

Louis Côté

L'avenir

Des raisons d'espérer



Louis Côté Éditeur

L'avenir

Des raisons d'espérer

Du même auteur aux Presses de l'Université du Québec

**L'INSCRIPTION DES SOCIÉTÉS NON OCCIDENTALES
DANS LA MODERNITÉ**

Louis Côté

2015, ISBN 978-2-7605-4256-3, 372 pages

**L'ÉTAT DÉMOCRATIQUE, 2^e Édition
FONDEMENTS ET DÉFIS**

Louis Côté

2014, ISBN 978-2-7605-4110-8, 272 pages

ÉTAT STRATÈGE ET PARTICIPATION CITOYENNE

Sous la direction de Louis Côté, Benoît Lévesque et Guy Morneau

2009, ISBN 978-2-7605-2402-6, 288 pages

Louis Côté Éditeur

Courriel : lc@louiscoteauteur.ca

Internet : <http://louiscoteauteur.ca>

Louis Côté

L'avenir

Des raisons d'espérer

Louis Côté Éditeur

Côté, Louis, 1949-

L'avenir : des raisons d'espérer

Comprend des références bibliographiques

ISBN 978-2-9817170-1-6

Maquette et photographie de couverture : Daniel Careau

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 2018

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Bibliothèque et Archives Canada

2018 – Louis Côté Éditeur

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
-------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

LE RAPPORT AU TEMPS

DANS LES DIFFÉRENTS ORDRES HUMAINS	11
---	-----------

Chapitre 1 DE LA PENSÉE MYTHIQUE AUX MILLÉNARISMES.....	13
---	----

1. LA NOTION DE TEMPS	13
2. LA PENSÉE MYTHIQUE	19
3. LE CAS DE LA GRÈCE ANTIQUE	34
4. LA PENSÉE MONOTHÉISTE.....	43

Chapitre 2 DE LA CROYANCE AU PROGRÈS AUX UTOPIES RÉVOLUTIONNAIRES	59
--	----

1. LA SORTIE DE LA RELIGION ET LA FIN DE LA MÉTAPHYSIQUE.....	61
2. LA PENSÉE IDÉOLOGIQUE.....	71
3. L'IDÉOLOGIE DU PROGRÈS	80
4. LES UTOPIES RÉVOLUTIONNAIRES	87

DEUXIÈME PARTIE

LA MODERNITÉ AVANCÉE ET LA QUÊTE DE SENS	109
---	------------

Chapitre 3 LA DÉSESPÉRANCE CONTEMPORAINE	111
--	-----

1. LE POSTMODERNISME	113
2. LA FIN DE L'HISTOIRE ET LES VISIONS CATAclysmiques.....	122

Chapitre 4 LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ D'UNE ESPÉRANCE DANS UNE MODERNITÉ AVANCÉE.....	131
1. UN RETOUR À L'UTOPIE?	134
2. UN AGIR AXÉ SUR LES POSSIBLES : LE POUVOIR-DEVENIR-AUTREMENT	138
3. UN AGIR AXÉ SUR LES POSSIBLES : LE POUVOIR-FAIRE-ATREMENT.....	140
4. LE PARADIGME RÉVOLUTIONNAIRE.....	148

TROISIÈME PARTIE

LES MENACES ET LES OPPORTUNITÉS DU TEMPS PRÉSENT ... 155

Chapitre 5 UN DIAGNOSTIC HISTORIQUE	157
1. POSTMODERNITÉ OU MODERNITÉ AVANCÉE?	158
2. LES CONDITIONS D'UN PASSAGE D'UN ORDRE HUMAIN À UN AUTRE	162
3. LA LOGIQUE DE STRUCTURATION DES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES	171

Chapitre 6 LA TRAJECTOIRE DU CAPITALISME ET SES DYSFONCTIONNEMENTS ACTUELS	195
1. LA CRÉATION DES PRÉCONDITIONS DE L'ÉCONOMIE CAPITALISTE.....	195
2. DU LIBÉRALISME À L'ÉTAT SOCIAL RÉGULATEUR	202
3. LE NÉOLIBÉRALISME ET LA MONDIALISATION.....	218
4. LA CRISE FINANCIÈRE ET LA CRISE DES DETTES SOUVERAINES.....	227
5. LA CRISE ÉCONOMIQUE ET LA CRISE SOCIALE.....	233
6. LA CRISE ENVIRONNEMENTALE	240
7. LA CRISE D'HÉGÉMONIE.....	243

Chapitre 7 LES VIRTUALITÉS D'UNE MODERNITÉ INACHEVÉE ..	249
1. UN MODÈLE DE DÉVELOPPEMENT FONDÉ SUR LE DÉVELOPPEMENT DURABLE.....	250
2. UN NOUVEAU CONTRAT SOCIAL.....	268
3. UNE NOUVELLE CONFIGURATION INTERNATIONALE.....	287
CONCLUSION	329
BIBLIOGRAPHIE	335

INTRODUCTION

Qu'en est-il de l'avenir ? Que peut-on anticiper ? Que peut-on espérer et que doit-on craindre ? Ces questions se posent aujourd'hui dans un contexte de perte de confiance dans l'avenir, sinon de désespérance. Dans le dernier quart du XX^e siècle, non seulement les espérances fondées sur les *Grands Récits*, qui, à l'instar du marxisme, interprétaient l'histoire de l'humanité comme un long chemin vers l'émancipation, se sont évanouies, mais la confiance naïve dans les progrès de l'humanité s'est érodée. Bien sûr, ce n'est pas la fin de l'histoire comme mouvement réel, un mouvement qui s'est d'ailleurs accéléré en ce début du XXI^e siècle ainsi qu'en attestent les changements majeurs de tous ordres qui touchent les diverses sociétés tout autant dans leurs équilibres internes que dans leurs interrelations. Mais nous ne sommes plus capables de nous représenter notre devenir comme une histoire, nous ne savons plus très bien où nous allons et où nous voulons aller.

Taries, les idéologies fortes porteuses d'utopies ont fait place ou bien à des idéologies faibles qui nous immergent dans un présent qui ne connaît de futur qu'une poursuite indéfinie des processus techno-économiques existants, ou bien à de nouvelles idéologies fortes, mais porteuses, celles-là, de contre-utopies, variant selon qu'elles s'adonnent à un catastrophisme qui milite pour l'évitement du pire ou à l'idéalisation d'un passé plus ou moins mythique qu'elles cherchent à réinventer. Cependant, dans tous les cas, ces idéologies prédominantes ignorent les virtualités de la modernité qui pourraient servir d'étais pour un avenir autre, plausible et désirable. Cette impuissance à imaginer l'avenir entrave évidemment la capacité de concevoir et de réaliser des projets qui puissent en être des ferments.

Inséré dans la succession temporelle où les moments adviennent tour à tour, l'être humain est toutefois capable de se projeter dans

l'avenir. N'étant pas enfermé dans l'instant, il est doté d'un regard à la fois rétrospectif et prospectif. C'est d'ailleurs le souvenir qui lui permet de se préparer à l'avenir : sans mémoire, il n'y aurait pas de prévision anticipatrice et la vie humaine s'abandonnerait passivement à un futur imprévisible, fait de surprises perpétuelles. Notre expérience du temps s'ancre dans des cadres de référence qui nous sont fournis par notre société. Au quotidien, afin de répondre à la nécessité de coordonner et de synchroniser nos activités, la détermination sociale du temps opère, au-delà des bornes générées par notre « horloge biologique », sur la base de processus naturels observables (le mouvement des astres, les marées, les saisons, etc.) et grâce à des instruments comme les sabliers, les horloges ou les calendriers. Mais le temps est également socialement déterminé par des systèmes de représentations et de croyances qui assurent aux groupes sociaux des schémas d'interprétation et de valorisation qui façonnent les conduites et influencent les choix collectifs. Fruit de l'imaginaire social, ces systèmes, qui informent la mémoire collective et les visions de l'avenir, sont bien sûr de nature symbolique. Non pas qu'ils ne soient qu'illusions ou chimères. Rappelons que loin de nier la réalité, l'imaginaire et le symbolique contribuent tout au contraire à l'édifier. On ne saurait départager sans restriction un réel de ses représentations non plus que retrouver des humains à l'état nu, dévêtus de leur imaginaire.

Par ailleurs, si la pensée rationnelle et imaginative ainsi que le langage sont des marques distinctives de l'espèce, partagées par tous les humains, les systèmes de représentations tout autant que les langues sont propres à chaque société. Ainsi, les représentations du temps, et par conséquent l'expérience de celui-ci, vont-elles varier suivant les sociétés. Et selon l'ordre humain dans lequel sont inscrites ces sociétés, ce sera tantôt une mythologie, tantôt une histoire sainte, tantôt une idéologie qui viendra donner un sens (signification et cohérence, sinon orientation et direction) à l'histoire et permettre aux humains de se concevoir comme sujets de celle-ci. Si leur fonction semble la même,

les différences entre les trois formes sont grandes. Là où la mythologie et l'histoire sainte trouvent leurs assises dans une temporalité autre (d'avant la nôtre ou au-dessus d'elle) d'où elles reçoivent le sens décisif du monde ou de l'histoire et avec laquelle le rite doit réconcilier les humains, l'idéologie, qui se présente comme un discours argumenté qui détermine le sens, inscrit la poursuite de ses fins dans un temps homogène.

Avec la modernité, s'efface donc la distinction entre deux temporalités que supposent le mythe et l'histoire sainte. Propre à la société moderne, l'idéologie règne quand il n'y a plus une seule définition de la réalité, quand il y a une pluralité de lectures. Mais si, de par leur nature qui combine explications et valeurs, savoirs et désirs, les idéologies sont controversables, et s'offrent par conséquent à la polémique, elles ne sauraient pourtant disparaître. À l'encontre de la thèse de la fin des idéologies, on peut observer que les modernes ont toujours et encore besoin d'interpréter le monde, de donner sens à la réalité et d'anticiper leur avenir, tout ce à quoi pourvoient justement les idéologies sous la modernité. Bien sûr, et ainsi que nous l'avons rappelé, les idéologies aujourd'hui prépondérantes, fascinées ou rebutées par le présent, offrent des schémas d'interprétation et de valorisation assez singuliers qui imaginent l'avenir comme la simple reconduction à l'infini de l'existant, une série de cataclysmes à éviter ou le retour à une pré-modernité mythique. Sans vouloir revenir aux idéologies antérieures qui se sont délitées, et en acceptant la contingence de l'histoire que l'on ne peut plus aujourd'hui réfuter, ne pourrait-on pas imaginer un avenir autre, sur la base de virtualités à découvrir dans notre modernité inachevée ?

Voilà la question centrale que le présent ouvrage entend explorer. Mais pour le faire, il nous faudra préalablement étayer la problématique qui vient d'être très rapidement énoncée. Aussi, dans une première partie, examinerons-nous d'abord, sous la forme d'un très long

métrage, le rapport au temps dans les trois ordres humains qui ont précédé la modernité, ce qui nous permettra de mieux saisir ensuite les particularités de cette dernière à cet égard. À la recherche d'une espérance pour notre temps, nous nous efforcerons de cerner la forme que celle-ci peut emprunter. Modernes, nous ne pouvons plus interpréter l'avenir à partir d'un mythe d'origine, non plus qu'en nous référant à un cosmos signifiant ou à une révélation provenant d'un au-delà. Rejetant les analogies faciles qui embrouillent plus qu'elles n'éclairent, notre examen des types de rapport au temps qui ont prévalu depuis la société primitive jusqu'à la société moderne nous permettra de bien distinguer la pensée idéologique tout autant de la pensée mythique que de la pensée religieuse ou monothéiste. Ni mythes collectifs, ni religions séculières, les idéologies et les utopies dont elles sont porteuses ne visent pas plus la réactualisation d'un temps primordial que l'obtention d'un salut dans un autre monde. Évidemment, cette distinction de nature n'exclut pas la possibilité d'une certaine continuité dans les représentations, qui peuvent passer d'une forme de pensée à une autre, mais en étant cependant repensées et modifiées. Après avoir considéré ce qu'il en est de la pensée mythique et de la pensée religieuse ou monothéiste dans le premier chapitre, nous allons consacrer le deuxième chapitre à l'étude de la nature de la pensée idéologique et des différents contours qu'elle a épousés jusqu'à tout récemment, depuis la croyance au progrès jusqu'aux grandes utopies révolutionnaires.

Notre deuxième partie sera consacrée à l'étude critique de quelques-uns des courants les plus révélateurs de l'état d'esprit contemporain et, à leur encontre, à une tentative d'explicitier les conditions de possibilité d'une espérance dans notre modernité avancée. Les développements économiques, politiques et sociaux qui ont touché les sociétés modernes depuis le dernier quart du XX^e siècle ont amplifié l'influence, voire favorisé l'émergence de courants culturels et intellec-

tuels qui s'opposent aux représentations qui étaient jusque-là au fondement de l'ordre moderne. Dans le troisième chapitre, nous examinerons d'abord le postmodernisme, qui a procédé à une réévaluation critique sinon à un rejet des formes de pensée et des conceptions qui ont prévalu en Occident sous la modernité. Nous aborderons ensuite le cas de nouvelles idéologies qui se sont manifesté par-delà les déconstructions opérées par les postmodernistes, postulant tantôt une fin de l'histoire caractérisée par l'association d'un capitalisme pérenne et d'un État démocratique-libéral, tantôt des visions cataclysmiques rattachées au productivisme prométhéen existant. Nous récuserons tout autant le réductionnisme de la doxa postmoderniste, qui rejette a priori toute tentative de donner du sens à l'histoire, le simplisme de l'idéologie de la fin de l'histoire à la Francis Fukuyama, que le désespoir sans nuance des visions cataclysmiques à la Hans Jonas.

L'explicitation des conditions de possibilité d'une espérance dans notre modernité avancée fera l'objet du quatrième chapitre. Contrairement à ce qu'il en a été dans les sociétés antérieures, le monde des modernes, caractérisé par le retrait du religieux, n'a plus de sens donné. Toutefois, cette perte de sens n'est pas nécessairement la chute dans le non-sens. Plutôt que de verser dans le nihilisme, nous retiendrons la suggestion d'Ernst Bloch d'enrichir nos rêves du regard lucide. Avec Bloch, nous plaiderons pour un espoir instruit des possibilités réelles de la transformation du monde. Nous approfondirons sa conception de l'utopie concrète et de l'espérance, qui implique une unité possible de la subjectivité et de l'imagination créatrice des humains (le pouvoir-faire-autrement) avec les tendances-latences objectives du réel (le pouvoir-devenir-autrement). Nous nous efforcerons de préciser ce qu'il en est d'un tel agir axé sur les possibles et le type de lecture qu'il présuppose. Nous écarterons ce faisant le paradigme révolutionnaire, ce fruit de l'impatience et de l'affirmation de la toute-puissance du désir qui, au cours des deux derniers siècles, a malheureusement engagé fréquemment la volonté de changement

dans des processus sources de violence, d'échecs et de régressions. Si la volonté est le ressort de l'action, seule une volonté réformatrice fondée sur le possible peut, selon nous, faire advenir le souhaitable.

Dans une troisième et dernière partie, consacrée pour l'essentiel à une analyse des principales évolutions sociétales en cours, nous chercherons à déceler les tendances qui rendent possible une évolution autre de la modernité et à dégager ainsi un horizon d'action. Cela n'est ni simple, ni évident, puisque non seulement les bouleversements majeurs que l'on connaît touchent de multiples sphères (technologique, économique, sociale, politique, culturelle), mais ils sont difficiles à déchiffrer. Depuis plus de 30 ans, différents modèles interprétatifs ont été proposés. Mettant l'accent sur l'idée de mutation ou de rupture, de nombreux théoriciens ont avancé l'hypothèse d'une postmodernité. Plus récemment, invoquant l'accélération sans précédent du développement technologique, de nombreux essayistes ont propagé l'idée d'une transition révolutionnaire en voie de s'opérer. Après avoir infirmé ces diverses interprétations, nous soutiendrons dans le cinquième chapitre que nous sommes plutôt entrés dans une nouvelle phase historique de la modernité qui, par-delà les transformations touchant les processus constitutifs de cette dernière – soit la formation et la démocratisation d'États-nations, l'essor d'une économie capitaliste et l'individualisation des rapports sociaux –, est en continuité avec les phases précédentes. Nous aurons pour ce faire à démontrer que prévalent toujours les logiques qui sous-tendent ces trois processus, qui les animent, fondent leur cohérence, engendrent leur dynamique et expliquent leurs potentialités.

Disposant d'une telle vue d'ensemble, nous pourrions, dans le sixième chapitre analyser plus à fond les enjeux économiques auxquels nous sommes confrontés et qui renferment sans doute les menaces les plus considérables du temps présent. Car, s'il apparaît bien téméraire d'annoncer que le capitalisme est entré dans sa phase ultime, un pronostic formulé régulièrement depuis plus de cent ans, il est en

revanche évident qu'il est présentement confronté à de multiples crises : crise financière, crise des dettes souveraines, crise économique, crise sociale, crise environnementale, crise d'hégémonie. Avant d'examiner ces crises, et dans le but de les mieux cerner, nous retracerons d'abord la trajectoire historique suivie jusqu'à maintenant par l'économie capitaliste, abordant en premier lieu, mais succinctement, l'étape de la création de ses préconditions, pour nous arrêter davantage au parcours accidenté qui a été le sien au cours des deux derniers siècles.

Cependant, il n'est pas assuré que les déséquilibres économiques doivent continuer à s'accroître, précipitant l'économie mondiale de crise en crise, que les États doivent poursuivre leur pratique d'austérité, malmenant le tissu social et économique de leurs sociétés, que l'élargissement et l'amplification des inégalités doivent l'emporter durablement, que les dégâts écologiques doivent s'accroître jusqu'à mettre en danger la planète, et que l'insécurité doive se faire endémique. Il faut se méfier d'un déterminisme selon lequel ces différents phénomènes ne pourraient pas ne pas se produire. Si les tendances lourdes de nature économique qui peuvent être à la source des phénomènes mentionnés se manifestent effectivement, elles ne sont pas sans susciter des contre-tendances, qui, couplées aux dynamiques en cours dans les autres processus constitutifs de la modernité (la démocratisation des États-nations et l'individualisation des rapports sociaux), sont en mesure de les réfréner ou de les infléchir, sinon de les annuler entièrement. Reconnaître l'absence de possibilité de rupture avec l'ordre moderne n'empêche aucunement d'envisager la sortie éventuelle de la modernité avancée, celle que l'on connaît depuis la fin des années 1970, et l'entrée dans une nouvelle phase, qualitativement différente. S'il n'est pas réaliste d'envisager le dépassement du capitalisme, il est par ailleurs concevable de parvenir à le domestiquer, comme les pays développés ont réussi à le faire au plan national, dans la seconde moitié du XX^e siècle, en instituant un État social régulateur.

Il s'agit aujourd'hui de trouver les mesures qui permettent de l'assujettir dans un contexte d'économie globalisée. Une telle perspective peut ranimer une certaine confiance dans le politique, confiance qui a été fortement érodée à partir des années 1980 en raison de la montée du néolibéralisme, mais aussi des errements de la gauche. L'idéologie néolibérale qui s'est déployée dans nos sociétés récuse en effet tout fondement à l'idée de projet collectif : libérés de l'emprise du politique et soustraits à toute évaluation morale, l'économie capitaliste et ses marchés seraient seuls en mesure d'assurer un ordre social juste et raisonnable. Quant à la gauche, elle a vécu un long entracte, perdant sa force de proposition pour se replier sur la défense des acquis, désinvestissant le politique pour se consacrer à des causes particulières ou s'abandonnant à la poursuite de chimères.

Que peut-on anticiper ? Quelle esquisse peut-on tracer d'une nouvelle phase qui répondrait davantage à l'aspiration à la liberté et à l'émancipation, tout autant individuelle que collective, qui fonde la modernité ? Quelles sont les « transformations silencieuses » en cours qui offrent des appuis pour une telle évolution et comment peut-on les favoriser ? Voilà les questions auxquelles nous tenterons de répondre dans le septième et dernier chapitre. L'avenir n'est pas un objet de connaissance. Le scénario que nous en tracerons ne repose ni sur une prospective à prétention scientifique ni sur une spéculation quant aux fins dernières de l'histoire. Il est plutôt de l'ordre d'une utopie concrète qui est en voie d'élaboration à travers les luttes sociales actuelles, et qui vise l'instauration d'un nouveau modèle de développement fondé sur le développement durable. Parmi les tendances porteuses de virtualités non encore accomplies et qui présentent des opportunités politiques et sociales éventuelles d'une réforme du capitalisme néolibéral, nous insisterons sur la responsabilisation des individus – des individus qui s'avèrent moins conformistes, plus critiques, plus innovateurs – ainsi que leur capacité et leur disposition à coopérer, et l'ouverture et la densification des sociétés civiles. Dans le but d'instaurer un modèle

de développement fondé sur le développement durable, nous insistons sur la nécessité d'établir un nouveau contrat social et, pour ce faire, de créer des lieux et des réseaux où les acteurs de changement puissent débattre et engager des actions concertées visant à conscientiser la population et à exercer une pression sur les partis politiques et les élus afin que soient adoptées des mesures contribuant à l'introduction des changements souhaités. Évidemment, du fait qu'elle tiende aux acteurs et à leurs interactions, une telle action ne saurait être de l'ordre d'un plan à réaliser, mais demeurera toujours marquée par l'incertitude, l'imprévisibilité et l'innovation.

Nous considérerons enfin les facteurs qui, au-delà des périls reliés à la montée actuelle des populismes et de la tentation de l'autoritarisme, peuvent à terme favoriser une coopération internationale favorable à une gestion commune des biens publics mondiaux et à un codéveloppement : un certain pragmatisme de la part des grandes puissances que leurs intérêts pourraient inciter à la modération, et une inscription progressive, même si difficile, des sociétés non occidentales dans les dynamiques sous-tendant la modernité, ce qui augure d'une convergence graduelle possible des valeurs dans la société internationale. Il nous faut ici encore, et c'est là la principale thèse de cet ouvrage, éviter de nous laisser aveugler par les événements conjoncturels, et adopter une perspective prenant en compte les processus qui s'inscrivent dans le long terme.

À la fois essai et ouvrage de synthèse, ce livre cherche à poser les fondements d'une espérance pour notre temps. Il propose au lecteur une démarche réflexive qui, avant d'examiner les contraintes et les opportunités actuelles, prend le temps de mettre en lumière la forme que peut emprunter une telle espérance et d'analyser ses conditions de possibilité. Il soulève pour ce faire une série de questions qui touchent tout autant la philosophie que les différentes sciences sociales. Il s'appuie donc sur les apports de nombreux auteurs, et les multiples citations signalent l'ampleur de la dette à leur égard. Je veux

en outre remercier deux chercheurs qui me sont proches et dont les commentaires ont permis de bonifier mon texte : James Iain Gow, professeur émérite à l'Université de Montréal, et mon fils, François Côté-Vaillancourt, professeur de philosophie à l'Université de Sudbury.

PREMIÈRE
PARTIE

LE RAPPORT AU TEMPS
DANS LES DIFFÉRENTS
ORDRES HUMAINS

Chapitre 1

**DE LA PENSÉE MYTHIQUE
AUX MILLÉNARISMES**

Chapitre 2

**DE LA CROYANCE AU PROGRÈS
AUX UTOPIES RÉVOLUTIONNAIRES**

Chapitre 1

DE LA PENSÉE MYTHIQUE AUX MILLÉNARISMES

1. LA NOTION DE TEMPS

Avant de nous engager dans l'examen des types de rapport au temps qui ont prévalu au cours des âges, il convient sans doute de rappeler quelques éléments fondamentaux touchant la notion même de temps. Je ferai ici appel à deux auteurs : d'abord à Rémy Lestienne, puis à Michel Lalonde. Dans *Les fils du temps*, Lestienne analyse les métamorphoses que la notion de temps a subies dans le cours de l'histoire de la science. La question fondamentale qu'il aborde est celle de savoir si le temps est pure invention de notre esprit ou s'il constitue une dimension essentielle du réel. Il est indéniable, nous dit-il, que nous organisons nos perceptions en les insérant dans un cadre spatial et temporel et que nous interprétons le monde en ordonnant les événements selon le lieu et l'instant où ils se produisent. Comme le soutenait Kant, l'espace et le temps sont des formes *a priori* de la sensibilité, des conditions qui rendent possible toute expérience et à l'intérieur desquelles toute expérience a lieu. Mais, ajoute Lestienne, « [c]ela ne signifie pas pour autant que l'espace et le temps soient des illusions ou des inventions gratuites de l'esprit humain. Ces catégories se sont imposées à nous dans le contact empirique avec la nature, et ne sont donc pas "arbitraires"¹ ». Le temps n'est pas une idée, mais une catégorie qui trouve son origine dans notre rapport à la réalité. Non seulement, depuis toujours, le changement, et par conséquent l'avant et l'après, se manifestent de façon évidente dans notre expérience quotidienne, mais

¹ Lestienne, 2003, p. 53.

la science a désormais démontré que le cosmos, la matière et le monde vivant sont soumis au devenir. Et si la théorie de la relativité nous a obligés à abandonner l'idée d'un temps absolu, indépendant du système de référence dans lequel un évènement est perçu, elle nous a néanmoins confirmé que le temps ne saurait être inversé et que le devenir est la loi de l'univers.

Le temps s'écoule de façon irréductible et indépendamment de la représentation que l'on peut en avoir. Toutefois, que le temps soit manifestement orienté n'implique pas pour autant qu'il soit segmenté selon nos catégories familières de passé, présent et futur : « Étant essentiellement continu, le temps peut être divisé [...] entre l'avant et l'après, mais l'"instant" qui les sépare ne peut davantage être un morceau de temps qu'un point ne peut être confondu avec un segment de droite². » Les temps physiques et biologiques n'incluent donc pas le présent. De l'ordre du vécu et débordant de beaucoup l'instant, le présent est le fruit d'une intégration temporelle des perceptions qui permet une prise de conscience des sensations et une représentation continue et harmonieuse de soi et du monde. Quant aux deux autres catégories, si l'humain, à l'instar des animaux, jouit de la faculté de mémoriser le passé, « [u]ne des spécificités essentielles de l'homme dans ses fonctions cognitives concerne [...] l'horizon temporel qui s'est chez lui considérablement élargi vers le futur³ ». Ajoutons avec Hanna Arendt que, sans l'humain et sa conscience du temps, il n'y aurait pas de différence entre passé et futur, seulement l'éternel changement :

C'est l'insertion de l'homme, dont les années sont comptées, qui transforme le courant ininterrompu de changement pur – qu'on peut imaginer selon un schéma cyclique ou sous forme de mouvement rectiligne sans être capable de concevoir ni fin ni commencement absolu – en temps tel que nous le connaissons⁴.

² *Ibid.*, p. 233.

³ *Ibid.*, p. 234.

⁴ Arendt, 2013, p. 261.

Tout en reconnaissant que le temps n'est pas une création *ex nihilo*, mais qu'il constitue une dimension immanente de tout rapport au monde, Lalonde insiste pour sa part sur la modulation de l'expérience de la temporalité selon les types de société. Dans un livre remarquable intitulé *La reconnaissance du temps*, il étudie cette modulation au fil de l'histoire, depuis les sociétés archaïques jusqu'à la société moderne. Relevons d'abord quelques précisions éclairantes apportées par Lalonde quant à l'universalité de la temporalité. Cette universalité, nous dit-il, est fondée sur l'enracinement sensible de la temporalité :

... l'homme possède en commun avec le domaine vivant une capacité d'intégration des moments successifs de comportement et donc une certaine capacité de circuler à travers le temps par le moyen de la remémoration et de l'anticipation, qu'il s'agisse de la simple coordination de schèmes élémentaires de comportement, capacité qu'il partage avec tout organisme vivant, ou de la synthèse temporelle adéquate à la perception et à l'action relatives à des objets extérieurs (ex. : le jeune enfant qui tire la chaînette *afin* d'entendre le son de la clochette; le lion qui *anticipe* le déplacement probable de la gazelle même si celle-ci est hors de son champ de vision), capacité qu'il ne partage cette fois-ci qu'avec certaines espèces animales⁵.

C'est par le langage, ajoute Lalonde, que l'homme dépasse l'expérience sensori-motrice immédiate et opère une synthèse de second niveau des synthèses temporelles liées à l'action :

L'objectivation animale du temps s'épuise dans l'instant même alors que l'humanité reconnaît la dimension temporelle dans l'« éternité » de la parole, dans cette capacité du langage de surplomber du « lieu intemporel » de la parole une pluralité d'instants possibles. Car ce

⁵ Lalonde, 1996, p. 95.

n'est que dans la parole que tout instant peut être raccordé temporellement à tout autre instant : « hier » à « demain » et, parfois, l'« origine des temps » à la « fin du monde »⁶.

Considérons maintenant quelques apports de Lalonde concernant la modulation de l'expérience de la temporalité selon les types de société, apports qui vont nous amener à anticiper quelque peu sur les développements ultérieurs de ce premier chapitre. Dans la société primitive, explique Lalonde, le repérage temporel se réduit à une affirmation des rythmes inhérents à la nature et à la vie sociale (cycle journalier, mois lunaires, saisons, phases du cycle écologique annuel, année, fêtes, rites) et à leur utilisation pour situer les évènements contingents. Au-delà des caractéristiques généralement relevées par les anthropologues – le « temps primitif » comme temps concret, subjectif, hétérogène, discontinu, répétitif et cyclique qui, lié à des évènements, est toujours dépendant du point de vue du sujet, et dont le cours peut s'interrompre au moment du rituel qui permet aux participants d'être contemporains de l'origine mythique –, Lalonde soutient que l'idée même de temps est absente de la société primitive : « Aucun terme ne rassemble sous son aile l'ensemble des usages où a lieu effectivement un repérage temporel⁷ ». Ce n'est pas le temps qui est expérimenté, mais une pluralité d'objets modulés temporellement. Et Lalonde d'enchérir :

Dans la mesure où le temps n'est pas reconnu, on ne peut à proprement parler discerner un horizon unifié du passé et du futur à partir duquel l'action présente trouverait son sens et la société son identité. [...] Certes, les sociétés primitives ne manquent pas de distinguer des évènements passés, présents et futurs comme elles ne manquent pas de procédés linguistiques pour marquer les durées, les moments ou

⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁷ *Ibid.*, p. 84.

l'ordre de succession des actions. Cependant à chacun des temps correspond un horizon concret de passé et de futur, lui-même enraciné dans un « présent » qui s'écoule au fil des situations particulières⁸.

Le passé et le futur sont sans signification pour ces sociétés qui se perçoivent comme immuables, parce que fidèles à ce qu'elles ont reçu à l'origine des temps. Cela ne signifie pas qu'elles ne connaissent pas le changement. Toutefois, celui-ci est non seulement non voulu, mais dénié.

C'est avec l'émergence de l'État que les représentations changent et qu'intervient la reconnaissance conceptuelle du temps, un temps abstrait dont l'appréhension ne dépend plus du particularisme du contexte d'action et de ses modes de repérage temporel. Dans le but d'agencer les pratiques dans un monde où les activités humaines se sont diversifiées corrélativement au processus d'urbanisation, et de coordonner son action, l'État unifie et intègre les divers niveaux de repérage (journées, mois, années) sous la forme d'un calendrier, et établit une mesure instrumentale du temps au sein de la journée. Afin d'assurer sa cohérence administrative dans la longue durée et de conforter sa légitimité, il crée également des méthodes unifiées de chronologie pour la mémoire historique. Cependant, le temps abstrait que connaissent les sociétés traditionnelles ou prémodernes demeure lié à la trame du monde et n'est par conséquent jamais appréhendé comme une simple forme ou un cadre homogène à l'intérieur duquel se produisent actions et événements, à la façon dont le temps le sera dans la physique classique moderne. En outre, et mises à part leurs attentes eschatologiques qui ont trait à une temporalité autre, les sociétés prémodernes sont essentiellement axées sur la fidélité au passé, un passé plus ou moins imaginaire, mais ancré dans une tradition et non dans un mythe d'origine comme il l'était dans les sociétés primitives. Elles

⁸ *Ibid.*, p. 88.

se distinguent en cela également des sociétés modernes qui sont centrées non pas sur un passé à respecter, mais sur la construction d'un futur qualitativement différent.

Immergé dans un monde en perpétuel changement, conscient de soi et capable de se projeter dans l'avenir, l'humain a depuis toujours été en proie à l'appréhension devant l'incertitude et à l'angoisse devant la mort. Afin d'alléger sinon de surmonter leurs inquiétudes et leurs peurs, les humains vont imaginer différentes façons de transcender le flux du temps. La première conception que l'on peut retracer est celle du temps circulaire ou cyclique, selon laquelle tout ce qui a eu lieu se répète périodiquement. Comme l'explique Natale Spineto :

Cette répétition peut être intégrale, si chaque fait se repropose de manière identique, ou bien elle peut se limiter à concerner certaines lignes générales du déroulement du temps. On trouvera un exemple de cette dernière conception dans l'idée que l'histoire présente nécessairement une succession de périodes de développement et de décadence, sans que cela comporte la répétition des mêmes événements⁹.

L'idée de l'histoire comme répétition ou de l'éternel retour trouve probablement son origine dans les rythmes ou les cycles rassurants qui sont d'expérience commune : alternance des jours et des nuits, cycles lunaires, retour des saisons, etc. À cette conception cyclique, qui sera au fondement de la pensée mythique, les grandes religions monothéistes vont opposer une conception linéaire du temps, selon laquelle le temps est orienté, mais inscrit dans une histoire sainte qui doit déboucher sur une fin des temps qui verra paraître un ciel nouveau et une terre nouvelle. Avec la modernité, une autre conception de l'irréversibilité s'affirmera, dont nous traiterons ultérieurement. Dans le présent chapitre, nous examinerons ce qu'il en est de la pensée mythique et de la pensée monothéiste, deux formes de pensée

⁹ Spineto, 2007, p. 14.

qui ont prévalu dans les trois ordres humains qui ont précédé la modernité¹⁰. Cependant, entre l'une et l'autre, nous aborderons le cas de la Grèce antique qui semble avoir échappé, pour un temps, aux caractéristiques communes aux sociétés du troisième ordre humain et qui a préfiguré la modernité dans quelques-uns des aspects de son rapport au temps.

2. LA PENSÉE MYTHIQUE

Précisons d'entrée de jeu que le terme mythique ne réfère pas ici à une affabulation chimérique ou irréaliste non plus qu'à une forme universelle et immémoriale de l'imagination des peuples, mais bien à un mode de pensée que l'on peut circonscrire substantiellement et historiquement¹¹. Ensemble de récits relatant un temps originel, situé avant et en dehors de l'histoire, la mythologie raconte la genèse du monde, rend compte de l'ordre cosmique, explique les éléments fondamentaux de l'expérience humaine, comme la vie et la mort, et justifie les pratiques sociales et les institutions qui existent dans une société donnée.

¹⁰ Dans mon ouvrage paru en 2015, *L'inscription des sociétés non occidentales dans la modernité*, je distingue les quatre ordres humains suivants: l'ordre primitif qui s'étend depuis au moins 50 000 ans avant notre ère – c'est à cette époque du Paléolithique supérieur que les *Homo sapiens* forment pour la première fois des ensembles socioculturels aussi clairement délimités et caractérisés par des développements technologiques nombreux et par l'invention de l'art figuratif qui témoigne de l'essor de la pensée symbolique – et au cours duquel les bandes de chasseurs-cueilleurs ne connaissent ni domination politique, ni hiérarchie sociale; l'ordre néolithique qui, à partir de 12 000 ans avant notre ère, voit des populations se sédentariser, puis s'adonner à l'agriculture et à l'élevage et se stratifier sur la base de la richesse accumulée; l'ordre prémoderne dans lequel, à partir de 4 000 ans avant notre ère, se développent des « civilisations » divisées en classes et organisées en États; l'ordre moderne qui s'affirme à partir de 1 800 de notre ère, et qui repose sur la conjonction de trois processus: la formation et la démocratisation d'États-nations, l'essor d'une économie capitaliste et l'individualisation des rapports sociaux.

¹¹ Le sens accordé ici au terme mythique diffère donc tout autant de la conception populaire selon laquelle est mythique ce qui est de l'ordre de l'imaginaire et, par conséquent, dénué de réalité, que de la conception analogique défendue par certains sociologues, Gérard Bouchard par exemple (Bouchard, 2014), selon laquelle le mythique correspondrait aux valeurs intouchables ou sacralisées qui se retrouveraient dans toute société.

Le mythe est à la fois explication et norme. Le discours mythique confère une signification au présent en le rapportant à un temps primordial, à des événements fondateurs que les rites et les initiations vont chercher à réactualiser afin d'en assurer la jonction avec le présent.

Qu'en est-il de cette pensée mythique et des croyances qu'elle comporte? Les avis sont à cet égard partagés. Partisans d'un modèle cognitiviste, selon lequel les croyances s'expliquent strictement par le fait que les acteurs ont des raisons convaincantes de les accepter, certains refusent de voir dans la pensée mythique une forme de pensée particulière. Pour Raymond Boudon, qui s'inscrit dans cette perspective, « expliquer une croyance, c'est reconstruire les raisons qui la fondent dans l'esprit du sujet et qui, par suite, en constituent la cause¹² ». Bien sûr, les raisons peuvent n'apparaître à l'acteur que sur le mode intuitif, ce pour quoi il faut les « reconstruire ». Mais les croyances magiques seraient simplement des conjectures forgées à partir d'un savoir considéré comme légitime, c'est-à-dire doté d'une validité transsubjective dans un milieu social donné, et selon le fonctionnement le plus normal de la pensée. Pour élucider le fait que ces conjectures vouées à être contredites par le réel n'en persistent pas moins, Boudon, se référant à Durkheim, rappelle que la démonstration – ou la réfutation – de la relation causale est objectivement difficile et que la réalité peut confirmer des croyances fausses :

C'est un argument d'une remarquable subtilité que Durkheim développe ici : les rituels destinés à faire tomber la pluie sont effectués à l'époque où les récoltes ont besoin de pluie et par conséquent où elle a le plus de chances de tomber. Ainsi, la croyance en une relation de causalité fausse peut être confirmée par l'existence de corrélations qui, bien que fallacieuses, sont réelles¹³.

¹² Boudon, 2009, p. 64.

¹³ *Ibid.*, p. 130.

À l'encontre de cette perspective cognitive, la plupart des anthropologues, des sociologues et des philosophes reconnaissent dans la pensée mythique un mode de pensée ou un champ symbolique particulier : une pensée préoccupée de signification et non de connaissance; une pensée qui ne distingue pas la réalité et le sens, qui ne sépare pas une nature d'une surnature, qui ne met pas à l'écart les propriétés sensibles et affectives du monde; une pensée qui croit à un type d'efficacité spécifique, reliée à la force dégagée par la conjonction de certaines substances chargées de puissance et aux vertus positives ou négatives, d'où les nombreux interdits; une pensée non pas pré-logique encore dans l'enfance, mais a-logique au sens où elle ne s'astreint à respecter ni le principe d'identité – un être mythologique peut être à la fois lui-même et autre chose – ni celui de non-contradiction. Non pas que la « mentalité primitive » ignore la pensée rationnelle : aménager un abri, confectionner des vêtements, fabriquer des outils, faire la chasse ou la guerre, pratiquer la coopération et dénouer les conflits, toutes ces actions profanes impliquent la capacité de tenir compte des conditions objectives. Seulement, les croyances mythiques, qui font, elles, appel à un autre type d'expérience, l'expérience du sacré, ne sont pas de l'ordre d'une conclusion logique, mais de la création d'un sens, de l'institution symbolique de la société.

Coextensive des sociétés primitives et néolithiques, dans lesquelles elle est unique ou sans solution de remplacement, la pensée mythique prévaudra encore à certaines époques dans les sociétés pré-modernes. Elle emprunte cependant des caractéristiques distinctes dans chacun de ces trois ordres. Voyons ce qu'il en est. Dans l'ordre primitif, spécifie Marc Richir¹⁴, on retrouve une multiplicité originaire des mythes, chacun traitant d'un problème symbolique particulier (telle ou telle pratique, tel ou tel évènement, telle ou telle situation), d'une façon qui est cependant compatible avec l'ensemble des mythes

¹⁴ Richir, 1994.

qui, par ailleurs, instituent symboliquement et légitiment *la* société et non une autorité *sur la* société.

C'est que les sociétés primitives sont des sociétés sans organe séparé du pouvoir. Le pouvoir n'est pas séparé de la société qui, comme totalité, en est le détenteur exclusif. Il peut être délégué à qui a fait la preuve de compétences particulières, comme chasseur ou comme conciliateur par exemple, mais toujours à titre circonscrit, temporaire et réversible. Le chef, dont la position n'est pas transmissible, n'y dispose d'aucune puissance, d'aucun pouvoir de coercition, d'aucun moyen de donner un ordre. Pacificateur et médiateur essentiellement chargé de désamorcer les conflits qui peuvent surgir entre individus, il ne dispose que de la parole pour persuader, car sa parole n'a pas force de loi.

De plus, les sociétés primitives ne connaissent pas d'inégalités économiques : la richesse demeure non seulement limitée en raison d'une production peu différenciée, mais elle ne structure pas ces sociétés où prévalent la coopération et l'économie du don. Il n'y a donc ni domination politique ni hiérarchie sociale. Aussi, la vie religieuse n'y comporte-t-elle ni prière, ni sacrifice : pour ces sociétés non stratifiées, il n'est nulle puissance supérieure qui puisse accorder une faveur, non plus qu'une classe d'êtres dépendants et inférieurs dont il serait légitime de prendre la vie pour l'offrir à cette puissance. Selon sa nature, le système religieux y révèle une volonté de maîtrise et d'accomplissement qui, dépassant ce que permet la réalité, ne peut être satisfaite que sur un mode symbolique. Il y est en revanche défini en fonction des structures de vraisemblance propres à des sociétés animées par le sentiment d'une unité de vie avec la nature et en particulier avec les espèces animales, adhérant à l'idée d'une équivalence entre l'âme humaine et l'esprit animal avec possibilité d'échange entre les deux, et pratiquant l'action rituelle par identification-simulation, sans prière ni sacrifice, ni temple.

Quant à l'origine des mythes, on peut penser avec Hatzfeld¹⁵ qu'elle s'enracine dans le rituel, cette forme la plus archaïque de l'expression humaine qui aurait servi de matrice à l'activité symbolique et à l'élaboration des représentations collectives. Selon Bronislaw Baczko, qui va dans le même sens, dans les sociétés primitives,

aussi bien l'imaginaire social que les techniques de son maniement sont produits spontanément et se confondent avec les mythes et les rites. De même les « gardiens » de l'imaginaire social sont à la fois des gardiens du sacré. La marge de liberté et d'innovation dans la production de représentations collectives, notamment d'imaginaires sociaux, est particulièrement restreinte. Le symbolisme de l'ordre social [...] se caractérise par une remarquable fixité. Les techniques de maniement de ces symboles se confondent avec la pratique des rites reproduisant le fond mythique et ce sont autant des techniques du corps que de l'art et du langage¹⁶.

La fixité dont parle Baczko n'empêche pas que les mythes subissent des modifications réelles au fil des générations – nous sommes dans des sociétés orales –, mais ces modifications ne sont pas retenues dans la mémoire de la communauté qui considère le récit mythique comme une manifestation du mythe, qui est toujours déjà là dans son intégrité intemporelle. Ajoutons que, contrairement à la tradition qui émergera au néolithique pour prévaloir dans les sociétés prémodernes, le mythe ne tient pas son pouvoir de conviction d'une persistance dans le temps, mais de son origine immémoriale.

Qu'en est-il de la pensée mythique dans l'ordre néolithique? Grâce aux travaux archéologiques, nous savons maintenant que ce dernier s'est dégagé graduellement à la faveur du développement de systèmes technico-économiques fondés en premier lieu sur l'exploitation

¹⁵ Hatzfeld, 1993.

¹⁶ Baczko, 1984, p. 20.

de ressources alimentaires (cueillette de graines sauvages, pêche) et leur stockage à une large échelle, puis sur leur production (agriculture et élevage). Ce fut un processus lent qui s'est écoulé sur plusieurs millénaires. Contrairement à ce qu'on a longtemps imaginé, la sédentarité est historiquement advenue avant et non après la domestication des plantes et des animaux. Grâce à l'accès permanent qu'offraient certaines régions à des ressources terrestres (plantes et animaux) ou aquatiques, des populations de chasseurs-cueilleurs se sont sédentarisées et ont développé des pratiques de conservation (fumage ou séchage des poissons, ensilage des grains, etc.) qui ont permis une accumulation de richesses. Dans certains cas, la sédentarité a débouché sur la domestication.

Au plan sociopolitique, les principales conséquences de la néolithisation sont sans doute la croissance démographique, condition de toute évolution vers des sociétés plus complexes, et l'affirmation de l'inégalité socioéconomique et de la hiérarchie sociale. Confisquant à leur profit une partie du surplus généré par leur communauté, certains individus vont établir leur domination. Contrairement à la société primitive, la société néolithique se présente donc comme inégalitaire et divisée. C'est la richesse, fruit de l'accumulation de ressources permise d'abord par le stockage puis par la production agricole, qui a été à la source de cette mutation. Avec la richesse et à cause d'elle s'instaurent des relations de dépendance (clientélisme et esclavage) qui vont permettre à des hommes de concentrer le pouvoir grâce à leurs fidèles et de monopoliser graduellement la violence. Et une société plus hiérarchisée définira une parenté qui le sera tout autant : les aînés dominent la famille tout comme les chefs dominent les clans et les lignages.

Au plan des représentations, le Néolithique entraîne tout un ensemble de transformations : il y a un lien fort entre la manière de vivre le monde et celle de l'interpréter. D'une relation d'alliance, égalitaire et de réciprocité avec les esprits animaux, on passe à une relation de filiation, verticale et de subordination avec les âmes des ancêtres.

L'élevage place dorénavant une barrière de supériorité entre les hommes et les animaux, alors que les âmes des ancêtres, de qui l'on tient tout (existence, territoires, troupeaux, savoirs, savoir-faire, etc.), doivent être infléchies de la façon apprise au contact de ses supérieurs : on demande, on supplie, on prie et on offre des sacrifices selon une logique de donnant-donnant. Dorénavant, non seulement les mythes expliquent l'origine de ce qui existe, mais ils justifient l'ordre social, la suprématie des adultes (les initiés), des hommes, des aînés, des anciens, des chefs et des prêtres, et façonnent les conduites en conséquence. Dans la maladie et le malheur qui ne sont plus la contrepartie des échanges entre âmes humaines et esprits animaux, on tend à voir désormais la sanction de fautes commises à l'égard des ancêtres, de transgressions dont la pire est le contact du sacré et de l'impur. Les tabous visent à se protéger de ce qui va dans le sens de la mort et du désordre, le cadavre étant considéré comme le plus impur. Par ailleurs, la mythologie s'étoffe et « [l]es dieux proprement dits font leur apparition dès lors qu'est accordé un statut supérieur à un demiurge initial, à un ancêtre fondateur primordial, à un maître des animaux ou à la personnification d'un phénomène naturel¹⁷ ».

Dans la société primitive, les personnages mythiques sont ambivalents, étant à la fois à l'origine des bonnes et des mauvaises choses. En revanche, au néolithique, les mythologies présentent une bipartition nette entre deux catégories de personnages, les humains, simples mortels, qui supportent les aspects négatifs, et les dieux immortels qui y échappent. Ainsi que le souligne Alain Testart,

Une opposition aussi radicale, et lourde de conséquences, que celle entre divin et non-divin n'est pas sans répercussions sur la conception du monde dans son ensemble, sur les êtres qui le composent et sur les

¹⁷ Lambert, 2007, p. 63.

actes que peuvent entreprendre les hommes. Elle s'accompagne d'une bipolarisation en termes de pur et d'impur¹⁸.

La distinction entre le pur et l'impur serait en effet parallèle à celle entre les dieux et les hommes. Selon Testart, les catégories de pur et d'impur n'existent pas dans les sociétés primitives : les substances chargées de puissance peuvent être dangereuses (comme le sang de la femme en règles, par exemple), mais elles ne sont pas sources de pollution et ne peuvent par conséquent rendre impurs certains êtres ou certaines choses, entraînant leur dévalorisation rituelle ou religieuse. Ajoutons que les ancêtres seront à terme relégués dans les cultes domestiques par la promotion des dieux, l'élévation de ces derniers en majesté se faisant concurremment à celle des chefs. Or, il faudra une longue période pour que le passage se fasse depuis les premiers *big men* capables de se faire des obligés jusqu'aux pouvoirs royaux disposant d'un contrôle politique, administratif et religieux sur de vastes populations. Cette transition ne sera d'ailleurs assurée qu'avec la révolution urbaine, ce qui nous mène au troisième ordre humain.

C'est au cours des IV^e, III^e et II^e millénaires avant notre ère qu'émerge un nouvel ordre humain fondé sur l'utilisation de nouvelles techniques (métallurgie du bronze et du fer, roue, charrue, harnachement des bœufs, irrigation à grande échelle, construction en matériaux durables, bateau à voile), la division croissante du travail, l'organisation d'un État et l'invention de l'écriture. Ces transformations, qui caractérisent le processus qualifié de « révolution urbaine », s'opèrent d'abord dans des vallées alluviales, creusées par des cours d'eau sur des terrains meubles, à pente faible et formés d'alluvion : vallées du Tigre et de l'Euphrate, du Nil, du fleuve Jaune, de l'Indus et du Gange. Les conditions géographiques vont influencer sur le processus d'urbanisation et d'unification politique et en marquer le rythme. Comme le

¹⁸ Testart, 1991, p. 253.

remarque Childe¹⁹, la révolution urbaine, une fois entamée dans ses foyers primitifs, rayonne et se diffuse, d'abord vers les régions limitrophes (pour l'Égypte, par exemple, le Liban et la Syrie), puis plus largement.

Au plan politique, la révolution urbaine parachève une transition fondamentale marquée par le passage de la chefferie au royaume d'abord, puis à l'empire. Le processus a été lent : aux Proche et Moyen-Orient, par exemple, les premières Cités-États n'apparaissent (en Mésopotamie) qu'au IV^e millénaire, alors que les premiers indices de hiérarchisation de la société s'y manifestent dès la seconde moitié du IX^e millénaire. De plus, il a fallu du temps pour que les positions de pouvoir finissent par être monopolisées, dans ces États gouvernés au départ par des conseils d'élus ou d'anciens, composés de représentants des grands propriétaires fonciers, des riches commerçants, des prêtres mais parfois également des paysans-propriétaires et des artisans. Les guerres entre Cités-États provoquées par les rivalités pour l'hégémonie ont facilité ces prises de pouvoir tout comme elles ont favorisé la concentration en États de plus en plus grands. Le pouvoir y dispose d'organisations spécialisées qui manquaient aux chefferies : des armées plus ou moins permanentes et des bureaucraties assumant les fonctions administrative, judiciaire, fiscale, d'intendance et idéologique. La cour regroupe l'élite dominante et transforme une noblesse de clan en noblesse de cour, dont les titres et les privilèges dépendent du roi, ce qui favorise son contrôle. Cette cour joue le rôle de bureaucratie centrale ayant à conseiller le prince et à s'assurer de l'exécution de ses décisions.

La mise en place de la domination n'a pas été que le fruit de la violence. Il y a eu coopération ou du moins acceptation de la part de la majorité. Les rapports hiérarchiques nouveaux ont été considérés

¹⁹ Childe, 1964.

comme capables de répondre à des problèmes nouveaux et, par conséquent, comme un avantage pour tous. L'exercice d'un pouvoir séparé s'est présenté comme un service que le ou les dominants rendaient aux dominés. Ce service touchait assurément la défense du territoire, la création et l'entretien d'infrastructures – des canaux d'irrigation, par exemple – favorisant la prospérité et le bien-être, et l'application du droit et donc d'une certaine justice, mais également l'apport de sens et d'identité collective qui n'allaient plus de soi. L'identité collective, c'est l'image de soi qu'un groupe élabore et à laquelle s'identifient ses membres. La conscience d'une identité partagée requiert l'emploi d'une langue commune et, plus largement, d'un système symbolique commun (rites, danses, costumes, tatouages, aliments et boissons, monuments, etc.), mais également un sens commun qui dicte et fonde à la fois les modes de vie (coutume et mœurs) et les interprétations de la vie. Dans les sociétés primitives, marquées d'une forte cohérence, et encore dans les villages néolithiques, le sens s'élabore et circule grâce à l'interaction, par la communication quotidienne et par la communication cérémonielle. En revanche, le défi est beaucoup plus grand dans les sociétés complexes où la culture doit permettre de stabiliser non seulement les individus dans leurs comportements, mais aussi l'entité politique elle-même qui intègre une multiplicité de formations socio-culturelles plus ou moins hétérogènes. Dans de telles sociétés, le pouvoir royal et ses institutions portent dorénavant le sens symbolique qui crée du lien et des obligations.

Avec l'avènement des royaumes et des empires, l'échelle de la grandeur politique change : le chef plane désormais bien au-dessus de la foule des humains, les commandant tous de très haut, dans sa surnaturelle majesté, et suscitant l'admiration, le prosternement et l'effroi. De façon concomitante, l'échelle de la grandeur religieuse change également : les dieux s'éloignent et gagnent en souveraineté. Selon Yves Lambert, le principal changement que présentent les religions poly-

théistes qui émergent en corrélation avec l'institution de l'État par rapport aux religions agraires antérieures est cette promotion des dieux qui efface le rôle des ancêtres et les relègue dans la religion populaire et dans les cultes domestiques. Maîtres de tout ce qui compte, les dieux se retrouvent dans un panthéon hiérarchisé à l'image de la société, avec à sa tête, des êtres d'autant plus grands que l'État et le souverain sont plus puissants. Certaines caractéristiques de l'ancienne religion demeurent. Ainsi de la vision holistique du monde selon laquelle l'ordre de la nature, l'ordre moral-social et l'ordre divin ne font qu'un. La logique du donnant-donnant prévaut toujours dans les échanges avec les êtres surnaturels que l'on prie et à qui l'on présente offrandes et sacrifices.

En même temps, nous dit Lambert, les différences sautent aux yeux : insertion dans une histoire, vastes panthéons, grands temples, clergé hiérarchisé et spécialisé, liturgies complexes et quotidiennes, souverains représentant ou incarnant un dieu, dualisme entre religion institutionnelle et la religion ordinaire, professionnalisation de la magie et de la divination, émergence des notions de dieu juste, de péché, d'immortalité²⁰.

À l'instar des formes religieuses antérieures, le polythéisme permet d'agir symboliquement sur les forces surnaturelles régissant les phénomènes que l'on veut mieux contrôler, mais il sert aussi d'instrument de pouvoir pour les gouvernants. Les dieux jouissent d'une liberté absolue tout comme les souverains ici-bas. La puissance des dieux fonde le pouvoir des rois : ce que les dieux ont en commun et de proprement divin, c'est justement leur puissance, une qualité qui demeurera d'ailleurs le premier attribut du dieu (tout-puissant) des monothéismes. Le roi est le vicaire ou même le fils bien-aimé (pharaon en Égypte) du dieu prééminent, le dieu protecteur de la capitale du

²⁰ Lambert, 2007, p. 249.

royaume. C'est non seulement le souverain qui est ainsi légitimé par la volonté divine, mais l'ordre social lui-même dont la transgression ne peut être que source de maux et doit par conséquent être sévèrement châtiée. Cette légitimation religieuse du pouvoir est bien sûr établie par le roi et son entourage. Ce sont toutefois les prêtres qui mettent au point la mythologie de nature théologico-politique qui fonde le pouvoir en légitimant, sous le mode de la parenté, sa transmission généalogique. Les rapports de dépendance réciproque qu'entretiennent le pouvoir et le clergé sont, au dire de Lambert, souvent complexes :

En général, le clergé est plutôt subordonné au souverain, qui représente et incarne le divin, qui fonde les temples et les dote, qui en nomme les grands-prêtres. D'un autre côté, le clergé peut avoir une certaine autonomie surtout s'il est héréditaire, si les temples sont riches en fondations et s'il bénéficie d'un monopole exclusif du sacré (cas des brahmanes)²¹.

Les prêtrises sont d'ailleurs hiérarchisées, le haut clergé provenant de l'aristocratie.

Selon Richir, la pensée mythique qui se déploie dans ces sociétés à État diverge profondément de celle qui prévalait dans les sociétés primitives et néolithiques, à un point tel qu'il propose de la qualifier de pensée mythologique pour bien marquer sa différence. À ses yeux, celle-ci tient à cinq transformations profondes et liées les unes aux autres. La première est le fait que les récits mythiques, qui dans leur multiplicité d'origine traitaient de problèmes symboliques situés et circonscrits, font place à un récit fondateur qui vient instituer l'État et légitimer son autorité sur la société.

Cette fondation, note Richir, est fort loin d'être une tâche facile ou « évidente ». [...] les « ratés » de la fondation sont figurés, dans les récits mythologiques, par ces « familles » de dieux (chez Hésiode :

²¹ Lambert, 2007, p. 266.

Ouranos, Cronos) où règne encore de l'hybris ou de l'excès – comme si la fondation ne pouvait se trouver que par « à-coups » successifs, le risque et le danger devant être reconnu, recodé ou identifié avant de pouvoir être conjuré (chez Hésiode, dans la « famille » olympienne tenue en respect par la souveraineté de Zeus)²².

La deuxième transformation est le fait que les humains sont dorénavant pratiquement absents des récits mythologiques, n'étant impliqués dans ce qui se passe qu'au terme du récit de fondation. La troisième est liée à la quasi-disparition des êtres ou personnages composites, parce qu'en perpétuelle métamorphose, qui font place aux dieux, êtres pourvus d'une identité symbolique beaucoup plus stable. C'est ainsi que, dans les enchaînements réglés de l'intrigue, s'affirme

une sorte de principe de non-contradiction implicite attaché à l'identité symbolique des dieux [...] les métamorphoses de dieux à d'autres dieux sont désormais interdites, et [...] l'élément génétique du récit est re-présenté, en général, par deux formes d'*engendrement*, soit par scissiparité parthénogénétique, en général d'une déesse à d'autres dieux et déesses, soit par union sexuelle d'un dieu et d'une déesse. Cela donne lieu à des généalogies divines, dont l'esprit est bien congruent aux problèmes de légitimité de l'institution symbolique de la royauté : ces généalogies sont du même coup des sortes de dynasties²³.

La stabilité de l'identité symbolique des dieux permet également de fixer une attribution précise des pouvoirs, des caractères ou des attributs qui étaient plus ou moins amalgamés dans les récits mythiques. La quatrième transformation vient de ce que, contrairement aux mythes qui étaient le fruit de l'élaboration collective et anonyme,

²² Richir, 1994, p. 10.

²³ *Ibid.*, p. 11.

les récits mythologiques sont façonnés par des classes savantes, plus ou moins proches du pouvoir royal, qui vont se succéder depuis les petites royautes locales jusqu'aux empires, et réélaborer les matériaux préexistants pour composer les grands récits qui nous sont parvenus. Ajoutons qu'ils vont le faire en usant de l'écriture, et fixer ainsi les croyances d'une façon que ne saurait atteindre le mode de transmission orale. La cinquième et dernière transformation est le fait que le récit mythologique institue une sorte de chronologie ou d'historicité dans le temps primordial, du plus primitif où prévaut le chaos au plus civilisé où règnent les dieux de l'Olympe.

Voilà donc ce qu'il en est du temps originel, celui qui se situe avant et au-delà de l'histoire. Quant à celle-ci, qui est dorénavant conceptualisée, la pensée mythologique l'assimile à une succession de périodes – des âges désignés dans la Grèce antique par la dominante d'un métal symbolique, depuis l'âge d'or jusqu'à l'âge de fer – au cours desquelles s'accroissent le désordre de la nature et l'imperfection des humains. Comme l'explique Jean-Jacques Wunenburger :

Au grand pessimisme ontologique qui appréhende le devenir comme déclin et vieillissement, à l'image des processus naturels qui voient les forces de la mort vaincre les forces de la vie, correspond une histoire du monde qui s'étendue irréversiblement pour s'achever dans la dégénérescence la plus complète. Le temps est donc entropie et l'avenir une route qui nous éloigne toujours davantage de la perfection²⁴.

Se référant aux chronologies cosmologiques proposées par les mythologies helléniques ou les grandes religions polythéistes orientales ou moyen-orientales, Wunenburger ajoute :

La fin d'un grand cycle de décrépitude du monde, allant s'accroissant jusqu'à s'effondrer dans les ténèbres, est marquée par un cataclysme

²⁴ Wunenburger, 1979, p. 31.

cosmique, une conflagration universelle, au cours de laquelle la destruction du monde s'accompagne simultanément d'une régénération. Dès lors, la fin de cette grande Année, conçue comme accomplissement du cycle des quatre Âges, permet la restauration de la situation initiale, la restitution de la perfection première²⁵.

Appréhendant ainsi le devenir comme déclin et l'histoire comme répétition, la pensée mythologique, de même que la pensée mythique, favorise la remémoration et non l'espérance, elle est orientée vers un temps d'avant le temps humain et non vers un avenir. Ce qui importe à la pensée mythique, c'est la conformité au temps de l'origine, celui-ci déterminant les autres dimensions du temps. Les conséquences de cette posture sont lourdes : elle engage les humains dans une dépendance et une dépossession, qui sont particulièrement fortes dans la société primitive. Niant sa capacité d'autocréation et son historicité, cette dernière impute en effet sa nature (sa manière de vivre, ses institutions, ses règles, ses usages, ses moyens de production et son monde de significations) à une source extrasociale et n'a qu'à respecter, à se conformer aux normes et aux règles reçues et à reproduire ce legs, ce qui se fait par l'entremise des mythes et des rites initiatiques. Zaki Laïdi résume et définit la condition de l'humain dans la société primitive de la façon suivante :

L'homme archaïque est un homme déchu, car dépourvu de toute autonomie [...] Parce qu'il ne peut que re-commencer, il se trouve dépourvu du pouvoir décisif de commencer, point de départ de la liberté²⁶.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Laïdi, 2000, p. 28.

C'est à ce prix que la pensée mythique permet de surmonter l'indétermination de l'histoire et donne sens à cette dernière. Cependant, dans la société à État, l'instauration d'un pouvoir coercitif introduira paradoxalement une limitation de l'hétéronomie qui prévalait dans la société primitive : certains détiennent désormais un pouvoir d'interprétation de la Loi et d'organisation de la société. C'est toutefois avec l'apparition et la domination des grandes religions que l'économie du sens sera profondément transformée. Nous y reviendrons dans une prochaine section, mais nous allons d'abord nous arrêter sur le parcours de la Grèce antique, un parcours singulier où la sortie de la pensée mythique s'effectue dans une tout autre orientation, celle de la pensée critique qui informe les discours argumentatifs de l'histoire, de la philosophie et de la science.

3. LE CAS DE LA GRÈCE ANTIQUE

À la base de l'« exception grecque », on retrouve un certain nombre de facteurs associés qui ont agi sur le long terme : le polycentrisme (plusieurs centaines de cités aux époques archaïque et classique) qui a offert des espaces de liberté, l'ouverture économique (des structures de marché liées à la cité et au réseau formé par l'ensemble des cités, et une égalité formelle dans l'échange à l'intérieur de la cité) qui a favorisé la transformation de l'ordre social, l'autonomie du politique (pas de souverain représentant le dieu suprême ni de bureaucratie sacerdotale héréditaire hiérarchisée) qui a soutenu le pluralisme et qui a permis à la parole profane, au *logos*, de s'affirmer aux dépens du *mythos*.

Les Grecs n'ont pas été les seuls à connaître une certaine forme de démocratie. Mais s'ils n'ont pas inventé la pratique de la démocratie, ils furent sans doute les premiers à la théoriser. Selon plusieurs chercheurs, le contexte sociopolitique dans lequel la démocratie a été conçue explique la naissance de l'histoire, de la science et de la philosophie grecques. Pour le comprendre, Geoffrey Lloyd nous suggère de

nous arrêter aux styles d'enquête et de raisonnement qui prévalaient en Grèce et aux contextes de communication dans lesquels ils ont émergé. Concernant les premiers, Lloyd constate que dans leur volonté de se définir, de se démarquer des savoirs traditionnels et de se légitimer, la science et la philosophie grecques ont inventé ou explicité de nouvelles catégories à des fins polémiques. Il en a été ainsi de l'opposition entre le métaphorique et le littéral ou encore de celle entre le mythe et le *logos* : « L'opposition *logos - mythos* offrait une distinction de catégorie *explicite* qui pouvait être invoquée afin de déprécier des classes entières de discours²⁷. » Cette démarche polémique a également prévalu à l'encontre des sophistes, les philosophes ayant cherché à démontrer la justesse de leur argumentation au-delà de la simple persuasion, par l'analyse formelle des schémas du raisonnement et la conceptualisation de la notion de preuve. En ce qui a trait aux contextes de communication, la thèse de Lloyd est que

les facteurs qui contribuèrent au nouveau style d'enquête, aux nouveaux styles de raisonnement et, notamment, à une nouvelle réflexion dans les deux domaines [...] [se trouvent] dans le cadre et la situation politiques de la Grèce ancienne à l'époque classique, et tout particulièrement dans la nature et l'intensité de la participation à la vie politique dans les cités-États autonomes de cette époque²⁸.

Lloyd note que la rivalité qui régnait dans la pensée spéculative entre ceux qui prétendaient détenir un certain savoir reflétait les éléments agonistiques si répandus dans la culture grecque et que la forme de débats entre points de vue opposés qu'empruntaient les discussions philosophiques et scientifiques était similaire à celle que connaissaient les citoyens grecs dans les assemblées et les tribunaux. Il souligne que la possibilité de défier les gardiens traditionnels de la sagesse est liée à

²⁷ Lloyd, 1996, p. 78.

²⁸ *Ibid.*, p. 22.

l'absence de structure rigide autoritaire, ce que l'on doit rapprocher du fait que la religion, dans les cités grecques et particulièrement à Athènes, est indissociablement civique et démocratique.

Au-delà de ces considérations générales, Lloyd se pose la question du lien entre l'apparition de la rationalité scientifique grecque et l'idéologie de la démocratie en particulier. En effet, quelle qu'en ait été la réalisation concrète, c'est à ses yeux l'idéologie de la démocratie en soi qui a été importante par son « affirmation catégorique d'un principe qui est fondamental pour d'autres domaines de la rationalité consciente grecque : dans l'évaluation d'un raisonnement, c'est le raisonnement qui compte, non l'autorité, le statut, les relations ou la personnalité de son auteur²⁹ ». L'argument d'autorité ne prévalant plus, le savoir et les pratiques traditionnelles pouvaient être mis en question.

Pour bien comprendre le passage entre la pensée mythique et la pensée positive et critique, il nous faut revenir quelque peu en arrière, à cette époque où les poètes, ces « fabricants de mythes » selon les mots de Platon repris par Luc Brisson³⁰, avaient le monopole de la transmission du mémorable et servaient d'intermédiaires entre les communautés et les systèmes d'explications et de valeurs auxquels ces communautés adhéraient. Dans la Grèce des VIII^e, VII^e et VI^e siècles avant notre ère, ce sont en effet des poètes, comme Homère ou Hésiode, qui composent les grands récits mythologiques qui se présentent davantage comme des œuvres poétiques ou dramatiques que comme des œuvres sacrées. Richir en conclut « que, en quelque sorte, “la distance” entre la pensée philosophique et la pensée mythologique est beaucoup moins “grande” qu'entre la pensée philosophique et la pensée mythique³¹ ». Comment expliquer ce « procès de laïcisation de la parole », comme le désigne Marcel Detienne? Pour ce dernier, la transition entre la parole « magico-religieuse » et la « parole-dialogue »

²⁹ Lloyd, 1996, p. 104.

³⁰ Brisson, 2005.

³¹ Richir, 1994, p. 13.

trouve son origine dans le modèle héroïque tel qu'il se donne à lire dans les poèmes d'Homère :

[L]es pratiques d'assemblée et les représentations de l'espace à l'œuvre dans le milieu guerrier et à vocation égalitaire, mis en scène par l'épopée, me semblent essentielles pour comprendre le surgissement de l'*agora* dans les premières cités grecques du VIII^e siècle aussi bien que le développement du modèle isonomique dans le monde "politique" des VII^e et VI^e siècles³².

Inspirés par les Muses, les poètes ont donc été à la source de traditions orales évolutives qui perpétuaient la mémoire des événements advenus au temps des dieux et des héros, et délimitaient l'horizon du passé collectif. La réintroduction de l'usage de l'écriture au VIII^e siècle avant notre ère, après une éclipse de plus de quatre siècles liée à l'écroulement de la civilisation mycénienne, va modifier graduellement, mais profondément les choses. Rappelons que la culture grecque de l'écrit se distingue des autres cultures de l'écrit. En raison des caractéristiques sociales et politiques du monde grec que nous avons évoquées, et grâce aux innovations apportées au système d'écriture (l'ajout de voyelles) qui ont rendu l'écriture et la lecture beaucoup plus faciles, l'écriture n'y a été la clé ni d'un espace sacré (pas de Saintes Écritures qui énoncent une vérité ultime et indépassable), ni d'un espace officiel (pas de monopole aux mains d'une bureaucratie qui utilise l'écriture comme instrument de prestige politique et d'organisation économique), mais bien d'un espace libre. Favorisant la référence critique aux textes antérieurs, cet espace libre permettra l'évolution des idées à travers le déploiement de discours logiques soumis aux règles de la quête d'une connaissance qui est toujours à atteindre. Les premiers à porter un regard critique par rapport aux traditions poétiques sont les logographes, ces généalogistes et chroniqueurs qui

³² Detienne, 2005, p. 109.

émergent dans le paysage intellectuel des cités grecques entre le milieu du VI^e et la fin du V^e siècle. Christian Jacob les présente ainsi :

Ces individus sont dépourvus de tout statut officiel, de tout mandat. Ils ne s'autorisent que d'eux-mêmes et se définissent comme des individus ayant quelque chose de spécial à dire, intervenant pour donner leur opinion sur le passé lointain de la même manière que des citoyens participent au débat sur les affaires communes³³.

Même s'ils prennent une certaine distance par rapport aux traditions poétiques qu'ils questionnent du point de vue de la cohérence et qu'ils tentent d'épurer en éliminant les invraisemblances, ce qui suppose l'adoption d'un nouveau critère de vérité – loin d'être le fruit d'une révélation divine, la vérité doit être à leurs yeux établie par des procédures intellectuelles –, les logographes, dont les œuvres ne nous sont cependant connues que par des citations fragmentaires, semblent avoir été davantage en continuité qu'en rupture avec le monde mythologique auquel ils adhéraient encore. La véritable rupture se produit avec Hérodote (484-420) qui délaisse le modèle généalogique, substituant à l'enchaînement des générations l'enchaînement des causes. Il s'affranchit des traditions des origines et procède à un récit argumenté et circonstancié d'évènements de l'histoire récente (du milieu du VI^e siècle au premier tiers du V^e siècle). D'autres historiens, comme Thucydide (460-395), vont prendre la suite en fondant eux aussi la validité de leur discours sur ce qu'ils ont observé personnellement ou sur ce qu'ils ont pu recueillir auprès de témoins ou d'informateurs qualifiés. Ce faisant, ils vont affermir le nouveau rapport au temps qui s'était graduellement établi au cours de la période archaïque :

À coup sûr, c'est ici que s'inaugure en profondeur un nouveau régime d'historicité : conscience qu'il y a un temps des hommes, distinct, séparé du temps des dieux; conviction que le temps des hommes est

³³ Jacob, 1994, p. 173.

ouvert au changement, au progrès, à la richesse de découvertes toujours nouvelles; certitude que les décisions d'une communauté autonome peuvent remodeler la structure sociale et redéfinir les valeurs culturelles³⁴.

Les premiers philosophes vont eux aussi soumettre le mythe à la critique, une critique qui atteindra son point culminant avec Platon (428/427-348/347), qui oppose catégoriquement le discours philosophique au discours du mythe :

Pour Platon, le mythe présente [...] deux défauts. C'est un discours invérifiable souvent assimilable à un discours faux. Et c'est un récit dont les éléments s'enchaînent de façon contingente, contrairement au discours argumentatif dont l'organisation interne présente un caractère de nécessité³⁵.

Pourtant, et même s'il souhaite chasser les poètes de sa cité idéale et y censurer les récits traditionnels, Platon reconnaît l'utilité et l'efficacité du mythe tout à la fois comme procédé pédagogique permettant de rendre intelligible ce qui est inaccessible aux sens, comme instrument de persuasion facilitant la soumission du grand nombre aux prescriptions des philosophes et comme facteur de cohésion dotant une communauté d'un savoir partagé. Aussi, créa-t-il de nouveaux mythes ou adapta-t-il des mythes anciens. Il se refusera toutefois à avoir recours à l'interprétation allégorique, qui était déjà d'usage à son époque, afin, selon Brisson, d'éviter de transformer la fausseté du mythe en vérité : « Une telle pratique renverserait l'ordre des statuts, en faisant de la philosophie un instrument d'interprétation des mythes, véritables détenteurs de la vérité³⁶. »

³⁴ Detienne, 1994, p. 166.

³⁵ Brisson, 2005, p. 40.

³⁶ *Ibid.*, p. 41.

À l'encontre de la pensée mythique antérieure marquée par la dépossession et la dépendance à l'origine, les Grecs des époques archaïque et classique se sont non seulement affirmés comme ayant été les fondateurs de leurs cités et les créateurs de leurs institutions, mais ils ont imaginé des modèles autres d'organisation sociale. Selon l'expression de Jean-Jacques Wunenburger, il semble que « l'épanouissement d'une culture rationnelle s'est accompagné d'un déplacement de l'imaginaire social du mythe à l'utopie³⁷ ». Bien sûr, la sensibilité utopique ne fera pas long feu. Rapidement débordée par la mentalité religieuse, elle ne réapparaîtra qu'à partir du XVI^e siècle. Néanmoins, « l'ouverture à ce qui n'est pas, ni n'a été, mais peut, par son caractère inaugural, devenir³⁸ » prévaudra pour un temps, la considération de la cité idéale se substituant à la rêverie du paradis perdu. C'est ainsi que certains architectes, comme Hippodamos de Milet, vont concevoir des plans d'aménagement urbain afin d'ordonner la ville à l'image du cosmos. Mais ce sont sans doute les spéculations de Platon sur la cité idéale qui sont les plus connues. Ainsi que nous le verrons ultérieurement, ses propositions visant à assurer la vie commune dans une cité gérée selon les règles de l'esprit présentent des similitudes avec les utopies qui fleuriront à partir de la Renaissance.

Éliminé par les historiens et fortement critiqué par certains philosophes, comme Platon, le discours mythique a cependant été conservé, d'abord par la tragédie athénienne qui réinterpréta les mythes en fonction des valeurs de la cité, puis par la pratique de l'allégorie « qui prétendait sauver la valeur explicative des mythes et sauvegarder leur validité morale, en discernant, sous la trame narrative, un sens profond³⁹ ». Comme Brisson l'explique, ce type d'interprétation permettait « de voir dans les dieux et les héros une représentation soit des éléments (allégorie physique), soit des dispositions de l'âme (allégorie

³⁷ Wunenburger, 1979, p. 20.

³⁸ *Ibid.*, p. 49.

³⁹ Brisson, 2005, p. 18.

psychologique), soit même des vertus et des vices (allégorie morale)⁴⁰ ». Présente en Grèce dès le VI^e siècle avant notre ère, l'interprétation allégorique sera abondamment utilisée par les écoles qui domineront la scène philosophique durant la période hellénistique et sous l'Empire romain, des écoles qui délaisseront la question politique pour recentrer la réflexion sur l'individu, la sagesse, le bonheur. Il en sera ainsi du sage stoïcien pour qui l'art de vivre consiste à « se satisfaire de la condition présente et se réjouir de tout ce qui arrive présentement⁴¹ ». Identifiant destin et providence, et repoussant la liberté solidaire du hasard, les Stoïciens accordent la primauté au présent sur les autres temps tout en inscrivant le temps vécu dans un « grand mouvement périodique qui scande le temps infini selon les naissances du monde et ses conflagrations⁴² ». Brisson discerne un autre courant allégorique original qui, à partir du premier siècle avant notre ère, et dans une perspective explicitement religieuse, assimile mythes et mystères :

Les mythes et les mystères sont deux moyens complémentaires utilisés par la divinité pour révéler la vérité aux âmes religieuses. [...] Dans ce contexte, où se trouvent associées religion, philosophie et poésie, le poète se voit désormais considéré comme un initié auquel a été révélée une vérité qu'il transmet de façon à en réserver l'accès au petit nombre de ceux qui en sont dignes⁴³.

Considérant la doctrine platonicienne comme une théologie, qu'ils chercheront à concilier avec certains courants de la spiritualité orientale, les Néo-platoniciens des V^e et VI^e siècles partageront cette façon de voir. De fait, la distinction établie par Platon entre le domaine sensoriel et le domaine supra-sensoriel – les choses sensibles ne sont

⁴⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁴¹ Marc-Aurèle, cité dans Goldschmidt, 1979, p. 73.

⁴² Goldschmidt, *Ibid.*, p. 187.

