

## Démocratie et Humanisme

La démarche du groupe "Démocratie et Humanisme" de *Convictions* s'appuie sur le postulat suivant : la perte de sens de la politique, mesurée ces dernières années par la part d'indifférence du corps électoral, s'explique par l'incapacité de la classe politique à expliquer et justifier le monde où nous vivons, et à traduire nos aspirations en un projet où l'homme d'aujourd'hui se reconnaîtrait à la fois comme individu et comme membre d'une collectivité, locale, nationale ou mondiale. Cet état de fait peut aussi être regardé comme le refus des citoyens de reconnaître à la classe politique le droit à cette interprétation et encore plus le droit à son orientation.

Le referendum qui vient d'avoir lieu ne nous paraît pas en rupture avec ce constat : la forte mobilisation (l'abstention égalant un tiers du corps électoral, il ne faut pas l'oublier) tient à la question réputée simple du referendum, et le caractère hétéroclite du "non" victorieux marque, aux premières analyses, plus le rejet de la politique institutionnelle que l'adhésion à un projet alternatif.

Cette incapacité, la classe politique en est d'ailleurs consciente, si bien que, au prétexte que les citoyens seraient "revenus" de tous les programmes politiques et se détermineraient au tout dernier moment des consultations électorales, au vu des derniers événements mis en scène par la télévision ou des dernières formules employées par les candidats, elle donne de moins en moins de place au "Projet", ou plutôt aux principes sur lesquels devraient s'appuyer les projets, et leur préfère quelques slogans – la fracture sociale en étant récemment le plus célèbre – ; ceux-ci servent en quelque sorte d'"instantanés" pour des citoyens qui, ressentant à ce moment-là une sorte d'émotion identifiée à leur quotidien, s'approprient le slogan sans en forcément mesurer, juger ou approuver les politiques qui s'y rattachent ; d'où l'ampleur des déceptions, et le sentiment d'éloignement de la chose politique.

On nous objectera bien sûr que ce phénomène n'est pas nouveau, et que, au fil des événements historiques et de l'avènement des démocraties, les peuples se sont toujours rassemblés autour ou contre des formules proposées par des personnalités et des partis qui ne les accompagnaient pas forcément de propositions programmatiques. C'est exact, mais, depuis que la démocratie représentative existe, c'est la première fois que les sentiments d'éloignement, de cassure avec le monde politique, voire d'étrangeté par rapport à ce monde, sont aussi forts. C'est justement la "représentation" qui est mise en cause, au sens littéral du terme. La médiatisation des campagnes fait que les électeurs sont à la recherche d'une incarnation identitaire de leurs représentants, alors qu'autrefois l'altérité de l'homme politique était reconnue, acceptée, voire respectée. La marge de manœuvre politique étant faible, et par conséquent les résultats tangibles de l'action publique peu

identifiés, les électeurs, très vite, ne se reconnaissent plus ni dans les paroles, ni dans les actes de ceux qu'ils ont élus ou laissé élire. De leur côté, les hommes politiques, conscients de ce fossé grandissant au cours d'une mandature, se réfugient dans "le terrain", complices du désir de "proximité" qu'ont leurs électeurs, sans voir qu'il est destiné à rester toujours inassouvi puisqu'il est fondé sur un malentendu : celui qui nous représente – fonction interprétative – doit rester celui qui nous ressemble – fonction fusionnelle –. Or, il y a une grande différence entre mimer et incarner ; comme le dit Marcel Gauchet,<sup>1</sup> *"l'une des principales raisons de la désertion civique, c'est la mesure de la difficulté de la politique ; ce n'est pas tout d'avoir des valeurs, il faut les incarner."*

On nous objectera aussi que, si le dialogue entre la classe politique et la société civile est fortement entamé, d'autres dialogues existent qui nourrissent la démocratie : dialogues "citoyens", dialogues "associatifs", dialogues "de groupes", voire dialogues "communautaires". Beaucoup considèrent que la perte de la fonction représentative s'accompagne d'un regain du lien social. Aussi, Roger Sue explique-t-il, dans son dernier ouvrage, que ce lien est plus fort et fécond qu'auparavant mais plus diffus : *"Au lien institué, prisonnier des usages, des conditions et des lieux, se substitue un lien plus centré sur l'individu et ses désirs, un lien plus construit que subi. On réalise encore mal que l'individualisme d'aujourd'hui est moins celui du repli sur soi qu'une relation à partir de soi que chacun "négocie" avec les autres, sur des bases de liberté, d'autonomie et d'égalité."*<sup>2</sup> ; et Marcel Gauchet, encore, peut affirmer : *"Très loin des médias, il existe un débat politique qui se mène dans des milliers d'endroits... Je ne parle pas d'un débat partisan, mais d'une confrontation où il s'agit de comprendre avant de prendre position."*<sup>3</sup> Même si cette opinion reste objet de vifs débats – car beaucoup pensent que les liens sociaux nouveaux existent dans une partie de la société (associatifs, citoyens, alternatifs, internautes) mais ne compensent pas les solitudes croissantes des individus, en particulier dans les classes d'âge les plus âgées et chez les plus défavorisés –, il nous semble que la démocratie, tout en se nourrissant, bien sûr, de la vitalité de la société civile, ne peut exister efficacement et justement sans l'adhésion de tous à la fonction représentative des élus. Or, dans les dernières élections régionales et cantonales, ce n'est pas le cas de 65% du corps électoral (non inscrits sur les listes, abstentionnistes, vote blanc). En soi, ce chiffre, dans notre pays très "politisé", est un signe d'alarme qui peut conduire à une nouvelle forme de 21 avril 2002. Il n'est pas sûr d'ailleurs, comme vient de l'illustrer le referendum où la participation a frôlé les 70%, que les conditions soient réunies pour qu'un débat public intense produise, au-delà du refus, de la positivité et du lien social.

---

<sup>1</sup> *"Le Monde"*, 19 Août 2002.

<sup>2</sup> Roger Sue, *"La société civile face au pouvoir"*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

<sup>3</sup> Article in Revue *"Le Débat"*, janvier 2003.

Les deux explications les plus fréquentes à ce phénomène sont, du côté des hommes politiques, une sorte d'enfermement, du côté des citoyens, un individualisme souvent revendiqué.

