

INSTITUT
MONTAIGNE



Mondialisation et
dépossession démocratique
Le syndrome
du gyroscope

Luc FERRY

NOTE DÉCEMBRE 2004

L'AUTEUR

Luc Ferry, philosophe, universitaire et homme politique, est président du Conseil d'Analyse de la Société et membre du Conseil Economique et Social. Il a publié, entre autres, « La Pensée 68 - essai sur l'anti-humanisme contemporain » (1985, avec Alain Renaut), « Le nouvel ordre écologique » (1992), « L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie » (1996) et « Qu'est-ce qu'une vie réussie ? » (2002). Il a été ministre de la Jeunesse, de l'Education et de la Recherche de 2002 à 2004. Agé de 53 ans, il est agrégé de philosophie et de sciences politiques et titulaire d'un doctorat d'Etat en sciences politiques.

L'Institut Montaigne est un laboratoire d'idées - *think tank* - indépendant créé fin 2000 par Claude Bébéar. Il est dépourvu de toute attache partisane et ses financements, exclusivement privés, sont très diversifiés, aucune contribution n'excédant 3 % du budget. Il réunit des chefs d'entreprise, des hauts fonctionnaires, des universitaires et des représentants de la société civile issus des horizons et des expériences les plus variés. Il concentre ses travaux sur trois axes de recherche.

Cohésion sociale :

mobilité sociale, intégration des minorités, légitimité des élites...

Modernisation de la sphère publique :

réforme de l'État, éducation, système de santé...

Stratégie économique et industrielle de la France :

mondialisation, compétitivité, régulation...

Grâce à ses chercheurs associés et à ses groupes de travail, l'Institut Montaigne élabore des propositions concrètes de long terme sur les grands enjeux auxquels nos sociétés sont confrontées. Ces recommandations résultent d'une méthode d'analyse et de recherche rigoureuse et critique. Elles font ensuite l'objet d'un lobbying actif auprès des décideurs publics.

À travers ses publications et ses conférences, l'Institut Montaigne, *think tank* pionnier en France, souhaite jouer pleinement son rôle d'acteur du débat démocratique.

L'Institut Montaigne s'assure de la validité scientifique et de la qualité éditoriale des travaux qu'il publie, mais les opinions et jugements qui y sont formulés sont exclusivement ceux de leurs auteurs. Ils ne sauraient être imputés ni à l'Institut, ni, a fortiori, à ses organes directeurs.

*Il n'est désir plus naturel
que le désir de connaissance*

INSTITUT
MONTAIGNE



Mondialisation et dépossession démocratique

Le syndrome du gyroscope¹

par Luc Ferry

DÉCEMBRE 2004

¹ Ce texte sera repris et développé dans un livre à paraître en 2005 (coédition Plon/Fixot)

INTRODUCTION

Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des nouveaux mouvements sociaux en Europe l'ont noté : l'un des traits majeurs de nos sociétés contemporaines réside dans le fait qu'elles s'organisent sans cesse davantage autour d'une passion commune et, en ce sens, fort démocratique, *la peur*. Il suffit pour s'en convaincre de les comparer par la pensée à ce que nous savons de l'époque des « Lumières ». Songeons, par exemple, à la réaction qui fut celle des meilleurs esprits du temps face au terrible tremblement de terre qui dévasta Lisbonne en 1755 et fit plusieurs milliers de morts. Elle fut unanime, ou peu s'en faut : grâce aux futurs progrès des sciences et des techniques, une telle catastrophe pourrait, à l'avenir, être évitée. La géologie, les mathématiques et la physique permettraient de prévoir et, par conséquent, de prévenir les malheurs que l'absurde nature inflige si cruellement aux êtres humains. Bref, l'esprit scientifique joint à celui d'entreprise allait nous sauver des tyrannies de la matière brute. Seule cette dernière fut jugée coupable – de sorte, soit dit au passage, que le maire de la ville ne fut pas mis en examen, non plus que les architectes, maçons et ingénieurs qui en avaient construit les édifices.

Changement de décor, pour ne pas dire de paradigme. Saisis par les idéologies sécuritaires de tous ordres, c'est la nature qui nous semble aujourd'hui admirable et la science menaçante ou maléfique. Face aux catastrophes naturelles, nous

« Aux antipodes du bel optimisme des Lumières, nous ne décrivons plus les avancées de la connaissance comme un progrès, mais comme une chute hors de quelque paradis perdu. »

passons ainsi notre temps à chercher ailleurs des responsables, avec une frénésie d'autant plus grande que tout ce qui peut mettre en danger nos existences nous terrorise. L'angoisse d'une mort qu'on feint de croire évitable se décline ainsi en une infinité de « petites peurs » particulières : de l'alcool, du tabac, de la vitesse, du sexe, de l'atome, du téléphone portable, des OGM, de la côte de bœuf, de l'effet de serre, du clonage, des nouvelles technologies et, potentiellement,

des mille et une innovations diaboliques que nous réservent encore les artisans d'une techno-science mondialisée. Aux antipodes du bel optimisme des Lumières, nous ne décrivons plus les avancées de la connaissance comme un progrès, mais comme une chute hors de quelque paradis perdu. Ou pour mieux dire, nous nous

inquiétons de savoir si le progrès lui-même... est bien un progrès, si nous sommes véritablement certains d'avoir été rendus plus libres et plus heureux par la multiplication des performances scientifiques dont la presse se fait quotidiennement l'écho.

Mais soyons plus précis. Derrière les peurs particulières que je viens d'évoquer se cache une inquiétude plus profonde et plus générale qui englobe pour ainsi dire toutes les autres : celle que l'impuissance publique désormais avérée mette les citoyens des sociétés modernes – pour ne rien dire des autres qui n'ont pas même voix au chapitre – dans une situation d'absence totale de contrôle sur le cours du monde. C'est d'abord ce pressentiment que l'État est faible, qu'il est en tout domaine pratiquement incapable de mener à leurs termes les réformes mêmes les plus justifiées, voire de s'opposer à des processus néfastes sur lesquels il n'a plus prise, qui s'insinue lentement mais sûrement dans l'esprit de nos concitoyens. Plus que tel ou tel objet particulier, c'est cette paralysie désormais visible du pouvoir politique qui exaspère ou désespère. D'évidence, elle signifie une crise de la représentation sans précédent : comment, en effet, se sentir représenté si ceux qui sont chargés par nous de prendre « les choses en main » n'ont pas le courage, ou pire encore, pas la capacité de le faire ? C'est là un sentiment de plus en plus diffus dans les sociétés modernes, comme le confirment plusieurs enquêtes récentes².

Pour prendre un exemple qui a valeur emblématique, il est tout à fait remarquable qu'au cours des débats qui ont porté depuis une dizaine d'années maintenant sur les OGM, les mythes de Frankenstein et de l'apprenti sorcier aient repris à ce point du service. *Via* les médias, ils se sont réinstallés dans nos têtes avec une ampleur inégalée dans leur histoire pourtant très ancienne. Or ces mythes n'ont rien d'anodin. Si l'on y réfléchit, on percevra qu'ils visent d'abord et avant tout à mettre en scène des formes de *dépossession* : chacun à leur façon, ils nous content l'histoire d'une créature monstrueuse ou magique qui échappe insensiblement à son créateur et menace de dévaster la terre. C'est désormais aux produits de la recherche elle-même ou encore aux marchés financiers, voire plus généralement à tous les processus qui relèvent peu ou prou de la mondialisation, que s'applique la métaphore : naguère encore conduites et dominées par les êtres humains, la science, la technique, mais aussi la vie économique et politique tout entière menaceraient aujourd'hui de leur échapper si radicalement que nul ne pourrait plus à la limite

² Notamment celle menée par le service d'études d'EuroRSCG Worldwide auprès de 110 représentants des principaux pouvoirs institués. Cf *Le Figaro* du 5 octobre 2004.

garantir aux générations futures, sinon la survie de l'espèce, du moins la maîtrise de son destin. **Philosophie de la liberté par excellence, le libéralisme s'engageait à rendre les hommes de plus en plus responsables d'eux-mêmes. Or c'est sa propre victoire – puisque la mondialisation est bien libérale par essence – qui conduit peu à peu à en faire des êtres démunis de toute emprise réelle sur le cours du monde** et, par là même, déresponsabilisés comme jamais dans l'histoire.

