

**Cours « Droit, gouvernance et développement durable »,  
organisé par les Facultés universitaires Saint-Louis (Bruxelles),  
la Fondation Charles-Léopold Mayer pour le Progrès de l'Homme  
et la Fondation pour les Générations futures**

**Droit, gouvernance et développement durable  
Ouvertures interculturelles**

(Cours des 8/12 & 15/12 - 2004)

**Christoph Eberhard**

Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles

[c.eberhard@free.fr](mailto:c.eberhard@free.fr)

**Introduction**

Une petite réflexion sur quelques images :

1) Les illusions optiques : on peut voir des choses différentes dans une même image

Comparer avec *Le chaman et l'écologiste* (annexe 1)

2) La « carte du monde selon les États Unis » - Le problème de l'ignorance des autres

3) Le « saddhu branché » - Le métissage des cultures

- 4) « L'iceberg » - La culture, face immergée de l'iceberg de l'organisation de notre vivre ensemble

Comparer avec l'extrait de Serge Latouche sur l'économie (annexe 2)

## 1. Les fondements du dialogue interculturel

L'Occident a tendance à considérer ses manières de vivre et d'organiser la vie en société comme relevant de l'universel et s'inscrit dans une vision évolutionniste. Cette vision est liée à la modernité occidentale où la Raison joue un rôle capital : l'homme peut à travers la Raison accéder à l'universel. Il peut ensuite organiser sa vie individuelle et la vie en société selon des principes rationnels. Il est *Homo Faber*, maître de son destin et de son environnement. La cristallisation de la Raison est le fruit d'une longue évolution qui permet de passer du particulier, du subjectif à l'universel, à l'objectif. La prémodernité apparaît dans cette perspective comme « âge obscur » et les autres cultures qui n'accordent pas la même centralité à la Raison tel que nous l'entendons sont perçus comme se trouvant à un degré moins avancé de l'évolution. Elles aussi devraient un jour atteindre notre degré de civilisation : l'Occident sert implicitement de référence quant à tout horizon d'action pour l'humanité.

Cependant on peut noter un paradoxe : au 19<sup>ème</sup> siècle avec l'émergence des nationalismes européens la notion de « culture » jusque là équivalente à celle de civilisation se pluralise : les cultures nationales marquent justement les différences. De plus, émergent progressivement les sciences de l'homme dont l'anthropologie. Après avoir été initialement évolutionniste, celle-ci commence à prendre conscience de l'originalité des différentes cultures. Il émerge des approches relativistes ou culturalistes qui considèrent que toutes les cultures sont fondamentalement différentes et donc non-comparables.

En simplifiant, on pourrait dire que de nos jours les juristes qui voient la réalité sociale à travers les lentilles du droit restent encore plutôt universalistes. Le droit est neutre, général, « éternel ». Les anthropologues qui regardent la société par l'autre bout de la lorgnette, par les pratiques, les logiques et les représentations des acteurs restent quant à eux plutôt relativistes. On assiste cependant petit à petit à des changements d'attitude.

L'anthropologue du Droit se situe entre les deux : comme juriste, il a tendance à être universaliste ; comme anthropologue, il a tendance à être relativiste.

Se pose alors la question : Comment être les deux à la fois ? Comment concilier le « village planétaire » et le « choc des civilisations » ? C'est le défi du pluralisme et aussi de la complexité.

Le problème fondamental du pluralisme est celui de l'altérité : comment comprendre l'autre dans son originalité ?

Il faut pour cela s'émanciper d'un « piège » dégagé par Louis Dumont, l'englobement du contraire, où sous couvert d'un traitement égal de toutes les cultures que l'on englobe dans la catégorie générale de l'humanité on les hiérarchise en fait, l'Occident constituant la référence implicite par rapport à laquelle les autres cultures sont construites.

Dans ce but, il faut, selon Raimon Panikkar, compléter un dialogue dialectique par un dialogue dialogal. Dans le premier, on parle d'un objet et l'on considère que deux têtes pensent mieux qu'une : on débat avant tout pour éliminer des incohérences et s'approcher ainsi de la « vérité ». Dans le second il s'agit surtout d'un dialogue entre sujets : l'accent est déplacé de ce sur quoi on parle vers ceux qui parlent. Quels sont les horizons implicites, les mythoi, où s'inscrivent les partenaires au dialogue ? D'où parlent-ils : quel est leur topos ?

