années 1980. Il avait été l'ami de Drieu La Rochelle, mais avait aussi fréquenté les milieux syndicalistes, de même que certains milieux personalistes. Il me disait, en 1982, qu'il était fier, à la veille de sa mort, de continuer son éternel combat contre l'argent. Il reconnaissait aux communistes le mérite d'avoir lutté contre le capital et contre l'argent. Il justifiait aussi son passage à la radio de Vichy, parce que le régime de Vichy avait un côté maurrassien. Je rappelle ici un thème de Maurras que Pierre Andreu trouvait de son goût : « La fortune est anonyme et vagabonde ».

Le cas de Maurras est intéressant, parce qu'il nous introduit aux

## Les grandes mutations

ambiguïtés des années 1930. Il ne suffit pas de dire que ce fut l'époque des philippiques contre l'argent. Ce serait faire injure aux femmes et aux hommes de cette époque que de penser qu'ils campaient toujours sur la même position, que rien n'avait changé, en gros, depuis le vicomte de Bonald, et qu'ils vivaient toujours dans la nostalgie d'une société agraire et féodale — dans le « socialisme féodal », comme dit très bien Marx dans le *Manifeste communiste*. On trouve chez Maurras l'idée qu'il y a un bon et un mauvais argent. Il y a un argent national qui est gagné de façon honnête, il y a une fortune française qui est légitime, et il y a cette fortune « anonyme et vagabonde » qui est le fait des protestants, souvent genevois, des Juifs, des « métèques » et des étrangers en général. Valois avait rompu avec Maurras sur le fait que ce dernier ne voulait pas condamner tout capitalisme. Il y avait un bon et un mauvais capitalisme, ce que ne pensaient ni Valois, ni Andreu. Prenons acte de ces équivoques.

Des études récentes sur les années 1930 ont montré qu'on ne peut pas penser le personnalisme autrement que comme un mouvement européen. On ne peut pas le penser sans son aile suisse. Denis de Rougemont, par exemple, voulait *Penser avec les mains*, ce qui est corrélatif à sa critique de la pensée abstraite. Son premier ouvrage était consacré aux *Méfais de l'instruction publique*. Il y avait chez lui toute une critique de la pensée abstraite, considérée comme l'équivalent dans le domaine intellectuel de ce qu'est l'argent dans l'économie. On retrouve cela chez Emmanuel Mounier.

Au fond, il se produit un très intéressant dépassement de la question de l'argent, chez les non-conformistes des années 1930. Chez des gens comme Emmanuel Mounier, chez ceux d'Ordre

## Les grandes mutations

nouveau, comme Rougemont, Alexandre Marc et bien d'autres. Cela correspond à quelque chose qu'on pense également en Allemagne, par exemple dans des cercles comme *Die Tat*, ou même chez Ernst <sup>p.246</sup> Jünger. C'est l'idée qu'en réalité on ne critique pas l'argent parce que l'argent, c'est le monde moderne. Cela, c'est le thème péguyste. Je n'ai pas cité Péguy, parce qu'à mon avis la critique de l'argent n'est pas centrale chez lui. En réalité, quand on lit bien ses livres, on découvre une critique des intellectuels dans le monde moderne, plutôt qu'une critique de l'argent. Bien sûr, Péguy n'aimait pas l'argent, c'est certain. Il a fait l'éloge de la pauvreté, d'une revue pauvre qui vit sur ses abonnés. Il était coutumier du fait de choisir des titres qui ne correspondaient pas absolument au contenu de ses ouvrages. Il y a quand même chez lui une première critique de l'argent : l'argent, c'est trop moderne, avec l'argent on est entré dans une sorte de dérégulation sur laquelle il faut revenir — il faut revenir à des valeurs antérieures à 1880.

Et puis il y a la critique des années 1930, qui dit qu'on est contre l'argent, parce qu'en définitive, l'argent, c'est dépassé, c'est vieux, c'est le monde d'avant. Or nous sommes, comme le dit Daniel Rops, dans les années tournantes. Nous allons vers une révolution. Et cette révolution est celle de la technique. Il y a toute une pensée, chez Rougemont, Mounier ou bien sûr Jünger — avec la figure du travailleur — sur l'idée que le monde de la technique va remplacer le monde de l'argent. La question posée ici est celle des rapports du travail et de l'argent. Je laisse à d'autres le soin d'en parler.

**OLIVIER MONGIN** : Nous avons parfois, aujourd'hui, l'impression d'être inondés par l'argent. Il n'était pas mauvais de rappeler quels

## Les grandes mutations

sont les soubassements d'un discours critique sur l'argent. Je rappelle que ce discours implique une critique permanente de ce qui circule, de ce qui fait médiation et de ce qui est abstrait.

**MARK HUNYADI** : Je crois qu'une des questions fondamentales, concernant l'argent, est effectivement de savoir ce qu'il permet d'acheter. Que peut-on acheter avec de l'argent ? Aux oreilles du philosophe, cette question renvoie immédiatement à une distinction très classique, qu'on trouve chez Kant, entre ce qui a un prix d'un côté, et ce qui a une dignité de l'autre. Ce qui a un prix est un objet d'échange. C'est un bien marchand, qui peut faire l'objet d'un marchandage. Ce qui a une dignité est objet de respect. C'est, pour reprendre l'expression d'Olivier Mongin, ce qui est hors de prix, ou hors prix. Il y a un partage entre ce qu'on peut acheter et ce qu'on ne peut pas acheter. Ce partage est <sup>p.247</sup> tout à fait essentiel, et je dirai même qu'il reflète quelques-unes des intuitions morales les plus fondamentales de nos sociétés. Le philosophe américain Michael Walzer, par exemple, dans son livre *Les sphères de justice*, dresse une liste de quatorze types de biens qu'on ne peut pas échanger, ce qu'il appelle des « échanges prohibés » : cela va des êtres humains à l'amitié en passant par les charges politiques, etc. Il y a donc, pour chaque société, une tâche qui consiste à délimiter des sphères, des domaines qui soient en quelque sorte protégés de l'argent. Une tâche concomitante consiste à faire respecter ces limites. C'est là un des traits fondamentaux de nos démocraties.

Mais si l'on fait référence au fait que l'argent est devenu souverain, au sens où l'entend le titre de cette table ronde, on ne veut pas dire, en priorité, que l'argent permet de tout acheter.

## Les grandes mutations

L'expression « l'argent souverain » renvoie vers une autre problématique, dans une autre direction. Il ne s'agit pas de savoir si l'argent peut ou non acheter le pouvoir, mais de constater qu'il s'y substitue, ce qui n'est pas du tout la même chose. La nouvelle souveraineté de l'argent, de ce point de vue, serait en réalité une nouvelle source de légitimité. Ce qui donne cette nouvelle légitimité, ce n'est pas l'argent que nous avons dans nos poches, mais l'argent en tant qu'il est le représentant de la rationalité économique, et qui en tant que tel échappe à la volonté des individus. Par conséquent, l'expression « souveraineté de l'argent » veut dire : souveraineté des lois économiques, du système économique en tant qu'il devient le paradigme dominant de la rationalité dans la société.

Il y a là quelque chose qu'il faudrait creuser davantage et que je signale en passant, c'est que dans le domaine de la théorie morale et politique, le XX<sup>e</sup> siècle a été dominé par la querelle entre l'objectivisme scientifique et le subjectivisme éthique. C'est la fameuse guerre des dieux de Max Weber. Autrement dit, l'Autre de l'éthique était la science, avec son paradigme d'objectivité — et puisque ce paradigme était érigé en paradigme dominant de la rationalité, l'éthique, où il n'y a évidemment pas de vérité factuelle au sens des sciences, était rejetée dans le domaine de la subjectivité. Ce paradigme — objectivisme contre subjectivisme — a changé. L'éthique aujourd'hui n'a plus tellement à se démarquer ou à se libérer de l'objectivité scientifique que, précisément, de la rationalité économique.

L'argent souverain, ce n'est donc pas celui qui achète directement le pouvoir — ce serait le thème de la corruption. C'est plutôt le fait que le pouvoir politique, y compris le pouvoir

## Les grandes mutations

législatif, se plie à celui de l'argent, c'est-à-dire aux lois économiques qui le gouvernent. La <sup>p.248</sup> corruption n'est plus celle de telle ou telle personne qu'on peut identifier. C'est plutôt — je m'exprime délibérément de manière un peu forte — celle de la souveraineté politique en tant que telle. On peut voir là, en quelque sorte, l'avènement d'une sorte de corruption passive, fondamentale, de multiples sphères par la sphère de l'argent, au sens où les différentes sphères sociales se lovent insidieusement dans le modèle de la rationalité économique.

A ce phénomène, je vois au moins trois symptômes. Le premier est ce que j'appellerai, pour reprendre une expression proposée par Mireille Delmas-Marty dans son ouvrage *Trois défis pour un droit mondial*, l'instrumentalisation croissante du droit au service du marché. Cela veut dire qu'on adapte de plus en plus les règles de droit à la demande des entreprises multinationales. C'est une chose qu'on voit quotidiennement dans la presse. Par exemple, on a appris récemment que l'accord de libre-échange nord-américain, l'ALENA, prévoit dans l'une de ses clauses des cours d'arbitrage qui doivent régler les litiges entre les investisseurs et les gouvernements. Ce sont des cours qui se réunissent dans le secret et dont on ne connaît pas les membres, mais dont les décisions aboutissent en revanche, dans la plupart des cas, à l'abrogation des lois nationales au profit des entreprises multinationales. Grâce à cette clause, les investisseurs peuvent légalement poursuivre les Etats dans lesquels ils ont investi. Voilà pour le premier symptôme.

Le deuxième est l'emprise de la rationalité économique sur l'existence même des individus, dans leur chair, dans leur corps, dans leur vie quotidienne. Dans un livre récent, *The Corrosion of Character*, qui vient d'être traduit bizarrement par *Le travail sans*

## Les grandes mutations

*qualité*, le sociologue américain Richard Sennett étudie les dégâts personnels que le capitalisme dit « flexible » (expression ironique s'il en est, car ce n'est pas le capitalisme qui est flexible, mais les gens qui sont obligés de l'être) fait subir aux individus. Il s'agit au fond d'étudier les conséquences humaines des nouvelles formes de travail. Le nouveau mode d'existence que produit le capitalisme, en tout cas aux Etats-Unis, se résume en une seule formule : le long terme n'existe pas. Sennett constate qu'aujourd'hui un jeune Américain qui a fait plus de deux ans d'études supérieures peut s'attendre à changer d'emploi au moins onze fois dans sa vie, et renouvellera sa formation au moins trois fois au cours de ses quarante années de travail. Cela signifie bien sûr autant de déménagements, de vies sociales recommencées à zéro, de changements d'environnement scolaire pour les enfants, ainsi bien entendu qu'une fragmentation des intérêts cognitifs et p.249 professionnels. Ce sont des vies scandées par des changements professionnels permanents.

Ce phénomène entraîne deux conséquences, qui sont les thèses de Sennett : la première est que le caractère au sens aristotélicien, c'est-à-dire la personnalité, s'érode ; les gens deviennent progressivement incapables de se référer à des valeurs et à des *habitus* durables. La seconde est que cette temporalité fragmentée met dans l'incapacité de rassembler sa vie en un récit cohérent. Sennett se réfère ici secrètement à Ricœur, pour qui cette étape narrative est évidemment essentielle. L'absence d'une intrigue linéaire, au cours d'une vie professionnelle, rend tout à fait aléatoire la construction d'un moi stable. Ce qui traduit au fond, concrètement, une expérience de la temporalité et de l'identité que le postmodernisme avait déjà célébrée dans le domaine

## Les grandes mutations

esthétique. Une des constatations qui m'a le plus frappé à la lecture de ce livre, qui est à la fois empirique et théorique, c'est que les personnes interviewées par Senett se plaignaient de ne plus pouvoir se donner en exemple à leurs enfants. Elles ne peuvent plus incarner les vertus de loyauté, de persévérance, de fidélité à la parole donnée, etc.

Le troisième, et peut-être le plus important symptôme de l'emprise de la rationalité économique, est celle qu'il a sur les esprits. Un des lieux communs les plus puissants de notre temps est celui de l'inéluctable mondialisation. Tous les changements qui restructurent l'espace social sont déclarés inéluctables, alors qu'on n'a jamais demandé leur avis aux acteurs sociaux eux-mêmes. De même, sont déclarés inéluctables la mondialisation des échanges, la globalisation du mode de pensée économiste, l'intensification tous azimuts de la compétition économique et de la marchandisation du monde.

La question n'est pas de savoir si la mondialisation est inéluctable ou non. Personnellement, je pense bien qu'elle l'est. C'est un phénomène systémique auquel personne ne peut rien changer, de même que personne ne peut arrêter l'industrialisation ou d'autres phénomènes de ce type.

La question que je me pose est plutôt de savoir quel est le bénéfice secondaire qu'on retire de cette insistance que l'on met à souligner le caractère inéluctable de la mondialisation. Je crois que le bénéfice secondaire qu'on en retire est idéologique ou politique, au sens où l'insistance sur l'inéluctable produit un indubitable effet d'intimidation sur les acteurs sociaux, dans le but ou, en tout cas, avec l'effet de leur soustraire ou de leur confisquer leur espace de régulation. C'est en ce sens fondamental que l'autonomie du



## Les grandes mutations

politique est menacée par <sup>p.250</sup> la souveraineté de l'argent. Déclarée inéluctable, la mondialisation serait en quelque sorte la nouvelle loi d'airain du développement historique des institutions humaines. De toutes les institutions humaines, et pas seulement de l'économie. C'est là que le bât blesse. Car du coup, l'économie est hissée au rang de véritable loi naturelle : une sorte de gravitation universelle de l'économie, aussi peu discutable que la gravitation physique et devant servir de modèle aux autres domaines de l'activité humaine, aux autres sphères évoquées plus haut. C'est à dessein que j'emploie l'image de la gravitation universelle. Lorsque Newton a publié ses *Principes de philosophie naturelle*, il a créé un tel choc sur les mentalités que c'est devenu un paradigme que de vouloir découvrir les lois générales de tout ce qu'on pouvait imaginer, y compris celles de l'esprit humain. Des penseurs aussi différents que Hume et Kant, par exemple, se sont considérés tous deux comme des Newton de l'esprit humain.

Je pense au fond que la racine philosophique et idéologique de tous ces symptômes est de considérer les lois économiques comme des lois naturelles, ce qui est la définition même du fétichisme selon Marx. De les considérer comme des lois qui s'imposent aux acteurs sociaux avec la même inflexibilité que les lois physiques, et qu'il s'agit par conséquent d'exporter vers les autres domaines du social pour les coloniser. Voilà, me semble-t-il, ce que veut nous faire accroire le discours de l'inéluctable. Que les lois économiques ont la force implacable du destin. Que nul ne peut s'y soustraire. Et que par conséquent personne ne le doit.

Ce qu'on ne peut modifier, il faut l'accepter, disait déjà le stoïcisme il y a plus de deux mille ans, en pensant au destin qui

## Les grandes mutations

condamne chacun à la mort. Notre époque est devenue stoïcienne, et son destin a pris la forme des Tables de la Loi de l'OMC.

**OLIVIER MONGIN** : Jacques Baud va nous dire maintenant en quoi la mondialisation économique a un envers, et en quoi le licite et l'illicite vont ou non de pair.

**JACQUES BAUD** : Je vais descendre dans les sous-sols de l'économie, pour vous parler du rôle de l'argent illicite dans l'action et du rôle de l'action illicite dans l'argent. Parlant d'argent illicite et d'argent du terrorisme, on est au cœur de l'actualité. Il convient d'aborder ce sujet à deux niveaux.

p.251 Le premier est le rôle de l'argent en tant que finalité de l'action illicite. Quand on parle du rôle de l'argent, on doit élargir le propos à la notion de richesse et de répartition des richesses. On pense à Robin des Bois, qui prenait aux riches pour donner aux pauvres, mais pas seulement. C'est aussi la recherche de l'argent en tant que matière en elle-même. Le deuxième niveau est celui du rôle de l'argent comme instrument de l'action, comme élément de l'action illicite.

Je vais commencer par le premier rôle, l'argent en tant que finalité de l'action. Si on observe les motivations, les objectifs, la finalité des mouvements terroristes et révolutionnaires des années 1960-1970, on constate qu'on a d'une manière générale une forte tentation d'utiliser la répartition des richesses ou une nouvelle répartition des richesses comme moteur de l'action terroriste. Si on regarde la majorité des mouvements terroristes qu'a connus l'Europe pendant cette époque, on constate qu'ils tournent autour

## Les grandes mutations

de cette idée. De manière souvent très imparfaite, d'ailleurs, dans la mesure où la finalité, dans la réalité, se trouve détournée. Mais au départ, c'est un peu l'idée de l'ETA basque ou des terrorismes irlandais. C'est aussi, dans une large mesure, l'idée qui prédomine dans la Fraction armée rouge allemande et, naturellement, dans les Brigades rouges et tous les mouvements satellites que l'on trouve en Italie, qui sont même imprégnés de ce romantisme de la répartition des richesses. C'est ce qui va rendre l'éradication de ce terrorisme beaucoup plus complexe qu'en Allemagne.

On a donc l'idée de répartition des richesses. Avec l'effondrement du système communiste dans les pays de l'Est, d'un coup, cette motivation tombe aussi. On constate que beaucoup de mouvements tant révolutionnaires en général que plus spécifiquement terroristes, s'effondrent simplement pour insuffisance doctrinale ou politique. Le système cesse d'avoir des effets positifs. L'idéologie qui prédominait dans ces mouvements fait qu'ils s'arrêtent. Beaucoup de mouvements révolutionnaires cessent d'exister.

On assiste ensuite, dans le terrorisme palestinien par exemple, à une adaptation. L'idéologie du mouvement palestinien, au départ, était irréligieuse, et pratiquement dépourvue de connotations religieuses. En revanche, elle était empreinte de l'idée de répartition des richesses, même si celle-ci était subordonnée à la quête d'un territoire palestinien. Avec la chute du communisme, cette idée s'est effondrée. Cela a ouvert la porte à la dimension religieuse du terrorisme palestinien, qui a accompagné jusqu'à aujourd'hui le Hamas ou le Hezbollah.

p.252 L'argent en tant que finalité de l'action terroriste, on le constate, a été fortement influencé par les promoteurs de l'action

## Les grandes mutations

terroriste. L'Union soviétique et l'ensemble des pays du pacte de Varsovie figuraient parmi les promoteurs de l'action terroriste, de gauche, bien sûr, mais aussi de droite, bien souvent. Leur effondrement a conditionné la relative disparition de ces terrorismes — ils subsistent néanmoins dans certains cas.

L'argent en tant que finalité a disparu. On voit aujourd'hui apparaître une autre dimension des terrorismes. Il y a naturellement le terrorisme religieux, qui occupe la « une » des journaux depuis quelques mois. Mais il y a d'autres formes de terrorisme qui émergent et qui probablement nous occuperont dans les prochaines décennies. On les appelle des terrorismes à cause unique. Ils se concentrent autour d'un domaine particulier, sans connotation sociale ni régionale. Mais ils utilisent et regroupent des gens — et ici nous sommes en pleine mondialisation — qui ont un intérêt dans un domaine spécifique. C'est typiquement le cas du terrorisme pour la libération des animaux. C'est le cas du terrorisme anti-avortement, bien connu en Angleterre et en Belgique, mais moins sur le reste du continent, qui est très souvent lié à des formes plus religieuses d'idéologie, et qui fait le lien avec des mouvements d'extrême-droite que nous ne connaissons pas non plus en Europe, mais dont j'ai aussi le sentiment que nous aurons rapidement à nous occuper. Ce sont probablement ces réseaux qui se manifestent actuellement quand on parle d'anthrax, de charbon, etc., en Amérique. Ce ne sont pas des *skinheads*. C'est un terrorisme qui est beaucoup plus profond, qui a ses ancrages dans une certaine morale et une certaine religion, et qui utilise les possibilités que lui offre la mondialisation pour regrouper des adeptes à travers le monde entier. Ces mouvements annoncent certainement une

## Les grandes mutations

évolution prochaine en Europe. L'argent y a disparu en tant que finalité.