Cette atmosphère intellectuelle si caractéristique du temps présent n'a, pour autant que je sache, guère de précédent dans l'histoire humaine. Comment et pourquoi en sommes-nous venus à mettre en doute si radicalement les principes qui, deux siècles plus tôt, nous semblaient fondateurs de la civilisation européenne moderne ? D'évidence, cette question renvoie à une autre, plus pressante encore : entre les contraintes que la mondialisation fait peser sur elles de l'extérieur et celles que la médiatisation impose à l'intérieur – selon, d'ailleurs, des procédures rigoureusement analogues qui, dans un cas comme dans l'autre, assurent la victoire du marché ou le règne de l'audimat –, nos démocraties ne sont-elles pas vouées à plus ou moins longue échéance à une sorte d'ingouvernabilité ? Pour avancer la réflexion sur ce sujet crucial, il est nécessaire de compléter encore quelque peu le tableau formé par nos passions démocratiques. Car à y regarder de près, plusieurs d'entre elles contribuent puissamment à entraver les aspirations à la réforme dont les politiques pourraient le cas échéant faire preuve.

LES EFFETS PARALYSANTS DES PASSIONS DÉMOCRATIQUES : LA NOSTALGIE, LE SOUCI DE SOI, LA PEUR ET L'ENVIE

C'est la difficulté la plus manifeste, la plus classique, l'objection que tout un chacun peut formuler contre la démocratie : quoi qu'on en dise à juste titre sur le mode impératif (« ce n'est pas la rue qui gouverne » = elle ne devrait pas le faire), c'est bel et bien quand même elle qui, parfois, emporte le dernier mot : voyez Juppé en 95, voyez Allègre en 2001... À tort ou à raison, c'est elle qui, relayée et amplifiée d'abord par la presse, puis par ses répercussions dans les sondages d'opinion, peut infléchir le cours d'un programme. Et même lorsqu'elle semble calme et passe inaperçue, la menace qu'elle fait peser en permanence sur la vie et l'action politiques n'en disparaît pas moins. Ce constat était, comme on sait, à l'origine du fameux mot de Churchill sur la démocratie « *pire des systèmes, à l'exception de tous les autres* ». Soit. Mais « la rue », c'est-à-dire *nous tous* en vérité, a des états d'âme fluctuants, et c'est pourquoi il importe de savoir où elle en est. Aujourd'hui, en France, nous voulons tous le changement, nous réclamons de « vraies réformes »..., à une seule et unique condition toutefois, c'est que surtout rien ne change de manière négative pour soi-même. Nous sommes comme des enfants qui voudraient bien que la douleur cesse, mais qui rechignent à aller chez le dentiste. Aux premières difficultés rencontrées par un politique qui fait son travail, on le dit sans doute « courageux ». Mais s'il lui faut persister, inscrire un tant soit peu son action dans le temps ? Cela devient vite une autre affaire... L'une des raisons en est sans aucun doute que nous sommes, comme jamais, traversés par ce que Tocqueville nommait les « *passions démocratiques* ». Soyons juste : il y en a de nature diverse, et parfois de fort belles. Mais si l'on se place seulement, comme je le fais ici, du point de vue des trois dimensions du temps qui englobent l'action politique, certaines d'entre elles apparaissent surtout comme paralysantes : nostalgie du passé, peur de l'avenir, souci de soi au présent. Le tout sur une toile de fond que chacun connaît bien : une formidable montée de la sphère privée et un non moins formidable déclin de la puissance publique.

Reprenons.

Que la nostalgie soit aujourd'hui un sentiment fort, c'est là un constat impossible à éluder. Le cas des politiques éducatives est particulièrement significatif à cet égard. Pour une immense majorité de Français, la connaissance du système scolaire passe d'abord par les souvenirs d'enfance : on se souvient de ses manuels,

de ses professeurs ou de ses condisciples, et on les idéalise presque toujours plus ou moins, associés qu'ils sont à une période bénie de l'existence. Mais il y a plus : depuis une bonne vingtaine d'années, il n'y a pas dans notre pays une discussion

« Les admirateurs de Louis XVII et ceux du petit père Combes ou de Dany Cohn-Bendit, ont à tout le moins un point commun : celui de tourner le regard vers une période idéalisée de notre histoire. »

sur l'école qui n'oppose de façon rituelle les héritiers du joyeux mois de Mai, qui déplorent amèrement la fin des utopies, à ceux qui regrettent non moins amèrement la tradition héroïque des hussards de la République et voudraient que nos enfants, remis au pas et à l'uniforme, étudient à nouveau les pleins et les déliés à l'aide de plumes Sergents Major et d'encriers en porcelaine blanche... Je force le trait, mais à peine. Il est à l'image de la société tout entière : saisie par

l'angoisse du déclin, la France semble animée par une irrépressible nostalgie des paradis perdus. Tout oppose les admirateurs de Louis XVII à ceux du petit père Combes ou de Dany Cohn-Bendit, mais ils ont à tout le moins un point commun : celui de tourner le regard vers une période idéalisée de notre histoire.

Rien d'étonnant dès lors, lorsqu'on quitte la dimension du passé pour considérer celle du futur, que cette dernière soit perçue sous les espèces de la crainte. À vrai dire, la nostalgie du passé et la peur de l'avenir se conjuguent pour engendrer de manière inévitable un farouche et inconscient désir de maintenir le plus longtemps possible, en toute chose inscrite dans la dimension du présent, le *statu quo*. D'autant qu'une des passions démocratiques les plus puissantes, l'envie, pousse irrésistiblement au moindre changement. Elle naît du monde de l'égalité, et elle y reconduit. On m'objectera peut-être que jalousie et envie ne datent pas d'aujourd'hui, qu'elles ne sont en rien spécifiques à l'époque contemporaine mais sont au contraire des passions vieilles comme le monde, aussi anciennes à tout le moins que l'histoire de Caïn et de son frère Abel. Pourtant, la société de compétition accroît le phénomène dans des proportions jusqu'alors inédites. Elle lui donne même une signification nouvelle, comme l'avait compris Tocqueville, par rapport au monde aristocratique. Ce dernier reposait sur l'idée d'une hiérarchie naturelle

des êtres, sur la conviction que, les classes sociales étant inscrites dans la nature des choses, l'ordre juste dans la cité devait mettre, pour ainsi dire, « chacun à sa place » et, selon la fameuse formule du droit romain, « rendre à chacun le sien » : les meilleurs en haut, et les autres, plus ou moins en bas. Et il semble bien que, pendant des siècles, nul n'ait cherché à remettre en cause une telle conviction, d'autant qu'elle paraissait garantie par la divinité. Chacun admettait plus ou moins son sort : on ne se révolte pas contre les choses de nature, pas davantage contre la hiérarchie des êtres qu'envers la pluie ou le froid.