L'enfermement des hommes politiques nous paraît plutôt être l'expression d'un désarroi que du mépris. D'abord parce que, depuis quelques années, un certain nombre de choses ont changé, qu'on ne met pas assez en lumière : assainissement des financements politiques, parité en progrès, lutte contre le cumul des mandats, attention plus grande aux formes non classiques de la citoyenneté. En revanche, ce qui est en cause dans la critique qui leur est faite tient à la réalité de leur pouvoir. Leurs décisions, sacralisées dans la loi, ordinaire ou constitutionnelle, pèsent peu à la fois sur l'ordre du monde et sur la vie quotidienne. D'où l'attraction des Français en particulier, dont l'imaginaire politique est révolutionnaire plus que réformiste, envers ceux qui posent des actes : "Faire" les 35 heures a, un moment, plus compté que le sens et les conséquences de la diminution du temps de travail ; "Agir" sur le nombre d'accidents de la route est considéré comme une réussite politique très au-delà de l'accroissement, réel, de bien public que la politique de sécurité routière représente. En revanche, lorsque Lionel Jospin a déclaré aux ouvriers de "Lu" que l'État français n'avait pas, dans notre monde actuel, le pouvoir d'empêcher les délocalisations décidées par le secteur privé, cette tentative d'explication a été interprétée comme un aveu d'impuissance, comme un "je ne peux rien faire" ou "la politique ne peut faire", alors que le volontarisme avait marqué sa campagne législative en 1997, et les premières années de son action.

Or, l'action politique nationale qui se heurte de plein fouet à la mondialisation peut-elle être autre que symbolique, incantatoire ou modeste ? Clairement, son efficacité n'est tangible que lorsqu'elle se conjugue avec un "ensemble". L'espace européen est historiquement son destin. Être efficace sans être forcément identifié, être visible sans efficacité concrète : tel est le dilemme aujourd'hui ; il faut choisir.

D'ailleurs, si les citoyens désertent les urnes, si les leaders nationaux rivalisent pour les postes, des élus, surtout locaux, désertent les réélections : les "petits élus" s'effraient du professionnalisme exigé par les modes et les sujets de décision, tandis que les citoyens sont agacés par cette exigence de "professionnalisme" politique qui exclut "monsieur tout le monde", lequel, du coup, n'accorde plus la même noblesse qu'avant à son bulletin de vote ou alors le sacralise. Plus peut-être que par peur du risque pénal, le malaise des maires s'explique aujourd'hui par le découragement devant la complexité des problèmes – et des solutions – et la pression exercée pour résoudre les problèmes individuels des citoyens.

L'individualisme du citoyen n'en finit pas de donner lieu à des débats entre sociologues, sondeurs et politiciens, tous contradictoires. Pour les résumer, nous aurions un homme "post moderne" ou "hyper moderne" qui, dé-

laissant, après la mort des idéologies, les combats communs ou les utopies autrefois mobilisatrices, se réfugierait dans sa "tribu" (amicale, familiale quoique recomposée, élective...) en ne se "motivant" pour autrui que pour des causes précises, de courte durée et dont les finalités sont bien identifiées. Une société égoïste, la société "motivée" plutôt qu' "engagée" ? Voire, car il faudrait revisiter la vraie part d'altruisme dans les combats dits universels, au regard des intérêts personnels ou de la sublimation des ego. D'autant que la conquête du bonheur de l'individu, comme le rappelle Monique Canto-Sperber dans ses ouvrages, est le fondement de l'idée de progrès, puis de la philosophie socialiste qui, jusqu'au communisme, a peu à peu repoussé l'idéal d'épanouissement individuel pour des chemins collectifs qui ont fini par écraser l'idée même d'individu.

C'est pourquoi il nous semble qu'au-delà du désarroi des professionnels de la politique et de l'individualisme des citoyens, il nous faut chercher ailleurs la cause de l'énorme malaise de la société française – mais de beaucoup de sociétés occidentales – que tous les intellectuels, universitaires ou observateurs reconnaissent, qu'ils le rattachent au déclin de la France, à la crise plus sociale et sociétale qu'économique, ou à la transformation radicale des formes de communication entre les hommes.

**Nous pensons que, pour retrouver le ressourcement démocratique, c'est plutôt à la notion d'humanisme qu'il faut revenir, parce que la vraie interrogation est la place de l'homme, à la fois comme individu et comme membre d'une collectivité (familiale, professionnelles, tribale, communautaire, etc.) et comme particule d'un univers dont la science repousse jusqu'au vertige la connaissance, sans en maîtriser, pour ce qui est de notre planète, la finitude.**

*Convictions* s'inscrit ainsi dans le courant de l'histoire des idées humanistes. Si l'on date la notion d'humanisme du "*Discours sur la dignité de l'Homme*" de Pic de la Mirandole, on voit bien que deux thèses s'affrontent sur la place et le rôle de l'homme dans l'univers et dans la société, et sur sa nature en tant qu'être vivant :

- La première, prométhéenne, a évolué à partir de l'affirmation de la liberté de l'homme, qui le distingue de l'animal, vers celle de sa théologisation, puisque, à travers Auguste Comte en particulier, c'est l'homme qui produit la science, laquelle est inéluctablement facteur de progrès social. Cette thèse s'est fracassée sur les dérives des idéologies, l'extermination nazie, les autres exterminations raciales de la fin du XXème siècle, et les inégalités grandissantes entre les continents ; elle se poursuit avec les thèses de Francis Fukuyama, lequel annonce une histoire "posthumaine", fondée sur les biotechnologies. L'humanisme scientifique peut produire un antihumaniste, comme l'a montré Patrick Viveret.

- La deuxième, peu visible au XVIIIème et XIXème siècles, où la foi ou "raison" semble garantir une domination mesurée de l'homme sur la nature, a sauvé le fil de la spécificité humaine dans l'ensemble des espèces, et, en particulier, à travers les oeuvres de Simone Weil ou de Hannah Arendt, qui privilégient l'"humanité" de l'homme à son caractère d'animal rationnel, ou d'Habermas, produit aujourd'hui les débats sur l'éthique, le développement durable et le retour à l'humanisme. Ce mouvement a aussi ses dérives, illustrées par certaines thèses maximalistes du principe de précaution qui instrumentaliserait la science au lieu de réguler ses effets. Mais il est aujourd'hui dominant, sûrement pas dans l'organisation actuelle des pouvoirs, sociaux, politiques, scientifiques, techniques, mais dans la force d'interrogation des citoyens, gardant l'aspiration au culturel et à l'universel, même à travers le prisme de la revendication des particularités de toutes sortes.