⁴³ Brisson, 2005, p. 231.

que des images des formes intelligibles –, sa préoccupation pour l'être, nécessaire et éternel, aux dépens du particulier et du contingent, tout autant que l'ensemble de ses spéculations touchant, par exemple, le dieu artisan (le Démiurge) qui ordonne le monde ou l'immortalité de l'âme qui appartient au suprasensible, se prêtent à une telle lecture. Le néoplatonisme va exercer une profonde influence sur les philosophies juive, chrétienne et musulmane, la vision dualiste de la réalité demeurant au cœur de la pensée métaphysique, cette pensée théologique de deuxième type qui s'imposera jusqu'à la modernité⁴⁴. Cette dernière assertion nous introduit tout naturellement à l'étude de la pensée monothéiste à laquelle sera consacrée la prochaine section. Mais nous allons auparavant traiter rapidement d'un point que nous avons laissé jusqu'ici dans l'ombre et qui touche directement au rapport des humains au futur : la divination.

À côté de la recherche de sens ou de la quête de signification qui concerne assurément davantage ceux qui s'adonnent à ce « dialogue solitaire et silencieux qu'on appelle pensée »⁴⁵ et qui donne souvent priorité à l'avant ou à l'au-delà de l'histoire, les humains se sont toujours efforcés de prédire les événements avant qu'ils se produisent. À cet égard, la société grecque antique ne fait pas exception. La prédiction peut non seulement apaiser en mettant fin à l'incertitude, mais aussi inciter à l'action dans le but, ou bien de devenir agents du destin en coopérant à ce qui arrivera, comme chez les Stoïciens, ou bien d'éviter que ce qui a été prévu n'arrive. Comme le souligne Georges Minois, « [l]a conception déterministe et la conception magique ne s'excluent mutuellement que dans notre esprit rationaliste moderne. La plupart des peuples anciens ne semblent pas ressentir de contradiction entre la prévision du futur et la possibilité de modifier celui-ci⁴⁶ ». Dans les

⁴⁴ Sans se référer à une révélation comme le font les diverses théologies, la métaphysique placera néanmoins un premier moteur divin au cœur de son édifice théorique.

⁴⁵ Arendt, 2013, p. 249.

⁴⁶ Minois, 1996, p. 20.

sociétés anciennes, note Minois, on ne doute pas un instant de la possibilité de connaître l'avenir, dont le cours dépend de la volonté d'êtres supérieurs, divinités et esprits :

La divination est l'ensemble des moyens permettant de sonder cette volonté, de la consultation des entrailles à l'oracle prophétique d'un extatique en passant par le vol des oiseaux et l'astrologie; il n'y a pas de frontières étanches entre tous ces moyens. Tout est signe, et les devins sont là pour les interpréter⁴⁷.

Sceptiques à l'égard de la divination traditionnelle et de ses interprétations arbitraires, les penseurs grecs vont s'intéresser à l'astrologie, qui se présente comme une science qui permet de rattacher le destin individuel et collectif au mouvement des astres. Cette nouvelle méthode de divination séduira les Romains, mais, une fois l'Empire établi, les empereurs interdiront la pratique de la divination, se réservant la consultation des astrologues et autres devins. Ultérieurement, ces derniers seront totalement éliminés par les empereurs chrétiens, « qui n'admettent plus qu'une vision du futur : celle des prophètes de la nouvelle religion⁴⁸ ».

4. LA PENSÉE MONOTHÉISTE

Désigner ce nouveau type de pensée n'est pas évident : le qualifier de pensée religieuse serait omettre le fait que la pensée mythique est également de nature religieuse; le caractériser comme pensée théologique serait oublier que certains types de religions (des religions polythéistes, mais également certaines religions de salut), qui proposent des discours rationnels sur le divin, se distinguent peu de la pensée mythique dans leur conception du temps. En revanche, les religions monothéistes ont toutes rompu avec le temps de l'éternel retour. Voilà pourquoi

⁴⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 90.

l'expression « pensée monothéiste » a été retenue. Voyons donc ce qu'il en est des monothéismes.

Avec l'affirmation graduelle des États, apparaît, notamment en Mésopotamie, une tendance à l'hénothéisme, croyance qui diffère tout à la fois du polythéisme et du monothéisme et selon laquelle les divers dieux ne sont que des aspects différents d'un même dieu suprême. L'Égypte connaîtra même un premier monothéisme sous le pharaon Akhenaton. Toutefois, ces tendances n'aboutiront pas,

en particulier à cause de l'hostilité des prêtrises attachées à chaque grand dieu, du poids de la tradition, de l'incompréhension du peuple, de la crainte d'un pouvoir absolu entre les mains du souverain représentant ce dieu unique, de l'absence de systématisation éthico-spirituelle⁴⁹.

Pourtant, l'évolution religieuse va se poursuivre et déboucher sur ce que Karl Jaspers⁵⁰ a qualifié de « tournant axial ». Il désigne par là un phénomène historique de synchronisme qui aurait touché du VIII^e au II^e siècle avant notre ère une grande partie de l'Eurasie, depuis le Proche-Orient jusqu'à la Chine, et qui aurait donné naissance à des spiritualités nouvelles (zoroastrisme en Iran, confucianisme et taoïsme en Chine, bouddhisme en Inde, dieu unique en Israël) tout autant qu'à la philosophie (en Grèce). Jaspers rattache la naissance du christianisme et celle de l'islam à cette période. Plutôt qu'un seuil historique concomitant, Assmann y voit pour sa part une transformation culturelle qui aurait eu lieu parfois plus tôt (au XIV^e siècle avant notre ère en Égypte avec Akhenaton), parfois plus tard (au VI^e siècle avec Mahomet), et qui reposerait sur la diffusion de la culture de l'écrit. Dans tous les cas, l'écriture aurait permis le passage entre le stade de la répétition, qui trouve appui sur des rites, et celui de l'interprétation

⁴⁹ Lambert, 2007, p. 261.

⁵⁰ Jaspers, 1954.

qui se fonde sur des textes et permet une distance critique face à la tradition. À la différence de Jaspers, Assmann insiste par ailleurs sur la spécificité de la culture grecque de l'écrit : « La particularité de la situation grecque consiste dans un emploi sociopolitique de l'écriture dont la meilleure définition serait négative : l'écriture comme espace libre dans lequel ni un souverain ni un dieu ne font entendre leurs instructions⁵¹. » Baechler, pour sa part, propose de distinguer les corpus réflexifs et éthiques (la philosophie grecque, mais également le brahmanisme upanishadique, le confucianisme et le taoïsme philosophique) des corpus religieux qui ont résulté d'une révélation historique. Mais il souligne que

[I]à où les corpus non religieux ont émergé et se sont imposés, on constate un retour précipité et en force du religieux, qui finit par les inclure dans une religion révélée : la philosophie grecque est introduite dans le christianisme, la philosophie indienne dans le bouddhisme puis dans l'hindouisme [...], la philosophie chinoise dans le bouddhisme et le taoïsme mystique⁵².

Mis à part la trajectoire exceptionnelle qu'il a connue en Grèce, en Inde et en Chine pendant quelques siècles, le tournant axial a donc donné lieu au développement des grandes religions de salut. Lambert⁵³ identifie les caractéristiques suivantes qui les distinguent des religions polythéistes : une insertion dans l'histoire de par leur fondation par un prophète ou un sage à un moment précis et leur orientation vers un accomplissement qui brise avec le temps de l'éternel retour; une ouverture à tous, universaliste, mais qui porte au prosélytisme, voire à l'intolérance; une reconnaissance de l'autonomie de la nature qui, une fois mise en place, fonctionne selon ses propres lois, le surnaturel n'y intervenant qu'à titre exceptionnel; la promesse d'un

⁵¹ Assmann, 2010, p. 238.

⁵² Baechler, 2002, p. 81.

⁵³ Lambert, 2007, p. 290-292.

salut dans un autre monde; une rationalisation éthico-spirituelle dans laquelle tous les actes sont l'objet de rétribution ou de sanction; une importance accordée aux aspects affectifs : amour de Dieu et du prochain, compassion, culpabilisation pécheresse, valorisation de l'ascèse; une individualisation religieuse, le salut étant individuel; une intériorisation relative qui accorde la primauté à l'attitude de foi et de vertu sur les rites magico-religieux, qui demeurent néanmoins; une organisation particulière en communautés qui se distancient de la vie familiale et sociale.

Quant aux conditions qui ont pu favoriser l'émergence et l'affirmation des religions de salut, Lambert mentionne un ensemble multifactoriel d'enchaînements : une fragilisation des religions polythéistes qui, par leurs pratiques patrimoniales – les temples accaparent de nombreuses terres et contrôlent une bonne partie de la production et du commerce de la richesse – et ritualistes, indisposaient de plus en plus non seulement les paysans mais également souverains et noblesse; une meilleure maîtrise de l'environnement qui disqualifiait les dieux et les rites supposés gouverner les processus naturels; une autonomisation de l'individu par rapport aux groupes primaires, particulièrement dans les strates supérieures et dans les couches, en expansion, d'artisans, de commerçants, de fonctionnaires et de lettrés, autonomisation qui engendrait une série de nouvelles attentes d'équité, d'accomplissement, d'immortalité. Il pointe cependant comme premier déterminant possible la construction d'empires à vocation universelle dans les mondes perse, hellénique, romain, indien, chinois et musulman. Il note que le fait de rassembler dans un même empire des religions différentes, confrontées entre elles et à celle du conquérant, a pu entraîner leur relativisation et donner l'audace de refonder le symbolique. Il souligne toutefois que

les rapports entre la construction des empires « universels » et l'émergence de cette révolution symbolique sont complexes : celle-ci n'apparaît pas au cœur de ces empires mais au début de leur processus de

construction, dans leurs interstices (Israël) ou dans des cités-États dominées mais jouissant d'un statut particulier (Grèce), voire avant ce processus (zoroastrisme)⁵⁴.

Les religions de salut se partagent par ailleurs en deux grandes configurations, les religions monothéistes (zoroastrisme, judaïsme, christianisme, islam) et les religions karmiques (jainisme, bouddhisme, hindouisme) selon qu'elles postulent l'existence d'un Dieu unique, créateur ou celle d'une entité immanente et impersonnelle. Or, seules les premières brisent véritablement avec le temps de l'éternel retour, ce pour quoi nous nous concentrerons essentiellement sur la pensée monothéiste.

L'étude d'André Lemaire sur la naissance du monothéisme en Israël peut nous permettre d'approfondir la question. Le culte de Yahvé, nous rappelle Lemaire, émane probablement d'un groupe madianite, c'est-à-dire nord-arabe. C'est en effet en raison de son mariage avec la fille d'un prêtre madianite que Moïse aurait adopté le yahvisme, dont rien n'indique qu'il ait été monothéiste, mais bien plutôt monolâtrique (qui reconnaît l'existence de plusieurs dieux, mais n'en vénère qu'un) avec un culte aniconique (qui refuse toute représentation figurative de la divinité). Plus tard, et en vue de réaliser son dessein d'unification politique, David, deuxième roi d'Israël, déploya une stratégie d'assimilation au yahvisme des traditions religieuses patriarcales plutôt que de poursuivre avec l'approche de rejet qui avait prévalu à leur égard jusque-là : « Les diverses appellations du dieu ÉL dans les différents sanctuaires de la royauté unifiée, se rattachant éventuellement à Abraham, à Isaac ou à Jacob, ne représentaient finalement que diverses appellations d'un même Dieu⁵⁵. » Primitivement dieu de la montagne, dieu de l'orage et dieu guerrier, Yahvé « va, peu à peu,

⁵⁴ *Ibid.*, p. 293.

⁵⁵ Lemaire, 2003, p. 53.

prendre les caractères et les fonctions que la population locale et la culture cananéenne attribuaient à ÉL considéré comme dieu suprême, créateur, éternel, guérisseur, source de sagesse⁵⁶ ».

La religion yahviste qui prévaudra durant la période royale demeure cependant une monolâtrie à culte aniconique dont la finalité est intramondaine, conception que les israélites partagent avec plusieurs peuples voisins à l'époque. C'est durant l'exil en Babylonie, à la suite de la défaite du Royaume de Juda, dernière entité politique israélite, face à Nabuchodonosor II, que les élites judéennes ont été forcées de repenser leur religion traditionnelle : qu'en est-il de la puissance de Yahvé alors que son peuple a été vaincu et que le temple de Jérusalem est en ruines? Quelle est sa relation avec les dieux des vainqueurs? Ces réflexions, et particulièrement celles qui ont été conduites après la prise de Babylone par les Perses et que l'on retrouve dans le Second-Isaïe, ont conduit à l'affirmation du caractère divin unique de Yahvé et de son pouvoir universel. Selon Lemaire,

un certain rapprochement avec la religion officielle des Perses, le Mazdéisme, ainsi que les nécessités de se faire comprendre et éventuellement soutenir idéologiquement par ces autorités vont conduire, dans une certaine mesure, les prêtres et les responsables religieux juifs à souligner le caractère transcendant, universel, de YHWH, assez proche du grand dieu qu'était Ahoura-Mazda⁵⁷.

Que la religion perse ait ou non exercé une influence, la création par Cyrus d'un empire multinational, le plus grand que le Proche-Orient ait jamais connu, aurait favorisé une vision universaliste. Au retour de l'exil, dans la province de Jérusalem créée par Cyrus dans le dessein de lui permettre de contenir puis de conquérir l'Égypte⁵⁸, le

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁸ Briant, 1996, p. 58.

monothéisme prendra définitivement racine, Yahvé devenant le seul dieu de tout l'univers.

Nous pourrions, à l'instar de Lambert, analyser la nature et la formation des religions de salut pour conclure qu'elles présentent effectivement des caractéristiques communes et qu'elles ont émergé dans des conditions sociopolitiques relativement similaires. Cela est vrai non seulement des monothéismes fondés au Proche-Orient, mais également des religions karmiques instituées en Inde avant de gagner la Chine, la Corée, le Japon, le Vietnam et l'Asie du Sud-Est. Les empires vont offrir un cadre favorable à la diffusion de ces nouvelles religions. Même si elles

peuvent subir une phase de persécution quand l'état de leur diffusion commence à paraître menaçant : le confucianisme en Chine sous les Quin (221-206 av. J.-C.), le christianisme dans l'empire romain aux II^e et III^e s. [...] les religions capables de surmonter ces épreuves et de conquérir les couches dominantes sont finalement adoptées et elles deviennent un moyen d'unification des empires grâce à leur universalisme⁵⁹.

Les religions de salut ouvrent des perspectives idéologiques nouvelles. L'ordre politique en sera profondément modifié : « Le Dieu-Roi, l'incarnation à la fois de l'ordre cosmique et de l'ordre terrestre, a disparu et a cédé la place à un souverain en principe responsable devant un ordre supérieur⁶⁰. » Il le sera toutefois de différentes façons. Les grandes religions instaurent toutes une coupure entre l'ordre transcendantal et l'ordre profane. Mais là où certaines (judaïsme, christianisme, islam) visent à surmonter le fossé qui sépare l'ordre existant de l'ordre idéal et tiennent les dirigeants politiques pour responsables sinon garants de l'organisation de la communauté politique selon les

⁵⁹ Lambert, 2007, p. 294.

⁶⁰ Eisenstadt, 1997, p. 12.

préceptes de ce dernier, d'autres – l'hindouisme et le bouddhisme par exemple – se montrent franchement sceptiques face à la possibilité d'atteindre un tel but. Cependant, cela n'empêche pas l'hindouisme de justifier l'ordre existant (le système des castes) non plus que le bouddhisme de légitimer le pouvoir politique en soutenant, par exemple, que « le roi occupe sa position parce qu'il a accumulé des mérites dans ses vies antérieures » ou qu'il est « un être parvenu au seuil de la délivrance et qui refuse provisoirement de le franchir pour pouvoir se dévouer aux autres, en l'occurrence ses sujets⁶¹ ». Porteur du message religieux, un nouveau type d'élite émerge (depuis les ministres chrétiens jusqu'aux oulémas islamiques en passant par les brahmanes hindous) qui se pose en partenaire relativement autonome des dirigeants politiques. Recrutée et légitimée d'après des critères propres, cette élite constituera un certain contrepoids dans un monde à États.

Qu'en est-il du rapport au temps dans la pensée monothéiste? Revenons à la première caractéristique attribuée par Lambert aux religions de salut, mais dont nous avons noté qu'elle particularise davantage les religions monothéistes : celles-ci sont insérées dans l'histoire de par leur fondation par un prophète ou un sage à un moment précis et orientées vers un accomplissement qui brise avec le temps de l'éternel retour, ce temps mythique repris par la pensée grecque, temps rythmé par une succession sans fin de cycles identiques ponctués de création, corruption, cataclysme et restauration. On a souvent affirmé que le peuple d'Israël aurait été le premier à rompre avec la conception cyclique du temps, et cela très tôt, les interventions de Yahvé rapportées dans le Pentateuque étant conçues dès le départ selon une perspective historique. Thomas Römer nuance une telle interprétation. Il rappelle tout d'abord que

⁶¹ Baechler, 2002, p. 135.

[l']intervention des dieux dans l'histoire des peuples ne peut être considérée comme une spécificité israélite, [qu']elle est commune aux peuples mésopotamiens ainsi qu'à d'autres civilisations⁶².

Il explique ensuite que le fait historiographique n'a pris de l'ampleur en Israël qu'à l'époque du règne de Josias (640-609), ce roi réformateur qui va fonder sa légitimité sur des productions littéraires le comparant aux personnages de Moïse et de David. Cette historiographie, accoucheuse d'un passé recomposé, sera complétée par les élites judéennes exilées en Babylonie qui pourront espérer un prodige à la mesure de l'exode hors d'Égypte. Selon Römer, c'est finalement à l'époque postexilique, avec l'élaboration d'une grande histoire officielle reprenant et intégrant des compositions plus anciennes, que la conscience historique du judaïsme va s'épanouir. Les récits mythologiques qui seront conservés (récits de la création, du déluge ou de la tour de Babel, par exemple) seront dorénavant inscrits dans la perspective d'un temps linéaire.

Néanmoins, on peut avec Minois se questionner sur le sens et la portée de ce changement de perspective :

Briser le cercle de l'éternel retour, est-ce introduire l'incertitude? Est-ce ouvrir l'avenir? Est-ce la fin de la nécessité, du déterminisme? Répondre par l'affirmative, c'est proclamer l'avenir imprévisible. Or, la fonction même des prophètes est de le prévoir, ou plutôt de le révéler, prouvant par là qu'il est déterminé. [...] Le déterminisme de la volonté divine remplace le déterminisme cosmique⁶³.

Le prophétisme, explique Minois, est une pratique commune à toutes les civilisations antiques. Saisi par l'esprit divin, le prophète en est le porte-parole. Les oracles empruntent souvent la forme du couple

⁶² Römer, 1994, p. 143.

⁶³ Minois, 1996, p. 48.

catastrophe-restauration : « Dans un premier temps, ils [les prophètes] décrivent les malheurs et calamités qui viennent d'arriver en les exprimant au futur, puis ils promettent le redressement⁶⁴. » On cherche à maîtriser le futur en l'associant à des faits réels passés. Les prophéties présentent ainsi un caractère messianique – elles annoncent la venue d'un souverain qui restaurera l'ordre cosmique et national – qui, à une certaine époque, va passer au premier plan au Moyen-Orient, en Égypte et dans l'ensemble de l'antiquité méditerranéenne.

À l'écart du prophétisme judaïque, les messianismes, que Wunenburger qualifie de latéraux, vont comprimer la chronologie du temps cyclique pour se focaliser, « non plus sur la grande roue du devenir, mais autour de la séquence finale d'un segment de l'histoire du monde [...] Le cercle du temps, comprimé, aplati, devient aussi vecteur : les prélèvements symboliques défigurent le cercle en droite, et ramènent l'affectivité de l'éternel retour en attente de l'imminente promesse⁶⁵ ». La nostalgie des origines fait place à l'attente de l'avènement, proche, d'un monde paradisiaque. Cette temporalité nouvelle sera néanmoins particulièrement affirmée par les prophètes hébreux qui vont mettre au point une vaste conception théologique de l'histoire :

Puisque le redressement se fait tellement attendre, que le peuple d'Israël subit domination après domination – Assyriens, Babyloniens, Perses, Grecs, bientôt Romains –, qu'il ne semble avoir aucune chance de se libérer face à des empires à prétentions universalistes, est-ce que le redressement prédit ne se situerait pas à la fin des temps, à une époque très lointaine et totalement indéterminée? D'autre part, étant donné le caractère toujours fluctuant des affaires humaines, et la petite taille du peuple d'Israël dans le concert des nations, est-il rai-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁵ Wunenburger, 1979, p. 51-52.

sonnable de placer ses espoirs dans l'avènement d'un royaume terrestre? Ne faut-il pas transposer la promesse du domaine politique au domaine spirituel, de l'histoire à l'eschatologie? Ne faut-il pas envisager un messie eschatologique⁶⁶?

Fondé sur la croyance en l'incarnation du fils de Dieu en Jésus de Nazareth, fait unique qui commande et oriente le déroulement de l'histoire, et sur l'espérance en son retour glorieux à la fin des temps en vue de l'établissement définitif du royaume de Dieu, le christianisme épousera ce paradigme d'un temps linéaire orienté vers un accomplissement. Krzysztof Pomian remarque toutefois que ce temps linéaire et irréversible ne caractérise dans la vision chrétienne originelle que l'histoire sacrée, le profane demeurant tenu pour cyclique, « rythmé par les levers, les midis, et les couchers, par les naissances, les acmés et les morts, qui se répètent sans trêve [...] les États, sans exception, apparaissent, croissent, atteignent leur apogée, périssent et s'écroulent. Sans l'intervention divine, nul ne peut échapper au cycle⁶⁷ ». Formée dans le climat d'effervescence apocalyptique juive qui a prévalu du II^e siècle avant notre ère au II^e siècle après, et convaincue de vivre le dernier âge inauguré par la mort et la résurrection de Jésus Christ, la foi chrétienne sera au départ fortement axée sur la fin prochaine de l'histoire. Les évangiles nous présentent un Jésus, qui parle et agit en prophète, prédisant les signes catastrophiques (guerres, calamités, désolation, faux prophètes) annonciateurs de la venue du Fils de l'homme et de l'approche du règne de Dieu (Marc 13, Luc 21). Mais c'est l'Apocalypse de Jean, rédigé à une époque où les chrétiens sont persécutés (dernier quart du premier siècle), et annonçant le triomphe de Dieu sur les forces du mal (les « Bêtes » qui représentent

⁶⁶ Minois, 1996, p. 41.

⁶⁷ Pomian, 1984, p. 40.

la Rome qui persécute), qui est sans doute la meilleure expression de ce temps d'épreuve à venir où le bien vaincra.

L'Apocalypse de Jean sera au départ de croyances millénaristes. Le millénium, ce règne de mille ans de Jésus Christ sur terre avant le Jugement dernier, y trouve en effet sa source :

[D]ans une séquence d'une demi-douzaine de versets le thème des mille ans se trouve martelé : *mille ans* entre la première et la deuxième résurrection pour le règne des saints sur la terre; l'Ange enchaîne le Dragon *pour mille ans* (v. 2); les âmes des martyrs reprennent vie et règnent avec le Christ *pour mille ans* (v. 4); les autres morts ne peuvent reprendre vie avant l'achèvement de ces *mille ans* (v. 6); c'est seulement après ces *mille ans* (v. 7) qu'interviendra la grande conflagration finale⁶⁸.

La fascination pour la fin des temps dans les religions à mystères (l'orphisme, par exemple) et certains courants philosophiques ésotériques comme le néopythagorisme avait préparé un terrain propice à la réception de l'apocalypse chrétienne : « on voit, surtout à Rome, à la fin de la République et au début de l'Empire, se multiplier une sensibilité apocalyptique, un prophétisme annonciateur de la Grande Année qui durera mille ans⁶⁹ ». Les premières générations chrétiennes ont été sinon millénaristes – les Pères de l'Église ont été hésitants à ce sujet – tout au moins en attente d'un retour imminent du Christ. Les difficultés économiques, les troubles politiques, les invasions et les guerres qui ont marqué la fin de l'Antiquité ont assurément exacerbé le souci du salut et avivé l'attente des événements apocalyptiques. À la grande question du moment où la fin du monde annoncée comme proche s'accomplira, de nombreux prophètes tenteront de répondre, prophètes dont l'Église, assurée d'une position dominante à

⁶⁸ Desroche, 1973, p. 133.

⁶⁹ Wunenburger, 1979, p. 53.

partir du règne de Constantin (306-337), aura beaucoup de peine à contrôler les débordements :

Devant la menace hérétique, fréquemment fondée sur des prophéties, le christianisme, religion prophétique au départ, se mue en religion institutionnelle gérant le présent, et monopolisant les voies d'accès au futur. L'activité prophétique libre devient suspecte de sédition, et la prédiction devient objet de conflit. La mainmise de l'Église sur le futur ne sera néanmoins jamais complète⁷⁰.

Au haut Moyen Âge, l'Église semble avoir assez bien réussi à imposer la lecture allégorique de l'Apocalypse défendue par saint Augustin – le paradis ne pouvant se réaliser sur terre où sont toujours mélangées la cité de Dieu et la cité des hommes, le règne de mille ans, déjà en cours, est celui de l'Église – et à écarter ainsi les interprétations littérales des mille ans. Mais, à partir du XI^e siècle, avec le développement de la croisade, le phénomène messianique-millénaire refait surface dans des mouvements populaires (Croisade des enfants en 1212, Croisade des pastoureaux en 1251 et en 1320, par exemple) qui échappent à toute emprise institutionnelle laïque et ecclésiastique et donne lieu à plusieurs vagues qui vont se succéder dans les siècles qui suivent.

Espérance des désespérés, le millénarisme accompagnera les luttes sociales, particulièrement du XIV^e au XVI^e siècle : se chargeant d'un contenu révolutionnaire et égalitaire, la prophétie fédère les aspirations et donne un sens aux révoltes. Cette intensification est due à un ensemble de facteurs de nature sociale, économique et religieuse : accumulation de catastrophes qui a marqué la fin du Moyen Âge (famines, guerre de Cent Ans et ses pillages, peste noire qui fauche plus du tiers de la population européenne); désagrégation de la société médiévale et précarisation de toute une frange de la population par les

⁷⁰ Minois, 1996, p. 183.

transformations économiques; contestation du clergé, préoccupé par son enrichissement beaucoup plus que par les vertus évangéliques et les promesses messianiques, et de la papauté, secouée par le Grand Schisme (deux et parfois même trois papes concurrents entre 1378 et 1417); réforme protestante et guerres de religion.

Les mouvements socio-prophétiques vont toucher particulièrement et successivement l'Angleterre (John Wyclif et le mouvement lollard au XIV^e siècle), la Bohême (Jean Hus et le mouvement taborite dans la première moitié du XV^e siècle) et l'Allemagne (Thomas Müntzer et la révolte des paysans dans la première moitié du XVI^e siècle). Ces tentatives millénaristes à la fois violentes et mystiques, et qui ont été durement réprimées, vont pratiquement disparaître à la fin du XVI^e siècle. L'espérance millénariste se maintiendra toutefois sous une forme pacifiste et spirituelle dans des courants religieux comme les baptistes, les quakers et les mennonites. Quant aux mouvements révolutionnaires, ils vont se séculariser et emprunter graduellement une pensée de nature idéologique porteuse d'espérances utopiques.

Dans ce qui précède, nous nous en sommes tenus au christianisme, mais on doit noter, avec Henri Desroche, que l'on retrouve dans les autres monothéismes des traditions analogues à celles du millénarisme chrétien. Plongeant ses racines dans la littérature prophétique et apocalyptique de la Bible hébraïque, le judaïsme a suscité de nombreuses vocations messianiques au cours des siècles. Comme l'explique Michael Löwy, contrairement au messianisme chrétien, pour le messianisme juif, « la rédemption est un événement qui se produit nécessairement sur la scène de l'histoire, "publiquement" pour ainsi dire, dans le monde visible; elle n'est pas concevable comme processus purement spirituel, situé dans l'âme de chaque individu, et résultant dans une transformation essentiellement interne [...] [p]our

la tradition religieuse juive, l'arrivée du Messie est une irruption catastrophique⁷¹ ». L'islam présente aussi « le ferment d'impatience et surtout de révoltes sociales contenu dans l'imagination religieuse de l'attente⁷² ». L'eschatologie, explique Pierre Lory, est un des thèmes fondamentaux du dogme musulman : « La fin de l'histoire, la destruction du monde et la création d'un univers nouveau sont l'objet de passages nombreux du Coran⁷³. » Dernier des prophètes, Mahomet inaugure la période terminale de l'humanité, et de nombreux mahdis, guidés par Dieu, vont se lever au cours des siècles, particulièrement en Afrique du Nord, en vue de restaurer la pureté de la foi et de créer un ordre social juste avant l'arrivée de la fin du monde.

Avec l'émergence de la modernité, les phénomènes messianiques-millénaristes sont pratiquement disparus de l'Occident. En revanche, enfiévrés par le colonialisme et le néocolonialisme, ils se sont maintenus jusqu'à nos jours dans les sociétés non occidentales touchées par l'un ou l'autre des grands monothéismes. Soulignons enfin que, même si elles partagent une vision du temps cyclique et non linéaire, et que leur souci primordial porte moins sur la fin du monde que sur les réincarnations successives qui doivent conduire à la libération ou à la dissolution du moi, les religions karmiques ont aussi nourri des espoirs messianiques. Ainsi en est-il du taïisme et du bouddhisme qui ont joué un rôle fondamental dans les grands mouvements insurrectionnels qu'a connus la Chine au cours de son histoire.

⁷¹ Löwy, 1988, p. 26-27.

⁷² Desroche, 1973, p. 72.

⁷³ Lory, 2007, p. 269.

Chapitre 2

DE LA CROYANCE AU PROGRÈS AUX UTOPIES RÉVOLUTIONNAIRES

Avec la modernité, s'instaure un nouveau rapport au temps. Suivant la conception avancée dans mon dernier ouvrage, la modernité est ici appréhendée comme la conjonction de trois processus (la formation et la démocratisation d'États-nations, l'essor d'une économie capitaliste et l'individualisation des rapports sociaux) qui, se renforçant les uns les autres, participent à l'avènement d'un nouvel ordre humain. Pour des raisons qui tiennent à la singularité de l'histoire européenne (polycentrisme de l'espace, système de pouvoir éclaté, autonomisation du politique, ouverture économique, sociale et intellectuelle favorisée par les grandes découvertes), ces trois processus constitutifs de la modernité ont émergé en Occident, où ils ont été sur le long terme l'objet d'un codéveloppement. Ponctué d'avancées et de reculs, ce codéveloppement s'amorce dans la seconde moitié du XIII^e siècle, gagne en vigueur au XVI^e siècle et s'enracine à la fin du XVIII^e siècle.

Depuis lors, la modernité a traversé différentes phases. De façon sommaire, on peut distinguer la modernité libérale – embrassant le long XIX^e siècle, qui va de 1789 à 1914, elle est marquée par le développement du capitalisme industriel, la montée des États-nations occidentaux et la reconnaissance des droits individuels, mais sans prise en compte des conditions de leur réalisation –, la modernité organisée – rompant avec le libéralisme classique entré en crise à la suite de deux dépressions économiques majeures et deux guerres mondiales, elle repose sur l'affirmation d'un État social qui régule l'économie et favorise la généralisation de l'individualisation par une offre de protections sociales et de biens collectifs – et la modernité avancée qui a connu

depuis la fin des années 1970 la mise en cause de l'État social dans un contexte de mondialisation accélérée et d'accentuation de l'individualisation.

La modernité n'est pas porteuse d'un progrès absolu. Comme les autres ordres qui l'ont précédée, elle est marquée d'ambivalences et de contradictions, elle est génératrice de dynamiques paradoxales, induisant tout à la fois de nouvelles possibilités et de nouvelles contraintes de réalisation pour les humains. Cela est évident pour le capitalisme qui, depuis plus de deux siècles, a fait la preuve de son efficacité matérielle comme mode de production de la richesse sociale tout autant que de son pouvoir destructeur lorsqu'il est laissé à lui-même. Comme les pays émergents nous en font de nouveau la démonstration, le décollage économique offre des opportunités d'accomplir des progrès considérables dans la lutte contre la pauvreté ainsi que dans les domaines de la santé et de l'éducation, mais il présuppose le plus souvent une oppression et une exploitation éhontée des travailleurs, engendre de fortes inégalités et provoque une pollution désastreuse de l'environnement. Au plan mondial, dans un contexte d'économie globalisée, les marchés peu régulés favorisent tout autant le décollage que le déclin industriel ou la stagnation et déclenchent par leur démesure des crises économiques dévastatrices.

L'individualisation revêt également un caractère ambivalent : elle est à la fois un vecteur de libération de l'initiative individuelle et d'émancipation des individus du carcan des traditions et de toutes les figures de la dépendance sociale, et un facteur de fragilisation ou d'insécurisation en rendant chacun plus comptable de son avenir, et ce, quel que soit le niveau de ressources dont il dispose. Quant à l'État-nation démocratique qui crée et protège des droits civils, politiques et sociaux, s'il est devenu sans conteste la figure dominante du paysage politique contemporain, il renferme toujours la menace potentielle d'un nationalisme étroit, xénophobe et agressif alors qu'il est désormais confronté sinon au désengagement du moins à une accentuation

des formes de contre-démocratie qui entretiennent le populisme et un certain sentiment d'impuissance.

Nous reviendrons sur ces trois processus constitutifs de la modernité dans la troisième partie de cet ouvrage. Dans le présent chapitre, nous nous concentrerons sur les formes de pensée qu'ils ont engendrées et qui, en retour, les ont portés, ainsi que sur le rapport au temps qu'elles supposent. Nous aborderons tout d'abord la mise en question de la pensée monothéiste impulsée par la science moderne. Nous verrons comment la pensée scientifique a permis à la pensée critique de s'exercer, mais sans qu'elle représente pour autant la seule activité de la raison sous la modernité. Centrée sur la recherche de sens et non sur la production du savoir, la pensée idéologique s'est en effet elle aussi développée. Aussi, allons-nous par la suite traiter de la nature de la pensée idéologique, puis des différents contours qu'elle a épousés jusqu'à tout récemment, depuis la croyance au progrès jusqu'aux grandes utopies révolutionnaires.

1. LA SORTIE DE LA RELIGION ET LA FIN DE LA MÉTAPHYSIQUE

Sans nécessairement partager les mêmes thèses sur l'essence du religieux et son évolution, la plupart des chercheurs s'entendent sur le fait que, sous la modernité, la religion n'est plus au fondement du lien social. Non pas que la croyance et la pratique religieuses se soient estompées ou que les Églises aient disparu, mais la religion a cessé d'englober et d'organiser la vie collective. Pour Danièle Hervieu-Léger, religion et tradition ont partie liée : « [L]a spécificité de l'activité religieuse est d'être entièrement ordonnée à la production, à la gestion et à la diffusion de cette forme particulière du croire qui se légitime de

la référence à une tradition¹. » Or, souligne-t-elle, « dans la société moderne, la tradition ne constitue plus le principe d'ordre qui enserme toute la vie individuelle et collective² ».

Selon Serge Berstein³, les grandes découvertes sont à l'origine de ce bouleversement de grande ampleur : elles ont à la fois suscité un essor économique majeur qui a conduit à la naissance du capitalisme, enclenché la désintégration de l'ordre social ancien et provoqué un renouvellement des connaissances. Par l'apport de nouvelles connaissances sur le monde et ses habitants qui n'entrent pas dans les cadres dogmatiques des vérités admises, ces découvertes, commencées dès le début du XIV^e siècle et ayant connu leur apogée fin XV^e-début XVI^e siècle, vont non seulement ruiner la vision médiévale du monde, mais conduire à un réexamen des fondements de la connaissance. Le refus de l'argument d'autorité et l'esprit de libre examen seront graduellement appliqués à tous les registres de la vie humaine : d'abord la religion, ensuite les sciences et la philosophie, puis tous les domaines de l'action dont le politique.

Pour Charles Taylor, le retrait du religieux est coextensif de la montée d'un humanisme autosuffisant, « un humanisme n'acceptant aucune fin autre que celle correspondant à l'objectif de l'épanouissement humain, et ne s'en remettant à rien qui aille au-delà de ce dernier⁴ ». Taylor s'attache à analyser le processus qui a abouti à ce double résultat. Il rappelle d'abord le rôle joué par la science. De fait, au seuil de la modernité, après une première Renaissance caractérisée par un retour à la pensée gréco-romaine, le développement progressif de la science moderne va favoriser la mise en question du discours monothéiste, rejetant la cosmologie antique que celui-ci s'était appropriée.

¹ Hervieu-Léger, 1993, p. 126.

² *Ibid.*

³ Berstein, 1998.

⁴ Taylor, 2011, p. 42.

Le premier acte se déroule en 1543 avec la publication de l'ouvrage *Les Révolutions des orbites célestes*, dans lequel Copernic, plaçant le soleil et non plus la terre au centre de l'univers, rejette le géocentrisme au profit de l'héliocentrisme. En 1572, Tycho Brahé découvre une nouvelle étoile qui brille soudain d'un vif éclat, puis s'éteint, réfutant ainsi le vieux dogme de la permanence et de l'incorruptibilité des objets célestes. Kepler (1571-1630) renverse l'idée du mouvement parfait, circulaire et uniforme, des planètes. Galilée (1564-1642) établit une nouvelle physique selon laquelle les mêmes lois s'appliquent à l'ensemble de l'univers. Dans son *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, publié en 1637, Descartes présente une critique des idées reçues et un plaidoyer en faveur des sciences nouvelles. Enfin, à partir d'une observation rigoureuse des phénomènes, Newton (1642-1727) élabore une synthèse théorique, incluant la loi de l'attraction universelle, qui parachève la cosmologie classique. Distincte des cosmologies ancienne et moderne, il s'agit à vrai dire d'une cosmologie étrange qui ne s'intéresse plus à la nature des choses, des causes, mais seulement à leur fonctionnement. C'est davantage une théorie physique, qui ne prend pas en compte la perspective temporelle, qu'une cosmologie.

La dimension historique entrera plus tard dans le domaine des sciences de la nature avec la découverte de processus irréversibles en géologie (avec Charles Lyell, 1797-1875, premier à interpréter la configuration actuelle de la terre comme le résultat d'une longue transformation), en biologie (avec Charles Darwin, 1809-1882, qui élabore la théorie de l'évolution des espèces) et en thermodynamique (avec Rudolf Clausius, 1822-1888, qui introduit la notion d'entropie). Puis, grâce à la convergence d'avancées théoriques (théorie atomique des particules élémentaires et théorie de la relativité) et de progrès dans l'observation astronomique, le XX^e siècle connaîtra une seconde révo-

lution cosmologique, l'image d'un univers en expansion depuis environ 15 milliards d'années s'imposant aux dépens de l'image classique d'un monde statique.

En participant au désenchantement d'un univers qui était peuplé d'esprits, la science a ouvert la voie à l'humanisme autosuffisant :

Si la pensée et le sens reposent uniquement dans l'esprit, alors il ne peut y avoir d'objets « chargés » et les liens de causalité qui unissent les choses ne peuvent en aucun cas dépendre de leur sens, lequel n'est qu'une projection de notre esprit. En d'autres termes, le monde physique, qui se trouve en dehors de l'esprit, opère selon des lois causales qui sont sans rapport avec le sens moral que les choses ont pour nous⁵.

Cependant, on ne saurait, selon Taylor, s'en tenir à cet effet de soustraction provoqué par la science. Au-delà du désenchantement, il a fallu que les humains prennent confiance dans leurs propres forces. Aussi, d'autres facteurs auraient joué, dont, paradoxalement, certaines conceptions religieuses. C'est ainsi que le calvinisme, en rejetant tous les éléments « magiques » de l'ancienne religion qui s'apparentaient, à ses yeux, à de l'idolâtrie, et en concevant le salut à travers la foi seule, aurait non seulement participé lui aussi au désenchantement, mais il aurait conféré une nouvelle liberté permettant aux humains de réorganiser à leur guise un monde désacralisé. Science et foi auraient ainsi facilité « le passage d'une éthique fondée sur un ordre qui est à l'œuvre dans le réel à une éthique qui considère l'ordre comme l'œuvre de la volonté⁶ ».

Mais ce passage ne s'est pas effectué du jour au lendemain. Pour que l'humanisme autosuffisant devienne une option viable, il a fallu, argumente Taylor, une étape intermédiaire au cours de laquelle a prévalu une nouvelle conception religieuse, le déisme, qui a réduit le

⁵ *Ibid.*, p. 70-71.

⁶ *Ibid.*, p. 238.

rôle et la place de la transcendance. On peut voir dans le déisme un effet du succès de la science post-galiléenne, mais aussi une réaction contre le fanatisme religieux qui a ravagé l'Europe pendant les XVI^e et XVII^e siècles. Tout en reconnaissant que le monde est une création de Dieu, le déisme opère deux déplacements majeurs⁷. Le premier conduit à l'éclipse du mystère et à la prédominance de l'ordre impersonnel, un ordre qui peut être perçu par la raison :

La relation que Dieu entretient avec nous est progressivement apparue comme étant médiatisée par un ordre impersonnel, immanent. En tant qu'ordre immanent, il est autonome, c'est-à-dire qu'en dehors de la question de sa genèse, son fonctionnement peut se comprendre par lui-même⁸.

Le second déplacement mène à une réduction du dessein de Dieu à l'égard des humains à la réalisation de leur propre bien : « C'est précisément pour accomplir l'ordre de bénéfice mutuel que Dieu nous a créés. Le sentiment qu'il existe, au-delà de l'épanouissement humain, une autre vocation pour l'homme, s'est affaibli dans le climat du « déisme »⁹. » Cette réduction étant effectuée, il est devenu possible de concevoir que les humains peuvent atteindre leur bien, un bien purement humain, par eux-mêmes, sans aucune aide extérieure. Au XVIII^e siècle, avec les Lumières, l'humanisme autosuffisant s'affirme comme alternative plausible au christianisme. La liberté de croyance est devenue « une valeur en soi, la caractéristique essentielle de tout ordre politique acceptable »¹⁰. L'athéisme ou l'agnosticisme se manifeste alors, mais plus chez des philosophes que chez les scientifiques qui, à

⁷ Je résume ici l'analyse un peu foisonnante que fait Taylor de nombreux déplacements en les regroupant sous les deux qui m'apparaissent déterminants.

⁸ Taylor, 2011, p. 514.

⁹ *Ibid.*, p. 431.

¹⁰ *Ibid.*, p. 460.

la recherche des causes premières, sont souvent reconduits à l'idée de Dieu.

Plus que tout autre, Emmanuel Kant (1724-1804) prend pleinement la mesure de l'impact de la révolution scientifique sur la vision du monde et sur la pensée. Il opère une critique radicale de la métaphysique en déconstruisant les réponses apportées par celle-ci aux questions fondamentales de la pensée, dont la toute première : Pourquoi, somme toute, y a-t-il un monde plutôt que rien? Remontant un enchaînement d'effet à cause jusqu'à la cause ultime qui est en elle-même sa propre cause, les métaphysiciens débouchaient sur le « moteur immobile » d'Aristote, sur le dieu des philosophes. Kant porte un coup fatal à ce raisonnement en montrant que, « quand bien même nous aurions nécessairement l'idée que Dieu existe, cette idée n'en resterait pas moins une idée et ne prouverait encore rien quant à son existence réelle¹¹ ». Kant renverse la vieille conception qui, distinguant un domaine supra-sensoriel au-delà ou au-dessus du domaine sensoriel, lui accordait plus de réalité, de vérité et de signification. Non pas que les questions premières soient devenues pour lui sans objet, mais il remet en question la façon de les poser et de les résoudre. Kant, explique Hannah Arendt, en vient à distinguer « deux activités mentales absolument autres, pensée et savoir, et deux types de préoccupations aussi totalement distincts, la signification pour la première catégorie, la connaissance pour la seconde¹² ». Et ce n'est qu'à cette dernière, qui est l'objet de la science et qui s'inscrit dans des propositions irréfutables, que s'appliquent les critères de vérité, de certitude et d'évidence. Kant, ajoute Arendt, pensait avoir conservé une place pour la croyance, « mais il n'avait pas fait de place à la croyance; il en avait fait une à la pensée¹³ ».

¹¹ Ferry, 2006, p. 27.

¹² Arendt, 2013, p. 33.

¹³ *Ibid.*, p. 34.

Nous reviendrons dans la prochaine section sur cette « pensée » qui, tout en lui étant lié, se distingue du savoir. Poursuivons pour l'instant avec l'apport kantien qui, résume Luc Ferry, « s'installe dans la rupture avec le monde antique et, tout particulièrement, avec l'idée d'un *cosmos* harmonieux et bon que la théorie aurait pour mission de connaître et la *praxis* morale pour finalité d'imiter¹⁴ ». Pour Kant, les valeurs ne sont plus du domaine de l'être, mais relèvent du devoir-être. À l'instar des autres représentants des Lumières, il dégage ainsi l'un des principes générateurs de la modernité, sans doute celui qui a le plus à voir avec le retrait du religieux, le principe d'autonomie. Affirmant le pouvoir actuel des humains sur les normes de leurs activités, ce principe implique en effet une dénaturalisation des coutumes, une mise en question de la tradition comme norme suprême, ce qui va à l'encontre du religieux. Le projet d'autonomie – du grec *autonomos*, « qui se régit par ses propres lois » – se traduit par une position réflexive en matière de connaissance tout autant que de morale.

La modernité ne peut ni ne veut recevoir les critères en fonction desquels elle s'oriente, elle doit se fonder par ses propres moyens. Les sociétés prémodernes reposent sur un principe d'hétéronomie en ce sens que toutes les lois (celles qui commandent l'ordre du monde, la nature, mais aussi le vivre-ensemble) y sont d'emblée comprises comme des lois qui ne viennent ni de nous, ni, plus généralement, d'un pouvoir humain, mais de plus haut, d'une puissance qui appartient à un ordre qui s'impose comme s'il était indissociablement naturel et surnaturel. Présente, ainsi que nous l'avons vu, dans la société primitive, l'hétéronomie acquiert dans les sociétés à État un sens nouveau par le fait que la Loi venue de plus haut est désormais garantie par un pouvoir coercitif qui apparaît comme séparé et partiellement humain.

¹⁴ Ferry, 2006, p. 84. Comme nous le verrons ultérieurement, un bon nombre de nos contemporains, et pas seulement les partisans de la *deep ecology*, n'ont toujours pas assimilé cette rupture. C'est ainsi que les labels « naturel » et « artificiel » sont toujours utilisés comme synonymes de bon et mauvais dans de nombreux domaines, dont la nutrition par exemple.

À l'opposé, l'individu moderne est celui qui n'entend plus recevoir ses normes ni de la nature des choses, ni de Dieu. Il y a « subjectivisation » des normes qui ne sont plus reçues, mais fondées sur et par le sujet humain. Certes, les Grecs ont conçu que les humains pouvaient créer un ordre pour eux-mêmes en imposant des lois, mais l'ordre ainsi créé était censé s'inscrire dans l'ordre du monde et se trouvait en fait comme dicté par celui-ci :

Si forte que soit la dénaturalisation opérée par l'éclosion de la vie politique et la naissance de la philosophie, force est aussi de constater que l'esprit de la Cité grecque reste soumis à une vision naturaliste : attaché à l'idée d'un modèle transcendant et éternel, immuable et naturel [...] Dénaturalisation des coutumes et érection d'un modèle naturel idéal y vont curieusement de pair, en sorte que l'affirmation de l'autonomie humaine (la reconnaissance du *nomos* comme base de toute activité humaine et de la coexistence) y est constamment contrariée par l'affirmation d'une nécessaire soumission à un donné immuable et inaltérable (le *kosmos*)¹⁵.

La modernité repose sur l'interrogation illimitée des principes : interrogation philosophique qui est une mise en question indéfiniment ouverte des croyances et des certitudes du groupe; interrogation politique qui est une mise en question également ouverte des institutions effectives de la société. Les valeurs et les normes traditionnelles ne sont pas nécessairement niées, mais elles sont désormais l'objet d'une réflexion qui vise la justification.

C'est au XVIII^e siècle, période d'essor scientifique et d'épanouissement de la raison critique, que le principe d'autonomie connaît une première explicitation. Pour les philosophes des Lumières, l'être humain, doué de raison, est originellement autonome, c'est-à-dire

¹⁵ Legros, 1990, p. 32.

capable de penser, de juger et d'agir par lui-même. Mais le plus souvent, il a tendance à se soumettre à des autorités, à des croyances, à des préjugés, à des usages et à des mœurs. Pour passer de l'obéissance au gouvernement de soi et se réapproprier ainsi sa pleine humanité, il doit s'arracher aux attitudes apprises et se soustraire à la domination de la tradition. Les philosophes des Lumières sont ainsi conduits à opposer « l'homme comme membre d'une société particulière (l'homme naturalisé) et l'homme comme membre de l'humanité universelle (l'homme devenu majeur)¹⁶ ».

Le romantisme philosophique prendra le contrepied de cette position, en affirmant l'irréductible enracinement de l'homme. Loin de le ressentir comme la perte d'une universalité, les romantiques se représentent la naturalisation ou l'inscription dans une culture particulière comme le seul accès possible à l'humanité. Les capacités de penser, de juger, d'agir, de créer ou d'inventer ne peuvent à leur sens s'exercer qu'au sein d'une tradition. Legros examine l'opposition des deux courants philosophiques à la lumière des analyses de Tocqueville (1805-1859) touchant le passage de la société aristocratique à la société démocratique. Pour Tocqueville, nous dit Legros, « [l]oin de témoigner d'un arrachement à toute forme particulière de société, la volonté moderne de penser et de juger selon la raison individuelle est directement issue de la formation d'une société nouvelle¹⁷ ». L'autonomie n'est pas naturellement enracinée dans les individus. Selon qu'il est inscrit dans une société aristocratique ou une société démocratique, l'homme sera amené à suivre la tradition comme la norme suprême ou incité à penser, à juger et à agir par lui-même. Tocqueville nous permet ainsi de sortir de l'antinomie :

Récusant le naturalisme des Lumières (l'homme individuel détient par nature les facultés proprement humaines) et le naturalisme des

¹⁶ Legros, 1990, p. 19.

¹⁷ *Ibid.*, p. 170.

romantiques (l'arrachement à la naturalisation est une aliénation), Tocqueville incite à penser que l'arrachement originel à la naturalisation est en lui-même le fait d'une inscription originelle, et, dès lors, que l'aliénation humaine réside à la fois dans la soumission à une tradition qui par principe échappe à la discussion, et dans la prétention de se soustraire à toute tradition : dans une inscription qui ne fait pas droit à l'arrachement, et dans un arrachement qui ne fait pas droit à l'appartenance¹⁸.

Procédant à une *Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, selon le sous-titre de son livre, *Le complément de sujet*, Vincent Descombes peut nous permettre d'approfondir la critique du concept d'autonomie élaboré par les Lumières. Descombes se réfère lui aussi à Tocqueville qui, nous dit-il, a défendu la thèse qui est au fondement de toute sociologie « selon laquelle l'exercice d'une raison individuelle suppose une raison collective¹⁹ ». Contrairement à « un chroniqueur naïf, étranger à toute perception sociologique, qui prendrait à la lettre la philosophie des Lumières et qui croirait que les citoyens démocratiques vont effectivement déduire leurs opinions politiques d'un *Cogito* inaugural²⁰ », Tocqueville est conscient que le « juger par soi-même » ne signifie pas l'indépendance individuelle de la pensée.

Mais alors, qu'en est-il du projet d'autonomie qui consiste à poser le sujet comme agent de son action? On ne saurait soutenir l'idée que seul l'homme moderne agit de lui-même. Serait-ce qu'en plus de se savoir, tout comme l'homme traditionnel, l'auteur de son action et de s'en attribuer la responsabilité, l'homme moderne se jugerait d'après des normes qu'il établit lui-même? Descombes considère cette hypothèse exorbitante, réclamant chez l'agent des pouvoirs qu'il juge fabuleux. L'erreur, précise-t-il, est de concevoir le pouvoir instituant

¹⁸ *Ibid.*, p. 223.

¹⁹ Descombes, 2004, p. 368.

²⁰ *Ibid.*, p. 369.

comme purement individuel – même lorsqu’il est exercé collectivement, c’est à titre de résultante des décisions individuelles – alors que « ce pouvoir ne peut devenir individuel qu’après avoir été individualisé²¹ ». Je ne peux me donner une règle à moi-même que si j’ai appris à me conformer à une règle. C’est ce que Descombes qualifie de cercle de l’autonomie qui est le cercle familial de l’apprentissage :

Il est possible d’acquérir le pouvoir de se diriger soi-même – c’est-à-dire en fait le *pouvoir instituant* lui-même – en s’exerçant à se diriger soi-même. Une telle acquisition n’a plus du tout la forme logique d’une auto-position puisqu’elle ne peut consister qu’à participer (« en première personne ») à une puissance normative qui doit être déjà présente (sous la forme des *institutions* d’une forme de vie sociale) pour qu’un individu puisse s’en approprier une part²².

Adhérant à un idéal, tout autant pour l’individu que pour l’humanité, qui appartient par nature au futur, et s’organisant par conséquent autour de la notion d’avenir, la philosophie des Lumières ouvre la voie aux différentes idéologies qui vont s’épanouir sous la modernité.

2. LA PENSÉE IDÉOLOGIQUE

Qu’en est-il de l’idéologie? En raison de l’influence qu’elle a exercée sur notre compréhension de cette notion, la conception véhiculée par le marxisme en regard de l’idéologie est quasi incontournable : ensemble de représentations illusoire qui déforment et occultent les intérêts et les rapports réels, l’idéologie serait le fruit d’un processus de distorsion ou de dissimulation par lequel un groupe, une classe sociale, exprime et justifie sa situation, son histoire et ses aspirations. Les idéologies ne seraient que des représentations qui s’opposent à la

²¹ *Ibid.*, p. 445.

²² *Ibid.*, p. 22.

réalité, des illusions que la science doit nous permettre de dissiper. Est-ce bien le cas? Afin d'y voir clair, j'analyserai dans un premier temps l'argumentaire de Michel Henry qui, dans son livre *Marx Une philosophie de la réalité*, soutient non seulement que la conception marxiste ne reflète aucunement celle de Marx, mais que celui-ci en a par avance fait la critique.

Se basant sur *L'Idéologie allemande*, œuvre rédigée en 1845-1846, mais publiée pour la première fois en 1932, Henry montre que, pour Marx, « [l]'idéologie est l'ensemble des représentations de la conscience humaine au sens de simples représentations²³ ». Cette définition, explique Henry, présuppose deux thèses. La première, qui va à l'encontre de l'idéalisme philosophique, oppose la représentation et la réalité comme opposition radicale de l'irréalité et de la réalité. La représentation n'est pas la chose elle-même; de l'ordre de la conscience, elle n'est qu'une simple représentation plus ou moins fidèle, et, éventuellement, une illusion. Cependant, « la réalité ne s'oppose pas seulement à la représentation, elle la fonde²⁴ ». Cette seconde thèse, selon laquelle l'origine des idées réside hors du champ idéologique, revêt deux significations. Elle indique, d'une part, que c'est la réalité qui est représentée dans la représentation et confère à celle-ci son contenu. Elle révèle, d'autre part, que la manière dont la conscience représente cette réalité ne dépend pas d'elle : « Fonder la représentation ne signifie plus seulement lui fournir le contenu qu'elle exhibe, déterminer ce contenu, mais déterminer la manière dont elle l'exhibe, dont elle le dévoile ou, éventuellement, le voile²⁵ ».

Mais quelle est cette réalité qui fonde la représentation et dans laquelle l'idéologie trouve son origine? Et comment cette réalité peut-elle produire une idée? Bien sûr, c'est la conscience qui forme ses représentations. Mais pourquoi forme-t-elle celle-ci plutôt que celle-là?

²³ Henry, 1991a, p. 372.

²⁴ *Ibid.*, p. 401.

²⁵ *Ibid.*, p. 402.

On connaît les réponses apportées par les marxistes, à commencer par Engels : le monde matériel perceptible par les sens est la seule réalité, les idées sont les reflets des objets dans le cerveau, et c'est la structure économique et sociale qui fonde la superstructure idéologique, politique, juridique, philosophique, etc., et la détermine entièrement. À l'encontre de cette vision matérialiste reçue des hégéliens de gauche qu'il a critiquée et rejetée, Marx comprend la réalité comme l'activité réelle des individus, dans leur vie pratique : « Marx n'a jamais pensé que les idées puissent prendre naissance ailleurs que chez les individus dont elles sont les pensées. "Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants"²⁶ ».

Comme le formule Henry, il y a pour Marx « une continuité essentielle qui s'établit entre un individu et ce qu'il se représente, et cette continuité est celle de sa vie même, de ce qu'il est, de ce qu'il s' imagine, de ce qu'il rêve, et de ce qu'il pense²⁷. » Les catégories fondamentales de la pensée elles-mêmes trouvent leur origine dans la vie, dans les déterminations et les modalités de la praxis, et non dans la pensée. Cette interprétation généalogique selon laquelle « les catégories de la pensée ne relèvent pas d'elle et, avant de se donner à elle sous la forme de la représentation, existent d'abord d'une existence réelle, comme les modalités mêmes de la praxis subjective et en général de la vie²⁸ » permet de comprendre l'origine, sinon mystérieuse, des formes *a priori* de la sensibilité dégagées par Kant : le temps, l'espace, la causalité ne sont pas des idées, mais des phénomènes liés au mouvement et à l'action du corps. Le lecteur se souviendra que dans notre premier

²⁶ *Ibid.*, p. 409. La citation de Marx est tirée des *Œuvres complètes de Marx*, Éditions Costes, VI, 157-158.

²⁷ *Ibid.*, p. 411.

²⁸ *Ibid.*, p. 431.

chapitre nous avons abordé la question du temps dans une telle perspective, soulignant avec Lalonde l'enracinement sensible de la temporalité.

Qu'en est-il alors de la relation entre l'idéologie et la structure économique et sociale, entre l'idéologie et la classe sociale? Suivant Henry, chez Marx, « la relation fondatrice de l'idéologie ne va pas des classes ni des conditions de production aux idées, elle s'origine dans ce qui fonde ces classes et ces conditions. *Une seule origine, un seul naturant produit les conditions de production, les classes et les idées*²⁹ ». Pas plus que la matière, la structure économique et sociale n'est en elle-même susceptible de produire une idée quelconque. Il faut remonter des classes et des conditions de production à leur réalité subjective originelle. Récusant la définition objective des rapports sociaux, et soutenant que les déterminations de classe ne sont que des déterminations individuelles communes à un grand nombre, Marx, au dire de Henry, refuse de substituer un état objectif à l'activité réelle des individus, aux individus eux-mêmes dans leur pratique effective : « la réalité des conditions sociales et économiques n'est rien d'autre que celle des individus eux-mêmes [...] la réalité naturante de l'idéologie, les déterminations économiques et sociales, ne sont pas autre chose que les déterminations de la vie individuelle³⁰ ». Se référant à l'analyse de la classe paysanne en France réalisée par Marx, Henry ajoute que l'on ne saurait non plus expliquer l'idéologie par la fonction qu'elle remplit dans une société donnée et justifier ce que pense chaque fois un individu donné à partir de l'idéologie dominante ou de celle de la classe à laquelle il appartient :

L'illusion propre au concept idéologique de l'idéologie se tient alors devant nous : alors que ce sont les individus qui produisent leur pen-

²⁹ *Ibid.*, p. 415.

³⁰ *Ibid.*, p. 414-415.

sée conformément au mode déterminé de leur pratique et que l'idéologie n'est que l'ensemble des pensées ainsi produites, on prétend au contraire expliquer ces pensées par l'idéologie qui n'en est que la somme ou le résumé, et l'on tient les individus qui sont les producteurs de ces pensées pour leur simple réceptacle, pour leur « récipient ». L'hypostase de l'idéologie apparaît alors strictement parallèle à celle des classes : de même que ce n'est pas parce qu'un individu appartient à la classe paysanne qu'il laboure, sème, récolte, soigne les bêtes, etc., mais justement parce qu'il fait tout cela qu'il appartient à cette classe, de même ce n'est pas non plus parce qu'il appartient à cette classe et participe à son idéologie qu'il pense ce qu'il pense, mais seulement parce qu'il fait ce qu'il fait.³¹

Bien sûr, précise Henry, l'idéologie jouit parfois d'une existence apparemment autonome et est alors repérable objectivement dans les institutions qu'elle suscite pour son maintien et sa diffusion. Mais il s'agit là d'un phénomène second, qui peut masquer mais non supprimer l'ordre de la généalogie. Preuve en est que l'on ne peut modifier profondément la pensée des gens qu'en modifiant leur mode d'existence concret. L'idéologie n'est ni un rêve, ni une chimère, ni une somme de préjugés ou de croyances que les humains se seraient fourrés dans la tête et dont on pourrait les débarrasser, mais un ensemble de représentations qui ont pour contenu leurs conditions de vie. Contrairement aux jeunes hégéliens de gauche qui ne voyaient dans l'idéologie que représentations illusoire et idées fausses produites par le cerveau, Marx la prend donc au sérieux : résultant d'un certain développement de l'activité pratique et productrice d'individus donnés, l'idéologie est à ses yeux à la fois réelle par sa généalogie et fausse sinon par son contenu représentatif immédiat, tout au moins par sa prétention à une autonomie théorique.

³¹ *Ibid.*, p. 423.

L'interprétation de la pensée de Marx proposée par Henry est intéressante quoique restrictive. Elle nous permet d'éviter une lecture réductionniste selon laquelle les idées ou les représentations seraient de simples idéologies « superstructurelles » et illusoires dont on pourrait se libérer. Elle établit au contraire que toute compréhension du monde est fondée sur une expérience concrète du monde, qui s'effectue elle-même dans des conditions sociales, économiques et politiques données, et que l'on ne peut modifier en profondeur la pensée des gens sans modifier leur mode d'existence concret. Cette perspective ouverte par Marx a d'ailleurs été la nôtre dans l'analyse des formes de pensée que nous avons conduite jusqu'ici. C'est ainsi que nous avons expliqué les caractéristiques différentes qu'emprunte la pensée mythique dans les deux premiers ordres humains par les types d'expérience sociale et politique distincts que l'on retrouve dans chacun et qui tiennent eux-mêmes aux types d'économie (économie de chasse et de cueillette ou économie agricole) qui y prévalent. Nous avons procédé de même dans notre examen de l'exception grecque (le passage de la pensée mythique à la pensée positive et critique ainsi qu'à la pensée métaphysique) tout autant que dans celui de la pensée monothéiste depuis son affirmation à partir du tournant axial jusqu'à sa mise en cause sous la modernité.

Cependant, la lecture d'Henry ne repose pour l'essentiel que sur *L'idéologie allemande*, un ouvrage qui, selon Jon Elster, « se distingue par un solide individualisme méthodologique³² », soit une approche selon laquelle les phénomènes sociaux s'expliquent de manières qui impliquent les seuls individus. Or, dans l'ensemble de son œuvre, Marx fait beaucoup de place aux dimensions supra-individuelles qui précèdent les individus dans l'ordre explicatif. Ainsi ne saurait-on réduire sa conception des classes sociales à de simples agrégats d'individus dont les déterminations individuelles communes constitueraient

³² Elster, 1989, p. 640.

les déterminations de classes. Quant à la généalogie des idéologies, Marx, explique Elster, reconnaît à la fois l'importance de la continuité – « lorsqu'ils se forgent une image du monde, les hommes ne partent jamais de zéro. Ils partent d'une image antérieure qu'ils repensent et modifient dans quelque direction³³ » – et le poids des idéologues, dont l'autonomie est par ailleurs limitée par les intérêts de classe. Dans son analyse, Henry a tendance à oublier l'étayage fondamentalement social de l'individu. Les façons de penser se forment bien sûr à partir de l'expérience. Cette expérience n'est toutefois jamais nue mais toujours déjà mise en forme et en sens³⁴. Même s'ils ne sont pas enfermés en elles et qu'ils sont capables de s'en arracher, tout au moins partiellement, les êtres humains sont inscrits dans des humanités particulières : ils sont historiquement et politiquement engendrés. Les sujets effectifs sont toujours des sujets sociohistoriques. L'individu « ne peut pas par lui-même "produire" la signification, il peut seulement s'approprier un univers de significations partagées déjà donné, et l'actualiser et l'enrichir au travers de ses pratiques³⁵ ». Ce que Henry semble ignorer et que Michel Freitag rappelle, c'est que « la société existe comme une entité ontologiquement distincte des individus qui la composent ainsi que de toutes les interrelations actuelles qu'ils accomplissent sans cesse³⁶ ».

Chez Marx, on l'a bien vu, l'idéologie est comprise comme embrassant toutes les formes de pensée, qu'elles soient de nature mythique, métaphysique, monothéiste ou autre. En revanche, aux fins de notre propre étude de la pensée idéologique, et de même que nous l'avons fait pour le terme mythique, nous prendrons le terme idéologique dans une acception plus précise, mais à laquelle s'applique évidemment toujours l'apport de Marx. Qu'en est-il donc de la pensée

³³ *Ibid.*, p. 629.

³⁴ Legros, 1990.

³⁵ Freitag, 2002, p. 22.

³⁶ *Ibid.*, p. 62.

idéologique propre à la société moderne? En introduction, nous avons déjà noté que l'idéologie règne quand il n'y a plus une seule définition de la réalité, quand il y a une pluralité de lectures. C'est la première caractéristique que relève Fernand Dumont dans son livre *Les idéologies* : « C'est la confrontation qui fait de l'idéologie une *réalité*. [...] L'idéologie se révèle telle dans le pluralisme des idéologies³⁷. » Les idéologies, précise Dumont, émergent lorsque les histoires saintes s'effritent, que les traditions décroissent, qu'une historicité plus radicale s'impose et que la quête du sens se déplace de l'écoute de la révélation à la recherche d'explications et à la fixation de fins qui se révèlent, dès lors, pluralistes et même contradictoires, de telle façon que « chaque idéologie s'offre à la polémique : construite par les uns, on peut lui opposer la construction des autres; laissant entrevoir sa genèse, elle se donne comme relative à ceux qui la promeuvent³⁸ ».

Avec la disparition de la tradition et l'ouverture des possibles, c'est dorénavant l'idéologie qui permet aux humains de s'ancrer dans le monde en lestant leur vie de signification et rend leurs choix et leurs décisions possibles. L'idéologie n'est pas quelque chose de superflu que la science, qui se préoccupe de connaissance et non de signification, et n'offre aucun projet, pourrait ou devrait remplacer. La science ne saurait interdire aux humains de donner un sens à leur expérience concrète du monde non plus que de se considérer comme les sujets de leur activité réelle. C'est, bien sûr, en toute légitimité que, dissociant explications et valeurs, savoirs et désirs, elle analyse de façon systématique les idéologies dans leur construction et les ramène aux situations de ceux qui les professent. Mais « elle ne doit pas céder à la tentation subtile de dissoudre le phénomène tout en prétendant rendre compte de sa positivité³⁹ ». De l'ordre d'un discours qui, prenant appui sur un ensemble d'argumentations et de justifications,

³⁷ Dumont, 1974, p. 9-10.

³⁸ *Ibid.*, p. 65.

³⁹ *Ibid.*, p. 43.

masque et révèle tout à la fois les phénomènes sociaux, l'idéologie est un donné aussi irréductible qu'incontournable :

Il est donc vain de prétendre dissoudre le discours idéologique dans des situations puisque les situations ne sont discernables que par les discours qui s'y mêlent. [...] Aussi, quitter ensuite le niveau de ce discours pour s'interroger plus avant, ce n'est point confronter à l'idéologie une réalité qui lui serait d'emblée étrangère et qui l'expliquerait de l'extérieur. Sans doute, il faut pénétrer dans des profondeurs que l'idéologie ne dit pas; mais on ne peut le faire que grâce à ce que l'idéologie confesse. [...] En partant de l'idéologie, on n'opte pas fatalement, comme on le prétend volontiers, pour une vue *idéaliste* des phénomènes sociaux. Au contraire, on se trouve ainsi renvoyé aux enracinements d'une société qui, avant d'être une chose, est un débat⁴⁰.

Contrairement à la pensée mythique et à la pensée monothéiste qui lient explication et valeur/finalité en les rapportant à un temps sacré qui, selon le cas, précède ou transcende l'histoire, la pensée idéologique les disjoint. S'inscrivant dans une temporalité homogène, elle peut néanmoins être tournée ou bien vers le passé, ou bien vers l'avenir. Se basant sur cette polarisation, certains auteurs proposent de distinguer l'idéologie de l'utopie. Ainsi, Paul Ricoeur, se référant à une étude de Karl Mannheim⁴¹, oppose l'idéologie, comme confirmation de l'ordre social, à l'utopie, qui présente une alternative à cet ordre : « De même que l'idéologie travaille à trois niveaux – la distorsion, la légitimation et l'identification –, l'utopie opère aussi à trois niveaux. D'abord, là où l'idéologie est une distorsion, l'utopie est fantasmagorique – totalement irréalisable. [...] Ensuite, là où l'idéologie est légiti-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 157-158.

⁴¹ Mannheim, 2006.

mation, l'utopie est une alternative au pouvoir en place. [...] À un troisième niveau, de même que la fonction positive de l'idéologie est de préserver l'identité d'une personne ou d'un groupe, de même la fonction positive de l'utopie est d'explorer le possible⁴². »

Reconnaissant qu'il y a effectivement des utopies isolées, qui tiennent au roman d'anticipation ou, plus généralement, à l'expérimentation mentale, Dumont refuse d'opposer aussi carrément idéologie et utopie : « Toute idéologie comporte une dimension utopique puisqu'elle est à la fois explications et valeurs, réconciliation des unes et des autres dans un *projet*. Cette notion de *projet* permet de distinguer entre la dimension utopique de l'idéologie et l'utopie comme phénomène isolé. Les utopies que l'on serait tenté d'appeler *pures* ne comportent pas de plan pour l'action⁴³. » Nous reviendrons sur cette problématique de l'utopie dans une prochaine section avant de procéder à l'étude des grandes utopies révolutionnaires. Mais nous allons auparavant nous attarder à l'idéologie qui a servi de socle à la modernité jusqu'à tout récemment, l'idéologie du progrès.

3. L'IDÉOLOGIE DU PROGRÈS

Quasi illimitées au XIX^e siècle, mais déjà fortes au siècle des Lumières, la foi dans le progrès et la confiance en l'avenir qu'elle a nourrie ont été à la base des différentes idéologies qui se sont épanouies jusqu'à tout récemment sous la modernité. La notion de progrès est née de l'avance considérable et incroyablement rapide du savoir scientifique aux XVII^e et XVIII^e siècles. D'ailleurs, au départ, chez un Descartes par exemple, elle ne s'applique qu'aux connaissances dont la progression est fondée sur la contribution de générations qui s'appuient sur les travaux de leurs prédécesseurs et les modifient peu à peu. Déjà présente dans certains milieux intellectuels de l'Europe médiévale – chez un

⁴² Ricoeur, 2005, p. 406-407.

⁴³ Dumont, 1974, p. 117.

Bernard de Chartres, par exemple, qui, au XII^e siècle, considérait que ceux qui viennent plus tard peuvent voir plus et plus loin que leurs prédécesseurs grâce aux acquis que ces derniers leur ont laissés – cette conviction que le savoir subit une croissance continue se fortifiera avec le développement de la science moderne basée sur la connaissance instrumentale. Arendt explique que

l'ouverture décisive qui devait donner son élan à la science moderne s'est produite en astronomie, et que la notion de Progrès qui, à partir de là, domine toute autre science, jusqu'à s'imposer comme élément prépondérant du concept également moderne d'Histoire se fonde, à l'origine, sur la mise en commun de données, l'échange de connaissances et l'accumulation lente de relevés qui ont conditionné l'avance de l'astronomie⁴⁴.

La conviction de pouvoir améliorer la condition humaine par le savoir scientifique et le pouvoir-faire technique que celui-ci favorise va s'imposer graduellement. Surmontant les doutes et les craintes de régression qui persistaient encore au siècle des Lumières et atténuaient l'optimisme fondé sur la croyance nouvelle en la perfectibilité illimitée de l'espèce humaine, cette conviction va se transmuier au XIX^e siècle en certitude d'une progression globale de l'humanité. Perçu comme doté d'une dynamique propre, le processus de progrès se présente alors en quelque sorte comme l'exact opposé de celui de décadence, dont l'idée imprégnait la pensée mythologique. Dans une étude où il démontre que, malgré sa conscience des possibilités humaines d'action et d'amélioration, la Grèce ancienne n'a pas connu de véritable concept de progrès, Christian Meier formule comme suit ce que signifie le concept moderne de progrès :

⁴⁴ Arendt, 2013, p. 462.

Des présupposés extrêmement divers se sont condensés dans ce concept de progrès aux alentours de 1800. Tous étaient relatifs à des améliorations, au pluriel, dans les domaines les plus variés. Le concept général, pris au singulier ne se contente pas d'inventorier toutes ces améliorations : il les cumule et s'abstrait par rapport à elles. Ce qu'il affirme, ce n'est en effet pas le progrès de ceci ou cela, sous tel ou tel rapport : c'est le progrès tout court [...] En vertu de ce concept, la progression de l'humanité est si puissante, surpasse de si loin tous les sujets agissants, a une telle force propre qu'elle peut et doit même être pensée comme objective. Elle apparaît comme un processus autonome⁴⁵.

Rompant avec le fixisme traditionnel aux yeux duquel il n'y avait en dehors de l'histoire du salut qu'une somme d'histoires singulières constituées d'actions ou d'évènements plus ou moins répétitifs car tenant à une nature humaine immuable, l'idée de progrès donne naissance à l'histoire comprise comme une unité, comme l'histoire du progrès de l'humanité. Ainsi que le résume Reinhart Koselleck, la deuxième moitié du XVIII^e siècle représente « le grand moment des mises au singulier [...] : les libertés deviennent la Liberté, les droits deviennent le Droit, les progrès deviennent le Progrès ⁴⁶ » et les histoires deviennent l'Histoire, une histoire connaissable. Car, même si certaines théories de l'histoire ont vu le jour antérieurement – chez Vico, par exemple, dans sa *Scienza nuova*, parue dans une première version en 1725, mais qui, selon Arendt⁴⁷, n'a rencontré aucun écho et exercé aucune influence avant le XIX^e siècle –, c'est dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle et particulièrement avec l'avènement de la Révolution française que les philosophes vont véritablement se convertir à la foi dans le progrès, non seulement de la connaissance, mais des affaires

⁴⁵ Meier, 1995, p. 312-313.

⁴⁶ Koselleck, 1990, p. 46.

⁴⁷ Arendt, 2013, p. 464.

humaines en général, et, portant un nouveau regard sur l'histoire, élaborer des philosophies de l'histoire.

Peut-on soutenir, à la façon de Baechler, qu'« [u]ne philosophie de l'histoire n'est rien d'autre qu'une tentative vaine pour montrer que la succession des moments de l'histoire est l'actualisation d'un plan unique et orienté [et qu'] [à] partir du moment où l'on connaît le plan, on peut évidemment justifier la prochaine étape visée par l'action politique⁴⁸ »? Les philosophies de l'histoire auraient-elles simplement remplacé la divine Providence par la ruse de la nature (chez Kant) ou de la raison (chez Hegel) comme force devant conduire l'humanité à la paix perpétuelle (Kant) ou à la liberté (Hegel) plutôt qu'au salut ultime? Après s'être reconnus comme auteurs de leur histoire, les modernes n'auraient-ils pu donner un sens à celle-ci qu'en s'en référant à un déterminisme niant toute liberté? La question est importante. Pour tenter d'y voir clair, voyons ce qu'il en est des deux contributions qui ont probablement eu le plus d'influence à cet égard, celles de Kant et de Hegel.

Pour l'essentiel, la conception de l'histoire élaborée par Kant se trouve dans son écrit paru en 1784 et intitulé *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. J'en rappellerai ici quelques éléments fondamentaux en me référant au commentaire qu'en a fait Jean-Michel Muglioni. Sans illusion sur la méchanceté des hommes, mais convaincu du progrès de l'humanité, Kant défend l'idée que la nature améliore d'une certaine manière les hommes malgré eux et sans qu'ils aient à le vouloir : c'est la force naturelle et irrésistible de leurs appétits et de leurs passions, et non la volonté de s'améliorer, qui les conduit à discipliner leurs penchants, à cultiver leurs dispositions naturelles, à développer leurs capacités et leurs connaissances, et à sortir ainsi progressivement de l'animalité pour s'humaniser. Et comme, pour satisfaire leurs passions, ils ont besoin de leurs semblables tout en étant en

⁴⁸ Baechler, 1976, p. 75.

rivalité avec eux – de là, l'« insociable sociabilité » des humains –, ils sont contraints, malgré la recherche de leur pur intérêt et avant même qu'ils veuillent une vraie justice, de s'accorder sur une règle de vie commune, qui limite le libre cours de leurs passions, mais sans laquelle la société se désagrègerait dans une guerre de tous contre tous.