Ceci nous amène au second des aspects que j'ai évoqués tout à l'heure. C'est l'argent en tant qu'instrument de l'action. Dans ce domaine, on observe deux évolutions : l'évolution criminelle du terrorisme et la dérive terroriste des criminels.

La dérive criminelle des terroristes s'explique en partie par ce que j'ai évoqué tout à l'heure. Le soutien des pays de l'Est ayant disparu, les mouvements terroristes doivent commencer à s'autofinancer. Des cas flagrants apparaissent, par exemple au Pays basque ou en Irlande, où le terrorisme doit se mêler, pour des raisons financières, à des actions qu'il touchait moins auparavant, comme les trafics de drogue ou d'armes. Cette évolution est simplement liée à leurs besoins <sup>p.253</sup> financiers. On estime par exemple que le *turnover* de l'ETA basque tourne autour de deux cent millions de dollars par année. Ce sont des chiffres relativement importants. Ces montants servent non seulement à acquérir des fusils, mais à financer des caches, l'achat de terrains, etc. Toute une activité est liée aux actions illicites. Ces mouvements ont besoin de ces revenus. On a beaucoup parlé de Ben Laden dans la presse. On a aussi dit que les trafics d'opium qui ont lieu dans la région de l'Afghanistan, par exemple, le servaient indirectement. On tombe carrément dans une industrie de l'activité illicite.

Il y a enfin la dérive terroriste des mouvements criminels. Par mouvements criminels, j'entends les mouvements mafieux, dans lesquels j'inclus les groupes liés aux narcotrafiants sud-américains. Dans ces mouvements, on constate une action terroriste qui a pour première fonction de préserver la finalité de

## Les grandes mutations

leurs activités, à savoir la recherche de l'argent. Car ce qu'ont en commun les organisations criminelles et les mouvements terroristes de la guerre froide, c'est qu'ils cherchaient de l'argent. Durant la guerre froide, d'ailleurs, il est intéressant de remarquer qu'on a souvent utilisé les mafias pour combattre le terrorisme. Ainsi en Italie, où sans grande vergogne mais avec un très grand pragmatisme, les autorités et les services secrets ont utilisé les réseaux mafieux pour contrer les réseaux terroristes. Et ceci pour une raison assez évidente, à savoir qu'il y avait convergence de finalité, au niveau de la matière et non au niveau politique, entre mafia et terrorisme. Les mouvements mafieux cherchaient à préserver l'objet de leur activité et ne voulaient pas que les mouvements terroristes empiètent sur leurs activités. C'est pourquoi les autorités les ont fréquemment utilisés. Ceci étant, les narcoterroristes d'aujourd'hui sont le résultat — on l'a vu dans le Triangle d'or, entre Birmanie et Laos, ou en Amérique latine — du fait que les Américains ont implanté ces mafias locales pour contrer l'expansion des guérillas et des mouvements insurrectionnels communistes. Ce qui arrive aujourd'hui est un peu un retour de balancier. Il faut essayer de neutraliser tous ces gens, qui sont tous passés dans la clandestinité et sont difficiles à maîtriser.

On a aujourd'hui la situation suivante : d'une part des terrorismes qui exploitent des réseaux illicites pour financer leurs activités, et d'autre part des réseaux mafieux qui essaient de protéger leur activité et qui pour ce faire adoptent souvent la stratégie du terrorisme. C'est le cas par exemple de l'Italie du Sud, ça a été aussi le cas en Amérique latine.

p.254 Ce que je voudrais dire, c'est que ce qui manque

## Les grandes mutations

aujourd'hui pour combattre ces réseaux, d'une manière générale, c'est la profondeur de champ des services de renseignements, respectivement des organes de maintien de l'ordre. On n'a généralement pas la profondeur de champ nécessaire pour observer toute l'activité illicite, entre le moment où elle recherche son financement et celui où elle s'exerce. Je prends par exemple ce qui s'est passé le 11 septembre : la question a été posée de savoir pourquoi on n'avait pas prévu l'incident. Et le lendemain, on a commencé à arrêter des gens qui se livraient à des trafics. Il manquait cette profondeur de champ qui permet de s'attaquer aux réseaux de financement avant qu'ils ne passent aux actes.

**OLIVIER MONGIN** : Il est important de montrer qu'il ne faut pas trop opposer réseaux criminels et réseaux terroristes. On entend souvent une formule selon laquelle la mafia blanchit de l'argent sale et les réseaux terroristes salissent de l'argent propre. Mais l'argent propre peut être de l'argent blanchi. Tout cela circule.

On pourrait aussi rappeler, à propos de Ben Laden et des réseaux terroristes, que beaucoup de méthodes s'appuient sur des échanges non monétaires. On l'a vu dans le monde musulman. L'échange ne passe pas nécessairement par de l'argent ou du monétaire. Il faut aussi rappeler cela.

**BERNARD PERRET** : Dans la perspective de ce qu'a dit Mark Hunyadi, je vais développer une interrogation sur le pouvoir croissant de l'argent, en me plaçant dans un double point de vue de sociologue et d'économiste. Je vais essayer de montrer ce qu'il y a de nouveau dans cette question, et comment ce nouveau peut s'expliquer, en partie, par des évolutions du système économique.

## Les grandes mutations

Mais auparavant, j'aimerais essayer de formuler quelle est ma position critique, et d'indiquer de quel point de vue normatif on peut se placer pour faire la critique du rôle de l'argent dans notre société. Comme Daniel Lindenberg l'a rappelé, il existe d'un côté une tradition de critique radicale, antimoderne et traditionaliste, et de l'autre une critique révolutionnaire. Je ne vous étonnerai pas en disant que ces postures ne sont plus tenables en tant que telles, tout simplement parce que l'expérience historique nous a appris qu'il y a un lien entre <sup>p.255</sup> le marché et la liberté. A trop critiquer l'argent, on court en permanence le risque de jeter le bébé avec l'eau du bain.

En revanche, il me semble qu'il y a place pour une critique de l'argent du point de vue du pluralisme des valeurs, en se plaçant dans la ligne de Michael Walzer — à qui Mark Hunyadi a déjà fait allusion. Ce que montre Walzer, notamment, c'est que toute société doit reposer sur une pluralité des formes de pouvoir. Cette pluralité existe dans notre société. Il y a un pouvoir politique qui relève du suffrage universel. Il y a un pouvoir intellectuel, des pouvoirs religieux, etc. Et puis il y a un pouvoir économique, le pouvoir des syndicats, etc. Toutes ces formes ont leur place. Une société dans laquelle le pouvoir de l'argent dominerait de manière excessive toutes les autres formes de pouvoir, serait une société totalitaire. On peut voir cette question du pluralisme du point de vue du pouvoir. On peut l'analyser, et c'est simplement une autre manière de dire les choses, du point de vue des formes de rétribution et de reconnaissance, donc du point de vue des formes de valeur. Une société n'est vraiment humaine et vivable que si chacun peut avoir accès à diverses formes de rétribution de son activité. L'argent n'est pas la seule manière de reconnaître la



## Les grandes mutations

valeur et le bien-fondé d'une action. L'estime, l'honneur, la notoriété doivent également avoir leur place.

Le point où j'aimerais en venir, c'est qu'il y a de bonnes raisons de penser que l'équilibre entre les différentes formes de valeur et de reconnaissance, dans notre société, est réellement en train de se modifier au profit de l'argent. On pourrait prendre mille exemples pour illustrer cette thèse. Je me contenterai de prendre celui du sport, qui me semble assez caractéristique. Il y a vingt ans, en France, on pouvait se glorifier d'être un amateur. Un champion de course à pied pouvait se vanter à la télévision de travailler à la RATP. Il s'entraînait après son travail. Bien sûr, il bénéficiait peut-être de certains avantages de la part de son employeur. Mais en tout cas, il y avait une certaine glorification du fait qu'il était un amateur. Aujourd'hui, cela paraît complètement dépassé. Le mot même d'amateurisme est progressivement devenu synonyme de dilettantisme, de manque de sérieux, etc. Inversement, il faudrait analyser l'usage du mot professionnalisme. Aujourd'hui, il faut se professionnaliser. On demande même aux associations de le faire, ce qui est assez paradoxal à certains égards. Les choses ne sont considérées comme sérieuses que s'il y a de l'argent. Je dirai que même dans la vie intellectuelle, bon gré mal gré, on finit aussi par être contaminé par cette logique. Je ne <sup>p.256</sup> développerai pas plus cette symptomatologie de la domination de la valeur argent.

Pour moi, la question est celle de l'équilibre, du pluralisme. Il ne s'agit pas de diaboliser l'argent, mais simplement de souhaiter vivre dans une société dans laquelle il ne constitue pas la seule règle en matière de lien social.

J'en viens au point de vue économique. Il y a bien sûr des

## Les grandes mutations

explications d'ordre culturel. On pourrait dire par exemple que le recul de la culture catholique, en France, explique pour une bonne part l'affaiblissement des résistances culturelles à la domination de l'argent. Mais je pense qu'il y a surtout des raisons d'ordre économique. Je les analyserai à trois niveaux.

Une précision préalable : je parlerai tantôt de monétarisation, tantôt de marchandisation. Il y aurait de longs développements à faire pour distinguer et articuler ces deux termes. Disons que l'une des choses qui me paraissent importantes, c'est qu'outre le fait qu'on assiste à une extension du marché et de la médiation monétaire, on assiste aussi à une imbrication de plus en plus étroite du marchand et du monétaire. Les deux principes sont de moins en moins dissociables. Il y a une sorte de jeu de miroir entre le marchand et le monétaire, qui a pour effet de renforcer l'autonomie et la force de ces deux principes dans le champ social.

Le premier niveau de mon analyse est celui de la souveraineté de la monnaie, c'est-à-dire de la monnaie en tant que pouvoir monétaire. On assiste actuellement à une dépolitisation de la monnaie. Le lien entre la monnaie et le pouvoir étatique est de plus en plus battu en brèche par l'emprise du marché sur la politique monétaire. On pourrait dire que, alors que la monnaie était traditionnellement un instrument du pouvoir qui pouvait être mis au service d'objectifs politiques — par exemple faire la guerre, assurer une croissance maximum, lutter contre le chômage, etc., — elle tire de plus en plus sa valeur et sa légitimité du jugement des marchés. On pourrait même dire, plus fondamentalement, que la valeur d'une monnaie résulte de l'étendue et de la puissance des marchés sur lesquels elle opère. On voit bien que si le rouble n'a aucune valeur, c'est parce qu'il ne prend pas appui sur un marché suffisant.

## Les grandes mutations

C'est un changement très important. Les analyses classiques faisaient très nettement la distinction entre le marché et la monnaie, en insistant vigoureusement sur le fait que l'argent a un lien très fort avec la souveraineté. Or mon analyse est un peu différente. J'insiste sur le fait que tendanciellement, on assiste à une autonomisation de <sup>p.257</sup> l'argent, dont l'ancrage se fait de plus en plus du côté du marché, plutôt que de celui du politique. Ce processus est, je crois, clair et évident, et a un lien tout à fait net avec la mondialisation.

Le deuxième niveau de mon analyse est peut-être moins connu et plus novateur. C'est la perte d'autonomie du monde socio-productif. Celui-ci est lié à la question du marché, en ceci que dans le système fordiste qu'a évoqué Olivier Mongin, en particulier, il était relativement protégé, relativement autonome par rapport à la logique marchande. Cette autonomie résultait de l'importance des grandes organisations hiérarchisées dans l'efficacité productive. A travers l'organisation hiérarchique et la planification, on avait des principes d'efficacité économique qui étaient en quelque sorte concurrents du principe marchand. Il en résultait qu'à l'intérieur des grandes entreprises industrielles, il y avait un certain nombre de règles. On pense évidemment à la lutte des classes, à la négociation sociale. On pourrait également parler, dans un domaine plus technique, d'une certaine autonomie du pouvoir des ingénieurs, par exemple, et de l'autonomie des règles techniques par rapport aux règles financières. On avait là tout un monde socio-technique, en quelque sorte, qui s'était acquis une certaine autonomie par rapport au marché, et qui représentait, concurrentement au marché, une certaine idée de l'efficacité technique et économique. J'y pensais tout à l'heure à propos des

## Les grandes mutations

idées qui ont émergé dans les années 1930 sur le poids de la technique par rapport au marché : ce n'était pas pour rien, parce que cela correspondait à une certaine réalité.

Aujourd'hui, on assiste à un retour en force du principe marchand au cœur même des entreprises, à travers la financiarisation, c'est-à-dire la prise de pouvoir directe de la finance sur le *management* des entreprises, et à travers l'évolution de la structure des entreprises elles-mêmes, c'est-à-dire la transformation de l'entreprise pyramidale en entreprise réseau. Je crois que le réseau est beaucoup plus perméable à la logique marchande, qu'il lui oppose beaucoup moins de défenses que l'entreprise pyramidale. On le voit directement dans le fait qu'aujourd'hui, dans le monde du travail, les gens sont plus directement soumis à la contrainte marchande. Ils sont beaucoup plus directement influencés par les résultats économiques de l'entreprise, et beaucoup plus directement obligés d'intérioriser, en quelque sorte, les relations de leur entreprise avec le marché. Cela a une conséquence importante. Pour la gauche, qui a à la fois lutté contre le pouvoir du capital dans l'entreprise et pour le développement de la consommation marchande, on a un véritable problème. La <sup>p.258</sup> dissociation entre le marchand et le monétaire, qui était au cœur de la culture de gauche en Europe, est complètement remise en cause et déstabilisée par cette perte d'autonomie du monde socio-productif.

Il y a enfin un troisième niveau auquel on assiste à un déplacement des frontières de l'argent. C'est évidemment celui de la vie quotidienne et des rapports quotidiens, à travers notamment le développement des services. Là aussi, on peut dire que pendant toute une phase du développement économique, le marché était

## Les grandes mutations

surtout concerné par les biens industriels. C'était une économie d'échange de biens. En revanche, l'économie de services restait largement non monétaire. Or ce qui caractérise le développement économique actuel, c'est la monétarisation accélérée des services. On le voit par exemple avec les repas pris hors du domicile : ils tendent à devenir la règle et à se substituer à l'autoproduction des repas dans le cadre familial. On pourrait prendre également l'exemple des soins aux personnes, notamment des soins aux personnes âgées et aux enfants.

A ces trois niveaux, on a donc des ruptures qui ont pour résultat, d'une part une emprise croissante du marché et des rapports monétaires sur la vie sociale, d'autre part une difficulté croissante à dissocier le monétaire du marchand. La valeur de l'argent est de plus en plus indexée sur le bon fonctionnement des marchés, et les marchés s'étendent grâce à une extension du rôle de l'argent dans la vie sociale.

Ce fait n'a pas encore été véritablement enregistré par la gauche européenne. Les gens de gauche n'ont pas compris à quel point cette évolution remettait complètement en cause la manière dont la tradition marxiste et postmarxiste s'est située par rapport à cette question du marché. La gauche, traditionnellement, s'est placée du côté de l'émancipation, et cette émancipation s'opérait de manière synergique, en quelque sorte, par l'extension de la consommation monétaire, donc par l'élévation du niveau de vie et le développement de la société de consommation, et par l'émancipation dans le monde du travail. Or l'émancipation dans le monde du travail avait comme caractéristique de développer l'action collective. On avait donc, dans ce complexe idéologique constitué par la gauche, à la fois l'idée d'émancipation et celle

## Les grandes mutations

d'action collective. Au total, l'individualisme qui se développait pouvait être mis au service du renforcement de la sphère publique. Or, aujourd'hui, le problème pour la gauche est que l'émancipation passe, du point de vue des individus, par le marché, et exclusivement par le marché. Du point de vue de l'individu moderne, le combat social n'est plus véritablement porteur d'émancipation. La seule source d'émancipation, aujourd'hui, est de gagner davantage d'argent <sup>p.259</sup> pour pouvoir partir en voyage, consommer, utiliser internet plus intensivement, etc.

Ce que je veux dire, c'est qu'il n'est plus possible aujourd'hui de critiquer le capitalisme sans considérer cette critique comme une critique interne à la culture démocratique. Je reviens à la question du pluralisme des valeurs et de l'équilibre. Certes, la régulation marchande est quand même synonyme de liberté individuelle. Mais face à la monétarisation des rapports sociaux, le maintien d'un équilibre devrait passer par la préservation d'autres valeurs, d'autres manières d'échanger, d'autres formes de rétribution. C'est tout l'enjeu, par exemple, du maintien d'un secteur associatif qui reste vraiment associatif et ne soit pas complètement contaminé par le marché. C'est tout l'enjeu d'une politique culturelle, de l'éducation, du sport. Comment faire pour que ces secteurs ne soient pas complètement gangrenés par l'argent ?

**OLIVIER MONGIN** : Je crois qu'il y a un certain consensus, dans vos interventions, autour de la conviction que l'économie doit aujourd'hui être appréhendé avec de nouveaux outils d'interprétation. Un élément a été mis en avant, qu'on voit autant dans l'argent illicite que dans l'argent licite, c'est le phénomène du réseau, qui touche quelque chose de très précis, à savoir

## Les grandes mutations

l'institution entrepreneuriale, autour de laquelle, en Europe, s'était organisée la conflictualité politique. Il ne faut pas l'oublier. S'il y a une crise du politique, elle touche ce qui était le centre de l'économique. La forme pyramidale permettait l'organisation collective, en bien ou en mal. Elle est en crise. On est maintenant dans le monde du réseau, qui est un monde de la fluidité, dans l'illicite comme dans le licite, et qui pose d'énormes problèmes de frontières. Même l'auteur des *Nouvelles frontières de l'argent* nous a dit que ces frontières étaient devenues difficiles à saisir.

Je ne dis pas qu'il y a là une mutation. Je pense simplement que la mondialisation économique traduit ce qui me paraît une révolution anthropologique, fondamentale, qui fait que tout ce qui était ordre pyramidal casse. Cela touche le politique. La crise de la loi, c'est la crise du politique. Il ne faut pas oublier, non plus, que le capitalisme financier fragilise plus que jamais le pouvoir du patron. Les Français continuent de croire que Messier a les pleins pouvoirs. Pas du tout. Il est beaucoup plus fragile. Aujourd'hui, le pouvoir, c'est celui des petits actionnaires. Il ne faut jamais l'oublier. Il y a une crise de la figure du patron.

p.260 A cela s'ajoute, tout le monde le sait, une crise de la figure du père, c'est-à-dire du patriarcat. On a là, à travers la question du réseau et de la crise du pyramidal, une série de problèmes qui font résonance. Il se passe quelque chose de fondamentalement anthropologique, qui touche les sociétés démocratiques. C'est une question très difficile. Car il y a un acquis dans tout cela. Il y a une autonomie. Mais c'est une autonomie qui n'arrive à trouver son excellence qu'à partir du seul modèle du monétaire, ou de l'argent. Le dispositif conceptuel qui nous permettait de penser en termes d'émancipation est fragilisé.

## Les grandes mutations

Le temps qui nous reste étant limité, je propose que ceux qui veulent poser des questions le fassent. Nous allons regrouper les questions.

**FERNANDO GABEIRA** : L'argent n'est pas synonyme de capitalisme. Il a existé d'autres formes de production. Je voudrais demander qui fait l'argent : c'est l'Etat. Quel Etat, aujourd'hui, a le pouvoir illimité d'émettre l'argent, quel genre de déséquilibre cela peut-il provoquer dans la situation internationale ? J'aimerais aussi avoir votre position sur l'existence des paradis fiscaux. Au Brésil, on demande leur fin. Quelle est votre position sur la liberté illimitée de l'argent, contre les libertés limitées des gens dans le monde ? Quelle est, en d'autres termes, votre position sur la taxe Tobin ?