Le défi est de comprendre les constructions d'une autre culture à partir de sa propre culture. Il faut donc une herméneutique diatopique, c'est-à-dire une interprétation qui cherche à « comprendre » les cultures en présence en se faisant éclairer mutuellement leurs topoi respectifs.

Michel Alliot, anthropologue du Droit, disait « Dis-moi comment tu penses le monde – je te dirai comment tu penses le droit ». Par rapport à notre problématique on pourrait aussi dire « dis-moi comment tu penses le monde – je te dirai comment tu penses la gouvernance et le développement ». Nos représentations du monde, notre manière de voir la vie, l'univers se reflètent dans nos manières d'organiser notre vivre ensemble, donc notre « droit », notre « économie », notre « politique ».

Donnons quelques exemples de manières de penser le Droit qui influent sur la manière de penser le monde :

L'Afrique traditionnelle et l'archétype de différenciation et la valorisation du pluralisme

Le monde confucéen et l'archétype d'identification et la valorisation du dualisme

L'Occident et l'archétype de soumission, voire de rationalisation – la valorisation de l'unité

Si différentes sociétés pensent et pratiquent différemment la manière d'organiser leur vivre-ensemble, ils pensent aussi de manière différente l'homme et son rôle dans l'univers.

Certaines sociétés sont plus anthropocentrées comme en Occident.

Certaines accordent une plus grande place au cosmos telles la culture Mohawk, ou la culture indienne.

Certaines sont plus théocentrées comme en pays d'islam.

Même les manières de penser l'espace et le temps varient d'une société à l'autre :

Par rapport à l'espace, on connaît des approches géométrique, topocentrique, odologique.

Par rapport au temps, on distingue souvent entre temps cyclique et temps linéaire. On pourrait aussi distinguer un temps vécu plutôt comme mesure objective extérieure ou alors comme rythme interne des choses.

Bien sûr, si chaque culture valorise certaines façons d'organiser le vivre ensemble avec soi-même, les autres, l'environnement, Dieu, on retrouve souvent plusieurs mécanismes différents à l'œuvre dans une même société : dans le domaine du Droit on peut ainsi penser en termes de « pluralisme juridique » ou de « multijuridisme ». Par rapport à l'homme, on peut envisager une approche « cosmothéandrique ». De plus de nos jours, avec le « rétrécissement de notre planète » les cultures s'interpénètrent de plus en plus et on peut observer des phénomènes d'acculturation. Et l'enchevêtrement de cultures diverses donne naissance à une complexité et à une interculturalité croissante.

Pourquoi alors continue-t-on à poser la majorité des questions concernant notre vivre-ensemble dans des termes uniquement occidentaux, en considérant comme horizon universel le droit, l'économie, le politique etc. à l'occidentale ? Le temps ne serait-il pas venu de s'ouvrir à un dialogue interculturel ?

Certains auteurs notent que nous sommes dans une transition paradigmatique : les instruments de compréhension de la réalité et d'organisation de nos sociétés hérités de la modernité ne semblent plus en phase avec les réalités contemporaines. Certains parlent pour désigner les temps présents de « postmodernité », de « transmodernité »... L'universel semble éclater et on commence à se soucier plus du local, des différences. On ne se satisfait plus d'un gouvernement uniquement pyramidal, d'une distinction des rôles rigides entre « gouvernants / gouvernés », « sachants-experts / citoyen ordinaire-profane ». On va vers des processus plus participatifs. Pour reprendre une expression de François Ost et de Michel van de Kerchove dans le domaine du droit : la pyramide bouge, des réseaux émergent, les choses se complexifient, les frontières deviennent floues.

Dans ce contexte Boaventura de Sousa Santos nous invite non seulement à critiquer les paradigmes anciens, mais à dégager de nouveaux horizons d'action. Il nous invite à l'utopie, ou plutôt à l'hétérotopie, non pas l'invention d'un monde imaginaire mais plutôt un changement de perspective à l'intérieur du monde dans lequel nous vivons, en déplaçant notre regard du « centre » aux « marges ».