Mais dès lors qu'on affirme l'égalité fondamentale des hommes entre eux, dès lors que les privilèges sont abolis par principe et que les humains de toutes origines peuvent prétendre accéder, du moins en droit, en fonction de leur travail et de leurs mérites, à toutes les positions dans la société – ce que nous promet la Révolution française et sa Déclaration des droits de l'homme – les choses prennent une tout autre tournure. « Si je suis l'égal de mon voisin, pourquoi aurai-il plus que moi ? » : ainsi s'exprime le discours de l'envie dans les sociétés démocratiques. Voici également en quoi il paralyse souvent les réformes et pourquoi aussi il porte davantage sur le proche que sur le lointain, sur ceux qui se trouvent dans les mêmes conditions que nous, avec un profil comparable, sur nos voisins plutôt que sur des étrangers : plus les données de départ sont identiques, plus les différences à l'arrivée paraissent « injustes ». Et l'on n'en finit plus de chercher les raisons, forcément invouables et immorales, qui expliquent, et par là même rendent un peu moins odieux, les succès bien entendu injustes et immérités d'un autre, afin d'en réduire autant que possible l'insupportable présence...

Je disais que l'envie naît de l'égalité, qu'elle n'a pas le même statut dans l'univers aristocratique que dans celui qu'inaugure la Déclaration des droits de l'homme, et l'on comprend, je pense, en quoi. Qu'elle y reconduise et en renforce la nécessité n'est pas moins clair : car une fois installée au cœur des passions démocratiques, l'envie née de l'égalité renforce cette dernière en exigeant qu'elle soit en toute chose la règle. Je me souviens d'un jeu, qui servait à la formation en entreprise, dont le principe était *a priori* fort simple : il s'agissait de constituer deux équipes, chargées de conduire entre elles des négociations portant sur la répartition d'un trésor. Plusieurs solutions sont proposées aux joueurs. Selon un certain scénario, tout le monde gagne beaucoup, mais certains plus que d'autres, et le monde ainsi engendré est donc, bien que bénéfique à tous en termes absolus, inégalitaire. Dans un autre au contraire, chacun gagne la même chose que son voisin, mais tous, y compris les plus pauvres, perdent aussi par rapport au scénario précédent.

C'est, néanmoins, invariablement ce dernier qui est préféré au premier. Par où **la logique de l'égalité, qui fut pendant si longtemps la dynamique révolutionnaire et progressiste par excellence, apparaît si souvent aujourd'hui comme infiniment conservatrice.** De là le blocage qui naît des populations jadis les plus promptes à préférer le changement à l'ordre, et le mouvement aux codes hérités de l'histoire. Comment rendre compte autrement du fait que des étudiants, naguère encore si friands d'ouverture au monde, puissent manifester, en petit nombre il est vrai, mais quand même suffisant pour faire reculer un gouvernement, contre la formidable chance que représente pour eux la construction d'un espace universitaire européen ?

Les passions démocratiques tendent à l'inertie. Mais à ces motifs qui viennent pour ainsi dire de l'intérieur s'en ajoute un autre, exogène : c'est que la mondialisation soustrait chaque jour davantage à l'emprise des leaders nationaux un certain nombre de processus dont la maîtrise serait pourtant au plus haut point nécessaire à la conduite de l'action publique.

L'ALTERMONDIALISME : UNE QUESTION JUSTE SUR FOND DE RÉPONSES SOUVENT DÉLIRANTES

C'est là sans doute le talon d'Achille des démocraties modernes, comme les altermondialistes l'ont parfaitement compris. Bien qu'ils ne cessent de se tromper sur les remèdes à apporter (de l'idée d'une « Autre Politique », qui n'a plus

« L'idéal républicain nous faisait une promesse inouïe : celle selon laquelle les êtres humains, les citoyens désormais égaux entre eux, allaient enfin pouvoir "faire leur histoire". Cette promesse vacille aujourd'hui. »

aucun sens assignable, ne reste qu'un geste aussi flou que vain) autant que sur les causes profondes de l'actuelle situation (une poignée de puissants qui tireraient en secret les ficelles), sur un point, leur discours pose une question réelle. À l'origine – pour nous, Français, aux temps héroïques de la grande Révolution – l'idéal républicain nous faisait une promesse inouïe : celle selon laquelle les êtres humains, les citoyens, désormais égaux entre eux, allaient enfin pouvoir

« faire leur histoire » et, par conséquent, maîtriser toujours davantage leur destin politique. Or, comme je l'ai suggéré plus haut, c'est très exactement cette promesse qui vacille aujourd'hui, en raison des effets de la mondialisation. Car, pour une large part, certains aspects déterminants de la vie commune, notamment tous ceux qui dépendent de la sphère marchande, échappent au contrôle des nations, de leurs représentants politiques comme, *a fortiori*, des simples citoyens. Certaines délocalisations, certaines fermetures d'usine aussi, se décident à des milliers de kilomètres de leurs lieux d'implantation. Il ne s'agit nullement de nier les effets éventuellement positifs de tels processus, mais seulement de pointer le fait qu'à travers eux, c'est bel et bien tout le problème de l'action collective et, par contrecoup, celui de la gouvernabilité des démocraties qui doit être posé et pensé à nouveau frais.

À première vue, l'altermondialisme est composé de mouvements très divers. Dans les diverses étapes du « Forum social » où se retrouvent les militants de tous les pays, on les voit regroupés en petits stands, comme dans un salon du livre ou de l'agriculture. Les écolos y côtoient des héritiers de la quatrième internationale, les défenseurs de la cause palestinienne les adeptes du New Age, les éco-féministes les partisans d'Attac ou de Greenpeace. Tous sont reliés par une même hostilité radicale au libéralisme. C'est ainsi tout l'héritage de Mai 68 qui est ici recyclé et, de fait, il est clair que pour les militants avec lesquels j'aurais de longues et vives discussions à Porto Alegre en janvier 2003, tout ce qui relève peu ou prou de la logique d'entreprise, du monde marchand, du capitalisme, de la société de consommation ou des marchés financiers, est perçu comme diabolique.

Mais il faut dépasser, bien qu'elle soit aussi vraie, cette image de surface pour saisir le véritable moteur de toute cette effervescence. Par-delà les critiques qu'on peut à juste titre en faire, il importe de comprendre ses ressorts les plus profonds. Ce qui relie ces jeunes en profondeur et fait leur force véritable, c'est le sentiment plus ou moins diffus que le cours du monde échappe aux simples citoyens, que la politique est aujourd'hui balayée par des logiques économiques et financières non maîtrisables par les individus. **Dans un univers « mondialisé », tout ou presque échappe aux « petits » : qu'il s'agisse de la guerre, des fermetures d'entreprises, des OGM ou du clonage, ils ont le sentiment que plus rien ne dépend, non seulement d'eux-mêmes, mais, ce qui est en un sens beaucoup plus grave encore, de leurs leaders politiques désormais impuissants face à des processus qu'aucune volonté ne parvient à domestiquer.**

Le diagnostic est loin d'être faux. Un homme politique de premier plan a sans doute du pouvoir sur d'autres hommes, notamment sur ceux qui l'entourent et qu'il peut nommer ou dénommer à sa guise. Mais sur le cours du monde, qui au fond seul importe ? C'est une tout autre affaire, et c'est ainsi, à l'instar des mythes que j'évoquais tout à l'heure, un authentique sentiment de dépossession qui anime l'anti-mondialisme. De là aussi l'empire sans cesse croissant d'une « communication » dont la montée en puissance est directement proportionnelle à l'affaiblissement du pouvoir réel de ceux qui y ont recours.

Si nous voulons réellement comprendre cette évolution ruineuse pour la vie politique, il nous faut faire un pas supplémentaire. Il se pourrait en effet que le sentiment de dépossession, loin d'être anecdotique ou passager, soit lié à la structure

la plus intime d'un univers contemporain voué de part en part à la logique de la technique. C'est là, du moins une analyse que l'un des plus grands penseurs du siècle dernier, Martin Heidegger, nous invite à méditer. Il a pour réputation d'être obscur et « difficile » à lire. On peut pourtant traduire très simplement sa pensée et, comme on va voir, le détour en vaut largement la peine.