**QUESTION** : L'argent est au départ un moyen d'échanger des marchandises. L'idée de la mondialisation est née après la Deuxième Guerre mondiale. C'est une sorte de néocolonialisme qui exploite les ressources naturelles et humaines avec de forts moyens technologiques et avec la bénédiction du système économique ultralibéral. L'avantage de la mondialisation économique est plutôt médiocre, à mon avis, par rapport aux effets secondaires qu'elle produit. Par exemple, l'exploitation accélérée des ressources naturelles, qui entraîne des problèmes écologiques. Il y a aussi l'augmentation du chômage dans les pays occidentaux et l'exploitation des travailleurs dans les pays du Tiers-Monde. Dans ce cas, il y a un effet boomerang. Peut-on chercher d'autres systèmes économiques pour créer une société plus humaniste et plus écologique ?



## Les grandes mutations

**NICOLAS LEVRAT** : p.261 Personne n'a parlé des alternatives à l'argent officiel, par exemple des systèmes d'échanges de services, qui sont aussi des exemples de réseaux. Je ne pense pas que seul l'argent favorise les réseaux, et qu'il y a au contraire d'autres modalités de réseaux. Je pense aussi à l'argent créé par tous les systèmes de fidélisation. On ne peut plus aller dans un grand magasin sans sortir sa carte pour avoir des points. Ce sont aussi des créations monétaires qui ne sont plus du tout sous contrôle de l'Etat. Il m'intéresserait d'avoir vos réflexions là-dessus.

Deuxième question, sur la fixation de la valeur de l'argent. Un des éléments importants de la mondialisation est précisément qu'il y a des arbitrages permanents qui sont faits par les marchés financiers, et qui déterminent la valeur de l'argent. Le pouvoir politique, qu'il le veuille ou non, n'est plus en mesure de déterminer la valeur de l'argent. N'est-ce pas là, simplement, un déplacement du niveau de régulation, qui fait que cette crise du politique tient au fait qu'il n'a plus les moyens de fixer la valeur de l'argent, parce qu'on les lui a enlevés ?

**MICHEL PORRET** : L'analyse globale de Jacques Baud sur le terrorisme pendant les trente dernières années, c'est : 1° la recherche du butin, c'est-à-dire le modèle de la piraterie ancienne ; 2° le butin comme moteur du terrorisme. Est-ce l'analyse globale que vous faites des mouvements terroristes, européens ou non européens ?

**ANTOINE MAURICE** : Mark Hunyadi a dit qu'il lui semblait impossible d'arrêter la mondialisation, parce qu'il y a un effet de système en son sein. D'un point de vue plus éthique, il a ensuite

## Les grandes mutations

déploré, m'a-t-il semblé, qu'on la présente comme inéluctable. J'aimerais que vous précisiez la part de liberté qui reste pour agir sur le système.

**MARK HUNYADI** : Ce que j'entendais, en réalité, c'est qu'on peut fort bien juger que la mondialisation économique, celle des échanges, soit tout à fait inéluctable. Le problème, c'est qu'on veut exporter ce caractère inéluctable dans d'autres sphères sociales, dans les domaines juridique, politique, etc. La rationalité économique devient le modèle d'autres types de rationalité, là où elle ne devrait en principe rien avoir à faire — domaine juridique, éducation, etc. On prend prétexte de <sup>p.262</sup> l'inéluctabilité de la mondialisation pour essayer de l'exporter dans des domaines qui devraient rester non marchands. C'était ce que je voulais dire. Ce faisant, on prive les acteurs sociaux d'un certain pouvoir de parole dans des domaines qu'eux-mêmes devraient réguler.

**JACQUES BAUD** : Pour répondre à Michel Porret, je dirai que ce que j'ai voulu préciser, c'est que durant la guerre froide, l'argent entrait comme une composante dans la finalité de l'action terroriste, alors qu'aujourd'hui la finalité a changé, mais que l'argent reste le nerf de la guerre, et que les mouvements terroristes doivent donc le rechercher en tant qu'outil pour mener leur action. Je ne pense pas que la guerre de Ben Laden contre les Etats-Unis soit effectivement la guerre des pays pauvres contre les pays riches. Il y a une autre mécanique là derrière. Mais ce n'est pas la lutte des classes par avions Boeing interposés.

On me pose par écrit une question concernant le financement du terrorisme d'Etat par l'argent licite. Je n'ai pas parlé de

## Les grandes mutations

terrorisme d'Etat, parce que c'est une notion qui est fondamentalement politique. Les terrorismes dont on parle communément ont pour objectif de perturber, de détruire ou en tout cas d'interférer avec des mécanismes légaux existants. Le terrorisme d'Etat, c'est l'inverse. C'est l'exacerbation du droit de l'Etat à travers l'action terroriste. On pourrait ainsi parler de l'action des gouvernements argentin et chilien qui, à l'époque, ont été qualifiés de terrorisme d'Etat. C'était une exacerbation du pouvoir de l'Etat. La notion du licite et de l'illicite en matière d'argent, dans ce contexte, prend une autre connotation. Ceux qui exercent cette variété de terrorisme le font avec la bonne conscience du gouvernant qui veut imposer son autorité et utilise les moyens légaux qu'il a à disposition.

**BERNARD PERRET** : Je vais répondre aux questions de Fernando Gabeira et Nicolas Levrat. Ma thèse, au fond, c'est l'idée d'une fonctionnalisation tendancielle de l'argent. Dans la mesure même où la source de la légitimité politique est de plus en plus déportée vers l'économique, on voit bien que l'argent aussi tire sa source, finalement, de son efficacité et de son adéquation à son rôle, qui est de permettre au marché de fonctionner et de se développer le mieux possible. On a une légitimité qui devient inéluctablement fonctionnelle. Dans ces conditions, de mon point de vue, il n'y a pas contradiction à imaginer une <sup>p.263</sup> banque centrale européenne qui fonctionnerait alors même que politiquement, l'Union européenne resterait quelque chose d'assez bancal, tout simplement parce que j'y vois une première étape vers une monnaie mondiale qui serait en réalité une monnaie purement fonctionnelle. On en a un premier symptôme avec le cas de pays qui adoptent le dollar, pour la simple raison que le dollar n'a plus

## Les grandes mutations

de liens directs avec le gouvernement des Etats-Unis. Je ne veux pas dire que les Etats-Unis n'en profitent pas. Mais on peut très bien l'utiliser comme un simple signe, comme une simple médiation, si on y trouve des avantages.

Je fais une parenthèse sur l'inéluctabilité de la mondialisation. Au fond, c'est un peu pareil. Dès l'instant où on considère que la valeur suprême, c'est la prospérité économique, il est certain qu'on peut difficilement contester la mondialisation. En d'autres termes, le courant tiers-mondiste ou la tradition marxiste ont critiqué l'impérialisme de la mondialisation en se plaçant du point de vue de la contradiction entre les intérêts économiques, c'est-à-dire en partant de l'idée que les pays riches exploitaient les pays pauvres. Par conséquent, en se plaçant purement et simplement du point de vue des intérêts économiques, ils estimaient qu'on pouvait critiquer la mondialisation. Or aujourd'hui, on sait très bien qu'à plus ou moins long terme et en termes très généraux, tout le monde finit par profiter de la mondialisation d'un point de vue strictement économique. Cela veut dire que si l'on veut critiquer l'emprise de l'idée de mondialisation et celle de l'économie sur le droit, le social, etc., on ne peut le faire qu'au nom du pluralisme, c'est-à-dire au nom de valeurs que l'on distinguera et dont on défendra l'autonomie par rapport à la valeur économique. Mais on ne peut plus critiquer le système capitaliste d'un point de vue économique.

Deux mots sur les alternatives, en particulier sur les systèmes d'échanges locaux. Effectivement, c'est quelque chose d'intéressant, parce qu'on peut y voir une forme de réaction, une tentative pour resocialiser l'échange. Je pense personnellement que ça reste quelque chose d'assez limité. Ce qui est peut-être

## Les grandes mutations

plus intéressant, parce que de beaucoup plus grande ampleur, est ce qui se passe sur internet avec le logiciel libre et le développement du troc. On réinvente le troc sous des formes nouvelles, notamment intellectuelles. Je serais tenté de penser qu'il y a là un phénomène tout à fait important.

**OLIVIER MORIN** : p.264 J'aimerais abonder dans le sens de Fernando Gabeira, qui posait la question des paradis fiscaux. La Suisse est connue pour ses banques et son secret bancaire. Qui dit paradis fiscal dit secret bancaire. Quel est l'impact du secret bancaire sur le terrorisme financier ou international ?

**BORIS ENGELSON** : Woody Allen a fait un film, *Escroc mais pas trop*, sauf erreur, dans lequel il montre que finalement ce sont les matérialistes qui sont idéalistes et les idéalistes qui sont matérialistes. J'aimerais savoir ce que cela vous inspire.

On a abordé beaucoup de sujets passionnants ce soir. Pourtant on n'a pas abordé une question tout à fait enfantine, mais qui me tient à cœur. Lorsque les Rencontres internationales ont été créées, je pense que la plupart des intellectuels progressistes pensaient qu'on se réunirait, en 2001, non pour parler du retour en force de l'argent, mais de la victoire d'une cinquième Internationale, totalement idéaliste et sociale. Pourquoi sommes-nous si loin de nos espoirs et avons-nous à ce point régressé, alors que nous avons tous des idées impeccables et avons le soutien du grand nombre ?

**OLIVIER MONGIN** : La question est légitime et nous touche tous. C'est le problème de l'évolution de l'Europe depuis l'après-guerre. Le thème de l'argent est régulièrement revenu dans les

## Les grandes mutations

Rencontres. Je crois que Daniel Lindenberg a été très clair : il y a eu un certain type de représentation de l'émancipation qui a échoué ou qui n'a pas fonctionné. Cela ne veut pas dire que nous soyons totalement incapables d'inventer autre chose.

**BENFREHA NORREDINE** : Au cours de cette table ronde, de nombreuses questions ont été soulevées : fébrilité des marchés, persistance de la crise de la valeur objective, prédominance de la spéculation au détriment de la production. A l'ère de la mondialisation et de la limitation du rôle régulateur de l'Etat, peut-on recourir à l'éthique pour résoudre les problèmes qui apparaissent ? Est-il opportun actuellement, en d'autres termes, de relever le défi lancé par Hume, défi qui reste à relever par la communauté scientifique ?

p.265 Jacques Baud a parlé de l'argent comme finalité et comme instrument. Il a mis l'accent sur l'argent illicite dans le cadre des mouvements terroristes. Ma question porte sur les mécanismes financiers qui facilitent l'argent illicite : pourriez-vous les présenter en quelques mots ? Enfin, quels sont les moyens de lutte les plus efficaces et quelles sont leurs limites ?

**JACQUES BAUD** : En fait, le succès du secret bancaire préserve la Suisse, dans une certaine mesure, des problèmes posés par l'argent illicite. Je dis « dans une certaine mesure », car la Suisse, en tant que carrefour des trafics financiers, draine bien sûr une partie de l'argent illicite. Mais la Suisse a été, pendant de nombreuses années, le point de mire de l'action internationale, en particulier des Etats-Unis, dans leur lutte contre le blanchiment d'argent sale, etc. Les récents événements qui se sont passés dans

## Les grandes mutations

l'administration fédérale, avec la démission du chef de la section de la lutte contre le blanchiment de l'argent, montre que tout n'est pas encore parfait. Mais du point de vue des organisations illicites, de nombreux circuits alternatifs ont été trouvés, indépendamment des dispositifs mis en place pour lutter contre l'argent sale. Les réseaux illicites savent que les pays qui sont en point de mire sont ceux qui sont en principe susceptibles d'être les plus inquisiteurs. Quand on a évoqué les problèmes de financement des réseaux Al-Qaida, par exemple, on a beaucoup parlé de réseaux plus ou moins parallèles qui se sont développés notamment en Grande-Bretagne, pour différentes raisons liées aux institutions bancaires. Ces réseaux fonctionnent de manière parfaitement efficace, mais sortent des réseaux traditionnels. En Somalie, vous pouvez changer pratiquement en n'importe quel point du désert des francs suisses en dollars. Cela fonctionne très bien. Ce sont des systèmes fondés sur la confiance, avec des filières qui viennent jusqu'en Europe. Ce sont ces réseaux-là qui, dans le cas du terrorisme moyen-oriental en tout cas, supportent une bonne partie des réseaux financiers. A part cela, vous avez bien sûr les autres paradis *off-shore*, qui drainent une bonne partie des flux financiers. Je ne veux pas dire que la Suisse est épargnée, car elle se trouve dans l'œil du cyclone. Mais elle est sans doute moins touchée qu'on ne l'imagine. Car il existe une quantité de réseaux alternatifs, qui sont d'ailleurs grandement liés à la mondialisation. On peut exploiter toutes sortes de réseaux de communication pour faire transiter de l'argent ou sa contre-valeur.

<sup>p.266</sup> Deux mots à propos des mécanismes financiers qui facilitent l'argent illicite. Quand on voit, par exemple, qu'il est aujourd'hui possible d'acheter des actions par internet, on peut

## Les grandes mutations

dire qu'il y a une démocratisation de l'accès aux instruments financiers, qui n'existait pas il y a dix ans.

Si on regarde la Russie, on remarque qu'il y a eu ces dernières années un regroupement des institutions financières et une épuration du marché. Il y a quelques années, on savait que 60% des institutions financières appartenaient à des groupes liés à la mafia, qui les utilisaient pour le blanchiment d'argent. Ce n'est pas un hasard si immédiatement après la chute du mur de Berlin, les contacts entre mafias italienne et russe se sont établis. Elles cherchaient à bénéficier du désordre qui régnait sur le marché russe, afin d'utiliser l'appareil bancaire pour blanchir de l'argent. Là aussi, il reste une marge de manœuvre énorme pour le blanchiment, malgré les efforts des Russes pour y mettre de l'ordre.

**DANIEL LINDENBERG** : Que reste-t-il de nos amours, s'est demandé Boris Engelson. C'est une vraie question. On y répond souvent en parlant de trahison des intellectuels par rapport aux idéaux d'émancipation. C'est au fond la question de l'alternative au pouvoir de l'argent, qui était parfois réel, trop réel dans la France des années 1930, qui n'était pas une économie planifiée. Ce qui est frappant aujourd'hui, et qui trouve un écho dans ce qu'a dit Bernard Perret quand il parle des formes de troc qu'on trouve sur internet, c'est le retour de cette idée anti-utilitariste, qui n'est pas sommairement anticapitaliste. Pour faire court, je rappellerai qu'une idée a traversé tout le XX<sup>e</sup> siècle, après être partie de Marcel Mauss, lui-même grand coopérateur. C'est l'idée du *potlatch*, qu'on retrouve à l'Ordre nouveau, comme chez Georges Bataille ou à l'Internationale situationniste. Peut-être cela fait-il



## Les grandes mutations

encore partie, aujourd'hui, de cette alternative interne qui a été évoquée. Personnellement, je pense que c'est cela qui fait que nous n'avons pas totalement abandonné nos aspirations de jeunesse, tout en étant conscients de l'échec du marxisme et de ses succédanés.

**OLIVIER MONGIN** : Il a fallu le 11 septembre pour que je découvre un livre, *L'usage du monde* de Nicolas Bouvier, qui est pour moi un chef-d'œuvre. C'est l'une des grandes figures de Genève. J'aimerais en lire quelques <sup>p.267</sup> phrases, qui font écho à notre débat de ce soir. Elles sont tirées de « Retour de l'Inde ». J'ai fait un montage de citations. « Revenir d'Asie pose des problèmes très précis. En Suisse, retour d'Inde et du Japon, je me suis longtemps senti mal à l'aise. Les magasins, les rues m'inspiraient une pulsion irraisonnée. Pourtant, c'était mon pays, que je m'étais réjoui de revoir. (...) Alors, je crois que c'était l'argent qui me gênait. L'argent engorgeait tout. Et à cause de cet argent, il n'y avait plus de foule. Elle était rompue, divisée comme une étendue de sable par les mailles éparses d'un filet. Dans les salles de billard, dans les autobus, j'entendais souvent cette phrase qui me paraissait stupéfiante : « Moi, je n'ai besoin de personne ». La communauté n'existait plus. Communauté : le sentiment profond que le sort de n'importe lequel de vos semblables vous concerne et vous affecte de quelque façon. (...) La communauté, c'est là où il y a la misère. La misère se partage et c'est grâce à cela que les misérables vivent encore. L'égoïsme n'est pas de leurs moyens. Trop coûteux. La prospérité ne se partage pas. Il faut cependant quitter la misère. »

Ce texte oppose fortement communauté et argent. N'en

## Les grandes mutations

retenons pas l'idée que l'argent, c'est bien ou ça ne l'est pas, mais retenons-en l'idée que la misère se partage, mais qu'il faut pourtant en sortir, et que la richesse se partage très mal. Je crois que c'est un peu ce qui a été dit ce soir. Quand on n'a plus que la richesse, c'est très dur à partager. Reste que ce n'est pas une raison pour s'installer dans la fascination de la misère. C'est pourquoi je trouve ce texte remarquable. Relisez le voyage vers l'Afghanistan de ce grand écrivain suisse.

@

## TABLE RONDE

### LE MÉTISSAGE CULTUREL <sup>1</sup>

INTRODUCTION DE GEORGES NIVAT  
professeur honoraire de l'Université de Genève

@

p.269 Que transportaient les cales des négriers qui de 1510 à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, transférèrent un bon million d'esclaves de la côte ouest de l'Afrique aux Caraïbes, du golfe du Bénin à la baie de Todos Santos ?

- Du désespoir,
- De la main d'œuvre pour la plantation et le moulin à sucre,
- Les dieux nogô devenus ces *orixa* habillés d'atours chrétiens qu'un Français, Pierre Fatumbi Verger (1902-1996), a plus tard magistralement étudiés des deux côtés de l'océan,
- Un futur métissage, issu de la violence bien sûr, le rapport colonisateur/colonisé sous sa forme la plus dure, mais semence d'une humanité nouvelle et d'un mode d'être à naître, tout le Brésil moderne, où l'esclavage n'est aboli qu'en 1888, mais qui aujourd'hui présage peut-être un avenir encore plus vaste que lui.

Que voulait démontrer l'empereur Pierre I<sup>er</sup> de Russie quand il fit acheter par son ambassadeur à la Porte un jeune esclave noir venu de l'actuel Cameroun, Hannibal, le « Nègre de Pierre le Grand » ?

Il voulait l'éduquer, démontrer l'égalité des hommes en talents,

---

<sup>1</sup> Le 17 novembre 2001.

## Les grandes mutations

faire la leçon à ses sujets, et effectivement Hannibal devint général, élève du Français Vauban, et auteur d'ouvrages en russe sur l'état des fortifications. Mais Pierre ne pouvait guère savoir qu'un descendant <sup>p.270</sup> de ce nègre, Alexandre Pouchkine, deviendrait le poète national de la Russie. Un poète incarnation de la Russie, noiraud aux cheveux crépus, qui écrivit une nouvelle sur son ancêtre noir, qui évoque son « Afrique natale » dans une strophe d'*Eugène Onéguine* mais se hâte d'ajouter que même transporté dans le midi éclatant, il n'y penserait qu'à

«... la sombre Russie  
Où je souffris, où j'aimai  
Où mon cœur j'enterrai. »

C'est bien d'Afrique, d'Olduvaï en Tanzanie, berceau de l'*homo habilis*, et titre d'un splendide roman-poème de Vladimir Volkoff, que vient l'espèce humaine, et ses transhumances pédestres à l'époque préhistorique laissent rêveur : quelle énergie pour fuir ! quel départ intrépide ! et quelle humanité « double face » a créé l'homme coureur d'Olduvaï !