Cependant, au-delà de l'action de la nature qui a fait en sorte que les hommes puissent s'améliorer, le cas échéant, sans qu'ils le recherchent, il dépend d'eux que le mouvement historique par lequel ils s'élèvent soit moins long, moins ardu et moins douloureux. Aussi, le progrès de l'humanité est-il lié aux progrès du droit et de la politique – tous doivent être soumis aux lois, à commencer par le chef de l'État qui, en proie lui aussi à ses passions, abusera à coup sûr de son immunité –, des progrès qui nécessitent la clairvoyance et la volonté, qui ne seront jamais définitifs et pour lesquels les hommes se doivent d'assurer la plus grande vigilance. De plus, si ces progrès nous civilisent, ils ne nous moralisent pas; s'ils rendent aptes à accueillir la liberté, il reste à chacun la tâche d'être libre par lui-même. Si l'histoire, comprise comme progrès, est la longue éducation de l'espèce, « [l]a liberté ne peut être un effet d'autre chose que d'elle-même et la moralité avoir d'autre principe que la volonté⁴⁹ ».

Aux yeux de Kant, l'histoire, suivant une intention de la nature, se contente donc de tirer parti des passions des hommes pour les préparer à la liberté. Selon une lecture commune, Hegel décèlerait au contraire dans l'histoire une autoréalisation inéluctable de la liberté. « Hegel, nous dit Muglioni, affirme une rationalité absolue du devenir historique dont les détours dialectiques sont la nécessité même⁵⁰ ». Exposée dans plusieurs ouvrages, mais particulièrement dans *Phénoménologie de l'esprit* (1807) et dans *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (publiées de 1838 à 1845), la conception de l'histoire de Hegel, selon

⁴⁹ Muglioni, 1981, p. 83.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 90.

laquelle le processus de nécessité engendre dialectiquement la liberté, est d'abord difficile, notamment en raison d'une terminologie ésotérique et très personnelle. Tentons tout de même d'en dégager l'essentiel.

Il est vrai que Hegel conçoit l'histoire universelle comme une succession d'étapes civilisationnelles (les civilisations grecque, romaine, germanique ou chrétienne) à travers lesquelles l'Esprit du Monde (la raison) se réalise dans un processus dialectique d'oppositions et de contradictions résolues dans une synthèse à chaque fois supérieure, l'étape ultime correspondant à la société libérale, dans laquelle l'Esprit devient pleinement conscient de lui-même. Et pourtant, ce système, qui présente chaque instant de l'enchaînement historique comme fondé sur la nécessité (« cela devait être »), et qui prétend que l'histoire a atteint son terme, est contrebalancé par la primauté que Hegel accorde par ailleurs au futur, à cet avenir que les humains peuvent projeter et dominer par la volonté. Pour Hegel, explique Christophe Bouton, « [l]a parole du philosophe [...] ne peut prendre son envol, comme la chouette qui en est le symbole, qu'à la tombée de la nuit, [...] après que s'est déroulé le processus de l'histoire en acte [...] la rationalité historique ne peut être déterminée et connue que *a posteriori*, précisément parce qu'elle repose sur l'activité préalable de la liberté⁵¹ ». L'avenir est imprévisible parce que l'on ne saurait prédire ce que les humains feront. La nécessité n'est dans l'histoire que rétrospective. Bien sûr, le philosophe peut non seulement comprendre la logique de ce qui est advenu, mais également dégager le principe qui préside à l'avènement d'une époque nouvelle. Toutefois, précise Bouton,

[l]e fait d'une part que la philosophie puisse élaborer et connaître le principe nouveau qui pointe à travers le tumulte des événements présents, ne signifie en aucun cas pour Hegel que la pensée soit capable

⁵¹ Bouton, 1998, p. 108-109.

de saisir par avance quelle sera la réalisation future de ce principe. Le philosophe lui-même ne saurait d'autre part se substituer à l'individu acteur de l'histoire, dont dépend l'accomplissement de ce qui peut advenir⁵².

À l'instar des autres représentants de l'idéalisme allemand, Hegel a donc perçu l'histoire non seulement comme connaissable, mais comme faisable. Suivant Arendt, « puisque la révolution encourageait les hommes de cette génération à transférer la notion de Progrès de la science au domaine des affaires humaines, et à y voir le progrès de l'Histoire, il était tout naturel que leur attention se tourne vers la Volonté conçue comme ressort de l'action et organe du futur⁵³ ». Cette faculté de vouloir, explique Arendt, n'a pas toujours été reconnue. Les Grecs, qui n'avaient même pas de mot pour la désigner, ignoraient l'idée de volonté comme pouvoir de se projeter dans le futur, de commencer par soi-même une série de choses ou d'états successifs et d'introduire ainsi dans le monde quelque chose de neuf. Ils reconnaissaient bien sûr la liberté de choisir, soit la possibilité d'effectuer un choix entre deux ou plusieurs objets ou conduites désirables, mais non la liberté qu'implique la volonté comme pouvoir de commencer quelque chose de nouveau. Cela s'accordait avec leur conception cyclique du temps tout autant qu'avec leur notion de la liberté qu'ils localisaient non pas dans le Je-veux, mais dans le Je-peux ou l'absence de contrainte au mouvement. Même chez les stoïciens, la volonté ne peut porter aucun projet : on ne peut vouloir que ce qui est puisque, selon la formule d'Épictète, « il est impossible que ce qui arrive soit autrement⁵⁴ ». La volonté, et la liberté qu'elle nécessite, furent d'abord découvertes par des penseurs chrétiens (saint Paul, puis saint Augustin) en rapport étroit avec la préparation d'une vie future. Toutefois,

⁵² *Ibid.*, p. 110.

⁵³ Arendt, 2013, p. 465.

⁵⁴ Cité dans Arendt, 2013, p. 375.

note Arendt, depuis l'époque médiévale jusqu'à l'aube de l'époque moderne, on refusa le plus souvent de croire à leur existence :

[L]a méfiance à l'égard de la faculté de vouloir était si profonde, tellement marquée la réticence à accorder aux êtres humains, privés du guide de la divine providence, un pouvoir absolu sur leur propre destinée [...] que ce n'est que dans la dernière partie de l'époque moderne [à partir du début du XIX^e siècle] que la Volonté a commencé à remplacer la Raison comme faculté mentale humaine la plus élevée⁵⁵.

Confrontés à l'incompatibilité apparente de la libre volonté non seulement avec la Providence divine, mais aussi avec la causalité, les philosophes ont longtemps soupçonné la volonté d'être une simple illusion de la conscience qui ignore les causes qui la déterminent. Reconnaître la libre volonté, c'est non seulement admettre la contingence, c'est-à-dire qu'un acte peut ou non être accompli, mais également convenir qu'un acte, accompli en vue de réaliser un projet, peut déclencher une nouvelle série d'actes plutôt que d'être simplement la continuation d'une série précédente. Seul le passé, parce qu'il est devenu absolument nécessaire, échappe radicalement à l'emprise de la volonté. Couplée à la foi dans le progrès, la confiance en la capacité de la libre volonté de maîtriser le destin de l'humanité va donner naissance aux grandes utopies révolutionnaires dont certaines, se réclamant d'une science indiscutable, vont, paradoxalement, verser dans le déterminisme.

4. LES UTOPIES RÉVOLUTIONNAIRES

La Révolution française, note Baczko, a donné « un élan particulier à l'imagination sociale⁵⁶ ». Animés par l'immense espérance qu'elle a suscitée, mais confrontés à son inachèvement et aux nouvelles entraves

⁵⁵ Arendt, 2003, p. 299.

⁵⁶ Baczko, 1984, p. 46.

à la liberté et à l'égalité engendrées par l'essor de l'industrialisation capitaliste, des acteurs sociaux vont concevoir des projets de refonte radicale de la société et la pensée idéologique se fera utopique. Dans cette dernière section, nous examinerons la nature de l'utopie, ses différents types et les principales critiques dont elle a été l'objet, avant de nous pencher sur les utopies révolutionnaires.

Le terme utopie est chargé de multiples sens. Même en écartant les significations d'irréalité et d'impossibilité pratique véhiculées par le langage courant et basées sur l'étymologie (ou-topos, lieu de nulle part), le concept d'utopie demeure difficile à cerner. Le restreindre à un genre littéraire, à ces fictions narratives qui, suivant le modèle inauguré par Thomas More dans son *Utopia* (paru en 1516), décrivent de manière plus ou moins exotique l'état d'une société autre, c'est perdre de vue la multiplicité des formes de discours et de pratiques utopiques pour n'en retenir qu'une, ayant eu cours du XVI^e au XVIII^e siècle, et faire ainsi l'impasse sur les utopies qui ont prévalu aux XIX^e et XX^e siècles. Mais l'étendre à tous les imaginaires sociaux, l'appréhender comme se référant à une forme universelle et immémoriale de l'imagination des peuples, c'est verser dans la confusion. Pour disposer d'un concept utile et opératoire, il nous faut le circonscrire à la fois substantiellement et historiquement.

Critique de la société existante et exploration d'autres mondes possibles, de modèles autres d'organisation sociale, l'utopie sera ici comprise comme une forme de l'imaginaire social propre à la modernité. Débordant largement les frontières des livres qui la dépeignent tout comme celles des pratiques dans lesquelles elle cherche à se déployer, « l'utopie n'est que l'émergence discrète d'une mentalité souterraine, d'une conscience utopique, qui s'insinue dans les ins-

tances culturelles les plus autonomes ou les plus rationnelles en apparence⁵⁷ ». Aussi, comme le souligne Dumont, « on devrait donc retrouver le travail de l'utopie dans toute idéologie, fût-elle conservatrice⁵⁸ ». On gagne à bien distinguer la pensée utopique à la fois de la pensée mythique et de la pensée monothéiste. Contrairement au mythe qui est un fait social collectif, inséré dans un système mythologique qui est lui-même enchâssé dans les institutions d'une société, « l'utopie, même si elle peut servir de véhicule idéologique d'un groupe à un moment donné de son histoire, reste une production individuée, importée dans une société comme une œuvre, devenant l'objet d'une évaluation, parfois d'une adhésion, parmi d'autres représentations concurrentes⁵⁹ ». Inscrite dans un temps homogène et un espace humanisé, la pensée utopique diffère également de la pensée eschatologique et millénariste qui prophétise l'avènement d'un royaume venu du ciel. Il faut noter que cette distinction de nature ne préjuge en rien des influences que la seconde a pu avoir sur la première, ce sur quoi nous reviendrons ultérieurement.

Comme le souligne Pierre Macherey, l'utopie doit obligatoirement se penser au pluriel : « Au cours de son évolution, l'utopie s'est lancée sur de multiples voies, qu'il est impossible de ramener à une orientation commune qui en effacerait la diversité et les divisions, voire même les contradictions⁶⁰. » Quelles que soient les libertés qu'elle prenne vis-à-vis les conditions existantes, et malgré la récurrence de certains thèmes tels que la famille, la propriété, la consommation, l'organisation sociale et politique, la religion, l'utopie est liée à son temps. De façon générale, on distinguera ici trois types d'utopie : la proto-utopie, que l'on rencontre chez les Grecs des époques classique

⁵⁷ Wunenburger, 1979, p. 77.

⁵⁸ Dumont, 1974, p. 116.

⁵⁹ Wunenburger, 1979, p. 22.

⁶⁰ Macherey, 2011, p. 12.

et hellénistique, l'utopie classique, qui a eu cours du XVI^e au XVIII^e siècle, et l'utopie moderne, qui a prévalu aux XIX^e et XX^e siècles.

Ainsi que nous l'avons relevé au chapitre précédent, dans la Grèce antique, qui a préfiguré la modernité dans certains de ses aspects, l'avancée de la pensée positive et critique s'est accompagnée d'un déplacement de l'imaginaire social du mythe à l'utopie, la considération de la cité idéale se substituant à la rêverie du paradis perdu. En dehors des spéculations d'un Hippodamos de Milet ou de Platon, on doit signaler non seulement la littérature de fictions politiques des stoïciens, parmi lesquelles on retrouve les romans de voyage fantastiques d'Évhémère (IV^e – III^e siècle avant notre ère) et de Iamboulos (III^e – II^e siècle avant notre ère) dont la forme du conte de marin inspirera grandement More, mais également ces utopies pratiques, expériences innovatrices conduites par des communautés pythagoriciennes, cyniques ou stoïciennes qui ont exploré d'autres formes d'organisation humaine. À la fin de l'Antiquité et durant le Moyen Âge, comme nous l'avons vu, « le temps de la rêverie sociale s'est vu subverti par la sensibilité apocalyptique⁶¹ ».

La renaissance de l'utopie advient au début du XVI^e siècle avec la parution de l'ouvrage qui lui donne son nom, *Utopia*, du chancelier anglais Thomas More. Elle a été favorisée par différents facteurs dont le développement du courant humaniste qui offre une vision optimiste de l'homme – un homme qui n'est plus assujéti à la fatalité et qui a le pouvoir de se perfectionner – et la découverte des sociétés précolombiennes qui présentent en regard du problème du vivre-ensemble des solutions autres que celles mises au point par les sociétés européennes. Empruntant par prudence la forme du conte de marin, et prenant vraisemblablement plaisir à multiplier les signes de non-existence de son île (un non-lieu, une cité fantôme, une rivière sans eau, un prince sans sujets, etc.), More décrit une société heureuse dont l'organisation et le

⁶¹ Wunenburger, 1979, p. 59.

fonctionnement différent totalement de ceux de son Angleterre du début du XVI^e siècle et exhibe de cette façon contrastée les insuffisances de cette dernière. Comme le remarque Baczko, *l'Utopie* fera fonction de double paradigme :

Paradigme littéraire d'abord : récit de voyage imaginaire au bout duquel le narrateur découvre une Cité jusqu'alors inconnue, qui se distingue par ses institutions et dont il fait une description détaillée. Paradigme spécifique de l'imaginaire social : représentation d'une société *radicalement autre*, située dans un *ailleurs*, défini par un espace-temps imaginaire; représentation qui s'oppose à celle de la société réelle, existant *hic et nunc*, à ses maux et à ses vices⁶².

Exploration littéraire de mondes autres, l'utopie de type classique revêt donc avant tout un caractère institutionnel, étatique et politique. Nées et diffusées parmi les élites qui, percevant de plus en plus le politique comme un établissement humain fondé sur lui-même, sont en quête d'institutions idéales, ces utopies diffèrent des représentations millénaristes qui enflamment les mouvements populaires socio-prophétiques qui perdurent en Europe jusqu'à la fin du XVI^e siècle. Notons toutefois que certains auteurs, Campanella (1568-1639), par exemple, qui annonce la venue des temps nouveaux, tiennent à la fois du millénarisme et de l'utopie. Par ailleurs, à partir du XVII^e siècle, sous l'effet de la révolution galiléenne et de la naissance de la science moderne, apparaissent également des utopies à caractère scientifique. Il en est ainsi de la *Nouvelle Atlantide*, écrite vers 1624 par Francis Bacon qui, s'inspirant pour la forme du modèle de More, propose une représentation idéale d'une société ordonnée au savoir.

Vers la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle, l'utopie mute sous l'effet des idées naissantes de progrès et d'histoire qui la projettent dans le futur, un futur qui peut être plus ou moins à la portée de

⁶² Baczko, 1984, p. 77-78.

la main, mais qui n'est plus indéterminé. Délaissant le langage de la fiction et la recherche de la constitution idéale, elle devient à dominante sociale et se veut levier d'action. Comme l'explique Baczko, « [d]ans la première moitié du XIX^e siècle, la masse de textes utopiques est constituée par des livres, des essais, des journaux, etc., exposant des "systèmes" de réformes sociales étayés par une critique plus ou moins radicale de la société contemporaine, par une philosophie de l'histoire, par des analyses économiques ou encore par une réflexion religieuse⁶³ ». Ces modèles de réforme sont avancés comme autant de solutions à appliquer pour résoudre les problèmes engendrés, entre autres, par l'industrialisation capitaliste en plein essor. Pourtant, c'est non seulement à l'économie capitaliste qu'ils s'attaquent, mais également aux autres processus constitutifs de la modernité qui s'intensifient à l'époque : ils visent à remplacer aussi largement que possible l'État par la société, une société qui doit s'édifier non à partir des individus, mais à partir de petites communautés. Ils tracent les contours d'un avenir qui ne se veut nullement chimérique, puisque correspondant à la marche même de l'histoire, mais dont on peut favoriser l'avènement. Pour Saint-Simon (1760-1825), par exemple, le nouveau système social qu'il vise à établir n'est que « le résultat forcé de la marche que la civilisation a suivie depuis sept ou huit siècles; d'où il résultera la preuve que ce n'est point une utopie⁶⁴ ».

Nombreux, les modèles de reconstruction de l'ordre socioéconomique différeront par leurs orientations qui présentent des caractères contrastés : technocratique chez Saint-Simon, associatif chez Robert Owen (1771-1858) ou Charles Fourier (1772-1837), collectiviste chez Étienne Cabet (1788-1856) ou Louis Auguste-Blanqui (1805-1881) ou libertaire chez Pierre Joseph Proudhon (1809-1865). S'efforçant de hâter l'avènement de l'avenir, certains de ces socialistes utopiques ou

⁶³ *Ibid.*, p. 110.

⁶⁴ Cité par Musso, 2013, p. 107 et tiré des Œuvre complètes, volume 3, 2012, p. 2142.

de leurs disciples vont tenter de faire l'expérience immédiate des modèles proposés. Mais les communautés owenistes, cabétiennes, fouriéristes ou anarchistes vont connaître des difficultés de nature économique et sociale qui vont les conduire toutes à l'échec.

L'utopie, avons-nous dit, est à la fois critique de la société existante et exploration d'autres mondes possibles. Indissociables, comme la face et le revers d'une monnaie, ces deux aspects ne se confondent pourtant pas et, selon que l'on insiste sur l'un ou l'autre, on appréciera fort différemment l'utopie. Appuyant sur son aspect critique, on soulignera d'emblée sa revendication émancipatoire et sa capacité de rupture par rapport aux formes de vie sociale existantes, et, en conséquence, son effet incitatif à transformer ces formes plutôt que de les laisser en leur état. En revanche, si l'on met l'accent sur son aspect exploratoire, l'appréciation sera sinon négative du moins mitigée. Cherchant à lever les contraintes liées au maintien de l'état existant et pénétré d'un idéal de perfection, l'utopie s'attache à organiser de façon volontariste une société ou plutôt une communauté heureuse, égalitaire, paisible et harmonieuse. Pour y parvenir, elle imagine des dispositifs devant permettre sinon de remodeler la nature de l'humain, du moins de s'assurer que ce dernier adopte des comportements appropriés. Comme le souligne Alain Pessin, « [l]es mécanismes les plus puissants capables d'assurer la réalisation du projet utopien sont des mécanismes d'imposition, de contrainte, voire de répression⁶⁵ ». Il faut contrôler : contrôler la production et la répartition afin de garantir l'égalité; contrôler les loisirs et les arts afin de veiller à leur vertu éducative et de socialisation; contrôler la famille afin d'éviter le repli sur la sphère des proches et favoriser la fraternité universelle; contrôler les initiatives afin d'assurer la cohésion et de stabiliser les rapports entre les personnes; contrôler le hasard et les imprévus afin de préserver la stabilité. L'utopie est également anti-individualiste : combattant les

⁶⁵ Pessin, 2001, p. 109.

singularités, les différences, elle tend à uniformiser. Cependant, précise Pessin,

[l]a place accordée à la vie sociale ne manque pas d'être paradoxale. Car, d'un côté, elle est survalorisée, comme le terrain même où la vie est à changer et peut être changée, mais, d'un autre côté, elle est immédiatement dépouillée de ses capacités spécifiques au profit d'une politique hypertrophiée [...] Elle [l'utopie] évacue ainsi toute possibilité d'autocréation de la vie sociale⁶⁶.

Le jeu social étant réduit au fonctionnement d'une machine aux rouages bien huilés, la société est dévitalisée et « le projet émancipatoire bascule [...] dans un régime de contrainte⁶⁷ ». Extrêmement critique face à l'utopie, qui lui semble motivée par l'horreur de l'histoire, la crainte du vital et de ses passions ainsi que par la peur de la liberté, Gilles Lapouge résume sa vision en citant Dostoïevski qui, dans *Les possédés*, fait dire à l'un de ses personnages : « Je dois déclarer que mon système n'est pas encore tout à fait au point, que ma conclusion est en contradiction directe avec l'idée qui m'a servi de point de départ. Partant de la liberté illimitée, j'aboutis au despotisme sans limite⁶⁸ ». Ce bilan demande, me semble-t-il, à être nuancé. Il faut savoir distinguer différentes sortes d'utopistes : ceux qui, tel un More par exemple, inscrivent leur discours dans l'ordre de la fiction afin de pouvoir dénoncer plus aisément et plus prudemment les travers de leur société; ceux qui, à la manière de nombreux utopistes classiques, pratiquent l'utopie comme un exercice d'imagination, une réflexion libre sur une nouvelle organisation sociale; ceux qui, à l'instar des socialistes utopiques, sont persuadés d'aller dans le sens de l'histoire et entendent bien voir leur système appliqué. Partageant ce point de vue, Martin Buber observait :

⁶⁶ *Ibid.*, p. 123-124.

⁶⁷ Macherey, 2011, p. 100.

⁶⁸ Cité dans Lapouge, 1978, p. 291.

Pour Thomas More, il était encore possible de mêler l'instruction sérieuse au jeu gratuit et, avec une ironie supérieure, de faire alterner la présentation d'aménagements « bien plus absurdes » avec ceux de tel ou tel qu'il « souhaite plus qu'il n'espère » voir limités. Pour Fourier, cela n'est plus possible, tout est ici déduction pratique et conclusion logique, puisqu'il s'agit « de sortir enfin de la civilisation » qui, « loin d'être destinée sociale de l'homme, n'est pour le genre humain qu'une maladie d'enfance »⁶⁹.

La critique des utopies n'est pas d'hier. Comme l'explique Pessin,

Les contre-utopies accompagnent l'utopie comme son ombre. Au premier utopiste, Hippomados de Milet, s'oppose le premier contre-utopiste, en la personne d'Aristophane. Très explicitement, dans *Les guêpes*, ce dernier prend le contre-pied, sur le mode de la dérision du bonheur géométrique promis par l'urbaniste. Il en ridiculise les manies d'équerre et l'absurde projet de faire tenir la vie dans un plan tracé au cordeau. Le même duel met en présence, au XVI^e siècle, Rabelais et Thomas More. Il ne fait aucun doute que l'abbaye de Thélème soit un miroir – exactement inversé – d'Utopia. C'est une affaire de famille puisque la femme de Gargantua, mère de Pantagruel, n'est autre que la fille du roi des Amaurotes, le peuple voué par More à la perfection définitive. Swift, enfin, lorsqu'il fait visiter à Gulliver l'île de Laputa, apporte un écho grinçant au projet de laboratoire scientifique de Bacon et réfute la capacité civilisationnelle du progrès scientifique et technique⁷⁰.

⁶⁹ Buber, 1977, p. 28-29.

⁷⁰ Pessin, 2001, p. 139-140.

Même s'il reconnaît qu'elles constituent des démarches d'un genre absolument différent, Pessin considère que les contre-utopies participent pleinement du monde de l'utopie en raison de leur utilisation de certaines conventions (le thème du voyage, la découverte d'un monde insolite, etc.) et du fait qu'elles dressent le tableau critique du vieux monde tout en proposant une figuration d'un autre monde possible. Ce point de vue me semble par trop mitiger les différences dans les motifs – si la contre-utopie emprunte certains procédés de l'utopie, c'est pour ridiculiser ou dénoncer celle-ci – tout autant que dans la forme – délaissant les scénarios stéréotypés et monotones dans lesquels l'utopie s'enferme, la contre-utopie recourt à la fantaisie, au rire et à la dérision. Au XX^e siècle, la contre-utopie l'emporte : adoptant le genre romanesque, elle se fait anti-utopie. Suivant Wunenburger, celle-ci « ne cherche pas une image inversée de la réalité présente, mais se contente d'une radicalisation des faits existants, en les amenant vers leurs limites extrêmes⁷¹ ». C'est ainsi que dans les romans d'Aldous Huxley (*Le meilleur des mondes*) et de George Orwell (*1984*), par exemple, l'utopie réalisée (le progrès scientifique et technique dans un cas, la révolution communiste dans l'autre) tourne au cauchemar.

Tout comme il en a été de l'utopie classique, l'utopie moderne révolutionnaire est, elle aussi, plurielle et multiple. Nous rencontrons aux XIX^e et XX^e siècles des utopies révolutionnaires de nature autoritaire et étatique, mais aussi des utopies libertaires, anarchistes, populistes, etc. Néanmoins, s'il n'y a pas de lien nécessaire entre utopie moderne révolutionnaire et totalitarisme, il reste que les grandes idéologies totalitaires qui ont marqué le XX^e siècle étaient porteuses d'utopies. Cela a été le cas du fascisme qui présentait le corporatisme d'État comme une alternative à la fois économique (au service d'une économie nationale maîtrisée, les corporations assurent une régulation des marchés et de la production), sociale (l'entente des employeurs et des

⁷¹ Wunenburger, 1979, p. 161.

salariés regroupés dans les corporations remplace la lutte des classes et permet de refonder une société organique) et morale (les solidarités professionnelles se substituent à l'individualisme libéral). Le nazisme conjuguera cette idéologie fasciste avec une idéologie d'hégémonie raciale, dont l'ambition sera de créer un homme (de race aryenne) nouveau.

Mais la prégnance d'une utopie sera plus forte encore dans le cas du communisme, qui se réclame d'une utopie à caractère universel et progressiste, le marxisme. Bien sûr, Marx et Engels se sont toujours défendu de vouloir mettre en vigueur un système utopique, reprochant à leurs prédécesseurs, qualifiés par eux de socialistes utopiques, d'avoir sous-estimé les forces historiques réelles. Souhaitant s'en tenir à l'analyse scientifique du mouvement historique et se concentrer sur les luttes à mener, ils se sont refusé à avancer une vision trop détaillée de la société à venir. Pourtant, la vision d'une société autre est une partie intégrante du marxisme, et cette vision, soutient Baczko,

Marx et Engels, malgré leur refus verbal, l'ont élaborée d'une manière assez poussée : fin de l'exploitation de l'homme par l'homme; société planifiée et transparente, sans classes, où l'administration des choses se substituerait à l'administration des hommes; dépérissement de l'État, instrument de l'oppression d'une classe par une autre; internationalisme triomphant, mettant définitivement fin aux guerres; les deux stades par lesquels se réalisera successivement la société nouvelle : le socialisme fondé sur le principe : chacun selon ses capacités, à chacun selon son travail, et le communisme réalisant le principe : chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins, etc.⁷²

Cet avenir promis d'un ordre social idéal, dans lequel le règne de la nécessité a fait place au règne de la liberté, a non seulement servi de justification des sacrifices imposés et de l'oppression pratiquée par

⁷² Baczko, 1984, p. 135-136.

les régimes communistes, mais il a mobilisé tous les courants oppositionnels ou révisionnistes de la mouvance communiste. Même s'il se veut fondé sur des bases scientifiques qui dote ses prévisions d'une garantie objective – la révolution est inévitable en raison des contradictions internes du capitalisme –, le marxisme présente un caractère utopique évident, quoique particulier. Car, contrairement à l'utopie classique pour qui le temps, qui n'accomplit rien de lui-même, était voué à l'incertitude, mais à l'instar du millénarisme, le schéma révolutionnaire d'inspiration marxiste affirme par avance l'inéluctabilité de l'accomplissement de ses prévisions. Substituant à la violence improvisée et purificatrice des révoltes millénaristes la violence révolutionnaire visant à créer un ordre institutionnel nouveau, le marxisme aurait donc sécularisé ou, selon l'expression de Buber, utopisé l'apocalyptique⁷³.

Qu'en penser? Comme nous l'avons fait dans notre section touchant la pensée idéologique, peut-être nous faut-il distinguer la conception marxiste de celle de Marx. Le marxisme, soutient Henry, correspond à la philosophie de l'histoire du jeune Marx, selon laquelle l'histoire est un processus gouverné par une finalité qui lui est immanente, un processus dialectique d'aliénation et de désaliénation de l'Homme. Substituant un prolétariat construit *a priori* et asservi par des chaînes radicales au fils du Dieu chrétien qui, dépouillé de sa condition divine, prend la condition de serviteur avant d'être élevé au plus haut, le jeune Marx reproduit le schéma de la kénose « conformément auquel la réalité en vue de son accomplissement doit s'anéantir dans son contraire pour, de l'anéantissement de ce contraire et par lui seulement, jaillir enfin dans la plénitude de soi-même, le schéma de la réalisation

⁷³ Buber, 1977, p. 30.

comprise comme négation de soi et comme négation de cette négation⁷⁴ ». Suivant Henry, ce schéma dialectique qui a imprégné la métaphysique allemande, notamment le système hégélien, avant de déterminer à leur tour l'idéologie du jeune Marx et finalement le marxisme lui-même trouve sa source chez Luther, qui a compris le dépouillement du Christ comme son aliénation. Confronté au scandale du Christ en croix – dans un serviteur crucifié et mort, est et vit un Dieu – et au mystère de l'Eucharistie (la présence réelle du Christ dans le pain), Luther les explique par l'unité des propriétés contraires : « Dans cette unité chacune des propriétés reste elle-même et par conséquent les propriétés demeurent opposées, mais en se rencontrant elles forment une essence nouvelle qui contient les contraires et les réunit dans son unité supérieure⁷⁵ ». Luther développe une pensée du devenir

où se réalise le passage d'une propriété dans l'autre et dans son contraire même. À l'objection selon laquelle ce passage du même dans son contraire est irrationnel, Luther répond, préfigurant de façon saisissante Hegel, qu'un tel passage définit justement la véritable raison, celle qui conçoit comme essence des choses le devenir et non l'identité, bref une raison dialectique⁷⁶.

Pour le jeune Marx, le prolétariat, qui représente la perte complète de l'homme, accomplit le sens de l'histoire, une histoire qui est le développement de l'aliénation comme condition de la réappropriation : « Le temps de l'histoire n'est pas une évolution mais une révolution, il ne s'accomplit pas comme un progrès mais comme son contraire, comme le développement du contraire, de l'opposé, de l'obstacle, comme la lente édification de la barrière dont la brusque rupture libérera l'être dans sa plénitude, instaurera le nouveau royaume⁷⁷ ». Le

⁷⁴ Henry, 1991a, p. 144.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 145-146.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 146.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 163.

concept de révolution, explique Henry, rassemble en lui les éléments constitutants du schéma dialectique : « Comme le prolétariat dont elle concentre l'histoire en un résumé dramatique, la révolution accomplit la catastrophe rédemptrice, la négation radicale qui donne la vie⁷⁸ ».

Dans *L'Idéologie allemande*, réglant ses comptes, selon son expression, avec sa philosophie première de l'histoire, Marx rompt avec cette conception apocalyptique et messianique. Rejetant l'identification de l'histoire à l'autoréalisation d'une essence humaine qui s'aliènerait et surmonterait son aliénation, il se libère des entités fictives reçues du romantisme allemand, de ces abstractions faussement considérées comme des réalités : cette humanité traitée comme un sujet unique ayant consistance et suffisance par soi-même et qui existerait indépendamment des individus qui la composent; cette histoire qui, se déployant elle-même, accomplirait ses propres buts à travers les buts apparents de l'activité complexe des individus. L'histoire sera désormais comprise par Marx comme la succession des modes de production, comme le résultat de la praxis d'une pluralité d'individus qui, produisant leur vie même, transforment les conditions matérielles et sociales dans lesquelles s'effectue cette production et se transforment eux-mêmes. « Certes, note Frédéric Thibault, même après *L'Idéologie allemande*, Marx s'est parfois laissé aller à des formules reconduisant une telle personnification – "L'histoire elle-même rend la justice et le prolétariat exécutera la sentence" – mais elles ne peuvent plus être autre chose que des "manières de parler"⁷⁹ ».

Thibault s'attache par ailleurs à élucider ce qui lui apparaît comme une incohérence chez Marx qui, de façon peu compatible avec sa critique de la métaphysique de l'histoire considère la révolution communiste comme un « "événement absolu" qui assurera le départ entre une préhistoire et une histoire de la "Société humaine"⁸⁰ ». Le

⁷⁸ *Ibid.*, p. 152.

⁷⁹ Thibault, 1998, p. 135.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 145.

problème n'est pas que Marx ait accordé un sens à l'histoire – celui-ci réside simplement à ses yeux dans la succession des modes de production, succession qui ne porte en elle-même aucun sens et qui n'est gouvernée par aucune fin – mais plutôt qu'il n'ait jamais renoncé à cette idée que l'histoire doit nécessairement conduire à l'avènement du communisme. Il faut ici rappeler que, pour Marx, le communisme, c'est essentiellement l'abolition de la division du travail qui seule peut permettre la réalisation de l'homme comme individu complet déployant librement la diversité de ses talents en vue de l'accomplissement de soi. Or, cette abolition exige le plein développement des forces productives, qui ne peut lui-même s'accomplir que dans et par la division du travail, cette division qui aliène les individus en les rivant à une activité de plus en plus unilatérale : « *L'individu ne peut actualiser la totalité riche de ses facultés que si l'humanité a d'abord développé pour lui les conditions de cette actualisation particulière, en développant d'abord par la répartition des activités, la totalité des forces productives humaines*⁸¹. »

Le travail aurait pu demeurer à l'état d'indivision primitive au prix d'une relative pauvreté de l'existence humaine. Mais cela n'a pas été le cas. Les forces productives ont été graduellement développées et, sous le capitalisme, elles connaissent un accroissement prodigieux grâce à l'intensification de la division du travail. Marx attendait de cet accroissement qu'il pose ultimement les bases pouvant permettre aux individus souffrant de la division du travail, les prolétaires au premier titre, de la supprimer. Tout en reconnaissant que ce progrès historique escompté ne renvoie pas chez Marx à une finalité immanente de l'histoire, Thibault y voit une incohérence en raison du « nécessaire » de cette thèse et de la résurgence du schéma kénotique qu'elle implique – l'épanouissement sous le communisme n'étant possible que sous la condition du sacrifice des générations précédentes. J'ajouterai

⁸¹ *Ibid.*, p. 155.

pour ma part que si Marx s'est mépris, c'est également du fait d'avoir minoré le temps nécessaire à un développement des forces productives pouvant permettre de supprimer la division du travail. Nous y reviendrons dans une prochaine partie. Mais avant d'en terminer avec la conception de Marx, nous devons ajouter un mot quant à la question de la dialectique.

Rejetant la conception de l'histoire comme autoréalisation d'un unique sujet, Marx se devait de se libérer du même coup du concept de dialectique pour autant que celui-ci désigne la structure de ce procès d'autoréalisation suivant lequel l'humanité advient dans la négation de soi, à travers le jeu des contradictions. Selon Henry, c'est effectivement ce qu'il fait : « À partir de 1845 l'histoire telle que la comprend Marx n'est plus dialectique⁸² ». Cette affirmation peut surprendre. C'est que Marx retient le langage de la dialectique dans son œuvre ultérieure, mais en lui accordant une toute autre signification. La contradiction est devenue un conflit entre des individus ou des groupes d'individus déterminés, conflit qui présuppose l'existence antérieure de ces individus et de ces groupes. Il ne s'agit plus de concevoir un tout contradictoire qui expliquerait tout autant ses parties constituantes que leur rapport, mais bien d'analyser des éléments qui expliquent à la fois le rapport qui s'établit entre eux et le tout qu'ils fondent :

Parce que les individus et les groupes qu'ils forment sont plusieurs, ils peuvent naturellement entrer en conflit, s'opposer. Mais la contradiction qui intervient alors ne résulte nullement de l'essence préalable de la contradiction ou de sa « spécification », sa spécificité s'explique à partir de celle des groupes qui s'opposent, à partir des conditions déterminées de leur existence, c'est-à-dire de la détermination de la

⁸² Henry, 1991a, p. 211.

vie en eux. Ce n'est jamais pour Marx la contradiction qui est première, ce sont les termes entre lesquels la contradiction est dite s'ins-tituer et qui à la fois la fondent et la déterminent⁸³.

Elster va plus loin en soutenant que :

[à] la différence de certains marxistes ultérieurs, Marx n'employait pas le terme de « contradiction » pour désigner toute forme de conflit, de lutte et d'opposition. C'est là un fait qu'a dissimulé une erreur de traduction fréquente – *Widerspruch* comme *Gegensatz* étaient rendus en anglais aussi bien qu'en français [...] par « contradiction ». En bon connaisseur de Hegel, il était fort peu probable que Marx employât ces deux termes de manière interchangeable, et l'emploi qu'il en fait accuse en vérité des différences très nettes. Et ce qui est le plus important, c'est que jamais, à ma connaissance, il ne parle de « contradiction » à propos de lutte entre deux classes, préférant employer le mot « opposition »⁸⁴.

Il demeure que la terminologie utilisée par Marx a pu être interprétée par le marxisme-léninisme à partir du schéma dialectique hégélien. Bien sûr, à partir de la fin du XIX^e siècle, plusieurs marxistes, prenant acte que les institutions démocratiques et le suffrage universel avaient permis l'amélioration des conditions de vie des prolétaires, s'étaient distancié de la thèse de la nécessaire rupture révolutionnaire. Mais la révolution russe va réactiver et fortifier le caractère apocalyptique et messianique du marxisme, renforçant l'idée qu'il ne saurait y avoir de progrès par amélioration de l'ordre existant, mais qu'une rupture créatrice d'un monde entièrement autre est nécessaire. Comme le note Löwy, « un tel état d'esprit sacrificiel, messianique et apocalyp-tique était présent en ce moment historique privilégié – où le vieux

⁸³ *Ibid.*, p. 222.

⁸⁴ Elster, 1989, p. 71-72.

monde semblait s'écrouler définitivement et s'annoncer l'aurore d'une ère nouvelle (1917 - 1919) – même chez des révolutionnaires marxistes orthodoxes, comme les communistes-spartakistes allemands de 1919⁸⁵ ».

Avant 1917, c'est chez les anarchistes que l'aspect révolutionnaire/catastrophique de l'émancipation était le plus évident « tandis que le marxisme orthodoxe, identifié alors à la social-démocratie, apparaissait comme une version plus à gauche de la philosophie libérale-rationaliste et du culte de la civilisation industrielle⁸⁶ ». Après 1917, non seulement les marxistes-léninistes, mais des intellectuels marxistes non-orthodoxes ou socialistes vont nourrir cette conception révolutionnaire. Il en sera ainsi, par exemple, selon Löwy, d'un groupe de l'intelligentsia juive d'Europe centrale (Georg Lukacs, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Martin Buber, etc.), marqué à la fois par la tradition messianique juive, aux yeux de laquelle seule une destruction totale de l'ordre existant ouvre la voie à la rédemption messianique, et par le romantisme révolutionnaire qui transmute en l'espérance d'un futur post capitaliste la nostalgie du passé précapitaliste qui

se trouve paré d'une série de vertus (réelles, partiellement réelles ou imaginaires) comme, par exemple, la prédominance de valeurs qualitatives (valeurs d'usage ou valeurs éthiques, esthétiques et religieuses), la communauté organique entre les individus, ou encore le rôle essentiel des liens affectifs et des sentiments – en contraposition à la civilisation capitaliste moderne fondée sur la quantité, le prix, l'argent, la marchandise, le calcul rationnel et froid du profit, l'atomisation égoïste des individus⁸⁷.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait que cette dernière conception va totalement à l'encontre de celle de Marx qui, tout en

⁸⁵ Löwy, 1979, p. 68.

⁸⁶ Löwy, 1988, p. 52.

⁸⁷ Löwy, 1979, p. 10.

dénonçant son caractère contradictoire, reconnaissait le progrès indiscutablement apporté par le capitalisme et qui, loin de souhaiter un retour au communautarisme, espérait une avancée du processus d'individualisation des rapports sociaux.

Si le rôle exercé par les messianismes de tradition juive et chrétienne dans les processus révolutionnaires européens est évident, celui joué par les messianismes de tradition taoïste et bouddhiste en Chine est encore plus considérable. Comme le souligne Henry,

D'une manière générale, l'idée que c'est dans les pays sous-développés et non dans les pays industriels que la révolution se produira maintient sans doute l'idéologie révolutionnaire mais ruine les analyses économiques de Marx, du *Capital* notamment, tout ce que le marxisme prétendait du moins contenir de scientifique. Car, dans l'œuvre ultérieure de Marx, le rôle qui reste dévolu au prolétariat et qui est justement de faire la révolution, n'est que l'expression de la contradiction interne du régime capitaliste sous sa forme la plus évoluée. C'est cette évolution, justement, qui fait surgir la contradiction et la porte à son terme⁸⁸.

Déjà, en 184 de notre ère, on rencontre en Chine, à l'occasion d'une crise agraire d'une gravité exceptionnelle, un vaste mouvement messianique d'inspiration taoïste, le soulèvement des Turbans jaunes dont les chefs, souhaitant retourner à un âge d'or caractérisé par l'égalité de tous et la communauté des biens, entendent réaliser une ère de justice et de pureté qui porte le nom de Grande Paix (*taiping*). Au XIV^e siècle, sous la dynastie Yuan, la dureté de l'exploitation mongole suscite un autre mouvement messianique majeur, dirigé par la société secrète des Turbans rouges dont le chef est considéré comme la réincarnation de Maitreya, le Buddha sauveur. Au milieu du XIX^e siècle, conduite par un nouveau messie, c'est la grande insurrection des

⁸⁸ Henry, 1991a, p. 160.

Taiping qui « instituent un régime communautaire, où personne ne possède de bien en propre, où l'individu est très strictement encadré, où, après la suppression de tout commerce privé, les besoins indispensables de chacun sont assurés par la collectivité, où le pouvoir est à fondement théocratique⁸⁹ ». Suivant Jacques Gernet, ces différentes insurrections ne sont pas des jacqueries : elles impliquent au contraire encadrement et hiérarchie : « [c]'est une administration villageoise autonome mise en place de façon clandestine qui prend la relève de l'administration officielle dans les zones où l'insurrection est parvenue à chasser les fonctionnaires impériaux⁹⁰ ».

Par ses objectifs poursuivis (l'abolition de la propriété privée, par exemple) et par son modèle d'organisation révolutionnaire (analogue à celui des sociétés secrètes), le marxisme-léninisme qui pénètre en Chine dans les années 1919-1920 présente de nombreuses affinités avec ces insurrections passées. Dès la fondation du Parti communiste chinois s'affirment des aspirations utopistes (société sans classe, unanime, où tout appartient à tous) qui prolongent la tradition messianique. Et depuis 1950 jusqu'à la mort de Mao Zedong, la transformation volontariste de la société – une transformation qui, à l'instar des mouvements messianiques antérieurs, fait appel à l'endoctrinement, à la conversion des esprits et à l'autocritique ou l'aveu public des péchés – a presque toujours eu le pas sur le développement économique et les problèmes de gestion. Lancé par Mao en 1958, le Grand Bond en avant fut un essai utopique incroyable visant à refondre complètement la société et à rattraper en quelques années les nations industrialisées : mise en place des communes populaires, collectivisation poussée à son dernier degré (abolition de toute propriété individuelle, disparition de la vie de famille au profit de la vie en collectivité), industrialisation des campagnes. Comme le rappelle Gernet, « le Grand Bond en avant a été

⁸⁹ Gernet, 2005a, p. 314.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 320.

un énorme gaspillage de biens et d'énergie, un désastre pour l'agriculture et l'industrie⁹¹ ». Mis à l'écart de fait en 1959, Mao organise une contre-offensive qui ne vise pas seulement la reconquête du pouvoir, mais cherche à empêcher la révolution de s'assoupir. Elle aboutira à la Révolution culturelle qui éclate en 1966 et dont « le but à atteindre est toujours une mutation radicale de la société et des comportements, la suppression de toutes distinctions entre travail manuel et travail intellectuel, la disparition de tous privilèges et de toute classe⁹² ». L'utopie débouche sur l'anarchie et la crise sociale et politique sera d'une gravité qui ne fera qu'accroître le retard de la Chine jusqu'à ce que les pragmatistes, avec Deng Xiaoping en tête, parviennent à s'installer au pouvoir de façon durable.

⁹¹ *Id.*, 2005b, p. 92.

⁹² *Ibid.*, p. 99.

DEUXIÈME
PARTIE

LA MODERNITÉ AVANCÉE
ET LA QUÊTE DE SENS

Chapitre 3

**LA DÉSESPÉRANCE
CONTEMPORAINE**

Chapitre 4

**LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ
D'UNE ESPÉRANCE DANS UNE
MODERNITÉ AVANCÉE**

Chapitre 3

LA DÉSESPÉRANCE CONTEMPORAINE

À la fin du XX^e siècle, les grandes espérances, qui avaient mobilisé pendant deux siècles des populations entières autour des idées de progrès et de révolution, se sont évanouies. Les causes en sont multiples. Au-delà de la décrépitude des idéologies révolutionnaires dévoilée tout autant par le déclin et l'implosion de l'URSS que par les difficultés rencontrées et les réorientations effectuées par les régimes communistes chinois, vietnamien et autres, il faut sans doute considérer l'évolution des trois processus constitutifs de la modernité (l'essor d'une économie capitaliste, la démocratisation d'États-nations et l'individualisation des rapports sociaux) qui ont connu des développements majeurs dans le dernier quart du XX^e siècle.

Dans les années 1970, le système économique et social qui avait prédominé dans les pays industrialisés depuis l'après-guerre et leur avait assuré une croissance continue pendant quelque 30 années entre en crise. Dans ce contexte de crise structurelle et profonde, la mondialisation des marchés et de la production s'accélère et l'offensive néolibérale se développe. Les salaires stagnent et on assiste à une diminution des protections dont bénéficiaient les salariés dans la période précédente, particulièrement en ce qui touche à la sécurité d'emploi. En outre, au moment même où les avantages de l'essor d'une économie capitaliste se révèlent précaires et où l'exclusion et la pauvreté s'accroissent, les problèmes environnementaux générés par le productivisme d'une telle économie apparaissent dans toute leur ampleur et viennent ajouter à la détérioration de la confiance dans le progrès.

Les tribulations socioéconomiques ne sont pas sans affecter durement l'État social régulateur qui, par des voies différentes, à des

rythmes et selon des étendues dissemblables, avait été mis en place dans tous les États occidentaux. Enlisé dans une crise financière et budgétaire, cet État apparaît de plus en plus impuissant face aux forces économiques dont semblent désormais relever les orientations majeures, et de moins en moins capable de protéger sa société contre la montée du chômage et de la pauvreté. Les politiques et les programmes dont il s'était doté semblent porteurs sinon de faillites du moins d'insuccès : échec scolaire, système de santé débordé, etc. Conjugée aux difficultés financières et budgétaires, cette désillusion par rapport à l'action de l'État va conduire à une crise de légitimité. L'intensité de cette dernière sera aggravée par l'accélération du processus d'individualisation qui a eu cours depuis les années 1960.

Partageant l'accomplissement personnel comme valeur dominante et se voulant autonomes et maîtres de leurs choix, les individus vont transformer leur rapport à l'État. On peut repérer à la fois un discrédit de la politique – la confiance des citoyens dans les institutions diminue et l'abstention aux élections s'accroît – et une multiplication des formes de participation non conventionnelles. Les citoyens pratiquent désormais une démocratie de surveillance et une souveraineté d'empêchement qui s'exprime principalement par des rejets ponctuels présentés sans grande référence à un projet cohérent. De cette démocratie négative et du populisme qui lui est associé résulte une impuissance de type systémique. Les gouvernants n'échappent pas aux perversions que génère cette évolution. Motivés par le souci d'éviter la critique, ils tendent à limiter l'action de gouverner à la gestion – la résolution des problèmes d'organisation, l'allocation des ressources, la planification de l'action – et à abandonner « la dimension fondamentalement cognitive du politique qui requiert de donner des outils d'analyse et d'interprétation qui permettent aux citoyens de se diriger et d'agir efficacement¹ ». La démocratie négative des citoyens et l'engluement

¹ Rosanvallon, 2006, p. 313.

gestionnaire des gouvernants font système avec le sentiment d'absence de maîtrise et le manque de perspective.

Ces développements concomitants qui caractérisent notre modernité avancée ont amplifié l'influence, voire favorisé l'émergence de courants culturels et intellectuels qui s'opposent aux représentations qui étaient jusque-là au fondement de l'ordre moderne. Le présent chapitre sera consacré à l'étude de quelques-uns de ces courants qui sont les plus révélateurs de l'état d'esprit contemporain. Nous examinerons d'abord le postmodernisme, qui a procédé à une réévaluation critique sinon à un rejet des formes de pensée et des conceptions qui ont prévalu en Occident sous la modernité. Nous aborderons ensuite le cas de nouvelles idéologies qui se sont manifesté par-delà les déconstructions opérées par les postmodernistes, postulant tantôt une fin de l'histoire caractérisée par l'association d'un capitalisme pérenne et d'un État démocratique-libéral, tantôt des visions cataclysmiques rattachées au productivisme prométhéen existant. Notons cependant dès à présent que l'immersion dans le présent et la perte de confiance dans l'avenir ne sont ni universelles – là où il y a domination et où se mènent par conséquent des luttes, des idéologies à contenu utopique se perpétuent ou se reconstituent – ni inéluctables – un futur meilleur peut vraisemblablement être conçu en termes non eschatologiques et en écartant les illusions et les dénégations du réel. Le prochain chapitre traitera de cette question des conditions de possibilité d'une espérance dans une modernité avancée.

1. LE POSTMODERNISME

Ce qui caractérise le courant postmoderne dans son ensemble, constate André Berten, « c'est, sans aucun doute, une profonde méfiance vis-à-vis de la rationalité techno-scientifique, et de façon plus large, vis-à-vis des prétentions rationnelles en général, prétentions à fonder un sens, à justifier le progrès, à donner une interprétation cohérente du sens de

l'Histoire² ». Pourtant, cette méfiance n'est pas nouvelle : empruntant de multiples voies, elle court depuis les tout débuts de la modernité. Interprétant comme déclin ce que d'autres regardaient comme progrès, les conservateurs se sont depuis toujours insurgé contre la prétention de la raison à instaurer un ordre social jugé par eux contre-nature, dénonçant l'essor des valeurs matérialistes aux dépens des valeurs spirituelles, la montée de l'individualisme au détriment des solidarités traditionnelles et la poussée de l'égalitarisme à l'encontre de l'ordre social ancestral. Exaltant le sentiment contre la raison, les romantiques ont partagé en partie ce réquisitoire.

Dans le champ de la spéculation philosophique, apparaît, avec Nietzsche (1844-1900), une critique qui se veut dévastatrice de l'ensemble de la croyance philosophique de l'époque moderne : se défiant du temps qu'il considère comme impuissant et stérile, Nietzsche se fait l'annonciateur de l'Éternel Retour, idée qui implique la négation du concept moderne de temps linéaire empreint de progrès, et récuse la raison au profit d'une volonté qu'il réduit finalement à vouloir que tout ce qui se produit le fasse et le refasse dans « une éternité de redites et de bégaiement »³. Le nietzschéisme influencera ultérieurement de nombreux penseurs, dont Heidegger, et sera à la source d'une certaine conception du postmodernisme. La pensée de Weber (1864-1920) peut être identifiée comme une autre source du postmodernisme, Weber dont le jugement sur la modernité « est un jugement pour le moins ambigu, dans la mesure où l'analyse percussante des progrès de la rationalité dans la modernité occidentale s'accompagne d'une analyse non moins significative du "désenchantement" du monde et d'un pessimisme sur l'avenir de nos sociétés occidentales⁴ ». Suivant Berten, qui le cite, Weber craignait que les « derniers hommes » de la civilisation occidentale, enfermés dans une

² Berten, 1991, p. 98.

³ Jankélévitch, 1983, p. 107.

⁴ Berten, 1991, p. 85.

« cage d'acier » produite par la rationalisation de la vie économique et sociale, ne deviennent des « spécialistes sans vision et [des] voluptueux sans cœur⁵ ».

Les appréciations que nous venons d'évoquer n'ont pas empêché la confiance en la raison et la foi dans le progrès de dominer le XIX^e siècle et d'être encore très présentes au XX^e siècle, renforcées ou non par des convictions révolutionnaires. Comme le note Pierre-André Taguieff, « [l]a rhétorique progressiste pouvait trouver dans les découvertes scientifiques et les innovations techniques de quoi nourrir ses certitudes optimistes⁶ ». Toutefois, sous l'effet des deux guerres mondiales et de l'instauration de régimes totalitaires, les remises en question des acquis de la modernité et de la raison elle-même ont été le fait d'un nombre plus considérable d'auteurs. Il en a été ainsi des chercheurs rattachés au courant dit de l'École de Francfort, qui ont élaboré une évaluation critique majeure de la modernité.

Cherchant au départ, dans les années 1920, à actualiser la doctrine de Marx en dépassant les dogmatisations et en prenant en compte les avancées des sciences humaines et sociales, les pères fondateurs de ce courant, Horkheimer et Adorno, ont développé une *Théorie critique* de la culture et de la civilisation occidentales en général, théorie qui a cependant beaucoup évolué dans le temps. L'avènement du fascisme et du totalitarisme les a en effet non seulement entraînés à dénoncer la dérive de la rationalité instrumentale devenue l'instrument de la barbarie, mais à soutenir la thèse de l'échec du projet humaniste et rationaliste des Lumières qui aurait comporté dès ses débuts une tendance à la perversion de la raison. Suivant Arno Münster, le dernier Adorno, complètement désabusé, en viendra à « congédier et disqualifier d'avance toute forme de *praxis* libératrice et émancipatrice soupçonnée de comporter déjà en elle-même les germes d'un totalitarisme futur⁷ ».

⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁶ Taguieff, 2000, p. 33.

⁷ Münster, 2010, p. 178.

Tout en partageant la critique de la dérive de la raison instrumentale, d'autres chercheurs rattachés à l'École de Francfort n'adhéreront pas à cette thèse pessimiste d'Adorno. Il en est ainsi de Marcuse, qui en appelle à un réveil de la raison critique dans le but de contrer la domination de la rationalité technologique et de résister à la sur-répression du désir, ou encore d'Habermas, qui cherche à préserver le projet des Lumières tout en sortant de l'impasse de la raison instrumentale incontrôlée en faisant appel à la rationalité communicationnelle qui dépasse le rapport sujet/objet pour se déployer dans l'échange entre sujets et permet ainsi l'accord sur des valeurs ou des normes.

Qu'en est-il du postmodernisme? Pour tenter de répondre à cette question, j'examinerai tour à tour ses éléments constitutifs, ses orientations théoriques, ses limites et ses impasses. Je le ferai en suivant Yves Bonny qui, dans son ouvrage *Sociologie du temps présent: modernité avancée ou postmodernité*, présente une synthèse critique brillante de ce phénomène intellectuel et culturel contemporain. Pour appréhender correctement la notion de postmodernisme, il nous faut d'abord la bien distinguer de celle de postmodernité, qui, elle, « renvoie à l'idée d'une mutation à l'œuvre dans les modes d'organisation sociale, les références idéologiques, les cadres sociaux, les formes d'expérience, générant l'avènement d'un nouveau type de société⁸ ». Nous reviendrons dans notre troisième partie sur la question de la postmodernité, mais arrêtons-nous pour l'instant à celle du postmodernisme.

Le postmodernisme, explique Bonny, « désigne l'amalgame instable formé par les pratiques artistiques en rupture avec le modernisme, les modes de théorisation s'inspirant du poststructuralisme et les revendications identitaires portées par les "nouveaux mouvements sociaux"⁹ », un amalgame, ajoute-t-il, forgé aux États-Unis. Voyons

⁸ Bonny, 2007, p. 3.

⁹ *Ibid.*, p. 58.

cela. C'est aux États-Unis qu'émerge dans les années 1960 une sensibilité esthétique qui se veut en rupture avec les valeurs et les canons dits modernistes en littérature, en art et en architecture : rejet de l'autonomie de chaque médium et de la quête de pureté formelle, renoncement à la conception romantique de l'œuvre d'art et de l'auteur, abandon de la logique des avant-gardes et effacement des frontières entre la Haute Culture et la culture populaire ou commerciale.

À ce postmodernisme originel en vigueur dans le champ esthétique vont se greffer par la suite des courants théoriques proposant une réévaluation critique de l'ordre moderne dans son ensemble, dont principalement le poststructuralisme développé en France dans les années 1960 et 1970. Abandonnant l'idée de système chère au structuralisme qui s'était affirmé en philosophie et dans les sciences humaines, et historicisant la démarche de ce dernier, le poststructuralisme procède à une lecture critique (la « déconstruction ») des discours sociaux et des institutions qu'ils soutiennent, et met l'accent sur l'« autre » de la raison, sur le désir et la subjectivité.

Le troisième élément du postmodernisme tient à la rencontre réalisée à partir des années 1980 entre les nouveaux mouvements sociaux, qui vont prendre aux États-Unis une forme fondamentalement identitaire et culturelle, et le poststructuralisme, qui va leur fournir les ressources d'une théorie sociale critique dénonçant les dispositifs de domination associés aux dynamiques de modernisation et de rationalisation sociale. Notons que d'autres versions du postmodernisme se sont manifestées à partir des années 1980, versions plus ou moins influencées par le phénomène déployé originellement aux États-Unis, depuis les études subalternes et postcoloniales développées au départ en Inde et qui critiquent le grand récit élitiste de la lutte pour l'émancipation et la naissance de l'État-nation du point de vue des catégories sociales dominées, jusqu'à certains mouvements écologiques, en passant par des courants prônant le retour du religieux ou la renaissance de la spiritualité.

Sur le plan théorique, le postmodernisme, qui constitue une « critique des postulats qui sous-tendent les formes de pensée occidentales depuis le XVII^e siècle et de leurs implications sociales et politiques supposées¹⁰ », touche quatre thèmes principaux : la rationalité, la subjectivité, l'histoire et la représentation. En ce qui a trait à la rationalité, le postmodernisme, indique Bonny, ne met pas en cause la raison en soi, mais la place qui lui est accordée et les usages qui en sont faits dans la civilisation occidentale. Rejetant la possibilité de fonder des principes, des valeurs ou des normes sur des bases absolues ou universelles, la critique postmoderniste soutient que « l'usage de la raison est toujours "situé" et que c'est toujours d'un certain point de vue et depuis une certaine perspective que l'on peut développer une argumentation cohérente¹¹ ». Cette critique du rationalisme de nature philosophique en sous-tend une autre de nature davantage historique qui vise alors les orientations qui ont présidé à l'histoire effective des deux derniers siècles et qui au nom de la rationalisation ont débouché sur des formes de domination inédites, aussi bien à l'intérieur des pays occidentaux, à travers les distinctions effectuées dans le cadre de nombreuses pratiques et institutions entre le sujet rationnel et son autre (l'enfant, la femme, l'ouvrier, le fou, etc.) que du point de vue des rapports internationaux, où le colonialisme, l'impérialisme et différentes formes de violence ont été exercées au nom de la « mission civilisatrice de l'Occident »¹².

Un deuxième thème central abordé par la critique postmoderniste se rapporte au sujet placé en position de fondement par la philosophie occidentale moderne, un sujet unifié, indépendant et transparent à lui-même, qui maîtrise « intellectuellement par la science aussi

¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹¹ *Ibid.*, p. 72.

¹² *Ibid.*, p. 73.

bien que pratiquement par la technique la nature, définissant librement ses rapports avec autrui dans le cadre de contrats inter-individuels¹³ ». Les postmodernistes vont mettre l'accent sur tout ce qui échappe au sujet, sur les systèmes de signes ou de règles dans lesquels ce dernier est inscrit et qui le constituent. Par ailleurs, ils ne vont pas s'en tenir au sujet individuel, mais déconstruire également les différentes formes de macro-sujets qui hantent la modernité : la société, l'État, le peuple, la nation, la classe sociale. En outre, « [c]ette critique de la totalisation sociale, explique Bonny, s'articule avec une critique de la totalisation historique, des "grands récits", et en particulier des discours du progrès ou de la révolution¹⁴ ». Rompant avec les schémas narratifs présupposant la continuité, l'unité, si ce n'est la finalité du devenir, les postmodernistes proposent une lecture autre de l'histoire cherchant à restituer à chaque époque toute sa densité au lieu de l'interpréter comme étape d'un développement. Finalement, les postmodernistes rejettent la conception réaliste de la représentation comme restitution sans déformation d'une réalité extérieure au discours : « [l]e discours de connaissance n'est plus examiné sous l'angle de son adéquation à l'égard d'une réalité extérieure, mais comme *dispositif* de production de sens et de construction de la réalité¹⁵ », un dispositif qui doit être interrogé non seulement du point de vue de ses postulats, mais encore du point de vue de ses effets sociaux.

Le postmodernisme, formule Bonny, est « tantôt valorisé comme un moment particulièrement fertile de questionnement intellectuel et tantôt au contraire décrié comme cheval de Troie du relativisme, du réductionnisme et du nihilisme¹⁶ ». On peut effectivement lui reconnaître certains apports : attention portée à la culture et à l'idéologie, dénaturalisation des représentations, reconnaissance du

¹³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁶ *Ibid.*, p. 71.

rôle constitutif du langage et plus largement du symbolique dans la construction de la subjectivité et du monde social, mise en évidence de l'articulation possible du savoir avec le pouvoir, réhabilitation d'identités historiquement réprimées ou niées. Encore faut-il préciser que ces apports ne constituent pas une rupture radicale, mais rejoignent de nombreux autres développements théoriques réalisés au XX^e siècle dans les sciences humaines et en philosophie qui ont permis à la réflexivité inhérente à la modernité de se déployer pleinement. On n'a qu'à penser ici au tournant linguistique partagé par la plupart des courants de pensée de ce siècle, et selon lequel le travail conceptuel ne peut s'accomplir sans une analyse préalable du discours, de ses énoncés et de leur structure logique. D'autre part, souligne Bonny,

[l]es orientations critiques du postmodernisme, quel que soit le jugement que l'on porte sur elles, ne doivent pas être confondues avec ce que l'on peut appeler la *doxa* postmoderniste, c'est-à-dire un discours stéréotypé et dogmatique fonctionnant comme sens commun [...], qui a donné naissance à tout un ensemble d'excès, de sophismes et d'aberrations, soit par simplification et radicalisation abusives de la critique philosophique et épistémologique (ce qui donne le postmodernisme sceptique et relativiste), soit par sa subordination immédiate à la critique politique, débouchant alors sur le pire des réductionnismes et sur des apories insurmontables (traits fréquents du postmodernisme dit affirmatif)¹⁷.

La *doxa* postmoderniste pratique une forme radicale d'antiréalisme. Considérant tous les objets d'étude comme des constructions sociales ne renvoyant à aucune réalité existant indépendamment de la pensée, elle se refuse à opérer une distinction significative entre le discours scientifique et les autres discours sociaux – ne pouvant être validés ou invalidés d'un point de vue extérieur, ils ont tous la même

¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

valeur – et discrédite la science moderne comme mythe propre aux sociétés occidentales et comme idéologie visant à masquer derrière une prétention à l’objectivité, laquelle ne serait qu’illusion, des rapports sociaux de domination. Pratiquant un scepticisme radical suivant lequel toutes les conceptions et toutes les valeurs doivent être traitées sur une base égalitaire, voire considérées comme équivalentes, elle se montre non seulement incapable d’apprécier de façon nuancée l’héritage culturel et intellectuel occidental, mais elle enferme les catégories sociales subordonnées dans des formes d’identités naturalisées, retournant les attributs infériorisant en différences valorisées. Dans le rapport à l’histoire, question qui nous intéresse particulièrement ici,

la *doxa* postmoderniste travestit l’interprétation de Lyotard relative à l’incrédulité à l’égard des grands récits de légitimation modernes en mot d’ordre consistant à rejeter *a priori* toute tentative de donner du sens à l’histoire, dès lors que cette tentative ne peut signifier autre chose qu’une volonté de produire à nouveau un « grand récit » totalisant qui a caractérisé l’ensemble des discours occidentaux « eurocentriques » et doit donc être dénoncée comme une volonté de pouvoir¹⁸.

C’est non seulement la croyance au progrès qui est mise en cause, ce qui pourrait inciter à reconstituer des critères permettant de réfléchir sur les directions que prend l’expérience contemporaine, mais le sens de l’histoire comprise comme unité qui s’effondre. Finalement, en s’engageant dans une négation active de l’histoire et de la rationalité, la *doxa* postmoderniste se disqualifie comme courant critique puisque, à ses yeux, toute réflexion alternative doit être déconstruite. Peu importe la réforme ou l’idéal considéré, toute proposition doit être traitée comme un discours de légitimation d’un pouvoir donné, et

¹⁸ *Ibid.*, p. 83.

jamais l'action collective ne saurait être fondée sur le plan des principes.

2. LA FIN DE L'HISTOIRE ET LES VISIONS CATACLYSMIQUES

Il semble que l'époque actuelle, incapable de comprendre la situation dans laquelle elle se trouve, apprécie les penseurs qui traitent les dernières décennies écoulées comme s'il s'agissait de millénaires et y détectent des transformations qui constituent l'équivalent d'un changement d'époque. Il en a été ainsi de Francis Fukuyama¹⁹ qui, dans le contexte de l'effondrement de l'URSS, n'a diagnostiqué rien de moins que la fin de l'histoire : il y a eu de l'histoire, la démocratie libérale en est le résultat, mais il n'y en a plus puisque cette dernière représente la phase ultime du développement de l'humanité. Ce qui fait la singularité de la position de Fukuyama, explique Jocelyn Benoist, c'est « le fait de parler dans la perspective d'une eschatologie non pas à venir, mais prétendument advenue [...] Cela semble même constituer l'essentiel du message de Fukuyama : nous sommes à la fin de l'Histoire, il n'est donc plus possible (ni souhaitable du point de vue de l'auteur sans doute) de bouger ni de faire bouger les choses²⁰ ». Il n'y a plus rien à faire, puisque ce qui est « à faire » est déjà fait, ce qui rend inutile la liberté et supprime la création. Il serait assurément assez facile de faire la critique de cette tentative de légitimation de la démocratie libérale et de naturalisation idéologique des rapports sociaux existants. Nous y reviendrons d'ailleurs dans un chapitre ultérieur. Mais pour l'heure, il nous faut insister sur le fait que le point de vue de Fukuyama exprime sans doute le sentiment aujourd'hui assez communément partagé que l'on n'a plus rien à attendre de l'histoire. En ce sens, remarque Benoist, « [l]a position de Fukuyama, à première vue, pouvait sembler

¹⁹ Fukuyama, 1992.

²⁰ Benoist, 1998, p. 26-27.

ressortir à une foi naïve et dira-t-on bien américaine dans le progrès, celle d'un homme du XIX^e siècle égaré dans le nôtre finissant, mais au fond la distance était-elle si grande avec le nihilisme bon teint des post-modernes, sis en la fin de l'histoire²¹ »?

La négation de l'histoire par la *doxa* postmoderniste et la thèse fukuyamienne de la fin de l'histoire traduisent chacune à leur façon ce que Laïdi désigne comme la « nouvelle condition temporelle de l'homme occidental : celle de l'homme-présent²² ». Cet homme-présent est détaché du passé – il ne voit pas en quoi il y trouverait la moindre réserve de sens – tout autant que de l'avenir – le sens de sa vie réside dans son vécu immédiat et non dans une quelconque attente. Il a personnellement de la difficulté à se projeter dans l'avenir du fait que, même muni des ressources matérielles et symboliques lui permettant d'envisager de véritables choix, ce qui est loin d'être toujours le cas, il ne dispose d'aucun horizon de sens commun à partir duquel mettre ces choix en perspective. Mise à part la simple reconduction du présent, le seul futur qui lui est désormais présenté est constitué de catastrophes anticipées, qui tiennent à des problématiques clairement identifiables, depuis la pollution de l'environnement et le réchauffement de la planète jusqu'aux manipulations génétiques et à l'application à l'humain des biotechnologies, en passant par les accidents de grande ampleur dans les industries nucléaires ou chimiques. Ainsi que le formule Laïdi, « [l]e projet se transmute alors en précaution²³ ».

Suivant Marc Angenot, même une certaine gauche, qui n'en avait jadis que pour les luttes annonciatrices de lendemains qui chantent, sombre dans un désespoir sans nuance. Il donne l'exemple du mensuel d'informations internationales *Le Monde diplomatique*, qui est devenu dans le monde de la francophonie le vecteur par excellence du

²¹ *Ibid.*, p. 20.

²² Laïdi, 2000, p. 7.

²³ *Ibid.*, p. 14.

Grand Récit du crépuscule, et qui tient désormais « un discours apocalyptique où la “mondialisation”, le FMI, l’OMC, le “G8”, les bombardements “humanitaires” de l’OTAN, le virus Ebola, le monopole de Microsoft, les pluies acides, l’américanisation de la culture française, l’encéphalopathie spongiforme, la couche d’ozone grignotée par la pollution industrielle, se cumulent en un “Règne des ténèbres”²⁴ ». Dans un autre registre, Michel Henry²⁵ nous annonce l’entrée dans une nouvelle barbarie. Retrouvant certains accents d’Heidegger et d’Adorno, mais sans nécessairement s’enfermer à leur façon dans un dilemme entre la domination pure et l’abstention radicale, il dénonce non seulement les méfaits de la technologisation globale de notre civilisation moderne, mais l’explosion scientifique qui en est la source et qui, à son avis, anéantit les valeurs de l’art, de l’éthique et de la religion, et cause la ruine de l’homme.

Un des auteurs les plus connus pour s’être élevé contre les menaces associées aux technologies modernes est sans doute Hans Jonas (1903-1993). Selon Münster²⁶, c’est en réponse à l’ouvrage d’Ernst Bloch (1885-1977) *Le principe espérance*, paru entre 1954 et 1959, que Jonas publie en 1979 *Le principe responsabilité*. Dénonçant « [l]e Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l’économie son impulsion effrénée²⁷ », il y propose une éthique nouvelle préconisant la responsabilité à l’égard des générations futures et de la nature. S’opposant toutefois à la vision humaniste-optimiste de Bloch, qui valorise les potentialités d’une nouvelle alliance entre l’homme et la nature, et cherche à transformer ce souhait de l’imagination utopique en une praxis concrète, il fonde cette éthique sur une « heuristique de la peur » – pour rendre les citoyens

²⁴ Angenot, 2001, p. 132-133.

²⁵ Henry, 2014.

²⁶ Münster, 2010.

²⁷ Jonas, 1990, p. 13.

conscients des dangers, il faut leur faire peur en les poussant à envisager les pires conséquences des découvertes scientifiques – et, jugeant la démocratie inapte à provoquer les changements nécessaires dans le comportement des humains, il défend les avantages de « l'autocratie bureaucratique ».

La prise en compte des conséquences possibles de nos actes sur les générations futures pourrait assurément constituer une façon de nous ouvrir à l'avenir, mais on peut douter que peindre tout en noir afin de mobiliser l'angoisse des gens – comme le fait Jonas qui écrit : « nous vivons dans une situation apocalyptique, c'est-à-dire dans l'imminence d'une catastrophe universelle, au cas où nous laisserions les choses actuelles poursuivre leur cours²⁸ » – produise autre chose qu'un effet de paralysie et de crainte face à cet avenir. Il nous faut à l'évidence instaurer un rapport plus réflexif à la nature. Du reste, comme le note Stéphane Haber, depuis quelques décennies, « [l]e mouvement de *domestication* de la nature – où celle-ci est à la fois appropriée de façon instrumentale, à titre d'ensemble de ressources, et transformée en environnement habitable et symboliquement signifiant pour les humains – sort virtuellement de la naïveté qui avait jusqu'ici présidé à son développement²⁹ ». Il ne s'agit pas d'idéaliser et encore moins de sacraliser la nature, non plus que de renoncer à la rationalité instrumentale qui permet une certaine maîtrise des processus naturels, mais d'éviter que cette maîtrise n'entrave le maintien des formes vivantes et de préserver leurs possibilités d'évolution. L'impératif, défend Haber, doit en être un de prudence et non « d'appel paniqué à la morale un peu raide de la responsabilité soupçonneuse et de la restriction ascétique et abstentionniste³⁰ ». Et toujours à l'encontre de Jonas, Haber nous propose de nous en remettre à la démocratie et non à l'autocratie

²⁸ *Ibid.*, p. 191.

²⁹ Haber, 2006, p. 17.

³⁰ *Ibid.*, p. 18.

dans le but d'instaurer des arrangements plus raisonnables avec les choses naturelles. Il nous incite

à faire confiance au timide processus actuel de multiplication et de diversification des forums dans lesquels les citoyens sont appelés à participer aux délibérations concernant la mise en œuvre des dispositifs sociotechniques qui aujourd'hui ont une influence considérable sur notre rapport social à l'environnement et à la vie. Plus ces forums s'élargissent et s'enracinent, plus les chances augmentent que le rapport aux choses naturelles soit ré-interrogé dans le sens d'une ouverture à leurs droits propres. On en conclura qu'il y a donc une sorte d'affinité élective entre la politisation démocratisante de la vie sociale et l'impératif de rouvrir de nombreux dossiers concernant nos rapports aux choses naturelles dont nous avons des raisons d'être insatisfaits parce qu'elles n'y étaient pas prises au sérieux³¹.

Nous réexaminerons ultérieurement le point de vue de Jonas et, de façon plus large, les possibilités de conjuguer visée émancipatrice et préservation de la nature. Mais avant d'en terminer avec le présent chapitre, il me semble opportun de nous pencher un peu plus à fond sur la question de la technique qui, nous l'avons vu, est l'objet de toutes les critiques. On me permettra de le faire en résumant, pour l'essentiel, un chapitre que Michel Freitag consacre à cette question dans son livre *L'oubli de la société*. Freitag y développe quatre thèses, dont la première est à l'effet que la technique ou la technicité est une dimension essentielle, même si partielle ou non suffisante, de l'action humaine. Déjà présente dans l'existence animale, où elle se confond avec l'être biologique, cette dimension trouve sa source dans le procès vital, dans l'obligation de s'accommoder au monde pour se l'approprier afin d'assurer son existence.

³¹ *Ibid.*, p. 19.

Suivant la deuxième thèse, sur laquelle nous nous arrêterons davantage, dans la société humaine, la dimension technique s'est objectivée et autonomisée dans une succession de figures historiques. Dans les sociétés primitives, où les activités de chasse et de cueillette sont comprises comme des modalités d'échange et de participation avec la nature et non comme la manifestation d'un pouvoir ou la mise en œuvre d'un savoir-faire, la dimension technique n'est pas distinguée. Avec la révolution néolithique, s'opère une première rupture : « Par rapport à la cueillette et à la chasse (ou à la culture intermittente), l'agriculture comporte une appropriation-transformation formelle de la nature, une "domination" de la nature qui contraste avec la symbiose primitive, le simple "habiter dans le monde" fait d'échanges et de participation³² ». L'agriculture implique l'usage d'instruments nouveaux, dont la production va se spécialiser et qui acquerront plus expressément le statut d'outils que ce n'était le cas pour les armes des chasseurs-cueilleurs. Néanmoins, la portée de la technique est encore restreinte dans ces sociétés agricoles où la part de la nature et de sa fécondité demeure prépondérante aussi bien dans les pratiques que dans les représentations. La rupture la plus significative viendra du développement des activités artisanales, qui va connaître une accélération considérable lors de la révolution urbaine. Dans ce nouveau cadre, se constitue un artisanat diversifié qui bénéficie d'une double autonomie et se trouve assujéti à une double dépendance dans la société :

L'autonomie d'abord de son savoir-faire spécialisé vis-à-vis de la culture commune, autonomie ensuite de son rapport à autrui dans l'échange de son produit; dépendance d'abord vis-à-vis d'autrui pour la satisfaction de ses propres « besoins » auxquels il ne pourvoit plus [...]; dépendance ensuite à l'égard d'une superstructure politico-ins-

³² Freitag, 2002, p. 349.

tutionnelle régissant l'échange, et l'« exécution » des droits et obligations qui y sont « librement » contractés, c'est-à-dire consentis et assumés³³.

Suivant Freitag, c'est le système social de l'artisanat qui a permis l'objectivation et l'autonomisation de la dimension technique : l'outil, portant désormais en lui sa propre efficacité, peut à son tour être produit et transformé en fonction de celle-ci et de son accroissement, et son usage et sa maîtrise doivent dorénavant faire l'objet d'un apprentissage particulier. Cependant, l'autonomisation de la dimension technique demeure encore limitée dans la société artisanale pré-moderne. Du fait que les métiers y sont isolés les uns des autres, et malgré les échanges et les emprunts, chaque technique artisanale reste particulière et l'on doit constater que « la dimension de technicité s'y trouve bien déjà constituée pour elle-même sous la forme d'une multitude de techniques particulières, mais que le concept (et la réalité autonome) de *La Technique* n'y est pas encore donné, ou constitué³⁴ ». C'est dans la modernité, avec le machinisme (machine simple, machine-outil, machine-outil à commande numérique, robotique), que *La technique* s'impose comme source d'efficacité et voit s'ouvrir à elle, avec le capitalisme industriel, un champ illimité pour son développement.

D'après Freitag, et cela constitue sa troisième thèse, une rupture fondamentale est en voie de s'opérer, la technique tendant aujourd'hui à muter en technologisme et technocratisme. Les technologies, fruits de la « recherche et développement » en lesquels se convertit la science, s'appliquent de plus en plus à la transformation de la nature, exerçant l'emprise destructrice que l'on sait. Reconverties dans la gestion du social, les sciences humaines et les sciences sociales participent pour leur part à la gestion technocratique du social dans laquelle tend à se

³³ *Ibid.*, p. 354-355.