Ω

C'est, selon nous, parce que ce débat n'est plus au cœur de l'expression politique actuelle, autrement dit que la question de l'homme n'est plus au cœur de la démocratie, que celle-ci est désertée dans ses formes traditionnelles. Que l'on ne nous objecte pas qu'il s'agit d'une conception élitiste de la politique et que l'immense majorité des électeurs est à des années-lumières de ce type de débat. Dans l'histoire de la démocratie, le bien-être, le bonheur, la dignité, le destin de l'homme ont été les questions les plus âprement débattues pour et au nom du peuple. C'est en leur nom qu'ont été prises les grandes décisions démocratiques, de la nature des régimes institutionnels aux "acquis sociaux" en passant par l'abolition de la peine de mort.

Alain Touraine, dans son dernier ouvrage, *"Un nouveau paradigme"*, le dit très pertinemment<sup>4</sup> : *"Au moment où nous entrons dans le XXIème siècle, nous comprenons que le monde de l'humain a finalement été envahi à la fois par l'inhumain et le surhumain. Le social ne représente plus l'expression exclusive de l'humain. (...) A mesure que les mouvements sociaux ont affaibli les dominations, les dominés ont retrouvé une subjectivité libérée de son infériorité."* Or, aujourd'hui, l'interrogation de l'homme sur l'homme est présente partout – dans ses pires et meilleures formes : la télévision, les forums citoyens, les colloques, les débats Internet – mais peu dans le débat démocratique, articulé autour du pouvoir, dont les nouveaux équilibres ne sont pas trouvés, justement parce que ses fondements ne sont pas repensés, ou de l'économie, qui ne traite l'homme que par son comportement de producteur ou de consommateur.

---

<sup>4</sup> Alain Touraine, *"Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui"*, Fayard, 2005, page 157.

Nous n'avons évidemment pas l'ambition, dans ce groupe de *Convictions*, de refonder un humanisme. Beaucoup s'y essayent, et l'effervescence intellectuelle est réelle sur le plan international pour dessiner les nouveaux contours de l'humanisme du XXIème siècle. Mais nous avons l'ambition d'y contribuer pour témoigner de ce que l'approfondissement de la connaissance de l'homme n'est pas qu'un objet de science, mais aussi un sujet politique.

**Pour cela, nous voudrions esquisser quelques pistes qui pourraient servir de questionnements à des personnalités invitées par *Convictions* qui nous semblent, au titre de leurs travaux, de leurs expériences ou de leurs engagements, pouvoir contribuer à cet objectif de restauration de la dignité politique.**

Ω

### **I. Comment traduire la complexité des enjeux de façon intelligible et pragmatique ?**

Il ne s'agit pas ici de revisiter Morin, mais d'évaluer l'ampleur de la paralysie individuelle et sociale par rapport à la complexité actuelle du monde, dans une société dont les outils de communication sont "simplifiants" à l'excès. A la complexité répondent ou "*les gros concepts*", comme disait Gilles Deleuze, ou "*la segmentation des procédures*". La question est donc de savoir si cette complexité génère la production d'opinions simplificatrices, avec le risque de populisme, des prises de pouvoir assises sur le savoir technocratique ou technique, ou plus d'autonomie dans des savoirs très spécialisés, ou ... du silence. Autrement dit, faire en sorte que les citoyens, souvent désemparés par la complexité, ne se réfugient pas dans la simplification – vite réductrice, voire dangereuse – à laquelle les convient les temps contraints des médias. Justement parce que nous sommes au croisement de choix humanistes cités plus haut, l'ambivalence de ces choix, de leurs origines et de leurs finalités doit être identifiée, car elle est ressentie par le citoyen. Or, comme a pu le dire François Cusset, la parole est trop souvent occupée par "*la monovalence des sermons officiels*".<sup>5</sup> Ceci est bien entendu accentué par la baisse du niveau culturel ou éducatif, en tout cas de celui adapté à l'acquisition d'une place, d'un rôle dans la société, alors que les connaissances acquises par l'expérience ou par des trajectoires peu classiques ne sont ni reconnues, ni validées, ni honorées.

---

<sup>5</sup> "*Le Monde*", 25 octobre 2004.

## **II. Comment ne pas être dominés par les médias ?**

Cette simplification est évidemment, on vient de l'évoquer, beaucoup due à la pratique de nombreux médias, dont l'objectif de plus grande audience possible les entraîne à mimer, donc caricaturer, plutôt que d'expliquer les pratiques individuelles. Quant aux pratiques collectives, la télévision les réduit à la somme d'attitudes individuelles, l'"exemplarité" étant évidemment plus facile à mettre en image que le débat ou la contradiction. Rien n'y échappe, même les mouvements citoyens dont les "héros" sont... Manu Chao ou Viviane Forrester. Le médium froid produit ainsi des illusions tragiques, comme des assassinats provoqués par le mimétisme d'un feuilleton, comme les projets de vie d'adolescents fondés sur la seule célébrité ; des déviations, comme la banalisation de comportements "limites" ou violents ; ce sont les adolescents qui y sont les plus vulnérables.

Il en est de même pour **la pratique virtuelle**, de plus en plus répandue dans l'ensemble des pays du monde, particulièrement chez les jeunes, et aussi dans les couches défavorisées de la population. Le fait, pour l'individu, d'être réduit à une variable d'ajustement dans la société d'aujourd'hui, le conduit, par opposition, à des comportements hyperréalistes ("culte narcissique du corps" – corps à la fois adulé et marchandisé –) ou des fuites vers les espaces virtuels qui aboutissent inéluctablement à la violence lorsque intervient la confrontation avec la réalité.