Les notions comme « gouvernance » et « développement durable » en pointant vers les limites de l'universel semblent pouvoir permettre l'ouverture d'une porte au dialogue avec les autres cultures. Encore faut-il se rendre compte que ces concepts, tout en relativisant nos approches modernes, restent fondamentalement occidentaux.

## **2. Remise en perspective interculturelle de quelques notions clefs dans les réflexions sur le Droit, la gouvernance et le développement durable.**

Cette partie reprend de manière succincte les développements de mon article « Droit, gouvernance et développement durable. Quelques réflexions préliminaires. »

### **La globalisation**

La globalisation constitue la toile de fond de toutes les réflexions sur la gouvernance, sur le développement durable et sur la réorganisation de plus en plus éclatée ou « polycentrique » des champs socio-juridiques. La globalisation est autre chose que la simple internationalisation, voire l'émergence du transnational. Elle dénote selon Roland Robertson « *la compression du monde et l'intensification de la conscience du monde comme un tout* ». Elle renvoie au fait que notre monde est de plus en plus interconnecté et qu'on est de plus en plus obligé de penser « *la structuration du monde comme un tout* ». Ceci implique de repenser à côté de l'émergence d'une structuration globale, aussi les relations complexes entre global et local. L'idée sous-jacente est celle d'« un monde », voire du « village global », où nous devrions penser globalement pour agir localement. Si on ne peut nier le phénomène de globalisation comme d'une part interdépendance accrue entre les différentes régions du monde et d'autre part comme problèmes communs à résoudre, il faut néanmoins relever les mythes sous-jacents de la globalisation. Si la protection de l'environnement, les patrimoines communs de l'humanité voire les droits de l'homme ou les luttes altermondialistes peuvent apparaître comme des enjeux globaux, il ne reste pas moins que la globalisation est fortement marquée par l'imaginaire économique d'une part et systémique d'autre part, les deux étant sous-tendus par une vision unitaire de la réalité.

Le défi, autant au niveau descriptif que prescriptif, consiste peut-être à s'émanciper de l'univers de la globalisation. Cet univers n'existe en effet que tant que l'on regarde le monde comme un grand système qui doit être géré de la manière la plus rationnelle possible en amenant tous sur la voie du développement, durable ou à « visage humain », supposé apporter à tous l'opulence et favoriser dans le processus la paix entre les peuples. Outre l'économique et le systémique c'est du « monde un » qu'il faut s'émanciper. Sa désignation comme « village global » n'est-elle pas une contradiction dans les termes ? Un village est par nature local et non global. C'est un lieu où les habitants se connaissent, partagent des manières de voir et des manières de faire, de vivre ensemble, et se distinguent d'autres localités. Parler de village global est au minimum un non-sens, voire une mystification qui fait miroiter à ceux qui sont aux centres du pouvoir que leur perspective (celle du « village du pouvoir ») est celle de tous les habitants de la planète. Cette rhétorique exclut de fait les perspectives différentes, qui sont ignorées ou qui sont au mieux considérées comme des reliques du passé qui doivent vite être dépassées, voire intégrées dans le « système ». Or, nous vivons dans un plurivers plutôt que dans un univers : et ce plurivers n'est pas uniquement « postmoderne », ou plural dans le sens d'un éclatement des visions modernes de notre vivre ensemble, mais plus fondamentalement par le fait qu'il existe d'autres fenêtres que la fenêtre moderne pour regarder le monde. L'universalité de la problématique de la globalisation, du développement, de la gouvernance ou des droits de l'homme n'apparaît comme telle qu'à partir de l'intérieur de notre vision du monde qui la pose comme telle. Mais à l'instar des autres visions culturelles qui peuvent nous paraître particularistes ou bornées, elle se révèle très relative dès lors qu'on la regarde à partir d'une autre fenêtre culturelle. Le plurivers est donc plus qu'un simple « plurivers postmoderne » où la fragmentation se fait de plus en plus jour à partir d'une vision moderne du monde. C'est reconnaître que pour beaucoup d'êtres humains la modernité telle que nous l'avons conçue en Occident, n'a jamais été, et n'est toujours pas, centrale – et que c'est bien ce pluralisme là qu'il faudra aborder dans nos questionnements d'une « globalisation » plus interculturelle, si on ne veut pas se limiter à l'imposition d'un cadre qui au mieux ferait de la place à l'exotisme sous forme d'autorisation, voire de valorisation d'un « folklore » : les cultures se résumeraient uniquement à des ornements ; le politique, le juridique et l'économique, que nous voyons comme au cœur de la reproduction des sociétés, seraient par contre le monopole du politique, de l'économique et du juridique comme nous l'entendons, à l'occidentale.