L'anthropologue utilise le mot de *creuset* pour désigner la naissance d'un immense périmètre bantou en Afrique, mais cet ustensile de l'alchimiste ne peut-il servir qu'à « transpétrir » les peuples ? Ce mot rejaillit avec force en 1901 quand Israël Zwingwill inventa le *melting-pot*, titre d'une pièce qui fit un tabac et montre un survivant du pogrome de Kichinev qui rencontre la fille d'un bourreau des Juifs. L'union de David et de Vera présageant l'union harmonieuse et future de toutes les humanités variées. Rêve repris par un autre exilé juif russe, Romain Gary, qui dès son premier roman *Éducation européenne*, tente de faire naître de la boue, du sang et de la peur, une humanité renouvelée,

## Les grandes mutations

plurielle et fraternelle. Le même Gary, devenu Ajar, prendra comme Pessoa bien d'autres hétéronymes moins pour berner que pour continuer à fuir et à repartir, à transmuter et transpétrir...

L'exilé n'est pas le métis. L'exilé fait coïncider deux mondes, le perdu, le retrouvé. Il se déguise souvent, Nabokov en est l'archétype : hétéronymes, invention d'une langue, d'une géographie clandestine, creusement de chausse-trapes sous le nouvel espace linguistique, l'exilé emprunte à la terre d'accueil pour mieux la vaincre. Comme un personnage de Volkoff, l'Indien d'*Olduvaï*, il renie les « adultères piteux », et se nourrit du lait de la nostalgie. Mais point le métis ! Tourné vers l'avenir, il va créer un, dix, cent peuples nouveaux. Son nom de métis est plutôt péjoratif, mais aujourd'hui il s'est retourné en positif. « Le métissage de Arcimboldo à Zombi » par Francis Laplantine et Alexis Nouss fait de toute notre histoire un jeu de <sup>p.271</sup> métissage. Lire dans un tableau soit un portrait humain, soit un paysage légumier, tel est Arcimboldo.

Brouiller les formes, mixer les voix, mixer les rythmes, mixer les religions, tel est le Brésil. Le mot « métis » vient du bas latin « mixtitius » qui vient de « mixere ». Texte, tissu, tissage viennent de « texere ». Tisser et mixer. Mixer et tisser. La couverture du livre de Laplantine décompose les syllabes. On peut y lire métis, tissage, sage. Mais aussi l'impératif « tisse ! » ou le participe : « Tu es métissé, donc sage ». Le mélange crée un universalisme différent de celui de la raison grecque, une arabesque, un *grotesco*, un produit hybride, plus sage et plus persistant, plus réel aussi que le produit pur à valeur universelle.

L'exil est douleur, replié sur la raison antérieure. Le métissage est jubilation affranchie des vieilles raisons. L'universel du

## Les grandes mutations

métissage est un universel du divers, du différent, du singulier. Ce n'est pas une totalité, une cohérence totale. Il est jeu, et dans le jeu il faut des interstices, des aléas, du « jeu »...

Il manque au dictionnaire de Laplantine le mot « syncrétisme ». Rome — univers de la route, du partage, de l'emprunt — admettait tous les dieux s'ils se faisaient place mutuellement. Le Dieu chrétien universel et unique ne faisait pas place et fut combattu. Certes Constantin gagna, momentanément, mais sa victoire fut remise en cause par Julien l'Apostat, et elle est toujours remise en cause. Or aujourd'hui le christianisme a émigré vers les terres de métissage cependant que ses territoires européens cèdent à l'attrait de l'altérité religieuse, le bouddhisme en particulier, ou encore les nouveaux paganismes.

Dirons-nous que le métissage a sauvé le Dieu unique, dont Régis Debray nous trace l'« itinéraire » ?

Qu'est-ce que l'Autre ? Nous sommes tous issus de métissage, sauf sans doute les Inuits du Royaume de Thulé. Mais tous nous construisons des forteresses nationales ethno ou culturocentriques. Peut-on vivre et croître sans elles d'ailleurs ?

Les Grandes Découvertes, l'expansion prodigieuse du petit Portugal ont ouvert la voie vers un Autre radical qui a beaucoup étonné. *Nous et les Autres* écrit Todorov, qui étudie la conquête de l'Amérique et la réflexion française sur la diversité humaine. Réflexion mais non pratique. On a étudié le rapport entre latinité catholique et métissage, entre réforme calviniste et affirmation abstraite de l'égalité, aboutissant à la séparation, à l'apartheid religieux. Le fait est là : c'est le petit Portugal très catholique qui a engendré le plus colossal <sup>p.273</sup> empire métis. Ce sont les marins

## Les grandes mutations

apeurés de l'épopée de Camoens qui créent la plus extraordinaire réalité humaine nouvelle.

L'emprunt métis est certes ambivalent. On emprunte pour ruser, comme l'Indien Faon d'*Olduvaï*. Dans *La pensée métisse*, Serge Gruzinski — qui insiste tant sur le grotesque, l'arabesque empruntée aux Arabes ou aux codex mexicains parce que le grotesque est comme il dit « une image en marche » — a un chapitre fascinant sur « Ovide mexicain ». *Les Métamorphoses* d'Ovide eurent un succès extraordinaire au Mexique. Une vraie « Capture d'Ovide », nous dit Gruzinski, qui montre cet étonnant foyer de « latinisme mexicain » de Santa Cruz de Tlatelolco où des Indiens évangélisés stupéfient les visiteurs par leur talent de parler latin *ex tempore*. Ovide, cet auteur antique apporté par le catholicisme, est alors traduit, édité, transféré, ingéré. Gruzinski nous dit que « tout indique que les peintres indiens ont profité de ces circonstances favorables pour s'emparer d'Ovide et maquiller grâce à lui les innombrables réminiscences païennes que recèlent leurs fresques sans rien sacrifier de leur caractère spectaculaire ».

Cette idée de la *capture d'Ovide* me paraît belle et juste. Le métissage est une violence, une capture mutuelle où dominé et dominant capturent mais pas la même chose et pas de la même façon.

Aujourd'hui que veut dire le métissage ?

En visitant le Brésil pour la deuxième fois, j'ai évidemment été fasciné par cette humanité métisse qui m'a semblé nouvelle et somme toute harmonieuse. Mais dans la salle d'une crèche privée d'une favella de Salvador où nous avons assisté à une séance de candomblé caboclo, nous étions quand même très dérangés

## Les grandes mutations

mentalement par cette cérémonie de transes sous le signe de la déesse Iemanja, venue de la région d'Ibadan au Bénin et syncrétisée avec Notre Dame de l'Immaculée Conception fêtée le 8 décembre. La « mère des saints » vint en fin de séance nous embrasser, ainsi que quelques participants (il y en avait trente) mais pas tous.

Dans son magistral *La culture brésilienne, une dialectique de la colonisation*, Alfredo Bosi évoque une « litanie caboclo » qu'il suivit en 1975 dans une chapelle au bord d'une autoroute de Sao Paulo. Un simple journalier, promu chapelain, chanta en latin une litanie de la Vierge. Il y avait capture d'une liturgie par un groupe populaire bien après Vatican II, croisement de culture lettrée et populaire, résistance aux clercs. Le capitalisme a déraciné, réemployé ailleurs les <sup>p.273</sup> forces vitales. A quelle source ce déraciné brésilien va-t-il puiser ? « A celle de l'âme du monde sans âme. »

Enfin la lecture d'un texte de l'écrivain Alfonso de Sant'anna m'éclaira le problème d'un autre jour : « Suis-je nègre ? Je le suis et ne le suis pas ; ça dépend de qui me regarde et dans quel pays je suis. Je ne sais si je suis daltonien ou si c'est la réalité qui est daltonienne. »

Conclusion en forme de question ?

Ce métissage, si à la mode intellectuellement, si évident au Brésil, si manifeste aussi chez nous, en Europe de l'Ouest, mais très différemment, songeons aux quartiers beurs, à ces emprunts musicaux si fulgurants — le raï par exemple, internationalisé en une décennie, venu d'Oran à Barbès et de Barbès entré dans la *world music* moderne, comme nous dit un auteur des *Cahiers de*



## Les grandes mutations

*musiques traditionnelles* parus en 2000 à Genève et intitulés « Métissages » au pluriel.

Est-ce un avenir de l'homme ? Comment y réagit l'Europe, sa société et ses gouvernements ? Est-ce un mirage que la créolisation ? Faut-il délimiter le métissage, le capturer à son tour, le confiner à l'artistique, au social ?

Les participants à cette table ronde tenteront d'y répondre. Je me tournerai successivement vers Madame Ruth Dreifuss, conseillère fédérale que tout le monde connaît en Suisse, en Europe aussi et à Genève en particulier ; Monsieur Fernando Gabeira, député des Verts au Parlement fédéral de Brasilia et qui s'intéresse tout particulièrement au maintien culturel et économique des Indiens ; Monsieur Philippe Chanson, aumônier protestant dans notre Université, qui a longuement séjourné aux Antilles et connaît bien l'œuvre des grands écrivains créoles comme Edouard Glissant et Patrick Chamoiseau ; Monsieur Americo Ferrari, un poète péruvien installé à Genève mais dont l'œuvre est fort appréciée au Pérou et en Amérique hispanophone ; enfin Monsieur Olivier Mongin, le directeur de la revue *Esprit*, auteur de très nombreux ouvrages de réflexion.

**RUTH DREIFUSS** : Avant d'en venir au thème de cette matinée, j'ai d'abord une dette de reconnaissance à régler. C'est bien sûr une reconnaissance envers les Rencontres internationales de Genève. Elles ont joué un rôle essentiel, pendant une période importante et relativement longue de ma vie, grosso modo entre les âges de quinze et trente ans, dans ma formation intellectuelle et politique. Que ce soit au théâtre de la cour<sup>p.274</sup> Saint-Pierre pour les colloques, à l'aula des Bastions ou, davantage encore, au

## Les grandes mutations

Landolt, à la table de mes amis Vichniac, les rencontres avec des penseurs venus de l'Est européen, d'Espagne et du Portugal, d'Amérique latine, de tant de pays en proie à la propagande — la leur et la nôtre — ont avivé mon envie de comprendre le monde et ma capacité à rejeter les simplifications. Je dois le dire très clairement : avant et pendant mes années d'Université, c'est aux Rencontres internationales que j'ai appris le plus. Merci à celles et à ceux qui ont fait vivre pendant un demi-siècle un tel carrefour d'idées et de telles occasions de rencontres et d'approfondissement.

J'en viens à la question du métissage culturel. Je remercie Georges Nivat de son introduction extraordinairement cultivée, qui nous a fait passer du Moscou et du Saint-Pétersbourg tsaristes aux bateaux chargés d'esclaves et à l'Amérique latine. J'aimerais poursuivre en me posant la question de ce qui est permanent et de ce qui a changé dans ce domaine. Vous l'avez dit vous-même, le métissage est d'abord une réalité humaine de toujours. Toute culture est née de rencontres et d'échanges, de migrations et de découvertes, comme toute vie humaine a été dès l'origine riche et unique grâce à ses cartes redistribuées à chaque procréation, chaque être étant, en ce sens, le résultat d'un métissage. Sous le métissage culturel, la première réalité est toujours celle du métissage biologique. « Faisons l'amour, pas la guerre », disions-nous il y a quelques années. « Faisons l'amour malgré la guerre », « Faisons l'amour après la guerre et la conquête » : voilà certainement une des lois de l'humanité depuis la nuit des temps.

Car la race humaine — il n'y en a qu'une — s'est développée et s'est diversifiée au hasard de ses innombrables rencontres charnelles, les unes violentes, les autres acceptées. La génétique

## Les grandes mutations

moderne permet de retracer et de retrouver les différents mélanges de populations, et les courants migratoires qui les ont provoqués ou permis. Je pense en particulier aux travaux de Luca Cavalli-Sforza, qui montre, par exemple, les coïncidences entre ce substrat biologique, quand il arrive à retrouver différentes origines biologiques, et la carte des langues.

La proximité et les échanges entre groupes humains, tout au long de l'histoire, ont été créateurs de diversité culturelle, comme le métissage biologique a été créateur de diversité biologique, et non d'uniformisation. Comme le dit Claude Lévi-Strauss dans son admirable petit livre *Race et histoire* — qu'on devrait relire tous les deux ou trois ans —, beaucoup de coutumes sont nées, non de quelque <sup>p.275</sup> nécessité interne ou accident favorable, mais de la seule volonté de ne pas demeurer en reste par rapport à un groupe voisin qui soumettait à un usage précis un domaine où l'on n'avait pas songé soi-même à édicter des règles. Par conséquent, dit Lévi-Strauss, la diversité des cultures humaines ne doit pas nous inviter à une observation morcelante ou morcelée. Elle est moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent.

La brochure de Lévi-Strauss faisait partie d'une série qui a été publiée au début des années 1950 par l'UNESCO, et qui était consacrée au racisme. L'idée même de race s'est bien sûr disqualifiée, non seulement à cause des crimes commis en son nom, mais aussi sur le plan intellectuel et sur le plan scientifique. Ne reste aujourd'hui de cette notion de race que la condamnation du racisme. Car on ne peut dénier aux victimes de persécutions, sauf à glisser dans un révisionnisme dangereux, la réalité même de ces persécutions et des idéologies qui les sous-tendaient.

## Les grandes mutations

La Conférence de Dublin sur le racisme a bien précisé cela, en disant que les races ne correspondent pas à une réalité. Le racisme correspond à une réalité historique, et c'est la raison pour laquelle, en hommage aux victimes du racisme, nous devons accepter de continuer à parler de race. Je crois que cette discussion a permis de dégager bien des énergies pour le travail sur le terrain de la xénophobie ambiante.

Georges Nivat s'est demandé, comme je le fais, si l'expression « métissage culturel » était vraiment appropriée. Lorsque nous parlons de métissage ou de métissage culturel, n'avons-nous aucune pensée pour le Code noir de l'esclavage des Africains dans les Amériques ? Le Code noir, c'était ce précurseur des lois de Nuremberg qui définissait la combinatoire génétique des maîtres et des esclaves, avec je ne sais plus combien de catégories différentes pour désigner tous les mélanges possibles entre Noirs, Indiens et Blancs. Bien sûr, à l'instar des militants qui ont crié « Black is beautiful » dans les rues d'Amérique ou des militantes qui, en Europe, ont scandé « Les sorcières sont dans la rue », on peut toujours tenter de renverser la charge d'un mot. On peut essayer d'en faire quelque chose que l'on revendique comme une identité, alors que cela a été utilisé pour écraser les personnes qui portaient cette identité. Mais j'ai l'impression que son acception originelle affleure toujours d'une façon ou d'une autre, et risque de banaliser cette histoire à laquelle, qu'elle le veuille ou non, elle fait référence. Dans ce sens, il est bon <sup>p.276</sup> de se rappeler, lorsqu'on utilise ces mots, l'exploitation meurtrière qui en fut faite et la douleur qu'ils ont causée.

Cette digression sémantique n'apporte peut-être pas grand-chose à ce débat. Elle s'est imposée à moi, lorsque j'ai préparé cet

## Les grandes mutations

entretien, pour la raison suivante. Il est vrai que la notion de race a perdu toute légitimité. Mais aujourd'hui, celle d'ethnie fait florès. C'est là une notion sans doute plus culturelle que pseudo-biologique. Encore une fois, ce sont les explications biologiques de la race qui se sont révélées absurdes et qui ont permis de dénoncer l'usage qui avait été fait du scientisme. En ce sens, il est intéressant de voir qu'on a glissé vers une notion plutôt culturelle, l'ethnie. Je dirai que cette notion n'en est que plus dangereuse. Songeons par exemple à ces populations balkaniques, enracinées dans la même terre depuis des générations, converties à des religions différentes au gré des occupations, des annexions, des allégeances diverses, et qui soudain se découvriraient si différentes que vivre ensemble leur serait insupportable. Pensons à ces Afghans qui nous conjurent de ne pas les appeler Pachtounes, Ouzbeks ou Tadjiks, mais de bien vouloir reconnaître que l'Afghanistan est aussi le creuset d'une culture, et surtout d'une volonté de créer quelque chose ensemble. Rappelons-nous ces Roméo et ces Juliette du Rwanda qui ont fondé des familles multiethniques. Certes, nous sommes tous d'accord ici pour dire que l'angoisse et la tristesse nous étreignent face aux meurtres qui sont commis au nom de la pureté ethnique. Mais je suis frappée de voir combien nous sommes fiers, tout d'un coup, de savoir distinguer les Hutus des Tutsis, les Maronites des Druzes du Liban, et d'être capables de faire une lecture ethnique des conflits du monde. Je crois que cette pente est dangereuse.

Écoutons plutôt le témoignage de celles et de ceux qui refusent de se laisser enfermer dans une identité exclusive des autres. Les métis, qui revendiquent leurs racines multiples, plaident en fait la cause de l'humanité et de la création culturelle. Je pense par

## Les grandes mutations

exemple à Amin Maalouf, dans *Les identités meurtrières*, qui rejette les choix exclusifs, dont il dit qu'on tente en permanence de les lui imposer ; il revendique le droit de créer du neuf à partir de ces sources multiples ; et il revendique surtout, pour ce neuf, une place au soleil face à une culture dominante et écrasante. Je crois donc que la grande mutation des temps modernes n'est pas celle du métissage, mais celle du risque d'uniformisation culturelle qui est son contraire, et surtout d'une uniformisation qui repose sur le différentiel de puissance et de pouvoir entre les cultures du monde. Nous avons un rouleau <sup>p.277</sup> compresseur qui est mû par une économie dominante, par une technologie dominante et, qui plus est, monopolisée par des médias omniprésents et par un pouvoir politique hégémonique. L'uniformisation culturelle naît, non du métissage, mais du décalage entre cette culture dominante et son incapacité à créer les conditions sociales de son appropriation, de sa captation et de son développement futur, auxquels tous seraient appelés à participer. Nous assistons, par rapport aux exemples que Georges Nivat a cités, que ce soit ceux du XIX<sup>e</sup> ou ceux du XX<sup>e</sup> siècle, à une montée en puissance de la capacité d'écraser les cultures.

Un souvenir me revient d'un film qui était à bien des égards détestable et sans doute mensonger, *Mondo cane*. Un des épisodes de ce film était extraordinaire de poésie, sinon de véracité. Cet épisode montrait qu'au fin fond de la Papouasie, des habitants avaient construit un aéroport dans la jungle, avec des bouts de bois et en déblayant une piste grossière entre les grands arbres. Ils l'avaient fait pour attirer les avions, qui se posaient sur un aéroport moderne, à l'orée de la forêt où ils vivaient. A cette fin, ils priaient et pratiquaient des actes magiques. Ce bricolage lui-

## Les grandes mutations

même était un acte de magie destiné à attirer les avions. En fait, il était tragique puisqu'il marquait la distance entre deux cultures, l'une maîtresse de son destin et de ses avions, avec ses tours de contrôle et sa capacité de gérer sa technologie, l'autre tout simplement écrasée par son impuissance face au développement technologique qui était venu se plaquer sur sa terre. Condamnée par la destruction de son milieu naturel, qui allait bien sûr de pair avec l'aéroport voisin, cette culture était moribonde.

Un autre souvenir : le mot bricolage, l'image de ces bouts de bois qui étaient censés faire une tour de contrôle ou un avion m'ont rappelé un autre bricolage, vu récemment dans un musée. Ce n'était bien sûr un bricolage qu'au premier coup d'œil. Il s'agissait d'un artiste sud-africain qui lui aussi, avec des bouts de bois, de fil de fer, de jute, avait fabriqué des personnages émouvants, par lesquels le spectateur ne pouvait que se sentir interpellé et bouleversé. C'était une œuvre d'art originale et forte, une création culturelle prometteuse d'avenir, et que je ne disqualifierai pas du terme de métissage culturel. C'était totalement nouveau et original.