LE « MONDE DE LA TECHNIQUE » OU LE SYNDROME DU GYROSCOPE

C'est notamment dans un petit essai intitulé *Le dépassement de la métaphysique*³ que Heidegger a montré de la façon la plus pénétrante comment la domination technique propre à l'univers contemporain était le résultat d'un processus qui prend son essor dans la science du XVII^e siècle pour s'étendre peu à peu à tous les domaines de la vie démocratique. J'aimerais tenter d'en exposer ici, dans un langage simple, destiné à qui n'a encore jamais lu Heidegger, les principaux moments. Car il permet de comprendre en quoi la domination du monde par la logique de la technique conduit presque inéluctablement à une sorte de « fin du politique ».

Avec le cartésianisme et, plus généralement, avec l'apparition de la science moderne, on assiste, du moins dans un premier temps, à l'émergence d'un projet de domination de la terre, de maîtrise totale du monde par l'espèce humaine. Selon la fameuse formule de Descartes, la connaissance scientifique va être désormais chargée de fournir à l'homme les moyens de se rendre enfin « *comme maître et possesseur de la nature* » : « comme » parce qu'il n'est pas encore tout à fait semblable à Dieu, mais presque. Cette aspiration à une domination scientifique du monde par l'espèce humaine va prendre même une double forme.

Elle se situe d'abord sur un plan théorique, celui de la connaissance des choses : avec l'avènement de la physique moderne, pour la première fois sans doute dans l'histoire de l'humanité, la nature cesse d'être perçue par l'homme comme un être mystérieux. Le Moyen Âge se représentait encore volontiers, du moins dans l'imaginaire populaire, le monde comme un grand être Vivant. C'est ce qu'on nommait « l'hylozoïsme » : étymologiquement, le mot signifie que la matière inanimée elle-même (hylè) est un animal vivant (zoon), que sous les apparences, elle est animée secrètement par des « qualités occultes », par des forces invisibles et mystérieuses que seules l'alchimie, la religion ou la magie, mais non la raison humaine, pourraient percevoir à jour. La découverte du principe d'inertie symbolise une véritable révolution par rapport à cette vision ancienne de l'univers : il pose tout simplement qu'aucun changement n'advient dans la trajectoire d'un corps en mouvement sans qu'un autre corps ne vienne la modifier. La chose semble aujourd'hui un truisme. Mais si l'on y réfléchit davantage, on voit que ce principe, sous les dehors de la plus grande simplicité, signifie plus profondément que « rien n'ad-

³ « Dépassement de la métaphysique », in *Essais et conférences*, Gallimard, 1958 (1954)

vient dans le monde sans raison » et que, par conséquent, tout dans l'univers naturel doit pouvoir trouver une explication, au sens propre, *rationnelle*. S'en est donc fini avec l'idée que la nature est, en dernière instance, mystérieuse. C'est même l'inverse exact qu'il faut penser, à savoir qu'elle est fondamentalement

« La science moderne vivait sur la certitude que l'obscurité du monde n'est pas une donnée en soi, mais seulement le revers d'une ignorance dont les limites peuvent et doivent être indéfiniment reculées. »

transparente, ou du moins qu'elle doit un jour ou l'autre le devenir car tout, en elle, doit pouvoir s'expliquer par la science et trouver sa raison d'être. Descartes est en ce sens l'inventeur du rationalisme moderne, celui qui, en posant que rien ne change sans motif dans l'univers, liquide l'animisme du Moyen-âge. Et si la nature perd ainsi son opacité et son mystère, c'est parce qu'elle est pensée par l'homme comme étant, au moins *en droit*, de part en part

conforme aux lois de son esprit. Bien entendu, il reste pour nous, *de fait*, des plages d'ignorance, une opacité qui pour l'instant nous résiste. Mais à la longue, nous devons pouvoir la vaincre. De là, aussi, l'idée que le progrès des sciences est infini, qu'on ne peut l'arrêter ni le limiter en rien. La science moderne vit sur la certitude que l'obscurité du monde n'est pas une donnée en soi, mais seulement le revers d'une ignorance dont les limites peuvent et doivent être indéfiniment reculées.

À cette première maîtrise de l'univers par la théorie (mathématique, physique, biologique, etc.), en répond une seconde, cette fois-ci tout à fait pratique⁴ : radicalement inanimée, simple matériau brut en lui-même dénué de toute valeur et de toute signification, la nature n'est plus dans cette perspective qu'un vaste réservoir d'objets que l'homme peut non seulement « expliquer » par son esprit, mais aussi utiliser par sa volonté comme bon lui semble pour réaliser tous les objectifs qui peuvent lui apparaître utiles ou désirables. Le monde tout entier devient

⁴ On notera, pour ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pensée, que cette dichotomie recoupe très exactement celles des deux attributs essentiels de la subjectivité humaine, l'entendement et la volonté, l'intelligence et « l'appétit » par où la science et la technique sont directement liées à l'histoire de la « métaphysique de la subjectivité ».

moyen pour les fins d'une subjectivité aux pouvoirs de consommation virtuellement illimités. Ainsi, **avec Descartes déjà**, commence de poindre la volonté, qui culminera dans le monde technicien, de « rendre intégralement disponible tout ce qui peut l'être »⁵, de ne voir dans la totalité de ce qui est qu'un « stock » de part en part disponible pour « l'usure »⁶, selon une logique qui est déjà, pour une part, celle de « l'arraisonnement » : **comme on arraisonne un navire pour l'inspecter, la science arraisonne la nature pour la soumettre aux inspections de la raison et de la volonté**. Bref, si l'univers est sur le plan théorique calculable et prévisible, il est désormais aussi, sur le plan pratique, manipulable et corvéable à merci⁷.

C'est cette vision du monde comme *objet* de connaissance et de désirs, de représentation et de volonté, qui, selon Heidegger, va trouver son apogée, au XVIII^e siècle, dans l'idéologie des « Lumières ». Encore faut-il percevoir, c'est ici le point crucial, qu'avec la croyance des encyclopédistes dans les vertus du progrès par la raison, *nous ne sommes pourtant pas encore entrés dans le « monde de la technique » proprement dit, c'est-à-dire dans un monde d'où la considération des fins va totalement disparaître au profit de celle des moyens*. Dans le rationalisme des XVII^e et XVIII^es siècles, le projet d'une maîtrise scientifique de l'univers naturel, puis social, possède encore une visée émancipatrice, soumis qu'il demeure en son principe à la réalisation de certaines finalités. S'il s'agit de dominer l'univers, ce n'est point par pure fascination envers notre propre puissance. Il ne s'agit pas de dominer pour dominer, de maîtriser pour le plaisir de maîtriser mais bien en vue de parvenir à certains objectifs qui ont pour nom *liberté et bonheur*. De là les deux *credo* les plus fondamentaux du siècle des Lumières : la première conviction qui anime au plus profond les philosophes⁸, c'est que la science va nous permettre d'émanciper l'humanité des chaînes de la superstition et de l'obscurantisme. D'où leur critique de la religion et, plus généralement, de toutes les formes d'arguments d'autorité, par laquelle se prépare en pensée la grande Révolution. La seconde, c'est que cette maîtrise du monde va pouvoir nous permettre, comme on le voit dans les réactions des philosophes à la catastrophe portugaise, de nous libérer des servitudes naturelles pour pouvoir les retourner à notre profit : c'est ici la notion de bonheur, dont on a pu dire qu'elle était alors une « idée neuve en

⁵ *Principe de raison*, traduction Gallimard, p. 100.

⁶ *Essais et Conférences*, p. 106.