Du coup, comme l'explique si bien le psychanalyste Charles Melman, ce qui devient virtuel aujourd'hui, c'est la réalité, dès lors qu'elle est insatisfaisante : *"Ce qui fondait la réalité, sa marque, c'est qu'elle était insatisfaisante et donc toujours représentative de ce fait qui la fondait comme réalité. Ce défaut est désormais relégué à un pur accident, à une insuffisance momentanée, circonstancielle, et c'est l'image parfaite, autrefois idéale qui est devenue réalité."* <sup>6</sup>

Le problème est que le politique ne régule pas le médiatique et, même, qu'il s'y est complètement soumis : déjà, en 1985, Jérôme Savary le remarquait : *"Les hommes politiques et les hommes de théâtre ont les mêmes problèmes : comment remplir les salles ? comment séduire les gens ?"* Que dire de la séduction irrésistible du quatrième pouvoir, qui échappe à la régulation politique, parce que le politique sait qu'il n'existe pas sans lui ? Il y a peut-être équilibre constitutionnel entre les trois pouvoirs dans les démocraties occidentales, mais le quatrième pouvoir échappe à cet équilibre, car il a mis aujourd'hui les trois autres sous sa dépendance, tout en leur interdisant, au nom de la liberté d'informer, sa mise en question. On ne peut parler aujourd'hui d'humanisme et de démocratie sans s'interroger sur l'homme médiatisé. Du coup, le langage du micro-trottoir l'emporte sur celui fondé sur la lé-

---

<sup>6</sup> Charles Melman, *"L'homme sans gravité"*, Gallimard, 2005.

gitimité ou le savoir ; aussi, comme le dit François Dubet, *"notre langage politique n'est plus celui dans lequel nous vivons"*, mais, en même temps, le citoyen ne s'accommode pas non plus de ce théâtre d'ombres.

### **III. La politique peut-elle toujours traiter les souffrances sociales mais aussi soigner les souffrances individuelles ?**

Aujourd'hui, il est clair que le "retour sur soi" – pour parler comme Alain Touraine, *"pendant plus d'un demi-siècle, la pensée sociale, surtout en France, a cherché à se débarrasser du sujet, comme si celui-ci trahissait son discours idéaliste et privilégiait les riches contre les pauvres..."*) – marque la politique, et donc l'offre et la demande politiques.

Or, le champ politique a longtemps été considéré comme celui où devaient être pris en compte non seulement les grands choix institutionnels, mais aussi, et cela est consacré constitutionnellement depuis 1848, le traitement des souffrances sociales. Pendant les deux siècles derniers, ce champ s'est considérablement élargi : le "devoir social" des plus favorisés s'est heureusement transformé en droits sociaux des plus défavorisés, cimentés aujourd'hui en "acquis sociaux", qui semblent menacés par les conditions économiques du monde actuel ; mais, même dans le bond en avant de 1945 sur la sécurité sociale, la politique n'était pas requise pour prendre en compte les souffrances individuelles et s'arrêtait aux portes de l'intime.

Ainsi, au moment de la parution en France de la première version de l'enquête sur l'état psychique des Français, qui paraissent, selon les statistiques internationales, plus vulnérables que d'autres, est repoussée la question de l'intervention du politique dans la prise en charge de ces souffrances. La manière dont s'est déroulé le débat sur l'amendement Accoyer<sup>7</sup> a mis en évidence le désarroi des politiques face à l'immense demande de prise en charge de l'individu ; les armes habituelles de la réglementation ou même de la régulation sont inadaptées : faut-il le respect de la liberté de l'individu sur lui-même au point de laisser des sphères grandissantes de la société sans intervention publique ? Par ailleurs, l'impasse où sont actuellement les propositions sur la "solidarité" et le recul du débat sur l'exclusion – sous toutes ses formes – montrent l'extrême difficulté de la société à traiter la souffrance, en face d'une demande massive des individus, d'autant plus qu'elle n'est plus ressentie comme un état inhérent à l'humain, mais une manifestation psychique sociale ou sociétale à éradiquer le plus vite possible.

---

<sup>7</sup> Amendement Accoyer : amendement du député U.M.P. Bernard Accoyer tendant à soumettre les psychothérapies et la psychanalyse au même régime de reconnaissance et de contrôle que les médecines psychiatriques.

La clarification politique paraît indispensable entre les interventions publiques visant à diminuer les souffrances sociales et les intrusions publiques – peut-être nécessaires mais à définir ! – visant à décharger des souffrances individuelles.

#### **IV. La proximité doit-elle s'ajouter à notre devise républicaine : liberté, égalité, fraternité ?**

Cette demande de soulagement des souffrances collectives mais aussi individuelles, les politiques la ressentent, mais ne sachant pas la traiter avec les seules armes classiques de la sphère publique (pourtant indispensables : loi sur l'avortement, sur la bioéthique, sur le droit des malades, proposition sur la fin de vie, etc.), ont la tentation d'y donner une réponse affective, et compensent par leur présence le déclin de la représentation. Il s'agit d'ailleurs d'une demande de l'électeur : "voir" l'élus est plus important souvent que son travail, et souvent son comportement politique ou moral.

Le discours de proximité est-il destiné à remplacer celui de l'universel, celui de la compréhension succède-t-il à celui du projet ? Peut-être faut-il avoir le courage de dire que le projet politique remplacé par la proximité conduit tout droit à celui de la France "d'en bas" et consacre la fameuse fracture sociale. La compassion a été récemment érigée, en France, en secrétariat d'État. Le citoyen se sent honoré de pouvoir être reconnu par l'État comme une victime potentielle car, dans la vie individuelle, proximité et compassion forment une demande sociale grandissante. Quelle est la signification de ceci ? Est-ce l'intrusion, l'invasion du champ individuel dans le champ politique, ou la conséquence de la faiblesse du politique qui, incapable de définir un champ collectif pour l'homme, serait soulagé de pouvoir simplement mimer les souffrances et désirs de l'individu ? Comme le dit Hubert Védrine, *"de plus en plus "proche des gens", le pouvoir politique est moins capable que jamais, sauf conception ponctuelle toujours possible, d'imposer quoi que ce soit au nom de "l'intérêt général" ou à long terme..."* <sup>8</sup> Par ailleurs, et au moment même où la notion de "fratries" retrouve de l'importance dans une société où le rôle du père a décliné et où la recomposition des familles crée des liens de fraternité nouveaux, fondés plus sur la situation que le sang, le troisième élément de notre devise nationale, la fraternité justement, semble en panne. Ne portait-elle pas pourtant le rameau humaniste de la République ? Il faudrait lui redonner un sens.