Puisque nous avons parlé d'Amérique, permettez-moi d'évoquer un troisième souvenir, avant d'en venir à la Suisse. Haïti est un de ces pays typiques du syncrétisme de l'esclavage, des sociétés d'origine, détruites, et de ce qui a dû se créer sur ce cataclysme. Haïti est un pays qui a réussi à créer une identité nationale dans la guerre, et <sup>p.278</sup> à inventer une langue et une culture avec ce syncrétisme religieux et artistique. C'est un pays dont les tableaux sont accrochés aux cimaises des plus grands musées du monde, et qui continue à inventer tous les jours, en empruntant des techniques et des matériaux, le plus souvent des déchets, pour

## Les grandes mutations

créer un art singulier. Je pense à ce qui se fait là-bas avec le métal des barils de pétrole, avec le papier mâché, etc. Mais en même temps, cette créativité est menacée par le rêve américain. Ce n'est pas par hasard que les bidonvilles de Port-au-Prince s'appellent, par exemple, Brooklin. Car Brooklin est bien sûr le modèle. Cette créativité est menacée aussi par l'imitation servile de ceux qui ont réussi à se doter d'un niveau de vie exceptionnel, désirable, et qui abreuvent la planète des images de leur bien-être et de leur puissance. Je dois dire que ces terribles images d'une Amérique vulnérable, touchée en plein cœur, inspirent certainement aux damnés de la terre de la compassion. Mais, je crois qu'il faut le comprendre, elles leur inspirent aussi le sentiment d'une espèce de revanche.

C'est là que nous retrouvons la question sociale, celle du XX<sup>e</sup> siècle comme celle du XXI<sup>e</sup> siècle, avec ses « classes dangereuses », pour reprendre une expression du siècle précédent, classes qui ont pris la dimension de continents — ou du moins qu'on ressent ainsi. La grande question est de savoir si nous saurons éviter le repli sécuritaire des riches qui se sentent menacés, par l'immigration par exemple ; de savoir si nous saurons mobiliser nos énergies et nos ressources pour lutter contre la misère et le déracinement qui sont, eux, destructeurs de culture ; de savoir enfin si nous pouvons donner des chances à de nouveaux syncrétismes. Ce sont là, je crois, les questions auxquelles nous sommes confrontés.

Claude Lévi-Strauss, toujours dans *Race et histoire*, nous indique une autre piste intéressante. Il situe aussi le problème de la diversité au sein de chaque société. Je le cite : « On peut se demander si la diversification interne ne tend pas à s'accroître



## Les grandes mutations

lorsque la société devient, sous d'autres rapports, plus volumineuse et plus homogène. » Avec son pessimisme lucide, il donne des exemples qui nous font un peu froid dans le dos. Comme exemples de diversification interne, il cite les castes, les classes, les milieux professionnels ou confessionnels. Et je dois dire que si le désir de se distinguer, le désir d'être soi est bien sûr omniprésent, la division de la société en communautés juxtaposées, qui sont forcément hiérarchisées par la fortune et le pouvoir politique, constitue un des périls les plus lourds auxquels nous ayons à faire face ici, dans les grands Etats et dans le monde dans son ensemble.

p.279 Effectivement, l'une des réponses pourrait être celle du communautarisme. Faisons cohabiter le plus pacifiquement possible différents ghettos, en veillant tout simplement à ce que le désespoir matériel et culturel ne croisse pas dans ces ghettos. Je crois que c'est la pire des réponses que l'on puisse imaginer, et que c'est au contraire sur l'intégration, intégration politique d'abord, puis reconnaissance culturelle, qu'il faut travailler.

Dans ce sens, précisément, vous m'avez demandé quel était l'avenir de la Suisse. La Suisse est une création culturelle. Créer des institutions politiques qui permettent à différentes cultures de vivre ensemble et à différentes couches sociales d'être plus ou moins parties prenantes à ses décisions, voilà certainement, vous en conviendrez tous, une œuvre de culture. Malgré toutes les difficultés et les plaisanteries que nous échangeons entre Suisses romands et Suisses allemands, je crois que nous avons dépassé les incompréhensions que nous avons ou que nous provoquons lorsqu'en tant que Romands, nous croyons parler au nom de la latinité, alors que les Tessinois se sentent lâchés par ces avocats

## Les grandes mutations

qu'ils n'ont pas choisis. Les difficultés de la vie commune nous ont imposé la création d'institutions qui nous permettent de vivre, non pas côte à côte, mais ensemble, et de prendre des décisions ensemble. Bien sûr, ces décisions paraissent parfois difficiles à accepter, lorsqu'on constate que la minorité et la majorité coïncident avec les frontières culturelles. Les sonnettes d'alarme se mettent alors immédiatement à tinter dans tout le pays, et on se pose la question de savoir comment consolider les ponts sur la Sarine ou ailleurs. Mais je dirai, en envisageant, regardant et analysant les diverses décisions que nous avons à prendre, qu'il est faux de croire que nous vivons côte à côte. Nous vivons bel et bien ensemble. Parfois dans la douleur, parfois dans l'incompréhension, mais ensemble, dans un pays que nous avons voulu créer tel. Non pas depuis la nuit des temps. Vous le savez, la Suisse multiculturelle est quelque chose de relativement récent — deux siècles environ. Mais elle a développé cette volonté politique de vivre ensemble.

La difficulté que nous avons, dans cette œuvre politique, c'est que comme tout ce qui s'est créé au cours de ces deux siècles, l'idée de nation, l'idée d'Etat se sont dégagées. A la suite de la Révolution française, l'idée d'égalité entre tous n'a pas réussi à créer une citoyenneté mondiale. Elle s'est incarnée dans des projets nationaux. C'est là que résident vraisemblablement les grands défis auxquels la Suisse devra faire face, notamment celui de savoir comment intégrer les cultures allogènes à côté des cultures indigènes. Et par culture, je <sup>p.280</sup> n'entends pas celle de la pizza ou de la musique rai, mais une communauté politique solidaire. Lorsque vous demandez s'il faut confiner le métissage à l'artistique, la réponse est certainement négative. Tout artiste est

## Les grandes mutations

un métis. Il lui appartient donc de créer chaque fois quelque chose de nouveau avec tout ce qu'il a à disposition. Ce que nous devons créer ensemble, ce sont au contraire des communautés, diverses à l'intérieur, capables de vivre ensemble et de faire des choix ensemble, et de créer de nouvelles formes de vie quotidienne, dans le quartier, à l'école, dans tout ce qui fait notre quotidien et qui est fondamentalement notre culture. C'est ce à quoi nous sommes attachés.

Et je dirai que nous le sommes tout particulièrement à Genève. Vous me permettrez, puisque je suis membre du Comité des amis du Musée d'ethnographie de Genève — de l'actuel comme du futur — de dire que le projet de nouveau musée qui sera prochainement soumis à votre approbation mérite votre soutien, car il veut harmoniser deux besoins aussi fondamentaux qu'indissociables, celui de la procréation culturelle, celle que nous pratiquons tant bien que mal tous les jours à Genève, et celui de la joie, de la fête, de la diversité des cultures humaines. Ce musée veut nous procurer la joie de nous découvrir à la fois tous différents et tous semblables, tous capables de création culturelle et tous capables aussi d'enracinement dans nos cultures respectives.

**FERNANDO GABEIRA** : C'est un honneur de participer à ce débat, avec ma perspective brésilienne, mon accent brésilien, mais avec la conscience que les problèmes que nous discutons ici débordent largement le cadre d'une culture nationale, et même la possibilité d'une théorie accomplie. Ils nous obligent à une certaine modestie intellectuelle.

Le Brésil est un pays métis. Le métissage, soit biologique, soit culturel, est un trait essentiel dans notre formation.

## Les grandes mutations

Heureusement. Car cela fait qu'il y a du tonique, qu'il y a des choses intéressantes dans notre société. Mais en même temps, il ne faut pas le voir de manière romantique. Le métissage est aussi une situation d'insécurité, un déséquilibre, une quête permanente d'un repos que l'on n'obtient jamais. Reconnaître cette importance dans la société brésilienne n'autorise pas à ériger la société métisse en modèle. Je ne peux pas, par exemple, faire comme Edouard Glissant, qui oppose la société créole à une société qu'il appelle atavique. A mon avis, toutes les sociétés sont en mouvement. Cette semaine, on va rééditer le <sup>p.281</sup> *Grand Robert* avec 1.500 nouveaux mots. Si on examine ces nouveaux mots, on voit que dans la langue française, le franglais marche très bien.

Tout ce que la société brésilienne m'autorise à dire, c'est que le métissage est un fait de la vie. C'est un exercice mental. A titre de curiosité, je signale que la personne la plus vieille qu'on connaisse sur le territoire brésilien s'appelle Lusía. Elle a onze mille ans. C'est un fossile qu'on a découvert dans l'Etat de Minas Gerais et qui a été reconstitué au Musée d'histoire naturelle de Londres. C'est une métisse, selon les archéologues et les anthropologues qui étudient la question.

Le métissage, dans notre contexte historique, n'a pas toujours été vu comme une forme positive. Il a été considéré comme un symptôme de notre décadence physique et intellectuelle, et même de notre paresse — la paresse des tropiques. Les Jésuites ne désiraient pas le métissage. Selon eux, la situation idéale était le mariage catholique entre un colonisateur portugais et une femme portugaise. Mais les femmes portugaises arrivaient en quantité homéopathique au Brésil. Et les Indiennes étaient très belles et avaient des relations très différentes avec leurs corps. Il y avait

## Les grandes mutations

aussi, à côté de la pulsion sexuelle du colonisateur, des besoins économiques. Chaque association avec une Indienne touchait aussi sa famille, et représentait plus de force de travail pour se développer. Cette rencontre violente a inauguré le peuple brésilien. Avec l'arrivée des esclaves noirs, la situation s'est intensifiée. La femme noire, spécialement, a joué un rôle incroyable dans notre histoire et, je crois, dans l'histoire du monde. Responsable de la reproduction, constamment violée par les maîtres blancs, elle était responsable de l'initiation sexuelle des fils de famille. En même temps, elle était l'amie de la femme blanche qui dominait la maison. Elle était une mère de substitution. Le Brésil est devenu quelque chose de très compliqué pour la psychanalyse, parce que les enfants ne connaissaient pas leur père. Il était difficile d'avoir une relation avec la progéniture métisse. Cela rend très difficile la fixation au père. Et la fixation à la mère se faisait à une mère noire. Cela a beaucoup compliqué, jusqu'à aujourd'hui, la possibilité d'appliquer mécaniquement la vision européenne de la psychanalyse à la situation brésilienne.

Il y a eu aussi un effort de la famille impériale pour blanchir la population brésilienne. Son raisonnement était le suivant : la population devient très métisse ; on ne peut pas vivre ainsi ; on va donc importer des immigrants européens. Ces derniers sont arrivés, mais <sup>p.282</sup> la situation est restée la même. Après les Européens sont arrivés les Japonais, puis les Arabes. Ainsi s'est formé ce qu'on appelle le *melting-pot* brésilien.

Le problème dont j'aimerais discuter aujourd'hui est de savoir comment cette société métisse se comporte dans une situation de mondialisation, où se multiplient les possibilités de rencontres et d'échanges, en même temps que s'intensifie la fragmentation. Ce

## Les grandes mutations

que j'observe, d'abord, c'est l'existence d'une force hégémonique, la culture commerciale nord-américaine, avec sa profusion carnavalesque de formes hybrides. Cela ne nous menace pas vraiment, en ce sens que la culture brésilienne a la possibilité de résister. On a toujours dit qu'avoir peur de disparaître en se confrontant à la culture commerciale américaine, c'était une manière d'intérioriser la vision coloniale de notre fragilité. C'était intérioriser l'idée que notre culture peut disparaître en se confrontant à la culture dominante.

On voit dans l'expérience historique brésilienne, spécialement dans le candomblé, la religion noire, la possibilité de résister même à une oppression très forte. Les autorités blanches ont décrété que le catholicisme était la religion des Noirs. Ils ont organisé des fraternités catholiques pour eux. Mais les Noirs ont conservé leur religion, en utilisant les saints et la divinité blanche comme des masques. Chaque saint correspondait à une entité africaine. Ils pouvaient ainsi avoir leur religion sans problème. Cela nous donne une vision très importante de la manière dont on peut résister.

Aujourd'hui, on voit la communauté afro-brésilienne résister en utilisant le mouvement de la mondialisation. D'abord en important et en internalisant la musique jamaïcaine dans les Etats de Maranhão et de Bahia. Puis en faisant de cette musique une possibilité de prise de conscience de son identité noire. Elle a également importé une tactique du mouvement afro-américain, la tactique de l'action affirmative. Quant à la jeunesse, elle a importé le rap, qu'on chante et danse dans tous les quartiers pauvres du Brésil, et qui dénonce l'oppression blanche et la situation de la jeunesse noire brésilienne. Une partie de celle-ci est en prison sous

## Les grandes mutations

prétexte de guerre contre la drogue, alors qu'en fait, on maintient en prison l'excédent de main d'œuvre que le capitalisme brésilien ne peut pas absorber en ce moment.

Si on regarde du côté des Indiens, on constate qu'eux aussi profitent de la mondialisation. Un chef indien a décidé de faire de la politique avec les Blancs. Il a acheté un enregistreur et a commencé à enregistrer toutes les promesses des politiciens. Chaque fois qu'il p.283 en avait l'opportunité, il révélait les contradictions entre les promesses et les faits. Cela a révolutionné la politique brésilienne, car il a montré, avec l'aide de la technique blanche, à quel point notre politique est problématique. Les politiciens disent une chose, puis ne font pas ce qu'ils ont promis. On voit cette tactique appliquée, une fois de plus, au Mexique. Ceux qui sont en contact avec le sous-commandant Marcos utilisent internet pour faire leur travail. Marcos recourt à internet pour sa lutte et pour échapper à l'écrasement par la société mexicaine.

La conclusion que j'en tire est que le Brésil est aussi, comme pays, dans une lutte identitaire. Nous sommes dans une situation où il faut réinventer la nation. Nous avons évidemment une nation, avec une langue commune, un territoire, une histoire particulière. Mais il faut réinventer à chaque moment. Pour réinventer l'idée de la nation, au Brésil, il faut s'inspirer des identités que la formation de la nation a écrasées. Et pas seulement de celles des Noirs et des Indiens. Il y a aussi les autres : la nature, la forêt, qui était l'autre, les femmes, qui étaient aussi l'autre. Pour la vie brésilienne, il y aura une possibilité de trouver une nouvelle identité, dès qu'on reconnaîtra que la nation est un autre parmi les autres. Car se reconnaître autre parmi les autres, c'est reconnaître l'autre que nous sommes.

## Les grandes mutations

C'est une chose importante dans notre vie quotidienne. Je travaille actuellement dans une situation qui est très symbolique. On a construit au Brésil une base pour lancer des satellites dans l'espace. Mais on l'a construite dans une région où habitaient des descendants d'esclaves. Ils se sont échappés et ont fait leur vie dans ce territoire, où ils ont survécu en combinant très habilement leur travail et l'utilisation de la nature. La construction de la base et l'introduction de la technique la plus moderne ont été très problématiques. Ces gens ont été séparés de leurs terres. Ils n'ont pas eu plus de liberté qu'ils n'en avaient avant de s'échapper. Ils ont aussi été séparés de leurs morts. Là-bas, les morts ont beaucoup d'importance. Les cimetières doivent être visités et entretenus chaque jour, parce que la forêt vient très rapidement et les engloutit. Ils ont été séparés. On discute aujourd'hui, au Brésil, pour savoir comment construire une base pour lancer les satellites, base où les Américains sont très présents, en harmonisant cette nouvelle technique avec la culture de cette population noire.

La question à laquelle nous avons maintenant à répondre au Brésil, en d'autres termes, est de savoir comment faire d'une société métisse une culture métisse. Comment faire pour avoir un dialogue <sup>p.284</sup> comme celui que nous avons aujourd'hui ? Il y a des théoriciens brésiliens qui affirment, avec raison, que pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, nous avons la possibilité de voir une culture de portée mondiale. Et cette culture est dominée aujourd'hui par la langue anglaise. On parle anglais sur internet, dans l'aviation, et même dans les colloques scientifiques. Je pense que la possibilité d'une culture mondiale, et même celle de l'existence de l'anglais, ne signifie pas qu'on ne peut pas avoir des cultures dans chaque pays, et des cultures qui



## Les grandes mutations

soient très importantes du point de vue de l'identité. Vous aurez observé que je ne parle que des cultures que j'appelle de résistance. Il y a aussi des cultures de légitimation. Le marché est une usine de culture. On trouve au Brésil des gens qui roulent en Harley-Davidson, avec un tatouage sur le bras. Ils font partie de la tribu Harley-Davidson. La publicité même est une usine d'identité. Je parle de la possibilité de construire les identités de résistance pour essayer de développer en même temps — ce qui est important — une culture de portée mondiale et la richesse, toutes les richesses de la diversité culturelle.

En 1992, au Brésil, s'est tenue une grande réunion des organisations non-gouvernementales du monde entier. On a écrit alors que la diversité culturelle était aussi importante pour la planète que la diversité biologique. C'est ce que je crois. Et je crois que le métissage, c'est la possibilité de combattre l'hégématisation. Je vois ce processus du point de vue des Noirs, qui disent qu'il n'y a pas seulement l'homogénéisation, mais qu'il y a l'homogénéisation et la fragmentation. Il y a toujours un mouvement contradictoire. La fragmentation, à mon avis, n'est pas une réaction à l'hégématisation. Les deux viennent ensemble, les deux sont produites par la mondialisation. Et la classe moyenne blanche, au Brésil, a aussi profité de la richesse culturelle que nous avons, et de la richesse de la résistance. Même la musique brésilienne, la bossa-nova, a été un mélange de jazz et de samba, montrant qu'il y a, à notre disposition, une sorte d'Afrique déterritorialisée qu'on peut utiliser au Brésil, aux Etats-Unis, à la Jamaïque, partout, comme référence pour notre lutte. De même, on peut toujours utiliser la tradition indienne pour notre lutte. Et cette lutte est en faveur de la diversité culturelle. Nous luttons

## Les grandes mutations

pour avoir en même temps la diversité culturelle et la possibilité d'influencer cette culture de portée mondiale qui a comme langue unique l'anglais. Je sais, avec mon expérience de Brésilien, qu'aucune langue unique ne va prévaloir, car avec le temps, même l'anglais va se métisser, dans un mouvement incontrôlable.

p.285 Je voulais dire ceci pour apporter une contribution à ce processus du métissage, qui me paraît la seule réponse, et peut-être la plus opportune qu'on puisse apporter aujourd'hui au mouvement de mondialisation.

**PHILIPPE CHANSON** : Je vais parler en tant que témoin de ce que j'ai pu découvrir et vivre aux Antilles et en Guyane, c'est-à-dire dans les départements français d'outre-mer que sont la Guadeloupe, la Martinique et la Guyane française, qui est une terre connexe, avec la même histoire. J'aurais évidemment préféré que ce soient les auteurs créoles eux-mêmes, des gens comme Patrick Chamoiseau, qui puissent prendre la parole et s'exprimer sur ce qu'ils appellent la « créolité », qui est un peu une variante du métissage. On n'emploie pas aux Antilles françaises le terme de métissage. On parle de créolisation.

Parce que cette notion s'est développée alors que j'étais sur place, de 1987 à 1994, j'ai été témoin d'une formidable reprise de parole identitaire par des sociétés qui ont été grevées par trois siècles d'héritage colonial douloureux, et qui portent surtout la marque, le stigmata, la blessure très profonde de l'esclavage. Cette société s'est retrouvée, avec tout ce que la colonisation avait jeté sur le même sol pendant toutes ces années, alourdie d'une surcharge d'identité. Avec cette question : qui suis-je, et comment vivre cette sur-identité, avec tous ces mélanges entre

## Les grandes mutations

Amérindiens, Européens de tous bords, Africains, et quand on dit Africains, il ne faut pas être trop réducteur : on trouve de nombreuses ethnies d'Afrique ; avec aussi des Hindous et des Chinois, toute une communauté asiatique qui est venue remplacer la main d'œuvre esclavagiste au lendemain de l'abolition ; avec encore toute une population levantine, Syriens, Libanais, gens de Madère, qui sont venus prendre le commerce des tissus dès les années 1860. Tout cela se mélange aujourd'hui avec les Antillo-Américains. On a finalement des populations qui sont venues de toute la planète, des quatre « races » mythologiques.