Or toute pensée nécessite une perspective, qui est forcément informée par l'endroit où nous nous plaçons. Nous sommes ainsi d'une certaine manière tous des centres du monde et il n'existe pas un point de fuite, global, non-situé. Ce qu'on observe plutôt dans les faits c'est que ceux qui disent penser globalement, agissent en fait sur une échelle globale tout en pensant localement, se spécialisant ainsi dans ce que Boaventura de Sousa Santos appelle les

« localismes globalisés ». On assisterait ainsi à une nouvelle division internationale du travail, les centres du pouvoir se spécialisant dans la globalisation de ses localismes, dans l'exportation de localismes globalisés ; les zones « périphériques » quant à elles se spécialiseraient dans l'importation de ces localismes globalisés, donc dans la production de localismes localisés. Il apparaît urgent de sortir de cette division de travail, de s'engager dans une hétérotopie et de prendre les différents *topoi* au sérieux, ce qui implique dans nos recherches de nous orienter vers les démarches diatopiques et dialogales, centrales au projet de l'anthropologie du Droit.

## **Le développement durable**

En quoi consiste le développement ? S'il s'agit d'une croissance organique permettant à un organisme, ou à une société de se développer jusqu'à maturité, le développement apparaît effectivement comme un idéal qui peut être souhaitable pour tous. Mais la notion de développement a une histoire et traîne avec elle tout une série de connotations. Au sortir de la deuxième guerre mondiale, l'invention du concept de développement a créé dans son sillage l'émergence d'un monde sous-développé et donc à développer. La matrice est profondément occidentale, et le développement a pu prendre la suite du rôle que pouvait jouer lors de l'époque des colonisations l'idée de civilisation. Dans le passé, le rapport de l'occident aux « autres » s'est longtemps manifesté comme mission de christianiser, de civiliser les barbares et les sauvages. On est passé ensuite à l'idée de devoir les développer. Dans la perspective d'une société qui croit en la maîtrise absolue de l'homme sur la nature, en une évolution historique linéaire vers le progrès, en l'accumulation illimitée de richesses (comme signe même de grâce divine), des sociétés valorisant par exemple l'inscription de l'Homme dans le cosmos, dans un temps cyclique et dont la cohésion sociale se structure plutôt autour de devoirs à remplir plutôt que de droits à exiger et qui prônent l'autosuffisance, le contrôle de l'accroissement de richesses pour éviter une possible concentration créatrice de situations de pouvoir et de dépendance, ne peuvent apparaître que comme primitives, comme bloquées à un stade antérieur du progrès ou du développement humain. C'est par rapport au modèle du développement occidental que le fait de ne pas avoir d'eau courante ou d'électricité a pu être décrété au sortir de la deuxième guerre mondiale comme une pauvreté qu'il fallait éradiquer. Pour « civiliser » peut-être, mais aussi, ne nous leurrions pas, pour le but pragmatique de pouvoir ouvrir de nouveaux marchés.

Le développement a connu de nombreux avatars : dans les années 50 le développement renvoie avant tout à la croissance économique. Petit à petit on introduit la notion de « développement social » à côté de celui de « développement économique ». Les premières

propositions d'action de la première décennie du développement de l'ONU (1960-1970) établit que « The problem of the underdeveloped countries is not just growth, but development... Development is growth plus change. Change in turn is social and cultural as well as economic, and qualitative as well as quantitative... The key concept must be improved quality of people's life. » On essaye donc petit à petit à harmoniser développements social et économique. Mais à la fin des années 60 les résultats sont mitigés. On peut lire dans un rapport des Nations Unies : « The fact that development either leaves behind, or in some ways even creates, large areas of poverty, stagnation, marginality and actual exclusion from social and economical progress is too obvious and too urgent to be overlooked.