³⁴ *Ibid.*, p. 362.

dissoudre le politique. Les questions de finalité, d'obligation et de limite sont chassées hors de l'horizon du développement collectif par un mode de régulation purement technique. Cette mutation, qui est au cœur de ce qu'il qualifie de postmodernité, reste néanmoins pour Freitag l'enjeu d'un choix possible. Suivant sa quatrième thèse, le technologisme autoréférentiel sans finalité n'est en effet pas un destin :

il reste la place de la volonté, l'espace de l'idéologie, dans lequel la question de la finalité n'a pas encore été entièrement dissoute dans l'autofinalisation du système technicien, technologique, technocratique [...] Le problème, ce n'est pas que le développement technique, produit de manière réflexive et systématique, ait conquis une position fondamentale dans la vie humaine et sociale; c'est qu'avec la mutation technonogiste et technocratique, la technique se soit émancipée de sa position ontologique de subordination instrumentale³⁵.

Tout comme Haber, Freitag refuse lui aussi la proposition de Jonas de substituer une technocratie instituée et personnalisée au technocratisme impersonnel qui régit actuellement le déploiement des systèmes technologiques et économiques globalisés, car « [I]a question – et elle n'est pas nouvelle – se pose alors de savoir qui contrôlera normativement les contrôleurs experts³⁶ ». Freitag énonce enfin le problème que nous aborderons dans notre prochain chapitre : « pour remettre le développement technologique (et économique) “à sa juste place”, qui est instrumentale, il s'agit d'adhérer collectivement à des finalités qui puissent avoir une valeur transcendantale positive pour l'action humaine [...] Cela est-il possible après [...] le “désenchantement du monde”³⁷? »

³⁵ *Ibid.*, p. 410-411.

³⁶ *Ibid.*, p. 413.

³⁷ *Ibid.*, p. 413.

Chapitre 4

LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ D'UNE ESPÉRANCE DANS UNE MODERNITÉ AVANCÉE

Contrairement à ce qu'il en a été dans les sociétés antérieures, où « il allait de soi que la vie soit quelque chose de compréhensible et qui vaille d'être vécu¹ », le monde des modernes, caractérisé par le retrait du religieux, n'a plus de sens donné. Modernes, nous ne pouvons plus interpréter l'ordre significatif de l'univers ou doter notre société d'une identité à partir d'un mythe d'origine, non plus qu'élucider la raison d'être de notre propre existence en nous référant à un cosmos signifiant ou à une révélation provenant d'un au-delà. On peut même estimer que, malgré ses résistances, l'homme moderne « sait trop de choses pour pouvoir encore croire² », pour autant que nous arrivions à ne pas « confondre la religiosité avec la religion véritable et la nostalgie de la croyance avec la croyance réelle³ ». En outre, et sans nous abandonner à la propension à décréter que nous vivons une époque dramatique, un penchant assurément commun à de très nombreuses époques, nous devons constater que la conjonction de la mise en cause de l'idée de progrès comme perfectionnement continu et cumulatif avec la chute des grandes utopies révolutionnaires est venue brouiller sinon supprimer les repères qui ont permis aux modernes de se situer dans le temps jusqu'à tout récemment.

¹ Patočka, 2007, p. 37.

² Bouveresse, 2004, p. 269.

³ *Ibid.*, p. 263.

Toutefois, cette perte de sens n'est pas nécessairement la chute dans le non-sens. Plutôt que de verser dans le nihilisme, nous pouvons retenir la suggestion d'Ernst Bloch⁴ d'enrichir nos rêves du regard lucide. Il ne s'agit pas de fixer un sens à la façon des religions qui, quoiqu'elles affirment, ont bien conçu et non reçu les significations et la direction qu'elles adoptent, mais plutôt de dégager et de reconnaître le sens de l'évolution historique, de comprendre le passé et sur cette base d'anticiper l'avenir, et de pouvoir ainsi décider de notre action selon nos idéaux, mais en ayant pied dans le réel. Comme l'explique Hannah Arendt :

Dans ce creux entre passé et futur, on trouve sa place dans le temps quand on pense, c'est-à-dire quand on a suffisamment de recul par rapport au passé et au futur pour se voir confier la responsabilité d'en découvrir la signification, et d'assumer par là le rôle d' » arbitre », de juge des affaires multiples, sans fin, de l'existence humaine, sans jamais en élucider pour de bon les énigmes, mais toujours prompt à apporter de nouvelles réponses à la question de savoir ce que c'est que tout ça⁵.

Ce recul dont parle Arendt nous est aujourd'hui permis grâce aux connaissances sociohistoriques qui sont nôtres et aux cadres interprétatifs dans lesquels elles s'inscrivent. En matière d'histoire naturelle, Bernard Groethuysen soutient que

toute tentative de vouloir déterminer le sens de la vie une fois pour toutes, et de prononcer un jugement définitif sur la manière dont il nous faut la considérer par rapport au Tout, serait contraire à son caractère même. Nous ne comprenons la vie qu'à travers ses différentes manifestations, qui en ont mis en lumière tantôt tel côté, tantôt

⁴ Bloch, 1976, p. 10.

⁵ Arendt, 2013, p. 268.

tel autre sous des aspects toujours changeants, et si du Tout on pouvait espérer pouvoir en saisir l'ensemble, ce serait seulement le jour où elle se serait manifestée sous toutes ses faces et où tout aurait été dit⁶.

Il en est assurément de même de l'humanité qui ne peut se définir que dans l'ordre du temps. Il nous faut donc penser l'histoire, une histoire sans « fin », en dégagant les processus qui ont marqué jusqu'ici le développement de l'humanité et en identifiant les possibles et les probables inscrits dans la situation présente. La citation qui suit expose clairement le programme qui doit être le nôtre dans notre quête de sens. L'histoire à faire, explique Benoist

*est une histoire sans conscience, cela non pas, comme dans les débats éculés, entre marxisme et existentialisme, au sens où elle ne s'accompagnerait pas de conscience de la part des individus, mais au sens où en et pour elle-même, dans la pure nudité de ce qui y arrive, et du pur advenir (successivité générationnelle) qu'elle est, elle se passe radicalement de conscience, elle précède radicalement le sens qui en est fait, et toute donation de sens qui prétendrait la clore. C'est le sens certainement, loin ou en deçà de tout simple « déterminisme », du discours marxiste sur les « conditions objectives » de la situation et le « mouvement réel »⁷. [...] Il s'agit d'entendre l'histoire comme le lieu des possibles, mais ni des *puissances* à actualiser, ni des *virtualités* qui scintillent de ce qu'elles réfléchissent définitivement l'avenir, mais des *probables*, qui *sont* tout simplement, qui ne sont rien d'autre que du « possible réel », mesuré et irrémédiablement *donné*, comme les « conditions objectives » de la situation⁸.*

⁶ Groethuysen, 1995, p. 116-117.

⁷ Benoist, 1998, p. 56.

⁸ *Ibid.*, p. 58.

Dans le but de préciser les conditions de possibilité d'une espérance dans notre modernité avancée, nous allons dans ce chapitre tenter d'explicitier ce qu'il peut en être d'un agir axé sur les possibles et le type de lecture qu'il présuppose. Mais nous allons préalablement nous poser la question de la place concevable de l'utopie dans la société contemporaine, car pour qu'un regard lucide puisse enrichir nos rêves, encore faut-il que nous ayons des rêves.

1. UN RETOUR À L'UTOPIE?

Les discours apocalyptiques peuvent de toute évidence porter au désespoir, mais ils n'en sont pas la seule source. Car, présumer que, pour l'essentiel, l'avenir est résolu d'avance, ainsi que nous y invite la thèse de la fin de l'histoire, c'est aussi verser dans le désespoir, même si ce dernier s'ignore et revêt le plus souvent la forme de l'ennui. Pour substituer l'espoir à la crainte ou à la monotonie, Ernst Bloch nous incite à rêver, non pas des rêves d'évasion et de détente dont l'effet ne peut être que paralysant, mais des rêves « qui ne se détournent pas de la réalité, regardent au contraire dans sa direction et recherchent son horizon⁹ » et qui sont porteurs « d'une inlassable énergie toute tendue vers la réalisation de l'objet imaginé¹⁰ ». L'espérance sérieuse, explique Vladimir Jankélévitch, « est aux antipodes des vœux pieux que nous formons à propos des choses impossibles¹¹ ». C'est ainsi que nous ne pouvons rien changer au passé qui « est par définition même le royaume de l'impossible¹² ». Et puis, il y a bien sûr la mort, qui est pour chacun le dernier futur. Or, on ne saurait s'en remettre à une illusoire résurrection ou réincarnation qui permettrait de lever l'irréversibilité du temps. L'argumentaire de Jankélévitch¹³ à cet égard m'apparaît

⁹ Bloch, 1976, p. 98.

¹⁰ *Ibid.*, p. 111.

¹¹ Jankélévitch, 1983, p. 172.

¹² *Ibid.*, p. 181.

¹³ *Ibid.*, p. 94-95.

pénétrant. De deux choses l'une, nous dit-il. Ou bien le ressuscité garde son identité personnelle, et il reçoit alors en héritage pour l'éternité les souvenirs et les séquelles de sa première existence. Ou bien, le ressuscité n'est plus lui-même et commence sa nouvelle vie dans l'oubli total de la précédente. Alors que la première hypothèse tient du cauchemar, la seconde ne présente pour un mortel aucun intérêt.

Si notre finitude se révèle ainsi indépassable, l'espérance peut pourtant tenir en laisse notre souci de la mort : « [i]l n'y a, en somme d'incurable, d'irrévocable et d'absolument désespéré que le cas du mort déjà mort... Si l'on excepte l'instant de la mort, il reste vrai que le devenir en général est ouvert sur l'avenir infini; le futur est la réserve inépuisable de tout ce qui est encore possible, de tout ce qui est littéralement "à venir" et demeure en suspens¹⁴ ».

Cependant, cette espérance doit-elle emprunter la forme de l'utopie? Certains répondent franchement par la négative. Ainsi, Wunenburger, relevant comme plusieurs les scénarios stéréotypés et monotones dans lesquels elle s'est enfermée, estime que l'utopie, que l'on associe généralement à une imagination inventive, « a abandonné la liberté créatrice de l'imagination artistique, sans pour autant accéder à l'efficacité de la rationalité en prise sur la réalité¹⁵ ». Cependant, maints auteurs pensent au contraire que l'utopie est souhaitable en raison des trois fonctions qu'elle assure tout à la fois : une fonction critique, une fonction de prospective et une fonction mobilisatrice. Il en est ainsi d'Angenot qui soutient que les grands programmes utopiques « ont été des instruments d'émancipation de l'esprit et de résistance critique au cours du monde¹⁶ ». Dans le même sens, pour Macherey, l'utopie « représente par excellence le travail du négatif, et nous ne pouvons nous passer des inépuisables potentialités d'élucidation que

¹⁴ *Ibid.*, p. 162-163.

¹⁵ Wunenburger, 1979, p. 173.

¹⁶ Angenot, 2001, p. 165.

celui-ci recèle¹⁷ ». Convaincu « qu'une société sans utopie, privée d'utopie est très exactement une société totalitaire, prise dans l'illusion de l'accomplissement¹⁸ », Miguel Abensour prône pour sa part la conversion utopique, cette « mise entre parenthèses de l'ordre établi¹⁹ » qui permet de se détourner de ce dernier pour se tourner vers un monde nouveau.

Ricœur considère également que notre époque appelle l'utopie, cette ressource qu'il qualifie d'« arme de la critique²⁰ ». Commentant Mannheim, il se demande si la mort de l'utopie ne serait pas aussi « la mort d'une image globale de la réalité, qui ne laisse place qu'à une approche partielle et morcelée des événements et des situations²¹ » et si l'absence de dessein n'entraînerait pas à la fois une perte d'identité – « ce que nous appelons “nous-mêmes” est aussi ce que nous attendons et ce que nous ne sommes pas encore²² » – et une impossibilité de mouvoir et d'animer le corps social. Bacsko, qui insiste sur le caractère moderne des utopies comme forme d'imaginaire social – considérant le social comme fondé sur lui-même, les utopistes se représentent la société comme projet – rappelle lui aussi que les utopies sont des « idées-guides et idées-forces qui orientent et mobilisent les espoirs et sollicitent les énergies collectives²³ ». Les interrogations suivantes de Münster résument à leur façon les points de vue précédents :

[I]a référence récurrente aux *utopies*, c'est-à-dire aux projets imaginaires d'une société alternative (autre) à l'ordre économique-social existant, n'est-elle pas un élément indispensable et nécessaire pour la mise en œuvre de toute *praxis* et de toute stratégie politique alternative à la société bourgeoise, capitaliste? Et n'est-elle pas, en même

¹⁷ Macherey, 2011, p. 16.

¹⁸ Abensour, 2000, p. 19.

¹⁹ *Id.*, 2012, p. 53.

²⁰ Ricœur, 2005, p. 394.

²¹ *Ibid.*, p. 361.

²² *Ibid.*, p. 408.

²³ Bacsko, 1984, p. 147.

temps, malgré toutes les faiblesses possibles de ces projets et les grandes difficultés à les réaliser, un défi et un correctif absolument nécessaire et indispensable à l'esprit de *résignation* dans lequel nous risquons de plonger, tant qu'un *pré-apparaître utopique* – dont Bloch est le principal théoricien – ne nous guide pas et ne nous *réveille* pas pour que nous sortions enfin de l'apathie, de la résignation et de la souffrance, en nous mobilisant et en nous organisant pour un projet alternatif²⁴?

Toutefois, les auteurs cités ne versent pas dans une valorisation acritique de l'utopie. Tous pourraient se reconnaître dans la formule de Macherey, « "De l'utopie!", oui, mais plus de n'importe quelle sorte²⁵ ». « Ce qu'il nous faut, ajoute Macherey, c'est de l'utopie assortie de sa conscience critique, qui la prémunisse, au moins pour une part, contre ses fâcheux égarements²⁶ ». Se référant à Arendt, selon laquelle les modernes doivent apprendre à vivre dans un monde désenchanté, dépouillé de toute promesse d'un paradis après la mort ou d'une société sans classes, Angenot nous invite quant à lui à pratiquer « la sobriété rationnelle face au monde (avec ses nécessités et sa part d'inconnaissable)²⁷ ».

Non pas qu'il faille céder à la résignation. Au contraire, on peut penser avec Claudio Magris que « [l]e désenchantement, qui corrige l'utopie, renforce son élément fondamental, l'espérance²⁸ ». Mais il s'agit alors d'une espérance qui, selon la formulation de Desroche, conjugue deux niveaux : « d'une part, un niveau d'*aspiration* ou d'attente d'un *idéal désirable* et désiré tel que ce désir l'investit dans une *volonté*; d'autre part, un niveau d'*expectation* ou de l'attente d'une *réalisation*

²⁴ Münster, 2010, p. 30.

²⁵ Macherey, 2011, p. 12.

²⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁷ Angenot, 2001, p. 92.

²⁸ Magris, 1999, p. 18.

possible telle qu'elle est circonscrite par des *capacités*²⁹ ». Nous retrouvons ici Bloch qui considère l'espoir non « comme affect seulement, [...] *mais* bien plus comme acte cognitif³⁰ ». Pour Bloch, l'espérance n'est pas attente naïve, elle ne doit pas être confondue avec la confiance aveugle dans l'avènement d'un monde meilleur. Il plaide pour un espoir instruit des possibilités réelles de la transformation du monde. Sa conception de l'utopie concrète et de l'espérance implique une unité possible de la subjectivité et de l'imagination créatrice des humains (le pouvoir-faire-autrement) avec les tendances-latences objectives du réel (le pouvoir-devenir-autrement). Voyons donc ce qu'il en est de ces facteurs subjectifs et objectifs, en commençant par les seconds.

2. UN AGIR AXÉ SUR LES POSSIBLES : LE POUVOIR-DEVENIR-AUTREMENT

Bloch, on l'aura compris, insiste sur la distinction entre l'imagination propre à la fonction utopique ou fonction anticipante et les élucubrations purement chimériques ou le *wishful thinking*: « la première, nous dit-il, a pour soi un non-être-encore dont on est en droit d'espérer la venue, c'est-à-dire qu'elle ne tourne pas en rond et n'erre pas dans un possible en trompe l'œil, mais anticipe psychiquement un possible réel³¹ ». Cependant, de toute évidence en accord avec la sentence de Diderot selon laquelle « le sot ne voit guère de possible que ce qui est³² », il se défend de verser dans un empirisme plat ou un positivisme qui fétichise les faits établis. Ce qu'il entend par fonction anticipante doit être différencié de la prédiction.

²⁹ Desroche, 1973, p. 33.

³⁰ Bloch, 1976, p. 20.

³¹ *Ibid.*, p. 177.

³² Cité dans Groethuysen, 1995, p. 83.

L'anticipation ne doit pas être appréhendée ici comme la simple estimation de probabilité fondée sur la connaissance de faits antérieurs. Il ne s'agit pas de se convertir au réalisme du probable de la prospective qui, à partir de Machiavel et de ses analyses géostratégiques, « a conquis ses lettres de noblesse en Italie aux XV^e et XVI^e siècles, puis dans les cabinets des cours européennes pendant les XVII^e et XVIII^e siècles³³ » dans le champ du politique, pour finir par s'institutionnaliser et se professionnaliser dans la seconde moitié du XX^e siècle au service des pouvoirs économiques et technocratiques. Pour le dire à la façon de Koselleck, notre horizon d'attente ne saurait être réduit à notre champ d'expérience. Il nous faut développer le sens du possible. Le futur n'est pas le résultat pur et simple de l'existant tel que vécu, non seulement en raison de notre possible agir, ce sur quoi nous reviendrons dans la prochaine section, mais du fait que le réel comprend des virtualités non encore accomplies, des tendances-latences d'un monde en processus. Bloch rejette en effet l'alternative entre le possible et le réel et surmonte leur contradiction en s'appuyant sur les notions de processus et de devenir :

il [le monde] n'est fait que de processus, c'est-à-dire de rapports dynamiques dans lesquels le Devenu n'a pas encore remporté sa victoire finale. Le réel est processus; celui-ci est lui-même médiation, aux ramifications profondes, entre le présent, le passé non liquidé et surtout le futur possible. Tout réel passe, au front de son processus, dans la sphère du possible, et est possible tout ce qui n'est encore que partiellement conditionné, c'est-à-dire non encore déterminé parce qu'encore incomplet ou non clôturé³⁴.

³³ Koselleck, 1990, p. 27-28.

³⁴ Bloch, 1976, p. 237-238.

Le virtuel, le potentiel, on ne saurait donc le repérer dans l'évènementiel non plus que dans le prolongement des courbes du passé le plus récent. Nous devons plutôt nous attarder aux processus qui se déroulent dans le temps. Il nous faut par ailleurs distinguer ces derniers selon qu'ils s'inscrivent dans l'une ou l'autre des différentes durées : la durée que l'on peut qualifier de méta-historique – non pas parce qu'elle serait hors du temps, mais bien parce qu'elle couvre toute la marche de l'humanité depuis l'hominisation – et qui a vu s'enchaîner jusqu'à ce jour quatre ordres humains différents; le temps long qui correspond à chacun de ces ordres, depuis son émergence jusqu'à sa quasi-disparition, en passant par sa prépondérance; le temps moyen qui s'accorde avec les diverses phases traversées par chacun de ces ordres. Dans notre troisième partie, consacrée pour l'essentiel à une analyse du temps moyen, nous chercherons à déceler les tendances-latences qui rendent possible une évolution autre de la modernité et à dégager ainsi un horizon d'action.

3. UN AGIR AXÉ SUR LES POSSIBLES : LE POUVOIR-FAIRE-AUTREMENT

S'il insiste sur les facteurs objectifs, Bloch ne minimise pas pour autant l'importance de l'agir :

Les facteurs objectifs de la potentialité réelle n'apportent aucune garantie de réussite; ils sont tributaires du pouvoir de rendre autre, de la puissance du sujet réalisant. Réaliser signifie donc la mise en œuvre d'un pouvoir subjectif pour réaliser un possible objectif et réel, voire aussi révéler de nouvelles possibilités; réaliser désigne l'intervention, l'irruption du facteur subjectif dans l'ordre encore indéci, en suspens, des conditions d'ores et déjà existantes afin que celles-ci libèrent leur potentialité³⁵.

³⁵ Bloch, cité dans Münster, 2010, p. 115.

Le pouvoir de rendre autre dont il est ici question est éminemment moderne de par les conditions qu'il présuppose. Car tout agir s'inscrit dans un contexte qui le structure et l'oriente, et le contexte varie considérablement selon les ordres humains. Dans les sociétés primitives, rappelle Lalonde, l'action est orientée selon des significations intériorisées. Dans ces sociétés, où les acteurs n'ont aucune distance critique à l'égard de leur culture qui fait office de seconde nature, l'agir s'adapte à l'essence intemporelle des choses telle que décodée dans la parole et le mythe. Agir autrement, chercher à transformer la nature des choses, ne serait être que non-sens et folie :

Dans la mesure où l'action s'oriente en intériorisant le sens qu'elle projette sur le monde et où, de son point de vue, l'agir est adéquation à la nature du monde, l'action ne peut se saisir elle-même comme une option particulière contingente et elle ne peut particulariser son orientation en regard d'une multiplicité d'autres orientations possibles. Cette action ne peut donc se penser elle-même comme action *orientée* normativement, c'est-à-dire comme action ayant pris une certaine direction plutôt qu'une autre, comme une action issue d'un choix entre toutes les alternatives possibles dans un contexte donné³⁶.

Avec le passage de la pure communauté de culture à la société à l'État, se dégage un devoir-être abstrait, une règle explicite formulée sous un mode extérieur s'ajoutant aux normes intériorisées qui ne suffisent plus à guider l'action. L'action y gagne virtuellement une certaine autonomie - « [a]dmètre qu'une norme guide l'action, c'est du coup admettre que l'action pourrait être autre que ce qu'elle est³⁷ ». Mais, même du côté de l'autorité politique qui fixe la règle, cette autonomie est limitée du fait que le système normatif que l'État a charge de

³⁶ Lalonde, 1996, p. 93.

³⁷ *Ibid.*, p. 97.

faire respecter y est dérivé de l'ordre du monde tel que décrypté par le discours religieux ou philosophique :

Ainsi, à la différence des sociétés primitives, les sociétés politiques traditionnelles se saisissent dans une certaine mesure à la lumière d'un devenir historique qui met en scène l'autonomie réflexive de l'action humaine, devenir mettant en jeu un Passé, tissé de faits et gestes qui ont produit le présent, et un Futur, qui dépend de l'orientation présente de l'action, et supposant l'unité ontologique du Présent, du Passé et du Futur dans le temps. Cependant, cette capacité humaine de produire l'histoire ne s'accomplit que dans les termes d'un ordre téléologique³⁸.

La séparation complète de l'être et du devoir-être ne s'opère qu'avec la modernité : « Ce n'est plus à la nature des choses, ordre de la cité, harmonie divine ou nature humaine, que l'acteur demandera les principes normatifs mais à une Raison abstraite, déduite comme seul lieu possible d'un jugement éthique à vocation universelle³⁹. » L'ordre social apparaît désormais comme un construit. Objet d'un contrat social, la société peut donc être librement organisée et réformée.

Est-ce à dire que le processus d'évolution inscrit dans la durée métahistorique, et qui a vu se succéder les différents ordres humains, relève de l'intentionnalité des individus groupés en sociétés, et qu'il est donc fonction de la contingence? Cette question nous ramène au dilemme du déterminisme ou de la liberté, abordé au chapitre 2. Le lecteur se souviendra des positions de Kant – entraînés par leurs appétits et leurs passions, les hommes sont conduits à s'améliorer malgré eux, mais ils peuvent volontairement et librement accélérer le mouvement historique par lequel ils s'humanisent – et de Hegel – la nécessité

³⁸ *Ibid.*, p. 192.

³⁹ *Ibid.*, p. 183.

de l'enchaînement historique qui engendre la liberté n'est que rétrospective, elle ne peut être connue que *a posteriori* parce qu'elle repose sur l'activité préalable de la liberté.

Chez les auteurs contemporains, Norbert Elias et Michel Freitag, tout en refusant le déterminisme, défendent l'idée d'un développement historique orienté. Suivant Elias, « [q]uand on embrasse du regard le mouvement passé dans son ensemble, on constate que l'évolution s'est faite dans une direction déterminée⁴⁰ ». Il ne s'agit pas de formuler « une loi inéluctable de l'histoire de l'humanité⁴¹ », mais de comprendre le processus d'évolution qui a eu cours jusqu'à maintenant, son orientation et ses raisons. Ce sont bien sûr les humains qui ont réalisé cette évolution qui, précise Elias, est « née de multiples projets, mais sans projet, animée par de multiples finalités, mais sans finalité⁴² ». Pour sa part, Freitag entend par « développement historique orienté » le fait que « les choses ne se font pas n'importe comment, qu'elles ne sont pas “sans pourquoi”, qu'elles sont “compréhensibles”, quand bien même elles ne sont en aucune façon nécessaires⁴³ ». Il insiste sur la contingence de l'histoire, ce qui ne signifie pas qu'il y ait indétermination causale – les événements sont assurément causés et dépendent de tout ce qui s'est produit auparavant –, mais qu'il y a absence de nécessité. On peut rapprocher ce point de vue de Freitag de celui de Robert Musil qui parle d'une « “nécessité sans loi” [...], dans laquelle une chose en amène une autre, non pas par hasard, mais néanmoins sans que la façon dont elles s'enchaînent et qui suffit à produire le résultat soit gouvernée par une loi quelconque⁴⁴ ».

Ces idées de « développement historique orienté » et de « nécessité sans loi » accordent, me semble-t-il, trop d'importance à la

⁴⁰ Elias, 2003, p. 301.

⁴¹ *Id.*, 1997, p. 115.

⁴² *Ibid.*, p. 108.

⁴³ Freitag, 2002, p. 31.

⁴⁴ Cité dans Bouveresse, 2004, p. 240.

contingence et demandent par conséquent à être amendées. Je le ferai en ayant recours à la distinction avancée par le préhistorien André Leroi-Gourhan entre tendance et faits pour expliquer l'évolution technique. Kaufmann rappelle que c'est afin de résoudre les difficultés liées au croisement incessant de la diversité culturelle et des processus évolutifs que Leroi-Gourhan a introduit cette distinction :

Les faits techniques concrets, résultant du croisement aléatoire d'une infinité de coïncidences, influences et interactions, sont toujours imprévisibles et particuliers. Pourtant ils s'inscrivent dans un ordre logique évolutif, une « tendance », qui à l'inverse peut être schématisée de façon parfaitement cohérente et limpide⁴⁵.

Cette dernière distinction, qui précise la notion de tendance, peut nous permettre de mieux répondre à la question touchant la succession des ordres humains. Celle-ci peut en effet se comprendre comme le résultat de tendances qui se sont affirmées, sur la base de la nature humaine, en raison du développement qu'ont connu les humains et de l'évolution des conditions environnementales. C'est par l'action des hommes, conduite dans des conditions naturelles et sociales données, que les différents ordres humains ont émergé. Il en a été ainsi du processus néolithique : à partir du moment où certaines régions leur en ont offert la possibilité, la majorité des populations de chasseurs-cueilleurs se sont sédentarisées et ont développé des pratiques de conservation puis de domestication qui ont permis une accumulation de richesses qui a transformé les systèmes sociaux et symboliques. Il en a été de même lors de la révolution urbaine alors que les avancées accomplies au Néolithique couplées aux conditions offertes par les vallées alluviales ont favorisé le processus d'urbanisation et d'unification politique qui a rendu possible la fondation de royaumes

⁴⁵ Kaufmann, 2001, p. 36.

et d'empires et suscité des développements techniques, économiques, intellectuels et religieux majeurs.

On imagine mal que le processus néolithique et la révolution urbaine aient été le fruit d'une pure contingence. Si l'évolution de l'humanité se rejouait à partir des mêmes conditions initiales (virtualités humaines, développements humains successifs et conditions environnementales), il semble bien que la succession des ordres humains serait la même. Cela apparaît assez évident pour ce qui est des trois premiers ordres humains, les deuxième et troisième ordres étant advenus dans plusieurs zones originaires avant de se diffuser vers d'autres régions. Il est difficile de percevoir de façon aussi limpide le jeu d'une tendance évolutive pour le passage du troisième au quatrième ordre. D'une part, la modernité n'a émergé qu'en un seul endroit, en Europe occidentale, avant de rayonner. À l'évidence, en raison de la mondialisation amorcée au début de l'ère commune dans le monde afro-eurasien et accélérée à partir des grandes découvertes, la modernité n'aurait pu émerger dans une autre région indépendamment de l'influence européenne à partir du moment où l'Europe avait commencé à s'inscrire dans le nouvel ordre. D'autre part, et en raison de cette origine unique, les facteurs susceptibles d'être identifiés comme ayant favorisé l'émergence de la modernité sont étroitement liés à la trajectoire historique européenne. On pourrait toujours élaborer un scénario contrefactuel, mais celui-ci exigerait une tout autre histoire, car il n'y a pas que les tendances qui jouent, les faits comptent eux aussi. Et si ces faits sont intelligibles, ils sont bien contingents :

En tant que contingents, ils sont imprévisibles et auraient pu connaître des développements différents, mais, rétrospectivement, il est toujours possible, du moins en principe, d'expliquer pourquoi ce qui a eu lieu, s'est produit et de cette manière plutôt que d'une autre⁴⁶.

⁴⁶ Baechler, 2009, p. 358.

Reconnaître l'importance des tendances ne signifie pas réduire les humains à des figurants incapables d'accéder à une quelconque maîtrise de leur destinée. Les tendances ne s'imposent pas de façon nécessaire, mais interviennent comme conditions de possibilité. Elles supposent les choix qui expliquent qu'il y ait pour chaque ordre humain une pluralité d'actualisations ainsi que des communautés humaines qui, préférant poursuivre leur mode de vie, ont refusé de s'y inscrire⁴⁷. Et sous la modernité, ces choix peuvent bien sûr être davantage questionnés et acquérir ainsi une plus grande réflexivité. Cela soulève évidemment la question normative : quelles sont les valeurs qui valent ? Car, sans valeurs sur lesquelles se fonder, on ne saurait juger du cours des choses non plus qu'orienter notre agir. Or, peut-on se demander, y a-t-il dans notre monde désenchanté des finalités qui puissent avoir une valeur transcendante pour l'action humaine ? Face à cette question, Freitag soutient que « [l]a dépendance transcendante n'exige nul ailleurs substantiel ou formel, elle réside dans notre appartenance, en tant que moment seulement particulier, au devenir de l'être, à la réalisation duquel nous participons parce que nous y sommes déjà advenus⁴⁸ ». « Nous portons, dit-il, vis-à-vis du monde et de nous-mêmes la responsabilité dont nous avons chargé les dieux à notre place⁴⁹ ». C'est donc pour lui la référence au devenir de l'humanité qui

permet de fonder l'espoir non seulement sur le besoin subjectif d'une espérance, mais sur la reconnaissance authentique d'une réalité qui nous dépasse et nous surplombe de toute part, qui n'est que déposée en nous, venant du fond des âges et de l'histoire, pour que nous en

⁴⁷ Il faut par ailleurs noter que les sociétés qui ne se sont pas inscrites dans un nouvel ordre ont été le plus souvent évincées des territoires plus productifs du fait de la compétition avec des sociétés qui accédaient au nouvel ordre, et que dans ces cas, la non-inscription dans le nouvel ordre s'explique sans doute davantage par les conditions écologiques, mais également sociologiques, qui ont été les leurs que par le refus de changer de mode de vie.

⁴⁸ Freitag, 2002, p. 414.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 414-415.

prenions soin et l'augmentions. Car cette réalité, celle-là même que nous sommes et dans laquelle nous vivons, nous dépasse et nous transcende réellement, en chacun de nos actes subjectifs, en chaque chose ou être que nous découvrons devant nous. C'est elle qui en les comprenant en soi d'avance donne sens et lieu ontologique à nos vies, nos actes, nos projets, et qui fonde la légitimité ou l'illégitimité de nos désirs. Et il s'agit d'une transcendance sensible, visible, intelligible! Elle se laisse voir, toucher, reconnaître, connaître et penser. Elle se donne à la réflexion, elle se révèle elle-même au sentiment de la beauté, au désir de la justice, et elle offre même sa fragilité en garde à la liberté⁵⁰.

Pour autant qu'on la dégage de la gangue marxiste dont il l'entoure, la notion de *Totum utopique* introduite par Bloch qualifie bien, me semble-t-il, le développement de l'humanité comme but ultime. Le possible, écrit Bloch, présente deux côtés :

un verso sur lequel sont inscrits les degrés de possibilité accessibles à *tel ou tel moment* et un recto montrant le *Totum* de ce qui est possible *en fin de compte*, *Totum* encore toujours ouvert. C'est la première face, celle des *conditions dont l'existence est déterminante*, qui nous enseigne quel comportement adopter sur la voie menant au but, tandis que la seconde face, celle du *Totum utopique*, empêche fondamentalement que les aboutissements partiels s'échelonnant sur cette voie, ne soient pris pour le but tout entier et ne le recouvrent⁵¹.

On ne saurait soutenir, dans une nouvelle version de la clôture de l'histoire, que la modernité est le dernier stade possible pour l'humanité. Comme le souligne Baechler, « [i]l est outrecuidant d'affirmer, de l'intérieur d'une actualisation particulière, l'épuisement et

⁵⁰ *Ibid.*, p. 415.

⁵¹ Bloch, 1976, p. 249.

l'achèvement des virtualités humaines⁵². » Cependant, pour ce qui nous concerne, c'est de l'intérieur de cette modernité, en tenant compte de ce qui y est possible, que nous pouvons agir et devenir des producteurs conscients de notre histoire. L'avenir est partiellement indéterminé et laisse par conséquent place à l'espérance. Mais pour profiter de cette ouverture, encore nous faut-il le vouloir et non demeurer ces spectateurs étrangers à l'histoire qui, ignorant le passé, ne voient que ce qui se passe. D'ailleurs, le possible ne se révèle souvent que dans et par l'agir.

4. LE PARADIGME RÉVOLUTIONNAIRE

Le pouvoir-faire-autrement, répétons-le, est lié au pouvoir-devenir-autrement : si la volonté est le ressort de l'action, seule une volonté fondée sur le possible peut le faire advenir. Or, les deux derniers siècles ont plutôt été le plus souvent marqués par l'impatience et l'affirmation de la toute-puissance du désir. La volonté de changement s'y est en effet fréquemment engagée dans des processus révolutionnaires où « [o]n ne part plus d'une réalité déterminée pour lire en elle la structure du changement auquel elle conduit et *qui ne peut être que sa légalité interne*, on part au contraire de cette structure préétablie et prédéterminée d'un changement radical, pour chercher quelle réalité pourrait bien s'y soumettre et l'accomplir⁵³ ». C'est sans doute la Révolution française qui a été à l'origine de ce paradigme révolutionnaire. Visant à émanciper l'homme et à instaurer la souveraineté des individus sur eux-mêmes et sur leur mode de coexistence, la Révolution s'inscrit dans la mouvance des Lumières. Animée de l'ambition de rompre avec la société d'ordres et de privilèges de l'Ancien Régime et de recomposer le corps social et politique sur la base de la reconnaissance de l'égalité des individus, elle semble répondre de façon plus complète que ses

⁵² Baechler, 2009, p. 77.

⁵³ Henry, 1991, p. 161.

devancières anglaise et américaine aux attentes impatientes qui prévalent à la fin du XVIII^e siècle. Et pourtant...

La Révolution, souligne Baczko, « s'annonce comme rupture et absolu commencement⁵⁴ ». De fait, elle outrepassa rapidement l'objectif d'instituer l'État de droit et l'égalité devant la loi pour se fixer comme buts l'instauration de la liberté et de la parfaite égalité, le triomphe du bien et de la vertu, et l'atteinte du bonheur commun et du bien-être de chacun. Devant les difficultés à atteindre de tels buts, le cours révolutionnaire dérive vers le terrorisme. Depuis ses tout débuts, la Révolution est empreinte d'une culture de violence. Agaçant l'espoir de l'égalité, le sentiment d'une juste revanche des opprimés et humiliés et la haine des nobles, elle abonde non seulement en actions collectives brusques et brutales, où les têtes coupées enfourchées sur des piques deviennent des symboles, mais également en massacres de prisonniers d'une fureur démentielle. Avec la Terreur, qui prévaut en 1793-1794, la violence devient un mode de gouvernement : les lois s'inscrivent dans une logique d'arbitraire, d'exclusion et de soupçon, la délation est encouragée et la répression s'abat sur des dizaines sinon des centaines de milliers d'individus qui sont punis « non pas pour ce qu'ils ont fait mais pour ce qu'ils sont⁵⁵ ». Au sortir de la Terreur, pour s'innocenter, Fouquier-Tinville, accusateur public du Tribunal révolutionnaire et grand maître des procès truqués et des exécutions de masse, aura recours à un type d'argumentaire appelé à être utilisé par la suite par d'autres criminels d'État – le nom d'Adolf Eichmann nous vient spontanément en tête –, et qui mérite pour cela d'être longuement cité :

Je n'étais qu'un rouage mobile et soumis à l'action du ressort de la mécanique du gouvernement révolutionnaire. Le ressort était-il trop violent? C'était au gouvernement, à la Convention elle-même de

⁵⁴ Baczko, 2008, p. 33.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

l'arrêter, moi je ne pouvais que recevoir l'impulsion et la rendre avec la même force. [...] Est-ce moi qui faisais les lois? Est-ce moi qui ai couvert le territoire de la République d'échafauds permanents? Est-ce moi qui ai entassé dans les cachots, pêle-mêle avec le crime, l'erreur, l'innocence et la vertu? J'agissais sous les yeux du gouvernement, chaque jour j'allais rendre compte des opérations du tribunal [...] Ainsi, quant aux prétendus crimes de mes fonctions, j'ai la garantie des lois et du gouvernement⁵⁶.

Dès la chute de la dictature jacobine, s'engage le débat sur la Terreur. Est-elle une conséquence fatale de la politique révolutionnaire ou n'est-elle due qu'à un concours de circonstances exceptionnelles et imprévisibles, ainsi que le soutient madame de Staël selon laquelle « ce concours fortuit de toutes les monstruosité morales est un hasard inouï dont des milliers de siècles ne peuvent ramener la chance⁵⁷ »? Nombreux seront ceux qui tenteront de disculper la révolution en recourant à un type d'explication qualifié par François Furet⁵⁸ d'explication-justification par les « circonstances » (contre-révolution acharnée, encerclement de la République, etc.) et appelé lui aussi à une longue histoire. Et pourtant, il apparaît assez évident que le fait de soulever la haine et de justifier l'exclusion jusqu'au point où le lien social avec l'autre est cassé a enclenché une spirale de violence, qui s'en est allée de terreur en terreur. C'est ainsi que la période thermidorienne, qui a succédé à la (grande) Terreur « est une époque de défoulement collectif, de déchaînement de la passion vengeresse qui se manifeste à tous les niveaux où la violence et la répression terroristes se

⁵⁶ Cité dans Bacsko, 2008, p. 178.

⁵⁷ Cité dans Bacsko, 2008, p. 379.

⁵⁸ Furet, 1999, p. 25.

sont exercées, partout où la Terreur a provoqué l'accumulation des ressentiments et des haines⁵⁹ ». Les passions revanchardes s'enflammeront encore au lendemain du coup d'État de 1797 et perdureront jusqu'à ce que Bonaparte les contienne pour un temps, mais « en étendant à tout l'espace européen la dérive révolutionnaire⁶⁰ » et ses violences, les peuples européens subissant de plein fouet le nationalisme martial et l'esprit de conquête coexistant avec l'enthousiasme révolutionnaire.

Non seulement la Révolution française est extrêmement violente, mais elle se solde par un échec. Les dix années de révolution (1789-1799) débouchent sur l'Empire napoléonien (1804-1814), qui sera lui-même suivi de la Restauration (1815-1830), de la monarchie de Juillet (1830-1848) et du Second Empire (1852-1870), et ce ne sera finalement que dans les années 1870 et 1880 que seront institutionnalisés des mécanismes permettant de donner corps à la souveraineté populaire. Les révolutionnaires ayant confondu ce qui est abstraitement juste et ce qui est pratiquement possible, l'histoire a mis à rude épreuve leur volonté d'opérer une rupture radicale avec le passé, un passé qui n'a guère voulu passer. Contrairement aux Américains qui jouissaient de conditions propices à l'innovation démocratique (une société neuve née de la volonté de s'associer, des libertés communales locales, une certaine égalité des conditions), les Français étaient dotés d'une culture politique inégalitaire et anti pluraliste, un legs de la monarchie absolue et du catholicisme qui offrait bien peu d'appui à la construction démocratique.

Aux yeux de Kant, l'accueil enthousiaste que la Révolution française a reçu à ses débuts attestait, au-delà de ses aléas, de la faculté de l'humanité à progresser. En outre, rapporte Koselleck, « il faisait le pari que de nouvelles expériences, semblables à celle de la Révolution

⁵⁹ Baczko, 2008, p. 168.

⁶⁰ Furet, 1999, p. 75.

française, s'accumuleraient à l'avenir, de sorte que "apprendre par une expérience réitérée pourrait assurer une façon continue de progresser vers le meilleur"⁶¹ ». Un pari perdu car, si la révolution s'est imposée pour longtemps comme paradigme, elle n'a favorisé ni apprentissage ni progrès, mais a plutôt été source de violences, d'échecs et de régressions. La Révolution française, explique Baczko, « lègue à l'imaginaire politique moderne une *matrice de changement global*, un *modèle d'action politique* et la *figure de révolutionnaire*, acteur politique nouveau⁶² ». Matrice de changement global, la Révolution vise une rupture avec l'existant et un renouvellement radical qui touche toutes les dimensions de la vie en commun. Modèle d'action politique, elle apprécie la politique comme facteur essentiel de la transformation, mais valorise également la violence en politique puisque pour en finir définitivement avec le régime ancien, l'action violente est nécessaire et inévitable. Comme l'écrira le révolutionnaire Babeuf :

Le salut de vingt-cinq millions d'hommes ne doit point être balancé contre le ménagement de quelques individus équivoques. Un régénérateur doit voir en grand. Il doit faucher tout ce qui gêne, tout ce qui obstrue son passage, tout ce qui peut nuire à sa prompte arrivée au terme qu'il s'est prescrit⁶³.

Quant au révolutionnaire comme acteur politique, la Révolution a démontré l'importance des minorités militantes, regroupées dans des clubs politiques ou des sociétés populaires ou patriotiques, dans la définition des objectifs à poursuivre, la formulation des mots d'ordre, la direction des comités révolutionnaires et l'encadrement des masses.

Fondée sur les trois composantes que nous venons de résumer, le paradigme révolutionnaire se maintient en France pendant le XIX^e

⁶¹ Koselleck, 1990, p. 319-320.

⁶² Baczko, 2008, p. 50.

⁶³ Cité dans Baczko, 2008, p. 161.

siècle, particulièrement dans la gauche socialiste qui vise une révolution analogue à la première dans sa forme, quoique différente dans son contenu. Au XX^e siècle, c'est sans doute le léninisme qui l'incarnera au mieux – quoique les fascismes et le nazisme l'aient également mis en pratique –, et on sait l'influence déterminante qu'il a exercée sur les mouvements révolutionnaires. Comme nous l'avons vu au chapitre deux, la révolution russe va réactiver et fortifier le caractère apocalyptique et messianique du marxisme, renforçant l'idée qu'il ne saurait y avoir de progrès par amélioration de l'ordre existant, mais qu'une rupture créatrice d'un monde entièrement autre est nécessaire. Le léninisme se réapproprie le schéma dialectique négation-régénération dont on peut se demander, avec Michel Henry, ce qu'il peut bien signifier lorsqu'il est appliqué non pas à la raison, mais à l'organisation de la société. En quoi l'abolition de l'état de chose existant a-t-elle, « en elle-même et par elle-même, la vertu et pour ainsi dire la force de faire surgir le nouveau⁶⁴ »? Dans les faits, la révolution d'Octobre a accouché d'un régime monstrueux et qui a laissé bien peu d'acquis sur lesquels reconstruire.

Tout en dénonçant les perversions que la notion de révolution a subies à travers les totalitarismes, certains continuent néanmoins à valoriser les phénomènes révolutionnaires modernes. Il en est ainsi d'Hannah Arendt qui considère ces derniers comme des « miracles-événements » qui manifestent la capacité des humains à agir, c'est-à-dire de commencer et d'introduire du nouveau :

Si le sens de la politique est la liberté, alors cela veut dire que nous avons effectivement le droit, dans cet espace et dans aucun autre, d'attendre des miracles. Non parce que nous nous serions mis à croire

⁶⁴ Henry, 1991, p. 150.

aux miracles, mais parce que les hommes, aussi longtemps qu'ils peuvent agir, sont en mesure de réaliser et réalisent constamment, qu'ils le sachent ou non, l'improbable et l'incalculable⁶⁵.

Ce point de vue de Arendt, que l'on peut rapprocher de celui de Michel Foucault⁶⁶, qui soutient une pensée de la discontinuité qui pose les ruptures comme essentielles et les surgissements comme irréductibles à toute préfiguration, apparaît pourtant comme une illusion. Aucune intervention arbitraire, guidée par les seules raisons subjectives, n'a jamais permis d'atteindre un idéal non plus que de réaliser un projet de changement. D'ailleurs, à l'exception de la révolution américaine qui était loin de l'improbable et qui, au-delà de la lutte d'indépendance réussie à l'égard de la Grande-Bretagne, fût avant tout une réforme institutionnelle fondée sur la continuité d'une expérience historique de plus de cent-cinquante ans, tous les exemples de phénomènes révolutionnaires donnés par Arendt (1848 et 1871 en France, 1936 en Espagne, etc.) ont été des échecs. Cela ne veut pas dire qu'il nous faille abandonner toute politique utopique pour nous en remettre, au mieux, à des pratiques utopiques qui s'investissent dans le quotidien et la micro sociabilité en fuyant le système, l'État et les marchés. Renoncer au paradigme révolutionnaire et reconnaître les limites de notre action dans l'histoire ne signifie pas s'abstenir d'agir non plus que cesser d'espérer. Mais plutôt que de viser de façon illusoire l'émergence d'un ordre totalement nouveau, il nous faut savoir inscrire notre action dans la lucidité. On peut rappeler ici le principe de Koselleck selon lequel « plus grande est l'expérience, plus prudente mais aussi plus ouverte est l'attente⁶⁷ ».

⁶⁵ Cité dans Abensour, 2006, p. 62.

⁶⁶ Voir Chartier, 1998.

⁶⁷ Koselleck, 1990, p. 327.

TROISIÈME PARTIE

LES MENACES ET LES OPPORTUNITÉS DU TEMPS PRÉSENT

Chapitre 5

UN DIAGNOSTIC HISTORIQUE

Chapitre 6

LA TRAJECTOIRE DU CAPITALISME ET SES DYSFONCTIONNEMENTS ACTUELS

Chapitre 7

LES VIRTUALITÉS D'UNE MODERNITÉ INACHEVÉE

Chapitre 5

UN DIAGNOSTIC HISTORIQUE

Comme nous l'avons annoncé en introduction, nous allons tenter dans cette troisième et dernière partie de cerner les principales évolutions sociétales en cours, dans le but de délimiter les menaces et de déceler les opportunités qui se présentent à nous, et de dégager ainsi un horizon d'action. Tenter, car cela n'est ni simple, ni évident, puisque non seulement les bouleversements majeurs que l'on connaît touchent de multiples sphères (technologique, économique, sociale, politique, culturelle), mais ils sont difficiles à déchiffrer. Depuis plus de 30 ans, différents modèles interprétatifs ont été proposés par des théoriciens, mettant l'accent tantôt sur l'idée de mutation ou de rupture, et avançant l'hypothèse d'une postmodernité, tantôt sur l'idée de continuité, et défendant la thèse d'une modernité avancée. Par ailleurs, plus récemment, invoquant l'accélération sans précédent du développement technologique, de nombreux essayistes ont propagé l'idée d'une transition révolutionnaire en voie de s'opérer. Selon le journaliste Jean-Claude Guillebaud, par exemple, nous serions en train de vivre une rupture historique et anthropologique d'une profondeur vertigineuse, « une grande bifurcation [comparable] à celle d'il y a douze mille ans, qui nous fit passer du paléolithique au néolithique¹ ». L'historien Aldo Schiavone soutient pour sa part que « [n]ous entrons tout juste dans une nouvelle révolution technologique – la troisième de notre histoire, après les révolutions agricole et industrielle [...] une transition révolutionnaire durant laquelle le rythme du changement est si rapide et son

¹ Guillebaud, 2004, p. 13.

impact si profond que toute l'humanité en sortira radicalement transformée² ».

Que penser de tels diagnostics? Bien sûr, il nous faut savoir prendre du recul et ne pas laisser notre regard s'enfermer dans l'événementiel. Les phénomènes sociaux, nous l'avons souligné, ne se laissent appréhender qu'en tant que processus en devenir. Mais assistons-nous véritablement à une mutation à caractère global qui nous ferait transiter d'un ordre humain à un autre? Ne sommes-nous pas plutôt entrés dans une nouvelle phase historique de la modernité qui, par-delà les transformations touchant les processus constitutifs de cette dernière, est en continuité avec les phases précédentes et dans laquelle prévalent toujours les logiques qui sous-tendent cette modernité? Voilà les questions qui nous occuperont dans le présent chapitre. Disposant d'une vue d'ensemble, nous pourrions par la suite analyser plus à fond les enjeux économiques auxquels nous sommes confrontés et qui renferment sans doute les menaces les plus considérables du temps présent, pour examiner finalement les opportunités politiques et sociales éventuelles d'une réforme du capitalisme néolibéral.

1. POSTMODERNITÉ OU MODERNITÉ AVANCÉE?

Comme l'explique Yves Bonny, dont l'apport nous sera précieux ici encore, le thème d'une mutation postmoderne a été traité dans deux orientations principales, « selon que l'on entend en limiter la portée à la sphère culturelle ou que l'on considère au contraire que nous faisons face aujourd'hui à une transformation beaucoup plus globale, concernant toutes les dimensions de la vie sociale et la société dans son ensemble³ ». Même en s'en tenant à la seconde perspective, ce qui sera

² Schiavone, 2009, p. 58-60.

³ Bonny, 2007, p. 99.

notre fait, les modèles interprétatifs sont divers et peuvent être distingués, notamment, selon qu'ils nous proposent des lectures positives ou négatives de la postmodernité.

Souvent liées au postmodernisme, les lectures positives les plus notables ont été proposées dans les années 1980. Très critiques à l'égard de la modernité qu'elles associent à une volonté de mise en ordre rationnelle de la vie sociale et d'encadrement disciplinaire des individus, elles envisagent la postmodernité comme une rupture qui met fin aux projets d'assujettissement et qui ouvre la voie à l'émancipation du sujet individuel, à l'affirmation des identités particulières et à la pluralisation de la culture. De telles lectures s'accordent sans doute avec le passage à la société post-disciplinaire qui s'est effectué en Occident à partir des années 1960, passage marqué par l'accélération du processus d'individualisation, l'affirmation de l'accomplissement personnel comme valeur dominante, le refus des identités assignées, la tolérance au pluralisme et les transformations des modèles de socialisation et de rapport à l'autorité.

Mais il n'est pas du tout avéré qu'il convienne d'interpréter ce passage comme une sortie de la modernité, plutôt que comme une nouvelle phase de celle-ci. Les transformations relevées n'impliquent pas que les fondements structurels des sociétés modernes aient été révolutionnés et que la dynamique des processus constitutifs de la modernité ait été renversée. Bonny remarque d'ailleurs que certains des auteurs les plus importants ayant développé une lecture de la société post-disciplinaire comme postmodernité, Bauman et Lipovetsky par exemple, se sont ultérieurement éloignés d'une telle interprétation pour raisonner plutôt en termes de modernité avancée. Il en conclut que « la rhétorique du "postmoderne" correspond chez eux au vocabulaire et à la sensibilité d'une certaine époque beaucoup plus qu'à une conviction fermement enracinée de faire face à une mutation radicale⁴ ».

⁴ *Ibid.*, p. 152.

De leur côté, les auteurs qui portent un regard négatif sur la postmodernité la considèrent généralement comme une tendance en cours, plutôt que comme une rupture consommée. Bien sûr, les nombreux analystes qui dénoncent les dérives de la société contemporaine, qu'ils perçoivent comme étant porteuses d'une mutation tendancielle, ne se réfèrent pas tous à la notion de postmodernité. Bonny cite, entre autres, Georges Balandier, qui qualifie de « surmodernité mondialisante⁵ » la construction continue d'un monde dans lequel les logiques marchande et financière s'articulent avec le pouvoir-faire croissant de la technoscience. Il mentionne également Habermas dont il rappelle la thèse d'un détournement du projet de la modernité lié à l'expansion des logiques économique et bureaucratique qui concourent à coloniser le monde vécu. Parmi les théories qui traitent formellement de la mutation postmoderne, Bonny s'arrête particulièrement sur celle de Michel Freitag qu'il évalue comme l'une des plus systématiques et des plus élaborées. Voyons cela.

Pour Freitag, nous dit Bonny⁶, les manifestations les plus significatives et les plus lourdes de conséquences de la mutation postmoderne sont le technocratisme (qui correspond à toutes les formes de contrôle et de gestion immédiatement opérationnelle de l'action et des rapports sociaux), le technologisme (qui renvoie à la libération radicale des capacités développées dans le cadre de la technoscience), l'économisme (qui se rapporte à l'action des puissances économiques qui débordent les pouvoirs politiques) et l'hyperpuissance géostratégique (qui s'incarne dans les États-Unis). Ce portrait m'apparaît globalement en accord avec la critique postmoderniste habituelle. À mon sens, l'originalité de l'interprétation de Freitag réside principalement dans sa thèse de l'avènement progressif et très précoce de la postmodernité. Il conçoit en effet cette dernière comme « une nouvelle *mutation* globale

⁵ Balandier, 2001.

⁶ Bonny, 2007, p. 149.

du mode de constitution formel de la société et de la socialité, qui s'impose de manière positive, systématique et accélérée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, mais qui s'est manifestée déjà, d'abord surtout négativement, sous la forme de "crises", depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle⁷ ». À ses yeux, la mutation sociétale postmoderne ne renvoie pas seulement aux dérives de la société contemporaine, mais trouve son origine dans la substitution progressive d'un mode de gestion organisationnel, décisionnel et opérationnel du social à la régulation politico-institutionnelle de forme universaliste qui prévalait antérieurement : passage d'un capitalisme d'entrepreneurs individuels à un capitalisme de grandes corporations à l'occasion de la deuxième révolution industrielle, établissement de droits sociaux sur la base d'intérêts et d'identités particuliers qui justifient un traitement spécifique, transformation de l'État de droit en une multitude d'organismes d'intervention, de gestion et de prise en charge directe du social et conquête de l'espace de la société civile par des groupes d'intérêts et d'affinités.

On peut être ou non d'accord avec les jugements portés par Freitag sur les principaux développements de nature économique, politique et sociale qui ont atteint les sociétés modernes à compter de la fin du XIX^e siècle, la montée des mouvements sociaux et l'établissement de mécanismes de concertation entre l'État et les partenaires sociaux, par exemple, qu'il considère négativement. Mais lier ces développements à la postmodernité et les disjoindre ainsi de la modernité implique une conception réductrice qui limite cette dernière à la phase qualifiée par Peter Wagner⁸ de « modernité libérale restreinte », phase marquée par la prédominance du libéralisme économique et du libéralisme politique et qui ne concerne que le XIX^e siècle.

⁷ Freitag, 2002, p. 55.

⁸ Wagner, 1996, p. 12.

Je crois qu'il est plus à propos de distinguer différentes phases de la modernité, dont la toute dernière peut être qualifiée de modernité avancée. Comme je l'ai indiqué au chapitre deux, on peut distinguer la modernité libérale – embrassant le long XIX^e siècle, qui va de 1789 à 1914, elle est marquée par le développement du capitalisme industriel, la montée des États-nations occidentaux et la reconnaissance des droits individuels, mais sans prise en compte des conditions de leur réalisation –, la modernité organisée – rompant avec le libéralisme classique entré en crise à la suite de deux dépressions économiques majeures et deux guerres mondiales, elle repose sur l'affirmation d'un État social qui régule l'économie et favorise la généralisation de l'individualisation par une offre de protections sociales et de biens collectifs – et la modernité avancée qui a connu depuis la fin des années 1970 la mise en cause de l'État social dans un contexte de mondialisation accélérée et d'accentuation de l'individualisation.

Ainsi que le souligne Bonny, une telle interprétation implique que « les logiques de structuration des sociétés contemporaines sont fondamentalement les mêmes qu'à l'époque de la modernité "première" [... même si] en même temps ces sociétés connaissent des transformations majeures qui nous éloignent de plus en plus des formes d'organisation sociale et de représentation caractérisant le début des Temps modernes »⁹. C'est ce que nous tenterons de démontrer dans une prochaine section. Mais, auparavant, nous allons nous pencher sur l'idée d'une transition révolutionnaire qui serait en voie de s'opérer sur la base des développements technologiques en cours.

2. LES CONDITIONS D'UN PASSAGE D'UN ORDRE HUMAIN À UN AUTRE

Qu'ils le déplorent et le craignent (ainsi d'un Balandier) ou qu'ils s'en réjouissent et le souhaitent (ainsi d'un Schiavone), de nombreux

⁹ Bonny, 2007, p. 177.

auteurs perçoivent la convergence des recherches actuelles mobilisant les technologies du vivant, de l'information et de l'intelligence artificielle comme porteuse de possibles inédits pour l'humanité. Cela soulève la question du rôle du développement des systèmes technico-économiques dans le passage d'un type de société à un autre ou, plutôt, d'un ordre humain à un autre. Comme nous l'avons vu dans les deux premiers chapitres, je distingue quatre ordres humains qui, ainsi que le résumant les tableaux qui suivent, se différencient aux plans économique, sociopolitique et idéologique. Soulignons que les années inscrites indiquent les époques approximatives où s'affirment chaque ordre et que plutôt d'utiliser la notation « avant Jésus-Christ (av. J.-C.) / après Jésus-Christ (ap. J.-C.) », nous avons choisi d'utiliser la notation culturellement plus neutre « avant l'ère commune (AEC)/ de l'ère commune (EC) ».

LE PREMIER ORDRE HUMAIN

CARACTÉRISTIQUES	L'ORDRE PRIMITIF (50 000 AEC)
ÉCONOMIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Chasse-cueillette ➤ Économie du don
SOCIOPOLITIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Ni domination politique, ni hiérarchie sociale ➤ Différenciations selon le sexe et les habiletés
IDÉOLOGIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Structuration religieuse : <ul style="list-style-type: none"> ▪ action rituelle par identification-simulation ▪ logique du prenant-prenant : ni dieu, ni prière, ni sacrifice

LE DEUXIÈME ORDRE HUMAIN

CARACTÉRISTIQUES	L'ORDRE NÉOLITHIQUE (12 000 AEC)
ÉCONOMIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Stockage, agriculture extensive, élevage ➤ Accumulation, richesse
SOCIOPOLITIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Hiérarchie sociale ➤ Stratification fondée sur la richesse
IDÉOLOGIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Structuration religieuse : <ul style="list-style-type: none"> ▪ culte des ancêtres, religions agraires ▪ logique du donnant-donnant : prière, sacrifice

LE TROISIÈME ORDRE HUMAIN

CARACTÉRISTIQUES	L'ORDRE PRÉMODERNE (4 000 AEC)
ÉCONOMIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Agriculture intensive, activités manufacturières ➤ Redistribution, marché, échanges longue distance
SOCIOPOLITIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Monopolisation du pouvoir, État ➤ Stratification fondée sur le statut
IDÉOLOGIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Structuration religieuse : <ul style="list-style-type: none"> ▪ polythéisme, religions de salut ▪ logique du donnant-donnant : prière, sacrifice

LE QUATRIÈME ORDRE HUMAIN

CARACTÉRISTIQUES	L'ORDRE MODERNE (1 800 EC)
ÉCONOMIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Industrialisation, sciences appliquées à la production ➤ Capitalisme <ul style="list-style-type: none"> ▪ capital, investissement, contrainte de rentabilité, ▪ généralisation de l'échange marchand ▪ régulation par le marché ▪ extension du salariat
SOCIOPOLITIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ État souverain, de droit, libéral, démocratique ➤ Affirmation de l'égalité de droit, individualisation
IDÉOLOGIQUES	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Structuration politique : <ul style="list-style-type: none"> ▪ nation, individus, société civile ▪ autonomie, liberté et égalité comme principes générateurs

Un ordre humain correspond non seulement à un type de société, ou à une forme particulière de coexistence humaine, qui se matérialise dans des institutions, mais également à un type d'outillage, à un type de compréhension et de rapport au monde (à la nature, à la société, à l'humain et au divin) et finalement à un type d'être humain (manières de penser, de sentir, d'agir, de croire, de créer). On ne saurait trop insister sur l'importance des divers types d'économies (économie de chasse et de cueillette, économie agricole extensive ou intensive, économie industrielle) qui, sans les déterminer, posent des conditions de possibilité aux différentes formes d'organisation sociale. Il s'agit ici de prendre en compte les facteurs matériels qui conditionnent les perspectives d'action et non pas de tout subordonner aux intérêts économiques comme si ceux-ci pouvaient être définis et perçus en dehors de toute vision du monde. Ainsi que Weber l'entendait, ce sont bien les

images du monde « qui orientent l'action en définissant les intérêts. Parce que ce sont elles qui dégagent ce qui a un intérêt, c'est-à-dire ce qui est suffisamment porteur de sens pour motiver une action ou imposer sa transformation¹⁰ ». Mais, comme nous l'avons noté au chapitre 2 en nous référant à Marx, ces images du monde, ou représentations sociales, sont elles-mêmes liées à l'expérience sociale et politique du monde permise dans le cadre d'un type d'économie déterminé. Non pas qu'une expérience donnée engendre une compréhension du monde particulière de façon déterministe. Mais les façons de penser – tout comme les façons de sentir – ne sont ni innées ni arbitrairement convenues, elles se forment à partir de l'expérience.

Les différents types d'économie, et par conséquent les transitions entre les différents ordres humains, dépendent eux-mêmes d'un ensemble de facteurs, de nature culturelle, environnementale, mais également technique. Selon certains auteurs, l'activité technique, conjuguée au développement du langage, aurait déjà joué un rôle majeur dans l'émergence du fait humain. C'est ainsi qu'à l'encontre du réductionnisme naturaliste selon lequel le processus d'humanisation s'expliquerait simplement par l'amélioration des capacités psychiques permise par l'accroissement du cerveau, Georges Guille-Escuret soutient que le saut décisif dans l'humanisation est intervenu à partir du moment où s'est opérée une jonction stable et organisée entre la technique et le langage, ce moment où la parole appliquée aux gestes techniques a permis de dépasser le simple apprentissage par imitation (un mode d'apprentissage commun aux humains et à plusieurs autres espèces animales dont, évidemment, les grands singes, et qui est entièrement fondé sur les mémoires individuelles) pour assurer une capitalisation de l'acquis et favoriser un progrès technique rapide :

La lenteur des évolutions techniques au paléolithique ne devient compréhensible que si le langage n'est pas impliqué régulièrement dans

¹⁰ Bouretz, 1996, p. 111.

la production des outils. L'état primitif du langage peut expliquer une incapacité à agir sur la chaîne opératoire pendant un certain laps de temps. Mais il paraît également probable que le langage s'est appliqué préférentiellement à d'autres secteurs d'activité (relations interindividuelles, notamment) et que l'apprentissage des techniques s'est réalisé principalement, ou même exclusivement, sur le mode imitatif jusqu'à une époque récente (autour du Paléolithique supérieur). L'hominisation serait donc aussi la longue histoire d'une jonction entre le langage et la technique, jonction qui contiendrait le dépassement d'un apprentissage inféodé à l'imitation et, simultanément, l'installation du fait social¹¹.

Quant au passage de l'ordre primitif à l'ordre néolithique, s'il a été permis par le niveau de développement culturel atteint par les humains ainsi que par des changements environnementaux – c'est, en effet, après la dernière période glaciaire, au moment où elles ont été libérées des glaciers et rendues plus hospitalières à une diversité du vivant, que certaines régions ont offert aux hommes préhistoriques une abondance de ressources pouvant favoriser la sédentarisation et constituées de plantes et d'animaux qui étaient en quelque sorte préadaptés à la domestication –, il n'a été concrètement enclenché que par la mise au point des techniques nécessaires à la conservation alimentaire sur une grande échelle (fumage ou séchage des poissons; ensilage des grains et meules permettant de les broyer; etc.), puis de celles liées à l'agriculture et à l'élevage. Fondé sur une agriculture intensive, l'ordre prémoderne reposera lui aussi sur l'utilisation de nouvelles techniques : métallurgie du bronze et du fer, roue, charrue, harnachement des bœufs puis du cheval, irrigation à grande échelle, construction en dur, bateau à voile, etc. Quant à l'ordre moderne, il va sans dire

¹¹ Guille-Escuret, 1994, p. 292.

que l'économie industrielle qui l'étaye est le fruit d'une culture d'ingénierie qui applique la science à la production et aux transports.

Une telle conception de l'impact du changement technique n'est évidemment pas sans lien avec la priorité accordée par Marx à l'évolution des forces productives. Pour Marx, qui, rappelons-le, comprend l'histoire comme la succession des modes de production, seul un avancement majeur des forces productives peut entraîner une transformation conséquente des rapports sociaux de production et un changement de mode de production. C'est ainsi qu'à ses yeux, le développement des forces productives est une condition pratique absolument indispensable à la création d'une société socialiste, soit une société de surabondance dans laquelle l'activité des humains n'est plus essentiellement engagée dans la production. Et c'est en raison de la tendance du capital à augmenter les forces productives et à diminuer au maximum le travail nécessaire en accroissant sa productivité dans le but de maximiser le profit que Marx considère le capitalisme comme l'étape inévitable permettant d'établir les conditions matérielles d'une société d'abondance et de liberté. Dans les *Grundrisse*, relate Elster,

il [Marx] parle de « donquichottisme » à propos des tentatives de création d'une société sans classe alors que les conditions matérielles nécessaires ne sont point réunies, tandis que dans les *Théories sur la plus-value* il observe que si les travailleurs doivent employer les moyens de production en tant que *sujets* autonomes, c'est que « dans ce raisonnement on a supposé que la production capitaliste a déjà porté les forces productives du travail en général au niveau nécessaire où cette révolution peut intervenir »¹².

Pronostiquant une inclusion de moyens technologiques de plus en plus puissants dans les processus de production, Marx entrevoit des

¹² Elster, 1989, p. 391.

systèmes automatisés n'impliquant plus qu'un travail minimal de surveillance et de régulation, et produisant une quantité indéfinie de biens. De là, la possibilité du passage au socialisme. Selon Marx, le fait que la quantité de travail nécessaire diminue – sauf pour le travail scientifique et technique qui peut être pour certains une façon de réaliser leur potentiel – favorisera le libre développement des individus. Affranchis du procès matériel de production, riches en besoins et en satisfaction des besoins, les individus pourront s'adonner à des activités plus créatives et plus conviviales.

En raison de l'expérience qui est aujourd'hui la nôtre dans les pays développés, ces dernières conjectures de Marx pourraient être jugées incertaines, sinon chimériques. Il serait ainsi avisé de se demander jusqu'où une diminution radicale du temps de travail ne déboucherait pas sur la passivité plutôt que sur une vie d'action créative et de réalisation de soi qui trouve son plaisir dans l'exercice de ses facultés personnelles, dans l'effort et dans le fait de surmonter les obstacles. Il serait également pertinent de se questionner sur les effets pervers potentiels d'une surabondance de biens, l'accentuation du besoin compulsif d'impressionner les autres, par exemple, qui conduirait à une consommation ostentatoire effrénée. Toutefois, ce qui nous intéresse ici davantage, c'est la conviction de Marx que les hommes « doivent d'abord produire eux-mêmes les *conditions matérielles* d'une nouvelle société, et [que] nul effort de l'esprit ou de la volonté ne peut les libérer de cette destinée¹³ ». Cette conviction rejoint la critique du paradigme révolutionnaire que nous avons formulée au chapitre 4.

À moins d'une improbable concrétisation de l'idéologie de la décroissance, idéologie proche du socialisme utopique qui souhaitait remplacer aussi largement que possible l'État par la société et édifier celle-ci non pas à partir des individus, mais sur la base de petites com-

¹³ Marx, *Œuvres. Philosophie*, p. 754-755. Cité dans Elster, 1989, p. 416.

munautés, la tendance du capitalisme à développer les forces productives se poursuivra assurément. Par exemple, au moment d'écrire ces lignes, une information circule concernant les progrès en cours de l'impression 3D¹⁴, une technique de fabrication qui, dit-on, devrait bouleverser des pans entiers de l'industrie en favorisant l'installation de micro-usines nécessitant peu de travail et situées au plus près des consommateurs. Comme l'imaginait Marx, les avancées scientifiques et techniques pourraient à terme offrir les conditions matérielles d'un nouveau type de société.

Cependant, nous n'en sommes pas là. La rareté des ressources demeure et le problème aigu de sources d'énergie autres que les combustibles fossiles est loin d'être surmonté. De plus, les nombreuses crises provoquées par le capitalisme dérégulé qui s'est imposé au cours des dernières décennies, crise économique, crise financière et crise des dettes souveraines, s'ajoutent à la crise environnementale et sont loin d'être dénouées. Ces différentes crises ne sont du reste pas sans lien avec l'évolution actuelle de la production qui procure de plus en plus de biens, mais réclame de moins en moins de travail. Nous reviendrons sur cette dernière problématique dans le prochain chapitre. Redisons seulement ici que l'émergence d'un nouvel ordre humain ne saurait simplement tenir à la crise de l'ordre existant sans que les conditions du nouvel ordre n'existent, étant entendu que le nouvel ordre pourrait permettre de surmonter les limites, les contradictions ou les dynamiques non maîtrisées de l'ordre existant, mais tout en en créant bien sûr de nouvelles. Par ailleurs, et comme nous le verrons dans ce qui suit, les processus constitutifs de la modernité autres que l'essor d'une économie capitaliste, soit la démocratisation des États-nations et l'individualisation des rapports sociaux, ne sont pas sans pouvoir

¹⁴ Technique de fabrication sans outil, par laquelle un objet est façonné en appliquant un matériau couche par couche grâce à un système de dépôt similaire au jet d'encre d'une imprimante classique, la matière étant mise en forme par un faisceau laser ou d'électrons commandé numériquement.

potentiellement participer eux aussi à l'établissement graduel des conditions du passage à un nouvel ordre humain, conditions qui ne sont pas que d'ordre matériel.

3. LA LOGIQUE DE STRUCTURATION DES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

De l'avis de Bonny rapporté à la fin de notre première section, soutenir, ainsi que nous le faisons, que nous sommes toujours dans la modernité suppose que nous puissions démontrer que la nouvelle phase dans laquelle nous sommes et que l'on peut qualifier de modernité avancée est en continuité avec les phases précédentes, qu'elle relève de la même logique d'ensemble. Nous allons tenter d'exécuter une telle démonstration en nous arrêtant sur les trois processus constitutifs de la modernité, non pas sur leur genèse, ce à quoi nous nous sommes livré dans notre dernier ouvrage, non plus que sur les tendances qu'ils recèlent, ce que nous entreprendrons dans les deux prochains chapitres, mais sur la logique qui les anime, qui fonde leur cohérence, engendre leur dynamique et explique leurs potentialités.

Qu'en est-il des logiques qui structurent les univers socio-historiques? Selon Robert Legros¹⁵, qui emprunte ici à Alexis de Tocqueville, toute société humaine repose sur quelques principes qui sont générateurs d'une forme de société et qui ont par conséquent des effets sur toutes les sphères de cette société. Le philosophe américain John Dewey¹⁶ insistait pour sa part sur les valeurs, qu'il concevait non seulement comme ce à quoi tiennent les membres d'une société donnée, ce qu'ils valorisent concrètement, mais comme ce par quoi ils tiennent ensemble. Ces principes normatifs ou valeurs fondamentales assurent à la fois l'intégration d'ensemble d'une société, légitimant et régulant les pratiques et les rapports sociaux, et la reproduction de cette même

¹⁵ Legros, 2002.

¹⁶ Dewey, 2011.

société, orientant tout autant le développement des structures de la personnalité que celui des institutions. Ils ne se réalisent évidemment jamais de façon absolue, mais ils s'imposent en revanche dans la critique des pratiques existantes et la recherche de voies alternatives. Et ils se présentent bien sûr de façon différente selon les types de société : objet de normes culturelles intériorisées et fortement consensuelles dans les sociétés primitives, ils empruntent un caractère à la fois plus explicite, plus abstrait et plus universaliste dans les sociétés traditionnelles et, surtout, dans les sociétés modernes, où ils acquièrent en outre un fondement autonome (les principes ou valeurs ne sont plus perçus comme ayant été reçus d'un dieu ou de la nature des choses, mais posés et adoptés par les humains) tout en y étant davantage controversés.

Pour analyser ce qu'il en est sous la modernité, je ferai appel à Axel Honneth qui, dans *Le droit de la liberté*, opère ce qu'il qualifie de « reconstruction normative » dans le but de cerner les principes de justice qui sont incarnés dans les sphères constitutives d'une société moderne. Honneth soutient que « [d]e toutes les valeurs éthiques qui règnent et luttent pour la suprématie dans la société moderne, une seule a été capable de laisser une marque véritablement durable sur son organisation institutionnelle : la liberté, au sens de l'autonomie individuelle¹⁷ ». Déjà présente chez les humanistes de la Renaissance, l'idée de liberté devient fondamentale chez les penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles. Elle est au centre de la Déclaration d'indépendance américaine et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Perçu, à l'instar du droit à la vie, comme un droit naturel que les humains possèdent en raison de leur commune nature, le droit à la liberté y est considéré comme imprescriptible et inaliénable.

La liberté individuelle s'est affirmée comme la valeur prééminente qui chapeaute et englobe les autres valeurs et qui agit comme

¹⁷ Honneth, 2015, p. 33.

principe générateur de l'ordre moderne. Manifestement, d'autres valeurs ont été reconnues dans les sociétés modernes. Cependant, non seulement elles ont dû se révéler conciliables avec la liberté, mais elles ont été le plus souvent comprises comme de nouvelles facettes de l'idée constitutive de liberté. Ainsi de l'idéal d'égalité qui, tout en donnant lieu à des revendications qui se présentent fréquemment en tension avec l'aspiration à la liberté, se traduit finalement dans la volonté que tous bénéficient à la fois des mêmes droits à la liberté (l'égalité des chances) et des mêmes possibilités d'user de ces droits (l'égalité des conditions). Cette dernière remarque illustre le fait que si le principe de la liberté individuelle informe la société moderne, des interprétations différentes de ce qui constitue cette liberté et de sa distribution juste y sont apparues et ont rivalisé entre elles.

Honneth distingue trois conceptions fondamentales de la liberté qui se sont incarnées dans différentes sphères de la société moderne et qui se sont avérées toutes trois indispensables : la liberté négative, la liberté réflexive et la liberté sociale. Proche du sens commun, la première conception appréhende la liberté comme la possibilité pour un individu de choisir et d'agir à sa guise et donc, de manière négative, comme une absence de contrainte. Tout en jugeant la liberté négative indispensable, de nombreux penseurs, dont Rousseau et Kant, ont relevé les limites d'une conception qui ne focalise que sur la libération externe de l'agir, faisant l'impasse sur le pouvoir de se diriger soi-même. Aux yeux de ces tenants de la liberté réflexive, la liberté est liée à la condition préalable d'une volonté libre, qui s'autodétermine sur la base d'intentions propres et de désirs authentiques, ce qui implique une capacité réflexive et autocritique.

Pourtant, rien ne garantit que des objectifs fixés en toute autonomie aient des chances véritables d'être réalisés. Cette question des possibilités objectives d'accomplir ses choix est au cœur de la conception de la liberté énoncée par Hegel et qualifiée par Honneth de liberté sociale. Ce dernier distingue une version faible et une version forte

« de cette troisième position voulant que les préconditions objectives de la réalisation de la liberté relèvent de “de l'essence de la liberté elle-même”¹⁸ ». Plus familière, puisqu'elle est couramment utilisée comme argument par les tenants d'un État-social qui garantit aux individus les préconditions matérielles leur permettant d'exercer effectivement leurs droits libéraux de liberté, la version faible considère qu'il est impératif de prendre en compte les ressources sociales nécessaires à la réalisation de nos objectifs. Quant à la version forte, telle que l'a explicitée Hegel, elle suppose que

[l]e monde de l'objectivité devrait répondre aux aspirations à la liberté individuelles au sens où il devrait en quelque sorte vouloir de lui-même ce que le sujet entend atteindre sur le mode réflexif. Cette forte exigence, une exigence ontologique, ne sera satisfaite qu'à la condition que d'autres sujets poursuivent des objectifs exigeant que nous atteignons, pour notre part, nos objectifs propres¹⁹.

Hegel, explique Honneth, vise un type de liberté bien précis, où non seulement les autres ne s'opposent pas à nos intentions, ce en quoi consiste la liberté négative, mais où chacun aide l'autre à se réaliser lui-même, les objectifs des deux parties ne pouvant être atteints que sur le seul mode de la complémentarité. Une telle liberté intervient dans des institutions caractérisées par des obligations de rôles complémentaires, étant entendu que les individus peuvent examiner ces obligations à tout moment à la lumière de leurs intentions et, le cas échéant, prendre leurs distances par rapport à elles, puisque, sous la modernité, la liberté sociale ne saurait aller à l'encontre des libertés négative et réflexive. Étonnamment, la liberté sociale renoue avec l'idée de la liberté qui prévalait dans l'Antiquité. Bien sûr, être libre signifiait alors,

¹⁸ *Ibid.*, p. 79.