C'est pourquoi on a assisté à l'émergence historique d'une culture absolument imprévisible. Les Créoles, d'ailleurs, parlent eux-mêmes d'une revanche sur l'Histoire. Leur culture est aujourd'hui reconnue, avec sa cuisine, sa musique, sa manière de s'habiller et d'être, ses traditions, ses croyances magiques. Elle est née par fermentation de tous les peuples que j'ai cités tout à l'heure. C'est quelque chose qui s'est fait de manière tout à fait imprévisible et dont l'originalité, au fond, tient à ce qu'on a assisté à la création d'une culture neuve.

<sup>p.286</sup> Cet aboutissement n'est pas arrivé tout seul. Il y a eu, vous le savez, de grandes étapes de cette reprise identitaire. Cela a commencé avec la grande période de la négritude. Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas, Léopold-Sédar Senghor ont essayé, à partir des années 1930 et jusque dans les années 1960, de revaloriser l'identité nègre, comme ils l'ont appelée. C'était au fond une formidable opération ontologique pour essayer de retrouver sa dignité humaine, de dire qui on était. Mais la négritude a fini par connaître l'essoufflement et de très grandes désillusions, puisqu'elle a essayé de reporter sur l'Afrique des hommes et des

## Les grandes mutations

femmes qui ne se sentaient, après trois cents ans de métissage, plus du tout Africains.

Il y a eu dans les années 1980 ce formidable penseur, cet architecte de l'esprit qu'est Edouard Glissant, certainement le plus grand philosophe créole. Il a pensé un autre concept, en essayant non plus de dévier le regard de l'identité créole vers l'Afrique, mais de le diriger directement vers les Antilles, en formulant un projet fédérateur qui est politique, économique, mais aussi artistique et littéraire. C'est le projet de l'« antillanité », qui a fait long feu, mais qui a rendu possible le démarrage de cet autre grand courant qui traverse maintenant toutes les Antilles françaises, et qui est la créolité.

La créolité, qui fait la synthèse de l'échec de la négritude et de l'antillanité dont elle est l'antithèse, est née de plusieurs penseurs extraordinaires et de poètes magnifiques. Ils ont nom Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. Il y a aussi le grand linguiste Jean Bernabé. Ils ont écrit en 1989 un petit ouvrage de 70 pages, publié par Gallimard, *Éloge de la Créolité*. Leur livre n'est pas très épais, mais est considéré aujourd'hui comme la bible du métissage créole. Leur credo — on peut parler de credo parce qu'ils reprennent beaucoup de catégories théologiques — est de dire qu'au fond ils ne sont ni Africains, ni Européens, ni Asiatiques, mais qu'ils sont et se déclarent Créoles. Cela peut paraître simple. Mais cela a déclenché toute une libération. Nous le voyons bien quand nous lisons leur ouvrage : ces penseurs parlent d'une conversion du regard, d'un acquis par une vision intérieure, par une vision prophétique du passé ou une réappropriation du passé, pour enfin se découvrir eux-mêmes. Ce qui revient à dire qu'ils doivent accepter qu'ils sont des gens mélangés, accepter leur

## Les grandes mutations

complexité, leurs opacités, leurs contradictions. Il y a donc une réassomption de leur passé.

Je trouve cela extrêmement positif. Je le constate dans la culture de l'intelligentsia créole qui, de manière joyeuse et heureuse, a au fond retrouvé une identité à partir d'une identité chahutée par plus <sup>p.287</sup> de trois cents ans de métissage et de blessures historiques. Ses représentants l'expriment en termes très forts, en disant : nous sommes l'humanité préfigurée. Quand on lit cela, on trouve que c'est assez choquant. Mais dans le fond, ils expliquent par là que dans leur microterritoire, ce qu'ils ont vécu, ce sont les macroproblèmes de notre planète, ceux que nous avons aujourd'hui devant nous. Ils pensent qu'ils ont vécu dans leur chair cet état de créolisation ou de métissage qui est en marche aujourd'hui dans notre monde. En ce sens, disent-ils, nous sommes une humanité préfigurée, une humanité neuve.

J'aimerais ajouter que ces penseurs flamboyants d'intelligence ont créé des néologismes pour lutter, à partir de leurs revendications, contre ce qui a fait leur grande blessure, c'est-à-dire le totalitarisme colonial, l'absolutisme, tout ce qu'ils appellent l'Un, l'Unicité, le Même, le Centre. Ils insistent beaucoup, contre l'atavisme, sur leur société composite et sur le composite en tant que possibilité, aujourd'hui, de penser le monde dans sa diversité.

J'insisterai sur trois de ces néologismes : le terme « digenèse », qui rappelle leur origine, le terme *diversel*, qui rappelle le fait, l'état de créolisation et celui de *diversalité* pour dire l'action, le vivre possible. La digenèse désigne une genèse diverse : les Créoles sont le produit, non d'une filiation unique et transcendantale, comme l'a pensé longtemps et comme l'a imposé le colonialisme. Nous sommes, disent-ils, le produit d'une

## Les grandes mutations

« digenèse », d'une genèse diverse. Cela me paraît très beau. Un Créole vous dira, aujourd'hui, qu'il ne fait pas son arbre généalogique comme le font les Européens, avec un arbre et des branches, mais avec un arbre renversé : ils prennent la belle image de la mangrove, image aquatique très répandue aux Caraïbes, figurant un entrelacs de branches. Ils se pensent non plus comme racine unique, mais comme racine rhizome, c'est-à-dire qui se répand dans l'étendue. On le voit bien avec l'image de la mangrove : ils se sentent multireliés par des branches qui sont à la fois sous-marines, souterraines et aériennes. Ils en tirent des développements sur la relation, sur la manière de se penser non comme des êtres dotés d'une essence — ce sont là des catégories occidentales — mais comme des étendues, des êtres en relations multiples, qui font leur complexité et leur richesse.

Par le terme « diversel », ils expriment la diversité qu'ils vivent, contre l'universel. Glissant emploie le concept de *Tout-monde*. Nous sommes un *Tout-monde*, c'est-à-dire une totalité des bouts du monde, totalité qui n'est jamais totalitaire. A partir de ce <sup>p.288</sup> *Tout-monde*, ils parlent par exemple de la langue créole, qui est magnifique, comme d'une langue *écho-monde*, parce qu'elle a ratissé des mots dans toutes les langues des peuples qui ont créé l'identité créole. Ils parlent aussi du *chaos-monde*, etc.

Il y a enfin la « diversalité », définie comme harmonisation consciente des diversités préservées. A mon sens, nous touchons ici quelque chose d'important. Le grand problème n'est pas d'accepter la pluralité. Là-dessus, nous sommes à peu près tous d'accord. C'est de savoir comment vivre cette diversité. Les penseurs créoles ont peut-être été, non les premiers, mais les plus pertinents parmi ceux qui ont essayé de penser la diversité. Le

## Les grandes mutations

néologisme de « diversalité » veut se situer entre la survalorisation des différences — c'est ce qui nous guette avec le problème des ethnicismes, etc. — et l'uniformisation des différences, qu'incarnent la mondialisation et la globalisation.

A partir de la « diversalité », ils mettent en place des notions importantes. Je citerai celle d'*ajout*, qui revient à accepter que nous soyons, comme disait Lévi-Strauss, une identité construite, et que cette construction ne soit pas de bric et de broc, mais qu'elle nous permette de nous faire plus grands de toutes les variances du monde, en acceptant les ajouts des uns et des autres, qui font que nous sommes métissés. Je citerai encore la notion d'*errance*, qui est une notion mentale consistant à se penser comme ancré absolument dans un lieu, mais à considérer ce lieu comme un bateau doté d'une ancre immense, qui peut, de là, aller dans d'autres lieux, les penser et les reconnaître. Il y a aussi la notion d'*opacité*. Dans le fond, disent-ils, l'opacité est une catégorie que nous devons accepter. Elle n'est pas l'obscur. Elle est ce qui nous permet de refuser la transparence, qui peut être mortelle. Enfin ils parlent de *poétique*, qui est au fond une constituante esthétique et éthique, une sorte d'esprit, de sève, de souffle, qui permet à la relation de prendre corps en nous et de nous ouvrir à la diversité du monde.

Ce rapide panorama montre, je crois, que la créolité est une aventure joyeuse. C'est ainsi en tout cas que je l'ai ressentie et que nous la livrent les écrivains créoles. C'est une sorte d'offrande de l'humain au tout humain, qui déconstruit les hiérarchies coloristes, qui déconstruit les concepts de race, d'essence, d'être, et procède à l'abattement de toutes les notions de frontière et de territoire, remplacées par une pensée de type « archipélique »,

## Les grandes mutations

c'est-à-dire qui considère les mondes comme des îles qui sont multireliées entre elles.

**AMERIGO FERRARI** : p.289 Le métissage des races et des cultures semble être un phénomène presque universel. Je pense pourtant qu'il revêt une importance particulière en Amérique dite latine. Je pense peut-être cela juste parce que je suis Latino-Américain. Mais le métissage des races est très important en Amérique latine. L'Espagne a imposé ce métissage par la violence au XVI<sup>e</sup> siècle. Nous avons le témoignage d'un grand penseur espagnol du XIX<sup>e</sup> siècle, Angel Ganivet. Il existe une lettre de lui à Miguel de Unamuno, qui prônait la supériorité de la race cantabrique et affirmait entre autres que les Noirs ont moins de circonvolutions cérébrales que les Blancs — race supérieurement circonvolutionnée, d'après le philosophe. Ganivet dit à peu près ceci : « Mon cher don Miguel, si vous voulez continuer à imposer la race cantabrique comme la race des Espagnols, vous ne laisserez de moi qu'un bras ou la moitié d'une jambe, car là où je suis né, à Malaga, sur la côte méditerranéenne, sont passées toutes les races et toutes les cultures. »

C'est un fait qu'il y a eu un vaste brassage et métissage culturels en Espagne, depuis la conquête par l'Empire romain, puis l'« invasion » arabe — le philosophe espagnol Ortega y Gasset disait qu'on ne pouvait guère qualifier d'« invasion » une présence qui avait duré sept siècles. Du XV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle se sont succédé les fortes influences culturelles de l'Italie, de la France, de l'Angleterre puis des Etats-Unis d'Amérique. Mais tous ces apports superposés se sont intégrés, transformant et enrichissant sans cesse le substrat ibérique en Espagne.



## Les grandes mutations

Les choses se sont passées d'une façon bien plus dramatique en Amérique latine. Je suis Péruvien, né à Lima d'un père génois et d'une mère née à Lima de parents calabrais émigrés. Je dirai que cela constitue en fait déjà un fond de métissage culturel (Génois, Calabrais, Péruvien) presque inimaginable dans l'Italie de l'époque, mais parfaitement normal au Pérou comme dans n'importe quel autre pays d'Amérique latine, pays qui sont sans exception de culture métisse, même quand il n'y a plus ou guère d'Indiens. Tel est le cas par exemple en Argentine, où en revanche on trouve toujours beaucoup d'Italiens et de membres d'autres ethnies européennes et moyen-orientales. Naturellement, il y a déjà un métissage complexe au niveau des langues.

Avant de commencer à lire de la poésie en langue espagnole, quand j'avais quinze ans, je ne lisais que des livres en italien, parce que mon père n'en avait pas d'autres. Pourtant ma langue maternelle <sup>p.290</sup> et de travail, la seule que je considère comme mienne, est l'espagnol. C'est la langue de la rue et de l'instruction publique, à Lima comme dans toutes les capitales de l'Amérique espagnole, sauf au Paraguay, où presque tout le monde parle espagnol et guarani, et au Guatemala où persiste la langue maya. Dans les pays andins, le quechua et l'aymara sont surtout parlés dans les provinces des Andes. Mais le quechua, surtout, a laissé une empreinte sur l'espagnol, qui est parlé non seulement dans les Andes, mais aussi sur la côte du Pacifique. Comme au Mexique et au Guatemala, les conquérants des régions de l'Amérique du Sud n'ont pas exterminé les langues, ni ceux qui les parlaient et les parlent encore. Mais ils ont détruit les bases des cultures autochtones et ont voulu imposer la langue et la culture étrangères.

## Les grandes mutations

Pour le Pérou, cela a été une tragédie dénoncée avec véhémence dès le XVI<sup>e</sup> siècle, entre autres, par le père Bartolomé de Las Casas puis, au XVIII<sup>e</sup> siècle par plusieurs écrivains espagnols, au XIX<sup>e</sup> siècle par l'écrivain péruvien de pure origine espagnole Manuel Gonzales Prada, et de nos jours par un des plus grands écrivains et poètes d'Amérique latine, José Maria Arguedas, bilingue quechuan et espagnol (1911-1969). C'est certainement lui qui représente le mieux le choc dramatique en même temps que l'osmose de deux cultures qui s'affrontent, et de plus en plus se fondent au Pérou. L'un de ses romans s'intitule *Tous sangs mêlés*. Son œuvre et sa vie expriment parfaitement le drame du métissage culturel et des fortes tensions qu'il comporte.

Né dans le sud des Andes péruviennes, Arguedas est, du point de vue ethnique, ce qu'on appelle au Pérou, avec une signification assez floue, un *Blanco*, un Blanc. Blanc, ce n'est pas une couleur, c'est un fond de teint, a dit Céline. Son père était un avocat itinérant qui se déplaçait beaucoup dans les Andes. Sa marâtre, qui ne portait pas l'enfant dans son cœur, l'a relégué dans la cuisine avec les domestiques indiens. Il a vécu de longues années de son enfance avec les Indiens. D'après son propre témoignage, il n'a appris à parler un espagnol relativement correct que tardivement, à plus de huit ans.

Voici le témoignage de l'écrivain : « Ma marâtre avait à mon égard autant de mépris et de rancune qu'à l'égard des Indiens. Aussi décida-t-elle de me faire vivre avec eux dans la cuisine. C'est ainsi que j'ai vécu de nombreuses années. Les Indiens et les Indiennes me traitaient exactement comme si j'étais un des leurs, avec la seule différence que moi, en tant que Blanc, j'avais plus besoin de réconfort qu'eux. Et ils me donnèrent généreusement ce

## Les grandes mutations

réconfort. C'est ainsi <sup>p.291</sup> que deux choses sont restées très fortement ancrées dans ma nature depuis que j'ai appris à parler : la tendresse et l'amour sans limite des Indiens, l'amour qu'ils ont les uns pour les autres et leur amour de la nature, des montagnes, des fleuves, des oiseaux, et la haine qu'ils vouent à ceux qui, presque inconsciemment et comme par une sorte de commandement suprême, les faisaient souffrir. »

Par la suite, Arguedas est devenu l'un des plus grands écrivains et poètes de langue espagnole du XX<sup>e</sup> siècle. Pour lui a commencé, dit-il, la recherche tâtonnante d'un style : après son enfance immergée dans la communauté indienne, il ne pouvait pas se servir de l'espagnol avec naturel, ni respecter les propriétés de la langue. Et il ajoute ces mots, qui définissent bien sa langue poétique et son intention sociale : « Il fallait trouver la façon d'introduire dans le castillan des désordres subtils qui feraient de cette langue le moule juste ou l'instrument adéquat pour m'exprimer. » Cela, afin d'exprimer dans ses récits les luttes épiques du peuple indien, qu'il considérait comme étant le sien. C'est ainsi que dans nombre de ses ouvrages, Arguedas, qui écrivait magistralement la langue espagnole, déforme savamment la syntaxe et le lexique du castillan à partir du quechua, en même temps qu'il introduit dans ses romans de nombreux poèmes et chansons en quechua. Il n'y a peut-être pas d'exemple plus clair et plus émouvant d'un métissage culturel au niveau linguistique.

Tout cela concerne la prose narrative. Mais Arguedas a écrit aussi de la très belle poésie en quechua, partiellement traduite en espagnol et réunie par lui-même en un volume intitulé *Tremblez*. Le poète a expliqué qu'il lui était impossible d'écrire des poèmes en espagnol. C'était visiblement sa langue de travail, alors que le

## Les grandes mutations

quechua était sa langue intime, la seule disponible pour la poésie.

Cette langue se parlait jadis presque exclusivement dans la région des Andes. Mais les vagues successives d'émigration des indigènes vers les villes de la côte du Pérou accentuent le processus de métissage. Arguedas suit le mouvement. J'ai mentionné son roman *Tous sangs mêlés*. Tous les sangs se sont mêlés, et avec les sangs, toutes les cultures, dans le creuset de la côte du Pérou. Je dirais même de l'Amérique en général : Indiens autochtones, Européens de toute l'Europe, Africains, Asiatiques venus de Chine ou du Japon. Mais ce qui préoccupe Arguedas par dessus tout, c'est le choc en même temps que la fusion des cultures qui se nouent en lui-même et qui constituent le sujet de son dernier ouvrage, *Le Renard d'en haut et le Renard d'en bas*, celui des Andes et celui de la côte péruvienne. Les deux cultures qui toujours s'affrontent tout en se mêlant. Ce roman <sup>p.292</sup> est resté incomplet. José Maria Arguedas s'est suicidé en 1969, en laissant des instructions précises pour avoir un enterrement conforme à la tradition des Quechuas des Andes, avec de la musique et des instruments indiens, et une cérémonie indienne.

Dans un texte écrit un an avant sa mort, l'écrivain expliquait que les deux nations qui composent le Pérou, avec leurs richesses culturelles, pouvaient et devaient faire un tout, mais sans qu'aucune des deux ne renonce à son âme ni à sa langue. Car une nation, même vaincue, ne peut renoncer à son âme. Elle ne peut pas s'acculturer. L'écrivain dit : « Je ne suis pas un acculturé. Je suis un Péruvien qui avec fierté parle en chrétien et en Indien, en espagnol et en quechua. » Visiblement, Arguedas est mort heureux d'avoir fait vivre, dans son œuvre narrative et poétique, ce métissage des cultures.

## Les grandes mutations

**OLIVIER MONGIN** : Je suis certainement, ici, celui qui est le moins à même de parler de métissage. On le sait, et on en parle beaucoup, la pensée et la politique françaises ne sont pas spécialement aptes au métissage. Je voulais simplement me demander, en tant qu'Européen, pourquoi ce thème nous fascine tellement aujourd'hui. Je voudrais également faire le lien entre la question du métissage et celle des identités. Plaide-t-on pour un métissage qui revient à une fusion des identités ? Mais alors, quelle fusion, quelle harmonie sont-elles possibles ? Ou plaide-t-on pour un métissage qui consonne plutôt avec la faiblesse de nos identités — ce que malheureusement j'aurais tendance à craindre, alors que je pense qu'il n'y a de vrai métissage que s'il y a entrechoquement des identités — ? En tant qu'Européen, c'est pour moi la vraie question.

Je plaiderai globalement pour ce que j'appellerai un art du décentrement, qui revient justement à penser notre relation à l'universel autrement que ne le voulait l'universalisme de la conquête, que nous avons connu par la colonisation. Autrement dit, je voudrais me demander si on peut passer, comme l'ont fait beaucoup d'anthropologues, d'une compréhension du métissage qui se produit dans un contexte de conquête coloniale, à une compréhension qui se construit dans un contexte qui n'est plus le même, à savoir celui du monde postcolonial — et là, j'embrayerai sur la mondialisation culturelle. Aujourd'hui, que ce soit en Inde ou ailleurs, les anthropologues parlent de postcolonialisme pour poser la question du métissage et des identités culturelles.

<sup>p.293</sup> Je citerai d'abord une anecdote. L'un des grands spécialistes du Mexique, Serge Gruzinski, l'auteur d'un très beau livre sur la pensée métisse, déjà cité par Georges Nivat, introduit

## Les grandes mutations

son ouvrage par l'épisode suivant. Janvier 1896, Acoma, Nouveau-Mexique : un visiteur allemand, Aby Warburg, l'un des fondateurs de l'histoire de l'art, va à la messe dans une petite église ; il regarde les peintures murales, d'origine indigène, qui racontent l'histoire du Christ ; il découvre que le christianisme, à cet endroit, est très indigénisé ; mais ce qui est intéressant est que ce même homme, spécialiste de la Renaissance, va à partir de ces peintures murales essayer de comprendre autrement les tableaux de la Renaissance. Je pense que ce n'est pas un hasard si cette anecdote ouvre un ouvrage sur la pensée métisse. Le métissage, c'est d'abord la capacité de se décentrer, la capacité de retrouver le même dans l'autre. Je dirais que c'est une expérience de traduction. Je voudrais plaider pour un paradigme qui est celui de la traduction, c'est-à-dire qui est la capacité de retrouver le même dans l'autre, avec ce que veut dire l'implication de la traduction.