Dans les années 70 on essaye donc de voir l'économique et le social comme les deux faces d'un même processus. La stratégie internationale de développement proclamée en 1970 insiste sur une « stratégie globale ». Mais les résultats ne suivent pas et on assiste plutôt à une dispersion entre différents « problèmes majeurs » : l'environnement, la population, les femmes etc. Vers les années 1975 on essaye de réunifier les choses en lançant une « Basic Needs Approach » dont le but est de garantir à tous un standard de vie minimal. Parallèlement on commence à parler à l'Unesco de développement endogène.

Les années 80 sont marquées par un certain pessimisme : les processus « d'ajustement » détruisent beaucoup des avancées précédentes. Ce qui mène dans les années 90 à repenser le développement ce qui aboutit actuellement au « développement durable » où au « développement humain » dont l'étalon est « l'élargissement des choix humains importants » et où des considérations sur le futur jouent des rôles centraux.

On peut s'interroger : pourquoi parler aujourd'hui de développement durable ? Serait-ce pour l'adoucir un peu, pour le rendre plus acceptable ? Cette nouvelle qualification ne suggère-t-elle pas que le développement pourrait avoir une essence non-durable, non-humaine ? Les diverses sociétés du monde ont vécu pendant des millénaires en sachant s'adapter aux conditions de leur environnement – elles ont fait preuve d'ingéniosité et de durabilité. C'est en se lançant dans le développement moderne qu'on a commencé à épuiser de manière de plus en plus irrémédiable les ressources de notre planète, non seulement naturelles faudrait-il préciser, mais aussi humaines. C'est face à cette non-durabilité, à cette non-humanité, qu'il a bien fallu tirer les sonnettes d'alarme : attention, prudence ! Il faut ne pas perdre de vue la durée et l'inscription de l'Homme dans le monde qui l'entoure. Mais cette prise de conscience n'a pas su nous émanciper du mythe du développement et n'a pas mené à nous interroger sur la question si ce n'est pas le développement même et tout ce qu'il implique, qui pourrait constituer le problème ou du moins une partie du problème. La question aujourd'hui ne serait alors pas tellement de se contenter de réfléchir ou de mettre en pratique un développement alternatif, mais d'essayer en outre de dégager des alternatives au développement. Notons que

ces alternatives ne sont d'ailleurs pas forcément des utopies : il existe encore de nombreux exemples de modes de vie « durables » - le défi est peut-être de les reconnaître, de les encourager et de réfléchir à leur articulation, à leur mise en dialogue avec les processus de développement contemporains, qui s'en trouveront forcément relativisés. L'État, refondé au besoin, a certainement encore un rôle important à jouer dans ce processus.

## **L'État entre gouvernement et gouvernance**

L'État nous dit-on a perdu le monopole de la régulation juridique dans les processus de globalisation. Il se trouve remis en cause par l'émergence de droits transnationaux aux niveaux global ou régional, ainsi que par l'émergence de droits locaux liés à des processus accrus de décentralisation. Il s'orienterait davantage vers la gouvernance, c'est-à-dire la mise en œuvre d'une gestion efficace de la société, et laisserait de plus en plus de côté le gouvernement perçu comme plus hiérarchique, plus imposé ... mais aussi plus politique. Pour la Commission sur la Gouvernance Globale, la gouvernance est « *l'ensemble des différents moyens par lesquels les individus et les institutions publiques et privées, gèrent leurs affaires communes. C'est un processus continu de coopération et d'accommodements entre des intérêts divers et conflictuels. Elle inclut les institutions officielles et les régimes dotés de pouvoirs exécutoires tout aussi bien que les arrangements informels sur lesquels les peuples et les institutions sont d'accord ou qu'ils perçoivent être de leur intérêt* ». Si la gouvernance est présentée comme préférable au gouvernement c'est qu'elle apparaît comme un processus plus participatif et donc plus démocratique, dans le sens d'une démocratie directe et non pas seulement d'une démocratie représentative où les électeurs ne participent que périodiquement à l'élection de ceux qui ensuite les dirigeront. Pour André-Jean Arnaud, « *Ce qui est en jeu, c'est une possibilité pour les citoyens de s'exprimer autrement que par la seule voie de la représentation démocratique et nationale, et de 'participer' à l'élaboration des normes relevant de l'espace public, selon la volonté clairement exprimée par les mouvements sociaux de plus en plus nombreux et divers dans leur constitutions tout autant que dans leur expression* ». Mais ce qui semble sous-jacent dans le champ sémantique de la gouvernance est, plutôt qu'une participation politique accrue, une gestion plus efficace de la société. On passe d'un mythe politique du vivre-ensemble à un mythe économique cristallisé dans l'idéologie du développement. La bonne politique est celle qui est efficace en termes de rentabilité macro-économique, c'est celle qui réduit le plus possible le rôle de l'État ... et du politique. L'illustration la plus flagrante est celle de l'imposition par le Fonds Monétaire International (FMI) ou la Banque Mondiale de plans d'ajustement structurels à de petits pays, par exemple africains : l'ajustement structurel se base uniquement sur des critères de macro-économie qui s'imposent comme si elles étaient des lois naturelles, absolues et non-