---

<sup>8</sup> Article d'Hubert Védrine, in Revue "Le Débat", janvier 2005.

## **V. Le temps est-il un nouveau champ démocratique à investir ?**

La demande de temps est traitée par la sphère politique sous la forme de la diminution du temps de travail, puis du dégagement de "temps libre". La mesure emblématique des 35 heures s'est inscrite dans cette veine mais la demande sociale était de nature différente qu'auparavant : besoin, certes, de diminution de temps de travail pour ceux qui avaient des tâches pénibles, mais aussi besoin très diversifié – selon les métiers, catégories sociales et situations individuelles – de conjuguer le sens du temps occupé par le travail, marqué par l'urgence, et le sens du temps libéré, parfois marqué par la déshérence. Aussi la dernière diminution du temps de travail a-t-elle été vécue de façon plus individuelle que collective.

Aussi, au-delà de la mesure sociale qu'il symbolisait, le débat sur les 35 heures a-t-il illustré les contradictions de la société sur sa vision du temps : à la fois utopie, progrès, signe d'actions, liberté, frein, les 35 heures sont un débat de société autant qu'un débat social. Symbole de la difficulté d'articuler l'individuel et le politique, justement parce que cette mesure se situait dans un champ social. Or, il paraît vraiment indispensable d'affirmer que le traitement du temps, constitutif du malaise social, est l'exemple même de la question individuelle qu'il faut traiter collectivement et donc politiquement. Le problème du temps dans notre société commence à être posé, au-delà des questions du temps de travail, qui sont d'ailleurs autant de questions du "comment occuper le temps de non-travail", questionnement très différent selon les catégories socioprofessionnelles. De plus, le temps quotidien actuel est celui de l'urgence, née de l'exigence de rentabilité, des conséquences de la marchandisation et des contraintes, vraies ou fausses, des sollicitations multiples de la société. "Ça va trop vite" est une expression que les élus entendent souvent, ce qui signifie, comme le dit Zaki Laïdi, que *"la reconnaissance sociale des acteurs se fait aujourd'hui sur leur capacité à produire des résultats dans l'urgence, au détriment des formes de reconnaissance fondées sur le long terme."*<sup>9</sup>

Entre urgence croissante, aspiration au temps libéré et perte de sens dans de nombreux domaines, le temps est devenu le nouveau champ qui relie la sphère individuelle à l'action démocratique ; les symptômes en sont le succès d'un récent livre sur la paresse,<sup>10</sup> ou bien les mouvements de rupture avec la dictature de la rapidité liée à la performance.<sup>11</sup> Il est au cœur des retrouvailles espérées entre le politique et l'homme-citoyen, à cause du temps de l'explication, forcément ancré dans l'histoire, du temps du débat, forcé-

---

<sup>9</sup> Zaki Laïdi, *"La tyrannie de l'urgence"*, Montréal, FIDES, 1998.

<sup>10</sup> Corinne Maier : *"Bonjour paresse - De l'art et de la nécessité d'en faire le moins possible en entreprise"*, Michalon éditions, avril 2004.

<sup>11</sup> Carl Honoré, *"Praise of slow"*.

ment ancré dans l'écoute, et du temps de l'action, où la patience à l'égard des résultats doit être réapprivoisée.

## **VI. L'exclusion politique est-elle la conséquence de la misère sociale ?**

Cette rupture de rythmes temporels est d'autant plus forte que, lorsque s'arrête le temps du travail (fermeture d'entreprise, etc.), le temps de la société "vivante" ne scande plus l'existence de celui qui vient d'en être exclu. L'expression de Jacques Delors, *"la société à deux vitesses"*, a été déclinée de façon symbolique (une catégorie de citoyens n'avançant pas socialement au même rythme que l'autre), mais elle est aussi forte au sens propre. La paralysie, l'immobilisme, le repli, le silence civique sont les rythmes contraints des exclus de notre société : la perte de vitesse, l'exclusion, et l'exclusion politique vont de pair.

Ce qui veut dire qu'au-delà de la réflexion sur la mondialisation, le bouleversement qu'opèrent dans la vie quotidienne et matérielle des Français les effets de la délocalisation et de l'automatisation, en engendrant chômage et exclusion, n'est pris en charge par la collectivité que par ses effets (mécanismes correcteurs toujours insuffisants) mais jamais par ses causes : autrement dit, le salarié exclu est un citoyen perdu. C'est là que se rejoignent trois impératifs : la compréhension collective du monde, le sentiment de pouvoir peser sur son évolution, et le droit à transcender sa propre existence.

Par ailleurs, la société de marché, et cela fait consensus, a entraîné, malgré les progrès sociaux, à la fois une réalité et un sentiment d'appauvrissement. Comme le dit Alfred Grosser dans son dernier livre, *"l'immense majorité du genre humain aimerait pouvoir se plaindre comme on se plaint en France ou en Allemagne"*.<sup>12</sup> Cependant, dans notre société supposée riche, deux-tiers de ses membres connaissent les affres vécues comme cruciales de "fin de mois" quand ce n'est pas de "début de mois", qu'il s'agisse, selon le niveau de revenus, de boucler le budget de l'alimentaire, du logement, des vacances, ou l'acquisition d'un bien dont la nécessité est finalement ressentie comme tout aussi impérieuse, quelle que soit sa place sur l'échelle des valeurs matérielles, dès lors que c'est l'objet suivant sur la liste de ceux que l'on ne détient pas.

Si l'objectif, si ce n'est les moyens, de sortir de la misère ceux pour lesquels ces affres matérielles sont, à proprement parler, vitales peut faire consensus, que veut dire, aujourd'hui, la redistribution sociale au-delà de cet objectif ? La condition humaine "quotidienne" dans nos démocraties est écartelée entre la dictature du "toujours plus", la réalité pour beaucoup des diffi-

---

<sup>12</sup> Alfred Grosser, *"La France, semblable et différente"*, Alvik éditions, 2005, page 199.

cultés quotidiennes, et le sentiment de culpabilité face à une "décroissance" présentée comme indispensable pour que l'humanité n'ait pas besoin de "deux planètes". C'est tout le problème auquel se heurtent aujourd'hui ceux qui prônent un développement durable : comment faire entendre le discours, aujourd'hui audible devant la réalité des changements climatiques, à ceux dont l'élévation du niveau de vie reste indispensable ? On répondra par le pilier "social" du développement durable, caractérisé par la justice et l'égalité ; mais là, la volonté politique doit être reconvoquée.