¹⁹ *Ibid.*, p. 79.

essentiellement, ne pas être esclave, une conception qui apparaît apparentée à la liberté négative. Toutefois, comme l'esclavage implique, d'abord et avant tout, l'anéantissement des liens sociaux et de la capacité d'en tisser, liberté voulait dire capacité de vivre au sein d'une communauté d'égaux et d'y prendre et d'y tenir des engagements moraux à l'égard des autres.

Il nous reste maintenant à examiner comment la liberté, au sens de l'autonomie individuelle, et nos trois types de liberté, de façon particulière, se sont réalisés dans la société moderne, et dans quelle mesure ils sont toujours au fondement de nos sociétés contemporaines. Adoptant une formule sinon paradoxale du moins singulière, Norbert Elias qualifie la société moderne de « société des individus »²⁰. De fait, depuis ses tout débuts, la société moderne tend à faire de l'individu l'unité de base de ses différentes sphères, instituant graduellement ce que l'on peut dénommer l'individualisme sociologique. Cela la distingue très nettement des sociétés prémodernes qui sont toutes fondées sur des acteurs collectifs (la famille, le clan, la lignée, la caste, la seigneurie, la corporation, etc.) qui y constituent l'unité d'activité. Dans les sociétés prémodernes, chacun est soumis à la vie communautaire et le « Je » se confine habituellement au moi reçu, la personnalité reflétant les conventions et les pratiques qui y prévalent. Le principe d'ordre collectif y a généralement antériorité et supériorité sur la volonté des individus.

Plusieurs développements ont poussé la modernité dans le sens de l'individualisation. La différenciation des sphères d'activité (la religion, la politique, l'économie, la science, l'éducation, les arts; la sphère publique et la sphère privée) et les multiples appartenances que cela engendre en constituent assurément l'un des principaux. Dans chaque domaine, l'acteur effectif tend à devenir l'individu (l'agent politique

²⁰ Elias, 1997.

devient le citoyen; l'agent économique devient l'entrepreneur, le salarié, le consommateur; le mariage devient un contrat entre deux individus; etc.), individu qui est le seul à pouvoir (et à devoir) gérer ses divers engagements. De plus, la multiplication et la diversification des cercles de socialisation mettent en cause la formation conventionnelle de l'identité et permettent aux individus d'opérer des choix tout en les y contraignant. Et, à l'évidence, la démocratie libérale accorde le primat à l'individu, sanctionnant l'individualisation par la loi et le droit.

Par ailleurs, les développements politique, économique, scientifique et technologique soulèvent de nombreuses questions et polémiques qui suscitent davantage la réflexivité car les individus, à la recherche de cohérence, sont confrontés au paradoxe suivant : « Plus un espace social est ouvert, non défini *a priori* par des cadres de contrainte, plus le travail d'élaboration normative est intense²¹ ». Bien entendu, précise Jean-Claude Kaufmann, ce travail n'emprunte pas nécessairement la forme d'une réflexivité consciente, posée, organisée et de type rationnel : « Seules quelques questions peuvent être sélectionnées pour être traitées sur ce mode privilégié²². » Il se réalise beaucoup plus fréquemment suivant un type de réflexivité rapide, intuitive, moins exigeante au plan mental, mais mieux adaptée à la décision et à l'action.

Le processus d'individualisation a traversé plusieurs phases. Touchant d'abord les classes éduquées d'Europe et d'Amérique, la dynamique d'individualisation s'est graduellement intensifiée et étendue à toutes les couches sociales dans les sociétés occidentales, sous l'action du marché et de l'État qui fournissent aux individus les conditions sociales et institutionnelles de leur autonomie. Non seulement les sociétés contemporaines sont toujours inscrites dans le processus d'individualisation, mais, de l'avis de tous, ce processus s'est accéléré

²¹ Kaufmann, 2001, p. 202.

²² *Ibid.*, p. 212.

depuis les années 1960, débouchant sur une nouvelle phase marquée par l'essor de la subjectivité et la quête de l'identitaire : désormais, l'accomplissement personnel est la valeur dominante et l'individu doit déterminer lui-même son avenir, ses liens sociaux, ses valeurs, son identité. Les facteurs qui en ont favorisé l'émergence sont multiples, depuis la croissance économique jusqu'à l'affirmation de nouveaux modèles de socialisation, en passant par le développement de la protection sociale, l'accès à l'éducation pour tous, les nouvelles possibilités de mobilité sociale, l'émancipation des femmes, les mutations de la famille, l'extension du temps libre, l'accroissement des espaces pour une vie personnelle, l'augmentation des salaires et la multiplication des pratiques de consommation.

Porteurs de revendications en matière de liberté pour toutes et tous et de droit à la différence, différents mouvements sociaux ont fortement contribué au changement du contexte normatif. À la suite de ces bouleversements, l'individu autonome et maître de ses choix est devenu le modèle socialement proposé aux individus pour structurer leur pensée et leur action. Cet individualisme revêt un caractère ambivalent. Il est à la fois un vecteur de libération de l'initiative individuelle et d'émancipation des individus du carcan des traditions et de toutes les figures de la dépendance sociale, et un facteur de fragilisation ou d'insécurisation en rendant chacun plus comptable de son avenir. L'individualisation comporte de fortes exigences, et ce, d'autant plus qu'elle se déploie dans des contextes sociétaux relativement contraignants pour les individus. Ceux-ci ont en effet à porter le poids de la prise en charge de leur vie en maîtrisant peu les situations et les conditions auxquelles ils ont à faire face. Et puis les individus n'ont bien sûr pas tous les mêmes possibilités d'assumer leur condition d'autonomie et de se différencier des autres par leur accomplissement.

Qu'en est-il maintenant des trois types de liberté dégagés par Honneth? Fruit du libéralisme classique, la liberté négative s'est incarnée pour l'essentiel dans les droits individuels garantis par l'État et

assurant à chacun une sphère d'action privée, protégée des interventions extérieures de la part de l'État ou d'autres acteurs. Ne concernant au départ que les hommes appartenant aux couches sociales économiquement dominantes, l'attribution de droits fondamentaux a été graduellement étendue jusqu'à constituer un ordre juridique véritablement égalitaire. Aujourd'hui, et même s'il demeure des inégalités dans la capacité réelle de mobiliser le droit, il est assurément plus facile pour les citoyens de faire valoir leurs droits, notamment en raison des chartes des droits et des mesures visant à faciliter l'accès aux institutions judiciaires qui ont été adoptées dans de nombreux pays. Cela n'est cependant pas sans effets pervers potentiels, certains finissant par ne plus se comporter que comme des porteurs de droits uniquement guidés par des visées stratégiques, refusant d'envisager les autres comme des partenaires avec lesquels coopérer et cherchant à judiciariser tout litige. La liberté réflexive n'est pas sans rapport, elle non plus, avec un certain nombre de droits fondamentaux, tels la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de rassemblement et le droit de fonder des associations. Comme le soutenait Kant, l'accès à la pensée des autres et la possibilité d'échanger avec eux idées et arguments conditionnent la liberté de pensée :

Certes, on dit: la liberté de parler, ou d'écrire peut nous être retirée par un pouvoir supérieur, mais absolument pas celle de penser. Toutefois, quelles seraient l'ampleur et la justesse de notre pensée, si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous communiquerions nos pensées et qui nous communiqueraient les leurs ! On peut donc dire que ce pouvoir extérieur qui dérobe aux hommes la liberté de communiquer en public leurs pensées, leur retire aussi la liberté de penser²³.

²³ Kant, 1991, p. 69

De façon plus générale, la liberté réflexive ou morale suppose des normes culturelles qui autorisent l'individu à n'obéir qu'aux principes auxquels il donne son assentiment là où il n'est pas contraint par une loi d'adopter un certain comportement. Dans les sociétés démocratiques contemporaines, où la tolérance s'est de beaucoup accrue, l'individu peut plus aisément que jamais s'opposer aux conceptions morales existantes ou mettre en question l'interprétation qui en est donnée. Toutefois, dans une situation d'interaction, où les décisions individuelles ont toujours des effets rétroactifs sur les autres, la reconnaissance d'une telle liberté suppose que chacun est disposé à présenter les raisons de l'acceptabilité de ses actes : « personne ne tient autrui pour un partenaire de l'interaction responsable de ses actes, respectant de façon fondée ses principes, quand celui-ci, sommé de justifier ses actes, se montre incapable de formuler des raisons d'agir susceptibles de rencontrer l'acquiescement de toutes les personnes potentiellement concernées par eux²⁴ ».

Il nous reste à considérer la liberté sociale, cette liberté positive qui intervient, avons-nous dit, dans des institutions caractérisées par des obligations de rôles réciproques. La nature de ces obligations varie assurément selon les divers lieux de la vie sociale. À l'exemple d'Honneth, et de manière à poursuivre notre examen de la logique qui fonde les trois processus constitutifs de la modernité, nous allons nous pencher sur les trois sphères institutionnelles suivantes : celle des relations personnelles, celle de la vie publique politique et celle de l'agir propre à l'économie de marché.

Il paraît assez évident que les relations personnelles, suivant en cela l'évolution du processus d'individualisation, se sont affranchies progressivement « des attaches des intérêts personnels bien compris et de la formation d'alliances sociales, créant ce faisant un espace ouvert aux expériences émotionnelles, au sein duquel il devint possible

²⁴ Honneth, 2015, p. 171-172.

de voir en autrui la chance et la condition de sa propre autoréalisation²⁵ ». Il en est ainsi de la forme moderne de l'amitié. Exempte des considérations instrumentales qui prévalent dans les réseaux de patronage, se détachant de la fratrie et excédant les rapports de simple camaraderie, elle permet à chacun des partenaires de trouver la liberté d'être soi à travers une confirmation mutuelle et un soutien réciproque. Présente à partir du XVIII^e siècle dans les cercles éduqués, cette forme de rapport personnel s'est imposée graduellement dans l'ensemble de la société, au point où, depuis les années 1960, les obligations de rôle qui la sous-tendent (confiance, empathie, discrétion, souci de l'autre) sont habituellement apprises dès la puberté. Non pas que ces obligations soient toujours respectées et qu'il n'y ait jamais de tentative d'instrumentalisation de la relation. Mais comme le note Honneth, dans le cas contraire, les relations correspondantes cessent d'être présentées et vécues comme des amitiés au sens fort du terme.

L'affranchissement a également touché les relations de couple qui sont aujourd'hui largement fondées sur le désir sexuel et l'affection mutuelle. Apparue dans les classes supérieures vers la fin du XVIII^e siècle, et rompant avec le modèle du mariage arrangé sur la base des intérêts des parentèles respectives, ce type de rapport amoureux s'est graduellement étendu à toutes les couches de la société et touche même, depuis peu, les couples homosexuels, qui ont été reconnus comme constituant une forme sociale légitime dans de nombreux pays. Cependant, au vu des taux de divorce en constante augmentation et du nombre grandissant de personnes vivant seules, certains se demandent si les contemporains ne sont pas en voie de perdre leur capacité à s'engager dans des relations intimes sur le long terme. Prenant le contrepied d'une telle interprétation, d'autres, à raison me semble-t-il, envisagent plutôt ces phénomènes comme des problèmes d'ajustement

²⁵ *Ibid.*, p. 205.

qui témoignent, explique Honneth, « de ces difficultés d'apprentissage, parfaitement normales, qui accompagnent la généralisation sociale d'un principe institutionnel²⁶ ». Les taux de divorce, ajoute Honneth, peuvent être perçus « comme un signe que les attachements fondés sur la seule affection sont pris bien plus au sérieux aujourd'hui que dans le passé²⁷ ».

De son côté, la famille moderne a connu une évolution parallèle à celle du couple. Sa forme nucléaire et le nombre limité des enfants ont favorisé l'établissement de liens sentimentaux intenses entre des partenaires devenus graduellement plus égaux en raison de la mise en cause du patriarcat et des styles éducatifs disciplinaires. Conjugués à l'allongement de l'espérance de vie, ces différents facteurs ont conduit la famille à se comprendre « aujourd'hui bien plus fortement qu'auparavant comme une communauté solidaire où chacun soutient l'autre selon la phase de vie traversée²⁸ ». Bien sûr, les enfants à partir d'un certain âge, tout comme les parents d'ailleurs, peuvent décider de se retirer de cette communauté. Toutefois, ceux qui y restent le font non pas à cause des conventions sociales, mais en raison de leur affection mutuelle. La force de cet engagement interne qui s'est accrue ces dernières décennies, tout au moins dans les familles bénéficiant de préconditions socio-économiques favorables, amène Honneth à soutenir que « [l]a forme particulière de liberté qui est à l'œuvre, depuis leurs débuts, dans les familles modernes n'a pu [...] véritablement atteindre un déploiement social qu'aujourd'hui²⁹ ». Honneth remarque enfin que la participation à ces pratiques familiales d'engagement mutuel favorise le développement des capacités et des dispositions à coopérer, ce que toute communauté démocratique devrait avoir à cœur d'encourager par des politiques appropriées.

²⁶ *Ibid.*, p. 237.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 256.

²⁹ *Ibid.*, p. 260.

Foyer de la sphère de la vie publique politique sous la modernité, l'espace public démocratique représente, aux yeux d'Honneth, un deuxième système où peuvent être réalisées les conditions de liberté sociale. Cet assemblage d'arènes ou de forums de discussion qui permettent la formation de l'opinion et de la volonté publiques a émergé progressivement à partir du XVIII^e siècle, animé au départ par les bourgeois et les artisans en lutte contre la noblesse et regroupés, les uns dans les salons et les cafés, les autres dans les locaux associatifs et les tavernes. Sans effets notables, à l'origine, sur l'exercice du pouvoir politique, l'espace public voit son influence s'accroître avec l'établissement du régime parlementaire et l'élargissement graduel du suffrage, depuis le suffrage censitaire réservé aux possédants jusqu'au suffrage universel, en passant par le suffrage octroyé à tous les adultes masculins. Honneth souligne que les droits politiques (droit de vote, droit de réunion, droit d'association politique) sont d'une autre nature que les libertés libérales ou droits civils en ce qu'ils portent sur quelque chose qu'il est impossible d'accomplir seul et dans une attitude de repli individuel, ce qui explique qu'ils soient de l'ordre de la liberté sociale :

alors que l'existence de la liberté privée n'est en rien affectée par le fait que les individus en font ou non usage, ni par la manière qui est leur de l'utiliser [...], l'existence de la liberté permise par les droits politiques dépend entièrement de l'engagement des sujets à en faire usage. Cette dépendance s'explique par le fait que l'exercice individuel de ce dernier type de liberté dépend ici de l'activité des autres sujets, activité guidée par un impératif de conciliation. Le simple fait de disposer de droits subjectifs ne suffit pas à parler d'exercice individuel de ces droits : un tel exercice dépend entièrement de l'activité déployée par les autres détenteurs des mêmes droits afin que ces derniers se voient concrétisés³⁰.

³⁰ *Ibid.*, p. 127.

Deux processus ont particulièrement stimulé le développement de l'espace public à partir du milieu du XIX^e siècle. Le premier consiste dans la constitution des États-nations, qui ont tout à la fois favorisé l'instauration et délimité des espaces de communication en offrant aux citoyens une appartenance politique commune leur permettant de mettre de côté leurs différences pré-politiques et de s'engager dans un échange d'opinions. Le second processus réside dans l'essor de la technologie des médias qui, depuis la presse jusqu'à Internet, en passant par la radio, le cinéma et la télévision, a transformé les conditions de l'échange public d'informations et d'opinions. Cependant, ces deux processus ont été et sont toujours générateurs d'ambivalences. Si l'État-nation fournit la condition d'apparition d'un espace politique homogène où peuvent s'épanouir des sentiments de solidarité, il renferme toujours la menace potentielle d'un nationalisme étroit, xénophobe et agressif. Quant aux médias de masse, s'ils peuvent nourrir l'opinion publique en communiquant les connaissances nécessaires à un débat informé et même agir comme des organes de réflexion et de délibération, ils peuvent également tenter de manipuler ou se limiter à flatter le goût du sensationnalisme et à entretenir les besoins de divertissement d'un public apathique et dépolitisé. Car, contrairement à ce qu'il en est dans la sphère des relations personnelles, nos besoins, nos désirs, nos intérêts ne nous amènent pas spontanément à nous intéresser et à participer à la vie publique politique. Il nous faut décider de nous y impliquer.

Aujourd'hui plus que jamais, les éléments de problématique que nous venons d'évoquer posent des défis à l'espace public démocratique. Toutefois, souligne Honneth, la situation actuelle tient d'un paradoxe résultant « d'une part, d'un accaparement et d'une stratification croissante de la sphère publique et, d'autre part, de son ouverture et de sa vitalisation accrues³¹ ». Honneth soutient aussi que « la thèse

³¹ *Ibid.*, p. 455.

fracassante selon laquelle l'engagement pour des causes collectives aurait dramatiquement reculé, et que chacun ne s'intéresserait plus qu'à son bonheur individuel³² » est loin d'être avérée. Nous réexaminerons ces éléments de diagnostic dans le cadre de notre dernier chapitre.

Il nous reste en revanche à aborder ici la question de l'accomplissement de la volonté exprimée dans l'espace public, ce sans quoi on ne saurait parler de réalisation de la liberté sociale dans la vie politique. En principe, dans la démocratie moderne, où l'État fonde sa légitimité sur sa capacité à incarner la volonté générale, les intentions et les revendications émises dans l'espace public sont transformées par les corps législatifs en décisions, dont l'application relève du pouvoir exécutif. Dans les faits, tout au long du XIX^e siècle, l'État a servi d'instrument aux couches sociales économiquement dominantes, qui le mirent au service de leurs intérêts propres. Toutefois, les rapports de force se sont transformés progressivement, en faveur d'une représentation populaire au rôle plus important. La conquête du suffrage universel masculin a fait ressortir le contraste entre l'égale souveraineté politique de tous et la tragique infériorité de la condition civile du plus grand nombre. Soumise à une condition commune d'oppression et d'exploitation, la classe ouvrière s'est érigée en collectif, dont les syndicats et les partis ouvriers ont défendu les intérêts. Entre la fin du XIX^e siècle et les années 1950, deux dépressions économiques majeures et deux guerres mondiales ont mis à mal le libéralisme économique classique.

Par des voies différentes, à des rythmes et selon des étendues dissemblables, les pays scandinaves démarrant beaucoup plus tôt et allant beaucoup plus loin que les États-Unis par exemple, les États occidentaux ont tous mués en État social, limitant l'arbitraire patronal et développant des interventions en matière de législation sociale, de

³² *Ibid.*, p. 453.

sécurité sociale et de régulation de la croissance économique. Si cette transformation n'a pas conduit à l'abrogation des contraintes propres à l'accumulation capitaliste, elle les atténua et les rendit socialement acceptables. Mais à partir de la fin des années 1970, dans un contexte de crise économique structurelle et d'accélération de la mondialisation, l'offensive néolibérale s'est déployée et a ravivé la tension entre l'espace public démocratique et l'ordre économique capitaliste. Toujours actuelle, et même croissante, cette tension, sur laquelle nous reviendrons, a entraîné des effets de nature différente sinon opposée : discrédit de la politique et défiance des citoyens à l'égard de l'État, mais aussi vigilance civique accrue et multiplication des formes de participation citoyenne non conventionnelles.

S'il est relativement aisé de considérer les relations personnelles et la vie publique politique comme des sphères où peut possiblement se réaliser la liberté sociale, il n'en va pas de même de l'économie de marché capitaliste, où une telle éventualité apparaît contre-intuitive. Aussi, allons-nous nous y arrêter davantage. Rappelons tout d'abord que l'économie de marché n'est pas apparue avec la modernité, mais bien dans l'ordre prémoderne, où le surplus agricole fourni par des terres hautement productives a permis le développement d'activités manufacturières (la production de textiles, par exemple) et marchandes, un développement impulsé au départ par les besoins en matières premières (bois, pierre, métaux), mais rapidement stimulé par une demande de la part des élites en produits de luxe (pierres précieuses, or, épices) et par une volonté de se procurer certains biens courants de fabrication étrangère. Même si la prééminence a pu varier selon les pays et dans le temps, États et entrepreneurs privés ont en général collaboré à ce développement. Selon Philippe Beaujard, le rôle de l'accumulation du capital, du marché et de l'entreprise individuelle dans les sociétés anciennes a été largement sous-estimé :

Les données depuis le II^e millénaire av. J.-C. montrent le rôle important du capital privé, à côté de (ou avec) celui de l'État. Certains traits

du capitalisme moderne sont déjà présents à des degrés divers avant le XVI^e siècle dans de nombreux États : entreprises à la recherche de profit maximal, banques prêtant à ces entreprises, progrès de la comptabilité autorisant une recherche rationnelle du profit, production croissante de biens pour l'exportation, marchés de biens où les prix sont fixés par le jeu de l'offre et de la demande, existence d'un marché de la terre et d'un marché du travail, monétarisation des transactions commerciales, et progrès technologiques³³.

Sur le long terme, les routes commerciales sur lesquelles circulent les biens, les savoirs et les croyances se sont conformées aux déplacements des lieux de pouvoir, de production et d'accumulation. Aussi, les réseaux d'échange ont-ils varié au cours des âges. Cependant, on peut considérer avec Beaujard qu'un véritable système-monde afro-eurasien s'est mis en place au début de notre ère, système-monde dans lequel la Chine occupera une position centrale à partir du VII^e siècle jusqu'à la période moderne, et dont l'Europe sera pratiquement absente à la suite de la chute de l'Empire romain d'Occident, entre le IV^e et le XII^e siècle environ. Or, souligne Philippe Norel, « sur ces huit siècles, le reste du continent eurasiatique connaît au contraire une expansion inédite du commerce lointain, une sophistication de ses acteurs et de ses techniques³⁴ ».

Cependant, l'Europe a réussi non seulement à rattraper son retard, mais à créer un système économique nouveau, le « capitalisme ». Les facteurs expliquant un tel phénomène sont nombreux et de nature variée : garanties légales et stabilité dont jouissait la propriété privée en Europe occidentale; formes d'organisation des grandes entreprises (les compagnies par actions) qui assuraient une séparation stricte entre gestionnaires et propriétaires; présence d'une

³³ Beaujard, 2009, p. 133.

³⁴ Norel, 2009, p. 42.

société civile dynamique et d'une sphère publique animée qui a favorisé l'évolution des institutions; conquête du Nouveau Monde, doté de ressources considérables, exploité en vue de soutenir les marchés européens et permettant d'exporter les populations européennes excédentaires; culture d'ingénierie appliquant la science à la production, aux transports et à l'armement; existence d'une concurrence interétatique intense dans l'espace européen qui, forçant les États à investir dans les technologies militaires pour s'assurer d'être à la hauteur de leurs ennemis, les a dotés d'une capacité à projeter leur puissance partout dans le monde et à disposer ainsi de matières premières et de débouchés indispensables aux productions à grande échelle.

Qu'en est-il de ce « nouveau capitalisme » qui s'est affirmé en Occident au cours des deux derniers siècles? Il suppose évidemment le capital, un capital orienté vers la valorisation et l'accumulation, et qui s'investit donc productivement, contrairement à ce qu'il en était dans les sociétés prémodernes où il était transformé en grande partie en dépenses improductives pour des palais, des temples, des œuvres d'art et des bijoux, etc. Il implique également les droits de propriété, les initiatives individuelles d'entrepreneurs, la régulation par le marché ainsi qu'une économie de l'offre dans la dépendance des sciences et en expansion permanente sinon constante. Mais il y a plus.

Commentant un texte dans lequel Max Weber explicite ce qui définit à ses yeux le capitalisme, Jean-Luc Gréau retient le point décisif suivant : l'existence d'une nouvelle forme d'entreprise, soumise à la contrainte de rentabilité et se devant d'opérer sur un marché en continu. L'entreprise capitaliste, rappelle-t-il, se distingue du système de sous-traitance commanditée (*verlagsystem* ou *putting-out system*) dans lequel un vendeur fournissait les matières premières à un travailleur à domicile à qui il laissait le soin d'acquérir l'outil de travail et de l'entretenir, puis se chargeait de la vente du produit transformé. En plus des salaires, l'entreprise capitaliste prend en charge l'équipement

matériel et son amortissement. Ce type d'entreprise se différencie également de l'expédition commerciale qui, simple association de personnes physiques, opère de façon discontinue : l'entreprise capitaliste « est une *entreprise continue*, parce que son marché, sa main-d'œuvre et son capital le sont aussi³⁵ ».

Se référant pareillement à cette comparaison avec le grand commerce, Norel³⁶ souligne que, pour l'entreprise capitaliste, le profit n'est pas une opportunité – ce qu'il était pour le grand commerce – mais bien un impératif contraignant, qui oblige l'entrepreneur à la recherche de gains de productivité et à l'innovation. En dehors de l'entreprise et du marché concurrentiel des biens qui sanctionne son activité, Norel insiste sur les marchés de facteurs de production comme institutions centrales du capitalisme. Sans marché du travail, de la terre et du capital, précise-t-il, pas d'autorégulation marchande possible. Si, à très court terme, le marché se régule par les prix, à court et à moyen terme, c'est la mobilité des travailleurs, du capital et éventuellement des terres qui permet d'ajuster l'offre à la demande : « Le jeu entre les signaux sur les marchés de biens d'une part et la réaction des marchés de facteurs d'autre part constitue l'ensemble des marchés en systèmes³⁷. » La mise en place de tels systèmes a requis une *grande transformation* qui a conféré à l'individu, à la terre et à la monnaie le statut de marchandise³⁸.

Comme Marx l'a démontré, le capitalisme se caractérise par l'extension du salariat et par la tendance à la généralisation de l'échange marchand. Il se présente comme un facteur d'émancipation et d'intégration. Dégageant l'agir économique de la vie communautaire et des formes traditionnelles de travail dépendant, et fondé sur

³⁵ Gréau, 2005, p. 191.

³⁶ Norel, 2009, p. 183-184.

³⁷ *Ibid.*, p. 203.

³⁸ Polanyi, 1983.

des rapports contractuels, il assurerait à l'individu la liberté d'entreprendre, ou tout au moins de choisir son emploi, et celle de poursuivre son intérêt personnel et ses fins propres. Intégrant harmonieusement, et sans contrainte aucune, les activités économiques individuelles, il favoriserait la satisfaction des intérêts réciproques des producteurs et des consommateurs.

Que penser de ces présomptions? À l'instar d'autres socialistes, Marx les critique fortement. À ses yeux, le capitalisme ne saurait conduire à l'accroissement de la liberté individuelle : pour la majorité, c'est-à-dire ceux qui n'ont pour survivre que leur propre force de travail, les relations de travail contractuelles ne sont libres qu'en apparence et dissimulent l'exploitation des travailleurs par les propriétaires des moyens de production. Il décrie également la prétention du capitalisme de fournir à la population tous les biens nécessaires, dénonçant les pénuries de biens abordables dans des domaines essentiels (alimentation, habillement, habitat), mais insuffisamment rentables. En raison des caractéristiques du capitalisme, Marx tenait pour inévitable le sort imposé à son époque aux travailleurs et aux consommateurs. Mais, de l'avis de Honneth, cette thèse est de nature purement empirique. Est-il ou non possible, à l'intérieur des économies de marché capitalistes, d'instaurer les conditions d'une liberté contractuelle, de rétrocéder une juste part des bénéfices économiques des entreprises aux travailleurs, de garantir que les biens de première nécessité soient accessibles et abordables? Ces questions ne peuvent être tranchées que dans le cadre de l'étude du processus temporel suivi par le capitalisme.

Comme l'explique Honneth, il est d'autres auteurs qui, tout en tenant un point de vue critique, ont problématisé différemment de Marx les avantages et les inconvénients de l'économie de marché capitaliste. Ainsi de Hegel et de Durkheim qui, l'un au début et l'autre à la fin du XIX^e siècle, ont défendu l'idée que le fonctionnement sans heurt d'un tel ordre économique, basé sur des attitudes stratégiques dictées par la recherche du profit personnel, réclamait « une conscience de la

solidarité [...] préexistante à tous les contrats, et obligeant les acteurs économiques à se traiter les uns les autres équitablement et justement³⁹ ». Non pas que le marché capitaliste ne puisse fonctionner en ignorant les contraintes morales, ce qu'une simple observation historique démentirait, mais bien que, « [à] l'instar de toute autre sphère sociale, le marché a également besoin de l'assentiment moral de tous ceux qui y sont parties prenantes, si bien que ses conditions d'existence ne peuvent être remplies indépendamment des normes complémentaires qui légitiment le marché aux yeux de ces acteurs économiques⁴⁰ ».

Cet économisme moral exigeant, ainsi que le qualifie Honneth, renoue avec le point de vue d'Adam Smith, dont l'analyse des bienfaits du marché présentée dans *La richesse des nations* avait été précédée par un opuscule, sa *Théorie des sentiments moraux*, consacré aux nécessités de la sympathie morale. Les partisans de l'économisme moral conçoivent le marché comme une sphère de la liberté sociale, dans laquelle les rapports de concurrence instaurés au nom de l'amélioration de l'efficacité économique doivent être compris dans une perspective de coopération commune comme un moyen permettant à tous les protagonistes de réaliser sur le mode de la complémentarité leurs objectifs respectifs. Comme il n'est pas question pour ces partisans de s'en tenir à formuler des vœux pieux, ils sont en quête de mécanismes susceptibles de favoriser une telle coopération. Au-delà des efforts envisagés par Hegel en vue de conscientiser les groupes sociaux professionnels, Durkheim considère par exemple tout un ensemble de réformes juridiques destinées à promouvoir une pleine égalité des chances permettant à chacun de développer ses capacités, d'exercer un travail « ayant un sens » et de jouir d'un contrat de travail décent, depuis une poli-

³⁹ Honneth, 2015, p. 281.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 285.

tique éducative pour tous jusqu'à un encadrement de la liberté contractuelle, en passant par la limitation radicale des droits de succession. Évidemment, la question reste entière de savoir jusqu'où l'évolution historique du marché capitaliste a permis de réaliser de telles réformes et ce qu'il en est aujourd'hui, dans une économie globalisée qui semble affranchie de toute norme morale. S'ajoutant aux interrogations soulevées par la thèse de Marx, cette dernière question sera au cœur de notre prochain chapitre. Mais afin de faire le point, les tableaux suivants résument les différents modèles interprétatifs des évolutions en cours que nous avons analysés dans le présent chapitre.

LA POSTMODERNITÉ : LECTURE POSITIVE

ÉLÉMENTS RELEVÉS	CONSTAT	DIAGNOSTIC
➤ Émancipation des individus	Nos sociétés sont sorties de la modernité dans ses	Mutation consommée
➤ Affirmation des identités particulières	aspects de mise en ordre rationnelle de la vie sociale et d'assujettissement des individus	
➤ Pluralisation de la culture		

LA POSTMODERNITÉ : LECTURE NÉGATIVE

ÉLÉMENTS RELEVÉS	CONSTAT	DIAGNOSTIC
<ul style="list-style-type: none"> ➤ Technocratisme (contrôle des rapports sociaux) ➤ Technologisme (technoscience) ➤ Économisme (domination des puissances économiques) ➤ Individualisme forcené 	<p>Les dérives actuelles menacent les principes générateurs de la modernité (liberté, autonomie, égalité) et mènent nos sociétés à une mutation</p>	<p>Mutation tendancielle</p>

LA TRANSITION RÉVOLUTIONNAIRE

ÉLÉMENTS RELEVÉS	CONSTAT	DIAGNOSTIC
<ul style="list-style-type: none"> ➤ Convergence des recherches mobilisant les technologies du vivant, de l'information et de l'intelligence artificielle 	<p>La nouvelle révolution technologique conduit nos sociétés à une bifurcation aussi importante que celles vécues lors des révolutions néolithique et industrielle</p>	<p>Rupture en cours</p>

LA MODERNITÉ AVANCÉE

ÉLÉMENTS RELEVÉS	CONSTAT	DIAGNOSTIC
<ul style="list-style-type: none"> ➤ Mise en cause de l'État social ➤ Mondialisation accélérée ➤ Accentuation de l'individualisation 	<p>Les transformations intervenues ont inscrit nos sociétés dans une nouvelle phase de la modernité, mais les processus constitutifs de celle-ci (essor de l'économie capitaliste, démocratisation des États-nations et individualisation des rapports sociaux) se poursuivent</p>	<p>Continuité de l'ordre moderne</p>

Chapitre 6

LA TRAJECTOIRE DU CAPITALISME ET SES DYSFONCTIONNEMENTS ACTUELS

S'il apparaît bien téméraire d'annoncer que le capitalisme est entré dans sa phase ultime, un pronostic formulé régulièrement depuis plus de cent ans, il est en revanche évident qu'il est présentement confronté à de multiples crises : crise financière, crise des dettes souveraines, crise économique, crise sociale, crise environnementale, crise d'hégémonie. Avant d'examiner ces crises, et dans le but de les mieux cerner, nous allons d'abord retracer la trajectoire historique suivie jusqu'à maintenant par l'économie capitaliste, abordant en premier lieu, mais succinctement, l'étape de la création de ses préconditions, pour nous arrêter davantage au parcours accidenté qui a été le sien au cours des deux derniers siècles.

1. LA CRÉATION DES PRÉCONDITIONS DE L'ÉCONOMIE CAPITALISTE

Ainsi que nous l'avons précisé d'entrée de jeu, l'essor de l'économie capitaliste compose à nos yeux l'un des trois processus dont la conjonction est constitutive de la modernité. Il s'agit bien d'une conjonction et non d'une simple addition ou juxtaposition : les trois processus touchant l'économie (l'essor de l'économie capitaliste), le politique (la formation et la démocratisation d'États-nations) et les rapports sociaux (l'individualisation des rapports sociaux) ont évolué de concert dans le temps, se renforçant les uns les autres. Comme nous l'avons relevé

au chapitre précédent, l'économie de marché capitaliste n'a pu se développer que sous la condition de l'émancipation de l'individu à l'égard des normes coutumières et des formes traditionnelles de travail dépendant (corvée, charges de vassalité, travail forcé), et de son affirmation comme agent libre d'entreprendre et de poursuivre son intérêt personnel et ses fins propres. Mais le rôle de l'État n'a pas été moins fondamental : mise en place d'institutions juridiques protégeant la propriété privée et encadrant les échanges marchands (achats et ventes, prêts, contrats de travail), supervision du système monétaire, grands travaux de communication et de transport (routes, ports, canaux, etc.), mesures visant à favoriser la mobilité de la main-d'œuvre (modification des systèmes traditionnels de charité et abolition des monopoles corporatifs), etc.

L'intervention étatique dans l'économie ne date pas d'hier. L'économie de marché, nous l'avons antérieurement noté, est apparue dans l'ordre prémoderne, concurremment avec la genèse de l'État. Déjà, à partir de la fin du 3^e millénaire avant notre ère, en Mésopotamie, en Égypte, en Perse et dans la vallée de l'Indus, l'État joue un rôle crucial non seulement dans le commerce au long cours, mais également dans la mise en place des marchés locaux. David Graeber associe l'apparition de tels marchés à la frappe de la monnaie et à la levée d'impôts par les royaumes antiques. « [P]our un roi, se demande-t-il, quel sens cela pouvait-il avoir, au juste, d'extraire l'or, de le frapper à son image, de le mettre en circulation chez ses sujets, puis d'exiger d'eux qu'ils le lui rendent¹ »? Il résout l'énigme en expliquant que, dans ces royaumes qui étaient constamment en guerre et qui utilisaient des mercenaires qu'il leur fallait à la fois rétribuer, autrement qu'avec les lingots bruts ou les reconnaissances de dette utilisés dans le commerce au long cours, et nourrir, la frappe de petits morceaux de métal précieux

¹ Graeber, 2013, p. 63.

(or, argent ou cuivre), la levée d'impôts et l'établissement de marchés offraient une solution systémique :

si l'on remet des pièces de monnaie aux soldats, puis qu'on exige que toutes les familles du royaume paient obligatoirement au roi l'une de ces pièces, on transforme en un clin d'œil l'ensemble de l'économie du pays en une immense machine à approvisionner les troupes, puisque, à présent, chaque famille, afin d'avoir les pièces, doit trouver moyen de contribuer à l'effort général pour donner aux soldats ce qu'ils veulent. L'apparition des marchés est un effet secondaire de ce processus. C'est une version un peu « bande dessinée », mais il est tout à fait clair que les marchés ont effectivement surgi autour des armées antiques².

Quant aux échanges du commerce au long cours, qui apparaissent eux aussi très précocement dans le cadre de la révolution urbaine, ils s'inscrivent dans des réseaux polarisés reliant des unités politiques de façon hiérarchisée entre un ou des centres et des périphéries. C'est la présence d'États forts, capables de capter et de diffuser de nouvelles technologies, d'améliorer les infrastructures et de sécuriser les routes commerciales, qui permet aux agents des centres (leurs marchands ou des diasporas étrangères travaillant objectivement pour eux) de fixer les termes de l'échange, d'imposer leurs produits et leurs prix, d'accumuler les excédents commerciaux et même de restructurer d'autres économies. Bien sûr, au cours du temps, et en raison de la compétition entre les régions, les hiérarchies ne sont pas restées immuables, certaines périphéries accédant parfois à un statut de centre.

Il en a été de même à l'époque moderne. Depuis les garanties légales offertes par l'État à la propriété privée jusqu'à la conquête des marchés extérieurs, l'action de l'État a été cruciale dans la constitution de nombreux avantages qui ont favorisé la construction du capitalisme

² *Ibid.*, p. 63-64.

européen. On peut se questionner sur la nature du lien entre État et capital marchand : les intérêts privés ont-ils instrumentalisé l'État ou bien l'État s'est-il servi du commerce lointain pour affermir son pouvoir? Pour plusieurs auteurs, remarque Norel, « les progrès dans la connivence entre marchands et appareil d'État seraient au cœur de la construction d'un capitalisme européen³ ». Cette connivence aurait d'abord joué dans les cités-États, telles Venise et Gênes, dans lesquelles les marchands, détenant le pouvoir, auraient mis la puissance publique au service de l'accumulation commerciale privée et instauré des marchés de facteurs de production (le travail, la terre et le capital). Les pratiques assurant une telle connivence auraient été ultérieurement reprises et développées par les États-nations qui se sont affirmés successivement comme puissance dominante : Hollande (alors Provinces-Unies des Pays-Bas), Angleterre, États-Unis.

Norel, pour sa part, porte un regard différent sur la synergie entre les deux groupes d'acteurs. Si elle soutient le commerce extérieur et le développement des productions locales, Venise, rappelle-t-il, assure le primat du service de la République sur les intérêts particuliers, fussent-ils commerciaux : « Venise instrumentalise clairement ses propres commerçants pour se renforcer, au détriment de tout objectif⁴ ». Il en a été de même à Amsterdam qui « connaît au XVII^e siècle une étonnante symbiose entre marchands, commerçants de longue distance et élites politiques, sous domination cependant du politique⁵ ». Les auteurs mercantilistes ont théorisé cette instrumentalisation du grand commerce comme moyen privilégié de renforcer la puissance de l'État.

Outre l'interrogation sur les relations entre État et capital marchand, Norel s'arrête de façon particulière sur la question de la création des institutions de marché. Il note que, de façon étonnante, hors du

³ Norel, 2009, p. 191.

⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁵ *Ibid.*, p. 234.

monde atlantique des quatre derniers siècles, l'extension géographique des échanges n'a pas entraîné de progression des systèmes de marchés. Les cas de l'Espagne et du Portugal démontrent bien qu'il n'y a pas de passage obligé de l'expansion commerciale à la structuration d'une économie autour de marchés de facteurs. C'est, nous dit-il, sous l'effet d'une nouvelle raison d'État qui s'affirme aux Pays-Bas, en Angleterre et en France au XVII^e siècle que l'expansion géographique des échanges a pu déboucher sur une progression de l'autorégulation marchande. Dans ces conditions, il est vrai que

[l]e développement de l'État et l'approfondissement du Marché sont en étroite synergie, l'État permettant de créer l'espace du Marché d'une part [...], le développement des échanges marchands et la monétarisation des économies locales, grâce entre autres au commerce de longue distance, renforçant indiscutablement l'État, d'autre part⁶.

Les grands bénéficiaires de l'expansion commerciale ont été les pays de l'Europe du Nord-Ouest, et particulièrement ceux dont l'organisation de la production était la plus avancée, la plus efficace. Puisance dominante au début du XVII^e siècle, la Hollande est la première à connaître un développement considérable des forces productives lui assurant une supériorité matérielle, commerciale et militaire. Une paysannerie libre et majoritairement propriétaire – le mode de production féodal n'avait jamais eu beaucoup d'emprise dans une zone demeurée longtemps marécageuse et confinée à l'élevage – y révolutionne l'agriculture : abandon de la jachère, diversification des cultures, spécialisation des productions (en horticulture et en produits laitiers), utilisation d'engrais (d'animaux, de végétaux, de déchets urbains), usage des moulins à vent comme énergie motrice, participation au marché pour écouler les surplus et se procurer ce qu'on produisait auparavant de

⁶ Norel, 2009, p. 229.

manière peu efficace dans une économie autarcique, investissement considérable et prise en compte de critères de rentabilité.

Suivant Denys Delâge, la « hausse du rendement agricole de même que [...] la] percée de la division du travail à l'intérieur du monde rural ont constitué le fondement du développement économique hollandais⁷ ». Si l'exploitation agricole fait très peu appel au salariat, la main-d'œuvre libérée de l'agriculture sera, elle, embauchée dans la flotte de pêche et, surtout, dans la flotte commerciale, car la Hollande contrôlera une grande partie des principaux axes du marché mondial. Tout un secteur manufacturier de pointe et lié au grand commerce se développe : d'abord dans la construction navale où les Hollandais mettent au point un vaisseau conçu pour des fonctions commerciales performant et très économe en main-d'œuvre, ce qui explique leur suprématie commerciale, puis dans « toutes ces entreprises à forte intensité de capital constant qui transforment la matière première importée en produits finis qu'elles exportent : distilleries, fonderies, raffineries de sucre, de sel, usines de tabac, de savon, blanchisseries de drap, imprimeries et verreries⁸ ». Insistant sur le processus de transition au capitalisme engagé par la Hollande, qui, souligne-t-il, ne fût pas qu'une république de marchands, Delâge ajoute : « Le capital marchand entre dans la production [...] Le coût des installations élimine au départ les entrepreneurs artisans. Le salariat y est généralisé et les corporations complètement exclues⁹ ». Il note enfin que « la Hollande joua également un rôle de premier plan au plan financier par l'accumulation énorme de capital. Sa monnaie sûre servit longtemps de monnaie de référence pour les échanges internationaux. Signe de mûrissement du

⁷ Delâge, 1991, p. 23.

⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁹ *Ibid.*

secteur financier, la première véritable banque y fut fondée en 1609, de même que la première Bourse¹⁰ ».

Dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, la Hollande est déclassée par l'Angleterre qui, rappelle Delâge, « avait déjà sur cette dernière certains avantages : une source d'énergie supérieure (le charbon plutôt que la tourbe), un marché intérieur plus important à cause de la taille de sa population (5 millions par rapport à 1¹/₂ million) et des rapports de production capitalistes en voie d'instauration dans les campagnes mêmes¹¹ ». La voie anglaise vers le capitalisme se distingue en effet de la voie hollandaise d'abord dans la façon de traiter la question agraire : plutôt qu'une classe de paysans propriétaires actifs, on y retrouve une classe de propriétaires fonciers et de fermiers capitalistes qui ont accaparé les terres et qui recourent à des ouvriers agricoles salariés. Dépossédés, une grande partie des paysans survivent moyennant la production de textiles qu'ils tissent dans leur demeure pour le compte de marchands ambulants (le *putting out system*). Ce processus entraîne la formation d'un marché national et un essor de la production et du commerce, grâce auxquels l'Angleterre passe graduellement d'un statut de dépendant à celui de rival de la Hollande. Puis, parallèlement à la révolution anglaise qui assure le transfert du pouvoir de la monarchie à un parlement contrôlé par la bourgeoisie, l'affrontement commercial débouche sur un affrontement militaire (trois guerres : 1652-1654, 1665-1667, 1672-1674) dont l'Angleterre sort dominante malgré des résultats mitigés sur le champ de bataille, une Angleterre qui sera au cœur de la première révolution industrielle et à l'avant-garde du développement capitaliste, et qui va imposer son hégémonie pour plus de deux cents ans.

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

2. DU LIBÉRALISME À L'ÉTAT SOCIAL RÉGULATEUR

Constitué en théorie par des philosophes et économistes français (tel Vincent de Gournay dont la phrase-programme « Laissez faire les hommes, laissez passer les marchandises » est passée à la postérité), écossais (tel Adam Smith, dont la métaphore du marché comme une « main invisible » qui harmonise les intérêts personnels est demeurée célèbre) ou anglais (tel David Ricardo qui s'oppose au protectionnisme et avance la loi dite « des avantages comparatifs »), le libéralisme économique entend fonder l'économie sur la liberté individuelle. Comme nous l'avons antérieurement noté, cette doctrine ouvre un nouvel horizon moral qui admet la recherche de l'enrichissement individuel, la conjonction des intérêts particuliers devant aboutir naturellement au bien commun. Elle considère que le fonctionnement d'un marché réglé par la concurrence favorise la croissance de la production et son efficacité. Elle anticipe une pacification par le commerce. Aussi vise-t-elle à abolir les entraves imposées par les États, à promouvoir l'esprit d'entreprise et à faciliter le développement des échanges.

Dans les faits, le XIX^e siècle a été le témoin d'un décalage entre l'idée soutenue par certains économistes d'une intervention minimale de l'État (le « laisser-faire ») et les attentes réelles des groupes sociaux censés en bénéficier (commerçants, manufacturiers) qui, eux, étaient porteurs d'une double demande à l'égard de l'État, une demande, ambivalente, de liberté et de protection. En outre, à l'exception de l'Angleterre et des États-Unis où elle a été soutenue dans un contexte politique libéral, la cause du libéralisme économique a été prise en main par des milieux non libéraux qui ont mené les réformes économiques par le haut selon le modèle du despotisme éclairé. Estimant que, du fait de leur retard face à l'Angleterre, il appartenait à leur État de jouer un rôle de stimulation et de protection des industries natio-

nales, la plupart des pays ont mis de l'avant une forme de protectionnisme, moins généralisée que le mercantilisme – ce dernier craignait toute forme d'importation assimilée à une sortie de revenu –, mais selon laquelle les importations devaient être limitées à ce qui constituait une aide à l'industrialisation de l'économie nationale. Si une tendance au libre-échange a touché l'espace européen dans les années 1860, elle a été rapidement freinée par la Grande Dépression qui a dominé de 1873 à 1896, un long déclin causé par une chute de la profitabilité, qui a elle-même conduit à une intensification d'une concurrence empruntant la forme d'une guerre des prix et provoquant une déflation brutale. Dans ce contexte, explique Giovanni Arrighi,

les gouvernements commencèrent à soutenir de plus en plus les industries de leur pays en utilisant des méthodes protectionnistes et mercantilistes, y compris la construction d'empires coloniaux à l'étranger – remettant de ce fait en cause l'unité du marché mondial. Bien que la Grande-Bretagne ait continué à mener unilatéralement une politique de libre-échange, elle est aussi restée à l'avant-poste de l'expansion territoriale et de l'édification impériale. À partir des années 1880, cette intensification de la concurrence interétatique participant de la constitution d'empires se traduit par une course à l'armement entre puissances capitalistes montantes et déclinantes, qui trouva son point culminant dans la première guerre mondiale¹².

Une certaine ouverture économique se maintint néanmoins jusqu'à la Première Guerre mondiale et même dans les années 1920, le retournement n'intervenant véritablement qu'après 1929. Il faut par ailleurs noter qu'à la fin du XIX^e siècle, on assiste à la deuxième révolution industrielle qui repose sur l'utilisation de nouvelles sources d'énergie (l'électricité, le gaz, le pétrole) et enclenche le développement des industries sidérurgique (l'acier), chimique (les colorants artificiels,

¹² Arrighi, 2009, p. 162.

les engrais, les matières plastiques, les explosifs), de transport (l'automobile) et de communication (le téléphone). Ces transformations s'accompagnent de la création des grandes entreprises – organisées sous la forme de sociétés par actions et dirigées par des salariés, ces entreprises sont capables d'influencer stratégiquement le marché –, de la constitution d'un capitalisme financier – avec les banques et le marché boursier qui drainent l'argent à une échelle sans précédent et valorisent le rendement de l'investissement –, et de l'approfondissement de la division du travail avec l'essor de l'organisation scientifique du travail instaurée par Taylor et développée, entre autres, par Ford.

Évidemment, les usines modernisées dans lesquelles prévalent les gestes ouvriers standardisés, la mécanisation et l'accélération des cadences produisent beaucoup plus et à moindre coût. Cela permet une production de masse et génère d'importants gains de productivité. Encore faut-il s'assurer d'une demande correspondant à l'offre : il faut trouver à la masse de produits peu coûteux des débouchés commerciaux. Quelle pouvait être la plus puissante composante de l'évolution de la demande s'adressant aux entreprises si ce n'est un pouvoir d'achat régulièrement croissant des travailleurs eux-mêmes? Très logiquement, Ford se fait l'apôtre d'un relèvement spectaculaire des salaires ouvriers et prêche d'exemple : le 1^{er} janvier 1914, il décide de porter le salaire minimum payé aux travailleurs de ses usines à 5 dollars par jour, soit le double du salaire journalier alors perçu par les ouvriers américains de l'automobile. Mais Ford est en avance sur son temps. Ses analyses ne s'imposeront vraiment dans les cercles dirigeants du monde occidental qu'après la Seconde Guerre mondiale. Aussi, faute d'une contrepartie du côté de la demande, la production de masse aboutit-elle à une gigantesque crise de surproduction, plongeant l'économie mondiale dans la Grande Dépression des années 1930.

Entre la fin du XIX^e siècle et les années 1930, deux dépressions économiques majeures et une guerre mondiale ont inspiré graduellement aux élites le sentiment d'une crise du libéralisme. Celui-ci apparaissait de moins en moins capable de fonder un ordre social viable. Mais l'idée qu'une économie basée sur la liberté individuelle et la concurrence pouvait assurer la croissance et le progrès pour tous était fortement contestée depuis longtemps déjà par ceux qui voyaient leurs conditions d'existence et de travail se dégrader. Car, loin de constituer un facteur d'émancipation et de libération pour la majorité, le processus capitaliste

se traduit bien plutôt par un déracinement qui, en détachant les personnes de leurs univers concrets d'existence et des normes mais aussi des protections qui leur étaient liées, les livre sans possibilité de résistance à la discipline d'usine et au pouvoir du marché du travail [...] la séparation dans laquelle les jette le déracinement introduit une concurrence de tous avec tous pour la vente de la force de travail qui en abaisse le prix jusqu'au point où les travailleurs sont condamnés à une condition dans laquelle la durée du travail, l'asservissement à la discipline de la fabrique et la faiblesse de la rémunération ne permettent plus l'accomplissement d'une vie proprement humaine¹³.

Ce que l'on a appelé la « question sociale » est apparu dès la première moitié du XIX^e siècle pour gagner par la suite davantage en visibilité avec la création des syndicats et des partis ouvriers. À la fin du XIX^e siècle, ces derniers vont pousser (directement, par leurs demandes, ou indirectement, par la crainte qu'ils suscitent chez les élites, crainte qui entraîne celles-ci à adopter des mesures préventives afin d'éviter qu'ils n'accèdent au pouvoir) les États à poser les bases du droit social par l'adoption de lois relatives aux conditions de travail et

¹³ Boltanski et Chiapello, 1999, p. 512-513.

à la protection des travailleurs. Le droit social va se réaliser par la technique assurancielle depuis sa première application par Bismarck, en Allemagne, jusqu'à la Première Guerre mondiale. C'est contre l'école libérale classique, contre l'individualisme juridique qui, selon cette école, doit exclusivement régir les relations de travail, que la méthode assurancielle va devoir s'imposer. Celle-ci offre l'avantage de pouvoir considérer sous un mode unifié un grand nombre de problèmes différents : accidents du travail, chômage, maladie, vieillesse, etc. D'esprit durkheimien, la technique assurancielle est non seulement plus efficace, mais plus morale en ce qu'elle permet de prendre en compte le fait de la division sociale du travail et la solidarité organique qui en découle, au lieu de se borner, comme le voudrait l'idéologie libérale, au seul registre des contrats individuels qui n'est que second et dérivé par rapport à cette solidarité première.

Les syndicats vont apprendre à se faire entendre des pouvoirs publics et gagner progressivement la reconnaissance de nouvelles protections, en matière de consommation par exemple. Bien qu'elle le transforme en partie, l'action normalisatrice de l'État ne va toutefois pas supprimer le rapport de pouvoir entre ouvriers et patrons. Or, dès les années 1880, mais surtout après la Première Guerre mondiale, l'antagonisme entre le capital et le travail va à la fois se transformer et gagner en intensité. De plus en plus dégagé de l'anarchosyndicalisme, le mouvement ouvrier cherche à défendre et à élargir les réformes sociales. De son côté, l'entreprise paternaliste cède graduellement le pas aux cartels et aux monopoles qui semblent bel et bien obéir à la seule rationalité économique. C'est dans ce contexte que les sociétés européennes devront affronter la montée du totalitarisme qui prétendra reconquérir la maîtrise de l'ensemble social grâce au primat accordé au politique, grâce à l'organisation, à la subordination de chacun à l'intérêt du tout et au chef qui le personnifie, et grâce à la mobilisation générale des énergies.

Deux tentatives seront entreprises dans la première moitié du XX^e siècle en vue de reconstruire l'ordre socioéconomique à partir de modèles qui diffèrent de celui du libéralisme : le communisme et le fascisme. Alors que le communisme, dans son rapport à la modernité, présentait au départ une certaine ambiguïté au sens où il prétendait être en mesure d'appliquer, dans une étape à venir, les principes générateurs de cette modernité, contrairement à la démocratie libérale qui n'accordait, selon lui, que des libertés et une égalité formelles, le fascisme, lui, proclamait sans équivoque sa détermination à revenir à l'ordre traditionnel en effaçant les effets pervers du libéralisme et en mettant un terme au désordre capitaliste, par des politiques dirigistes, nationalistes et d'enrégimentement social. Dans les régimes fascistes de l'Italie de Mussolini, du Portugal de Salazar, de l'Espagne de Franco et de l'Allemagne de Hitler, le corporatisme d'État sera présenté comme une alternative à la fois économique (au service d'une économie nationale maîtrisée, les corporations assurent une régulation des marchés et de la production), sociale (l'entente des employeurs et des salariés regroupés dans les corporations remplace la lutte des classes et permet de refonder une société organique) et morale (les solidarités professionnelles se substituent à l'individualisme libéral). La Seconde Guerre mondiale mettra fin au fascisme italien et au nazisme, les fascismes portugais et espagnol survivant à leur discrédit jusqu'au milieu des années 1970.

Quant au communisme, qui l'emportera en Russie en octobre 1917, pour s'imposer en Europe centrale et orientale et ailleurs dans le monde après la Seconde Guerre mondiale, il accouchera de régimes totalitaires qui suppriment les libertés individuelles et étendent le pouvoir de l'État aux dimensions de la société, empêchant ainsi toute initiative de nature idéologique, politique ou économique. En déclin à partir des années 1960, le communisme est apparu de moins en moins comme une alternative crédible à la démocratie libérale jusqu'à ce que,

finalement, l'Union soviétique implose, que les « démocraties populaires » disparaissent et que la Chine et le Vietnam libéralisent leur économie tout en la maintenant sous le contrôle du Parti communiste.

Après la Seconde Guerre mondiale s'instaure à l'Ouest un nouveau modèle de développement économique et social qui, rompant avec le libéralisme classique, repose sur un compromis global et organisé entre patronat et syndicats et sur l'action d'un État plus interventionniste. Déjà, dans les années 1933-1939, certains gouvernements de pays restés démocratiques avaient adopté des politiques qui supposaient de nouvelles relations entre l'État et la sphère socioéconomique. Trois tentatives de « définir les moyens de surmonter la crise économique sans dénaturer le modèle de démocratie libérale¹⁴ » méritent d'être rappelées. Aux États-Unis, l'ambition fut portée par Roosevelt et son équipe de démocrates-progressistes qui entamèrent en 1933 la politique dite du *New Deal*. Bien sûr, à l'instar des autres belligérants, les États-Unis avaient connu un certain interventionnisme durant la Première Guerre mondiale, le gouvernement fédéral exerçant une action de coordination de l'économie et de mobilisation des ressources. Mais par l'ampleur des actions (réglementation des pratiques commerciales et des prix, des normes du travail et de la syndicalisation; programmes de travaux publics et d'armement; régulation financière) et la multiplicité des domaines touchés (les secteurs bancaire, financier, monétaire et industriel, l'emploi, le chômage, la pauvreté), « Roosevelt et son équipe avaient défini pour l'État les contours d'un rôle qu'il n'avait jusque-là jamais eu, du moins dans le cadre d'une démocratie libérale¹⁵ ». Cependant, le *New Deal* se heurta à une forte résistance et l'invalidation, en mai 1935, par la Cour suprême, de la loi lui servant d'assise (le *National Industrial Recovery Act*) le réduisit à une perspective de redistribution sociale. La représentation d'un État minimal qui

¹⁴ Roussellier, 1998, p. 650.

¹⁵ *Ibid.*, p. 677.

est au fondement de la culture politique américaine avait prévalu, l'État devant le plus possible laisser la société s'autoréguler afin que puisse y jouer le principal ressort du progrès, à savoir l'intérêt bien compris des individus.

En Europe, l'État pouvait plus facilement apparaître comme un recours légitime. En France, le gouvernement du Front populaire engagea des réformes touchant, entre autres, la propriété des entreprises (nationalisation de certaines industries et prise de contrôle de la Banque de France par l'État), les relations de travail (liberté syndicale et négociations collectives), le temps de travail (semaine de 40 heures et congés payés) et les salaires. Ce gouvernement était dirigé par des socialistes, tel Léon Blum, qui se rattachaient à la tradition du socialisme libéral¹⁶, une tendance opposée au marxisme et soucieuse d'associer le respect de la liberté individuelle, de l'autonomie de la société civile, du droit et de la démocratie à la recherche des conditions sociales, économiques et culturelles garantissant à chacun les capacités et les opportunités de se réaliser. L'expérience du Front populaire fut de courte durée (1936-1938), mais elle marqua durablement les consciences collectives :

Si à court terme, elle fut un échec économique, elle avait ouvert de nouveaux horizons au modèle démocratique : la politique de concertation collective (symbolisée par les Accords Matignon issus d'une rencontre au sommet entre représentants syndicaux, patronaux et le chef du gouvernement), la politique de redistribution et de relance du pouvoir d'achat (augmentation des salaires de 7 % à 15 %), la définition d'un secteur public comme fer de lance de la politique économique nationale et la définition du temps de travail et du temps de congés payés comme relevant d'une décision politique¹⁷.

¹⁶ Canto-Sperber, 2003.

¹⁷ Roussellier, 1998, p. 682.

En Scandinavie, les sociaux-démocrates seront les principaux acteurs dans l'édification d'un nouveau modèle qui conjugue politique sociale et efficacité économique. Constitués en partis de masse dans les dernières décennies du XIX^e siècle, ils bénéficient d'une alliance étroite avec les syndicats et pénètrent la vie sociale par de multiples associations. Refusant le léninisme, ils soutiennent une conception réformiste selon laquelle le passage au socialisme doit être progressif, se faire sans violence et par la voie de la démocratie parlementaire. Arrivés au pouvoir au Danemark (en 1929), en Suède (en 1932) et en Norvège (en 1935), ils réalisent de vastes réformes économiques et sociales qui vont perdurer et qui introduisent, entre autres, la régulation de l'activité économique par l'État en vue d'assurer le plein emploi et un développement équilibré des régions, la reconnaissance d'un rôle important aux syndicats dans l'élaboration des conditions de travail et la gestion des relations de travail, et des droits sociaux visant à asseoir une meilleure répartition des richesses et à corriger les inégalités.

À ces tentatives de redéfinition des relations entre l'État et la sphère socioéconomique engagées dans les années 1930, l'économiste britannique John Maynard Keynes¹⁸ (1883-1946) a fourni un cadre intellectuel cohérent. Mettant l'accent sur le rôle de la demande, il justifie en effet l'intervention de l'État qui doit stimuler celle-ci afin que le marché atteigne un équilibre se rapprochant le plus possible du plein emploi. Le keynésianisme permet d'échapper à la fâcheuse alternative où se trouvait placé l'État, soit de figer la société en faisant peser sur elle une autorité accrue, soit de la laisser se décomposer dans un processus contradictoire. Entre l'administration de l'économie et le laisser-faire, la théorie keynésienne va offrir une troisième voie, celle de la régulation. Anticipation des déséquilibres et action permettant de réduire la marge des fluctuations, la régulation fournit à l'État le moyen de contrôler le cours de la société tout en se maintenant dans

¹⁸ Voir Dostaler, 2005.

une position extrinsèque vis-à-vis d'elle. Entre l'économique et le social, la théorie keynésienne permet d'établir un lien n'impliquant dans son principe aucune subordination de l'un à l'autre, car c'est par un mécanisme circulaire qu'elle propose de les rattacher : le soutien de la demande assure la relance de l'économie, dont le bon fonctionnement permet en retour d'alimenter la poursuite d'une politique sociale.

Après la Seconde Guerre mondiale, dans un contexte marqué par l'intensification des sentiments de solidarité nationale et l'obligation de relancer l'économie à la suite de la guerre, les États occidentaux développeront tous, finalement, des interventions en matière de législation sociale, de sécurité sociale et de régulation de la croissance économique. Ces diverses mesures vont non seulement permettre de désamorcer les conflits dont était grosse la question sociale, mais vont également être porteuses d'une croissance continue sur une période de près de 30 ans. Ce qui sera nouveau dans l'après-guerre, c'est l'atteinte d'un compromis global et organisé entre patronat et syndicats permettant la redistribution partielle des gains de productivité aux salariés et par conséquent une consommation de masse correspondant à la production de masse. Ainsi s'explique le cercle vertueux de la croissance qui a prévalu jusqu'aux années 1970 : d'une année à l'autre, il y avait progression des gains de productivité et donc augmentation de la valeur ajoutée, puis partage de cette valeur entre les salaires et les profits, les premiers permettant une consommation des biens et des services produits, les seconds garantissant investissement et quasi-plein emploi. On a qualifié ce modèle de développement économique et social de fordisme¹⁹ parce que Ford a participé non seulement à la rationalisation du travail qui a permis les gains de productivité, mais aussi à la formation du nouveau pacte social.

L'État-providence repose sur le fordisme et en est une condition d'existence. C'est en effet l'État qui assure le partage de la valeur

¹⁹ Lipietz, 1989.

ajoutée par la création d'une législation sociale (salaire minimum et généralisation des conventions collectives, ce qui oblige les patrons individuels à accorder aux salariés des gains de pouvoir d'achat annuels correspondant à la croissance de la productivité nationale), l'instauration d'une sécurité sociale (pensions de vieillesse, assurance-chômage, assurance-maladie, etc., toutes mesures permettant aux individus de rester consommateurs même dans les cas où ils sont empêchés de gagner leur vie) et l'offre de services publics d'importance, entre autres en matière d'éducation et de santé. Non seulement l'État sera providentiel, mais il sera keynésien. Les théories économiques de Keynes viennent consacrer à leur manière le triomphe du fordisme, en privilégiant la gestion de l'économie nationale par un ajustement soigneux et permanent de la demande globale (consommation et investissement) à l'offre de biens et services. Ce sera le rôle de l'État d'infuser dans le système économique les quantités de pouvoir d'achat nécessaires pour assurer l'équilibre. De façon plus générale, l'État se fera régulateur de la conjoncture économique par ses politiques monétaires, budgétaires et fiscales.

On entre alors dans un âge d'or de la croissance, les trente glorieuses (1945-1975), croissance dont les gains de productivité permis par les méthodes de Taylor et de Ford sont le combustible. Le système s'autoalimente puisque le profit permet de moderniser les équipements, d'améliorer les performances, et donc d'assurer les gains de productivité de la période suivante. Le mouvement perpétuel semble amorcé : offre et demande croissent parallèlement, avec des déphasages dans le temps vite corrigés par un coup de frein ou un coup d'accélérateur dans la création de pouvoir d'achat. Pour piloter ce merveilleux cercle vertueux de l'abondance et de la sécurité, l'État s'est en effet doté des instruments nécessaires à la régulation de l'économie nationale. Le cycle économique coutumier du système capitaliste est dorénavant régulé par un État qui, selon que l'on se trouve dans une phase de surchauffe ou de récession, augmente ou abaisse le loyer de

l'argent (le taux de crédit), resserre ou élargit l'émission de monnaie, diminue ou accroît ses dépenses de programme, etc. Bien sûr, l'État social régulateur a connu un degré de développement différent selon les pays, mais le consensus autour d'une plus grande intervention de l'État pour atténuer les effets d'une mauvaise conjoncture et pour mieux répartir la prospérité a régné dans la plupart des pays occidentaux, incluant les États-Unis, particulièrement sous les présidences de Kennedy et de Johnson.

Il faut souligner que l'économie mondiale n'a jamais connu au cours de ces années de croissance un niveau de régulation équivalant à ce qui avait été atteint sur le plan national. En raison de l'avance de l'économie américaine, le dollar américain joua dans les faits le rôle de monnaie internationale. Par ailleurs, forts de leur hégémonie et pour reconstituer à leurs côtés des marchés prospères et anticommunistes, les États-Unis soutinrent le Japon et l'Europe par une aide multiforme, mais eurent, en revanche, des relations tout autres avec les pays du tiers-monde, dont la plupart s'exclurent ou furent exclus du régime fordiste. Un semi-libre-échange fut institué entre les nations fordistes, qui trouvaient toutefois en elles-mêmes leur marché principal. Signé à Genève en 1947, le GATT (*General Agreement on Tariffs and Trade*) institue le nouvel ordre du commerce mondial. Ainsi que le rappelle Gérard Kébabdjian,

[b]ien que le préambule du GATT se réfère aux réductions tarifaires comme un moyen de promouvoir la croissance, les signataires de l'accord reconnaissent solennellement la *prééminence de la politique macroéconomique domestique sur la libéralisation* (article XII). Le contexte est fortement marqué par la volonté de mener des politiques de plein emploi et des politiques industrielles volontaristes. En d'autres termes, le GATT cherche à aménager internationalement un ordre acceptable sur la base d'une donnée qui est le protectionnisme²⁰.

²⁰ Kébabdjian, 1999, p. 83.

C'est à la suite du *Kennedy Round* (1964-1967), interprété par Kébabdjian comme une initiative américaine destinée à répondre au développement de la Communauté économique européenne, que des baisses significatives se produisent dans les barrières commerciales, baisses qui vont jouer « un rôle décisif dans l'accélération des échanges commerciaux et le passage aux stratégies de croissance en économie ouverte observé à partir de la fin des années soixante²¹ ».

Dans les années 1970, le mécanisme qui avait si bien joué pendant quelque 30 années et qui avait assuré une croissance continue va se gripper. Le modèle cesse de bien fonctionner en raison de causes internes et externes. On peut relever deux causes internes qui semblent avoir joué un rôle plus fondamental. La première touche l'organisation du travail ou plus précisément les limites d'une forme d'organisation du travail, celle qui séparait « organisation scientifique du travail » et « exécution déqualifiée ». Cette séparation entraînait dorénavant une baisse des gains de productivité non seulement parce qu'elle excluait la très grande majorité des travailleurs de la bataille pour la productivité et pour la qualité du produit en ne comptant que sur des machines de plus en plus complexes et, par conséquent, de plus en plus coûteuses et vulnérables, mais parce qu'elle engendrait chez ces mêmes travailleurs une résistance passive (absentéisme, par exemple) et active (grève, par exemple) de plus en plus forte. Le pacte social sur lequel reposait le fordisme s'était en effet graduellement lézardé : les travailleurs acceptaient de moins en moins facilement l'insignifiance de leur travail, même en retour d'une rémunération directe et indirecte croissante. La seconde cause interne est le phénomène de tertiarisation des économies, les services occupant une portion de plus en plus importante de la main-d'œuvre. Or, à cette époque (années 1960-1970) qui précède la floraison extraordinaire des nouvelles technologies de l'information et de la communication, les gains de productivité étaient

²¹ *Ibid.*, p. 81.

bien moindres dans les services que dans les secteurs primaire et secondaire. Les gains globaux de productivité reposaient donc sur une portion de plus en plus réduite de la main-d'œuvre.

Dès la fin des années 1960, les deux phénomènes vont se conjuguer et provoquer une chute drastique des gains de productivité qui étaient, rappelons-le, à la source de la croissance. Dans un premier temps, les hausses de salaire vont continuer sur leur lancée, les travailleurs refusant tout gel et, encore plus, toute baisse de leur rémunération – ce refus prévaudra pendant quelques années jusqu'à ce que les menaces de perte d'emplois et de fermetures provoquent d'importants changements d'attitude et de comportement. Aussi assistera-t-on à une forte baisse du taux de profit. Les États-Unis seront le premier pays touché par la crise structurelle qui persistera pendant quelque 20 ans. Pensant que la mauvaise conjoncture n'allait durer qu'un temps, les entreprises vont tout d'abord s'endetter pour continuer à investir. Mais la productivité ne repartant pas et la fuite dans l'emprunt ne pouvant se poursuivre indéfiniment, l'investissement s'affaisse et c'est la chute de la croissance. C'est en 1974 que la crise devient manifeste. Le choc pétrolier, dans lequel plusieurs ont vu la cause de la crise, ne sera qu'un catalyseur et un accélérateur par la ponction de capitaux qu'il exercera soudainement.

Pour ce qui est des causes externes, il faut rappeler que, dans l'après-guerre, l'Europe et le Japon sont en pleine reconstruction alors que les États-Unis sont dans une position tout à fait hégémonique. Les marchandises américaines sont à la fois surcompétitives et indispensables. Mais dès la fin des années 1960, la compétitivité du Japon et de l'Europe a rattrapé sinon dépassé celle des États-Unis. C'est alors que la lutte commerciale gagne en intensité et que l'internationalisation s'accélère, les grandes entreprises tentant de s'emparer des marchés étrangers pour compenser le ralentissement de la progression de leurs marchés nationaux. Pour rétablir leur rentabilité, les firmes multinationales déploient leur système productif sur des continents entiers et

nouent des liens de sous-traitance avec quelques pays du tiers-monde qui deviendront les « nouveaux pays industrialisés ». Ceux-ci vont subséquemment se joindre à la concurrence qui n'en deviendra que plus vive.

La possibilité de réguler la croissance échappe de plus en plus aux gouvernements nationaux. Jusqu'alors, en effet, toute hausse du pouvoir d'achat dans un pays fordien résultait principalement en hausse de la demande adressée à ses propres entreprises. Avec l'internationalisation, il n'en sera plus de même : les fournisseurs étrangers sont là. On peut évidemment riposter en exportant davantage, mais pour cela, il faut abaisser ses prix de vente. Et comment le faire autrement qu'en ralentissant la hausse des salaires, pour la ramener au-dessous de la hausse des gains de productivité? Du côté des importations, comme du côté des exportations, pour équilibrer sa balance commerciale, chaque pays se voit donc contraint de « refroidir » sa demande interne et de compter sur l'extérieur pour écouler son surcroît de production. Malheureusement, les voisins font exactement la même chose. Et revoici la crise du côté de la demande, celle que les modes de régulation fordien avaient pu, après 1945, éliminer à l'échelle nationale. À la crise interne du fordisme, du côté de l'offre, s'ajoute donc une crise internationale du côté de la demande.

Coincé entre la baisse des profits (faute d'une solution à la crise de l'organisation du travail) et la perte de débouchés (faute d'un mode de régulation international perfectionné), le fordisme va connaître une agonie compliquée. On assistera tout d'abord, dans les années 1970, à une phase de politiques de soutien à la demande, qui se heurtera à la crise de l'offre : la chute de rentabilité se poursuivant, les conflits sociaux sur la répartition se dilueront alors dans une inflation très élevée. Puis, en 1979, experts et gouvernements se convertissent à la solution inverse. Ce sera la phase monétariste, qui mit un terme à l'inflation, mais qui se heurtera à la contrainte des débouchés et s'enlisera après trois ans de récessions et de faillites. Par la suite, une sorte de

voie moyenne prévaudra, mais il faudra attendre la seconde moitié des années 1990 avant qu'un certain équilibre économique ne soit retrouvé, un équilibre instable qui sera fortement ébranlé à partir de 2008.

C'est ainsi que le système économique et social qui avait prédominé dans les pays industrialisés depuis l'après-guerre entre en crise, une crise structurelle et profonde. Comparant le long déclin de 1973-1993 à la Grande Dépression de 1873-1896, Arrighi²² décèle à la fois des similitudes (fin d'une expansion favorisée par le rattrapage d'un certain nombre de pays retardataires, crise de la profitabilité et intensification de la concurrence) et des différences (guerre des prix et déflation dans un cas, inflation puis stagflation dans l'autre; protectionnisme, expansionnisme et militarisation dans un cas, accélération de la mondialisation dans l'autre). La crise de 1973-1993 n'est pas sans affecter durement l'État-providence qui doit faire face à une triple crise. La première est de nature financière et budgétaire. Elle vient de ce que, dans un contexte de crise économique structurelle et de restructuration économique qui exclut du marché du travail une bonne partie de la main-d'œuvre, les coûts des programmes sociaux s'accroissent de façon importante (la mesure selon laquelle on fait appel au « filet de sécurité sociale » est d'une ampleur qui n'avait jamais été imaginée lors de l'instauration des programmes sociaux), au moment même où les revenus de l'État stagnent (puisque le taux de croissance de l'économie est faible et que les revenus de l'État sont indexés sur cette croissance – un manque à gagner qui sera ultérieurement creusé par des politiques de baisse d'impôt et l'expansion des paradis fiscaux). Les gouvernements vont parer à la situation par des déficits de plus en plus lourds qui vont déboucher sur un processus d'endettement qui se révélera, à terme, impossible à suivre. L'État-providence fera également face à une crise d'efficacité, apparaissant de moins en moins capable de protéger sa société contre la montée du chômage et de la

²² Arrighi, 2009, p. 159 et suivantes.

pauvreté. Les politiques et les programmes dont il s'était doté semblent porteurs sinon de faillites du moins d'insuccès : échec scolaire, système de santé débordé, etc. Conjugée aux difficultés financières et budgétaires, cette désillusion par rapport à l'action de l'État-providence va conduire à une crise de légitimité.

3. LE NÉOLIBÉRALISME ET LA MONDIALISATION

À partir de la fin des années 1970, dans un contexte de crise structurelle que n'arrivent pas à surmonter les politiques keynésiennes de soutien à la demande, l'offensive néolibérale se déploie. Elle a cependant été longtemps préparée en coulisses. Déjà, le 26 août 1938, à Paris, un colloque international, le Colloque Walter Lippman, réunit une trentaine d'opposants à toute forme d'intervention étatique. En 1947, sous l'impulsion de l'économiste autrichien Friedrich von Hayek, est fondée la Société du Mont-Pèlerin, une société savante internationale qui « s'est donné comme objectif, dès le début de la période de consensus keynésien, de changer le climat d'opinion parmi les intellectuels occidentaux en faveur du libéralisme économique²³ ». Selon Dixon, elle servira en quelque sorte de « maison-mère » des *think tanks* néolibéraux qui seront créés par la suite en Grande-Bretagne (*Institute of Economic Affairs*, en 1955), aux États-Unis (*Heritage Foundation*, parmi plusieurs autres, en 1973), au Canada (le *Fraser Institute*, en 1974), en Australie (le *Centre for Independent Studies*, en 1976) et ailleurs.

Dans les années 1970, des économistes membres de ces réseaux d'influence néolibérale vont mener la charge contre la gestion macroéconomique conduite par les États. Ainsi de Milton Friedman qui est à l'origine du courant monétariste et pour qui la priorité économique doit être la lutte contre l'inflation et ses causes, les politiques de plein emploi et les déficits publics. Ainsi également des tenants de la théorie des choix rationnels, tel James Buchanan, qui, concevant les

²³ Dixon, 2008, p. 26.

individus « comme des égoïstes rationnels peu enclins à coopérer » – et se représentant par conséquent « les bureaucrates et les politiciens comme des agents cherchant à maximiser leurs budgets et leurs appuis électoraux, et les groupes et les mouvements sociaux comme des entrepreneurs en quête de rentes et de privilèges » –, prétendent que le mieux que les citoyens peuvent espérer, c'est « que le marché remplisse autant de fonctions sociales que possible, ce mécanisme étant immunisé contre le pouvoir et les privilèges par le truchement de la compétition²⁴ ». Interprétant la crise comme l'effet de l'étatisation rampante des sociétés occidentales, les néolibéraux prônent logiquement le « nécessaire » retrait de l'État.