⁷ On perçoit déjà ici pourquoi certains courants de la pensée contemporaine, à commencer par l'écologie, vont bientôt s'opposer à cette vision scientifique, sinon scientiste de « l'environnement ». On pressent aussi le lien que ces critiques du monde moderne pourront entretenir avec le projet de restaurer certaines représentations anciennes de la nature, comme avec celui d'une critique radicale de l'univers capitaliste de la consommation mondialisée.

⁸ À l'exception bien sûr de Rousseau, mais elle confirme la règle.

Europe », qui fait elle aussi son entrée en scène. Et c'est par rapport à ces deux finalités, la liberté et le bonheur, qui à elles deux définissent le cœur de l'idée de progrès, que le développement des sciences apparaît comme le vecteur d'un autre progrès : celui de la civilisation.

Peu importe ici qu'une telle vision des vertus de la raison soit naïve ou non. Ce qui compte, c'est qu'en elle, la volonté de maîtrise s'articule encore à des objectifs extérieurs à elle et que, en ce sens, elle ne puisse se réduire à une pure rai-

« Aux XVII et XVIII^{es} siècles, la science est encore intégrée dans un projet philosophique et politique supérieur à elle, une vision du monde qui l'englobe et lui donne son sens, c'est-à-dire tout à la fois sa signification et sa direction. »

son instrumentale ou technique ne prenant en considération que les moyens au détriment des fins. Aux XVII et XVIII^{es} siècles, la science est encore intégrée dans un projet philosophique et politique supérieur à elle, une vision du monde qui l'englobe et lui donne son sens, c'est-à-dire tout à la fois sa signification et sa direction. C'est à partir de là, et à partir de là seulement, que les philosophes pouvaient encore penser

que le progrès des Lumières et ceux de la civilisation en général allaient enfin marcher de pair.

Pour que notre vision du monde devienne pleinement technicienne, il faut donc un pas supplémentaire. Il faut que la volonté cesse de viser des fins extérieures à elle pour se prendre pour ainsi dire elle-même comme objet. C'est là, selon Heidegger, ce qui advient, dans l'histoire de la pensée avec la doctrine nietzschéenne de la « volonté de puissance », et dans la réalité avec l'avènement d'un monde où le « progrès » (les guillemets s'imposent maintenant) est étrangement devenu un processus *automatique et définitif*. **Dans l'univers technicien – c'est-à-dire désormais dans l'univers tout entier puisque le phénomène de la technique est l'essence même de la mondialisation – le projet de maîtriser le réel cesse d'être moyen pour réaliser des objectifs supérieurs, mais il devient une fin en soi.**

Voici donc l'essentiel : **il ne s'agit plus de dominer la nature ou la société pour être plus libre et plus heureux, mais de maîtriser pour maîtriser, de dominer pour dominer. Pourquoi ? Pour rien justement, ou plutôt parce qu'il est tout simplement impossible de faire autrement étant donnée la nature des sociétés de part en part animées par la compétition, par l'obligation absolue de « progresser ou de périr ».** De là, au sein des entreprises, mais aussi des laboratoires scientifiques, des centres recherches, la nécessité de se comparer sans cesse aux autres, d'augmenter la productivité, de développer les connaissances et surtout leurs applications à l'industrie, à l'économie, bref, à la consommation. Une entreprise qui ne progresse pas est une entreprise vouée à la mort. De là le formidable et incessant développement d'une « technoscience » rivée à l'essor économique et largement financée par lui. De là aussi le fait que l'augmentation de la puissance des hommes sur le monde est devenu un processus automatique qui nous dépasse de toute part, produit qu'il est par la nécessité de la compétition, et *définalisé* : à la limite, plus personne ne sait où nous mène le cours du monde, car nul ne peut prétendre aujourd'hui le contrôler.

Pour prendre une métaphore banale mais parlante : comme une bicyclette doit avancer pour ne pas chuter, ou un gyroscope tourner pour rester sur son axe, il nous faut « progresser », mais ce progrès

« Comme un gyroscope doit tourner pour rester sur son axe, il nous faut “progresser”, mais ce progrès mécanique ne peut plus être situé au sein d'un projet plus vaste, intégré dans un grand dessein. Rien ne permet non plus de garantir qu'il va dans le bon sens. »

mécanique ne peut plus être situé au sein d'un projet plus vaste, intégré dans un grand dessein. Rien ne permet non plus de garantir qu'il va dans le bon sens. Telle est la différence ultime qui nous sépare des Lumières : nul ne peut plus raisonnablement être certain que cette évolution nous conduise infailliblement vers le mieux. Les écologistes en doutent fortement, les critiques de la mondialisation aussi, mais tout aussi bien avec eux nombre de républicains qui, pour cette raison

même, deviennent, fût-ce à contrecœur parfois, nostalgiques d'un passé encore récent.

De là aussi, chez les citoyens même les moins passionnés par l'histoire des idées, le sentiment d'un doute. Pour la première fois dans l'histoire de la vie, une espèce vivante détient les moyens de détruire la planète tout entière et cette espèce ne sait pas où elle va ! Ses pouvoirs et ses capacités à la sagesse sont si dissociés que nul ne peut garantir à coup sûr aujourd'hui sa survie. Le pire n'est pas toujours certain et rien n'interdit, bien entendu, de conserver l'optimisme. Mais cela relève, il faut bien l'avouer, davantage de la foi que d'une conviction fondée en raison. Aussi l'idéal des Lumières fait-il place aujourd'hui à une inquiétude diffuse et multiforme, toujours prête à se cristalliser sur telle ou telle menace particulière.

Quelle leçon tirer d'une telle analyse ? D'abord, sans doute, que la première urgence est, comme on dit, de « reprendre la main », de tenter si possible de « maîtriser la maîtrise ». Heidegger lui-même n'y croyait guère ou, plus exactement, il doutait que la démocratie fût à la hauteur d'un tel défi. Par nature, en effet, elle épouse la structure du monde de la technique. **Sur le plan économique**, parce qu'elle est intimement liée au libéralisme et que ce dernier ne se conçoit pas sans **un système de concurrence qui induit nécessairement la progression illimitée et mécanique** des forces productives. **Sur le plan politique aussi**, puisque ce dernier prend en régime démocratique la forme d'une **compétition organisée qui insensiblement tend à dériver vers une logique dont la structure la plus intime, celle, pour aller vite, de l'audimat, est l'essence même de la technique.**

Mais soyons optimistes et imaginons par hypothèse qu'il soit possible de résister à une telle dérive en opposant, par exemple, les valeurs du républicanisme à celles de la démocratie libérale. Supposons que la raison l'emporte sur la logique médiatique et la volonté sur les séductions du marché. Même dans cette hypothèse hautement favorable, il n'en resterait pas moins une difficulté redoutable : c'est que l'État-nation n'est peut-être plus le bon échelon, plus le bon niveau à partir duquel une résistance à la dépossession des citoyens par les processus mondialisés pourrait s'organiser.

C'est là ce que le sociologue allemand Ulrich Beck a nommé la « société du risque ». Après une « première modernité », qui prit son essor aux XVIII^e siècle, domina le XIX^e et s'achève aujourd'hui, nos sociétés occidentales sont entrées dans une deuxième phase qui voit s'affirmer peu à peu le déclin inéluctable de l'État-nation comme lieu pertinent de l'action politique à l'âge de la globalisation. C'est tout à la fois l'opposition frontale, mais aussi les liens secrets qu'entretiennent ces « deux modernités » qu'il faut d'abord comprendre pour saisir la situation radicalement nouvelle dans laquelle est plongée l'Occident le plus avancé. Arrêtons-nous un instant à ce diagnostic. Il en vaut lui aussi la peine.