## **VII. Y a-t-il divorce entre le progrès et la démocratie ?**

La problématique du risque a progressivement envahi ces dernières années tous les secteurs de la vie quotidienne : la santé, l'alimentation, le travail, le domicile, les transports. On veut identifier les risques connus mais aussi les risques inconnus qui résultent d'un déficit de connaissance. Le développement de la connaissance des risques permet de mettre au jour des liens de causalité entre des activités et de mettre à jour des effets (sanitaires, environnementaux, planétaires) jusqu'alors insoupçonnés. Un principe de précaution est invoqué et traduit dans le droit récemment de la Constitution pour assurer la prise en compte des déficits de connaissance dans les décisions collectives. Toutes les activités humaines viennent à être regardées sous l'angle du risque et donc, d'une certaine manière, de l'inquiétude, y compris et surtout les activités nouvelles et en particulier le développement scientifique et technologique. L'idée de "progrès" technologique suscite le doute, qui est la source d'un nombre croissant de conflits impliquant la société civile qui revendique le droit à être partie prenante dans des décisions impliquant des risques pour l'homme ou pour l'environnement.

Quel sens donner à cette situation ? Certains, généralement du côté des promoteurs du développement scientifique et technologique, invoquent le retour des peurs millénaristes. Ils s'inquiètent de voir la société des "pionniers" céder progressivement la place à la frilosité et au repli. D'autres, proches de courants philosophiques existentialistes (Heidegger, Marcuse, école de Frankfort), voient dans la question du risque une dimension d'une problématique plus vaste qui est celle de l'instrumentalisation du monde et de l'humain par la technique.

Depuis les années 1970, on a fait l'hypothèse d'un déficit d'information et même d'éducation scientifique dans le public qui serait à l'origine de cette différence. On a réalisé des campagnes coûteuses de communication pour tenter de réduire ce "gap" de perception. Peine perdue ! Force a été de constater que la question ne se situe pas du côté d'un déficit de rationalité scientifique mais dans le champ politique. Comment s'y situe l'homme du XXIème siècle sommé d'être tantôt précautionneux, tantôt entreprenant ?

Dans un tel contexte, où peut se situer un projet humaniste sinon dans un retour de l'humain au cœur des décisions touchant au développement scientifique et technologique et à ses effets sur l'homme et l'environnement ? Comment reconstruire du sens commun autour de la technique ? Comment faire évoluer les formes technocratiques de coordination sociale qui assignent à la société et aux parties prenantes un rôle marginal dans les processus de construction de sens autour de la technique et dans les décisions qui en découlent ?

### **VIII. La peur est-elle un instrument de régulation ?**

En dehors des sphères techniques et scientifiques, émergent des peurs dues à la précarité et à la dangerosité du monde, reconnu comme plus menaçant qu'auparavant. L'homme aujourd'hui veut abolir le risque et nie, face à un accident, ce que l'on appelait jadis la fatalité. La quête éperdue d'une responsabilité individuelle et pénale, donc punitive et pas simplement réparatrice, interroge tant le fonctionnement de notre société que notre qualité "d'humain mortel". L'arbitrage oscille toujours entre deux formes de plainte : je me plains ou je porte plainte, dans une forme de "panique morale" dont parle Ruwen Ogien.<sup>13</sup> C'est autant la fragilité de la condition humaine que les risques provoqués par la société d'aujourd'hui qui sont exacerbés : comme l'a très bien noté Olivier Abel, *"Qu'est-ce qu'une société qui n'assure pas un cadre plus durable que nos vies effrénées ? Au lieu d'assurer à chacun et à tous cette certitude de l'habitat, nous voyons chacun renforcer son habitat."* Mais les faits de société sont traités différemment : même s'il faut assurément relativiser le nombre d'affaires en cause et ne pas méconnaître les explications d'ordre technique – aussi imparfaite qu'elle soit la justice pénale assure une bien meilleure prise en charge des victimes que la justice civile ou administrative –, la place de plus en plus significative que prend la justice pénale dans le traitement d'accidents renvoie, sans doute, à des sources plus profondes tenant à un déni collectif de la mort. Ainsi progresse l'idée que toute mort plus ou moins accidentelle, plus ou moins "prématurée", a nécessairement son coupable que la société somme de rechercher dans des champs de plus en plus élargis de causalité. Le "droit à la vie" (sans qu'elle soit pour autant chargée de sens, il s'agit surtout d'une vie "plus longue", "plus riche", ...) devient ainsi la revendication d'une vie sans aléas, dont l'issue fatale est repoussée à l'infini dans l'imaginaire collectif. En fait, il s'agit plus là de nier la mort que de combattre les risques : la mort est aujourd'hui le risque suprême qu'il faut repousser de plus en plus. Les rites mortuaires, moments à la fois de deuil et de communion dans la reconnaissance de l'inéluctable, disparaissent.

Or les risques dans nos sociétés à la fois diminuent et augmentent : la science en a maîtrisé beaucoup, notre mode de civilisation en a fait naître de

---

<sup>13</sup> Ruwen Ogien, *"La panique morale"*, Grasset, 2004.

nouveaux. La précaution et la prévention, qui ont aujourd'hui une existence juridique, doivent aider à les hiérarchiser, à les transformer en objets de rationalité plutôt que d'irrationalité. C'est ainsi que la peur ne pourra être, consciemment ou non, instrumentalisée par le politique.