Le discours néolibéral a été dominant dans les différents forums internationaux (Banque mondiale, Fonds monétaire international, OCDE) tout au long des années 1980 et au début des années 1990. Il a donné corps au nouveau « consensus de Washington » – le consensus entre le FMI, la Banque mondiale et le trésor américain sur la bonne politique à suivre pour les pays en développement – qui préconisait la libéralisation du commerce et des marchés de capitaux ainsi que la conversion d'activités et d'entreprises gérées par l'État en branches et en firmes privées²⁵. Dans les pays industrialisés, le modèle néolibéral n'a été appliqué au départ de façon relativement stricte que dans quelques pays anglo-saxons (en Grande-Bretagne sous Margaret Thatcher, aux États-Unis sous Ronald Reagan, en Nouvelle-Zélande sous la conduite du ministre des Finances Roger Douglas), où l'on a procédé à la déréglementation des marchés financiers et du travail, à la privatisation et au développement de la sous-traitance, à la réduction des impôts et à l'augmentation des taxes indirectes ainsi qu'à des coupes dans les programmes sociaux, particulièrement ceux destinés aux plus pauvres. Mais dans un contexte de mondialisation

²⁴ Noël et Thérien, 2010, p. 202-203.

²⁵ Stiglitz, 2002.

accélérée, le discours néolibéral a eu, à terme, des conséquences majeures dans la quasi-totalité des pays : gel ou, pire, baisse des salaires réels, précarisation croissante de l'emploi, diminution de la protection sociale, recul de l'État et extension de la sphère marchande à des secteurs qui en étaient partiellement ou totalement exclus (santé, éducation, sécurité, retraites), etc.

Entamée aux XV^e et XVI^e siècles, avec les grandes découvertes, et ayant connu depuis lors une avancée progressive ponctuée de reculs partiels et temporaires – pensons à l'isolationnisme qui a prévalu dans les années 1930 –, la mondialisation des échanges s'est accélérée dans la seconde moitié du XX^e siècle. La création du GATT en 1947, devenu l'OMC (Organisation mondiale du commerce), a mis à l'ordre du jour la libéralisation du commerce mondial. Couplée au développement des transports et à l'extraordinaire essor des technologies de l'information et de la communication, cette libéralisation a entraîné une intégration des économies nationales à l'échelle internationale et une mondialisation des marchés et de la production. Avec la mondialisation, l'espace mondial devient un espace de transaction de l'humanité. Bien sûr, cet espace mondial en développement n'est pas que de nature économique, puisque les gens et les idées circulent tout autant que les marchandises et les capitaux. Analysée sous un certain angle, la mondialisation peut d'ailleurs être vue comme la diffusion des valeurs et des institutions politiques et économiques de la modernité à l'échelle planétaire. Cependant, les activités économiques demeurent à la base de l'échange généralisé entre les différentes parties de la planète.

Dans un contexte où la plus grande partie des activités de production, de consommation et d'épargne s'exercent dorénavant dans une logique de marché²⁶, la phase actuelle du processus de mondialisation se distingue particulièrement par la délocalisation des activités

²⁶ Cette réalité différencie nettement la phase actuelle de la mondialisation de celle qui a eu cours à la fin du XIX^e siècle et pendant laquelle les économies domestiques dominaient. De là

productives portée par les firmes multinationales à travers leurs investissements directs à l'étranger et par la financiarisation de l'économie qui s'opère grâce à une circulation libre des capitaux financiers. Réclamé par les groupes multinationaux, les grands distributeurs de biens de consommation et les marchés financiers à la recherche d'un accroissement de leur taux de profit, le projet libre-échangiste a favorisé les délocalisations d'activités vers les économies émergentes, donnant ainsi accès à une main-d'œuvre abondante, disciplinée, formée, et bon marché.

Quant à la libre circulation des capitaux qui a vu le jour dans les années 1980, elle a octroyé un pouvoir exorbitant aux marchés financiers qui ont cessé de financer les entreprises pour en devenir les prédateurs. Basé sur la domination de l'actionnariat à la mode anglo-saxonne qui recherche des valorisations rapides et refuse tout engagement à l'égard de l'entreprise, ce régime de prédation a été renforcé par la prolifération des *traders*, qui appartiennent principalement aux banques et aux fonds spéculatifs. Déconnectés de la sphère productive, à laquelle ils n'apportent ni ressources nouvelles ni services financiers, ces opérateurs s'efforcent de dégager des plus-values en pariant sur les valeurs anticipées de biens (matières premières agricoles et industrielles), de titres (actions, obligations, produits dérivés) et de monnaies. Cette spéculation influe évidemment sur les valeurs en question. À la Bourse, où la cote des actions peut varier dans des proportions théoriquement infinies, elle engendre des valorisations excessives qui constituent un risque de bulles financières, dont l'éclatement provoque des crises comme celle des valeurs de l'Internet, en 2001 et 2002. En outre, dans ce contexte où les risques et les incertitudes liés à l'investissement productif sont élevés, les entreprises ont tendance à accroître la liquidité de leurs actifs, ce qui ajoute à la spéculation.

le fait que la part des échanges extérieurs dans le PIB des économies d'avant 1914 a été plus importante que celle qui prévalait tout récemment.

Au dire de la majorité des observateurs, ces phénomènes ont fragilisé l'État qui a vu ses capacités de régulation fortement amoindries par des marchés qui exercent de plus en plus leur emprise sur le fonctionnement des sociétés. Les gouvernants se voient imposer de sérieuses contraintes non seulement en matière commerciale et économique mais, par extension, en tout domaine susceptible d'avoir des répercussions sur la compétitivité des entreprises :

La mobilité croissante des capitaux induite par le développement des marchés financiers globaux transforme l'équilibre des pouvoirs entre État et marché et génère des pressions sur l'État pour développer des politiques favorables au marché, en limitant les déficits publics et la dépense sociale, [en procédant à] la baisse de l'impôt, la privatisation et la dérégulation du marché du travail²⁷.

Les gouvernements qui oublient ces contraintes et se permettent des écarts trop importants subissent rapidement les pressions des marchés ou des organismes internationaux distributeurs de crédits comme le FMI. En plus de subir ces contraintes, l'État est de plus en plus concurrencé par toute une série d'acteurs qui interviennent dorénavant dans le processus de mondialisation : les entreprises multinationales dont la convergence d'intérêts avec leur État d'origine ne va plus de soi; les regroupements régionaux telle l'Union européenne; les grandes villes et les collectivités territoriales qui nouent entre elles des liens internationaux de coopération; les diasporas marchandes ou financières qui, fondées sur une appartenance ethnique ou religieuse, ont été redynamisées par l'avancée de la mondialisation; les organisations non gouvernementales (ONG) à visée humanitaire ou écologique; etc.

²⁷ Abélès, 2008, p. 109.

Sans le nier dans sa totalité, certains auteurs nuancent ce diagnostic. Il en est ainsi de Samy Cohen qui, dépassant le simple constat largement partagé d'un retour en force de l'État en matière de sécurité après les attentats du 11 septembre 2001, insiste sur la résistance des États. Il note tout d'abord que l'influence accordée aux acteurs non étatiques est excessive et qu'il n'y a pas d'antagonisme intrinsèque entre eux et l'État : « Il y a souvent davantage de solidarité entre les ONG et leur gouvernement qu'entre ONG. Les entreprises multinationales ont, pour la plupart d'entre elles, des rapports plus solides qu'on ne le croit avec le territoire et l'État de leur nationalité²⁸. » Puis il s'insurge contre l'équivalence postulée entre des abandons de souveraineté et le déclin de l'État. Il remarque qu'un État peut choisir de perdre en souveraineté afin de gagner en sécurité, en puissance ou en prospérité économique. Il reconnaît que les parts de souveraineté concédées par les États se sont accrues, mais il rappelle que « [l]a mondialisation économique contemporaine [...] résulte [...] d'une politique volontariste, celle des États les plus riches qui l'ont délibérément organisée²⁹ ». Contestant l'existence d'un lien mécanique entre l'ouverture des frontières et le retrait de l'État, il souligne la corrélation très forte constatée par plusieurs auteurs entre le volume des dépenses publiques en pourcentage du PIB et le degré d'ouverture aux échanges extérieurs. « Une présence forte de l'État, note-t-il, peut être facteur de compétitivité dans une économie qui se globalise³⁰. »

D'autres auteurs, inscrits dans un courant de recherche portant sur la variété des capitalismes, soutiennent que « l'intensification des interdépendances internationales a intensifié la diversification institutionnelle des économies³¹ ». Rejetant la conception prégnante dans les années 1990 qui prêtait un caractère universel au modèle américain

²⁸ Cohen, 2003, p. 23.

²⁹ *Ibid.*, p. 42.

³⁰ *Ibid.*, p. 222.

³¹ Boyer, 2004, p. 9.

perçu comme le mieux adapté au nouveau contexte économique et technologique, ces auteurs postulent qu'il existe non pas une, mais plusieurs formes institutionnelles associées à une bonne performance économique. Ainsi que le souligne Robert Boyer, « chaque forme de capitalisme bénéficie d'un avantage comparatif lié à la nature de ses institutions et de l'efficacité qu'elles confèrent aux firmes de certains secteurs³² ».

Considérant cinq secteurs institutionnels fondamentaux (la concurrence sur les marchés de produits; le rapport salarial et les institutions du marché du travail; le secteur d'intermédiation financière et la *corporate governance*; la protection sociale; le secteur éducatif) et leurs complémentarités, Bruno Amable³³ distingue cinq types de capitalisme. Prévalant aux États-Unis, au Royaume-Uni, au Canada et en Australie, le modèle fondé sur le marché favorise la concurrence et l'adaptation aux conditions changeantes du marché en assurant la flexibilité de l'emploi – les licenciements et les suppressions de postes y sont relativement faciles – et l'accès à une large gamme d'instruments financiers. En application en Suède, en Finlande et au Danemark, le modèle social-démocrate assure un haut niveau de protection sociale, pratique des politiques actives sur le marché du travail et applique un système de négociations salariales coordonnées, ce qui encourage la flexibilité de la main-d'œuvre, l'innovation et la productivité. Prépondérant en France, en Allemagne, en Autriche, en Belgique, en Irlande et en Norvège, et présent en Suisse et aux Pays-Bas, le modèle européen continental présente une certaine parenté avec le modèle social-démocrate, mais s'en distingue par un degré plus élevé de protection de l'emploi et une protection sociale moins développée de même qu'une coordination des négociations et des politiques de formation moins poussées, un mélange qui limite la flexibilité de la main-

³² *Ibid.*, p. 81.

³³ Amable, 2005.

d'œuvre. En vigueur en Italie, en Espagne, au Portugal et en Grèce, le modèle méditerranéen offre plus de protection de l'emploi et moins de protection sociale que le modèle européen continental, ce qui réduit encore davantage la flexibilité d'une main-d'œuvre dont les compétences sont par ailleurs relativement restreintes. En usage au Japon et en Corée du Sud, le modèle asiatique repose sur les stratégies industrielles des grandes firmes,

[L]e modèle asiatique, nous dit Amable, dépend fortement des stratégies industrielles des grandes firmes, établies en collaboration avec l'État, et d'un système financier centralisé, qui permet le développement de stratégies à long terme. Les investissements spécifiques des employés sont protégés par une protection *de facto* de l'emploi, les possibilités de formation professionnelle et la poursuite d'une carrière dans le groupe. L'absence d'une forte protection sociale et le manque de marchés financiers sophistiqués rendent la diversification du risque difficile et font de la stabilité fournie par la grande firme un élément crucial du modèle³⁴.

Les institutions qui constituent ces différents modèles sont en quelque sorte les règles du jeu qui s'imposent aux acteurs individuels et collectifs dans l'élaboration et la mise en œuvre de leurs stratégies. En résulte, entre autres, la spécialisation des diverses économies. C'est ainsi que « [L]es pays du modèle méditerranéen sont spécialisés dans les industries légères et les activités à faible contenu technologique », alors que « [L]es économies libérales de marché sont spécialisées dans des activités où l'adaptation rapide et la qualité des liens entre l'université et l'industrie ont de l'importance : biotechnologies, informatique ou électronique³⁵ ». Boyer souligne le caractère déterminant du

³⁴ *Ibid.*, p. 26.

³⁵ *Ibid.*, p. 34.

politique dans l'émergence des arrangements institutionnels qui fondent les différents modèles capitalistes : « La diversité des capitalismes ne tient pas seulement à la variété des stratégies que déploient les firmes, elle tient aussi beaucoup à l'histoire des luttes sociales et à l'impact du politique sur les relations économiques³⁶. » Comme il le dit encore, « les interventions publiques [...] ont en l'occurrence un rôle constitutif et instituant³⁷ ».

Or, les modes d'insertion et d'intervention d'un État dans l'économie peuvent emprunter diverses configurations, depuis l'État de type laisser-faire, qui accorde un rôle déterminant aux marchés et au libre choix des consommateurs par rapport aux autres formes de coordination, jusqu'à l'État de type interventionniste, dont l'action présente en permanence un caractère stratégique, en passant par l'État de type facilitateur, voire habilitant qui aide les groupements de la société civile à se structurer et qui les soutient afin qu'ils exercent des fonctions qui seraient autrement revenues à l'État ou au marché. Ces configurations sont liées à l'idée de l'État qui prédomine dans une société donnée. Fruit d'une trajectoire politique propre, et insérée dans une culture politique et des arrangements institutionnels particuliers, cette représentation de l'État, qui exprime le rapport État/société jugé légitime, exerce un rôle d'orientation et de régulation des pratiques politiques.

Malgré les différences entre les divers modèles capitalistes qui ont pu en colorer l'application, l'ordre néolibéral s'est tout de même imposé au plan international et a précipité en moins de deux décennies une crise financière, qui a elle-même généré une crise économique et une crise des dettes souveraines, et a aggravé les crises sociale et environnementale qui couvaient déjà. La crise multiforme actuelle touche les trois biens distinctifs que sont l'individu (ou sa force de travail), la

³⁶ Boyer, 2004, p. 11.

³⁷ *Ibid.*, p. 151.

monnaie et la terre, trois biens dont la marchandisation exige, selon Karl Polanyi, une régulation politico-normative particulière. Comme le rappelle Honneth, du point de vue de Polanyi,

un marché du travail dérégulé vient saper et violer les capacités de la personnalité individuelle. Que l'argent soit abandonné à une concurrence effrénée de l'offre et de la demande, et alors vient le règne des spéculations financières échappant à tout contrôle étatique. Que la terre devienne une marchandise âprement disputée sur les marchés dérégulés, et alors l'exploitation de la nature et les dégâts environnementaux en seront les conséquences immédiates³⁸.

4. LA CRISE FINANCIÈRE ET LA CRISE DES DETTES SOUVERAINES

Par nature, le capitalisme est orienté vers une production toujours croissante. En plus d'avoir à affronter les problèmes environnementaux que ce productivisme génère, il faut bien sûr s'assurer de l'écoulement des biens et des services produits, ce qu'une distribution et une consommation adéquates des revenus ont permis durant l'âge d'or de la croissance, entre 1945 et 1975. Or, depuis lors, non seulement les salaires se sont accrus moins vite que la productivité globale du travail dans les pays de « vieille » industrialisation, mais, rappelle Jean-Luc Gréau,

la distribution des revenus par les employeurs, calculée à l'échelon mondial, a subi une érosion, dans le contexte d'un libre-échange élargi : à productivité égale, le libre-échange mondial permet de substituer des emplois à basse rémunération aux emplois mieux rémunérés détruits dans les pays riches. L'économie mondiale, envisagée comme un tout, subit une *déflation salariale*³⁹.

³⁸ Honneth, 2015, p. 289.

³⁹ Gréau, 2008, p. 14.

En outre, afin de supprimer les déficits et de contenir ainsi les niveaux d'endettement public, les États ont choisi de diminuer les dépenses sociales et de transfert, causant des pertes de revenus pour les individus et les familles. Et pourtant, jusqu'à la crise déclenchée en 2008, la demande a été globalement suffisante. C'est qu'un système de crédit très généreux a été mis en place à l'intention des consommateurs, particulièrement aux États-Unis où un crédit aux ménages extrêmement laxiste et constituant une source de profits considérables pour les banques a servi de moteur à la croissance. L'économie mondiale est ainsi devenue dépendante de la demande américaine et, par conséquent, à la merci d'une crise grave aux États-Unis. Le lourd déficit commercial américain causé par la surconsommation a été compensé par un financement externe apporté par les principaux partenaires excédentaires des États-Unis, soucieux de conserver les débouchés qui soutiennent l'expansion de leurs entreprises.

La crise financière de 2008 s'est formée au cœur du milieu de la finance américaine. Contrairement aux systèmes bancaires de la plupart des autres pays occidentaux, le système bancaire américain avait été fortement déréglementé pour faciliter le rendement à tout prix, ce qui a donné lieu à des innovations financières parfois opaques et très aléatoires⁴⁰. Alléchés par une offre de prêts très généreuse alors que leurs revenus réels stagnaient depuis plusieurs années, les ménages américains ont eu de plus en plus recours au crédit, un crédit octroyé sans réelle évaluation des risques et par conséquent sans discernement. La bulle à l'origine immédiate de la crise s'est formée dans le secteur hypothécaire, là où la prise de risques a atteint des proportions inimaginables. Cela a fonctionné tant et aussi longtemps que les taux d'intérêt restaient particulièrement bas et que les opportunités d'investissement rentable étaient présentes.

⁴⁰ Le développement qui suit reprend un texte paru dans Lamari et Côté, 2011, p. 207-208.

Les consommateurs se sont adonnés à un jeu spéculatif sans se faire de souci particulier : on achète, on construit, on rénove, on revend les actifs immobiliers avec des plus-values sans cesse grandissantes. Afin d'augmenter leurs possibilités de prêt et de transférer les risques liés aux prêts accordés sans discernement, les banques, elles, ont eu recours à une ingénierie financière permettant de transformer les crédits risqués en produits financiers, opération connue dans le jargon financier sous l'appellation de titrisation. C'est ainsi qu'une culture spéculative similaire à celle régissant le « jeu de casino » s'est déployée progressivement en matière de placement, les agences de cotation se montrant pour le moins très généreuses dans leur appréciation des nouveaux produits financiers. Les prix des maisons ont grimpé de manière vertigineuse. Pour une maison typique et de qualité constante, l'augmentation moyenne des prix a atteint quelque 80 % entre 1989 et 2006. Le volume de nouvelles maisons mises en chantier a lui aussi augmenté rapidement.

Dans cette effervescence de l'immobilier, les banques ont multiplié les hypothèques à haut risque et enfanté d'importants flux d'échange d'actifs risqués titrisés. Offerts par une nouvelle génération de banques d'affaires, des *holdings* bancaires et des fonds de couverture, les nouveaux produits financiers combinaient des lots de prêts hypothécaires de types et de niveaux de risques différents. Cela a tellement bien fonctionné qu'une nouvelle classe de banques, dites banques parallèles ou banques de l'ombre, a vu le jour et fait de ces produits ses créneaux de prédilection. Ayant le vent en poupe, ces banques ont surfé sur la vague créée par la bulle de l'immobilier et enregistré des bénéfices colossaux. Moins contrôlées et moins soumises aux règles de suivi que les banques conventionnelles, ces banques parallèles n'étaient pas tenues de garder un minimum de réserves liquides ni de cotiser à des régimes d'assurance des créanciers et n'entretenaient pas de liens étroits avec la Réserve fédérale américaine.

Toutefois, l'offre rattrapant progressivement la demande, pour finir par la dépasser, les premières fissures sont apparues dans la bulle spéculative touchant le secteur immobilier. En même temps, les taux d'intérêt ont commencé à s'élever à la suite de la hausse des taux directeurs enclenchée par la Réserve fédérale et d'autres banques centrales. Très endettés et n'arrivant plus à payer leur hypothèque, de nombreux Américains ont déclaré faillite, les banques devant récupérer un nombre croissant de maisons et d'immeubles dont la valeur chutait. L'effet domino s'est enclenché et la chute des valeurs s'est propagée, chacun cherchant à se défaire d'actifs devenus indésirables. Fortement ébranlées, les banques américaines et leurs partenaires de par le monde ont subi des pertes qui se sont chiffrées en centaines de milliards de dollars.

Jouant leur rôle de prêteur en dernier ressort, les grandes banques centrales (zone euro, États-Unis, Japon, Canada et Australie) sont intervenues de façon massive pour soutenir les marchés financiers, créant les liquidités nécessaires permettant d'éviter un effondrement et des faillites en série comme on en avait connus dans les années 1930. Si, selon plusieurs, le pire a pu être évité, cela n'a toutefois pas empêché l'économie mondiale d'entrer dans la plus grave récession globale subie depuis la Seconde Guerre mondiale. Privant les États de revenus tout en les forçant à engager des sommes considérables pour venir en aide à certains secteurs industriels en difficulté et, plus généralement, pour relancer l'activité économique, cette récession a fait s'envoler l'endettement d'une série de pays riches qui, ayant à supporter des frais de financement élevés pour des dettes anciennes et nouvelles, se sont vus enfoncés dans une interminable crise de la dette.

Plus que jamais, cette crise des dettes souveraines soumet la politique des gouvernements à la discipline des marchés financiers, ce quasi « cinquième pouvoir », ainsi que le qualifie Wolfgang Streeck⁴¹.

⁴¹ Streeck, 2014, p. 125.

Afin de conserver la confiance des marchés financiers, et sous la menace des agences de notation qui prétendent évaluer la qualité de leur gestion et l'avenir économique de leur pays, les États adoptent de sévères mesures de compression budgétaire. Tout en critiquant l'action des agences de notation, ces « entreprises privées dotées de pouvoirs de régulation publics⁴² » qui multiplient aujourd'hui leur action de décote des dettes des États et des banques alors qu'elles se sont accommodées pendant un bon moment de la négligence des uns et de l'imprudence des autres, Gréau s'arrête de façon particulière sur la dépendance réciproque des États et des banques :

Les banques qui ont assuré la « liquidité » des emprunts publics ont placé les États endettés en position d'obligés, de manière à pouvoir infléchir leur pouvoir de réglementation et de décision dans un sens toujours plus favorable à la corporation bancaire. Et, après tout, c'est bien ce que nous avons vécu trente années durant, l'expansion du *business* financier avec la bénédiction, implicite ou explicite, des pouvoirs publics. Il existe une forte présomption que la connivence des banques et des États ait eu deux objets troqués l'un contre l'autre : le premier, la souscription sans réserves des emprunts publics par les banques, le second, la garantie que les autorités étatiques ne mettraient pas d'obstacles au déroulement de l'aventure financière⁴³.

Gréau ajoute qu'aujourd'hui, les banques souscrivent de plus en plus les emprunts d'État avec de l'argent emprunté aux banques centrales, tirant ainsi une rente injustifiée – il ne s'agit pas ici d'un épargnant qui accepte de se dessaisir de son argent liquide dans l'espoir d'un gain dans la durée – en jouant du différentiel d'intérêt entre le prix payé par les États et le taux de financement choisi par les Banques

⁴² Gréau, 2012, p. 186.

⁴³ *Ibid.*, p. 196.

centrales. Il note enfin que « [d]ans les faits, et dès l'origine de l'expérience, l'organisation néo-libérale s'est installée à l'initiative de ses acteurs majeurs, les agences de notation, les banques, les banques centrales elles-mêmes⁴⁴ », des acteurs qui se sont arrogé un pouvoir abusif aux dépens des États et qui ont nourri une sphère spéculative qui s'est subordonnée la sphère productive.

En raison de la forte intrication des marchés financiers au niveau international, l'effondrement d'un État débiteur générerait des effets certains sur les autres États. Aussi, ces derniers, ainsi que des organisations internationales, pressent-ils les États menacés d'insolvabilité d'honorer leurs engagements vis-à-vis de leurs créanciers, quitte à leur apporter une aide afin d'éviter une défaillance de paiement. Comme le souligne Streeck, on se retrouve alors dans la situation aberrante où, au nom de la « solidarité internationale », certains citoyens de pays plus riches ou moins endettés contribuent par leurs taxes et leurs impôts, mais également par la réduction des services et des transferts reçus de leur État, au sauvetage d'un autre État, alors qu'ils sont individuellement moins fortunés que des citoyens de ce dernier État, dont la dette tient par ailleurs souvent, en partie tout au moins, à de faibles prélèvements fiscaux, particulièrement pour ce qui a trait aux plus fortunés. Bien sûr, tout le monde demande aux pays concernés, la Grèce par exemple, de faire payer des impôts à leurs ressortissants les plus aisés. Mais « [l]e problème, explique Thomas Piketty, est qu'en l'absence d'une coopération internationale adéquate la Grèce n'a évidemment pas les moyens d'imposer seule une fiscalité juste et efficace, tant il est facile pour ses plus riches citoyens de déplacer leurs fonds à l'étranger, souvent dans d'autres pays européens⁴⁵ ». En outre, ajoute Streeck, le soutien accordé étant prodigué en premier lieu aux créan-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 214.

⁴⁵ Piketty, 2013, p. 908.

ciers étrangers du pays endetté, les citoyens des États créditeurs garnissent dans les faits les portefeuilles de ces créanciers, alors que « [l]es pays “sauvés” par d’autres doivent imposer malgré tout, ou plutôt pour cette raison même, à leurs citoyens de graves altérations de leur niveau de vie, afin de rétablir une relation de confiance sur le long terme avec les marchés financiers, mais aussi afin de rassurer les citoyens des États créditeurs⁴⁶ ». Finalement, le soutien apporté n’est que de peu sinon d’aucun secours contre la récession de l’économie réelle qui stagne, voire s’atrophie, faisant augmenter pauvreté et inégalités.

5. LA CRISE ÉCONOMIQUE ET LA CRISE SOCIALE

La crise financière s’est donc transformée en une récession globale caractérisée par une stagnation de l’activité économique, un chômage élevé et, conséquemment, une demande défailante et une concurrence exacerbée. Dans ces conditions, et dans le but non seulement de se protéger, mais également d’être en bonne situation pour racheter les plus faibles d’entre elles, les entreprises ont choisi d’accroître la liquidité de leurs actifs plutôt que d’investir. Pourtant, au prix de licenciements massifs et grâce à une optimisation fiscale, les firmes ont affiché des taux de profit record, une conjoncture que Joseph Stiglitz juge inhabituelle :

D’ordinaire, quand l’économie faiblit, les salaires et l’emploi mettent du temps à s’ajuster; donc, lorsque les ventes chutent, les profits chutent plus que proportionnellement. Mais, dans cette récession, c’est la part des salaires qui a baissé, et beaucoup d’entreprises font de jolis profits⁴⁷.

⁴⁶ Streeck, 2014, p. 136.

⁴⁷ Stiglitz, 2014, p. 68.

Par ailleurs, n'ayant pas le pouvoir d'obliger les entreprises à investir non plus que les ménages à consommer, les banques centrales ont eu beau multiplier leurs prêts et fixer les taux d'intérêt à des niveaux exceptionnellement bas, l'apport de liquidités a servi à favoriser la spéculation beaucoup plus que l'investissement réel. Quant aux États, aux prises avec des dettes publiques importantes, et évoluant dans un contexte de faible inflation qui exclue une réduction mécanique de la valeur de ces dettes – la dette publique étant un actif dont le prix est fixé à l'avance et ne dépend pas de l'inflation, celle-ci peut en réduire fortement la valeur réelle – ils ont opté pour l'austérité, soit la solution la pire en termes de justice comme en termes d'efficacité. D'une part, la réduction des dépenses publiques affecte avant tout ceux qui, en raison de leurs revenus modestes, bénéficient de prestations sociales et n'ont accès qu'aux prestations de service publiques. D'autre part, eu égard à leur niveau d'endettement actuel, les États ne pourront s'acquitter que très progressivement de leurs dettes, même en supposant des taux de croissance élevés, ce qui semble actuellement bien improbable et dont on ne voit de toute façon pas comment cela pourrait advenir sans des investissements majeurs de la part de ces mêmes États.

Suivant Piketty, « [l]a politique pragmatique qui a suivi la crise de 2008 a sans doute permis d'éviter le pire, mais elle n'a pas véritablement apporté de réponse durable aux problèmes structurels qui l'ont rendue possible, en particulier le manque criant de transparence financière et la montée des inégalités⁴⁸ ». Dans son œuvre majeure, *Le capital au XXI^e siècle*, où il s'intéresse à la question de la répartition des richesses, Piketty constate que, depuis les années 1970, les inégalités sont fortement réparties à la hausse dans les pays riches. Il identifie deux processus à la source de l'accentuation des inégalités : 1. le décro-

⁴⁸ Piketty, 2013, p. 754.

chage des plus hautes rémunérations, 2. l'accumulation et la concentration des patrimoines. Le premier processus, l'envol des rémunérations des 1 % et plus encore des 0,1 %, processus qui s'observe surtout aux États-Unis, mais qui est bien engagé dans les autres pays riches, tient essentiellement à la capacité des cadres dirigeants de fixer leur propre rémunération. Et contrairement aux justifications invoquées, celle-ci a bien peu à voir avec la contribution apportée à la société. Cela a été flagrant au lendemain de la débâcle financière de 2008, les banquiers, par exemple, s'accordant des bonus comme à l'habitude, tout en les rebaptisant primes de rétention plutôt que primes de résultats et en changeant les critères de détermination, alors que les banques accusaient des pertes énormes. Cependant, même en période de croissance, la performance des entreprises tient souvent plus à des facteurs exogènes (état général de la conjoncture, prix des matières premières, taux de change, mise au point d'une nouvelle technologie, etc.) qu'à l'action des dirigeants, et l'on rémunère dans les faits de la chance. De plus, et comme le souligne Stiglitz, « on ne peut pas séparer vraiment les contributions de quelqu'un de celles des autres⁴⁹ », ni au niveau de l'entreprise, ni à l'échelle de la société, où le succès éventuel repose sur les apports historiques de multiples générations, qui ont établi un cadre institutionnel favorable, installé de bonnes infrastructures de transport et de communication, formé une population active compétente, développé des technologies et des approches de gestion efficaces, etc. Si les managers peuvent s'octroyer des salaires et des bonus décuplés, c'est, comme l'explique Gréau, en contrepartie de la promesse de création de valeur pour l'actionnaire : « Un troc s'établit entre les parties prenantes : dopage de la valeur des titres pour les représentants du capital, rémunérations indues pour les managers⁵⁰ ». Évidemment, ce dopage de la valeur des titres s'obtient essentiellement par la

⁴⁹ Stiglitz, 2014, p. 130.

⁵⁰ Gréau, 2012, p. 193.

réduction des coûts, soit en externalisant des tâches et en licenciant du personnel, soit en gelant ou en réduisant les salaires en échange d'une productivité accrue.

Évalué par Piketty comme plus déterminant pour l'évolution à long terme de la répartition des richesses, le second processus, l'accumulation et la concentration des patrimoines privés, immobiliers et financiers, a connu une relance marquée depuis les années 1970. Aussi, au début des années 2010, la situation est-elle, selon Piketty⁵¹, la suivante : la part des 10 % des patrimoines les plus élevés se situe autour de 60 % du patrimoine national dans la plupart des pays européens et de 72 % aux États-Unis, le 1 % supérieur en possédant à lui seul environ 25 %, alors que la part de la moitié la plus pauvre de la population est de moins que 5 %. Quant à la classe moyenne, dont l'existence « constitue la principale transformation structurelle de la répartition des richesses dans les pays développés au XX^e siècle⁵² », elle détient entre un quart (aux États-Unis) et un tiers (en Europe) du patrimoine national. Cela peut sembler peu, mais il faut rappeler que cette transformation s'est traduite par une très forte baisse des plus hauts patrimoines, la part du centile supérieur ayant été divisée par plus de deux entre le début et la fin du XX^e siècle. « Il s'agit, note Piketty, d'un changement très substantiel à l'échelle de l'histoire, qui a profondément modifié le paysage social et la structure politique de la société, et qui a contribué à redéfinir les termes du conflit distributif⁵³. » Cette avancée est cependant bien fragile alors que les grandes fortunes, qui sont pour la plupart aux mains d'héritiers et non d'entrepreneurs géniaux, progressent actuellement à un rythme soutenu. Suivant Piketty, cette progression s'explique pour l'essentiel à partir du ralentissement de la croissance :

⁵¹ Piketty, 2013, p. 404-408.

⁵² *Ibid.*, p. 410.

⁵³ *Ibid.*, p. 412.

Dans des sociétés de croissance faible, les patrimoines issus du passé prennent naturellement une importance disproportionnée, car il suffit d'un faible flux d'épargne nouvelle pour accroître continûment et substantiellement l'ampleur du stock. Si de surcroît le taux de rendement du capital s'établit fortement et durablement au-delà du taux de croissance (ce qui n'est pas automatique, mais est d'autant plus probable que le taux de croissance est faible), alors il existe un risque très fort de divergence caractérisée de la répartition de la richesse. [...] Il suffit donc aux héritiers d'épargner une part limitée des revenus de leur capital pour que ce dernier s'accroisse plus vite que l'économie dans son ensemble. Dans ces conditions, il est presque inévitable que les patrimoines hérités dominent largement les patrimoines constitués au cours d'une vie de travail, et que la concentration du capital atteigne des niveaux extrêmement élevés⁵⁴.

Ajoutons que l'inégalité des revenus du capital est plus forte que l'inégalité du capital lui-même, les détenteurs de patrimoines importants parvenant à obtenir un rendement moyen plus élevé que les patrimoines plus modestes en raison des économies d'échelle réalisées dans la gestion du portefeuille et dans la prise de risque. Par ailleurs, l'inégalité des revenus du capital est toujours beaucoup plus forte que l'inégalité des salaires et des revenus du travail :

la part des 10 % des personnes recevant le revenu du travail le plus élevé est généralement de l'ordre de 25 %-30 % du total des revenus du travail, alors que la part des 10 % des personnes détenant le patrimoine le plus élevé est toujours supérieur à 50 % du total des patrimoines, et monte parfois jusqu'à 90 % dans certaines sociétés. De façon peut-être plus parlante encore, les 50 % des personnes les moins bien payées reçoivent toujours une part non négligeable du total des

⁵⁴ *Ibid.*, p. 54-55.

revenus du travail (généralement entre un quart et un tiers, approximativement autant que les 10 % les mieux payés), alors que les 50 % des personnes les plus pauvres en patrimoine ne possèdent jamais rien – ou presque rien (toujours moins de 10 % du patrimoine total, et généralement moins de 5 %, soit dix fois moins que les 10 % les plus fortunés)⁵⁵.

Cependant, aujourd'hui, dans les pays riches, l'inégalité du revenu total, soit l'addition de l'inégalité des revenus du travail et de l'inégalité des revenus du capital, est plus proche de l'inégalité face au travail que de l'inégalité face au capital du fait que les revenus du travail représentent généralement entre les deux tiers et les trois quarts du revenu national total. Il en a été et il en est toujours autrement dans des sociétés autres où la concentration des patrimoines atteint des niveaux extrêmes. Opposant la dernière décennie aux années 1950-1970 et comparant les principaux pays, Piketty nous donne une bonne idée de l'état actuel de l'inégalité du revenu total dans les pays riches :

Pendant les années 1950-1970, la part du décile supérieur est assez stable et relativement proche aux États-Unis et en Europe, autour de 30 %-35 % du revenu national. Puis la très forte divergence qui débute dans les années 1970-1980 conduit à la situation suivante : dans les années 2000-2010, la part du décile supérieur atteint 45 %-50 % du revenu national aux États-Unis, soit approximativement le même niveau qu'en Europe en 1900-1910; au sein des pays européens, on observe également une grande diversité de cas, du plus inégalitaire (le Royaume-Uni, avec plus de 40 % du revenu national pour le décile supérieur) au plus égalitaire (la Suède, avec moins de 30 %), en passant par tous les cas intermédiaires (l'Allemagne et la France, autour de 35 %)⁵⁶.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 386.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 513.

Les fortes variations entre pays attestent de l'influence des normes sociales et du rôle central joué par les différences institutionnelles et politiques en regard des niveaux d'inégalité économique. « L'histoire des inégalités, rappelle Piketty, dépend des représentations que se font les acteurs économiques, politiques, sociaux, de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas, des rapports de force entre ces acteurs, et des choix collectifs qui en découlent⁵⁷ ». Or, au cours des dernières décennies, la tolérance à l'inégalité s'est de beaucoup accrue. Comme l'explique François Dubet⁵⁸, en matière de conception dominante de la justice sociale, et là où elle prévalait antérieurement, la volonté de réduire les écarts dans les conditions de vie et de travail a été le plus souvent remplacée par l'intention d'offrir à tous la possibilité d'occuper les meilleures places en fonction d'un principe méritocratique, en oubliant que les inégalités quant à la dotation en capital humain, social et financier s'opposent au déroulement d'une compétition équitable. Sous l'effet de ce changement de paradigme qui s'est conjugué avec l'affaiblissement relatif du mouvement ouvrier et syndical, les États ont mitigé les règles visant à favoriser une meilleure répartition du revenu avant impôt (laissant, par exemple, stagner le salaire minimum) et limité leur action pour corriger les inégalités de revenu par la fiscalité (réduisant, par exemple, la progressivité des impôts sur le revenu, sur le capital et sur les successions) et par les dépenses publiques (diminuant, par exemple, la part relative de l'investissement en éducation, premier mécanisme permettant de limiter et de réduire les inégalités de revenu).

Pourtant, non seulement les inégalités font mal aux individus qui en sont victimes (femmes monoparentales et enfants, jeunes sans emploi, membres de communautés autochtones et étrangers sans droits qui sont les premiers à subir les maux de la paupérisation), mais

⁵⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁸ Dubet, 2010.

elles engendrent des coûts élevés pour la société : diminution de la consommation et croissance économique moindre, relations sociales tendues voire agressives, augmentation de la délinquance et de la criminalité, dilution de la confiance et du sentiment de solidarité, méfiance à l'égard des institutions et intensification du populisme et de la xénophobie. À cette liste de conséquences, on peut ajouter avec Dubet que « les inégalités ne sont pas bonnes pour la nature et l'environnement, dans la mesure où elles accentuent la consommation ostentatoire des plus riches et les processus d'imitation des plus pauvres⁵⁹ ».

6. LA CRISE ENVIRONNEMENTALE

Augmentation des gaz à effet de serre, réchauffement de la planète, élévation du niveau des mers, surexploitation des ressources, pertes de biodiversité, dégradation générale de l'environnement... les diagnostics environnementaux et les projections pour le siècle à venir sont de plus en plus alarmants. Et dans certains secteurs économiques, le domaine des assurances par exemple, le changement climatique n'est plus perçu comme une menace pour les générations futures, mais de plus en plus éprouvé comme un problème immédiat. De façon plus générale, les problèmes environnementaux se sont hissés au rang des préoccupations internationales au cours des dernières décennies. Mais s'il n'est plus beaucoup d'acteurs pour en nier l'importance, les actions en vue de les atténuer sinon de les résoudre tardent bien souvent à être entreprises. C'est que ces problèmes tiennent au modèle de développement qui a prévalu jusqu'ici dans les économies modernes et qui conjugue une production de biens et une demande de consommation de ces biens en expansion constante et sans prise en compte des contraintes écologiques. D'une part, jusqu'à tout récemment, et aujourd'hui encore dans une bonne mesure, les entreprises industrielles ont pu écrémer les ressources, utiliser des techniques agressives

⁵⁹ *Ibid.*, p. 98-99.

pour l'environnement et polluer sans avoir à en payer le prix. D'autre part, et grâce à un ensemble de moyens (publicité, marketing, innovation marginale permanente, renouvellement accéléré des produits, crédit à la consommation, etc.), ces mêmes entreprises ont pu orienter l'évolution de la demande et exercer une influence considérable sur les habitudes d'achat.

En raison de la montée des préoccupations environnementales, et à la suite de rapports alarmants sur l'état de la planète, les choses ont commencé à bouger. Depuis la Conférence des Nations unies de Stockholm en 1972 jusqu'à la Conférence mondiale sur le climat de Paris en 2015, en passant par le Sommet de Rio qui a marqué un véritable coup d'envoi de la mobilisation internationale, les responsabilités des pays dans le domaine de l'environnement ont été graduellement reconnues et les engagements se sont faits plus fermes, quoique jusqu'ici le plus souvent insuffisamment tenus. La majorité des États ont tout de même imposé des mesures visant à combattre la pollution et plusieurs ont instauré des dispositifs obligeant ou incitant les industriels à respecter des critères de durabilité écologique. Quant aux consommateurs, une partie de la population se montre consciente de l'importance des considérations environnementales dans les choix de consommation, ce qui incite un certain nombre d'entreprises à témoigner d'un plus grand respect pour l'environnement dans leurs processus de production. Mais en raison du manque de lieux de débats publics de qualité permettant d'examiner en commun les besoins et de favoriser la formation d'une opinion commune capable d'influencer les comportements consuméristes, les décisions d'achat purement privées continuent de prévaloir. Et cela d'autant plus que l'on assiste depuis les années 1990 à un renouveau d'une consommation ostentatoire destinée à se distinguer et à exhiber un certain statut social. Non seulement les plus riches cherchent à acquérir autant de biens de luxe que possible, mais une majorité partage dorénavant l'appétit pour la nouveauté et pour la marque, et participe à la course au standing avec les

voisins. Cela dit, si l'on réussissait à inclure les externalités environnementales dans le coût des produits et des services, les décisions d'achat purement privées seraient un moindre mal. On ne saurait pourtant y parvenir sans débats publics et développement d'une conscience commune.

Les méfaits de la crise écologique mondiale sont pour l'essentiel à venir et ils seront d'autant plus considérables que les mesures destinées à les amenuiser auront tardé. Toutefois, et même si leur influence n'a pas été la plus importante, la raréfaction des ressources et les dégâts écologiques sont intervenus comme facteur aggravant dans la crise financière, économique et sociale amorcée en 2008. L'économiste Jean Gadrey explicite de la façon suivante cette idée d'une composante proprement écologique de la récente crise économique :

On oublie parfois que la période 2003-2008 a aussi été marquée par l'envolée du cours du pétrole et, à partir de 2006, de nombreuses matières premières et de produits agricoles. Cela a provoqué à l'époque (en 2007 et surtout au printemps 2008) de graves pénuries alimentaires dans le monde. Il est vrai que la spéculation financière porte, dans ce cas également, une lourde responsabilité dans cette hausse des cours. Mais cette dernière s'est produite aussi sur une vague de fond de raréfaction de ressources naturelles (la rareté créant l'avidité spéculative), dont le pétrole et certaines matières premières, de diminution des terres arables dédiées à l'alimentation, d'érosion des sols sous l'effet du productivisme, de désertification et de réduction des ressources en eau dans de nombreux pays, et de début de réchauffement climatique renforçant ces tendances dans plusieurs régions du monde. S'y est ajoutée la montée en puissance des agrocarburants, réduisant les terres dédiées à l'alimentation au bénéfice de celles destinées aux déplacements motorisés, le tout sur fond de crise du pétrole, qui est bien une dimension de la crise écologique⁶⁰.

⁶⁰ Gadrey, 2010, p. 151-152.

La hausse du prix des aliments et du pétrole a évidemment touché davantage les pays pauvres, où les manifestations se sont d'ailleurs multipliées, mais elle n'a pas été sans effet sur les ménages pauvres endettés aux États-Unis qui, en 2007-2008, ont abandonné aux banques leurs maisons hypothéquées. En 2010, Gadrey concluait que « si d'importantes réorientations structurelles de la production et des modes de vie ne sont pas enclenchées rapidement, la crise actuelle, de nature systémique, va se prolonger pendant des années et engendrer de nouvelles périodes récessives⁶¹ ». Nous y reviendrons dans le prochain chapitre, mais il nous faut auparavant nous arrêter à une dernière crise à laquelle le capitalisme est présentement confronté, la crise d'hégémonie.

7. LA CRISE D'HÉGÉMONIE

En raison de la suprématie économique, politique, militaire et culturelle exercée par les États-Unis durant cette période, le XX^e siècle a été caractérisé comme le siècle américain. Déjà, tout au long du « long XIX^e siècle »⁶², les États-Unis avaient connu une expansion continue, non seulement au plan régional (conquête de l'Ouest au détriment des Amérindiens et du Mexique entre 1783 et 1890, achat de l'Alaska en 1867, prise de contrôle des anciennes colonies espagnoles dans les Caraïbes et en Amérique centrale à partir de 1898), mais hors de leur hémisphère (participation à la politique impériale des Européens au Japon, en Chine et en Corée à partir des années 1850, conquête des Philippines en 1899-1903, présence active et rivalité avec le Japon en Asie-Pacifique particulièrement à compter de 1905). Leur dit isolationnisme était donc relatif.

⁶¹ *Ibid.*, p. 153.

⁶² Défini par l'historien britannique Eric Hobsbawm comme une extension du XIX^e siècle couvrant la période de 125 ans entre 1789 et 1914.

Toutefois, mis à part leur participation tardive (1917), quoique déterminante, à la Première Guerre mondiale, et malgré leur poids économique qui s'élève à près du quart de la production mondiale dès 1900 pour en atteindre le tiers en 1913, les États-Unis ne vont véritablement s'engager dans la politique internationale qu'à la suite de la Seconde Guerre mondiale, assurant alors un leadership en matière de relations interétatiques (création de l'ONU à San Francisco en 1945) et de gestion de l'économie mondiale (création du FMI et de la Banque mondiale et instauration du dollar comme monnaie de référence à Bretton Wood en 1944). Tout en étant confrontés à l'Union soviétique, et malgré leurs demi-victoires et leurs échecs dans leur tentative d'endiguer le communisme (Chine, Corée, Vietnam, Cuba, etc.), ils vont connaître alors des décennies de prééminence. « En 1945, rappelle Dario Battistella, les États-Unis [...] assurent la moitié de la production et les trois quarts des dépenses militaires mondiales, ils ont la flotte et l'aviation les plus puissantes, un réseau planétaire de bases et le monopole de la bombe atomique, alors que l'URSS représente environ un dixième de la puissance économique américaine et un dixième des dépenses militaires américaines⁶³. » Tout en s'amenuisant quelque peu, le déséquilibre économique perdurera, et si l'Union soviétique réussit à se doter de moyens militaires considérables, elle ne parviendra pas à déposséder les États-Unis de leur supériorité stratégique, jusqu'à ce que son implosion, en 1991, propulse ces derniers au rang d'unique superpuissance.

On qualifie le plus souvent d'hégémonie la suprématie exercée par les États-Unis. Cette désignation, explique Battistella⁶⁴, suppose un type particulier de domination où l'État dominant crée un ordre largement basé sur le consensus, un ordre que la plupart des autres puissances considèrent non seulement comme étant compatible avec leurs

⁶³ Battistella, 2011, p. 34.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 63-73.

intérêts, mais comme jouissant d'une certaine légitimité, aux yeux des États partageant les valeurs de l'État dominant, ou, tout au moins, comme constituant un moindre mal. Bien que prépondérants en termes de capacités, les États-Unis, soutient Battistella, n'ont pas été et ne sont toujours pas perçus comme une menace par les puissances secondaires :

Hors de portée de toute puissance secondaire, sans même considérer la capacité de dissuasion que leur procure leur arsenal nucléaire, les États-Unis peuvent se permettre de pratiquer une politique conservatrice de maintien de l'ordre existant, visant à préserver leur position relativement privilégiée, plutôt que de recourir à une politique offensive d'expansionnisme, cherchant à remettre en cause les positions relatives détenues par autrui. Valable pendant la guerre froide, quand la primauté économique américaine permettait aux États-Unis de faire prévaloir face à l'URSS la stratégie du *containment* (endiguement) sur celle du *rollback* (refoulement), une telle politique est *a fortiori* de mise en situation unipolaire à la fois économique et militaire, où toute politique expansionniste est rationnellement contre-productive, puisqu'en augmentant l'insécurité ressentie par les puissances secondaires, une telle politique créerait les conditions de la remise en cause de l'ordre existant, dont la puissance prépondérante tire justement profit⁶⁵.

Cette interprétation de la domination américaine proposée par Battistella peut être complétée sinon relativisée. Suivant Philip Golub, pour la période de 1945 à 1991, « [s]i l'hégémonie est un concept applicable à l'action américaine en Europe et au Japon, il ne s'agit pas d'une norme qui s'étendait à tout le système⁶⁶ ». De fait, les États-Unis ont traité fort différemment le monde occidental (Europe de l'Ouest,

⁶⁵ *Ibid.*, p. 77-78.

⁶⁶ Golub, 2011, p. 36-37.

Canada, Australie) et le Japon – des pays où ils ont en général encouragé le développement économique et respecté les institutions démocratiques, et dont ils ont favorisé la coopération –, par rapport aux autres pays du monde extérieur au bloc soviétique où, sans chercher à établir un contrôle territorial direct, ils ont contribué à mettre en place et à maintenir des régimes autoritaires qui leurs étaient favorables en vue de contenir les mouvements révolutionnaires nationalistes ou socialistes et de se garantir un accès aux matières premières stratégiques.

Dans les années 1970 et 1980, certains ont cru à un déclin irrémédiable des États-Unis, en raison des fortes perturbations économiques (détérioration de la position concurrentielle des entreprises américaines sur le plan intérieur comme extérieur, désindustrialisation, dépréciation du dollar, balance commerciale négative) et du repli stratégique (avec la défaite au Vietnam et la révolution en Iran) qu'ils subissaient à l'époque. Pourtant, au lendemain de la guerre froide, la puissance américaine est à la fois restaurée et rehaussée. Suivant Golub, cela tient à ce que « des gouvernements successifs usèrent de l'influence que conférait aux États-Unis leur position centrale dans l'économie politique mondiale pour lever les contraintes économiques externes, extraire des ressources d'alliés dépendants et rétablir la suprématie stratégique américaine⁶⁷ ». Profitant de sa prépondérance dans les institutions multilatérales pour en fixer les règles, le gouvernement américain va en effet jouer un rôle décisif dans la libéralisation et la globalisation des marchés mondiaux, et dans la financiarisation de l'économie. Tirant profit de la libre circulation des capitaux, et au prix d'une dette extérieure sans précédent dans l'histoire, les États-Unis pourront à la fois financer l'augmentation significative de leurs dépenses militaires et s'assurer une croissance économique qui prévaudra au cours des années 1990 et dans la première moitié des années

⁶⁷ *Ibid.*, p. 162.

2000, croissance dont l'économie mondiale sera dépendante et qui connaîtra un arrêt subi en 2008.

La crise financière et économique a discrédité la croyance en la concordance entre les intérêts nationaux américains et l'intérêt universel, et entaché la prétention des États-Unis à un leadership économique mondial. Ce revers s'est ajouté à la crise de légitimité et à la perte d'autorité provoquées par les guerres engagées par l'administration George W. Bush en vue de consolider et d'étendre la primauté des États-Unis en profitant de l'asymétrie de puissance militaire postérieure à 1991 et en faisant fi de l'ordre international politique et juridique érigé en 1945. Comme chacun le sait, malgré les énormes ressources mobilisées, ces guerres ont eu des résultats contraires à ceux escomptés. En 2009, Arrighi, interprétant le Projet pour un nouveau siècle américain porté par l'administration George W. Bush comme une résistance extrême aux ajustements et aux compromis nécessités par le déclin de leur hégémonie et la transition vers un nouvel ordre mondial, se questionnait ainsi : « L'issue désastreuse de l'aventure irakienne est-elle le prélude de catastrophes de plus grande ampleur? Ou a-t-elle appris au peuple et au gouvernement américains à s'ajuster aux nouvelles réalités du pouvoir mondial⁶⁸? » Renonçant à l'unilatéralisme et visant à diminuer les tensions, la politique suivie par le gouvernement Obama a permis de restaurer en partie l'image du pays, mais elle n'a pas inversé les tendances économiques et politiques qui minent à long terme l'hégémonie américaine. Et comme l'élection à la présidence de Donald Trump le démontre, les conditions sociales, politiques et économiques qui ont conduit à l'émergence du projet des néoconservateurs persistent toujours.

⁶⁸ Arrighi, 2009, p. 218.

Chapitre 7

LES VIRTUALITÉS D'UNE MODERNITÉ INACHEVÉE

L'émergence d'un nouvel ordre humain, avons-nous soutenu précédemment, ne saurait simplement tenir à la crise de l'ordre existant. Encore faut-il que les conditions du nouvel ordre existent, ce qui ne nous semble actuellement pas le cas. L'avenir prévisible sera donc capitaliste. Non pas que les déséquilibres économiques doivent continuer à s'accroître, précipitant l'économie mondiale de crise en crise, que les États doivent poursuivre leur pratique d'austérité, malmenant le tissu social et économique de leurs sociétés, que l'élargissement et l'amplification des inégalités doivent l'emporter durablement, que les dégâts écologiques doivent s'accroître jusqu'à mettre en danger la planète, et que l'insécurité doive se faire endémique. Il faut se méfier d'un déterminisme selon lequel ces différents phénomènes ne pourraient pas ne pas se produire. Reconnaître l'absence de possibilité de rupture avec l'ordre moderne n'empêche aucunement d'envisager la sortie éventuelle de la modernité avancée, celle que l'on connaît depuis la fin des années 1970, et l'entrée dans une nouvelle phase, qualitativement différente.

Si les tendances lourdes de nature économique qui peuvent être à la source des phénomènes mentionnés se manifestent effectivement, elles ne sont pas sans susciter des contre-tendances, qui, couplées aux dynamiques en cours dans les autres processus constitutifs de la modernité (la démocratisation des États-nations et l'individualisation des rapports sociaux), sont en mesure de les réfréner ou de les infléchir, sinon de les annuler entièrement. S'il n'est pas réaliste d'envisager le

dépassement du capitalisme, il est par ailleurs concevable de parvenir à le domestiquer, comme les pays développés ont réussi à le faire au plan national, dans la seconde moitié du XX^e siècle, en instituant un État social régulateur. Il s'agit aujourd'hui de trouver les mesures qui permettent de l'assujettir dans un contexte d'économie globalisée. Une telle perspective peut ranimer une certaine confiance dans le politique, confiance qui a été fortement érodée à partir des années 1980 en raison de la montée du néolibéralisme, mais aussi des errements de la gauche. L'idéologie néolibérale qui s'est déployée dans nos sociétés récuse en effet tout fondement à l'idée de projet collectif : libérés de l'emprise du politique et soustraits à toute évaluation morale, l'économie capitaliste et ses marchés seraient seuls en mesure d'assurer un ordre social juste et raisonnable. Quant à la gauche, elle a vécu un long entracte, perdant sa force de proposition pour se replier sur la défense des acquis, désinvestissant le politique pour se consacrer à des causes particulières ou s'abandonnant à la poursuite de chimères et au « donquichottisme » dont parlait Marx.

Que peut-on anticiper? Quelle esquisse peut-on tracer d'une nouvelle phase qui répondrait davantage à l'aspiration à la liberté et à l'émancipation, tout autant individuelle que collective, qui fonde la modernité? Quelles sont les « transformations silencieuses » en cours qui offrent des appuis pour une telle évolution et comment peut-on les favoriser? Voilà les questions auxquelles nous allons tenter de répondre dans ce dernier chapitre.

1. UN MODÈLE DE DÉVELOPPEMENT FONDÉ SUR LE DÉVELOPPEMENT DURABLE

Depuis l'automne 2008, nombreuses ont été les propositions débattues dans les grands forums internationaux en vue de remédier aux crises auxquelles nous sommes confrontés. Celles qui ont retenu davantage l'attention sont les suivantes. Concernant la régulation des institutions

financières : accroître les exigences en matière de réglementation prudentielle pour les banques et élargir leur périmètre d'application aux fonds d'investissement spéculatifs; soustraire les économies à la domination des bourses en fondant les droits des actionnaires sur leur engagement durable dans le capital de l'entreprise; revoir le mode de rémunération des dirigeants des établissements financiers afin de décourager les prises de risques excessives; assurer un contrôle des agences de notation du marché du crédit afin d'éviter les conflits d'intérêt. Relativement à la fiscalité : augmenter la progressivité de l'impôt; lutter contre l'évasion fiscale – des actions illégales et délibérées pour ne pas payer d'impôt ou en payer moins en recourant aux paradis fiscaux – en accroissant la transparence fiscale par l'échange de renseignements fiscaux entre pays; combattre l'évitement fiscal – des stratagèmes de planification ou d'« optimisation » fiscale visant à réduire l'impôt en respectant la lettre et non l'esprit de la loi. En matière de relance de la croissance : injecter des liquidités massives dans le système interbancaire en créant de la monnaie centrale et en pratiquant des taux d'intérêt bas; relancer les investissements publics dans les infrastructures; resserrer la distribution des revenus en favorisant l'augmentation des salaires, entre autres, par une hausse du salaire minimum. Et à propos de la gouvernance des institutions économiques internationales : augmenter la représentation et la participation des pays émergents et en développement au FMI.

Au-delà de ces propositions particulières, dont quelques-unes ont connu une forme ou une autre de mise en pratique, et dans un contexte où les questions environnementales deviennent de plus en plus préoccupantes en raison de l'accélération des changements climatiques, des groupes (le groupe britannique *Green New Deal*, par exemple) et des institutions (le Programme des Nations Unies pour l'environnement, par exemple), s'inspirant du *New Deal* mis en place dans les années 1930 par Franklin D. Roosevelt, ont lancé un appel à

un *New Deal* vert. Excédant la simple idée de favoriser la relance économique par des investissements dans les énergies « propres » et dans les activités visant à réduire les émissions de gaz à effet de serre, une telle suggestion entend impulser la transition vers une économie ou un développement durable.

Opter pour le développement durable, c'est refuser la dichotomie simpliste entre croissance et décroissance. Plutôt que de se questionner sur le type de développement qui serait compatible avec le respect de l'environnement, les apologistes de la décroissance rejettent l'idée même de développement qu'ils accusent d'être une notion impérialiste et occidentalocentriste, et prônent un retour à la période préindustrielle, ou même, pour certains, à la période préneolithique. Adeptes de l'écologie profonde (*deep ecology*), ils sacralisent la nature, lui reconnaissant des droits opposables à ceux de l'être humain, valorisent la sobriété et idéalisent un passé mythique qu'ils opposent au monde moderne. Affirmant la nécessité d'abandonner le projet de la maîtrise des processus naturels et de renoncer à la rationalité instrumentale, le discours de la décroissance ressasse les lieux communs de la pensée réactionnaire : disparition de l'authenticité du monde naturel, idée de décadence et prophétie d'un effondrement du monde moderne sous la pression de la technique.

S'ils repoussent cette perspective de la décroissance, les partisans du développement durable n'en sont pas moins critiques à l'égard de la notion de croissance. D'ailleurs, note Cyril Di Méo, « [c]'est en se démarquant progressivement de la notion de croissance que s'est construite l'idée de développement durable¹ ». La croissance désigne l'augmentation de la production de biens et de services dans une économie sur une période donnée, soit la variation positive du produit intérieur brut (PIB). Or, le taux de croissance du PIB est un indicateur grossier et peu pertinent. Grossier, il ne tient compte ni de l'autoproduction (la

¹ Di Méo, 2006, p. 56.

production de biens et de services par les personnes pour leur propre usage) ni des services non marchands (le bénévolat), et fait abstraction non seulement de l'usure et de la dépréciation du capital, mais aussi des dégradations apportées au patrimoine naturel. Peu pertinent, il ne distingue pas la nature de la « richesse » créée, comptabilisant par exemple comme tout le reste les coûts de restauration des destructions subies – suivant le « sophisme de la vitre cassée », la destruction des biens matériels favorise l'activité économique –, et reflète mal l'amélioration des conditions de vie – alors qu'en deçà d'un certain seuil, l'augmentation du PIB par habitant est corrélée à l'augmentation du bien-être de la population, il n'en est plus de même au-delà de ce seuil².

Si les partisans du développement durable ne songent pas à un retour en arrière, ils ne visent donc pas non plus un développement assimilé au toujours plus de la croissance. Ils envisagent plutôt un développement « subordonné à des contraintes environnementales élevées comme les rythmes de reconstitution des ressources renouvelables, les perspectives de substitution de nouvelles ressources à des ressources épuisables, les rythmes d'auto-épuration des milieux³ ». Suivant Di Méo, « [l']impact d'une société sur l'environnement dépend du nombre de personnes, de l'efficacité des techniques et de la nature des consommations⁴ ». Voyons ce qu'il en est de ces trois facteurs dans une optique de développement durable, en commençant par le dernier. Le développement durable suppose que la recherche de qualité et de durabilité ainsi qu'une certaine modération se substituent à la poursuite d'une consommation ostentatoire et effrénée. Réagissant à ceux qui prédisent un mariage heureux, sinon facile, de l'environnement et de la croissance pour autant que la production soit réorientée vers les secteurs non polluants, Bernard Perret rappelle qu'un tel redéploiement implique une réduction dans les secteurs sur lesquels repose

² Gadrey, 2010.

³ Di Méo, 2006, p. 57.

⁴ *Ibid.*, p. 129.

l'essentiel de notre système économique et de nos modes de vie : énergie, matières premières, agriculture industrielle, transports routier et aérien, etc. « Si l'on veut minimiser l'impact des activités économiques sur l'environnement, plaide-t-il, il faudra consacrer les ressources rares aux besoins essentiels (se nourrir, se loger, se soigner...), produire des objets plus durables et, enfin, orienter la consommation vers les services et l'immatériel⁵. » De telles préférences ne pourraient être admises que sur la base de nouvelles valeurs qui émergeraient à travers les débats et les actions collectives.

En ce qui a trait à l'efficacité des techniques, les tenants du développement durable refusent de penser en termes d'alternative entre la préservation de la nature et le projet de la maîtrise des processus naturels. Bien sûr, il faut s'assurer que cette maîtrise ne tourne pas en mésusage ou en pillage. Cependant, le développement technologique est nécessaire non seulement pour l'amélioration du bien-être des populations et l'enrichissement de leur vie, mais aussi pour la sauvegarde du patrimoine naturel. À l'encontre d'Hans Jonas qui a recours à l'imagination du pire, on peut penser avec Gérard Bronner qu'il faut concevoir raisonnablement le risque. Si nous sommes responsables vis-à-vis des générations futures et que nous ne pouvons plus ignorer que nos décisions auront des conséquences à long terme pour l'ensemble des humains, il nous faut savoir prendre en compte les impacts potentiels de notre inaction tout autant que de notre action :

À l'injonction de Jonas : « Prends garde à ce que ton action ne prenne pas le risque de l'extinction de la vie sur Terre », il faut répondre fermement : « Prends garde à ce que ton action *et* ton inaction ne prennent le risque de l'extinction de la vie sur Terre »⁶.

⁵ Perret, 2008, p. 133.

⁶ Bronner, 2014, p. 105.

Et comme le défend Haber, entre la mise au pas instrumentale aveugle de la nature et le respect primitiviste qui sacralise un état de fait contingent de la vie, « il y a place à *la fois* pour un projet politique visant au contrôle démocratique de ce que font la science et la technique *et* pour la mise en évidence de la richesse d'autres rapports qu'instrumentaux à la nature⁷ ».

Quant à notre troisième facteur, il faut d'abord rappeler que la croissance démographique extrêmement forte que notre planète a connue au cours des trois derniers siècles, et qui a atteint un sommet entre 1950 et 1970, décélère depuis lors. Partout ailleurs qu'en Afrique subsaharienne la transition démographique est bien engagée, et l'on peut soutenir qu'il est probable « que le taux de croissance démographique au niveau mondial va retrouver des niveaux quasi nuls dans la seconde moitié du XXI^e siècle⁸ ». Bien entendu, la croissance de la population ne constitue que l'une des deux composantes de la croissance de la production. Il faut également tenir compte de la croissance de la production par habitant. Toutefois, après avoir connu une augmentation significative à partir du XIX^e siècle, avec l'industrialisation de l'Europe, et une poussée considérable plus récemment, d'abord à l'occasion de la reconstruction d'après la Seconde Guerre mondiale puis grâce à la réémergence de l'Asie, cette seconde composante (la croissance de la production par habitant) a entamé elle aussi un ralentissement. De l'avis de Piketty, la conjugaison des deux processus qui touchent les composantes de la croissance de la production devrait nous reconduire à un régime historique de croissance faible : « la croissance, en dehors de périodes exceptionnelles ou de phénomènes de rattrapage, a en réalité toujours été relativement faible⁹. »

⁷ Haber, 2006, p. 169.

⁸ Piketty, 2013, p. 165.

⁹ *Ibid.*, p. 125.

Selon Alain Lipietz¹⁰, un modèle de développement fondé sur le développement durable et pouvant de ce fait être l'objet d'un *New Deal* vert implique des changements fondamentaux à la fois dans le paradigme technologique, le régime d'accumulation, le mode de régulation et la configuration internationale. Voyons ce qu'il en est des changements souhaitables dans chacun de ces domaines. La voie suivie par l'industrialisation au cours des deux derniers siècles a été intensive en capital (les machines, etc.) et gourmande en énergie et en matières premières. À l'instar de plusieurs auteurs, Lipietz propose le passage à une industrialisation intensive en travail et économe en ressources. « Et ce travail, précise-t-il, sera moins "industriel" (comme les chaînes d'assemblage de voitures) et plus "artisanal", ou plutôt "industriel" (c'est-à-dire fondé sur le travail direct et qualifié)¹¹. »

Persuadé qu'il faille aller vers une production économe en ressources, je ne suis en revanche pas personnellement convaincu qu'une « révolution industrielle¹² » puisse ou même doive s'appliquer dans tous les secteurs. Dans le secteur agricole, où l'agriculture intensive, qui utilise massivement des intrants chimiques et dont les lieux de production sont de plus en plus distants des lieux de transformation et de consommation, met à mal les écosystèmes et a des impacts négatifs sur la santé, il est sans doute souhaitable de développer une agriculture biologique et de proximité, sachant que cette dernière peut exiger « de 30 % à 40 % de travail en plus pour des "paniers" comparables en quantités¹³ ». Cela apparaît non seulement souhaitable, mais éventuellement possible puisque les agriculteurs, surendettés et

¹⁰ Lipietz, 2012.

¹¹ *Ibid.*, p. 85.

¹² Rappelons que l'expression « révolution industrielle » a été conçue par Jan De Vries pour désigner l'essor considérable de l'activité économique qu'ont vécu certaines régions de l'Europe, de la Chine et du Japon entre 1600 et 1800, essor provenant toutefois dans une large mesure de l'injection de plus grandes quantités de travail et non d'un développement de la productivité.

¹³ Gadrey, 2010, p. 90.

soumis à une course au machinisme et à l'agrandissement qui dénature le sens de leur vie et de leur travail, y trouveraient intérêt. Mais dans les secteurs industriels, il n'est pas assuré que l'affirmation de Lipietz à l'effet que « [p]lus on fera d'économie sur le facteur nature, plus il faudra des techniques intensives en travail¹⁴ » se révèle juste.

La tendance du capital à augmenter les forces productives et à diminuer au maximum le travail nécessaire en accroissant sa productivité dans le but de maximiser le profit ne va pas s'atténuer. Les entreprises vont continuer à innover. Aussi, est-il probable que se poursuive le développement des systèmes automatisés de production, comme il est fort possible que de nouvelles techniques de fabrication soient conçues, à l'image de l'impression 3D dont nous avons dit un mot au chapitre 5, des systèmes de production et des techniques de fabrication qui peuvent consommer moins de matière et moins d'énergie, tout en nécessitant peu de travail, mais un travail plus qualifié. Globalement, la tendance à la baisse de la quantité de travail socialement nécessaire devrait se poursuivre. Car le secteur tertiaire, qui comprend déjà 70 % à 80 % des emplois dans les pays les plus avancés, devrait être lui aussi touché par les progrès dans les domaines de la robotique et de l'intelligence artificielle, même si les emplois les plus qualifiés dans certains services (santé, éducation, transports, culture et loisirs, sécurité et justice) sont plus difficilement automatisables. Plutôt que d'anticiper une révolution industrielle, peut-être nous faut-il œuvrer à la redistribution du travail restant, selon des modalités diverses et respectant les contraintes propres à chaque type d'emploi : réduction de la semaine de travail, extension des congés annuels et des congés parentaux, instauration de congés pour raisons familiales et personnelles, prise de retraite anticipée, etc.

¹⁴ Lipietz, 2012, p. 85.

En matière de régime d'accumulation ou de croissance, Lipietz propose une demande activée par les investissements verts et la promotion des biens communs, et une distribution plus généreuse des gains de productivité aux salariés. Un modèle de développement fondé sur le développement durable exigerait manifestement des investissements considérables dans la conception et la production de nouveaux équipements économes en énergie et en émission de gaz à effet de serre, particulièrement dans les transports et le logement, ainsi que de nouvelles sources d'énergie et de matières premières, propres et renouvelables. Il commanderait également de réinvestir abondamment dans les services publics de santé, de services sociaux et d'éducation qui ont été gravement sous-financés au cours des dernières décennies. Le financement du système d'éducation est singulièrement important. Comme le soutient Piketty, permettre au maximum de gens d'accéder à des formations professionnelles et supérieures de qualité constitue, « [à] long terme, la meilleure façon de réduire les inégalités face au travail, et également d'accroître la productivité moyenne de la main-d'œuvre et la croissance globale de l'économie¹⁵ ».

Cependant, si la formation et l'acquisition de qualifications favorisent l'égalité des chances et permettent sur longue période l'augmentation des salaires, elles n'effacent pas les hiérarchies salariales, dont la compression ou l'élargissement, souligne Piketty, ne peuvent être expliqués uniquement par le jeu de l'offre et de la demande pour les différents niveaux de qualification. Le marché du travail est une construction sociale, le fruit de luttes et de compromis, d'où l'importance de l'existence d'un salaire minimum et de règles qui facilitent les négociations des salariés en vue de s'assurer une progression de leur rémunération équivalente à celle de la productivité globale du travail. Rappelons ici que les sociétés les plus égalitaires, les pays du Nord de l'Europe par exemple, ne sont pas moins dynamiques et créatives au

¹⁵ Piketty, 2013, p. 485.

plan économique, tout en offrant une égalité des chances et une mobilité plus élevées. Enfin, il ne faut pas oublier les politiques de redistribution, qui doivent mettre à contribution non seulement les plus riches, qui sont très peu nombreux, mais aussi les classes moyennes. Ces politiques pourraient comprendre, entre autres, une allocation universelle, soit un revenu versé à tous les citoyens sans contrôle des ressources ni exigence en termes de travail. Suivant Philippe Van Parijs¹⁶, cette formule présente plusieurs avantages dont l'absence de stigmatisation – il n'y a rien d'humiliant à toucher une allocation accordée à chacun, en sa qualité de citoyen – et de démotivation face au travail – l'allocation étant inconditionnelle, chacun peut la compléter à volonté par des revenus provenant d'autres sources –, tout en assurant aux plus faibles un pouvoir de négociation face aux employeurs.

Les pratiques de production et d'accumulation de la richesse ne sauraient être ainsi réorientées sans l'action de l'État. Un nouveau modèle de développement permettant de lier activité économique, réduction des inégalités et protection de l'environnement suppose en effet un mode de régulation sociale et économique approprié, tout à fait différent de celui qui prévaut depuis la fin du siècle dernier dans les pays avancés. Dans celui-ci, rappelle Perret,

l'État est subsidiaire du marché. Il ne se mêle pas de la manière dont sont produites les richesses, mais se contente d'intervenir en amont (par la formation des travailleurs) et en aval (par la redistribution et la protection sociale) pour prévenir et corriger les inégalités. [...] c'est clairement le marché qui domine : c'est lui qui détermine ce qui doit être produit, intègre les individus à la société et distribue les rôles sociaux¹⁷.

¹⁶ Van Parijs, 2003.

¹⁷ Perret, 2008, p. 136.

Ainsi que le soutient Perret, « [l]e développement ne sera durable que s'il est piloté par des instances politiques ayant pour fonction légitime de veiller au bien commun¹⁸ », à commencer par l'État qui dispose pour ce faire d'importants moyens d'intervention en matière de persuasion, d'incitation et de réglementation. Par l'information, l'État peut amener les citoyens à partager certaines préoccupations et les convaincre de s'attaquer à certains problèmes. Il est le seul à pouvoir réunir l'ensemble des acteurs économiques et sociaux afin de tracer, en concertation, une perspective de développement cohérente dans laquelle chacun puisse se retrouver en adoptant librement ses propres stratégies. Cela suppose un État stratège¹⁹, capable d'anticiper l'avenir et de proposer une vision commune des grands défis et enjeux auxquels est confrontée la société. L'État peut aussi instaurer des incitations financières sous la forme de taxes (une taxe carbone, par exemple, qui envoie un signal-prix aux producteurs et aux consommateurs en augmentant le prix de certains produits proportionnellement aux émissions de dioxyde de carbone engendrées par leur production ou leur utilisation, favorisant ainsi les produits induisant le moins d'émission) ou de subventions et d'allocations de prêts à long terme et à bas taux d'intérêt accordées aux collectivités locales, aux entreprises ou aux ménages afin de leur permettre d'investir en vue de revenus ou d'économies futurs. L'État peut enfin utiliser son pouvoir légitime de contrainte, puisqu'un bon nombre de pratiques doivent être tout simplement proscrites. Il ne s'agit pas de réglementer à tout va, mais de trouver le meilleur compromis possible entre la régulation de contrôle et la régulation spontanée, sachant que ce compromis est constamment à revoir selon le niveau de conscience de la population et les forces en présence. De façon plus générale, il n'est pas question d'aller vers un État qui prétende administrer sa société; on ne saurait se passer des

¹⁸ *Ibid.*, p. 134.

¹⁹ Côté et Lévesque, 2009.

marchés pour coordonner les actions de millions d'individus – l'expérience soviétique a été à cet effet suffisamment concluante. L'État n'a pas à se substituer aux autres acteurs (collectivités locales, groupes et associations de la société civile, entreprises coopératives et privées), mais à les mobiliser, à soutenir leurs initiatives et à faciliter leurs relations mutuelles, particulièrement celles entre le patronat et les syndicats.

Par ailleurs, se pose la question des ressources dont pourra disposer l'État dans un avenir prévisible. L'État peut toujours chercher à améliorer l'organisation et le fonctionnement du secteur public, mais ainsi que l'ont démontré les efforts déployés depuis plus de trente ans dans le cadre des réformes administratives axées sur le Nouveau management public, les gains réalisés dans la qualité des services et l'efficacité de l'action se traduisent rarement en économies substantielles. De plus, et ainsi que l'explique Piketty, la question du « retour de l'État » ne se pose pas du tout de la même façon aujourd'hui qu'au début du XX^e siècle. À l'époque, les impôts représentaient moins de 10 % du revenu national dans tous les pays, l'État n'y assumant pour l'essentiel que les fonctions dites régaliennes (police, justice, armée, affaires étrangères, fiscalité, administration générale). Entre les années 1920-1930 et les années 1970-1980, avec l'institution d'un État social régulateur, la part des impôts dans le revenu national a été multipliée par trois ou quatre dans les pays développés (et même par cinq dans les pays nordiques), pour se stabiliser par la suite. Piketty en conclue :

du point de vue de son poids fiscal et budgétaire, ce qui n'est pas rien, la puissance publique n'a jamais joué un rôle économique aussi important qu'au cours des dernières décennies. Aucune tendance à la baisse n'est décelable, contrairement à ce que l'on entend parfois. Certes, dans un contexte de vieillissement de la population, de progrès des technologies médicales et de besoins de formation sans cesse plus forts, le simple fait de stabiliser les prélèvements publics en proportion du revenu national est en soi une gageure [...] À la suite de la

crise des années 1930, et dans le contexte de l'après-guerre et de la reconstruction, on pouvait raisonnablement considérer que la solution aux problèmes du capitalisme était un accroissement sans limite du poids de l'État et de ses dépenses sociales. Aujourd'hui, les choix sont forcément plus complexes. Le grand bond en avant de l'État a déjà eu lieu : il n'aura pas lieu une seconde fois, ou tout au moins pas sous cette forme²⁰.

Dans un contexte de faible croissance qui est dorénavant le nôtre, et alors que les missions sociales assumées par l'État (éducation, santé, remplacement et transfert de revenus) mobilisent déjà entre un quart et un tiers du revenu national des pays développés, il est peut-être possible de faire accepter une légère augmentation des prélèvements publics pour répondre à des besoins croissants en éducation et en santé, mais il serait assurément impossible d'escompter une hausse forte et durable du taux moyen d'imposition. En revanche, et comme le soutient Piketty, « [o]n peut imaginer des redistributions entre prélèvements, ou une plus forte progressivité fiscale, pour une masse globale plus ou moins stable²¹ ». Notre auteur rappelle l'importance des impôts – « [s]ans impôts, il ne peut exister de destin commun et de capacité collective à agir²² » – et leur caractère conflictuel – « la forme concrète que prennent les impôts est dans toutes les sociétés au centre de la confrontation politique²³ ». Il dénonce la tendance actuelle qui conduit à une fiscalité régressive²⁴ et prône une augmentation forte du

²⁰ Piketty, 2013, p. 760-761.

²¹ *Ibid.*, p. 771.

²² *Ibid.*, p. 794.

²³ *Ibid.*, p. 794.

²⁴ On peut distinguer les impôts, entre autres, selon la nature de l'élément imposé (impôt sur le revenu, impôt sur le capital ou le patrimoine, impôt sur la consommation) et selon le type de rapport entre le taux d'imposition et la valeur de l'élément imposé (impôt proportionnel quand le taux est uniforme quel que soit la valeur de l'élément imposé, impôt progressif quand le taux croît suivant la progression de la valeur de l'élément imposé, impôt régressif quand le taux décroît suivant la progression de la valeur de l'élément imposé).

taux marginal supérieur de l'impôt sur le revenu²⁵, ce qui aurait pour effet de contenir l'envol des hautes rémunérations : avec des taux de l'ordre de 80 à 90 %, comme les États-Unis et la Grande-Bretagne ont connus dans les années 1930-1980, les cadres dirigeants auraient peu intérêt à se battre pour obtenir des augmentations exorbitantes, et les parties prenantes seraient moins prêtes à l'accepter, puisque de toute façon 80 à 90 % de l'augmentation irait directement dans les caisses du Trésor public.