Je ne crois pas à l'origine des mots : ce n'est pas la question, et ça n'explique pas toujours grand-chose. Je voudrais rappeler que pour un Européen, la notion de métis, qui vient de *mistos*, apparaît dans l'Espagne médiévale. Les *Mistos* sont des chrétiens qui ont préféré s'allier aux Musulmans contre le roi Rodrigo. Je pense que par les temps qui courent, cela peut nous intéresser. On voit que cette notion de *Mistos* intervient dans un contexte de confrontation. Je dis cela parce qu'à mon sens, il faut prendre le métissage comme une profonde expérience artistique, c'est-à-dire comme ce que j'appelle l'art du décentrement, ou encore l'art de la traduction. Nous n'en avons jamais fini d'essayer de nous traduire les uns les autres. C'est pour cela que l'expérience de la langue est décisive. Si la créolité est si importante, c'est parce que ces gens travaillent l'oral dans la littérature, dans la culture très écrite

## Les grandes mutations

qu'est la culture française. De même, un homme du désert aujourd'hui décédé, Mohammed Karedin, qu'on appelle le Rimbaud de l'Afrique du Nord, a travaillé à oraliser la langue française, à produire de l'oral dans une culture trop écrite. Car n'oublions pas, Lévi-Strauss l'a dit, que l'écriture peut être un pouvoir.

Le métissage, expérience artistique. Ou alors, pour les Français en tout cas, dans le contexte colonial, expérience qui renvoie à un rapport de domination — on a évoqué la question raciale —, au rapport qui lie le maître et l'esclave. Le métis est celui qui, dans un contexte <sup>p.294</sup> de confrontation, arrive à créer une alliance. Je trouve cela très important. Cette alliance n'est pas simple. Regardez vers l'Afrique du Sud. Un grand roman qui vient de sortir en français, *Disgrâce* de S.M. Coetzee, montre comment, aujourd'hui en Afrique du Sud, la guerre des races reprend le dessus. C'est un roman extrêmement dur, qui nous montre que là-bas, le métissage ne marche pas du tout.

Peut-on passer d'une réflexion sur le métissage qui met l'accent sur le contexte colonial — qui n'en a pas disparu pour autant —, à un autre contexte, qui nous ramène à ce qui a été dit à propos de la mondialisation ? Je voudrais rappeler qu'il y a quelques années encore, on n'aurait pas parlé de métissage. On aurait fait comme les ethnologues, comme Claude Lévi-Strauss : on aurait opposé la tradition et la modernité. On aurait dit, comme le fait ce dernier dans *Tristes Tropiques*, que la civilisation moderne est en train de tuer toutes les cultures. Lévi-Strauss, aujourd'hui, dirait encore cela, et penserait que tout ce que nous venons de dire, c'est de l'utopie.

Deux exemples, que je prends dans le monde que je connais le mieux, c'est-à-dire le monde arabo-musulman. Je vais d'abord citer un grand penseur iranien, spécialiste de la mystique

## Les grandes mutations

asiatique. Il s'appelle Daryush Shayegan. Pour comprendre la révolution iranienne de 1979, il a écrit un livre qui s'intitule *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?* Il demande ce qu'est cette révolution et pourquoi elle est violente, pourquoi elle a même pu être terroriste, au sens du terrorisme de la Révolution française. Sa réponse est qu'elle est fondée sur une double indétermination. Ni ceci, ni cela. Le révolutionnaire Khomeiny est quelqu'un qui n'est ni moderne ni traditionnel. Je trouve cela très intéressant. Je voudrais rappeler que selon Hegel, la terreur intervient quand il y a une double indétermination. Cet exemple permet de demander, à propos des problèmes de métissage, si beaucoup de sociétés, aujourd'hui, ne souffrent pas de n'être ni modernes, ni traditionnelles. Mon second exemple porte sur l'après-11 septembre. Qu'est-ce que l'Arabie saoudite aujourd'hui ? C'est le mélange d'une tradition extrêmement rigoureuse, d'une version radicalement rigide et exclusive de la religion — on ne va pas entrer dans les détails —, à côté d'une version de la modernité qui n'est qu'un simulacre de la modernité, un Miami Beach de pacotille.

J'aimerais dire, par ces exemples, qu'avant de se précipiter sur la question du métissage, il n'est pas inutile de réfléchir en termes d'opposition entre tradition et modernité. Car il faut continuer d'entendre la question de Lévi-Strauss : est-ce que beaucoup de <sup>p.295</sup> cultures n'ont pas été arasées, n'ont pas disparu ? Est-ce que d'un autre côté il n'y a pas des retours d'exclusivisme, comme ceux que je viens d'évoquer ? Il existe aussi des situations qui ne sont en aucun cas des situations de rencontre. Et on n'en trouve pas seulement dans les régions que j'ai évoquées. Pourquoi sommes-nous fascinés par cette tradition qui a peut-être disparu ?



## Les grandes mutations

C'est peut-être parce que nous-mêmes avons affaire à un vide de valeurs, à un vide de culture qui nous rend fascinante une culture de l'autre dont nous exagérons l'identité.

Je pense par exemple à un écrivain que j'aime beaucoup, Le Clézio. Le rêve mexicain, pour lui, signifie simplement que la civilisation moderne n'a plus aucune valeur à lui apporter, qu'elle est nulle, donc qu'il devient lui-même, d'une certaine manière, un Mexicain. Ici, il parle lui-même de métissage. Mais il s'agit d'un Mexicain utopique. Il pourrait dire qu'il devient un Brésilien, etc.

Je n'insiste pas sur un roman dont on discute beaucoup en France, *Plateforme* de Houellebecq. La question du métissage y est centrale. Je vais jusqu'au bout, dit Houellebecq, parce que je pense que la question de la sexualité n'est pas sans importance. Notre société est totalement aliénée sur le plan économique, donc je vais, grâce à quelques voyages charter, me métisser sexuellement avec des femmes d'ailleurs. Ce thème du métissage, en d'autres termes, et sans vouloir caricaturer tout ce qui a été dit ce matin, peut être utilisé parce que nous tournons à vide.

J'en viens maintenant à une vision qui peut être plus positive, que défendent deux grands anthropologues indiens que je respecte beaucoup, Monsieur Apadura et Monsieur Chatterji. Ils disent que la mondialisation culturelle, aujourd'hui, nous amène peut-être à prendre les choses autrement. Pour eux, on ne se trouve plus dans la logique de la tradition ou de la modernité. On est dans la logique de flux migratoires énormes et de diasporas — questions que nous n'avons guère évoquées. Qu'est-ce que la mondialisation culturelle, de leur point de vue ? C'est un risque hégémonique — celui dont a parlé Ruth Dreifuss. Avec eux, j'irai un peu plus loin. Oui, disent-ils, il y a peut-être cette hégémonie américaine — tout

## Les grandes mutations

ce que nous critiquons, Hollywood et tout le reste. Mais attention, ajoutent-ils : nous sommes postcoloniaux. Nous savons très bien réutiliser, bricoler, faire ce que nous voulons avec cette culture américaine. Nous inventons des pratiques culturelles à partir d'une autre culture. Cette autre culture, disent-ils avec raison, est d'autant plus universalisable qu'elle est vide. Nous savons que la culture hollywoodienne se répand à travers <sup>p.296</sup> le monde parce qu'elle ne propose qu'une structure narrative qui peut être reprise par toutes les cultures. Le cinéma indien fait de même. Il propose des structures narratives qui ont, par exemple, un énorme succès dans tout le Proche-Orient. Il faudrait peut-être comprendre qu'il n'y a pas que l'hégémonie américaine. Je les écoute quand ils me disent : non, aujourd'hui, la mondialisation culturelle, ce n'est pas uniquement l'hégémonie américaine.

Prenons acte, d'abord, de ce qu'est cette culture américaine — de toute façon, je ne suis pas sûr que ce soit une culture, et je ne suis pas sûr qu'elle soit aussi impérialiste qu'on ne le prétend. Je ne suis pas certain qu'elle impose un modèle d'homme. En même temps, de même qu'il existe des pays dits émergents sur le plan économique, réémergent des cultures. Le 11 septembre devrait nous avoir fait comprendre cela. Derrière l'Afghanistan, regardons tous ces mondes qui apparaissent. En termes de flux et de nombre, ce n'est pas n'importe quoi ! Pour un Européen, qui regarde vers sa Méditerranée, ce sont des cultures et des mondes entiers qui émergent. C'est ce que Braudel appelait la nouvelle grammaire des civilisations. Il y a des livres sur ces cultures qui émergent : culture indienne, culture chinoise, etc. On peut critiquer la Chine totalitaire — car elle est toujours totalitaire, à mon avis. Mais cela ne veut pas dire qu'un certain nombre

## Les grandes mutations

d'éléments civilisationnels n'y fonctionnent pas. De même pour l'Iran. On pourrait citer de nombreux exemples.

Je pense qu'aujourd'hui, la mondialisation culturelle signifie qu'il y a certes un mouvement hégémonique, mais qu'il y a aussi cette apparition des cultures émergentes. Cela déstabilise les Européens. Il ne s'agit pas d'entendre ces cultures comme des blocs de civilisation, au sens essentialiste. Les anthropologues dont je viens de parler le disent très bien : c'est avec leur civilisation qu'ils bricolent quelque chose, qui peut passer par tous les déchets de la culture américaine. Ne nous trompons pas, et regardons vers Hollywood. Qui sont aujourd'hui les metteurs en scène qui font du cinéma violent ? Ce sont de nouveaux venus de Hongkong et d'Asie, ce sont des gens comme John Woo et bien d'autres. Il y a beaucoup d'allers et retours qui se font, même au niveau des produits lourds.

Je ne parle pas seulement des œuvres culturelles. Je parle des pratiques culturelles simples, des bricolages. Avec la mondialisation, nous avons au fond affaire, dans ce jeu entre le local et le global, à une capacité de décentrement. Grâce à cette capacité, l'Indien ne me dit pas qu'il est Indien contre le reste du monde. Il l'est, en même temps qu'il a aujourd'hui l'occasion de se décentrer et d'avoir une <sup>p.297</sup> relation critique avec sa culture. Cet art du décentrement, je tiens à le rappeler, est au centre de ce que sont, à mon sens, les grandes œuvres culturelles d'aujourd'hui. Je pense aux grands romanciers anglophones comme Naipaul, qui vient de recevoir le prix Nobel de littérature, a travaillé dans plusieurs pays, connaît bien l'Amérique latine et l'Inde. De Londres, il essaie en permanence de comprendre ce qui se passe dans le reste du monde, comme en Europe. Je pense à

## Les grandes mutations

Collum McCahan, jeune romancier irlandais qui vit à New York, part de cette ville pour parler de la guerre civile en Irlande.

Cet art du décentrement, c'est au fond la vieille leçon de James Joyce : c'est d'ailleurs, seulement, que je peux parler de ma culture. Il ne s'agit pas de revenir à la figure de l'exilé. Je pense qu'il y a une mauvaise version de la mondialisation culturelle. Mais une bonne version peut être celle qui pratique cet art du décentrement. Je citerai le plus grand, Ishiguro, cet Anglais d'origine japonaise qui est pour moi le plus grand romancier européen vivant, qui a d'abord écrit des livres sur le Japon et sa société hiérarchique, et qui depuis *Les vestiges du jour*, écrit des livres à travers son imaginaire japonais, pour démonter les contradictions de la démocratie britannique.

Je suis intéressé par ces nouvelles pratiques culturelles. Je n'emploie pas le terme de métissage. Mais ces pratiques font un travail d'entrechoquement, comme les *Mistos* que j'évoquais tout à l'heure. Et c'est ce travail d'entrechoquement qu'il faut mettre en valeur.

Je termine sur l'esprit européen. Il y a des Européens qui veulent d'autant plus métisser qu'ils ne savent même plus quelles sont les valeurs de l'Europe. C'est une question qu'on est en droit de se poser. J'en appellerai ici à l'idée qu'il serait temps que l'Europe comprenne qu'elle ne dispose peut-être plus — il n'est pas indifférent de le dire dans le cadre de ces Rencontres — de cette capacité substantielle d'affirmer des valeurs. Les trouvera-t-elle ailleurs ? Je ne le pense pas. Le problème de l'Europe, c'est peut-être d'avoir une représentation métissée d'elle-même. Paul Ricœur demandait ici même, il y a deux ans, si on ne doit pas rappeler ce qu'il appelait les promesses non tenues de nos héritages. Et nos

## Les grandes mutations

héritages sont pluriels. On a parlé de pluralité. Je ne suis pas sûr que l'Europe ait une vision suffisamment plurielle de son héritage. Elle est juive et chrétienne, marquée par l'héritage grec et romain, par l'époque médiévale et la Renaissance, par l'esprit des Lumières, mais pas uniquement. Elle a été aussi marquée par la peur de l'Islam, durant toute une époque, aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. J'aimerais que l'Europe soit capable de se donner une <sup>p.298</sup> représentation, je ne dirai pas métissée, puisque j'ai critiqué le mot, mais pluraliste de ses propres héritages, qui ne mette pas en cause ses propres valeurs. Cet appel à ce que devrait être l'esprit européen peut, vous le voyez, aller dans le sens de l'entrechoquement des héritages.

J'ai parlé d'un historien de l'art qui regardait un tableau dans une église d'Acoma. De même qu'il pouvait voir un tableau de la Renaissance dans les peintures indiennes, je voudrais évoquer un tableau évoquant un temple égyptien. Quand vous le renversez, le temple égyptien devient un gratte-ciel new-yorkais. Si on fait un effort de traduction, on peut découvrir que l'Extrême-Orient et l'Extrême-Occident sont le même et l'autre, mais sont peut-être aussi la même chose, et peuvent en tout cas, mentalement et artistiquement, être pensés comme extrêmement proches.

**GEORGES NIVAT** : Le débat est lancé par cette tension entre des définitions contraires. Je propose que Ruth Dreifuss réponde d'abord aux questions qui lui sont posées.

**QUESTION** : J'aimerais que vous précisiez en quoi la notion d'ethnie, pseudoculturelle, est plus dangereuse que la notion de race, illégitime.

## Les grandes mutations

**RUTH DREIFUSS** : Si je la qualifie de plus dangereuse, c'est d'abord parce qu'une notion qui est dépassée, qui a été décortiquée et dont on a fait le procès, est moins dangereuse qu'une notion qui émerge, qui est nouvelle et qu'on reçoit aujourd'hui avec toute son ambiguïté, avec son côté positif, qui est la volonté de comprendre, derrière des Etats artificiels, la réalité de communautés différentes, mais également son côté négatif, qui nous a en quelque sorte éclaté à la face lorsqu'on a commencé à parler de pureté ethnique et à se faire la guerre au nom de cette pureté. Cette notion est donc plus dangereuse parce qu'elle est contemporaine. C'est aujourd'hui que nous avons à nous poser ces questions, celle du racisme ayant été, je crois, définitivement réglée sur le plan intellectuel. Ce qui ne signifie pas, hélas, que les crimes liés au faciès de la victime aient définitivement disparu. Mais sur le plan scientifique et intellectuel, le racisme est totalement dépassé.

p.299 La notion d'ethnie est extrêmement floue. Les exemples que j'ai pris reposent tout simplement sur une histoire. En Yougoslavie, les couches successives d'événements et les hasards des allégeances, des occupations et des conversions religieuses font que des peuples extrêmement semblables et qui se perdent dans la nuit des temps se ressentent aujourd'hui comme tellement différents que la vie commune leur serait difficile. La notion d'ethnie, dans ce contexte, est d'autant plus insupportable qu'elle nie le fait que la vie commune, ou du moins la juxtaposition de ces ethnies est la caractéristique même de la culture des Balkans. C'est bien parce que les Balkans ont créé leur modèle propre de coexistence entre différentes religions qu'il y a quelque chose comme une culture balkanique. On est en train de le nier en

## Les grandes mutations

acceptant l'existence d'ethnies, en admettant que le serbo-croate n'a jamais existé, mais qu'il y avait du serbe et du croate. C'est en ce sens que je parlais d'une pente extrêmement dangereuse. Je pourrais multiplier les exemples.

Bien sûr, l'un des éléments qui nous interpelle dans ce domaine, c'est qu'en partant d'une vision qui inclut la notion d'ethnie et en lui donnant une certaine légitimité, on nie souvent la relation de pouvoir à l'intérieur d'une société. Faire du Rwanda un problème de relations entre Tutsis et Hutus, c'est nier non seulement les structures économiques traditionnelles de ce pays, le partage du travail qui existait avant la colonisation, mais surtout — et je crois qu'en ex-Yougoslavie il en va de même — les différents modèles de participation, de collaboration et de résistance aux occupants, ou l'exploitation faite par les occupants de ces différences ethniques. Pour revenir à l'exemple yougoslave, il est évident que la conversion à l'islam est liée à la présence ottomane, mais aussi aux structures mêmes de l'Etat ottoman et à la nécessaire collaboration de groupes relais, qui de ce fait se sont convertis, permettant à la culture ottomane de s'enraciner de façon plus ou moins durable dans la société.

Voilà, de façon peut-être un peu floue, pourquoi nous ne pouvons pas accepter le terme d'ethnie sans le discuter. J'aimerais reprendre une idée qui vient d'être énoncée et qui me paraît très juste. C'est que dès qu'on parle de culture, au fond, on parle de mémoire. On parle d'héritage et d'histoire. Ce qui nous menace, dirais-je, c'est la non-reconnaissance de la multiplicité de ces petits ruisseaux qui font les grandes rivières, de ces apports que nous portons tous en nous. Lorsque nous revendiquons ou lorsque nous parlons de métissage, ce que nous défendons, c'est notre

## Les grandes mutations

fidélité et la relation positive que nous voulons entretenir avec l'ensemble de ces sources, qui ont <sup>p.300</sup> finalement abouti à l'être unique que nous sommes, et à cette société unique à laquelle nous participons à un moment de son histoire.

L'exemple des métis et le terme même de métissage restent discutables, dans la mesure où les cas auxquels nous avons fait allusion, ceux de l'esclavage et des grands bouleversements, celui que codifiait le Code noir, sont en fait des cas de métissage sans mémoire, ou quasiment sans mémoire, nés d'une rupture du fil de la création culturelle, les métis se trouvant obligés de créer du nouveau dans les conditions atroces d'une relation de dominants à dominés.

L'élément positif que j'ai voulu souligner, par opposition au métissage, c'est celui d'histoires qui se rencontrent, dans lesquelles se produit un mélange des cartes, et à partir desquelles quelque chose se crée, sur la base d'une continuité acceptée, celle de la mémoire. Il y a diaspora et diaspora. Certaines permettent de garder le souvenir de ce que l'on a été, et de garder comme une expérience positive, malgré les aléas, les massacres, etc., la *crossfertilization*, c'est-à-dire le fait que des peuples aient gardé leur identité tout en vivant avec d'autres, en se transformant à leur contact et en les transformant en retour. D'autres diasporas, dramatiques, sont issues de ruptures causées par le choc de la domination.

Je crois que ce métissage auquel nous croyons comme porteur d'espoir, c'est celui de la continuité culturelle et de la recréation de choses neuves à partir de ces héritages.

**QUESTION** : Y a-t-il une possibilité d'introduire un cours sur



## Les grandes mutations

l'interculturel dans les écoles ? J'ai été surprise, lors d'un cours sur l'interculturel dispensé à l'École d'infirmières — en tant qu'infirmières, nous sommes appelées à respecter les cultures religieuses de nos patients — de me trouver face à des jeunes qui confondent l'interculturel et la perte de leur identité.