### **IX. Les droits de l'Homme sont-ils trop ou pas assez revendiqués ?**

Aujourd'hui, d'immenses clivages apparaissent sur la liberté. En face d'institutions internationales nouvelles qui ont pour objet de mieux garantir les libertés (Cour pénale internationale, etc.), l'insécurité du monde est là. Sa médiatisation peut susciter un discours politique de mépris sur le "droit-de-l'homme", alors qu'en même temps sont revendiquées des libertés individuelles nouvelles jusqu'à la reconnaissance de ce qui était auparavant banni comme des transgressions. La mise en scène de l'insécurité intérieure favorise le retour de mesures "d'exception", en même temps que la "tranquillité" est présentée comme l'aspiration suprême des Français (au point qu'existe une association "Liberté-Tranquillité"). Le "nettoyage" vient d'être proclamé comme d'ordre public... Un politique, de droite comme de gauche, ne sort pas de l'interprétation simpliste du 21 avril 2002 présenté comme l'aveuglement du gouvernement de la gauche plurielle devant le besoin de "sécurité" des Français. C'est un champ sûrement prioritaire. Mais "l'homme tranquille" peut-il réellement servir d'utopie au XXIème siècle ?

De plus, la défense des droits de l'homme est dénoncée aujourd'hui comme un discours archaïque qui ne serait plus adapté à la dureté des temps marqués par l'irruption du terrorisme. Il faut dire que, du côté de la défense, un discours souvent abstrait, pour ne pas dire fétichiste, au sens où le symbole l'emporte sur la réalité, tient souvent lieu de plaidoyer. Des sujets tels que les contrôles d'identité ou la fouille de véhicules sont devenus emblématiques – sans doute parce qu'ils ont été fondateurs de notre histoire constitutionnelle – de façon disproportionnée par rapport à leurs conséquences concrètes. Paradoxalement, des atteintes plus effectives aux libertés individuelles, telles que les interdictions professionnelles auxquelles sont soumises un certain nombre de personnes pas nécessairement condamnées, progressent dans une plus grande indifférence quand ce n'est pas dans un véritable consensus. Ne faut-il pas réinterroger les besoins de l'homme pour garantir ses droits à la liberté et à la sécurité ?

### **X. L'étranger est-il la variable d'ajustement ou de ressourcement ?**

Le rapport à l'étranger fonde, dans notre histoire, l'humanisme puisque celui-ci vise à l'universalité. Aujourd'hui, la "France universelle" est confrontée à la mondialisation des autres, sans pour autant offrir une vision humaniste de sa différence qu'elle continue de revendiquer. Elle est perçue par beaucoup de populations (Afrique, Europe de l'Est, ...) comme peu accueillante et

refuse le débat sur le métissage, tout en voulant lutter contre le communautarisme. Le citoyen est ballotté entre le "discours au Monde" des politiques français, un racisme grandissant dans la réalité et des lois contradictoires, d'ailleurs très mal appliquées. C'est qu'il n'y a pas consensus sur "l'humanité due à autrui" – autrui étant en dehors de la communauté nationale.

Il s'agit sûrement là de la fracture la plus dangereuse dans notre société. En même temps que se forme, par la globalisation télévisuelle et la communication par Internet, une sorte de communauté mondiale où les hommes aboliraient leurs différences, la cohabitation avec "l'autre" semble de plus en plus difficile devant les revendications identitaires des communautés ; en fait, quand l'intégration n'est pas seulement fusion dans le groupe dominant, nos démocraties peinent à fonder des coexistences. Mais si les démocraties veulent garder le socle de l'universalité des droits de l'Homme, elles ne peuvent longtemps tolérer les naufrages des migrants, les conditions des clandestins, la vie au noir. Comme le dit Jean Beauvois, *"des citoyens déclarés libres peuvent s'avérer de parfaites mécaniques obéissantes lorsqu'ils se muent en agents sociaux soumis au pouvoir social, bougonnes mais non résistantes, n'en déplaise à Michel Foucault"*.

Un film récent a décrit l'aventure d'une vie dans une zone intermédiaire d'un aéroport. On a peine à croire qu'il s'agisse d'une histoire vécue, mais pourtant si. Chaque jour, des dizaines de milliers de gens tentent de franchir des frontières, vécues comme des murs barrant la route au supposé Eden. La clandestinité est préférée comme identité plutôt que l'appartenance à une nation qui n'offre que la misère comme avenir. Le mur de Berlin s'est fracturé entre l'Ouest et l'Est mais d'autres murs sont nés entre les riches et les pauvres, et à l'intérieur même de chaque pays. Les zones de non-droit sont les zones familières de ceux qui n'aspirent qu'aux droits reconnus par la Charte des Nations Unies, et l'immense majorité des sociétés riches s'accommode de ce que "l'étranger" soit un éternel apatride. Comment trouver, pour traiter ce problème, des voies humaniste refusant l'angélisme et la cruauté ?

## **XI. L'humanité de l'homme est-elle une question politique ?**

Il s'agit évidemment de la question de l'avenir de l'espèce humaine dans notre société de "progrès" scientifique, ce que Jérôme Bindé appelle "la malléabilité de l'homme".<sup>14</sup> La société politique est consciente de la nécessité de légiférer dans ce domaine (loi sur la bioéthique, etc.), sait produire des rapports d'experts très remarquables, ne sait pas en revanche produire de débat public là-dessus, et abandonne ce champ aux Églises et à la Science, alors qu'existe une demande considérable du public dans ce domaine. Faites un débat dans la France dite profonde à propos des élections, vous aurez du

---

<sup>14</sup> Jérôme Bindé, *"Humain, trop humain"*, in Revue "Diogène", N°206, avril-juin 2004.

mal à rassembler. Faites-en un sur le clonage, la salle sera comble et animée. La question de l'humanité de l'homme semble très présente chez "les gens" qui méprisent d'autant plus les politiques de ne pas l'investir en la laissant trop souvent au judiciaire.

Il est d'ailleurs compréhensible que les citoyens s'emparent de l'essentiel : à partir du moment où le "fonctionnement" de l'homme, au regard particulièrement des découvertes sur le cerveau humain, est mieux connu, mais aussi que ces connaissances scientifiques nouvelles laissent entrevoir des conséquences peu maîtrisables, le territoire de la démocratie – telle que l'a conçue l'humanisme des Lumières – est profondément modifié car le champ des arbitrages s'applique à un homme dont les facultés comportementales sont autrement connues. D'autant que, comme le remarquait récemment Alain Ehrenberg,<sup>15</sup> *"nombre de chercheurs en neurosciences pensent qu'ils arriveront à terme à expliquer les comportements sociaux et les sentiments moraux"*. Ne faut-il pas s'interroger sur le déterminisme latent, et cela dans toutes les couches de la société, qu'opèrent ces découvertes chez les sujets pour lesquels la sphère de décision politique apparaît du coup secondaire ? Ce n'est pas la "fin de l'Homme" pour parler comme Fukuyama, mais c'est l'ère du soupçon sur l'humanisme, donc sur l'organisation politique sur laquelle il est fondé.