susceptibles de questionnement par le politique. La question de choix de « projets de société », qui est peut-être la question politique fondamentale est complètement évacuée – il ne s'agit que de gérer le plus efficacement possible en vue d'un développement conforme aux « lois naturelles » du marché ...

Mais on peut aussi aborder la notion de gouvernance de manière plus émancipatrice dans la lignée par exemple de Pierre Calame pour qui « *Introduire cet 'ancien nouveau concept', c'est s'obliger à porter sur les régulations sociales un regard plus large, plus englobant, plus articulé qu'on ne le fait d'habitude.* » en recentrant la réflexion et l'action sur l'idée de relation. Dans ce sens des pistes telles que celles dégagées par Bernard Husson qui permettent de repenser les questions de la légitimité et de l'autorité par rapport à l'invention et la mise en œuvre de projets de société porteurs de sens pour les populations concernées dans des contextes africains semblent heuristiques. Pour cet auteur « *Le concept de good governance peut être construit, non à partir du niveau central mais à partir du mode de fonctionnement des sociétés locales : c'est parce que les personnes et les groupes locaux partageront la même notion de l'efficacité qu'ils peuvent s'organiser et construire un avenir (...) c'est parce que les membres des sociétés locales partagent une même conception de la nature du pouvoir, de son organisation, de sa distribution entre les différents niveaux ... que les processus de démocratisation et de désétatisation pourront être engagés. A partir de cette approche décentralisée, la notion de good governance peut être définie comme la gestion de l'évolution d'une société sur la base de valeurs, consciemment identifiées ou non, communément portées par ses membres.* ». Ce qui nous renvoie maintenant à une réflexion sur les sociétés civiles et leurs rôles et responsabilités dans le vivre-ensemble.

### **Société civile, responsabilité et participation**

Dans son acception émancipatrice qui ne voit pas uniquement la gouvernance comme courroie de transmission du néolibéralisme et comme façon de réduire de plus en plus le rôle de l'État – et du politique – face au marché et aux logiques économiques, mais comme une manière plus participative d'organiser le vivre ensemble, le rôle de la société civile apparaît comme crucial. C'est en la mobilisant qu'on arriverait à s'acheminer vers une gestion plus participative des problèmes de la cité, et ainsi à une démocratie plus directe, plus vivante. Mais il y a là des problèmes. Tout d'abord, notons que la société civile se définit par rapport à l'État, comme une sphère autonome qui s'oppose à lui, voire qui peut lui être complémentaire. Or, déjà en Occident se pose une première question. Qu'est ce qui fait partie de cette société civile ? Si théoriquement elle se définit surtout par rapport à sa différenciation avec l'État,

devraient en faire partie les diverses dynamiques économiques et sociales. Or, le marché en semble exclu, et a fortiori les grands acteurs économiques telles les sociétés multinationales. Le débat sur la gouvernance se structure explicitement dans l'articulation des champs de l'État, de la société civile et du marché. En ce qui concerne l'émergence d'une société civile globale, certains auteurs la définissent « *comme l'ensemble des organisations politiques, économiques, sociales et culturelles qui ne sont pas créées ou mandatées par l'État (...). Pour d'autres auteurs, la société civile exclut en revanche les forces économiques, puisque nous dit-on, les acteurs de la gouvernance sont 'la société politique, la société économique, et la société civile (qui) négocient les modalités et les formes d'arrangements sociaux planétaires sur la base du principe de la coopération conflictuelle'* ». De plus, même si on écarte les agents économiques directs (entreprises), où ranger les « forums professionnels » tels que le Forum Économique Mondial, ou des associations tels le MEDEF ? Pour affiner les critères certains auteurs proposent de distinguer les organisations se proposant de représenter le peuple et de travailler dans son intérêt qu'ils distinguent des « intérêts du capital ». On voit que les choses sont loin d'être simples et que « la société civile » est loin de constituer une catégorie homogène. Par sa définition en négatif de la sphère étatique, qui n'est que le reflet d'une opposition plus profonde entre « public » et « privé » on se retrouve ici plutôt dans une nouvelle application de l'englobement du contraire.