**FERNANDO GABEIRA** : Aux Etats-Unis, l'interculturalité est déjà très développée parmi les entreprises. Il existe même une école de Palo Alto qui développe beaucoup ce genre d'information. Mais il faudra encore un moment de préparation des entreprises pour travailler dans d'autres pays. Je crois qu'il est nécessaire de discuter de l'interculturalité dans un sens différent.

**RUTH DREIFUSS** : p.301 Je ne puis bien sûr m'exprimer qu'en tant que citoyenne, l'enseignement étant de la compétence des cantons. La question porte sur le fait que les jeunes, confrontés à l'interculturalité, craignent de perdre leur identité, comme s'ils ne supportaient pas la relativité des choses et la multiplicité des regards sur une même réalité, comme si cela les ébranlait. Il est clair que reconnaître qu'on peut aborder un problème de différentes façons, avec une autre mémoire, une autre histoire derrière nous, peut ébranler notre identité. La réponse qui a été proposée est de commencer très tôt à parler de ces différences de cultures.

Lorsque, enfant, je suis entrée dans cet admirable jardin d'enfants expérimental qu'est la Maison des petits, à Genève, une des premières choses que nous avons faites était la préparation de la fête de Noël. La maîtresse a immédiatement compris que tous les enfants n'avaient pas la même expérience de Noël. Elle m'a

## Les grandes mutations

demandé de présenter à la classe ce que je faisais, moi, pour célébrer une autre fête, qui tombait à la même époque. C'était à la fois extrêmement intéressant et valorisant d'apprendre, dès la petite enfance, que des fêtes pouvaient avoir des sens différents. Je ne crois pas que mes petits camarades aient perdu leur identité de Suisses chrétiens parce qu'ils ont découvert qu'il était plus facile de dessiner des étoiles à six branches — dont ils ont truffé leurs arbres de Noël — que des étoiles à cinq branches. Voilà ce que peut être un premier pas dans l'apprentissage de l'interculturalité.

A propos de l'hôpital et de notre obligation d'accueillir des gens de toutes cultures, j'aimerais souligner à quel point il est important que l'ensemble du service public se conçoive, effectivement, comme destiné à des citoyens et des habitants de toutes les cultures possibles et imaginables. J'en ai fait l'expérience en préparant la loi sur la médecine de transplantation, que nous venons de transmettre au gouvernement. J'ai été confrontée à la question de savoir ce qui peut créer la confiance maximale de tous ceux qui habitent dans ce pays et qui, par hasard, pourraient se retrouver dans un de nos hôpitaux, par rapport à la médecine de transplantation, c'est-à-dire à la possibilité que l'on prélève sur leur corps, selon telle ou telle procédure, un de leurs organes pour le greffer sur un autre être. Pour préparer cette loi, j'ai demandé à mes collaborateurs d'organiser des contacts avec les différentes communautés religieuses de ce pays — et elles sont nombreuses. La troisième religion de Suisse, l'islam, reste peut-être plus mal connue que certaines communautés beaucoup plus petites. <sup>p.302</sup> J'ai passé une soirée passionnante avec trois médecins musulmans qui s'étaient donné la peine de rechercher toutes les réflexions qui ont

## Les grandes mutations

lieu aujourd'hui sur la question. Car les religions, elles aussi, s'adaptent. L'islam a des structures de confrontation à la modernité qui lui permettent de savoir quelle est la réponse religieuse à des phénomènes modernes, comme la médecine de transplantation. J'ai passé une soirée absolument passionnante à essayer de comprendre les fondements religieux, en islam, de l'attitude face à la constatation de la mort, de l'attitude à avoir face à des personnes privées de la faculté de discernement au moment de choisir l'utilisation qui sera faite de leur corps après leur décès, de ce que représente la transplantation, de ce que représente le corps après la mort.

Je crois que c'est une réflexion que nous devons mener en permanence sur le service public. Je pourrais dire la même chose à propos de l'école, par exemple, et des discussions sur le port du voile. Le service public, aujourd'hui, dans un Etat comme la Suisse, doit remplir sa fonction pour tous les habitants, qu'ils soient permanents ou de passage.

**QUESTION** : La revendication formulée par les *Mistos* dans le cadre de la préparation de la conférence de Durban est de nature juridique. Ils veulent être compris comme une catégorie de victimes ou, pour ne pas abuser de ce terme, comme un groupe vulnérable dans le cadre des revendications et des recommandations issues de la conférence. En ce sens, leur prétention n'était pas négative. Elle n'était pas fondée sur une perte, mais sur la volonté d'assumer une caractéristique. Nous ne parlons pas aujourd'hui du métissage en termes juridiques. Nous ne parlons pas non plus sur le plan de la liberté individuelle, de la liberté d'être ou non membre d'un groupe, avec les droits et

## Les grandes mutations

devoirs qui en découlent. Nous touchons un peu ces questions par la problématique de l'universalisme. Je voulais simplement signaler que c'était bel et bien une revendication d'ordre juridique. J'aurais voulu qu'un Sud-Américain nous dise en quoi le mot *Mistos* peut avoir un sens plus large.

**FERNANDO GABEIRA** : Il y a une évolution en Amérique latine. Mais aux Etats-Unis aussi, il y a un groupe qui revendique la présence métisse. Ces gens ont compris que l'évolution des mariages interraciaux aux <sup>p.303</sup> Etats-Unis est si grande — il y en avait 8.000 en 1968 et 45.000 aujourd'hui — qu'une ouverture devient nécessaire. Il ne s'agit pas seulement des Blancs et des Noirs. Au Brésil, il y a la vision des Indiens. Mais il n'y a pas encore cette vision des gens qui sont le résultat de mariages interraciaux. J'espère que la situation à ce propos évoluera aussi rapidement en Amérique latine qu'aux Etats-Unis. Une petite commission a été chargée de discuter des conséquences de la conférence de Durban. Ce problème y a été posé.

J'aimerais ajouter deux mots à ce qu'a dit Olivier Mongin. Je crois que la question de la mondialisation et de la présence de la culture américaine rend nécessaire l'établissement d'une tactique. Je regrette de devoir parler de tactique, mais ce concept est très important dans la culture brésilienne. En 1922 a été lancé le Manifeste anthropophagique. L'anthropophagie était un mot très tactique, à cette époque. On la revendiquait parce qu'elle était très commune parmi les Indiens Tupinamba. L'anthropophagie n'est pas une question de protéines. Il s'agit d'absorber les qualités de l'adversaire. On a refusé trois fois un Allemand, parce qu'il pleurait beaucoup et demandait pardon. Il n'a pas été mangé parce qu'il

## Les grandes mutations

n'était pas le repas idéal... Je pense qu'avec le temps, on a évolué dans cette zone, parce que l'anthropophagie contient évidemment un aspect de violence. Mais il y a aussi un problème très sérieux : l'anthropophage mange des morceaux d'autres cultures, mais ne change pas sa stabilité symbolique. C'est devenu aujourd'hui la tactique de la culture commerciale : prendre des morceaux et les jeter dans le circuit commercial. La vision du bricolage qu'il faut défendre, à mon avis, est celle d'un bricolage qui rende notre culture plus riche, mais qui rende aussi celle de l'autre plus riche.

**OLIVIER MONGIN** : Les auteurs qui parlent de bricolage disent aussi braconnage. Cela veut dire qu'il y a un rapport de force institué. Je crois que c'est important, parce qu'il faut aller contre l'idée qu'il y aurait un dominant et un dominé. Il y a une intériorisation de la domination. La culture américaine, aujourd'hui, est d'une certaine manière plus faible que les cultures qui peuvent se la réapproprier. Je regrette que trop souvent, en Europe, on présente la culture américaine comme si elle était en train de nous assiéger. Comme si nous, Européens, n'avions rien à répondre. N'oublions pas que les Américains sont un peuple posteuropéen, issu de l'Europe, comme l'Afrique du Sud, comme le Canada, comme l'Amérique latine.

<sup>p.304</sup> Le problème, à mon sens, est de savoir quelle est la place des Européens là-dedans. Je suis de plus en plus inquiet de constater que nous avons des identités qui vont s'affaiblissant. Ce dont nous avons parlé, autour du métissage, est de savoir comment des identités peuvent, non s'harmoniser, mais créer autre chose à partir d'un choc. Nos amis Créoles ont créé quelque chose sur le plan littéraire. Il me paraît important que les

## Les grandes mutations

Européens voient toutes les cultures émergentes. S'ils n'ont pas encore compris qu'on parlera encore de l'islam dans deux siècles, mieux vaudrait qu'ils mettent un terme à leur histoire. Nous devons apprendre à vivre avec d'autres cultures, sans renoncer à nos valeurs. Les Français, à cet égard, sont particulièrement fragiles. Tous les colonialistes ne sont pas équivalents. Mais l'universalisme conquérant français consistait à vouloir faire un petit Français d'un Algérien, etc. On ne me fera pas croire que les problèmes de l'islam, en France et en Algérie, n'ont aucun lien avec ce que les juristes ont appelé « l'exceptionnalité musulmane », à savoir avec le fait qu'on appliquait le droit de la République à tout le monde, sauf aux Musulmans. Cela posait des problèmes qui se résolvent aujourd'hui dans la violence.

**MICHEL PORRET** : La revendication égalitaire des droits de l'homme aurait-elle été possible sans le métissage qui naît du colonialisme ?

**OLIVIER MONGIN** : J'ai été formé par un historien qui s'appelait Michel de Certeau, et qui connaissait très bien l'Amérique latine. Il avait beaucoup analysé les mouvements missionnaires. Je rappellerai, pour ne pas toujours nous culpabiliser, qu'il a établi que nous avons effectivement un universalisme de conquête, mais que nous avons aussi la volonté d'aller vers l'autre. Il ne faut pas oublier cela. Nous avons le désir de connaître l'autre. Bien sûr, il y a eu ensuite les bagarres. Mais elles ont surtout eu lieu entre conquérants, entre Las Casas et les autres. Je dis qu'aujourd'hui, il faut aller voir l'autre. Ce n'est plus l'autre d'Amérique latine, ce n'est plus l'Amérique, mais c'est ce qui se passe ailleurs. Je crois que les événements récents, de ce point de vue, disent beaucoup

## Les grandes mutations

de choses. Le problème est toujours d'échapper au dilemme qu'on nous impose entre universalisme lourd et relativisme. Cela mène aux théories sur la guerre des cultures et au chacun pour soi.

p.305 C'est pourquoi je plaide pour le paradigme de la traduction. Nous aurions peut-être pu donner plus d'importance, autour de cette table, à ce que traduire veut dire. L'expérience de la langue est centrale. Le paradigme de la traduction, c'est celui du décentrement. Les anthropologues indiens m'ont fait comprendre, paradoxalement, qu'ils n'étaient pas dominés par la culture américaine, mais qu'elle leur permettait, au contraire, d'avoir un regard critique sur eux-mêmes. Une fois de plus, ce ne sont que des bricolages. On joue au cricket en Inde, mais pas comme les Britanniques : on s'est réapproprié le jeu. Ces petites choses n'ont l'air de rien, mais elles sont fondamentales.

**QUESTION** : Je suis préoccupé, non par le métissage, qui est une chose élémentaire et qui est une force, mais par un danger qu'a relevé Ruth Dreifuss, celui du communautarisme. Nous, Européens, avons peur de nous rappeler à nos vertus. Nous avons une histoire douloureuse, qui nous a blessés et nous interdit souvent de nous imposer. Nous avons néanmoins des vertus, comme la tolérance et l'ouverture. Nous avons des Constitutions qui nous donnent le droit de nous exprimer. Nous devons reconnaître ces qualités aussi. Dans cette ouverture, qui est nécessaire et qui nous est chère à tous, j'ai l'impression que parfois nous faisons taire notre esprit libre, à savoir notre esprit critique.

Quand je pense à ce qui s'est passé depuis le 11 septembre, quand je vois qu'en Angleterre un imam se revendique comme représentant des Talibans en usant et abusant des libertés

## Les grandes mutations

accordées à chacun, qui n'en prend que la partie qui lui est favorable et ne reconnaît pas son devoir de réserve, je me demande ce que nous pouvons faire et quel est notre devoir, si nous voulons conserver ce qui est aujourd'hui fondamental, à savoir le respect de nos lois et de la plus grande d'entre elles, celle qu'édicte les Constitutions. Comment, en d'autres termes, rester ouvert et tolérant, tout en restant libre et critique face à des gens qui sabotent, en quelque sorte, nos libertés essentielles ?

**RUTH DREIFUSS** : Le problème que vous soulevez est sans doute l'un des plus difficiles qui puissent se poser, non seulement à tout citoyen, mais aussi et surtout à tout gouvernement. Nous sommes confrontés aujourd'hui à cette question dans le cadre de la lutte contre le terrorisme. Nous avons l'angoisse d'aller trop loin. Ne rien faire, laisser <sup>p.306</sup> nos polices négliger leur tâche, représente à mes yeux un risque moindre que celui de dépasser la limite au-delà de laquelle ce n'est plus seulement la personne qui incite à la guerre, à la violence et au non-respect de la tolérance qui y perdrait, mais l'ensemble de notre société.

Je dirai que la Suisse et l'Europe en général avaient jusqu'au 11 septembre une attitude plus nuancée que les Etats-Unis d'Amérique. Je ne parle pas de la pratique policière ou de la justice. Cela tient à notre expérience historique. La propagande raciste, la volonté de détruire le respect que nous devons nous porter les uns aux autres, nous ont conduits à des excès allant jusqu'à la guerre. Nous sommes donc plus sensibles au mal que peuvent faire des déclarations telles que celle que vous avez citée ou les appels à la haine, à la haine raciale ou à la violence. Dans de tels domaines, en Europe, nous sommes plus volontiers prêts à



## Les grandes mutations

recourir à la censure que ne l'étaient les Etats-Unis et en partie l'Angleterre avant le 11 septembre.

Je prends l'exemple de la discussion que nous avons en Suisse, en particulier dans le cadre de la commission contre le racisme, mais aussi dans celui de conférences internationales comme le sommet de Stockholm sur la Shoah. Internet doit-il devenir un lieu absolument libre, où peuvent s'exprimer toutes les idées, y compris les plus perverses, ou doit-il être un lieu réglementé, comme le sont les rues, les panneaux d'affichage ou la télévision ? L'Europe, et en particulier la Suisse, ont dans ce débat une position très claire. Les appels à la haine raciale ne peuvent pas être tolérés au nom de la liberté d'expression. Mais dans les conférences que je viens d'évoquer, la Suisse était assez isolée, face en particulier à la volonté des Américains d'assurer une liberté d'expression absolue.

**GEORGES NIVAT** : Nous avons été interpellés de mille façons. Nous avons vu que le problème du métissage en touchait beaucoup d'autres, comme celui de la tolérance, qui vient d'être évoqué. Il a été question d'anthropophagie à propos d'un mouvement poétique brésilien. Il a aussi été question de traduction. Je crois que c'est un appel à devenir de bons anthropophages, c'est-à-dire à nous laisser changer par l'autre que nous dévorons, non pour le plaisir de le dévorer, mais pour modifier notre bilan culturel. A propos de la figure du traducteur qu'a évoquée Olivier Mongin, j'aimerais rappeler que Marguerite Yourcenar, qui était aussi une traductrice — elle a traduit entre autres des negro spirituals —, a un passage amusant sur la traduction. Elle compare le <sup>p.307</sup> traducteur au voyageur dans une

## Les grandes mutations

auberge. Quand il arrive, sa valise est pleine et contient tous ses objets. Après quelques jours dans l'auberge, il essaie de tout remettre dans sa valise, mais n'y arrive pas : il y a toujours quelque chose qui n'entre pas. Le traducteur, commente Marguerite Yourcenar, c'est ce voyageur. Il n'arrivera jamais à tout remettre dans la valise.

J'ajouterai, pour ma part, que même dans la valise, tout a changé. Il y a peut-être des chemises sales, ou des achats que le traducteur n'a pas pu y mettre. En fait tous les vêtements ont changé, dans la valise, une fois qu'il a mené à bien l'opération qui consiste à passer d'un texte à l'autre. J'ajoute aussi que la traduction définitive n'existe pas. Par définition, on doit retraduire les grands textes à intervalles réguliers, au moins une fois par génération. Shakespeare, traduit au XVIII<sup>e</sup> siècle ou traduit aujourd'hui, est très différent, parce que les besoins de la traduction sont très différents. Dans l'échange culturel, dans le métissage culturel, rien ne sera jamais fini.

Mesdames, Messieurs, je vous remercie de votre patience et je clos ces Rencontres internationales.

@

# Les grandes mutations

## INDEX

### des intervenants

@

ARSERVER, Sylvie : 101, 119.  
BACZKO, Bronislaw : 9, 29, 43, 45, 150.  
BAUD, Jacques : 250, 262, 265.  
BEJI M. : 44.  
BERTAGNA, François : 122.  
BERTHOUD, Gérald : 132, 150.  
BERTOSSA, Bernard : 78, 90, 94, 97.  
BOISSON DE CHAZOURNES, Laurence : 84, 95, 99.  
BOLENS, Marc : 152.  
BUCHS Mina : 47.  
BURRIN, Philippe : 27, 44, 45.  
BUSINO, Giovanni : 125, 150, 153.  
CHANSON, Philippe : 285.  
DEBRAY, Régis : **213**, 234, 236.  
DREIFUSS, Ruth : 273, 298, 301, 305.  
DUBET, François : **103**, 119, 121, 122, 123.  
DUBIED, Annick : 144, 153.  
DUBOULE, Denis : **49**, 69, 70, 71.  
ENGELSON, Boris : 264.  
FAESSLER, Marc : 211.  
FAVEZ, Jean-Claude : 185, 191.  
FERRARI, Amerigo : 289.  
GABEIRA, Fernando : 209, 260, 280, 300, 302.  
GAJARDO, Jorge : 207.  
GRAF, Catherine : 183.  
GURTNER, Olivier : 97.  
HALPÉRIN, Daniel : 87.  
HARDING, Timothy : 148, 151.  
HAZAN, Pierre : 33, 40, 41.  
HUNYADI, Marc : 180, 246, 261.

## Les grandes mutations

JOHNSON, Lily Marie : 24.  
KOLAKOWSKI, Leszek : **13**, 22, 23, 24, 25, 38.  
LARRERE, Catherine : **158**, 181, 182, 183.  
LEVRAT, Nicolas : 199, 205, 261.  
LINDENBERG, Daniel : 243, 266.  
MAURICE, Antoine : 94, 194, 261.  
MORIN, Olivier : 264.  
MONGIN, Olivier : 23, 88, 206, 239, 246, 250, 254, 259, 264, 266, 292, 303, 304.  
NIVAT, Georges : 7, 40, 269, 298, 306.  
NORAMBUENA, Miguel : 188, 208.  
NORREDINE, Benfreha : 264.  
ORIAS, Andres : 181.  
OSSIPPOW, William : 191, 206.  
PERRET, Bernard : 254, 262.  
PETITPIERRE, Anne : 73, 78, 87, 92, 96, 98, 100.  
PORRET, Michel : 137, 151, 152, 155, 204, 261, 304.  
REGARD, Fabienne : 45.  
ROTH, Robert : 75, 88, 92, 96, 98.  
SAMBUC, Me : 42.  
SANDOZ, Yves : 82, 93, 96.  
VALLOTTON , Michel : 94.

\*

[Introduction](#) — [L'inquiétude du siècle](#). [Conf. L. Kolakowski](#). [Discussion](#) — [Débat : Changer l'histoire](#).  
[L'homme biologique](#). [Conf. D. Duboulé](#). [Discussion](#) — [Débat : Juges et société](#).  
[Repenser les inégalités](#). [Conf. F. Dubet](#). [Discussion](#) — [Débat : Un monde surveillé](#).  
[Nature/mutations](#). [Conf. C. Larrère](#). [Discussion](#) — [Débat : Etat-nation/mutations](#).  
[Dieu unique](#). [Conf. R. Debray](#). [Discussion](#) — [Débat : Argent souverain](#). — [Table ronde](#).

@