Piketty aborde par ailleurs la question du financement par la dette. Il note d'abord que d'une manière générale, l'impôt est une solution préférable, à la fois en termes de justice et d'efficacité : « [I]e problème de la dette est qu'elle doit le plus souvent être repayée, si bien qu'elle est surtout dans l'intérêt de ceux qui ont eu les moyens de prêter à l'État, et à qui il aurait été préférable de faire payer des impôts²⁶. » Quant aux dettes souveraines actuelles, il observe que « l'idée selon laquelle nous serions sur le point de laisser des dettes honteuses à nos enfants et petits-enfants [...] n'a tout simplement aucun sens [...] ce qui est exact, et pour le coup assez honteux, c'est que le capital national est extrêmement mal réparti, avec une richesse privée s'appuyant sur la pauvreté publique²⁷ ». Pour rembourser ces dettes, dont les intérêts grèvent lourdement les budgets publics, il propose de prélever un impôt exceptionnel et progressif sur le capital privé, ce qui permettrait de s'assurer que chacun contribue à l'effort demandé à la mesure de ses moyens, tout en évitant les paniques et les faillites bancaires qui seraient entraînées par une répudiation des dettes publiques. Il avance enfin l'idée que les États pourraient profiter des taux d'intérêt actuels extrêmement faibles pour

²⁵ Le taux marginal d'imposition est le taux qui s'applique à la dernière tranche de revenu. Le taux le plus élevé ne s'applique pas à l'ensemble du revenu, mais seulement à la tranche qui le concerne.

²⁶ Piketty, 2013, p. 883.

²⁷ *Ibid.*, p. 932.

lancer une grande vague d'investissements visant à découvrir de nouvelles technologies non polluantes et des formes d'énergie renouvelables suffisamment abondantes pour se passer d'hydrocarbures. [...] Si les investisseurs privés ne savent pas comment dépenser et investir, alors pourquoi la puissance publique devrait-elle se priver d'investir pour l'avenir, et d'éviter ainsi une dégradation probable du capital naturel? Il s'agit de l'un des principaux débats de l'avenir. Plutôt que de s'inquiéter de la dette publique (qui est très inférieure aux patrimoines privés, et qui dans le fond peut être supprimée assez facilement), il serait plus urgent de se soucier d'augmenter notre capital éducatif et d'éviter que notre capital naturel ne se dégrade²⁸.

Un modèle de développement fondé sur le développement durable suppose enfin une nouvelle configuration internationale. En ce qui a trait à ce quatrième et dernier domaine, Lipietz envisage « [u]ne configuration internationale fondée sur la coopération entre les “vieilles” puissances et les nouvelles puissances émergentes dans la promotion de règles communes sociales et environnementales, probablement organisée en blocs économicopolitiques de taille continentale allant jusqu'à la Fédération européenne, avec un “Plan Marshall vert” en faveur des pays moins avancés²⁹ ». Basé sur l'interdépendance environnementale, économique, sociale et politique, induite par une appartenance commune à la planète et une mondialisation en voie d'accélération, le nouvel ordre mondial doit privilégier un multilatéralisme adapté à la situation politique internationale (débarrassé des distorsions issues de la domination bicentenaire de l'Occident), inclusif des plus petits joueurs, et respectueux des différences politiques et culturelles. La gestion en commun des biens publics mondiaux pose de

²⁸ *Ibid.*, p. 935-936.

²⁹ Lipietz, 2012, p. 180.

sérieux défis, mais il existe des précédents : des pratiques de coopération efficaces ont été développées au fil du temps dans de nombreux domaines tels que l'énergie, la sécurité nucléaire, la sécurité aérienne et la santé. Et si l'Accord de Paris sur le climat conclu en décembre 2015 se révèle insuffisant – engagements de réduction d'émission de gaz à effet de serre trop faibles et non contraignants –, il constitue tout de même une avancée certaine – premier texte élaboré par l'ensemble des pays, devoir de transparence et obligation pour les pays les plus industrialisés d'aider financièrement les pays en voie de développement. Il reste bien sûr un long travail de ratification et de précision des règles et des mécanismes d'application.

Parmi les autres problèmes aigus auxquels est confrontée la communauté internationale, il y a ceux liés à la localisation des activités de production et ceux liés à la gouvernance financière. Les premiers tiennent à l'absence de normes communes de répartition et de protection de l'environnement. Afin de lutter contre le *dumping* social et environnemental, de contrer la déflation salariale, ainsi que d'écartier le risque de déclin industriel et de dépérissement des économies nord-américaines et européennes, Gréau propose à l'instar d'autres auteurs la mise en œuvre d'un néoprotectionnisme adapté aux conditions de l'économie contemporaine. L'objectif n'est ni de bloquer la diffusion des connaissances scientifiques et techniques ni d'entraver la liberté des investissements directs, non plus que d'empêcher la libre circulation des matières premières industrielles et des biens d'équipement, facteurs dont la conjonction s'est avérée essentielle au décollage des économies émergentes, mais de dissuader les délocalisations en frappant de droits appropriés les productions importées en provenance des sites à bas coût du travail et de combattre la pratique de non-réciprocité. Il s'agit de forcer les entreprises à s'installer au sein des marchés territoriaux qu'elles entendent conquérir et de les placer dans des conditions de concurrence équivalentes à celles des entreprises appar-

tenant à la zone protégée. En outre, et pour autant que les droits imposés soient abaissés à mesure qu'une égalisation des conditions de vie et de travail progresse, « la protection commerciale pourrait jouer à l'expérience le rôle d'un aiguillon du progrès social dans toutes ces régions du monde où la productivité croissante n'est pas ou guère suivie d'effets favorables sur les conditions de vie des populations³⁰ ». Compte tenu de la spécialisation relative des différentes économies nationales qui a beaucoup progressé au cours des dernières décennies, et du fait que, à quelques exceptions près (la Chine, l'Inde et les États-Unis), ces économies ne représentent pas un espace de marché suffisant, le néoprotectionnisme ne saurait s'établir sur une base nationale. Pour Gréau, la solution consiste à établir des marchés communs continentaux ou régionaux. Cette solution

stimulerait durablement les relations commerciales entre voisins, resserrant les courants d'échanges sur une base territoriale. Elle encouragerait décisivement les entreprises des autres régions de la planète à venir s'implanter au sein de la zone commerciale protégée pour y réaliser leurs productions. Elle réduirait enfin les distances d'acheminement et, par voie de conséquence, les coûts économiques et écologiques induits par les circuits d'approvisionnement³¹.

Dans les faits, après l'échec des dernières négociations multilatérales conduites sous l'égide de l'OMC (le cycle de Doha), il semble que le processus de régionalisation soit en voie de s'accélérer ainsi que le donnent à penser les négociations en cours d'accords de libre-échange entre l'Union européenne et le Canada, puis les États-Unis.

En ce qui a trait à la gouvernance financière, les problèmes tiennent à l'absence de contrôle du capitalisme financier globalisé. Afin de

³⁰ Gréau, 2008, p. 71-72.

³¹ *Id.*, 2005, p. 224.

mettre fin à la domination des Bourses sur les économies et de redonner une finalité productive à l'épargne, Gréau propose de fonder les droits des actionnaires sur leur engagement durable dans le capital de l'entreprise. Il préconise

l'institution d'un pacte juridique nécessaire entre l'entreprise et ceux qui accepteraient d'en devenir les actionnaires de référence. Ses clauses principales prévoiraient, d'une part, l'engagement desdits actionnaires de conserver leurs actions ou de ne les céder qu'avec l'accord de l'entreprise et des autres actionnaires de référence et, d'autre part, la désignation de représentants revêtus de leur pleine confiance au conseil d'administration ou au conseil de surveillance³².

Parallèlement à ces actionnaires de référence qui, par leur présence dans les organes de direction, assureraient un contrôle des gestionnaires, il existerait un vaste marché d'actions à dividende prioritaire sans droit de vote. Piketty s'intéresse, pour sa part, à l'impôt sur le capital comme moyen de contrer la dynamique actuelle de la concentration mondiale des patrimoines et de stopper la spirale inégalitaire qu'elle entraîne. Idéal, un impôt mondial permettant de répartir les bénéfices de façon juste au sein des pays et entre les pays lui apparaît pour l'instant peu réaliste, en raison du niveau très élevé de coopération internationale qu'il suppose. Mais cela n'empêche pas de renforcer les différentes formes partielles d'impôt sur le capital qui existent déjà dans la plupart des pays, non plus que de mettre en place un impôt commun de façon graduelle pour les pays qui le souhaitent, au niveau européen, par exemple. Contrairement aux impôts sur le patrimoine immobilier que l'on connaît, et qui reposent le plus souvent sur un taux proportionnel, le nouvel impôt sur le capital devrait être progressif, et prendre en compte l'ensemble des actifs, qu'ils soient immobiliers, financiers ou professionnels, tout en déduisant les emprunts de

³² *Ibid.*, p. 269.

la valeur des biens : « L'impôt sur le capital permet alors de compléter l'impôt sur le revenu pour toutes les personnes dont le revenu fiscal est manifestement insuffisant par comparaison à leur patrimoine³³. » Une telle approche implique évidemment une très grande transparence financière internationale : « chaque administration fiscale nationale doit recevoir toutes les informations nécessaires lui permettant de calculer le patrimoine net de chacun de ses ressortissants³⁴. » Cela suppose l'échange automatique et systématique d'informations bancaires, la mise en échec des paradis fiscaux et l'enraiment de la concurrence fiscale : « On ne peut pas s'enrichir par le libre-échange et l'intégration économique avec ses voisins, puis siphonner leur base fiscale en toute impunité³⁵. » Piketty souligne enfin que les pays du Sud seraient parmi les premiers à bénéficier d'un système fiscal international plus transparent et plus juste.

2. UN NOUVEAU CONTRAT SOCIAL

Par-delà les retouches qu'il pourrait souhaiter lui apporter, le modèle de développement que nous venons d'esquisser apparaîtra probablement au lecteur comme relativement cohérent et foncièrement souhaitable. Mais qu'en est-il de ses possibilités de réalisation? Peut-il devenir effectivement l'objet d'un nouveau contrat social dans le contexte politique d'une modernité avancée? Les obstacles – des démocraties en panne, des espaces publics anémiés, des individus repliés sur eux-mêmes, des couches populaires en voie de droitisation et une diversité culturelle et religieuse qui fragilise l'identité citoyenne commune – semblent à première vue redoutables. Aussi, allons-nous d'abord les considérer, approfondissant, ce faisant, quelques éléments de problématique signalés au chapitre 5.

³³ Piketty, 2013, p. 856.

³⁴ *Ibid.*, p. 844.

³⁵ *Ibid.*, p. 847.

Suivant Marc Angenot,

[l]a démocratie, qui a été facteur de « progrès », opère aussi, de nos jours plus que jamais, comme facteur de maintien du *statu quo*, de « refroidissement » social, de délégation civique passive, de repli sur le « privé », d'équilibre statique de revendications fragmentées, isolant les humains dans leur ressentiment et dans leurs protestations parcellaires ou les consolant avec des mythes d'appartenance et d'enracinement, tandis que croît la puissance des *Nouveaux Monstres froids* transnationaux³⁶.

De nombreux auteurs insistent sur le parti pris des mesures étiatiques qui prévaut depuis la fin des années 1970 en faveur des intérêts capitalistes, mesures qui « soit ne sont absolument plus l'objet du moindre débat au sein des parlements, soit sont justifiées, dans les situations de crise, au motif de contraintes objectives³⁷ ». Certains y trouvent une explication de la chute de la participation électorale, qu'ils interprètent comme une manifestation de résignation : « Les perdants du tournant néolibéral ne voient plus ce qu'ils devraient attendre d'un changement des partis de gouvernement³⁸. » Pourtant, en même temps que le discrédit de la politique et la défiance des citoyens à l'égard de l'État augmentent, la vigilance civique s'accroît et les formes de participation citoyenne non conventionnelles se multiplient. Pierre Rosanvallon interprète ces tendances comme constitutives d'une mutation de la citoyenneté. Refusant l'hypothèse d'un manque d'intérêt, d'une apathie politique et d'un déclin de l'esprit citoyen, il relève en revanche le fait que la démocratie de surveillance, qui tend à se radicaliser et où « se mêlent des éléments positifs d'accroissement du pouvoir social et des tentations populistes-réactives³⁹ », se mue facilement

³⁶ Angenot, 2001, p. 106-107.

³⁷ Honneth, 2015, p. 499.

³⁸ Streeck, 2014, p. 90-91.

³⁹ Rosanvallon, 2006, p. 29.

en stigmatisation compulsive et permanente des autorités gouvernementales. Il note également que les « formes de contre-démocratie » qui se développent s'expriment principalement par des rejets ponctuels présentés sans grande référence à un projet cohérent. Dans sa perspective, « le problème contemporain n'est pas celui de la passivité, mais de l'impolitique, c'est-à-dire du défaut d'appréhension globale des problèmes liés à l'organisation du monde commun⁴⁰ ». Si la démocratie n'est pas en panne, les mobilisations sociales tendent par contre effectivement à se réduire à des mouvements de protestation, sans engagement en vue d'un changement global. Néanmoins, on assiste depuis peu et dans plusieurs pays à la manifestation de nouveaux partis et de nouvelles personnalités politiques – pensons à Bernie Sanders aux États-Unis – qui proposent des projets de réforme substantiels.

Comme nous l'avons noté au chapitre 5, la situation actuelle des espaces publics tient également d'un paradoxe, résultant, aux dires d'Honneth, « d'une part, d'un accaparement et d'une stratification croissante de la sphère publique et, d'autre part, de son ouverture et de sa vitalisation accrues⁴¹ ». Rappelons qu'un espace public démocratique devrait tout à la fois favoriser la perception et la formulation des problèmes qui affectent la société, permettre la formation de l'opinion et de la volonté publiques, et assurer un certain contrôle sur les décideurs. La sphère publique est aujourd'hui largement dominée par les médias. Et tous connaissent les dérives des médias traditionnels qui apportent généralement une information insuffisante et sensationnaliste, s'intéressant beaucoup plus au comportement des décideurs qu'à leurs choix et à leur gouverne, quand ils ne se contentent pas simplement de pratiquer un journalisme de divertissement qui se prélassé dans une réalité autoréférentielle. Il est bien sûr des exceptions, « des

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Honneth, 2015, p. 455.

quotidiens, des chaînes de télévision et des stations de radio qui continuent à assumer les responsabilités éthiques propres à leur activité, et à étudier aussi exactement que possible les phénomènes sociaux pour aider le public à prendre une position informée et réfléchie⁴² ». Malheureusement, ces médias de qualité ont perdu le contact avec une large part de la population.

Par ailleurs, et à l'encontre de ces tendances, on assiste depuis quelques décennies à l'émergence de nouveaux forums d'échange d'information et de discussion, numériquement interconnectés à l'échelle planétaire. L'Internet est assurément un moteur puissant qui permet non seulement la constitution de réseaux interactifs qui traitent des thèmes de toute nature, mais aussi la naissance et le développement d'espaces d'opposition. Cependant, en dehors des réseaux hautement spécialisés qui contrôlent la qualité des informations et soumettent les échanges à une exigence de justification rationnelle, les innombrables communautés virtuelles n'assurent aucune vérification et laissent les prises de position les plus ineptes circuler sans commentaires. Les nouveaux médias, dont les médias sociaux, accentuent ainsi le clivage social dans l'accès à une information et à des débats de qualité. Rappelons toutefois que, loin d'être des consommateurs passifs, les citoyens ont leurs propres stratégies d'interprétation, et que, plus les gens ont une expérience concrète et personnelle des questions en cause, moins l'impact des médias dans la formation de leur opinion à leur égard est important. De plus, si, en temps normal, l'espace public est plus ou moins investi par les gouvernants, les grandes organisations ainsi que les médias eux-mêmes, dès que la perception de problèmes sociaux importants suscite une conscience de crise, la direction des cycles de communication peut être inversée selon que les acteurs de la société civile, les mouvements sociaux par exemple, se font plus actifs. Les grands thèmes débattus au cours des dernières décennies (le

⁴² *Ibid.*

féminisme, l'écologie, l'appauvrissement, l'immigration, les coupures dans les services publics et plus particulièrement dans les soins de santé, etc.) en fournissent la preuve : presque aucun de ces thèmes n'a été introduit par les représentants des différents pouvoirs.

Qu'en est-il maintenant des individus, qui seraient, dans nos sociétés de modernité avancée, repliés sur eux-mêmes? Ainsi que nous l'avons noté précédemment, le processus d'individualisation qui s'est accéléré au cours des dernières décennies présente un caractère ambivalent. Il est à la fois un vecteur de libération de l'initiative individuelle et d'émancipation des individus du carcan des traditions et de toutes les figures de la dépendance sociale, et un facteur de fragilisation ou d'insécurisation en rendant chacun plus comptable de son avenir. Les individus, avons-nous dit, ont à porter le poids de la prise en charge de leur vie et de leur accomplissement personnel en maîtrisant souvent fort peu les situations et les conditions auxquelles ils ont à faire face. Aussi, la précarisation actuelle du travail et la mise en cause des programmes sociaux ont-ils eu pour un bon nombre d'entre eux des conséquences destructrices sur leur estime de soi. Le sentiment d'insuffisance et d'impuissance personnelle mène certains à la dépression ou à l'explosion dans la violence et la rage. D'autres ont plutôt tendance à se réfugier dans un cocon narcissique, cherchant à se donner l'illusion de la complétude en consommant tout ce qu'un marketing très efficace leur présente. La fuite dans le narcissisme s'opère aussi à travers une incessante activité de séduction, de manipulation psychologique, qui vise à provoquer l'intérêt et l'admiration de l'autre. La lutte contre l'angoisse diffuse se gagne alors à la condition de gagner l'admiration d'autrui, seule manière d'assumer et de réassumer un fragile sentiment d'identité : j'existe pour l'autre, donc j'existe.

Et pourtant, le tableau n'est pas si noir. Les relations entre les individus ne sont pas aussi superficielles que pourrait le donner à penser le détournement des mots « ami » ou « j'aime » utilisés comme stratagème d'interface sur les réseaux sociaux, et dont personne n'est

dupe. Que ce soit dans l'amitié, le couple ou la famille, les rapports personnels sont plus que jamais empreints d'affection, de confiance et de souci de l'autre. La recherche de l'accomplissement personnel et la volonté de déterminer soi-même son avenir, ses liens sociaux, ses valeurs et son identité, ce n'est pas là l'égoïsme. Bien sûr, celui-ci existe sous la modernité avancée comme dans tout autre type de société : la tendance à tout subordonner à ses intérêts propres est de toute évidence une potentialité qui se retrouve chez tout humain. Il ne faut pas confondre non plus importance accordée au quotidien et repli sur la vie privée. La valorisation de la vie du travail et de la famille n'implique aucunement le repli sur la vie privée. Accorder une dignité à la vie ordinaire engage bien sûr à y investir temps, énergie et préoccupations, ce que les guerriers d'antan et les militants d'hier faisaient peu ou pas. Mais cela ne veut pas dire que l'on désinvestisse nécessairement la sphère publique. À la recherche de liens consentis, les individus, moins conformistes, plus critiques et plus innovateurs, s'associent de multiples façons et coopèrent selon leur choix à de nombreuses formes de solidarité. Cette expansion de la société civile contribue largement à la cohésion sociale, qui, quoiqu'on en dise, a rarement été aussi forte qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Que penser, de la présumée droitisation des couches populaires? Depuis la fin des années 1980, des formations politiques d'extrême droite – des formations populistes, nationalistes ou régionalistes, islamophobes, anti-immigrés et antisystème, qui cherchent à délégitimer ou à contaminer les partis établis – exercent effectivement une attraction de plus en plus forte sur un électorat populaire, caractérisé par une surreprésentation des hommes, des personnes peu diplômées, des employés modestes et des ouvriers. Suivant Nonna Meyer, trois types d'explication sont avancés face à cette situation. D'ordre économique, la première « fait des "perdants de la modernisation" le vivier potentiel de l'extrême droite. Les ouvriers, travailleurs manuels, peu qualifiés, premiers touchés par les restructurations, et les plus

directement confrontés à l'immigration, en seraient le prototype⁴³ ». D'ordre politique, la deuxième explication « insiste sur la dimension protestataire des votes populaires d'extrême droite. Ce serait une "politique du ressentiment" reflétant la perte des repères sociaux, la dissolution des solidarités collectives, et plus profondément un désenchantement politique, une perte de confiance dans les élites⁴⁴ ». Comme le souligne Lipietz, les partis établis « sont suspectés de ne pas prendre en compte les difficultés de la "vraie vie" dans les quartiers populaires⁴⁵ ».

D'ordre culturel et identitaire, la troisième explication considère les positions conservatrices quant à certains enjeux – enjeux touchant particulièrement les modes de vie (la sexualité, la famille, l'ordre moral), la sécurité, la religion et l'immigration – qui inciteraient les gens des milieux populaires à voter pour les partis d'extrême droite, qui se présentent comme les meilleurs défenseurs des valeurs et des identités traditionnelles. Sans écarter ce dernier type d'explication, on peut néanmoins se demander si la virulence des stéréotypes et des préjugés a effectivement augmenté chez les ouvriers au cours des dernières décennies. Nombreux sont les auteurs à le réfuter. Ainsi, se référant à des recherches qui ont démontré une forte corrélation entre les valeurs autoritaires et la xénophobie, d'une part, et le niveau d'études, d'autre part, et selon lesquelles cette différence tenant au niveau d'études se retrouve dans chaque groupe social – « les cadres moyens n'ayant fait que des études primaires sont très xénophobes, les ouvriers spécialisés ayant suivi des études supérieures le sont très peu⁴⁶ » –, Pierre Bréchon explique :

Or, même si subsistent de profondes inégalités d'accès aux études selon les groupes sociaux, les enfants d'ouvriers sont aujourd'hui

⁴³ Mayer, 2012, p. 35.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁵ Lipietz, 2012, p. 164.

⁴⁶ Bréchon, 2012, p. 52.

assez nombreux à obtenir des diplômes universitaires. On comprend donc qu'il n'y ait pas de droitisation des valeurs chez les ouvriers. Mais en même temps, les inégalités scolaires qui subsistent peuvent expliquer certains écarts que l'on constate encore quant à l'autoritarisme, la xénophobie, les critiques de la démocratie et le nationalisme⁴⁷.

Tout en considérant un autre aspect de la question, Daniel-Louis Seiler défend un point de vue convergent :

Il n'y a pas de « droitisation », car le phénomène est aussi ancien que le suffrage universel : une proportion non négligeable d'ouvriers a, dès l'origine, voté à droite [...] Les partis dits de gauche ont, dans l'histoire, reculé dans le vote ouvrier, ou échoué dans leur entreprise de conquête de celui-ci, chaque fois qu'ils perdirent le contact avec le monde ouvrier réel. C'est-à-dire quand ils en ont méprisé les aspirations à la sécurité, ou lorsqu'ils ont sous-estimé, dans certains pays, l'importance du sentiment religieux ou du sentiment national⁴⁸.

Dans le même sens, mais en invoquant de façon particulière la situation des ouvriers britanniques, Christophe Jaffrelot et Jules Naudet soutiennent qu'il ne faut pas sous-estimer l'existence de tendances autoritaires ou xénophobes en leur sein depuis le XIX^e siècle : « Si la percée de l'extrême droite a été jusque-là contenue, c'est que le Parti libéral et le Parti travailliste ont successivement organisé l'expression politique majoritaire des ouvriers britanniques jusqu'aux années 1980⁴⁹. » Observant que, même si l'alignement à gauche s'est affaibli, « dans la grande majorité des régions européennes, les ouvriers continuent en général à voter plus à gauche que la moyenne de l'électorat

⁴⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁸ Seiler, 2012, p. 25.

⁴⁹ Jaffrelot et Naudet, 2013, p. 50-51.

local⁵⁰ », Michel Bussi, Christian Vandermotten et Gilles Van Hamme expliquent eux aussi les différences des comportements électoraux par la présence ou l'absence d'encadrement social de la part des partis, des syndicats, des mutuelles, des associations culturelles, etc. L'action ou l'inaction des partis de gauche, et d'autres institutions, tels les syndicats, qui ont historiquement encadré la classe ouvrière, se révèle donc un facteur important à prendre en compte pour comprendre le positionnement actuel de cette dernière. Mais il faut également considérer l'accentuation de l'hétérogénéité des conditions d'emploi et de rémunération vécues par les travailleurs – selon qu'ils sont sans emploi, à statut précaire ou permanent, plus ou moins qualifiés, dans l'industrie ou les services plus ou moins professionnalisés, etc. – qui rend l'intérêt commun moins tangible et l'action pour le réaliser plus improbable. En outre, l'affirmation plus vigoureuse d'identités génératrices de sentiments d'appartenance autres que l'identité prolétarienne – des identités fondées sur la religion, la langue, l'ethnie, le genre, l'orientation sexuelle, etc., et qui peuvent évidemment se cumuler chez un même individu – favorise assurément l'essor d'appels partisans concurrents.

Qu'en est-il enfin de la diversité culturelle et religieuse qui fragiliserait l'identité citoyenne commune et contrecarrerait tout projet politique commun? Évidemment, la diversité n'est pas d'hier : non seulement les pays occidentaux ont connu de nombreuses vagues d'immigration, mais du fait de la répartition réelle des nations, tous ces pays sont multinationaux. Pourtant, en raison de la croissance d'une immigration parfois désirée, parfois tolérée, parfois refusée sans succès, l'hétérogénéité ethnique, culturelle et religieuse des populations occidentales a sans doute augmenté au cours des dernières décennies, ce qui suscite des inquiétudes et des réactions de plus en plus vives. Craignant un étiolement de l'intégration politique et de la solidarité citoyenne, certains se raidissent dans leur refus de prendre en compte

⁵⁰ Bussi, Vandermotten et Van Hamme, 2012, p. 91.

les différences, alors que d'autres, appréhendant une menace à l'existence même de la nation, cherchent à défendre à tout prix la prépondérance de la culture du groupe majoritaire. Quant aux membres des minorités historiques ou récentes, la fin de non-recevoir à leur demande de reconnaissance et la volonté affichée de les assimiler, qui s'ajoutent à une intégration fréquemment peu aboutie et à une situation économique souvent précaire, les incitent parfois au repli sur leurs groupes d'appartenance et à une affirmation sans nuance de leurs traditions particularistes.

Que faire? Bien sûr, la vie démocratique suppose l'inscription des citoyens dans une culture politique commune leur permettant de s'entendre sur l'organisation du vivre-ensemble et la gestion des affaires publiques et privées, mais elle ne requiert pas de provenance commune, ethnique, linguistique ou culturelle. Il ne s'agit pas de transformer nos États-nations en États-courtepintes où coexisteraient sur un même territoire une multitude de communautés de culture différentes et refermées sur elles-mêmes, mais de reconnaître les cultures minoritaires, qui fournissent à leurs membres les conditions de leur socialisation et de leur épanouissement, et de respecter la dignité et l'égalité de ces membres avec ceux de la culture majoritaire. Comme le soutiennent François Côté-Vaillancourt et Jocelyn Maclure, une telle reconnaissance et un tel respect n'impliquent ni relativisme culturel – il est toujours possible « de faire intervenir des surplombs pour évaluer et critiquer une pratique ou une représentation culturelle au-delà des limites de son contexte culturel, par exemple à l'aide de notions scientifiques ou logiques » –, ni relativisme moral – « même si l'on soutient que la morale n'est pas un discours possédant une universalité analogue à la science ou à la logique, il est néanmoins possible d'invoquer des principes moraux nés de contextes culturels particuliers comme des surplombs permettant de juger d'un autre contexte⁵¹ ».

⁵¹ Côté-Vaillancourt et Maclure, 2016, p. 8.

Côté-Vaillancourt et Maclure donnent comme exemples de politique d'intégration pouvant convenir à l'organisation du vivre-ensemble dans nos sociétés plurielles les politiques multiculturelles canadienne et québécoise. Contrairement aux idées reçues véhiculées par plusieurs, dont des intellectuels et des commentateurs québécois, le multiculturalisme canadien, précisent-ils, vise la reconnaissance des apports minoritaires et un traitement digne et égal de chacun, sans tolérer d'aucune façon des pratiques incompatibles avec les valeurs publiques communes, et, ajouterais-je, sans abandonner la poursuite de la consolidation d'une identité nationale partagée. Le Canada démontre en cela – et mis à part la question de l'affirmation de la nation québécoise qui lui cause problème – que les identités et les fidélités multiples, loin de nécessairement s'opposer, peuvent très bien se cumuler.

Quant à la liberté de religion, qui a gagné en visibilité du fait de la diversification du phénomène religieux et dont certaines tribunes d'opinion font grand cas, nos deux auteurs rappellent que c'est en vertu du libéralisme (les principes de séparation des pouvoirs temporels et spirituels et d'autonomie morale des individus) et non du multiculturalisme que l'État canadien et les cours canadiennes ne se mêlent pas d'arbitrer ou de départager les comportements religieux qui n'ont pas de conséquences civiles. Mais dans le cas contraire, les cours interviennent : c'est ainsi que des parents jéhovistes ne peuvent refuser une transfusion sanguine essentielle à la survie de leur enfant ou qu'un huttérite ne peut être exempté de la prise de photos pour l'obtention d'un permis de conduite. Pour ce qui a trait à l'interculturalisme québécois, qui fonde l'engagement réciproque entre la société d'accueil et les nouveaux arrivants non seulement sur le respect des valeurs démocratiques fondamentales, mais sur l'adoption du français comme langue commune de la vie publique et sur la participation et l'échange intercommunautaire, nos deux auteurs l'appréhendent

comme une forme de multiculturalisme réinterprété et adapté au contexte particulier du Québec :

En formulant explicitement un petit nombre de piliers forts d'une culture politique, pour ensuite permettre la diversité, l'échange et le métissage de la société, l'interculturalisme québécois poursuit bel et bien la visée multiculturelle d'organiser la vie commune dans un contexte de tolérance mais non de relativisme [...] Adopter une forme d'interculturalisme intégrant de tels rapports particuliers d'une société à sa langue, à son histoire ou à certaines particularités de sa vie publique peut potentiellement permettre la mise en place d'un vivre-ensemble satisfaisant tant pour la majorité démocratique que pour ses minorités historiques et récentes, au lieu de sacrifier les secondes au nom des craintes de la première.⁵²

Malgré les difficultés réelles qu'ils comportent, les obstacles que nous venons de considérer ne semblent pas insurmontables. Encore faut-il croire en la possibilité d'établir, par les voies démocratiques, un nouveau contrat social promouvant un modèle de développement fondé sur le développement durable. Certains sont plutôt persuadés qu'après des décennies d'offensive néolibérale, les peuples démocratiquement organisés ont renoncé à user de leur souveraineté nationale et qu'il est devenu impossible d'imposer des projets de réforme au capital. Ainsi en est-il de Wolfgang Streeck qui en conclut que « [l]orsqu'une opposition constructive est impossible, une opposition destructive apparaît comme la seule solution envisageable⁵³ ». Cette conviction est partagée par une partie de la gauche altermondialiste qui s'est radicalisée depuis les émeutes de Seattle en 1999, et qui a opté pour des tactiques de combat visant à démasquer des « États policiers au service du capitalisme mondialisé ». Bien sûr, ces menées

⁵² *Ibid.*, p. 21.

⁵³ Streeck, 2014, p. 219.

anarchistes et violentes, qui dégénèrent parfois en simples manifestations de rage, ont en général comme effet de polariser la situation à l'avantage de la droite.

Non pas qu'il faille s'abstenir d'agir, non plus que de lutter. La démocratie, qui s'est avérée au cours des deux derniers siècles comme la seule voie permettant de progresser, n'est pas un espace ordonné, lisse et sans aspérité, au sein duquel la liberté et l'égalité seraient déjà réalisées, mais un espace conflictuel où s'énoncent des objets de litige, où se forment des pôles antagonistes et où s'organisent des luttes. En démocratie, le conflit n'est pas un accident, ni une maladie, ni un malheur; il est un facteur de dynamisme, ce autour et à partir duquel de nouveaux possibles s'affirment. Les tensions sociales opèrent comme une ressource interne de devenir pour la démocratie qui n'est toujours qu'un résultat provisoire du processus de démocratisation. Une démocratie n'est pas un régime politique sans conflits, mais un régime dans lequel les conflits sont l'objet de débats, l'essentiel étant que soient respectées les règles permettant d'éviter la violence et de dégager des compromis.

Pour mieux comprendre ce que suppose l'établissement d'un nouveau contrat social, on peut se reporter à celui qui a été initié dans les années 1930 – par Roosevelt aux États-Unis, par le gouvernement du Front populaire en France et par les partis sociaux-démocrates en Scandinavie –, et qui a prévalu après la Seconde Guerre mondiale dans l'ensemble des pays développés. Établi grâce à un compromis adopté par les grands acteurs sociaux à la suite de débats démocratiques houleux et prolongés, le nouveau contrat social a fourni de grandes orientations au développement économique et social, qui ont joui d'une certaine continuité, jusqu'à la fin des années 1970, sinon au-delà. En raison de cette entente fondatrice, qui a alimenté avec le temps une vision de la société juste relativement partagée, l'alternance politique a été relativement harmonieuse, les gouvernements successifs poursuivant ce que les précédents avaient construit. Cette entente a également

permis de structurer le champ d'action du patronat et des syndicats, qui ont eu à respecter un certain nombre de règles touchant, entre autres, les salaires et les conditions de travail et permettant de surmonter le problème du « passager clandestin » qui profite des bénéfices fournis par d'autres sans prendre part à l'effort commun, et à inscrire leurs relations dans des arrangements institutionnels tels que la négociation et la convention collective.

Débordant la lutte pour l'exercice du pouvoir, l'établissement d'un contrat social suppose la convergence des forces de changement et la formation de larges alliances. Que peut-il en être dans les conditions sociopolitiques qui sont dorénavant les nôtres? Ces conditions se caractérisent non seulement par l'affirmation plus vigoureuse de multiples identités génératrices de sentiments d'appartenance, mais également par l'accélération du processus d'individualisation et l'ouverture et la densification de la société civile. Car, « [l]a culture de l'individualisme démocratique n'a pas que des effets atomisants sur la société, puisqu'elle permet de recomposer des formes de solidarité et de vivre ensemble⁵⁴ » qui sont de plus en plus nombreuses et variées. En favorisant la délibération, la dynamique associative tempère l'individualisme égoïste et favorise « la montée du collectif et du développement social comme sens⁵⁵ ». De ce point de vue, une société civile en santé, dynamique et active, qui contribue à une cohésion sociale, fonde la capacité qu'ont les sociétés de définir des projets communs. De plus, l'expansion de la société civile à travers les associations volontaires a pour conséquence « de relativiser l'importance des identités ethnoculturelles par rapport à d'autres types d'identité autour du genre, de l'orientation sexuelle, de particularités physiques⁵⁶ ». Située entre les individus et l'État, la société civile permet l'articulation entre les intérêts individuels et le bien commun.

⁵⁴ Potvin et Fournier, 2000, p. 12.

⁵⁵ Warin, 2002, p. 49.

⁵⁶ Weinstock, 2000, p. 24.

Ces dernières années, on a assisté à la création de mini-espaces publics (depuis le mouvement des Indignés né en Espagne et *Occupy Wall Street* né à New York en 2011, jusqu'à la Nuit des débats organisée à Paris en 2016), qui ont rassemblé des dizaines de milliers de personnes et « où la parole, souligne Benoît Lévesque, circule très librement, parole portée par une conviction, celle de la nécessité de faire quelque chose pour un changement en profondeur⁵⁷ ». À côté de ces mouvements, qui revêtent un caractère temporaire, on en trouve de nombreux autres, plus pérennes (mouvements sociaux, dont les mouvements féministes, les mouvements écologiques, les mouvements culturels et les mouvements régionalistes; groupes populaires et communautaires; associations de toutes sortes telles les associations de défense des droits), qui mobilisent les individus, produisent du commun (de la confiance, de la coopération, du civisme) et permettent l'émergence de nouvelles valeurs. Parmi ces acteurs collectifs, je voudrais m'arrêter de façon particulière aux organisations de l'économie sociale et solidaire.

Émanant, tout en les dépassant, de la contestation et de la revendication, et empruntant différentes formes (coopérative, mutuelle, organisme à but non lucratif ou association exerçant des activités économiques, fonds de travailleurs créé pour intervenir dans le financement des entreprises), les organisations qui constituent l'économie sociale et solidaire sont le fruit de l'innovation sociale qui s'est exercée à certains moments au cours des deux derniers siècles. Suivant Lévesque, la dernière vague d'innovation s'est dressée à partir des années 1980, dans le but de répondre à des besoins urgents ou pour combler de nouvelles aspirations, non satisfaits par le marché et l'État :

Parmi les initiatives qui cherchent à répondre à ces situations d'urgence [montée du chômage, nouvelle pauvreté, exclusion sociale, réduction des services collectifs], mentionnons à titre d'exemples, les

⁵⁷ Lévesque, 2014a, p. 370.

centres d'accueil pour les itinérants, le logement social, les banques alimentaires, les restos populaires, les friperies, les cercles d'emprunt, les entreprises d'insertion, etc. [...] À titre d'exemples d'initiatives apparemment inspirées par de telles aspirations [à la reconnaissance de la place des femmes, à la démocratisation, à l'équité et au développement durable], relevons les expérimentations dans le domaine de l'éducation et de la santé alternatives, le commerce équitable, les entreprises favorisant le recyclage (p. ex. les ressourceries) ou encore une agriculture biologique, le tourisme social et alternatif, les entreprises autogérées, l'épargne et l'investissement solidaire, etc.⁵⁸

Dotées de statuts juridiques distincts et offrant des produits et des services divers, les organisations relevant de l'économie sociale épousent néanmoins une même visée de transformation sociale permettant l'articulation de la sphère économique à la sphère sociale, et partagent des valeurs communes qui s'incarnent bien sûr plus ou moins dans leur pratique, mais que toutes prônent : finalité de services aux membres ou à la collectivité plutôt que profit, autonomie de gestion, processus de décision démocratique, primauté des personnes et du travail sur le capital, répartition des revenus. L'économie sociale présente assurément un potentiel émancipateur pour les individus, les quartiers et les régions qui s'y engagent. Mais représente-t-elle une alternative au système capitaliste? Au-delà des dérives qu'elles peuvent subir (grandes mutuelles ou banques coopératives qui se prennent au jeu de la spéculation financière, organismes dont les dirigeants mettent à mal les valeurs démocratiques en confisquant le pouvoir, associations qui se font instrumentaliser par l'État pour offrir des services de bas de gamme pour les plus pauvres), les organisations qui constituent l'économie sociale connaissent des limites objectives :

⁵⁸ Lévesque, 2014b, p. 163-164.

fortes exigences de la formule associative qui ne sauraient être acceptées par tous les travailleuses et travailleurs, quasi-impossibilité de s'engager dans les secteurs à forte intensité capitaliste, incapacité de prendre la relève de la redistribution assurée par l'État.

Considérant ces limites, Marie Bouchard et Benoît Lévesque soutiennent que « l'économie sociale se présente moins comme une alternative globale à l'économie capitaliste ou à l'économie planifiée et davantage comme un espace d'expérimentation qui peut, si ces expériences se généralisent, amender le capitalisme et l'espace public dans la direction d'une plus grande démocratisation⁵⁹ ». De même que le mouvement associatif du XIX^e siècle (syndicats, mutuelles et coopératives) avait dégagé et expérimenté plusieurs des bases constitutives des systèmes de sécurité sociale qui ont été par la suite mis en œuvre de façon généralisée par les États occidentaux, ainsi peut-on présupposer que les organisations de l'économie sociale actuelle « sont en train d'établir les principes et de construire les règles de base d'un nouveau système de régulation, en phase avec le développement durable⁶⁰ ». Lipietz considère pour sa part que l'économie sociale est appelée à jouer « un rôle croissant et non résiduel dans le modèle de développement futur⁶¹ », s'engageant dans de nouveaux domaines comme la prise en charge des services publics locaux ou régionaux de transport par exemple. On peut également envisager la possibilité que l'économie sociale joue un rôle conséquent dans la négociation de nouveaux compromis sociaux qui iraient dans le sens d'un mode de développement axé sur le développement durable. Mais cela suppose des institutions de coordination et de concertation appropriées, ce que nous allons maintenant considérer.

La société civile, qui apparaît de plus en plus active, est, en revanche, fragmentée et faiblement organisée. Comment assurer la

⁵⁹ Bouchard et Lévesque, 2014, p. 139.

⁶⁰ Lévesque et Bourque, 2014, p. 331.

⁶¹ Lipietz, 2012, p. 101.

convergence et la mobilisation des forces de changement? Dans le contexte actuel, on ne saurait imaginer que cette tâche soit assumée, comme il en a parfois été antérieurement, par *un* parti révolutionnaire, allié à des syndicats, pénétrant la vie sociale par de multiples associations, et étant à la source sinon de toutes, du moins des principales initiatives. Les acteurs, dont *des* partis politiques dédiés (ou tout au moins ouverts) au nouveau modèle de développement envisagé, seront nécessairement multiples. L'action politique dépend toujours des configurations sociales qui la rendent ou non possible. L'enjeu est de créer des lieux, des réseaux où échanger l'information recueillie par chacun, favoriser une perception commune et globale des problèmes, débattre et faciliter l'émergence d'actions concertées visant à conscientiser la population et à exercer une pression sur les élus afin que soient adoptées des mesures contribuant à l'introduction des changements souhaités dans le paradigme technologique, le régime d'accumulation, le mode de régulation et la configuration internationale.

Mais pour que ces changements puissent être menés à bien, il faut aussi former de larges alliances au-delà de la société civile. Réunissant gouvernement, groupements d'employeurs et syndicats, les mécanismes de coordination et de concertation qui ont permis d'échafauder le contrat social-démocrate étaient de nature tripartite. Un tel modèle ne saurait suffire aujourd'hui, alors que se sont multipliés les acteurs collectifs qui doivent être parties prenantes au nouveau contrat social : non seulement les entreprises relevant de l'économie sociale et qui s'ajoutent aux entreprises privées et aux entreprises publiques, mais aussi les nouveaux mouvements sociaux porteurs de demandes sociales qui débordent les revendications formulées traditionnellement par le mouvement ouvrier. Comment s'engager dans la définition et la réalisation d'un projet commun avec des acteurs provenant de mondes aussi contrastés que l'État, le marché et la société civile? Comment faire émerger l'intérêt général qui ne saurait se limiter

à l'addition d'une multiplicité d'intérêts individuels non plus que collectifs? Ici encore, il faut promouvoir la création d'espaces communs de dialogue, de délibération, voire de négociation entre les diverses parties. Comme l'a démontré l'expérience des pays scandinaves et autres qui avaient mis en place des institutions de nature tripartite, de tels espaces, s'ajoutant aux instances politiques et constituant par conséquent un des piliers du mode de régulation, permettent la mise en perspective des différents intérêts – contrairement au *lobbying* avec son peu de transparence et son caractère relativement inégalitaire – et favorisent l'établissement de compromis.

Bien sûr, encore faut-il que les capitalistes acceptent de jouer le jeu, ce dont doutent plusieurs, Streeck, par exemple, qui « peine à voir ce que [aujourd'hui] la grande masse de la population pourrait offrir ou plutôt arracher au capital à l'avantage de ce dernier ainsi qu'au sien propre⁶² ». Sans verser dans l'angélisme, on peut pourtant discerner des zones où l'accord est possible. Il faut pour cela rompre avec l'interprétation illusoire du capital comme super sujet poursuivant ses fins propres et savoir reconnaître la diversité des capitaux et la variété de leurs intérêts : les producteurs de pétrole réagissent assurément autrement que les fabricants des technologies vertes face à l'enjeu d'une économie « décarbonée »; selon toute vraisemblance, les PME, et particulièrement celles qui sont dirigées par la relève entrepreneuriale, envisagent la responsabilité sociale et environnementale des entreprises différemment des multinationales; etc. Il est par ailleurs des préoccupations communes à toutes les entreprises – dont, en tout premier lieu, la reprise économique – qui peuvent favoriser l'établissement de compromis avec l'ensemble des acteurs sociaux. C'est ainsi qu'après en avoir été le promoteur, le Fonds monétaire international dénonce aujourd'hui les ravages causés par les mesures d'austérité ou de rigueur imposées après 2008 et, reconnaissant les limites des politiques

⁶² Streeck, 2014, p. 219.

monétaires expansionnistes, défend désormais la relance budgétaire et l'investissement public. De grands journaux financiers comme *The Economist* et le *Financial Times* de Londres ont eux aussi changé leurs discours, allant jusqu'à proposer une augmentation généralisée des salaires (augmentation du salaire minimum et indexation des salaires au coût de la vie) afin d'alimenter une inflation permettant de réduire le poids réel des dettes souveraines et d'accroître les marges de manœuvre budgétaires des États.

La situation actuelle pourrait être favorable à des investissements massifs pouvant à terme fonder un nouveau régime de croissance, investissements dans des infrastructures publiques à rénover et de nouveaux équipements verts, tout autant que dans l'éducation et les autres domaines sociaux qui favorisent le développement des capacités et des dispositions à coopérer. Encore faudrait-il qu'il y ait une volonté politique, et des institutions qui en favorisent l'affirmation. Aussi, l'action et l'élection de partis politiques ouverts au nouveau modèle de développement sont-elles essentielles.

3. UNE NOUVELLE

CONFIGURATION INTERNATIONALE

En raison de l'interdépendance environnementale, économique, sociale et politique dans laquelle ils se trouvent, les États nationaux ne sauraient s'inscrire dans un modèle de développement fondé sur le développement durable sans une coopération internationale favorisant une gestion commune des biens publics mondiaux et un codéveloppement. Or, les obstacles à surmonter sont ici encore considérables, tenant aux rapports de forces entre puissances, à l'exclusion des plus faibles, aux inégalités de développement ou au défaut de valeurs partagées. Pour examiner le premier type d'obstacle, il nous faut faire appel à l'approche dite réaliste en matière d'étude des Relations inter-

nationales. Cette approche, rappelle Dario Battistella, « postule l'importance première des rapports de puissance matérielle entre des États considérés comme des acteurs rationnels cherchant à optimiser leur puissance relative en vue de satisfaire leur intérêt national égoïste dans un environnement anarchique dépourvu d'autorité centrale⁶³ ». S'intéressant à la distribution de la puissance, les auteurs qui s'inscrivent dans cette approche se distinguent, entre autres, selon qu'ils retiennent l'unipolarité ou la multipolarité comme facteur explicatif de la stabilité du système interétatique.

Battistella soutient pour sa part que, dans le système interétatique moderne, « les périodes de stabilité ont été concomitantes des systèmes unipolaires, alors qu'à l'inverse les systèmes caractérisés par une répartition approximativement équilibrée des forces ont connu une succession de guerres et/ou ont débouché sur un cycle de guerres⁶⁴ ». Il oppose ainsi la suprématie mondiale des Britanniques, qui a été à l'origine de la stabilité qu'a connue le XIX^e siècle, à la parité relative entre l'Allemagne et la Grande-Bretagne qui a prévalu par la suite et qui a conduit aux deux guerres mondiales. Dans une telle perspective, le déclin actuel de l'hégémonie américaine et la montée en puissance de la Chine apparaîtraient alarmants, pour peu que les ambitions des deux États s'avèrent incompatibles et qu'ils soient persuadés, les uns (les États-Unis), d'être encore capables de maintenir la hiérarchie existante, et l'autre (la Chine), d'avoir les moyens de la renverser. Il est certain qu'une situation dipolaire est intrinsèquement instable, et que la Chine pourrait développer sa puissance militaire en proportion de sa croissance économique.

Jean Baechler considère quant à lui la multipolarité ou plutôt l'oligopolarité, soit la coexistence d'un petit nombre de puissances, comme étant la plus favorable à la modération, « [à] condition, du

⁶³ Battistella, 2011, p. 23.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 54-55.

moins, que le rapport des puissances soit tel, qu'aucune d'entre elles ne l'emporte sur la coalition des autres⁶⁵ ». Or, c'est bien ce vers quoi semble tendre le rapport de forces actuel. Bien sûr, la suprématie militaire américaine prévaut toujours. Cependant, soutient Baechler, elle n'a de valeur que défensive et non pas offensive :

Les armements américains mettent la politique à l'abri de toute entreprise de conquête, mais ne lui permettent en aucun cas de conquérir les autres et de fonder un empire planétaire américain sur le modèle classique. Même les tribus montagnardes d'Afghanistan et du Pakistan ont une capacité de résistance et de nuisance suffisante, pour mettre les États-Unis en échec ou, du moins, les tenir en respect⁶⁶.

Par ailleurs, aucun État ou groupe d'États n'apparaît pour l'instant à la fois en mesure et désireux de succéder aux États-Unis comme acteur stratégique global. Tirillée par les divergences nationales et dépourvue d'institutions politiques communes fortes, l'Union européenne se révèle incapable d'exercer un leadership mondial. Devenue une puissance moyenne, et malgré ses interventions dans le Caucase, en Ukraine et en Syrie, la Russie est loin d'avoir retrouvé la place d'acteur global qu'occupait l'URSS avant 1991. À l'instar du Japon, qui demeure une formidable puissance économique, l'Inde est devenue un allié stratégique des États-Unis. Quant à la Chine, qui en dépit de son poids économique croissant est toujours en situation de codépendance avec les États-Unis, dont elle détient une grande partie de la dette souveraine et qui demeurent son premier marché à l'exportation, non seulement elle a besoin d'un environnement international stable pour poursuivre son ascension, mais elle ne semble pas aspirer à remplacer les États-Unis comme puissance mondiale de plein exercice. Il ne s'agit pas de s'adonner à l'angélisme ou à ce qu'Arrighi⁶⁷ qualifie de « néo-

⁶⁵ Baechler, 2012, p. 33.

⁶⁶ *ibid.*

⁶⁷ Arrighi, 2009, p. 371.

angellisme », en se référant à la thèse de Norman Angell qui, postulant que des pays économiquement interconnectés n'avaient d'autres choix que de coopérer politiquement et que la puissance militaire n'offrait plus d'avantage commercial, soutenait en 1910 que la guerre était devenue obsolète. Toutefois, et tout en tenant compte du risque d'un dérapage sur le théâtre régional du fait des conflits territoriaux qui opposent sur terre et sur mer la quasi-totalité des pays asiatiques entre eux, à commencer par la Chine avec tous les pays riverains des mers de Chine et de Chine du Sud, on peut estimer avec Jean-Marie Bouissou

que, même à plus long terme, elle [la Chine] n'ambitionne très probablement pas de leur [les États-Unis] succéder dans le rôle de gendarme de la planète. Washington ruine ses finances et son crédit à tenter d'assumer ce rôle depuis la fin de la guerre froide, et rien dans la tradition chinoise ne porte les dirigeants de Pékin à l'endosser⁶⁸.

On peut donc espérer que les grandes puissances fassent preuve de pragmatisme et continuent à régler leurs griefs par la diplomatie plutôt que de recourir à la force. Et cela, d'autant plus qu'en raison de l'armement nucléaire, « une conflagration directe serait si dévastatrice qu'aucun gain ne saurait compenser les coûts consentis⁶⁹ ». Des relations pacifiques constituent assurément une condition essentielle pour une coopération entre les "vieilles" puissances et les nouvelles puissances émergentes dans la promotion de règles communes sociales et environnementales. Cependant, si les rivalités classiques de puissance se font moins belliqueuses, les conflits n'en sont pas pour autant disparus. Seulement, ils ne sont plus imputables au choc des plus forts, mais engagent dorénavant des États non prédominants ou des acteurs non étatiques et s'actualisent par conséquent dans

⁶⁸ Bouissou, 2012, p. 14.

⁶⁹ Baechler, 2012, p. 33.

des formes asymétriques. Selon Bertrand Badie⁷⁰, ils expriment non plus la rivalité, mais le manque d'intégration et l'humiliation.

Tenant à la fois au passé colonial, au néocolonialisme qui a perpétué pour certains pays un état de dépendance et à l'inégalité dans l'accès à la décision dans le système de gouvernance mondial actuel, le manque d'intégration et l'humiliation favorisent les diplomaties contestataires et déviantes conduites par des pouvoirs en mal de légitimation et dont la relégation ou la stigmatisation, comme « État voyou », renforce la notoriété. Les protestations contre l'humiliation proviennent également des populations elles-mêmes, dont le mode de vie et les valeurs traditionnels sont menacés par l'avancée de la modernité, et qui souffrent d'une exclusion sociale – à l'intérieur de leur société où le fossé tend à se creuser entre une élite aisée et une masse dépourvue, et à l'échelon international « où les contrastes sociaux s'affichent en aggravant chaque jour un peu plus le clivage Nord-Sud⁷¹ » – et politique – absence de toute chance de participation politique en raison de régimes autoritaires. Une telle situation peut être à la source de contestations et de révoltes populaires tout autant que de dérives xénophobes, et recèle des potentialités mobilisatrices que des entrepreneurs politiques peuvent saisir. C'est ainsi que le djihadisme réussit à susciter l'adhésion de nombreuses personnes qui s'y engagent ou, tout au moins, lui accordent une certaine sympathie. Contre un tel ennemi, qui n'est pas en mesure de bouleverser l'ordre mondial, mais qui menace certaines régions (particulièrement le Proche et le Moyen Orient, et l'Afrique du Nord) et cause ailleurs de l'insécurité, la puissance se révèle en partie impuissante. « Dans les conflits asymétriques, soutient Geoffroy Murat, il n'est pas possible de parvenir à une solution purement militaire⁷². » Badie conclut pour sa part :

⁷⁰ Badie, 2014.

⁷¹ *Ibid.*, p. 176.

⁷² Murat, 2012, p. 177.

Se tromper de traitement rend le remède effectivement pire que le mal. Les défauts d'intégration supposent un traitement social et un surplus politique [...] Utiliser la force comme recours contre les entreprises de violence [...] permet de passer à côté des vraies causes du malaise [...] « Détruire » des combattants [...] ne fait que banaliser un jeu guerrier qui attise toutes les rancœurs et les humiliations⁷³.

Peut-on espérer que la société internationale devienne plus inclusive et plus égalitaire? Arrighi, qui tend à l'admettre, considère que « l'ascension de la Chine constitue le signe avant-coureur d'une ère de plus grande égalité et de respect mutuel entre les peuples d'origine européenne et les peuples d'origine non européenne⁷⁴ ». Cependant, une telle avancée ne suppose-t-elle pas l'atténuation des inégalités de développement? Constituant l'un des obstacles majeurs à la coopération internationale, les inégalités profondes entre les sociétés, qui sont désormais dévoilées aux yeux de tous, ne peuvent qu'affaiblir le respect de règles communes qui ne semblent profiter qu'à certains. Bien sûr, le recentrement de l'économie mondiale sur l'Asie orientale et méridionale devrait se poursuivre et « les fondements financiers sur lesquels reposent la domination américaine et la puissance du Nord en général sont de plus en plus incertains⁷⁵ ».

Par ailleurs, le sous-développement ne saurait être tout bonnement expliqué par des pratiques inéquitables et spoliatrices, non plus qu'il ne pourrait être simplement éradiqué par l'aide internationale. La montée des dragons asiatiques puis celle des pays émergents ont discrédité en bonne partie les théories de la dépendance qui avaient tendance à transformer les périphéries en victimes passives du système capitaliste mondial. L'émergence des nouveaux pays industrialisés tient à la fois à des facteurs internes et externes. Bien que des voies

⁷³ Badie, 2014, p. 229.

⁷⁴ Arrighi, 2009, p. 465.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 467.

différentes aient été suivies, le rôle de l'État a été partout décisif, non seulement dans la mise en place des conditions fondamentales du décollage (marchés concurrentiels, équilibres macroéconomiques, cadre légal et institutionnel favorisant la confiance sociale, infrastructures adéquates, formation d'une main-d'œuvre de qualité), mais également dans la constitution des bases industrielles et la remontée des filières vers des secteurs industriels porteurs, depuis les produits primaires jusqu'aux produits manufacturés à forte intensité technologique, en passant par les produits manufacturés à forte intensité en travail. Les succès des pays émergents, note Gérard Azoulay, « apparaissent d'abord comme le résultat des stratégies de développement successivement appliquées et donc traduisent l'effet de politiques économiques volontaristes⁷⁶ ». S'inspirant de l'exemple japonais, leurs États ont su allier une politique de promotion des exportations à une politique industrielle génératrice d'avantages comparatifs.

Ce dernier constat nous amène à l'examen des facteurs externes qui ont favorisé les pays émergents. Car, de même qu'il en a été pour l'Occident qui a pu assurer son développement économique grâce à un ordre mondial qui lui était propice – un ordre lui conférant la domination de marchés captifs, source de capitaux et de matières premières et débouchés pour ses productions –, ainsi les économies émergentes ont-elles pu profiter d'une configuration internationale opportune : « Le succès des émergents, souligne Robert Boyer, se trouve à la croisée de stratégies politiques nationales [...] et de l'affirmation d'une configuration favorable de l'économie mondiale⁷⁷. » Déjà, dans le contexte de la guerre froide, les programmes d'aide aux pays considérés comme stratégiques face à la poussée communiste avaient facilité le décollage des dragons asiatiques. Par ailleurs, ces derniers, tout comme les autres pays qui leur ont emboîté le pas, ont su s'adapter avec une rapidité

⁷⁶ Azoulay, 2002, p. 138.

⁷⁷ Boyer, 2008, p. 56.

spectaculaire aux transformations qui ont conduit à la globalisation économique. Une ouverture contrôlée aux investissements étrangers des firmes multinationales leur a permis d'accéder aux nouvelles technologies et d'acquérir ainsi la possibilité d'escamoter certaines étapes dans leur développement industriel.

Empruntant une approche audacieuse, à la fois volontariste et pragmatique, l'État a donc joué un rôle central dans les pays émergents. Or, un grand nombre de ceux-ci ont connu, tout au moins au moment de leur décollage, une gouverne autoritaire. Et pourtant, la coopération internationale, multilatérale comme bilatérale, a tenu depuis la fin des années 1980 un discours prônant la « bonne gouvernance » (l'État de droit, la démocratie, la transparence de l'action publique et le contrôle de la corruption) et tenté d'imposer à certains pays la conditionnalité démocratique. Qu'en est-il donc du rapport entre, d'un côté, la démocratie et la bonne gouvernance, et de l'autre, le développement économique? On ne peut bien sûr nier que les politiques de nature à favoriser la croissance peuvent se concilier avec plus de démocratie, mais la démocratisation ne saurait être considérée comme une des conditions nécessaires au décollage. Les expériences des pays qui se sont arrachés au sous-développement démontrent que la nature du régime politique importe moins que la capacité de gouverner. Suivant leur analyse des capacités institutionnelles et de gouvernance dont ces pays se sont dotés et qui ont permis leur développement, Nicolas Meisel et Jacques Ould Aoudia pointent les quatre capacités suivantes :

Capacité à élaborer une *vision stratégique* et à la faire partager dans la société, créant ainsi une convention de croissance entre les principaux acteurs du pays; capacité à créer des *dispositifs de concertation et de coordination* (pour mettre en œuvre cette vision) entre les principaux acteurs économiques, politiques et sociaux; capacité à créer des *systèmes d'incitations* (« la carotte » : subventions, accès facilité au crédit,

à la terre, au travail, protection commerciale) sur des filières prioritaires intensives en travail et à rendements croissants (déclenchant l'enchaînement suivant : stabilité sociale, distribution des revenus, absorption technologique et apprentissage); capacité à *conditionner les soutiens publics à des objectifs de performance*: gains de productivité, exposition à la concurrence (« le bâton »)⁷⁸.

Sur ces bases, nous disent ces auteurs, « les sociétés ont alors pu progresser à leur rythme vers l'État de droit (administration et justice efficaces, non corrompues, droits de propriété protégés...), [...] sans que cette progression inclue nécessairement la démocratie⁷⁹ ». Selon les termes de Manuel Castells, l'État développeur « pose comme principe de sa légitimité sa capacité à promouvoir le développement⁸⁰ » et non sa représentation du corps social, comme c'est le cas en régime démocratique.

Demeure par ailleurs la question inverse du rôle du développement économique dans le processus de démocratisation. Même s'il n'y a pas de rapport de dépendance nécessaire entre les deux – l'Inde connaît la démocratie depuis 1947 sans que celle-ci ait été précédée d'un décollage économique, alors qu'à l'inverse certains pays asiatiques ou arabes en situation de prospérité sont en butte à la persistance de régimes autoritaires –, il semble que le développement économique peut favoriser l'essor de la démocratie par le changement social qu'il engendre. Le parcours de certains dragons asiatiques est à cet égard probant. C'est ainsi que la Corée du Sud, par exemple, a connu un État développeur autoritaire dont la réussite même a conduit à la naissance d'une société civile capable de précipiter la fin du régime militaire :

Ce modèle de développement, souligne Castells, a non seulement transformé l'économie, mais profondément changé la société. Les

⁷⁸ Meisel et Ould Aoudia, 2009, p. 43-44.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 38-39.

⁸⁰ Castells, 1999, p. 311.

années 1980 ont vu la naissance d'une nouvelle classe de capitalistes, sûre d'elle-même, de plus en plus persuadée qu'elle n'a pas besoin de technocrates racketteurs et de police politique. Une nouvelle classe moyenne instruite, libérale, tournée vers la consommation, considère désormais que la vie est trop agréable pour être sacrifiée à l'édification artificielle d'une nation. Et de nouveaux mouvements sociaux, plus conscients, mieux organisés (mouvements ouvriers, étudiants, féministes, écologistes, ou simplement « citoyens ») semblent prêts à remettre en question les objectifs et les méthodes du développement, ainsi que la répartition des bénéfices⁸¹.

Il en a été de même de Taïwan où les années 1990 ont vu la fin d'une dictature et la mise en place d'une démocratie, sous la poussée des mouvements sociaux qui s'étaient développés antérieurement. S'avouant pourtant critique à l'égard de l'approche qui lie le développement économique et le progrès politique, Fiorella Allio ne peut néanmoins s'empêcher de constater que

la logique de développement économique promue par le KMT [Kuomintang] à partir des années 1960 a affaibli à long terme les bases autoritaires du régime : même en invoquant les progrès formidables accomplis par le pays comme preuve de ses compétences en matière de gestion gouvernementale, le Parti ne put contenir les forces conjuguées qui revendiquaient une ouverture démocratique.⁸²

Et Allio de conclure :

C'est en ce sens peut-être que l'on peut réconcilier les adversaires et les tenants de la chaîne causale entre modernité économique et progrès politique. L'efficacité de ce lien n'est peut-être pas directement vérifiée en tant que moteur de pluralité partisane et de compétition

⁸¹ *Ibid.*, p. 321.

⁸² Allio, 2007, p. 321.

politique, mais elle est confirmée en termes de ressources dérivées et d'évolution des mentalités⁸³.

Sans la conditionner de façon absolue, le développement économique peut donc servir la démocratie pour autant qu'il favorise l'épanouissement d'une société civile et d'une culture politique appropriées. La problématique touchant le processus de démocratisation nous permet d'aborder le quatrième et dernier type d'obstacle à la coopération, qui tient au défaut de valeurs partagées. Au-delà du seul intérêt rationnel de coopérer, le partage de valeurs communes constitue en effet, selon plusieurs auteurs, un ingrédient essentiel à la coopération. Les points de vue quant à la possible convergence des valeurs dans la société internationale sont toutefois fort contrastés. Aux yeux d'un Battistella, la société internationale serait déjà « unitive sur le plan de la circulation des valeurs⁸⁴ » en raison de la diffusion des valeurs libérales qui s'est opérée sous l'hégémonie américaine, valeurs dorénavant inscrites dans les normes légales ou quasi légales qui régulent cette société internationale. Azar Gat insiste lui aussi, et même lourdement, sur le rôle joué par les États-Unis : « c'est uniquement parce que le XX^e siècle fut le siècle américain, qu'il fut aussi le siècle de la démocratie », affirme-t-il, ajoutant que si des pays ont eu tendance « à se démocratiser, comme ce fut le cas en Asie de l'Est et du Sud-Est, dans l'Europe du Sud et en Amérique Latine [...], c'est qu'ils ont été invariablement exposés aux pressions massives du modèle central libéral et démocratique, pressions qui ont contribué à terme de manière décisive à leur démocratisation⁸⁵ ». Mais il nie toutefois l'existence de valeurs unitives, ainsi que le révèle le passage suivant, qu'il vaut la peine de citer en entier, malgré sa longueur :

⁸³ *Ibid.*, p. 770.

⁸⁴ Battistella, 2011, p. 25.

⁸⁵ Gat, 2012, p. 207-208.

Par contraste, ce que nous avons en Chine et en Russie, ce sont des monstres qui sont sans doute assez gros pour définir leurs propres lois, lesquelles se fondent sur leur tradition historico-culturelle. Ils risquent de peser suffisamment lourd pour créer un autre monde, à la fois nouveau, non démocratique et avancé sur le plan économique. Ils sont en passe d'établir un ordre à la fois autoritaire et capitaliste qui regroupe des élites politiques, économiques et militaires, d'orientation nationaliste, et qui définit sa contribution à l'économie planétaire selon des formes qui lui sont propres. De plus, les pays en voie de développement, où la démocratie est encore fragile et où les traditions autoritaires et populistes sont fortes, sont en passe d'imiter un modèle capitaliste autoritaire et de rejoindre le camp capitaliste autoritaire⁸⁶.

Guy Hermet abonde à sa façon dans le même sens, soutenant que :

la preuve est en train d'être apportée du caractère non universel de la démocratie. Sauf à s'aveugler ou à donner son nom à n'importe lequel simulacre, au besoin criminel, la démocratie ne peut plus prendre figure d'avenir politique du monde. Cet aspect externe de la détérioration de son statut mondial procède de l'indifférence, voire de l'hostilité, croissante, à des valeurs démocratiques trop noyées dans un cocktail de droits de l'homme ressenti comme une arrogance occidentale⁸⁷.

À l'encontre de ces positions, qui insistent à ce point sur l'ancrage historique de l'émergence de la démocratie moderne qu'ils en viennent à la confondre avec l'Occident, je crois que les sociétés non occidentales peuvent s'engager dans la démocratisation de leurs États-

⁸⁶ *Ibid.*, p. 208.

⁸⁷ Hermet, 2012, p. 98-99.

nations tout autant que dans l'essor d'une économie capitaliste, et s'inscrire ainsi dans un ordre humain empreint des valeurs d'autonomie, de liberté et d'égalité. Bien sûr, cette inscription dans la modernité, que l'Occident est loin d'avoir favorisée historiquement – depuis l'assujettissement des Amériques jusqu'au soutien à des régimes dictatoriaux, en passant par la colonisation – n'a rien d'automatique. Sa nature concrète et son rythme dépendent pour chaque société des caractéristiques acquises au cours de son parcours historique et des circonstances dans lesquelles elle a été confrontée à la modernité. Voyons ce qu'il en est, en examinant tout d'abord de façon comparative les deux « monstres » signalés par Gat.

Comme le rappelle François Godement, il existe une longue tradition occidentale de dénigrement des sociétés d'Extrême-Orient, dont la Chine. Aussi est-ce sans surprise que « [d]epuis que le géant s'est lancé en 1978 dans les réformes et la course à la croissance, d'innombrables Cassandre ont prédit qu'il était voué à échouer pour d'innombrables raisons⁸⁸ ». Les prophètes de malheur ont eu tort : s'appuyant sur des acquis séculaires (appareil d'État, ancienne logique marchande d'une société qui a occupé une position centrale dans le système-monde du VII^e siècle jusqu'au XVII^e, voire XVIII^e siècle, population disciplinée, système éducatif, etc.), la Chine a effectué un retour spectaculaire sur la scène économique mondiale. Dirigée par le Parti communiste chinois (PCC), la réforme économique chinoise se distingue par son gradualisme et son pragmatisme. Contrairement à la Russie où a été appliquée la thérapie de choc préconisée par les libéraux orthodoxes, partisans de la privatisation immédiate des moyens de production, de la libération totale des prix et de l'ouverture sans restriction au marché mondial, les dirigeants chinois ont procédé de façon progressive, conduisant la réforme selon les lignes de moindre résistance

⁸⁸ Godement, 2012, p. 25.

(réforme des secteurs marginaux de l'économie planifiée comme l'agriculture, l'industrie légère et les services avant de s'attaquer à la restructuration et à la privatisation des grandes entreprises d'État), contrôlant l'ouverture à l'étranger et alternant périodes d'accélération et de consolidation. Ces mêmes dirigeants ont su mobiliser les nationaux (par la levée de certaines contraintes qui a permis de libérer l'initiative des acteurs sociaux et le transfert d'importantes responsabilités aux gouvernements provinciaux et locaux) tout en mettant les étrangers à contribution par leurs apports de capitaux, de technologie et d'expertise – apports intéressés par l'importance du marché actuel et potentiel, la réserve d'une main-d'œuvre facile à former et à discipliner, les faibles coûts salariaux, une croissance exceptionnellement élevée et la stabilité politique; à ces facteurs s'ajoutent la proximité culturelle et une certaine loyauté à l'égard du pays ancestral dans le cas des investisseurs de la diaspora (environ 55 millions de personnes dans les communautés chinoises d'outre-mer) qui fournit plus de 60 % des investissements directs étrangers – et bien sûr l'ouverture de leurs marchés aux produits chinois.

La modernisation de l'économie chinoise a atteint des résultats prodigieux. Bien sûr, la réforme n'est pas achevée et les défis sont nombreux : renforcer le secteur bancaire, assurer une meilleure allocation du capital et rompre avec le surinvestissement qui crée une tendance permanente à la surcapacité; augmenter la productivité, appliquer la logique de marché de manière plus stricte aux entreprises d'État, favoriser les industries à plus forte valeur ajoutée et une économie de services; équilibrer la croissance en développant la consommation intérieure, ce qui implique, entre autres, la mise en place d'un meilleur filet social afin que les citoyens osent épargner moins – depuis 2006, l'épargne domestique brute se situe au-dessus des 50 % du PIB – et consommer plus; lutter contre la forte dégradation de l'environnement (pollution de l'air, pollution de l'eau, inondations et sécheresses rava-

geuses); contrer le vieillissement accéléré de la population, conséquence de la politique de l'enfant unique; combattre les inégalités sociales. En ce qui concerne ce dernier défi, il faut reconnaître que les réformes économiques ont bouleversé le système social : la mobilité s'est accrue, une classe moyenne de plusieurs centaines de millions de personnes ayant accès à la société de consommation a émergé dans les villes et, sans disparaître, la pauvreté a connu un recul fantastique (plus d'un demi-milliard de personnes sont sorties de la pauvreté absolue en 30 ans). Cependant, du même coup, les disparités régionales et les inégalités sociales se sont creusées. Les lignes de fracture passent entre les provinces du littoral et celles de l'intérieur comme entre les villes et les campagnes.

La métamorphose socioéconomique de la nouvelle Chine étant difficilement réfutable malgré les défis majeurs qu'elle soulève, les défaitistes s'arrêtent plutôt aujourd'hui à la question politique, dénonçant le présumé immobilisme du régime et la soi-disant absence d'aspirations démocratiques dans la population. Assurément, en regard d'une inscription potentielle dans la démocratie, les chemineurs des diverses nations diffèrent, notamment, en raison de leurs trajectoires historiques antérieures et des cultures politiques auxquelles celles-ci ont donné forme. Or, dans l'histoire dont la Chine d'aujourd'hui hérite, deux craintes ont semble-t-il prédominé : celle d'un pouvoir trop faible qui ouvre la porte au désordre, ainsi que la crise dans laquelle s'est enfoncé le pays au début du XX^e siècle l'a encore une fois démontré, et celle d'un mauvais pouvoir, cruel, orgueilleux et oublieux du bien du peuple, comme l'ont exercé il y a peu les dirigeants de la Révolution culturelle. Aussi les attentes de la population apparaissent-elles pour l'instant porter davantage sur un pouvoir respectueux de ses droits et au service de ses intérêts concrets que sur une participation au choix des dirigeants et aux prises de décision politique. Cela permet de comprendre le succès de la stratégie gouvernementale qui donne la priorité au renforcement du règne de la

loi – y compris le développement du droit administratif qui contraint le pouvoir politique – et à l'amélioration du système judiciaire tout en autorisant de façon prudente certaines expérimentations qui peuvent conforter la légitimité du Parti sans remettre en cause son monopole : consultation de la population sous différentes formes (auditions publiques par le biais de la télévision et d'Internet, sondages délibératifs dans certaines villes), organisation d'élections directes à l'échelon du village et du canton. Suivant Gunter Schubert,

[c]ela ne signifie pas pour autant que le régime communiste ne permettra jamais la formation d'une opposition susceptible un jour de favoriser une transition démocratique. On ne peut non plus écarter la possibilité d'un changement de régime par le haut, décidé par le parti dirigeant, comme le cas de Taïwan⁸⁹.

Et comme le remarque Pierre-Étienne Will⁹⁰, la culture politique chinoise présente des affinités électives avec la démocratie qui sont autant de ressources politiques qui pourraient être mobilisées dans un tel scénario : le principe profondément intériorisé d'égalitarisme qui a prévalu historiquement dans le système des examens donnant accès aux charges publiques, mais qui était également reconnu, du moins en théorie, dans les domaines pénal et fiscal; la tradition bien établie d'opposition populaire aux excès du pouvoir bureaucratique qui s'exprimait par voie d'affiches, de pétitions sinon de manifestations plus ou moins violentes. La formation d'une véritable société civile constitue par ailleurs un défi de taille pour une avancée démocratique, la société chinoise fonctionnant selon une logique de réseaux de solidarité (les *guanxi*) qui s'appuient sur une identification très forte des individus aux groupes primaires : « Soit les individus partagent une base de *guanxi* autour de laquelle ils se retrouvent dans un rapport

⁸⁹ Schubert, 2010, p. 733.

⁹⁰ Will, 2010, p. 30-36.

à la fois fusionnel et contraignant. Soit ils n'ont aucun point de familiarité en commun. Dans ce cas, leurs relations dans la cité sont plus mitoyennes que citoyennes⁹¹. » Ce fonctionnement, note Stéphanie Balme, crée les conditions de situations de corruption, chacun cherchant à favoriser les individus de son propre clan ou de sa famille.

Dans un ouvrage basé sur une enquête réalisée auprès d'une vingtaine d'universitaires chinois de premier plan, Émilie Frenkiel soutient qu'« [a]u sein des élites intellectuelles, l'horizon politique de la Chine se résume à quelques exceptions près à la démocratisation du régime et de la société⁹² ». Les divergences se manifestent, d'une part, quant à la conception de la démocratie à privilégier et, d'autre part, quant à la voie à emprunter pour y parvenir. En réaction à l'époque maoïste et, surtout, à la Révolution culturelle, les libéraux chinois

défendent une démocratie pensée de façon limitée comme « un régime protecteur des libertés, à distance de l'ambition plus ancienne d'une souveraineté commandante du peuple », comme une méthode et non comme une valeur. [...] Au contraire, pour la nouvelle gauche chinoise, la définition d'une démocratie minimale et négative est inacceptable. La souveraineté populaire ne peut s'exprimer simplement par le vote. La démocratie doit aussi défendre des valeurs positives d'égalité réelle et pas seulement formelle. Elle passe par conséquent par la constitution d'une citoyenneté sociale et pas seulement politique, et par la pluralisation des modes de participation à la vie publique⁹³.

Quant à la voie à suivre, le séquentialisme prôné par les néo-conservateurs, soit l'idée qu'il faut remettre à plus tard la réforme politique dans un pays qui n'est pas prêt pour l'introduction d'un gou-

⁹¹ Balme, 2004, p. 105.

⁹² Frenkiel, 2014, p. 193.

⁹³ *Ibid.*, p. 237.

vernement libéral, s'oppose au gradualisme des libéraux et de la nouvelle gauche qui défendent « l'introduction prudente de réformes qui, sans menacer explicitement le *statu quo*, amorcent un processus de changement qui s'infiltré dans le système, s'auto-alimente et le transforme ainsi de façon diffuse et progressive⁹⁴ ». Conscients que le Parti unique n'est pas prêt à partager son pouvoir, les gradualistes sont par ailleurs convaincus que la démocratisation de la Chine ne saurait réussir de façon durable sans que les conditions suivantes soient remplies : un niveau relativement élevé de développement économique, un sentiment partagé d'appartenance et de solidarité, une société civile vivante et une culture civique forte. D'où leur défense de la réforme plutôt que de la révolution, de l'incrémentalisme plutôt que du radicalisme, de la stabilité plutôt que du changement soudain.