LA « SOCIÉTÉ DU RISQUE » OU LE DÉCLIN DE L'ÉTAT-NATION

Pour bien comprendre la situation des démocraties occidentales en Europe, il faut, comme nous y invitent les analyses de Beck, distinguer deux âges modernes, pour ne pas dire deux modernités. La première, encore « tronquée » et dogmatique, correspondrait à l'apogée de l'État-nation. Elle s'identifierait pour l'essentiel au XIX^e siècle ainsi qu'à la première moitié du XX^e, et se caractériserait par quatre traits fondamentaux, indissociables les uns des autres.

Le premier réside dans une conception encore autoritaire et dogmatique de la science. Sûre d'elle-même et dominatrice à l'égard de son principal objet, la nature, la connaissance scientifique prétend rimer sans le moindre doute avec l'émancipation et le bonheur des hommes. Elle leur promet de les affranchir de l'obscurantisme religieux des siècles passés, et de leur assurer d'un même mouvement les moyens de se rendre maîtres d'un univers utilisable et corvéable à merci pour réaliser leur bien-être matériel.

Solidement ancrée dans cet optimisme de la science, l'idée de progrès, définie en termes de liberté et de bonheur, s'inscrit alors très logiquement dans les cadres de la démocratie parlementaire et de l'État-nation. Science et démocraties nationales vont de pair : ne va-t-il pas de soi que les vérités dévoilées par la première sont, à l'image des principes qui fondent les secondes, par essence destinées à tous ? Comme les droits de l'homme, les lois scientifiques possèdent une prétention à l'universalité : elles doivent, du moins en principe, être valables pour tous les êtres humains, sans distinction de race, de classe ni de sexe.

Dès lors, l'affaire majeure des nouveaux États-nations scientifico-démocratiques est la production et le partage des richesses. En quoi leur dynamique est bien, comme l'affirme Tocqueville, celle de l'égalité ou, si l'on préfère les formulations marxistes, de la lutte contre les inégalités. Et dans ce combat difficile mais résolu, la confiance en l'avenir va de soi de sorte que la question des risques s'y trouve très largement reléguée au second plan.

Enfin, les rôles sociaux et familiaux sont encore figés, voire naturalisés : les distinctions de classe et de sexe, pour ne rien dire des différences ethniques, bien que fragilisées en droit et problématiques en principe, sont *de facto* perçues comme intangibles. On parle alors de « La » civilisation au singulier, comme s'il allait de soi qu'elle est d'abord européenne, blanche et masculine.

Sur ces quatre points, la seconde modernité va entrer en rupture avec la première. Mais elle va le faire, non par l'effet d'une critique externe, en s'appuyant sur un modèle social et politique nouveau, mais au contraire par l'approfondissement de ses propres principes.

Du côté de la science, tout d'abord, et de ses rapports avec la nature, le XX^e siècle finissant est le lieu d'une véritable révolution : ce n'est plus aujourd'hui la nature qui engendre les risques majeurs, mais la recherche scientifique. Ce n'est donc plus la première qu'il faut dominer, mais bien la seconde, car pour la première fois dans son histoire, elle fournit à l'espèce humaine les moyens de sa propre destruction. Et cela, bien entendu, ne vaut pas seulement pour les risques engendrés, à l'intérieur des sociétés modernes, par l'usage industriel des nouvelles technologies, mais tout autant pour ceux qui tiennent à la possibilité qu'elles soient employées, sur le plan politique, par d'autres que nous. Si le terrorisme inquiète davantage aujourd'hui qu'hier, c'est aussi, sinon exclusivement, parce que nous avons pris conscience du fait qu'il peut désormais – ou pourra bientôt – se doter d'armes chimiques, voire nucléaires, redoutables. Le contrôle des usages et des effets de la science moderne nous échappe et sa puissance débridée inquiète.

« Face à ce “procès sans sujet” d'une mondialisation qu'aucune “gouvernance mondiale” ne parvient à maîtriser, le cadre de l'État-nation, et, avec lui, des formes traditionnelles de la démocratie parlementaire, paraît étrangement étriqué, pour ne pas dire dérisoire. »

Du coup, face à ce « procès sans sujet » d'une mondialisation qu'aucune « gouvernance mondiale » ne parvient à maîtriser, le cadre de l'État-nation, et, avec lui, des formes traditionnelles de la démocratie parlementaire, paraît étrangement étriqué, pour ne pas dire dérisoire. Le nuage de Tchernobyl ne s'arrête pas, par quelque miracle républicain, aux frontières de la France. De leur côté, les processus qui commandent la

croissance économique ou les marchés financiers n'obéissent plus au dictat de représentants du peuple désormais bien incapables de tenir les promesses qu'ils

voudraient lui faire. De là, bien sûr, le succès résiduel de ceux qui entendent nous convaincre, à l'image de nos néo-républicains, qu'un retour en arrière est possible, que la vieille alliance de la science, de la nation et du progrès n'est qu'affaire de civisme et de « volonté politique » : on aimerait tant y croire qu'un coefficient non négligeable de sympathie s'attache inévitablement à leurs propos nostalgiques. Pourtant, nous savons bien qu'ils sont définitivement hors sujet.

Face à cette évolution des pays les plus développés, la question du partage des richesses tend à passer au second plan. Non qu'elle disparaisse, bien sûr, mais elle s'estompe devant les nécessités nouvelles d'une solidarité devant des risques d'autant plus menaçants qu'étant mondialisés, ils échappent pour une large part aux compétences des États-nations comme à l'emprise réelle des procédures démocratiques ordinaires.

Enfin, sous les effets d'une autocritique (auto-réflexion) désormais généralisée, les anciens rôles sociaux sont remis en question. Déstabilisés, ils cessent d'apparaître comme inscrits dans une éternelle nature, ainsi qu'en témoignent de manière exemplaire les multiples facettes du mouvement de libération des femmes.

On pourrait bien sûr compléter et discuter longuement ce tableau. Il mériterait sans nul doute plus de détails et de couleurs. Son intérêt n'en est pas moins considérable si l'on veut bien admettre qu'il tend à montrer de façon convaincante comment la « seconde modernité », malgré les contrastes et les oppositions qu'on vient d'évoquer, n'est rien d'autre en vérité que l'inéluctable prolongement de la première : si les visages traditionnels de la science et de la démocratie républicaines sont aujourd'hui fragilisés, ce n'est pas simplement par « irrationalisme », ni seulement par manque de civisme, mais paradoxalement, par fidélité aux principes des Lumières et du libéralisme politique. Rien ne le montre mieux que l'évolution actuelle des mouvements écologistes dans les pays qui, contrairement au nôtre, possèdent déjà une longue tradition en la matière – au Canada et en Europe du nord par exemple : les débats sur le principe de précaution ou le développement durable y recourent sans cesse davantage à des arguments scientifiques ainsi qu'à une volonté démocratique affichée. Dès lors qu'on distingue deux modernités, il nous faut aussi apprendre à ne plus confondre deux figures bien différentes de l'antimodernisme : la première, apparue avec le romantisme en réaction au Lumières, s'appuyait sur la nostalgie des paradis perdus pour dénoncer les artifices de l'univers démocratique. Elle soulignait la richesse des sentiments et des passions de l'âme, contre la sécheresse de la science. Une bonne part de l'écologie

contemporaine y puise sans doute encore ses racines. Mais une autre s'en est émancipée : si elle remet en question la science et la démocratie d'État-nation, c'est au

« C'est désormais
à l'hyper-modernisme et
non à l'esprit de réaction,
que les principales
critiques du monde
moderne s'alimentent. »

nom d'une scientificité et d'un idéal démocratique élargis aux dimensions du monde et soucieux de pratiquer l'introspection. Autrement dit, c'est désormais à l'hyper-modernisme et non à l'esprit de réaction, que les principales critiques du monde moderne s'alimentent.