## **XII. Le concept "d'homme mondial" a-t-il un sens ?**

Beaucoup de sociologues emploient ce mot pour désigner d'abord la possibilité des hommes à "embrasser" le globe tant par les moyens de communication que par la faculté d'être concernés par les événements du monde. On peut se poser la question de savoir s'il y a aujourd'hui "un droit à sa participation à l'humanité" ou si cette version nouvelle de "Je suis partout" produit de l'humanité, une humanité nouvelle ? A-t-elle une existence politique ? Comment la traduire en termes politiques, autrement qu'à l'occasion des crises comme le tsunami ou le 11 septembre ?

C'est que, comme le dit Philippe Engelhard,<sup>16</sup> *"le nouveau contrat social ne peut sortir d'une conversation de salon entre gentlemen raisonnables devisant paisiblement du bien commun"*. Cette phrase pointe l'énorme différence qu'il y a entre les débats de la technocratie internationale, ceux des rassemblements citoyens, qui s'accordent tous sur le thème de la gouvernance, dont ils sont d'ailleurs peu capables de définir les principes, et... "le Peuple" mondial, dont les conditions de vie se rapportent plus majoritairement à l'infrahumain qu'à l'humanité universelle. Le récent referendum est une illustration puissante de ce phénomène. Même en faisant la part du conjoncturel

---

<sup>15</sup> Alain Ehrenberg, *"Les guerres du sujet"*, in Revue *"Esprit"*, novembre 2004, page 82.

<sup>16</sup> Philippe Engelhard, *"L'homme mondial"*, Arléa, 1996.

dans le "non" des Français à la Constitution européenne, l'extrême réticence du peuple français à adhérer aux principes organisés d'une vie collective "multilatérale" ou "fédérale" témoigne que cet homme "européen" qu'est le Français répugne à déléguer une part de la souveraineté nationale. Donc, même dans les démocraties riches, qui, bien sûr, connaissent des inégalités criantes, les ruptures entre les aspirations citoyennes, les pratiques mondialistes ou altermondialistes et les réponses politiques concrètes désarçonnent les dirigeants. Ne doit-on pas redéfinir le "bien commun"... pour donner un ancrage pacifique à l'émergence de l'homme mondial ?

### **XIII. "Changer la vie" est-il remplacé par "agir sur sa vie" ?**

Aujourd'hui, paraissent de très nombreuses contributions à la réflexion sur le retour de l'individu comme élément central de la sphère sociale, en même temps que les mouvements citoyens essaient de dégager des légitimités nouvelles à la démocratie à la fois mise à mal et enrichie par les nouveaux acteurs que sont les médias, les télécommunications, les organisations informelles, les communautarismes.

Que ce soit autour des notions du "sujet", du "citoyen", de "l'acteur", c'est de l'homme du XXIème siècle dont il s'agit, et de sa dignité non pas seulement d'expression mais d'action, car on peut sans doute s'accorder sur le fait que les hommes – occidentaux – veulent aujourd'hui, pour reprendre une expression de Patrick Viveret,<sup>17</sup> du "**pouvoir sur leur vie**" tout en étant désenchantés sur le réel pouvoir du "Pouvoir" à leur permettre d'assouvir cette aspiration, qui est sans doute l'utopie d'aujourd'hui. C'est pourquoi c'est dans la "pratique" de cette question sensible que l'on peut refaire du lien social (la pratique n'étant pas la proximité). C'est là sans doute qu'il faut croiser les notions "individu", "société" et "politique". Il serait utile de faire une sorte d'inventaire de ces pratiques, parce qu'elles dégagent un champ d'innovation pour l'action collective. Il faudrait aussi sans doute faire le point sur l'exigence d'"identification" ou de "reconnaissance" individuelle au moment où elle s'incarne dans la sphère politique par la voie de la démocratie représentative, délégataire ou directe.

Ce qui est certain, c'est que le temps de la Praxis collective comme horizon de la vie sociale et individuelle s'est largement perdu dans les errements du XXème siècle, à savoir les révolutions confisquées, les terreurs réinventées, les exterminations planifiées ; l'horizon social du citoyen dans son propre pays se heurte aux contradictions de la mondialisation. Ceux qui croient encore aux lendemains qui chantent ne les préparent que dans leur vie personnelle, voire leur "développement personnel" ; mais là, le désir et l'action sont réinvestis dans l'individu : tout l'espoir d'aujourd'hui, c'est de réintroduire dans la vie collective cette féconde dualité. Comme l'écrivait Jean-

---

<sup>17</sup> Patrick Viveret, in Revue "Échange et Projets", 1991.

Baptiste de Foucauld, *"un nouveau clivage est-il en train d'apparaître au sein de la gauche entre une conception relativement individualiste, consistant à donner à l'individu les moyens de son autonomie, en lui faisant confiance ensuite pour développer la société de manière créative et solidaire, et en le libérant au maximum des contraintes existantes, l'accent étant mis plus sur les moyens que sur les résultats, dans une vision relativement optimiste ; et une conception plus "solidariste", fondée sur la nécessité de reconstituer un lien social en crise, de lutter contre l'exclusion et de renouveler la conception du plein emploi, de préserver le lien naturel menacé en mobilisant la société autour de nouveaux enjeux, en faisant alors appel non seulement aux institutions et à la redistribution, mais à de nouvelles capacités d'engagement et de transformation personnelle ?"*<sup>18</sup>

Faut-il s'accommoder de ce clivage ? Ou peut-on revenir au cœur de la question politique : comment transcender en justice, dignité et bonheur dans la société cette forte revendication de pouvoir sur sa propre vie ?

Ω

---

<sup>18</sup> Jean-Baptiste de Foucauld, introduction à la Session *"Quelles visions de l'homme, quelle anthropologie pour un socialisme démocratique ?"*, Université d'été Interclubs *"Renouveler la gauche, repenser les fondements"*, septembre 2004.