Non seulement la Chine s'est engagée rapidement dans l'essor d'une économie capitaliste, mais, selon toute vraisemblance, elle chemine donc à son rythme et à sa façon vers la démocratisation. Parmi les acquis séculaires qui lui permettent de s'inscrire ainsi dans deux des trois processus constitutifs de la modernité – rappelons que loin de pouvoir se prêter à une action volontaire ou planifiée, le troisième processus, l'individualisation des rapports sociaux, apparaît comme un effet des nouvelles pratiques impulsées par les deux autres processus –, Laurent Chamontin cible une coutume étatique établie et une forme de contrat social :

L'État, et avec lui la classe des lettrés qui en a la charge, est traditionnellement responsable de l'ordre public, de l'entretien des systèmes d'irrigation et de la prévention des famines, au point d'engager la légitimité de la dynastie régnante qui peut, en cas de crise grave, perdre le mandat du Ciel. Les marchands, quant à eux, s'ils ont un

⁹⁴ *Ibid.*, p. 218.

statut inférieur aux lettrés, aux paysans et aux artisans dans la hiérarchie traditionnelle, sont néanmoins reconnus comme une composante à part entière du corps social⁹⁵.

Ces deux acquis, explique Chamontin, sont totalement absents du monde russe. Dès le début de son développement au XIII^e siècle, l'État russe se caractérise par une indifférence à l'égard de sa société. Sous le joug mongol, depuis 1240 jusqu'à 1480, les descendants de Gengis Khan traitent les populations comme des vaincus dénués de tout droit, se contentant de prélever un tribut par l'entremise des grands princes de Moscou. Dans la Russie des tsars, ces derniers conforteront le développement d'un système patrimonial dans lequel le royaume est la propriété personnelle du souverain. En 1480, Ivan III dépouille les princes, abaisse les anciennes familles aristocratiques, soumet les quelques villes libres, se subordonne l'Église orthodoxe qu'il réduit en administration d'État, épouse la nièce du dernier empereur de Byzance et s'arroge le titre de tsar – César – pour légitimer sa suprématie. Ses successeurs maintiendront et perfectionneront cette autocratie, qui n'entend tolérer aucune limitation non plus que se reconnaître aucune responsabilité à l'égard du corps social. Quant à la bureaucratie russe, note Chamontin, c'est « un personnel déconnecté de toute demande sociale ou politique, largement parasitaire et d'une incompétence proverbiale qui est en charge de l'administration de l'Empire et le noie sous un flot de règlements tatillons et inutiles qui fournissent autant de sources de revenus potentiels par le biais de la corruption⁹⁶ ». Comme le lecteur l'aura deviné, la continuité est forte entre la Russie impériale et l'URSS, dans laquelle l'autocratie se fera pleinement totalitaire, et dont l'implosion débouchera sur un développement pathologique. Sous Vladimir Poutine, dernier avatar en date

⁹⁵ Chamontin, 2014, p. 209.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 108.

du pouvoir russe, l'économie est en ruines et l'État, autoritaire, dysfonctionnel et corrompu, n'a toujours de comptes à rendre à personne. Pour faire oublier au peuple tout ce qui ne va pas, Poutine multiplie les effets d'une rhétorique nationaliste et belliqueuse. Malheureusement, rien ne laisse présager une évolution à court ou moyen terme dans le sens de la modernité.

Les trajectoires en regard d'une inscription possible dans la modernité varient beaucoup entre les pays, mais également entre les grandes aires culturelles et les ensembles géopolitiques⁹⁷. Nous pourrions ainsi examiner le cas de l'Amérique latine, où le mépris et l'exclusion de la majorité qui ont perduré depuis la Conquête ont empêché jusqu'à tout récemment une réelle démocratisation et une véritable émergence économique, mais dont certains pays connaissent aujourd'hui des avancées manifestes : des sociétés civiles mobilisées, des frontières de classes moins tranchées, de véritables alternances politiques, des stratégies de développement adaptées leur permettant de profiter de la mondialisation en cours, etc. Ou nous pourrions nous pencher sur l'Afrique subsaharienne, où les logiques sociales et culturelles héritées des sociétés anciennes confinées dans la transition néolithique ou du moment colonial favorisent la perpétuation d'un État néopatrimonial et d'une gestion rentière et sous-productive. Aussi, malgré les changements politiques qu'elle a expérimentés au début des années 1990 et la démarginalisation et la croissance économiques dont elle profite depuis 2000, on ne saurait dire de l'Afrique subsaharienne qu'elle est véritablement entrée dans un processus démocratique non plus que de développement économique. Pourtant, le fait que de plus en plus d'Africains, particulièrement chez les jeunes et les femmes qui ont intérêt à ce que les choses changent, reconnaissent ces défis comme étant les leurs plutôt que de se défausser de leurs problèmes sur un

⁹⁷ Pour une analyse approfondie des différents ensembles géopolitiques dans leur rapport à la modernité, voir Côté, 2015, p. 279-339.

Occident mythifié constitue un signe nettement positif. De manière plus générale, les mutations des dernières décennies (urbanisation massive, réduction de la taille des familles, émancipation des jeunes, amélioration de la formation et des niveaux de qualification, apparition de classes moyennes réalisant des micro-investissements) permettent d'entrevoir une entrée dans les dynamiques porteuses de la modernité, tout au moins dans certains pays. Mais pour terminer ce chapitre, et en raison des fortes perturbations qui la touchent actuellement et qui ont des retombées considérables sur d'autres régions, j'ai choisi de m'arrêter de façon particulière sur l'Afrique du Nord et le Moyen-Orient.

S'il n'est ni ethniquement ni confessionnellement homogène – il comprend des Arabes, des Berbères, des Turcs, des Kurdes, des Iraniens, des juifs, des musulmans, des chrétiens, etc. –, cet ensemble géopolitique s'inscrit très majoritairement dans l'islam, comme civilisation sinon comme religion. Or, en Occident, l'islam a été de longue date l'objet de clichés réducteurs, depuis la tradition médiévale qui le stigmatisait comme religion de l'imposture et l'excluait de la famille spirituelle des monothéismes jusqu'au discours actuel qui le soupçonne de porter en lui des germes de fanatisme et de guerre, en passant par l'« orientalisme scientifique » du XIX^e siècle qui le présentait comme l'Autre par excellence, le négatif afin de mieux poser le caractère unique et exemplaire de la voie européenne vers la modernité⁹⁸.

À l'encontre de ces visions fantasmatiques et de ces jugements ethnocentriques, Goody⁹⁹ rappelle les avancées scientifiques (en mathématiques, chimie, physique, astronomie et anatomie) et techniques (en agriculture, élevage, médecine, navigation, textile, céramique, métallurgie, architecture) dont nous sommes redevables à la civilisation arabo-musulmane. Ayant assimilé les patrimoines de la

⁹⁸ Picaudou, 2010.

⁹⁹ Goody, 2006.

Perse et de la civilisation hellénistique, la civilisation arabo-musulmane, souligne Goody, représentait dans les premiers siècles du deuxième millénaire le monde développé, avec les civilisations byzantine, chinoise et indienne. En terres d'islam comme dans les autres empires ou royaumes inscrits dans le troisième ordre humain, la religion – une religion de salut monothéiste dans ce cas, et à caractère exclusif comme l'a été le christianisme à partir du moment où il est devenu religion d'État de l'Empire romain – a été au fondement du pouvoir, justifiant l'ordre existant : le souverain se doit de faire régner la justice sur la terre, soit de maintenir chacun à la place qui est la sienne dans la société selon l'ordre voulu par la sagesse divine.

Cependant, penseront certains, l'islam, s'étant imposé par la conquête et fait d'emblée l'instrument d'une construction d'empire, n'a-t-il pas été compromis dès le départ avec le politique et contaminé par la violence? Nadine Picaudou s'élève contre ce « syndrome de fétichisation de l'origine qui refuse de reconnaître à l'islam la dimension de l'historicité, alors même qu'à l'évidence ce que l'on entend par islam au XIX^e ou au XXI^e siècle n'est pas ce que l'on entendait au VII^e ou au XIV^e siècle¹⁰⁰ ». En conclusion à une enquête à la fois anthropologique et linguistique, historique et sociale qui replace le message délivré par Mahomet dans son contexte d'origine, celui des sociétés tribales de l'Arabie occidentale du début du VII^e siècle, Jacqueline Chabbi insiste également sur la nécessité de bien appréhender

la frontière entre « l'islam de Mahomet » et le monde musulman complexe et multiforme qui va se construire ensuite, durant un millénaire et demi. La relation qui reliera ce monde toujours renouvelé à son passé s'inscrira dans une rupture et une discontinuité historiques à peu près totales¹⁰¹.

¹⁰⁰ Picaudou, 2010, p. 12.

¹⁰¹ Chabbi, 2010, p. 389-390.

Ainsi, si Mahomet, en rivalité avec certains des siens, puis avec d'autres clans et tribus, dans le but d'assurer l'ordre social, politique et symbolique de sa société, s'est lancé dans l'action et la politique des tribus avec les armes de son temps et de son milieu, « il ne saurait être question d'y voir la mise en place d'une quelconque autocratie ou même de "l'état islamique" auquel certains croient, aujourd'hui, pouvoir se référer, à travers la représentation mythique d'un passé reconstruit¹⁰² ». Refusant lui aussi le déterminisme présumé de l'origine et l'essentialisation de l'islam, Mohammed Arkoun distingue les périodes suivantes :

Un islam classique (VII^e-XIII^e siècles), qui correspond à la période de construction mytho-historique de la croyance islamique; un *islam scolastique* (XIV^e-XVIII^e siècles), où la clôture dogmatique prend une importance grandissante, parallèlement à l'extension d'un islam d'expression orale, éloigné de la culture textuelle scolastique; un *islam réformiste de transition*, exposé aux premiers défis de la modernité historiciste et positiviste du XIX^e siècle dans un contexte dominé par les progrès de l'ordre colonial (1800-1940) [...]; un *islam politique*, qui accompagne les luttes nationalistes de libération pour devenir l'*islam activiste* des oppositions nationales aux régimes indépendants postcoloniaux, dénoncés comme sécularistes et soumis à l'Occident¹⁰³.

Comme le rappellent Badie et Hermet, « [t]rouvant son origine dans un monde arabe très profondément marqué par l'ordre social communautaire, l'islam a dû, comme mouvement politique, imposer l'ordre unitaire à une société puissamment tribalisée. L'essentiel de l'œuvre politique du prophète a consisté à réunifier les tribus, pour construire un espace politique continu¹⁰⁴ ». Ayant relevé le fait que « [l]a racine *istislam* signifie se soumettre, déposer les armes pour

¹⁰² *Ibid.*, p. 277.

¹⁰³ Arkoun et Maïla, 2003, p. 27-28.

¹⁰⁴ Badie et Hermet, 2001, p. 154.

mettre fin à l'état de guerre¹⁰⁵ », Fatema Mernissi évoque pour sa part un contrat social initial garantissant la paix en échange de la soumission à Allah. Ce contrat, établi dans la première communauté des croyants au temps du prophète et des quatre premiers califes, marquera les rapports entre l'islam et le politique. Renouvelé dans le cadre des grands empires ayant à gouverner des communautés disparates et capables de fournir à leurs membres protection et solidarité, il sera à la base de l'ordre politique musulman selon lequel « l'obéissance civile ne saurait être séparée de l'obéissance religieuse, et l'une et l'autre ne peuvent renvoyer qu'à la soumission à la Loi [de Dieu]¹⁰⁶ ». Ne pouvant se présenter comme détenteur d'une autorité souveraine – Dieu seul est souverain et il n'y a pas d'autorité déléguée par Dieu –, le prince musulman cherchera à faire reconnaître sa légitimité et revendiquera l'obéissance au nom de son appartenance à la famille du prophète ou d'une mission restauratrice qui lui a été confiée par Dieu, ou encore en se posant comme le protecteur de la communauté des croyants et le garant de l'application de la charia. Ce pouvoir politique sera constamment menacé par les risques de décomposition liés à la nature tribale-communautaire des liens sociaux et par les sources de légitimation dont peuvent facilement se doter les contestataires – car « l'islam remplit simultanément deux rôles politiques contradictoires : il produit l'obéissance collective au Prince, qu'il soit pieux ou injuste, mais aussi le refus radical, parfois armé, de son règne¹⁰⁷ ».

Alors qu'en Occident, le Moyen Âge est connoté péjorativement, l'ère médiévale représente dans le monde arabo-musulman l'apogée, l'âge d'or de la civilisation. En revanche, rappelle Pierre Vermeren, l'avènement des temps modernes qui augure de l'expansion occidentale annonce le déclin de l'islam :

¹⁰⁵ Mernissi, 2010, p. 163.

¹⁰⁶ Badie et Hermet, 2001, p. 142.

¹⁰⁷ Bozarlan, 2010, p. 259.

Pour l'islam, la montée en puissance de l'Occident s'accompagne d'une agressivité croissante sur le *Dar el-Islam*, qui nourrit un *djihad* défensif continuuel contre les Hispaniques et les puissances chrétiennes. La Méditerranée, qui fut un lac musulman, repasse peu à peu sous contrôle chrétien. L'expédition d'Égypte de Bonaparte est, aux yeux des musulmans, la traduction définitive de cet abaissement de l'islam, prolongé par la conquête de l'Algérie et le démantèlement de l'Empire ottoman¹⁰⁸.

En réaction à l'expansion européenne et aux rapports de domination qu'instaure l'ordre colonial, différentes idéologies réformistes émergent. Un premier courant, formé d'intellectuels conscients du retard de leurs sociétés mais l'estimant rattrapable, envisage l'avenir à l'aune du modèle occidental : libertés politiques, administration de l'État selon des principes constitutionnels, rationalité de l'organisation sociale, place de l'individu, statut de la femme, importance de l'éducation, etc. Proches de ce premier courant, un groupe de nouveaux « clercs intellectualisés » vise avant tout à réformer l'islam afin de l'adapter aux réalités modernes. S'appuyant sur une démarche fondamentaliste de retour aux sources textuelles – un retour qui, souligne Picaudou, « peut être vecteur de modernité en ce qu'il arrache le savoir aux maîtres du consensus établi et autorise l'émancipation à l'égard de l'héritage immédiat au nom du sens perdu de l'origine¹⁰⁹ » –, ces clercs s'attachent à combattre le fatalisme et à construire un islam rationnel dans ses dogmes, c'est-à-dire compatible avec la liberté humaine et les vérités scientifiques, et raisonnable dans ses exigences.

Cependant, et comme l'explique Maïla, en raison de la domination politique de plus en plus pesante de l'Occident (conquête du Maghreb par la France et l'Italie, mainmise anglaise sur l'Égypte,

¹⁰⁸ Vermeren, 2011, p. 79-80.

¹⁰⁹ Picaudou, 2010, p. 74-75.

démembrement de l'Empire ottoman et création des États proche-orientaux), « un autre versant de la réalité s'imposera et prendra le pas sur l'optimisme historique des intellectuels et des *ulamâ* éclairés de l'époque¹¹⁰ ». Sur cet autre versant où prévaut l'image d'une Europe civilisation impérialiste plutôt que d'une Europe modèle culturel, s'affirme un courant qui s'inscrit dans l'idéologie *salafiste* d'imitation des Anciens, idéologie présente depuis le Moyen Âge, particulièrement au Maghreb. Ce courant réformiste veut purger l'islam des travers qui l'ont affaibli puis abaissé au cours des siècles et en refaire un facteur d'unité et un ressort de l'action collective :

Il s'agit de renouer avec l'histoire glorieuse des Anciens (de Mahomet à Saladin, celui qui chassa les croisés d'El-Qods, Jérusalem), avec les origines de la pureté de la foi islamique, afin de retrouver la force qui permit de vaincre les chrétiens pour dominer l'ancien monde (la Méditerranée)¹¹¹.

Avant d'examiner plus en profondeur le salafisme et son impact actuel, il nous faut dire un mot de la situation politique et économique qui a prévalu depuis les indépendances. Se réclamant d'une légitimité tribale ou communautaire (dans les États de la péninsule arabique) ou encore religieuse (en Arabie Saoudite et au Maroc), certains pouvoirs se sont employés à moderniser l'économie tout en conservant un ordre politique traditionnel, autoritaire et respectueux de la hiérarchie des statuts, multipliant les concessions de nature patrimoniale aux acteurs politiques et offrant aux citoyens, dans la mesure où les moyens le permettent, des prestations sociales et de services en échange de leur silence et de leur non-participation. Invoquant une légitimité rationnelle-légale, parfois mâtinée de panarabisme (idéolo-

¹¹⁰ Arkoun et Maïla, 2003, p. 19.

¹¹¹ Vermeren, 2011, p. 81.

gie qui vise à réunifier le monde arabe afin de le restaurer dans sa grandeur originelle) et de socialisme comme dans le nassérisme (en Égypte) et le baathisme (en Syrie et en Irak), d'autres pouvoirs ont prétendu transformer profondément l'ordre des choses. Établis ou non par des militaires, les régimes qui s'y sont engagés, incapables de rallier les populations, ont eu de plus en plus tendance à adhérer à des logiques coercitives en vue de se maintenir. Et derrière les habillages idéologiques du socialisme ou du libéralisme, ils se sont laissé entraîner dans des dérives néopatrimonialistes, confondant propriété publique et propriété privée des dirigeants. Au Maghreb, nous dit Vermeren, depuis les indépendances jusqu'à tout récemment,

[I]a violence politique, érigée en système de gouvernement, vise à régler les conflits de pouvoir (assassinat des opposants et rebelles), à faire régner l'ordre social (répression armée des émeutes), à faire taire des oppositions politiques (nationalistes, socialistes, puis islamistes), à inspirer la terreur et à faire accepter à la population l'absence de libertés publiques¹¹².

L'autoritarisme qui prévaut dans les pays nord-africains et moyen-orientaux tient sans doute, dans une certaine mesure, à la culture politique qui s'y retrouve, le pouvoir étant toujours susceptible d'être confisqué par un autocrate au nom de la communauté qu'il est censé incarner. Mais il est sûr que l'Occident a joué un rôle majeur « soit comme repoussoir au modèle démocratique au sein des opinions publiques, soit comme pourvoyeur d'une rente sécuritaire qui renforce les régimes autoritaires¹¹³ ». D'une part, depuis le démantèlement de l'Empire ottoman jusqu'aux guerres des années 2000 en passant par l'appui inconditionnel apporté par les États-Unis à Israël, les politiques des puissances occidentales ont souvent eu pour effet de discréditer

¹¹² *Ibid.*, p. 186.

¹¹³ Bozarlsan, 2010, p. 259.

l'idée de démocratie, légitimant par le fait même les régimes autoritaires qui se présentaient comme anti-impérialistes. D'autre part, pendant des décennies, les pouvoirs occidentaux ont soutenu les dictatures arabes pour maintenir la stabilité et sécuriser leurs intérêts tant géostratégiques qu'économiques :

Si des dictatures (comme en Tunisie ou en Égypte) ou des monarques promouvant un islamisme conservateur et intransigeant (comme en Arabie Saoudite) pouvaient permettre d'assurer les variables de cette équation sans inconnues (gain économique, stabilité, et sécurité), ils étaient considérés de fait comme de bons alliés¹¹⁴.

Au plan économique, les régimes autoritaires arabes ont engendré des économies inefficaces et dépendantes. Comme l'explique Vermeren s'agissant du Maghreb,

[I]es dirigeants de l'indépendance, juristes ou militaires aux compétences économiques limitées, ne vont guère théoriser ni planifier le développement. Ils se bornent souvent à copier des recettes venues d'ailleurs, mais procèdent surtout à la mise en place d'une économie néopatrimoniale prédatrice¹¹⁵.

Aussi, mis à part les pétromonarchies du Golfe, les pays arabes vont-ils subir durement les effets de la crise économique amorcée dans les années 1970 : endettement massif dans un premier temps, puis, sous tutelle du FMI, application de mesures (licenciements dans l'administration publique, diminution des salaires, suppression des subventions à la consommation des produits essentiels, amputation des budgets de la santé et de l'éducation) qui amplifient la pauvreté, le chômage, l'analphabétisme et accroissent les inégalités. Le dualisme s'accroît car, dans ces mêmes années où les classes populaires et

¹¹⁴ Ramadan, 2011, p. 88.

¹¹⁵ Vermeren, 2010, p. 217.

moyennes s'appauvrissent, les élites sociales (officiers supérieurs, hauts cadres du parti-État, industriels et importateurs proches du pouvoir, etc.), dont les régimes cherchent à conserver la fidélité, accèdent à la société de consommation sur le modèle occidental. C'est dans ce contexte qui conjugue dictature politique, dépendance économique, misère sociale et inégalités que s'imposent de nouveaux acteurs politiques qui se réclament de l'islam. Pourtant, l'islamisme ne surgit pas de nulle part.

Au cours des dernières décennies du XIX^e siècle, note Picaudou, s'observent les premières inflexions d'un discours réformiste dont les priorités évoluent de la réforme religieuse, mise au service d'une reconstruction morale et sociale du monde musulman, à la mobilisation politique contre la menace extérieure qui revêt le visage de la domination européenne¹¹⁶.

Facteur d'identification et d'unité, l'islam sera désormais perçu par certains comme un ressort possible de l'action collective. C'est ainsi qu'au-delà des discours (républicain et socialiste) et des formes organisationnelles (partis, syndicats) qui emprunteront à l'Occident, l'islam servira de matrice fondamentale au nationalisme maghrébin au temps de la lutte anticoloniale¹¹⁷. Par la suite, les gouvernements des pays nouvellement indépendants encourageront les mouvances traditionalistes afin de mieux combattre les idées subversives, démocrates ou marxistes. Les mouvements islamistes pourront ainsi se développer comme vecteurs de la pénétration de l'islam politique dans les classes moyennes et les couches populaires urbaines, et ce, d'autant plus aisément qu'ils profiteront de soutiens importants de la part de l'Arabie Saoudite, de l'Iran khomeyniste ou encore des puissances occidentales à qui ils serviront d'alliés comme en Afghanistan durant l'occupation

¹¹⁶ Picaudou, 2010 p. 220.

¹¹⁷ Vermeren, 2011, p. 87.

soviétique. Les courants islamistes varieront, depuis les partis de masse qui jouent la carte de la démocratie électorale quand la situation s'y prête (en Turquie, en Jordanie, etc.) et dont l'objectif est de conformer leur société aux préceptes de l'islam jusqu'aux groupuscules activistes qui recourent à la violence en vue de réaliser un ordre islamique international. Parmi ces courants, le salafisme est assurément celui dont on parle le plus actuellement.

Forme de fondamentalisme, hostile à l'intervention de la raison dans l'interprétation du message divin, et visant à restaurer une foi islamique authentique, le salafisme, dans sa version actuelle¹¹⁸, est issu de la prédication d'un ouléma du milieu du XVIII^e siècle, Muhammad Ibd Abdel Wahhab. Devenu la référence idéologique légitimant le pouvoir dans le royaume saoudien, puis, ultérieurement, dans les États du Golfe, il a reçu et reçoit toujours l'appui financier de l'establishment religieux, des souverains et de la noblesse pour sa diffusion dans le monde musulman : formation de prêcheurs, distribution gratuite ou à prix très modiques de livres religieux, construction de mosquées, etc. Contrairement à d'autres courants, comme les Frères musulmans, dont la priorité est la quête d'une certaine justice sociale à travers la réforme de la société, et qui valorisent par conséquent l'intervention dans la sphère politique, les salafistes sont plutôt adeptes d'une approche quietiste, proscrivant l'action politique perçue comme responsable de la division parmi les croyants, et respectant le pouvoir temporel, quand bien même il serait injuste et oppresseur. De façon paradoxale, le salafisme a pourtant donné naissance au djihadisme. Constitué à la faveur de la lutte armée contre l'occupation soviétique de l'Afghanistan, et recourant à une rhétorique nationaliste panislamique promue au départ par l'État saoudien et fondée sur l'idée que la « nation

¹¹⁸ Rougier, 2008.

musulmane » est soumise à une agression de la part de forces extérieures (en Bosnie, en Tchétchénie, en Palestine, en Irak, en Syrie, etc.), le djihadisme déploie une stratégie violente de type révolutionnaire.

Même s'il se présente comme volonté de renouer avec un passé mythifié, l'islamisme est un phénomène de la modernité. Idéologie de transition, il est en phase avec une opinion globalement conservatrice qui a perdu ses repères, désorientée par les transformations qui touchent les sociétés musulmanes « de manière accélérée et irrémédiable : urbanisation, perte de repères tribaux, perte de contrôle partielle sur les individus (dans les grandes villes ou par émigration), scolarisation des filles en ville, réduction très rapide du nombre d'enfants par femme [...], instauration de rapports de couple plus égalitaires, sécularisation des mœurs, etc.¹¹⁹ ». Les relations d'autorité dans la famille sont ébranlées, le principe de prédominance masculine est particulièrement menacé. Suivant Mernissi,

les imans se fâchent, eux qui ont récité des siècles durant que la *ta'a*, l'obéissance, est un devoir. Obéir au mari, c'est obéir à Dieu. [...] Les imans se fâchent parce que si la *ta'a* domestique est remise en question par de faibles femmes, comment s'attendre à ce que les hommes baissent les yeux devant le chef¹²⁰?

Attention, contrairement au cliché largement répandu, ce n'est pas que l'islam serait historiquement à la source d'un statut des femmes dégradé. Le discours religieux est tout simplement venu légitimer un système patriarcal relativement rigide qui était implanté bien avant la venue de l'islam dans la majorité des sociétés nord-africaines et moyen-orientales. Comme l'avancent Youssef Courbage et Emmanuel Todd¹²¹, la preuve en est que le statut des femmes musulmanes est bien meilleur dans des sociétés asiatiques comme l'Indonésie ou la

¹¹⁹ Vermeren, 2011, p. 230.

¹²⁰ Mernissi, 2010, p. 260.

¹²¹ Courbage et Todd, 2007, p. 136.

Malaisie où le modèle patriarcal est moins prégnant, alors qu'*a contrario*, il est aussi mauvais sinon pire dans des pays comme la Chine et l'Inde où l'islam est pourtant fortement minoritaire.

Dans un contexte où les valeurs et les identités en usage sont mises en cause, la diabolisation de la modernité – ou tout au moins son refus, sous prétexte qu'elle est essentiellement de nature occidentale – et la sacralisation des traditions, reformulées au présent, peuvent servir de barrage. Aussi sont-elles instrumentalisées pour sauvegarder pouvoirs et privilèges. Suivant Sophie Bessis,

[I]es assignations identitaires et les réinventions de la tradition représentent aussi d'incomparables instruments de pouvoir aux mains non seulement des couches dirigeantes qui se maintiennent à la tête des régimes autoritaires, mais de catégories beaucoup plus larges qui auraient tout à perdre d'un éclatement des cadres normatifs structurant le contrôle qu'elles exercent sur la société¹²².

Rappelons que l'Occident a connu un phénomène analogue de résistance à l'établissement de l'ordre moderne avec le fascisme, qui prétendait revenir à l'ordre traditionnel et qui prônait la suprématie du groupe, l'obéissance et le dévouement contre l'individualisme, les droits et la démocratie. Et il en est des fondamentalismes actuels comme il en a été des fascismes : leur emprise est d'autant plus puissante que sont grandes les angoisses des populations heurtées par la rapidité et la brutalité des mutations qu'elles subissent. On peut retracer ici la trajectoire suivie par le mouvement allemand de réaction à la modernité au cours des XIX^e et XX^e siècles. Suscité par la Révolution française et les guerres napoléoniennes, puis relancé par les nombreux bouleversements qui suivirent l'unité allemande (industrialisation, urbanisation, progrès d'un certain libéralisme *de facto*, montée des

¹²² Bessis, 2001, p. 323.

idées démocratiques et du marxisme, etc.), ce mouvement fondamentaliste, explique Louis Dupeux, se caractérisait avant la Première Guerre mondiale « par le *pessimisme* en tant qu'expression négative du rejet massif du monde moderne¹²³ ». Mais sous le double traumatisme de la défaite – dans une guerre perçue « comme une défense de l'Être allemand contre la “barbarie” russe et *surtout* contre l'invasion sournoise des fausses valeurs véhiculées par la “civilisation” occidentale anglo-française » – et de la succession des révolutions russe et allemande, cette dernière débouchant sur l'instauration de la république de Weimar, « qui fut considérée par les droites et surtout par les multiples variantes de l'extrême droite comme le triomphe en Allemagne même des valeurs “non-allemandes”¹²⁴ », a surgi un nouvel avatar du mouvement allemand de réaction, un avatar dynamique, volontariste et ultranationaliste, refusant le thème du déclin et visant à procéder à une « révolution nationale » permettant d'instaurer un *Reich* renouvelé, fondé sur une communauté de valeurs et mené par un État fort. Appelé « Révolution Conservatrice », ce courant d'idées, qui fut l'idéologie dominante en Allemagne de 1919 à 1933, sera remodelé par le nazisme en fonction de sa logique propre. Aussi, souligne Dupeux, « certains néo-conservateurs ont pu voir en Hitler, momentanément ou durablement, l'instrument de la (contre)-révolution selon leur cœur¹²⁵ ».

Si l'islamisme correspond à un moment de transition, il ne représente assurément pas la fin de l'histoire des sociétés nord-africaines et moyen-orientales. Ainsi que le printemps arabe l'a démontré, les valeurs de liberté et d'égalité y sont de plus en plus présentes. Courbage et Todd évoquent même l'hypothèse d'un processus de *désislamisation* qui se serait enclenché dans ces sociétés. Rappelant que « la déchristianisation ne s'est pas faite en un jour et qu'elle n'a pas

¹²³ Dupeux, 1992a, p. 8.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹²⁵ Dupeux, 1992b, p. 208.

supposé une disparition des signes de la religion, pas plus que des références morales générales qui la caractérisaient », ils soutiennent

[qu']il n'y a donc pas nécessairement de contradiction à ce que le monde musulman connaisse simultanément un mouvement de sécularisation, avec un espace laïc qui devient omniprésent dans la vie quotidienne des individus, et une importante résurgence des pratiques religieuses¹²⁶.

L'islamisme ne serait dans ce cas « qu'un aspect transitoire de l'ébranlement de la croyance religieuse dont la fragilité nouvelle induit des comportements de réaffirmation¹²⁷ ». Il faut être conscient que, dans la mesure où elle proclame l'autonomie humaine et instaure un ordre sociopolitique strictement fondé sur cette autonomie, la modernité dessaisit la religion du rôle structurant qui était le sien dans les sociétés traditionnelles. De là la résistance des religions à la modernité. Il en fut ainsi de l'Église catholique qui fut d'abord, et longtemps, contre la modernité, convaincue que celle-ci était dirigée contre elle. Reprenant à Olivier Roy¹²⁸ la distinction entre la laïcité, « un choix politique qui définit de manière autoritaire et juridique la place du religieux », et la sécularisation, « phénomène de société qui ne requiert aucune mise en œuvre politique » et qui est d'abord un processus, Jean-François Bayart¹²⁹ défend pour sa part que des sociétés islamiques comme la Turquie et l'Iran sont en voie de sécularisation. Tariq Ramadan insiste quant à lui sur les profonds malentendus entre l'« Occident » et l'« Orient » en ce qui touche la laïcité et la sécularisation. Car, contrairement à l'Occident, où la séparation de l'Église et de l'État a permis aux sociétés d'accéder à la tolérance religieuse et aux

¹²⁶ Courbage et Todd, 2007, p. 27.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹²⁸ Roy, 2005, p. 19-20.

¹²⁹ Bayart, 2010, p. 15.

individus d'acquérir droits, liberté et égalité, dans le monde arabo-musulman, « le processus de sécularisation, dans les faits autant que dans les perceptions, n'est pas lié à cette marche vers la liberté, mais davantage à la triple expérience de la répression, du colonialisme et des attaques vis-à-vis de l'islam¹³⁰ ». Ramadan rappelle comment, dans la Turquie des années 1920, Atatürk a institutionnalisé la laïcité de façon contraignante, brutale et sans consultation populaire, soumettant la religion au contrôle répressif de l'État. Il en a été de même, nous dit-il, dans presque tous les pays arabes après les indépendances et en Iran sous le régime du Shah, où des régimes autoritaires ont mis en place un système de contrôle et de soumission des autorités religieuses, qui devaient leur prêter une complète allégeance. De là, sans doute, le choc en retour auquel on assiste aujourd'hui.

Les peuples nord-africains et moyen-orientaux ne peuvent ni ne veulent faire fi de leurs traditions culturelles et religieuses; encore leur faut-il arriver à concevoir des projets de société à partir de leurs valeurs et de leurs espoirs sans s'enfermer dans leurs références à un passé mythifié et un rejet de tout ce qui provient de l'Occident à l'exception des technologies modernes. Leurs défis sont multiples. Au plan politique, et mis à part les pays dont la construction est à faire ou à refaire comme en Irak ou en Syrie, ils ont à apprivoiser la liberté de conscience – cette liberté, qui implique l'instauration graduelle d'une séparation entre la religion et le pouvoir politique, pourrait peut-être permettre de décrier les relations de plus en plus difficiles entre sunnites et chiites –, l'égalité entre les individus et les sexes, la légitimité du conflit et sa nécessaire institutionnalisation, le débat public et la démocratie pluraliste. En matière d'économie, un véritable *aggiornamento* s'impose pour éviter que la dégradation de la situation actuelle ne se poursuive. Il faut mettre fin à la captation des ressources économiques et financières au profit d'une oligarchie rentière.

¹³⁰ Ramadan, 2011, p. 123.

Selon toute vraisemblance, les processus constitutifs de la modernité sont dans les faits en voie de s'universaliser et on peut donc espérer qu'une convergence graduelle des valeurs favorise à terme la coopération dans la société internationale. La modernité n'est pas universelle par nature – dans le cas contraire, elle vaudrait pour toutes les sociétés, de tous temps. Mais ce n'est pas parce qu'elle est issue d'une histoire singulière qu'elle n'est pas appropriable. La notion d'« universalisant » peut être ici éclairante. François Jullien¹³¹ l'oppose à celle d'universalisable qui exprime à ses yeux une prétention à la qualité d'universalité en tant qu'énoncé de vérité. L'universalisant, soutient-il, n'est pas de l'ordre du savoir, mais de l'opérateur. Il désigne non pas une propriété ou une qualité passivement possédée, mais un agent, un vecteur d'universel en voie de se réaliser. Les processus constitutifs de la modernité peuvent sans doute être qualifiés d'universalisants au sens où ils font actuellement surgir de l'universel. Toutefois, leur caractère d'universalisant n'implique nullement l'uniformisation.

Transculturelle et extensible à l'ensemble des sociétés actuelles, la modernité peut être appropriée et informée par une pluralité de cultures et de civilisations. Il en est déjà ainsi des sociétés modernes occidentales qui se distinguent non seulement par la forme de capitalisme qui y prédomine, mais plus globalement par les types de gouvernance et de culture politique qu'on y retrouve. Il est évident que, tout en se transformant elles-mêmes, les sociétés non occidentales qui s'inscrivent dans la modernité la réinventent à leur façon. C'est ainsi qu'adhérant au modèle capitaliste asiatique mis au point par le Japon, et présentant à l'instar de ce dernier des types de gouvernance qui conjuguent de façon originale dirigisme, laisser-faire et subsidiarité, les pays de l'Asie méridionale et orientale se distinguent tout autant des États-Unis que de la France ou de la Suède.

¹³¹ Jullien, 2008.

Par ailleurs, si l'essor d'une économie capitaliste connaît une avancée rapide dans les sociétés en voie d'inscription dans la modernité, et qu'il est par conséquent assez facile d'en cerner les caractéristiques, il n'en est pas de même de la démocratisation — qui se heurte le plus souvent à de fortes résistances et qui ne peut progresser que lentement — et de l'individualisation qui n'opère que de manière encore plus lente et, surtout, discrète. Aussi sommes-nous loin de connaître toute la variété des modulations que les processus constitutifs de la modernité pourront emprunter, non seulement en raison des différences culturelles et civilisationnelles qui participent à les réinventer, mais du fait que les contradictions inhérentes à la modernité, continuant à jouer sinon à s'accumuler, vont assurément susciter des transformations imprévisibles. Si elles ne sont pas résolues, ces contradictions peuvent d'ailleurs conduire à des reculs importants, en Occident tout autant que dans les sociétés non occidentales. Plusieurs événements qui se sont produit dernièrement ou qui se déroulent au moment d'écrire ces lignes (la montée des partis d'extrême droite en Europe, le vote des Britanniques en faveur d'une sortie de l'Union européenne, la campagne de Donald Trump) montrent que les effets pervers de la mondialisation, conjugués aux conséquences des bouleversements des rapports sociaux qui sont survenus au cours des dernières décennies, peuvent induire des tentations de repli national et identitaire en Europe comme aux États-Unis.

Les difficultés actuelles rencontrées par l'Union européenne soulèvent la question de la place de l'État-nation dans le monde contemporain, question que je voudrais examiner brièvement en terminant ce chapitre. Certains considèrent que l'État-nation est une forme dépassée de la société démocratique. Suivant un premier argument, d'ordre pragmatique, la nation ne faisant pas le poids devant les grandes puissances, l'avenir serait à une fusion des petites nations dans des entités comme l'Union européenne. Ce raisonnement, explique Vincent Descombes, est peu concluant : « Il ne porte pas sur

la forme nationale comme telle, mais sur la taille critique qu'une nation doit avoir si elle veut conserver un statut de grande puissance. Tout ce que l'argument géopolitique peut établir, ajoute Descombes, est le bien-fondé d'une alliance entre les nations européennes, du moins celles qui ne veulent pas laisser échapper leur capacité d'intervenir dans les affaires du monde¹³². » Suivant un deuxième argument, d'ordre moral celui-là, la forme nation, porteuse de conflits et d'exclusion, se heurterait aujourd'hui à ses limites en raison de la mondialisation et des migrations qui augmentent l'hétérogénéité des populations. Il serait temps de viser des formes d'intégration politique allant au-delà de l'État-nation.

Pourtant, la nation a partie liée avec la modernité. Forme de socialité d'un type nouveau, elle s'est élevée au-dessus de la famille, de la parenté, de l'ethnie et de tout autre mode de regroupement, réinscrivant les solidarités anciennes dans un nouveau cadre. Elle est le fruit d'une longue construction politique. Bien sûr, la création d'une nation vient s'étayer sur des bases protonationales préexistantes, mais celles-ci sont à elles seules insuffisantes pour former des nationalités, des nations, et *a fortiori* des États nationaux. En Europe, la nation a été élaborée très progressivement à partir des XIV^e et XV^e siècles sur la base de conditions matérielles et politiques qui l'ont favorisée. Guy Bois cible l'essor de l'économie de marché qui a assuré « la mise en place préalable, silencieuse et pluriséculaire¹³³ » d'un maillage polarisé entre les bourgs, les villes secondaires et les villes dominantes qui concentrent le pouvoir et l'influence économique. Il relève aussi le rôle joué par les assemblées représentatives, ces porte-parole d'une communauté politique apparues à la fin du Moyen Âge qui ont participé, à son avis, à la genèse des nations en leur offrant ici et là une première esquisse institutionnelle. Selon Bois,

¹³² Descombes, 2014, p. 392.

¹³³ Bois, 2000, p. 151.

[v]ers 1300 l'émergence de la catégorie nation est sensible dans toute l'Europe. Plus visible là où sa convergence avec l'État monarchique s'est affirmée, elle n'est pas absente ailleurs. Elle y prend alors seulement une coloration particulière, sorte de substitut à un déficit politique : plus culturelle et historique en Italie... plus linguistique et ethnique en pays germanique¹³⁴.

Du XIII^e au XVIII^e siècle, les sentiments d'appartenance nationale vont se développer, se nourrissant, entre autres, des rivalités entre les différents centres dynastiques. Mais c'est avec l'émergence de l'État-nation que s'érige et s'institutionnalise pleinement la nation comme communauté politique. La nation ne peut être considérée en termes d'adhésion pure et simple (la nation civique) ou d'appartenance pure et simple (la nation ethnique). Cette opposition est finalement artificielle. Si l'on écarte les cas d'ethnisme (la discrimination justifiée sur la base d'une prétendue hiérarchisation des collectivités humaines), on constate qu'aucun de ces deux modèles ne s'est jamais concrétisé séparément dans l'histoire récente de l'Occident. Derrière les mythologies propres à chaque État-nation, l'expérience ne donne à voir que des formes hybrides présentant un très large éventail d'accents et de sensibilités. Même les nations qui se définissent en fonction de valeurs universelles (liberté, égalité, fraternité...) ancrent ces valeurs dans une singularité de langage, d'identité, de vision du monde et de mémoire. Finalement, le contenu de l'identité nationale renvoie à certaines composantes qui semblent universelles : des représentations de soi et des autres; des valeurs communes et des orientations jugées prioritaires; des références mémorielles; des attitudes communes qui créent des familiarités et des connivences dans la quotidienneté; le tout articulé à une langue principale.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 153-154.

Que le lien national ait précédé l'État ou qu'il ait été pour l'essentiel le fruit de son action, il a fourni et fournit toujours le cadre indispensable du fonctionnement de systèmes de gouvernement fondés sur le consentement explicite des gouvernés. C'est que la pratique démocratique ne peut s'enraciner sans le préalable de la conscience qu'un peuple doit avoir de son existence en tant que communauté de destin. Loin d'être un obstacle à la démocratie, la division de l'humanité en nations a été une condition de la vie démocratique. Car toute discussion entre des égaux sur le sens de la coexistence, sur les fins de l'action, sur la gestion des affaires communes, sur l'organisation du vivre-ensemble ne suppose pas seulement une compréhension démocratique de la société, mais aussi des accords tacites, des références implicites, des lieux communs, une mémoire commune et un avenir commun. Toute discussion démocratique suppose au fond l'inscription dans une culture commune, mais, rappelons-le, une inscription qui ne soit pas un enfermement en elle. L'État-nation a donc créé cette maison commune sur la base de laquelle la démocratisation de l'État a pu s'imposer depuis la fin du XVIII^e siècle. La citoyenneté démocratique requiert une appartenance commune, condition indispensable non seulement de tout équilibre social et politique, mais aussi de toute entreprise de changement social, de toute forme de mobilisation d'une société par des idéaux communs, telle la lutte contre les inégalités. Pensons ici à l'État-providence qui n'aurait jamais pu émerger sans la cohésion et la solidarité nationales développées dans les sociétés occidentales.

Pas plus que la modernité dont il constitue une assise, l'État-nation ne représente assurément pas la fin de l'histoire. Mais il devrait se maintenir dans un avenir prévisible. Aussi loin que notre regard peut porter, il semble que, en vertu de sa taille tout autant que de ses assises historiques et culturelles, l'État-nation demeurera essentiel comme moyen de permettre aux citoyens de se préserver des abus des marchés mondialisés, de maintenir leur identité culturelle et de réaliser

les choix de société qu'ils souhaitent se donner. Cela ne préjuge pas de la possibilité que des pays puissent se regrouper dans des entités comme l'Union européenne afin d'adopter des politiques communes leur permettant d'affronter plus aisément des défis de nature économique, sociale, environnementale, de sécurité, etc. Cela n'infirme pas, non plus, la nécessité que les États, à commencer par les plus puissants, apprennent graduellement à s'inscrire dans une communauté de responsabilité à l'échelle mondiale et à se comporter comme des dépositaires de la survie de la planète, de son développement et des valeurs construites comme universelles.

CONCLUSION

À la recherche d'une espérance pour notre temps, nous nous sommes d'abord efforcés de cerner la forme que celle-ci peut emprunter. Modernes, nous ne pouvons plus interpréter l'avenir à partir d'un mythe d'origine, non plus qu'en nous référant à un cosmos signifiant ou à une révélation provenant d'un au-delà. Rejetant les analogies faciles qui embrouillent plus qu'elles n'éclairent, notre examen des types de rapport au temps qui ont prévalu depuis la société primitive jusqu'à la société moderne nous a permis de bien distinguer la pensée idéologique tout autant de la pensée mythique que de la pensée religieuse ou monothéiste. Ni mythes collectifs, ni religions séculières, les idéologies ne visent pas plus la réactualisation d'un temps primordial que l'obtention d'un salut dans un autre monde. Évidemment, cette distinction de nature n'exclut pas la possibilité d'une certaine continuité dans les représentations, qui peuvent passer d'une forme de pensée à une autre, mais en étant cependant repensées et modifiées. Ainsi des récits mythologiques qui ont été conservés par les grandes religions monothéistes (récits de la création, du déluge ou de la tour de Babel, par exemple), mais en étant dorénavant inscrits dans la perspective d'un temps linéaire; ainsi du schéma d'un processus dialectique d'aliénation et de désaliénation qui a imprégné successivement la métaphysique allemande et le marxisme, mais en étant désormais rattaché au prolétariat et non plus au fils du Dieu chrétien mort et ressuscité; ainsi également des messianismes de tradition religieuse (juive et chrétienne en Europe, taoïste et bouddhiste en Chine) transmués en utopies révolutionnaires dans le cours du XX^e siècle.

Cependant, le passage d'un mode de pensée à un autre ne saurait s'expliquer simplement par la modification des représentations. Ni innées, ni arbitrairement convenues, ces dernières n'évoluent pas de

façon autonome. On ne peut abstraire l'évolution des significations sociales de ses relations avec les transformations touchant les rapports sociaux, politiques et économiques. Nous référant à la pensée de Marx, nous avons soutenu que toute compréhension du monde est fondée sur une expérience concrète du monde, qui s'effectue elle-même dans des conditions sociales et politiques données, permises dans le cadre d'un type d'économie déterminé. Aussi, à l'encontre de la méprise commise par certains régimes qui ont cru pouvoir décréter la laïcisation de sociétés traditionnelles encore soumises à une logique de structuration religieuse, que ce soit en URSS ou en Turquie, avons-nous insisté sur le fait que la pensée des gens ne saurait se modifier sans que soient modifiés leur mode d'existence concret et, par conséquent, les institutions sur lesquelles ce mode repose. La perspective ouverte par Marx a été la nôtre dans l'analyse des formes de pensée que nous avons dégagées. C'est ainsi que nous avons expliqué les caractéristiques différentes qu'emprunte la pensée mythique dans les deux premiers ordres humains par les types d'expérience sociale et politique distincts que l'on retrouve dans chacun et qui tiennent eux-mêmes aux types d'économie (économie de chasse et de cueillette ou économie d'agriculture extensive) qui y prévalent. Nous avons procédé de même dans notre examen de la pensée monothéiste tout autant que dans celui de la pensée idéologique, en caractérisant les types de société, ou ordres humains, dans lesquels elles se sont affirmées.

Les idéologies, avons-nous précisé avec Fernand Dumont, émergent lorsque les histoires saintes s'effritent, que les traditions décroissent, qu'une historicité plus radicale s'impose et que la quête du sens se déplace de l'écoute de la révélation à la recherche d'explications et à la fixation de fins qui se révèlent, dès lors, pluralistes et même contradictoires. Avec la disparition de la tradition et l'ouverture des possibles, c'est dorénavant l'idéologie qui, incorporant explications et valeurs qu'elle réconcilie dans un projet, et comportant par conséquent une dimension utopique, permet aux humains de s'ancrer dans le

monde en lestant leur vie de signification et rend leurs choix et leurs décisions possibles. Pour notre part, récusant tout autant le réductionnisme de la doxa postmoderniste, qui rejette a priori toute tentative de donner du sens à l'histoire, le simplisme de l'idéologie de la fin de l'histoire à la Fukuyama, que le désespoir sans nuance des visions cataclysmiques à la Jonas, nous avons proposé une lecture critique de la modernité faite non pas au nom d'un ailleurs radical, mais à la lumière de la promesse (du principe ou de la valeur) de la liberté pour tous et chacun qui est au fondement des sociétés modernes. Après avoir infirmé d'autres modèles interprétatifs des évolutions en cours, comme celui de la postmodernité, nous avons soutenu que nous sommes entrés dans une nouvelle phase historique de la modernité qui, par-delà les transformations touchant les processus constitutifs de cette dernière – soit la formation et la démocratisation d'États-nations, l'essor d'une économie capitaliste et l'individualisation des rapports sociaux –, est en continuité avec les phases précédentes. Nous avons pour ce faire démontré que prévalent toujours les logiques qui sous-tendent ces trois processus, qui les animent, fondent leur cohérence, engendrent leur dynamique et expliquent leurs potentialités.

L'avenir n'est pas un objet de connaissance. Le scénario que nous en avons tracé ne repose ni sur une prospective à prétention scientifique ni sur une spéculation quant aux fins dernières de l'histoire. Il est plutôt de l'ordre d'une utopie concrète qui est en voie d'élaboration à travers les luttes sociales actuelles, et qui vise l'instauration d'un nouveau modèle de développement fondé sur le développement durable. À certaines personnes, il pourra apparaître trop sage et peu exaltant – retenant la suggestion d'Ernst Bloch d'enrichir nos rêves du regard lucide, il ne constitue assurément pas une échappée vers un futur idéal. Mais il tient compte, nous semble-t-il, de ce qui est aujourd'hui possible et de ce qui peut par conséquent nous permettre d'aborder une nouvelle phase de la modernité, phase représentant potentiellement elle-même une étape vers un nouvel ordre humain

induisant de meilleures possibilités de réalisation pour les humains. Car, si la réalité résiste, elle ne rend pas tout projet impossible. Elle est tout à la fois contraignante et habilitante. Comme le souligne Danilo Martuccelli, il nous faut « faire la part des choses entre les contraintes et les ouvertures, entre ce qu'il faut accepter pour agir et ce qu'il faut questionner pour transformer¹ ».

D'où l'importance de bien analyser les processus en cours – ce qui est le propre de l'analyse sociologique qui s'intéresse aux processus et non aux évènements – dans le but de repérer, comme nous le suggère Bloch, les tendances porteuses de virtualités non encore accomplies. Parmi les tendances qui se manifestent dans les sociétés modernes, nous avons relevé la responsabilisation des individus – des individus qui s'avèrent moins conformistes, plus critiques, plus innovateurs – ainsi que leur capacité et leur disposition à coopérer, et l'ouverture et la densification des sociétés civiles. Nous avons également considéré les facteurs qui peuvent à terme favoriser une coopération internationale favorable à une gestion commune des biens publics mondiaux et à un codéveloppement : un certain pragmatisme de la part des grandes puissances que leurs intérêts pourraient inciter à la modération, et une inscription progressive, même si difficile, des sociétés non occidentales dans les dynamiques sous-tendant la modernité, ce qui augure d'une convergence graduelle possible des valeurs dans la société internationale.

Quant à l'action, nous avons écarté le paradigme révolutionnaire, source de violence, d'échecs et de régressions, et adopté une approche franchement réformiste, seule façon d'avancer et de faire surgir le nouveau. Dans le but d'instaurer un modèle de développement fondé sur le développement durable, nous avons insisté sur la nécessité d'établir un nouveau contrat social et, pour ce faire, de créer des lieux et des réseaux où les acteurs de changement puissent débattre

¹ Martuccelli, 2014, p. 420.

et, évitant le purisme et le sectarisme qui les menacent encore trop souvent, engager des actions concertées visant à conscientiser la population et à exercer une pression sur les partis politiques et les élus afin que soient adoptées des mesures contribuant à l'introduction des changements souhaités. Évidemment, du fait qu'elle tienne aux acteurs et à leurs interactions, une telle action ne saurait être de l'ordre d'un plan à réaliser, mais demeurera toujours marquée par l'incertitude, l'imprévisibilité et l'innovation.

BIBLIOGRAPHIE

- ABÉLÈS, Marc (2008). *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot.
- ABENSOUR, Miguel (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens&Tonka.
- ABENSOUR, Miguel (2000). *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens&Tonka.
- ALLIO, Fiorella (2007). « Démocratisation et processus électoral à Taïwan », dans Mireille Delmas-Marty et Pierre-Étienne Will (dir.), *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, p. 735-802.
- AMABLE, Bruno (2005). *Les cinq capitalismes: diversité des systèmes économiques et sociaux dans la mondialisation*, Paris, Éditions du Seuil.
- ANGENOT, Marc (2001). *D'où venons-nous? Où allons-nous?*, Montréal, Éditions Trait d'union.
- ARENDT, Hannah (2013). *La vie de l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France.
- ARKOUN, Mohammed et Joseph MAÏLA (2003). *De Manhattan à Bagdad: au-delà du bien et du mal*, Paris, Desclée de Brouwer.
- ARRIGHI, Giovanni (2009). *Adam Smith à Pékin: les promesses de la voie chinoise*, Paris, Max Milo.
- ASSMANN, Jan (2010). *La mémoire culturelle: écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier.
- AZOULAY, Gérard (2002). *Les théories du développement: du rattrapage des retards à l'explosion des inégalités*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- BACZKO, Bronislaw (2008). *Politiques de la Révolution française*, Paris, Gallimard.
- BACZKO, Bronislaw (1984). *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectives*, Paris, Payot.

- BADIE, Bertrand (2014). *Le temps des humiliés: pathologie des relations internationales*, Paris, Odile Jacob.
- BADIE, Bertrand et Guy HERMET (2001). *La politique comparée*, Paris, Armand Colin : Dalloz.
- BAECHLER, Jean (2012). « Oligopolarité, modération guerrière et démocratisation », dans Jean-Vincent Holeindre et Geoffroy Murat (dir.), *La démocratie et la guerre au XXI^e siècle: de la paix démocratique aux guerres irrégulières*, Paris, Hermann Éditeurs, p. 21-36.
- BAECHLER, Jean (2009). *Les matrices culturelles*, Paris, Hermann Éditeurs.
- BAECHLER, Jean (2002). *Esquisse d'une histoire universelle*, Paris, Fayard.
- BAECHLER, Jean (1976). *Qu'est-ce que l'idéologie?*, Paris, Gallimard.
- BALANDIER, Georges (2001). *Le grand système*, Paris, Fayard.
- BALME, Stéphanie (2004). *Entre soi. L'élite du pouvoir dans la Chine contemporaine*, Paris, Fayard.
- BATTISTELLA, Dario (2011). *Un monde unidimensionnel*, Paris, Presses de Science Po.
- BAYART, Jean-François (2010). *L'islam républicain: Ankara, Téhéran, Dakar*, Paris, Albin Michel.
- BEAUJARD, Philippe (2009). « Un seul système-monde avant le XVI^e siècle? L'océan Indien au cœur de l'intégration de l'hémisphère afro-eurasien », dans Philippe Beaujard, Laurent Berger et Philippe Norel (dir.), *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*, Paris, La Découverte.
- BENOIST, Jocelyn (1998). « La fin de l'histoire, forme ultime du paradigme historiciste », dans Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (dir.), *Après la fin de l'histoire: temps, monde, historicité*, Paris, J. Vrin, p. 17-59.
- BERSTEIN, Serge (1998). « Les fondements du libéralisme (XVI^e-XVIII^e s.) », dans Serge Berstein (dir.), *La démocratie libérale*, Paris, Presses universitaires de France, p. 9-52.
- BERTEN, André (1991). « Modernité et postmodernité : un enjeu politique? », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 89, N^o 81, p. 84-112.

- BESSIS, Sophie (2001). *L'Occident et les autres: histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte.
- BLOCH, Ernst (1976). *Le principe espérance: Tome I, Parties I, II, III*, Paris, Gallimard.
- BOIS, Guy (2000). *La grande dépression médiévale: XIV^e et XV^e siècles. Le précédent d'une crise systémique*, Paris, Presses universitaires de France.
- BOLTANSKY, Luc et Ève CHIAPELLO (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- BONNY, Yves (2007). *Sociologie du temps présent: modernité avancée ou post-modernité?*, Paris, Armand Colin.
- BOUCHARD, Gérard (2014). *Raison et déraison du mythe: au cœur des imaginaires collectifs*, Montréal, Boréal.
- BOUCHARD, Marie J. et Benoît LÉVESQUE (2014). « L'économie sociale et l'innovation : l'approche de la régulation, au cœur de la construction québécoise de l'économie sociale », dans Benoît Lévesque, Jean-Marc Fontan et Juan-Luis Klein (dir.), *L'innovation sociale: les marches d'une construction théorique et pratique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 125-152.
- BOUDON, Raymond (2009). *Le juste et le vrai: études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard.
- BOUISSOU, Jean-Marie (2012). « Le futur de l'Asie en sept questions », dans Jean-Marie Bouissou, François Godement et Christophe Jaffrelot, *Les géants d'Asie en 2025: Chine, Japon, Inde*, Paris, éditions Philippe Picquier, p. 5-21.
- BOUTON, Christophe (1998). « Hegel penseur de « la fin de l'histoire »? », dans Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (dir.), *Après la fin de l'histoire: temps, monde, historicité*, Paris, J. Vrin, p. 61-90.
- BOURETZ, Pierre (1996). *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard.
- BOUVERESSE, Jacques (2004). *Robert Musil: l'homme probable, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'Éclat.

- BOYER, Robert (2008). « Les formes du capitalisme en pays émergents », dans Christophe Jaffrelot (dir.), *L'enjeu mondial: les pays émergents*, Paris, Presses de SciencesPo/L'Express, p. 55-66.
- BOYER, Robert (2004). *Une théorie du capitalisme est-elle possible?*, Paris, Odile Jacob.
- BOZARSLAN, Hamit (2010). « Les attentes démocratiques au Moyen-Orient », dans Jean-Vincent Holeindre et Benoît Richard (dir.), *La démocratie: histoire, théories, pratiques*, Auxerre, Éditions Sciences humaines, p. 257-264.
- BRÉCHON, Pierre (2012). « Les ouvriers sont-ils plus autoritaires et plus xénophobes que les autres groupes sociaux », dans Jean-Michel De Waele et Mathieu Vieira (dir.), *Une droitisation de la classe ouvrière en Europe?*, Paris, Economica, p. 41-68.
- BRIANT, Pierre (1996). *L'histoire de l'Empire perse: de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard.
- BRISSON, Luc (2005). *Introduction à la philosophie du mythe I Sauver les mythes*, Paris, J. Vrin.
- BRONNER, Gérald (2014). *La planète des hommes: réenchanter le risque*, Paris, Presses universitaires de France.
- BUBER, Martin (1977). *Utopie et socialisme*, Paris, Aubier Montaigne.
- BUSSI, Michel, Christian VANDERMOTTEN et Gilles VAN HAMME (2012). « Les dimensions spatiales de la droitisation de la classe ouvrière », dans Jean-Michel De Waele et Mathieu Vieira (dir.), *Une droitisation de la classe ouvrière en Europe?*, Paris, Economica, p. 41-68.
- CANTO-SPERBER, Monique (2003). *Le socialisme libéral: une anthologie. Europe-États-Unis*, Paris, Éditions Esprit.
- CASTELLS, Manuel (1999). *Fin de millénaire*, Paris, Fayard.
- CHABBI, Jacqueline (2010). *Le seigneur des tribus: l'islam de Mahomet*, Paris, CNRS Éditions.
- CHAMONTIN, Laurent (2014). *L'empire sans limites: pouvoir et société dans le monde russe*, Paris, Éditions de l'Aube.

- CHARTIER, Roger (1998). *Au bord de la falaise: l'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel.
- CHILDE, V. Gordon (1964). *La naissance de la civilisation*, Paris, Éditions Gonthier.
- COHEN, Samy (2003). *La résistance des États: les démocraties face aux défis de la mondialisation*, Paris, Éditions du Seuil.
- CÔTÉ, Louis (2015). *L'inscription des sociétés non occidentales dans la modernité*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- CÔTÉ, Louis et Benoît LÉVESQUE (2009). « L'État stratège, la citoyenneté active, la démocratie plurielle et la gouvernance partagée », dans Louis Côté, Benoît Lévesque et Guy Morneau (dir.), *État stratège et participation citoyenne*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 11-69.
- CÔTÉ-VAILLANCOURT, François et Jocelyn MACLURE (2016). « Le multiculturalisme est-il relativiste », (à paraître).
- COURBAGE, Youssef et Emmanuel TODD (2007). *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Éditions du Seuil.
- DELÂGE, Denys (1991). *Le pays renversé: amérindiens et européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal.
- DESCOMBES, Vincent (2014). *Le parler de soi*, Paris, Gallimard.
- DESCOMBES, Vincent (2004). *Le complément de sujet: enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard.
- DESROCHE, Henri (1973). *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy.
- DETIENNE, Marcel (2005). *Les Grecs et nous: une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris, Perrin.
- DETIENNE, Marcel (1994). « Manières grecques de commencer », dans Marcel Detienne (dir.), *Transcrire les mythologies: tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, p. 159-166.
- DEWEY, John (2011). *La formation des valeurs*, Paris, La Découverte.
- DI MÉO, Cyril (2006). *La face cachée de la décroissance: la décroissance: une réelle solution face à la crise écologique?*, Paris, L'Harmattan.

- DIXON, Keith (2008). *Les évangélistes du marché: les intellectuels britanniques et le néo-libéralisme*, Paris, Éditions Raisons d'agir.
- DOSTALER, Gilles (2005). *Keynes et ses combats*, Paris, Albin Michel.
- DUBET, François (2010). *Les places et les chances: repenser la justice sociale*, Paris, Seuil.
- DUMONT, Fernand (1974). *Les idéologies*, Paris, Presses universitaires de France.
- DUPEUX, Louis (1992a). « Présentation générale », dans Louis Dupeux (dir.), *La révolution conservatrice allemande sous la République de Weimar*, Paris, Kimé, p. 1-16.
- DUPEUX, Louis (1992b). « Révolution conservatrice et hitlérisme : essai sur la nature de l'hitlérisme », dans Louis Dupeux (dir.), *La révolution conservatrice allemande sous la République de Weimar*, Paris, Kimé, p. 201-214.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (1997). *Les antinomies de la modernité*, Paris, L'Arche.
- ELIAS, Norbert (2003). *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy.
- ELIAS, Norbert (1997). *La société des individus*, Paris, Fayard.
- ELSTER, Jon (1989). *Karl Marx: une interprétation analytique*, Paris, Presses universitaires de France.
- FERRY, Luc (2006). *Kant: une lecture des trois « critiques »*, Paris, Grasset.
- FREITAG, Michel (2002). *L'oubli de la société: pour une théorie critique de la post-modernité*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- FRENKIEL, Émilie (2014). *Parler politique en Chine: les intellectuels chinois pour ou contre la démocratie*, Paris, Presses universitaires de France.
- FUKUYAMA, Francis (1992). *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- FURET, François (1999). *La révolution en débat*, Paris, Gallimard.
- GADREY, Jean (2010). *Adieu à la croissance: bien vivre dans un monde solidaire*, Paris, Alternatives économiques.

- GAT, Azar (2012). « Victorieuse et vulnérable : la démocratie face aux guerres de notre temps », dans Jean-Vincent Holeindre et Geoffroy Murat (dir.), *La démocratie et la guerre au XXI^e siècle: de la paix démocratique aux guerres irrégulières*, Paris, Paris, Hermann Éditeurs, p.205-219.
- GERNET, Jacques (2005a). *Le monde chinois. Tome 2*, Paris, Armand Colin.
- GERNET, Jacques (2005b). *Le monde chinois. Tome 3*, Paris, Armand Colin.
- GODEMENT, François (2012). « La Chine en 2025 », dans Jean-Marie Bouissou, François Godement et Christophe Jaffrelot, *Les géants d'Asie en 2025: Chine, Japon, Inde*, Paris, éditions Philippe Picquier, p. 23-74.
- GOLDSCHMIDT, Victor (1979). *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, J. Vrin.
- GOLUB, Philip (2011). *Une autre histoire de la puissance américaine*, Paris, Éditions du Seuil.
- GOODY, Jack (2006). *L'islam en Europe: histoire, échanges, conflits*, Paris, La Découverte.
- GRAEBER, David (2013). *Dette: 5 000 ans d'histoire*, Paris, Éditions Les Liens qui libèrent.
- GRÉAU, Jean-Luc (2012). *La grande récession (depuis 2005): une chronique pour comprendre*, Paris, Gallimard.
- GRÉAU, Jean-Luc (2008). *La trahison des économistes*, Paris, Gallimard.
- GRÉAU, Jean-Luc (2005). *L'avenir du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- GROETHUYSEN, Bernard (1995). *Philosophie et histoire*, Paris, Albin Michel.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude (2004). *Le gout de l'avenir*, Paris, Éditions du Seuil.
- GUILLE-ESCURET, Georges (1994). *Le décalage humain: le fait social dans l'évolution*, Paris, Éditions Kimé.
- HABER, Stéphane (2006). *Critique de l'antinaturalisme: études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, Presses universitaires de France.
- HATZFELD, Henri (1993). *Les racines de la religion: tradition, rituel, valeurs*, Paris, Éditions du Seuil.
- HENRY, Michel (2014). *La barbarie*, Paris, Presses universitaires de France.
- HENRY, Michel (1991). *Marx I Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard.

- HERMET, Guy (2012). « Peut-on dépasser la démocratie », dans Chantal Delsol et Jean-François Mattei (dir.), *L'observatoire de la modernité: cycle de conférences organisé par le pôle de recherche du Collège des Bernardins*, Paris, Lethielleux, p. 91-101.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- HONNETH, Axel (2015). *Le droit de la liberté: esquisse d'une éthicité démocratique*, Paris, Gallimard.
- JACOB, Christian (1994). « L'ordre généalogique entre le mythe et l'histoire », dans Marcel Detienne (dir.), *Transcrire les mythologies: tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, p. 169-202.
- JAFFRELOT, Christophe et Jules NAUDET (2013). *Justifier l'ordre social: caste, race, classe et genre*, Paris, Presses universitaires de France.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1983). *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion.
- JASPERS, Karl (1954). *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon.
- JONAS, Hans (1990). *Le principe de responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- JULLIEN, François (2008). *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard.
- KANT, Emmanuel (1991). *Vers la paix perpétuelle : que signifie s'orienter dans la pensée ? qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2001). *Ego: pour une sociologie de l'individu*, Paris, Hachette Littératures.
- KÉBABDJIAN, Gérard (1999). *Les théories de l'économie politique internationale*, Paris, Éditions du Seuil.
- KOSELLECK, Reinhart (1990). *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- LAÏDI, Zaki (2000). *Le sacre du présent*, Paris, Flammarion.
- LALONDE, Michel (1996). *La reconnaissance du temps: des sociétés archaïques à la société moderne*, Montréal, Paris, Toronto, Éditions Robert Davies.

- LAMARI Moktar et Louis CÔTÉ (2011). « Le Québec et l'Ontario face à la crise économique de 2008 : de la générosité des politiques contre-cycliques à l'austérité des politiques de sortie de crise », dans Jean-François Savard, Alexandre Brassard et Louis Côté, *Les relations Québec-Ontario: un destin partagé?*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- LAMBERT, Yves (2007). *La naissance des religions*, Paris, Armand Colin.
- LAPOUGE, Gilles (1978). *Utopie et civilisation*, Paris, Flammarion.
- LEGROS, Robert (2002). « Les tâches de la philosophie politique », *Le Banquet*, n° 17, Paris, CERAP, p. 185-195.
- LEGROS, Robert (1990). *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset.
- LEMAIRE, André (2003). *Naissance du monothéisme: point de vue d'un historien*, Paris, Bayard.
- LESTIENNE, Rémy (2003). *Les fils du temps: causalité, entropie, devenir*, Paris, CNRS éditions.
- LÉVESQUE, Benoît (2014a). « Un monde qui se défait, un monde à reconstruire », dans Benoît Lévesque, Jean-Marc Fontan et Juan-Luis Klein (dir.), *L'innovation sociale: les marches d'une construction théorique et pratique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 369-386.
- LÉVESQUE, Benoît (2014b). « Les entreprises d'économie sociale plus porteuses d'innovations sociales que les autres? », dans Benoît Lévesque, Jean-Marc Fontan et Juan-Luis Klein (dir.), *L'innovation sociale: les marches d'une construction théorique et pratique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 153-169.
- LÉVESQUE Benoît et Gilles L. BOURQUE (2014). « Repenser le modèle québécois de développement », dans Benoît Lévesque, Jean-Marc Fontan et Juan-Luis Klein (dir.), *L'innovation sociale: les marches d'une construction théorique et pratique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 317-331.
- LIPIETZ, Alain (2012). *Green Deal: la crise du libéral-productivisme et la réponse écologiste*, Paris, La Découverte.
- LIPIETZ, Alain (1989). *Choisir l'audace. Une alternative pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte.

- LLOYD, Geoffrey E.R. (1996). *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte.
- LORY, Pierre (2007). « Temps et eschatologie en Islam », dans Julien Ries et Natale Spineto (dir.), *Le temps et la destinée humaine à la lumière des religions et des cultures*, Turnhout, Brepols, p. 269-278.
- LÖWY, Michaël (1988). *Rédemption et utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale: une étude d'affinité élective*, Paris, Presses universitaires de France.
- LÖWY, Michaël (1979). *Marxisme et romantisme révolutionnaire: essais sur Lukács et Rosa Luxemburg*, Paris, Le Sycomore.
- MACHEREY, Pierre (2011). *De l'utopie!*, Le Havre, De l'Incidence éditeur.
- MAGRIS, Claudio (1999). *Utopie et désenchantement*, Paris, Gallimard.
- MANNHEIM, Karl (2006). *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- MARTUCCELLI, Danilo (2014). *Les sociétés et l'impossible: les limites imaginaires de la réalité*, Paris, Armand Colin.
- MAYER, Nonna (2012). « Comment aborder les métamorphoses du vote ouvrier en Europe? », dans Jean-Michel De Waele et Mathieu Vieira (dir.), *Une droitisation de la classe ouvrière en Europe?*, Paris, Economica, p. 27-40.
- MEIER, Christian (1995). *La naissance du politique*, Paris, Gallimard.
- MEISEL, Nicolas et Jacques OULD AOUDIA (2009). « Le miroir brisé de la "bonne gouvernance" : une approche économique critique de la gouvernance vue par les acteurs de la coopération internationale », *Chroniques de la gouvernance 2009-2010*, Institut de recherche et débat sur la gouvernance, Éditions Charles Léopold Mayer, p. 37-45.
- MERNISSI, Fatema (2010). *Islam et démocratie*, Paris, Albin Michel.
- MINOIS, Georges (1996). *Histoire de l'avenir: des prophètes à la prospective*, Paris, Fayard.
- MUGLIONI, Jean-Michel (1981). *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique de Kant*, Paris, Pédagogie moderne.
- MÜNSTER, Arno (2010). *Principe responsabilité ou principe espérance?*, Lormont, Le Bord de l'eau.

- MURAT, Geoffroy (2012). « Les implications éthiques des guerres irrégulières », dans Jean-Vincent Holeindre et Geoffroy Murat (dir.), *La démocratie et la guerre au XXI^e siècle: de la paix démocratique aux guerres irrégulières*, Paris, Hermann Éditeurs, p. 171-185.
- MUSSO, Pierre (2013). « Le crépuscule technologique de l'utopie », dans Éric Letonturier (dir.), *Les utopies*, Paris, CNRS Éditions, p. 99-114.
- NOËL Alain et Jean-Philippe THÉRIEN (2010). *La gauche et la droite: un débat sans frontière*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- NOREL, Philippe (2009). *L'histoire économique globale*, Paris, Éditions du Seuil.
- PATOČKA, Jan (2007). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier.
- PERRET, Bernard (2008). *Le capitalisme est-il durable?*, Paris, Carnets nord.
- PESSIN, Alain (2001). *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France.
- PICAUDOU, Nadine (2010). *L'islam entre religion et idéologie: essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard.
- PIKETTY, Thomas (2013). *Le capital au XXI^e siècle*, Paris, Seuil.
- POLANYI, Karl (1983). *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.
- POMIAN, Krzysztof (1984). *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard.
- POTVIN, Maryse et Bernard FOURNIER (2000). « Introduction », dans Maryse Potvin, Bernard Fournier et Yves Couture (dir.), *L'individu et le citoyen dans la société moderne*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 7-13.
- RAMADAN, Tariq (2011). *L'islam et le réveil arabe*, Paris, Presses du Châtelet.
- RICHIR, Marc (1994). « Préface : Qu'est-ce qu'un Dieu? Mythologie et question de la pensée », dans F. W. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, Grenoble, Jérôme Million, p. 7-85.
- RICOEUR, Paul (2005). *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Éditions du Seuil.
- RÖMER, Thomas (1994). « Historiographies et mythes d'origines dans l'Ancien Testament », dans Marcel Detienne (dir.), *Transcrire les*

- mythologies: tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, p. 142-148.
- ROSANVALLON, Pierre (2006). *La contre-démocratie*, Paris, Éditions du Seuil.
- ROUGIER, Bernard (dir.) (2008). *Qu'est-ce que le salafisme?*, Paris, Presses universitaires de France.
- ROUSSELLIER, Nicolas (1998). « La crise de l'orthodoxie économique libérale dans l'entre-deux-guerres », dans Serge Berstein (dir.), *La démocratie libérale*, Paris, Presses universitaires de France, p. 647-687.
- ROY, Olivier (2005). *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock.
- SCHIAVONE, Aldo (2009). *Histoire et destin*, Paris, Belin.
- SCHUBERT, Gunter (2010). « La démocratie peut-elle coexister avec le parti unique? Pour une appréciation nuancée des élections villageoises et cantonales en Chine », dans Mireille Delmas-Marty et Pierre-Étienne Will (dir.), *La Chine et sa démocratie*, Paris, Fayard, p. 713-733.
- SEILER, Daniel-Louis (2012), « Les tendances de droite au sein de la classe ouvrière », dans Jean-Michel De Waele et Mathieu Vieira (dir.), *Une droitisation de la classe ouvrière en Europe?*, Paris, Economica, p. 7-26.
- SPINETO, Natale (2007). « Introduction : religions et temps », dans Julien Ries et Natale Spineto (dir.), *Le temps et la destinée humaine à la lumière des religions et des cultures*, Turnhout, Brepols, p. 7-21.
- STIGLITZ, Joseph E. (2014). *Le prix de l'inégalité*, Paris, Actes Sud.
- STIGLITZ, Joseph E. (2002). *La grande désillusion*, Paris, Fayard.
- STREECK, Wolfgang (2014). *Du temps acheté: la crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*, Paris, Gallimard.
- TAGUIEFF, Pierre-André (2000). *L'effacement de l'avenir*, Paris, Galilée.
- TAYLOR, Charles (2011). *L'âge séculier*, Montréal, Boréal.
- TESTART, Alain (1991). *Des mythes et des croyances: esquisse d'une théorie générale*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- THIBAUT, Frédéric (1998). « Marx penseur de l'historicité radical », dans Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (dir.), *Après la fin de l'histoire: temps, monde, historicité*, Paris, J. Vrin, p. 113-157.

- VAN PARIJS, Philippe (2003). « L'allocation universelle : une idée simple et forte pour le XXI^{ème} siècle », dans Jean-Paul Fitoussi et Patrick Savidan (dir.), *Comprendre*, n° 4, « Les inégalités », Paris, Presses universitaires de France, p. 155-200.
- VERMEREN, Pierre (2011). *Maghreb: les origines de la révolution démocratique*, Paris, Pluriel.
- WAGNER, Peter (1996). *Liberté et discipline: les deux crises de la modernité*, Paris, Éditions Métailié.
- WARIN, Philippe (2002). « La politique associative en construction : enjeu économique, enjeu démocratique », *Lien social et politiques*, n° 48, p. 35-52.
- WEINSTOCK, Daniel (2000). « La citoyenneté en mutation », dans Yves Boisvert, Jacques Hamel et Marc Molgat (dir.), *Vivre la citoyenneté: identité, appartenance et participation*, Montréal, Liber, p. 15-26.
- WILL, Pierre-Étienne (2010). « Introduction : l'histoire n'a pas de fin », dans Mireille Delmas-Marty et Pierre-Étienne Will (dir.), *La Chine et sa démocratie*, Paris, Fayard, p. 3-38.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (1979). *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, J.-P. Delarge.

QU'EN EST-IL DE L'AVENIR? Que peut-on anticiper ? Que peut-on espérer et que doit-on craindre ? Ces questions se posent aujourd'hui dans un contexte de perte de confiance dans l'avenir, si ce n'est dans les possibilités techniques qui apparaissent à certains sans limites. Cette impuissance à imaginer un avenir réellement autre entrave évidemment la capacité de concevoir et de réaliser des projets qui puissent en être des ferments.

À la fois essai et ouvrage de synthèse, ce livre cherche à poser les fondements d'une espérance pour notre temps. Il propose au lecteur une démarche réflexive qui, avant d'examiner les contraintes et les opportunités actuelles, prend le temps de mettre en lumière la forme que peut emprunter une telle espérance et d'analyser ses conditions de possibilité.

Sous la forme d'un très long métrage, l'auteur examine d'abord le rapport au temps dans les sociétés prémodernes, qui interprétaient l'avenir à partir d'un mythe d'origine ou d'une révélation provenant d'un au-delà, et dégage les particularités de la société moderne à cet égard. Il critique par la suite tout autant la doxa postmoderniste, qui rejette a priori toute tentative de donner du sens à l'histoire, le simplisme de l'idéologie de la fin de l'histoire à la Francis Fukuyama, que le désespoir sans nuance des visions cataclysmiques à la Hans Jonas. À leur encontre, il plaide pour un espoir instruit des possibilités réelles de la transformation du monde, écartant le paradigme révolutionnaire, ce fruit de l'impatience et de l'affirmation de la toute-puissance du désir qui, au cours des deux derniers siècles, a engagé fréquemment la volonté de changement dans des processus sources de violence, d'échecs et de régressions. Il analyse enfin les principales évolutions sociétales en cours, cherchant à déceler les tendances qui rendent possible une évolution autre de la modernité et à dégager ainsi un horizon d'action.

LOUIS CÔTÉ, politologue québécois professeur à l'École nationale d'administration publique, poursuit ses réflexions sur la trajectoire historique des diverses sociétés, mais en s'attachant ici à l'à venir.