Ce constat, s'il est juste, emporte une conséquence décisive : la société du risque, fondée sur la peur et l'auto-réflexion, n'est pas derrière nous, mais bel et bien devant. Elle n'est pas un archaïsme, une survivance des anciennes figures de la résistance au progrès, mais son dernier avatar. En outre, et le point est essentiel pour notre propos, ce n'est plus de l'État-nation isolé et affaibli que les remèdes à nos peurs peuvent provenir. La politique doit donc, si elle veut retrouver le lustre qui était le sien naguère encore, changer d'échelle. Quand on considère l'état de la construction européenne, on admettra que cette conclusion ne porte guère à l'optimisme...

QUE FAIRE ? AGIR DANS LES INTERSTICES

La vieille interrogation léniniste fera peut-être sourire, et pourtant, comment éviter qu'elle reprenne du service ? Si l'on considère la question de la gouvernabilité des démocraties à la lumière des analyses qu'on vient très brièvement d'esquisser – celle d'un monde de la technique qui nous dépossède d'une part chaque jour plus importante de nos prérogatives et d'une société du risque où l'État-nation voit son rôle d'acteur politique sans cesse davantage s'amoindrir –, il faut bien reconnaître que le défi est immense. Souvenons-nous cependant du mot de Bernanos touchant la différence entre un optimiste et un pessimiste : si le premier est un imbécile heureux, le second n'est qu'un imbécile malheureux. Gardons-nous donc de le prendre pour modèle. Les utopies révolutionnaires nous ont accoutumés à penser que là où l'on ne peut tout faire, il ne faut rien faire. Elles nous ont lentement mais sûrement inculqué la conviction fallacieuse qu'hors le fantasme d'une « Autre Politique », sans le secours d'un « ailleurs radical », il n'est rien qui vaille la peine qu'on s'y attarde. C'est pourtant à l'écart de cette idéologie mortifère qu'il nous faut apprendre à repenser l'utopie, non dans un « lieu qui n'existe pas », comme le veut l'étymologie, mais ici-bas, dans les interstices mêmes des sociétés démocratiques et dans les marges de manœuvre qu'elles ménagent encore à notre action. Mais n'en doutons pas, ce changement de perspective implique une véritable conversion au regard de nos habitudes intellectuelles passées touchant notamment les critiques du monde libéral.

Dans l'Europe des années 1930, en effet, on dénonçait volontiers les méfaits réels ou supposés de l'Occident au nom d'une nostalgie, ou d'un espoir : la nostalgie romantique d'un passé perdu, d'une identité nationale bafouée par la culture moderne du déracinement ; l'espoir révolutionnaire en l'avenir radieux d'une société sans classes et sans exploitation. Par-delà leurs oppositions manifestes, les deux modèles vers lesquels ces deux critiques faisaient signes, le fascisme et le communisme, partageaient le même statut d'utopie messianique, la même défiance à l'égard de la démocratie formelle, la même répugnance envers le marché et la société ploutocratique qu'il engendre de façon naturelle, le même souci de produire un homme nouveau, le même mythe de la pureté sans compromis ni compromission. Dans les deux cas, la critique de la modernité se voulait critique *externe*, opérée au nom d'un *ailleurs absolu*, prémoderne ou postmoderne. Il n'y avait rien à garder de la « démocrassouille », aucune concession à lui accorder. Face à elle, l'attitude politique convenable ne pouvait être que celle de la révolution, néoconservatrice ou prolétarienne, pas celle de la réforme.

À l'évidence, c'est ce pathos des années trente qu'on retrouve encore aujourd'hui dans les mouvements altermondialistes – à ceci près qu'ils sont désormais réduits à la simple gestuelle, à une posture sans effet réel ni consistance authentique, privés

« C'est ce pathos des années trente qu'on retrouve encore aujourd'hui dans les mouvements altermondialistes – à ceci près qu'ils sont désormais réduits à la simple gestuelle, à une posture sans effet réel ni consistance authentique. »

qu'ils sont des modèles politiques de référence aujourd'hui de part en part discrédités. Il n'en reste pas moins qu'à leurs yeux, il n'y a, avec le mode de vie occidental, avec la « *Western civilization* » telle qu'on prétend l'enseigner encore aux États-Unis dans les premières années de Collège, aucun accord possible. L'Occident n'étant pas politiquement correct, non

seulement sa faillite serait avérée, mais il entraînerait dans sa chute les peuples du tiers-monde, les minorités ethniques et les fractions dominées de la population, qu'il s'agisse des femmes, ou des « différents » de toute nature. Seuls l'en-deçà ou l'au-delà de ce monde seraient acceptables. De là le fait que l'altermondialisme, comme naguère l'écologie profonde qu'il récupère d'ailleurs en quasi-totalité, puisse recycler dans un même mouvement des thèmes traditionnels de l'extrême droite, sans même exclure tout à fait l'antisémitisme, comme des motifs, naguère encore futuristes, de l'extrême gauche.

En quoi bien sûr, il ne parvient pas à convaincre au-delà des cercles restreints auxquels il restera d'ailleurs confiné. La critique externe, celle qui animait les foules des années trente, quelques décennies et quelques millions de morts après, a fait long feu. Dans un monde laïc, la sécularisation s'est étendue aussi aux religions de salut terrestre et, tout simplement, ça ne marche plus. Faut-il renoncer pour autant à dénoncer le monde tel qu'il va, faut-il abandonner tout projet de le transformer ? Et si non, que proposer et comment inscrire une action réelle dans le cadre technicien qui nous cerne de toute part ? La seule réponse possible, sans doute plus humble, mais moins meurtrière que celle du passé, me semble être la suivante : il **nous faut préférer résolument la critique interne, celle qui ne vise plus à en finir avec la démocratie au nom d'un « ailleurs » sublime, mais à**

dénoncer ses défauts ou ses trahisons au nom des promesses qui sont bel et bien les siennes et qu'elle tient cependant fort mal ou trop peu.

Or le cœur de la démocratie, c'est l'idée d'égalité, et nous sommes infiniment loin d'en avoir épuisé les promesses. C'est dans cette perspective, il me semble, qu'il faut travailler sans hésiter à innover. Un seul indice suffira ici à donner une idée du type de travail que j'évoque ici : il est impossible, quoi qu'on en dise, d'exiger de nos concitoyens qu'ils adhèrent aux principes de la république s'ils ont le sentiment légitime qu'on se moque d'eux. Parler de lutte contre les communautarismes est louable et même nécessaire... à condition que la réalité où vivent ceux à qui l'on demande un effort ne ressemble pas à une prison communautarienne dont il serait *de facto* rigoureusement impossible de s'échapper. Il va donc nous falloir, quelle que soit notre répugnance de « républicains français » à le faire, tenter d'envisager à notre façon des problématiques qui nous viennent du monde anglo-saxon : celle de la discrimination positive, bien entendu, qu'on devra reprendre de fond en comble dans ce contexte⁹ pour lui trouver, le cas échéant, des modalités d'adaptation compatibles avec notre idéal républicain, mais aussi celle de la « deuxième chance ».

Qu'est ce à dire ? Pour parodier une formule célèbre, la France ne se contente pas de s'ennuyer, elle décline doucement et semble parfois perdre l'espoir. On y vit plutôt bien, sans doute, et même très bien pour ceux qui ne sont pas « exclus », c'est-à-dire pour une très large majorité de nos concitoyens. Mais pour beaucoup, cependant, le sentiment s'insinue peu à peu que l'existence n'offre plus de deuxième chance une fois qu'on a eu droit à la première, qui est l'école même. Pas de possibilité de bifurquer, de recommencer, d'explorer d'autres horizons, mais au contraire une logique en entonnoir où la vie semble un long canal dont il est impossible de sortir dès lors qu'on y est entré. De ce constat négatif, il serait sans doute possible de tirer des projets positifs. Pour prendre d'entrée de jeu un exemple tout à fait concret, il faudrait aujourd'hui réinventer l'un des piliers de notre école républicaine : la scolarité obligatoire. En 1959, elle passait, comme on sait, de quatorze à seize ans et c'était fort bien ainsi. Mais aujourd'hui ? Certains proposent, à commencer par le plus puissant syndicat du second degré, que l'on fasse un nouveau pas en avant, en passant la scolarité de 16 à 18 ans. Je suis convaincu que c'est une erreur : l'immense majorité des élèves ira de toute

⁹ Voir notamment la note de Laurent Blivet « Ni quotas, ni indifférence : l'entreprise et l'égalité positive », Institut Montaigne, 2004.

façon jusqu'aux 18 ans, et même au-delà. Quant à ceux qui échouent en cours de route, croit-on sérieusement qu'on leur viendra en aide en leur infligeant de force deux années supplémentaires du même traitement qu'ils vomissent déjà depuis des années ? En revanche, décider qu'à tous ceux qui ont quitté notre système scolaire trop tôt, sans diplôme ou sans qualification suffisante, on offre une deuxième chance, en l'occurrence la possibilité, par exemple sous la forme d'un chèque de *formation initiale tout au long de la vie*, de reprendre des études cinq ans, dix ans, voire quinze ans après, voilà une belle façon, il me semble, de repenser aujourd'hui l'un des aspects fondamentaux de l'idée républicaine. J'aurais aimé, je l'avoue, pouvoir inscrire dans la future loi d'orientation quelques grands desseins de cette nature...

Je suis convaincu qu'en y travaillant, on doit pouvoir, dans les autres domaines de la vie sociale et politique, en trouver d'équivalents à celui que je viens d'es-

« C'est aussi au rôle de l'État qu'il faut revenir, auxiliaire efficace d'une société civile dont il peut aider les évolutions favorables, mais qu'il ne peut certainement plus prétendre régenter comme par le passé. »

quisser. C'est en tout cas sur l'égalité démocratique qu'il nous faut encore travailler, à condition, on l'aura compris, de ne pas la projeter aussitôt dans un ailleurs radical et mirifique. C'est aussi bien sûr au rôle de l'État qu'il faut revenir, si nous voulons comprendre en quel sens, à l'écart des fantasmes de toute

puissance, il peut néanmoins accomplir dans la société la part, modeste mais réelle, qui lui revient désormais : non pas celle de grand manitou de la politique mais, plus humblement, d'auxiliaire efficace d'une société civile dont il peut aider les évolutions favorables, mais qu'il ne peut certainement plus prétendre régenter comme par le passé.

LES PUBLICATIONS DE L'INSTITUT MONTAIGNE

- Cinq ans après Lisbonne :
Comment rendre l'Europe compétitive
(novembre 2004)
- Ni quotas, ni indifférence : L'entreprise et l'égalité positive
Laurent Blivet
(octobre 2004)
- Pour la Justice
(septembre 2004)
- Régulation : ce que Bruxelles doit *vraiment* faire
(juin 2004)
- Couverture santé solidaire
(mai 2004)
- Engagement individuel et bien public
(avril 2004)
- Les oubliés de l'égalité des chances
(janvier 2004)
- L'hôpital réinventé
(janvier 2004)
- Vers un impôt européen ?
(octobre 2003)
- Compétitivité et vieillissement
(septembre 2003)
- De « la formation tout au long de la vie » à l'employabilité
(septembre 2003)
- Mieux gouverner l'entreprise
(mars 2003)
- L'Europe présence (tomes 1 & 2)
(janvier 2003)
- 25 propositions pour développer les fondations en France
(novembre 2002)
- Vers une assurance maladie universelle ?
(octobre 2002)

- Comment améliorer le travail parlementaire
(octobre 2002 – épuisé)
- L'articulation recherche-innovation
(septembre 2002)
- Le modèle sportif français : mutation ou crise ?
(juillet 2002 – épuisé)
- La sécurité extérieure de la France
face aux nouveaux risques stratégiques
(mai 2002)
- L'Homme et le climat
(mars 2002)
- Management public & tolérance zéro
(novembre 2001)
- Enseignement supérieur :
aborder la compétition mondiale à armes égales ?
(novembre 2001 – épuisé)
- Vers des établissements scolaires autonomes
(novembre 2001 – épuisé)

Les publications peuvent être obtenues auprès
du secrétariat de l'Institut (Tél. : 01 58 18 39 29)
et sont également téléchargeables sur le site internet :

www.institutmontaigne.org

Imprimé en France
Dépôt légal : décembre 2004
ISBN : en cours
Achevé d'imprimer en décembre 2004

INSTITUT MONTAIGNE



COMITÉ DIRECTEUR

Claude Bébéar Président

Alain Mérieux Vice-président

Henri Lachmann Vice-président et trésorier

Philippe Manière Directeur général

Nicolas Baverez Économiste, avocat

Jacques Bentz Président de Tesci

Guy Carcassonne Professeur de droit public à l'Université Paris X-Nanterre

Christian Forestier Président du Haut Conseil d'évaluation de l'école

Marie-Anne Frison-Roche Professeur de droit à l'Institut d'Études Politiques de Paris

Bernard de La Rochefoucauld Fondateur de l'Institut La Boétie

Ezra Suleiman Professeur de science politique à l'Université de Princeton

Philippe Wahl Gérant de Solfi

CONSEIL D'ORIENTATION

Olivier Blanchard Économiste, président du département économie du MIT

Jean-Pierre Boisivon Délégué général de l'Institut de l'Entreprise

Laurent Cohen-Tanugi Avocat international

François Ewald Chercheur, universitaire

Michel Godet Professeur au CNAM

Henri Hude Philosophe, universitaire

Erik Izraelewicz Rédacteur en chef éditorialiste, *Les Echos*

Jean-Hervé Lorenzi Économiste, universitaire

Elisabeth Lulin Présidente de Paradigmes et caetera

Yves Mény Politologue, directeur de l'Institut Universitaire Européen de Florence

Sophie Pedder Correspondante à Paris, *The Economist*

Alain-Gérard Slama Journaliste, universitaire

INSTITUT MONTAIGNE



IL N'EST DÉSIR PLUS NATUREL QUE LE DÉSIR DE CONNAISSANCE

Mondialisation et dépossession démocratique Le syndrome du gyroscope

À quoi tient cette curieuse impression que, malgré leurs naïvetés et leurs coupables erreurs d'analyse, les alter-mondialistes n'ont pas complètement tort ? Ils posent, en réalité, une question clé : dans le monde en mouvement perpétuel où nous vivons, avons-nous encore prise sur notre destinée collective ?

Héritier des Lumières, l'idéal républicain nous faisait une promesse inouïe : les citoyens allaient enfin pouvoir « faire leur histoire ». C'est cette promesse qui vacille aujourd'hui. Les sociétés contemporaines s'organisent autour d'une passion commune, la peur. Derrière celles des OGM, du réchauffement climatique, des dangers de la vitesse ou encore du clonage se cache une peur qui les englobe toutes : celle de l'impuissance publique, de la *dépossession démocratique*.

Revisitant Descartes, Heidegger et Ulrich Beck, Luc Ferry montre comment mondialisation et médiatisation privent peu à peu les élus du peuple de la maîtrise de l'action publique - comment la victoire même du libéralisme, philosophie de la liberté, fait paradoxalement de nous des êtres démunis de toute prise réelle sur le cours d'un monde qui tourne comme tourne un gyroscope.

Institut Montaigne

38, rue Jean Mermoz - 75008 Paris

Tél. +33 (0)1 58 18 39 29 - Fax +33 (0)1 58 18 39 28

www.institutmontaigne.org

10 €

ISBN en cours

Décembre 2004