Mais l'ambiguïté ou la difficulté s'aggrave encore dès lors qu'on sort de contextes occidentaux. D'une part, la structuration socio-juridico-politique occidentale entre État et société civile ne se retrouve pas en tant que telle partout. Nous avons déjà évoqué plus haut la « faiblesse » de l'État dans de nombreux contextes. On peut aussi penser à la personnalisation de l'État et de ses infrastructures dans de nombreux pays, où de fait les limites entre sphère publique et sphère privée, entre économie moderne et redistribution « traditionnelle » ne sont pas tranchées, bien au contraire. Une opposition fondatrice pour nous ne l'est donc pas forcément ailleurs, ce qui rend encore moins pertinent l'utilisation de ces concepts dans des contextes où ne sont pas partagées nos mythes juridico-politiques.

L'expression ou la mise en forme de la société civile est aussi moulée dans une vision occidentale moderne. Le concept de société civile renvoie à la *societas*, assemblément d'individus liés par un contrat social, et à la *civitas*, la cité politique. On est dans une construction particulière du rapport au politique, au juridique et au social. On pense immédiatement en référant à la société civile à des associations, des organisations non gouvernementales, des mouvements citoyens ... Mais où sont les structures politiques, sociales, économiques et juridiques plus traditionnelles, telles les réseaux familiaux, religieux, de castes, d'entraide qui ne sont pas forcément moulés dans des formes modernes ? Soit on ne les prend pas en compte, soit on n'en perçoit que la pointe émergée de l'iceberg à travers leur éventuelle participation, entre autre, à des « jeux modernes », par exemple une participation

dans une activité d'ONG. Il reste qu'on n'apprend rien des mécanismes et des structures de ces organisations sociales. Elles ont tendance dans l'ignorance qu'on a d'elles à apparaître tout au plus comme des freins au développement à éradiquer et à remplacer par des structures plus adaptées à notre temps. Or, premièrement, le fait de s'opposer au choix politique du développement peut être tout à fait légitime dans certains cas, en vue de ce que nous avons dit plus haut sur le développement, et mérite au moins discussion, au lieu de se voir opposer a priori un « argument » de non-recevabilité consistant à rappeler le caractère arriéré et non pertinent de toute organisation ne se réclamant pas et ne fonctionnant pas selon les institutions et mécanismes modernes. Deuxièmement, ces dynamiques se montrent parfois fort adaptables aux contraintes contemporaines : dans certains cas, elles peuvent même garantir un meilleur « développement » et pourraient servir de modèle de réflexion pour un reformatage ou une indigénisation de structures importées qui autrement continueraient à rester déconnectées des réalités locales.

Enfin, se pose la question de situations où la société civile, et dans ce cas d'ailleurs souvent plutôt une « société civile globale », ou du moins globalisée, tente de complètement remplacer l'État : on pense à certains contextes africains où on dirait que les seuls acteurs de développement sont les ONG financées par l'étranger ... et qui sapent par leur présence le peu de légitimité que pourraient gagner certains états en remplissant eux-mêmes certains services publics et évacuent sous prétexte d'urgence, la dimension politique des choix de société. Pour Bernard Hours, les ONG travaillant dans « les Suds » apparaissent, si l'on tient compte de leur idéologie sous-jacente et leurs effets implicites, par bien des aspects plutôt comme muselant les véritables sociétés civiles que comme acteurs d'une véritable participation démocratique à l'élaboration de projets de sociétés. Elles n'émanent plus « *de la société civile qu'elles invoquent car celle-ci disparaît dès lors que sont occultées toutes les contradictions sociales et que prévaut une seule idéologie de consentement au consensus, un seul modèle de développement, une seule humanité planétaire (société civile fictive) (...) les ONG humanitaires constituent une matrice idéologique essentielle de production du consensus à partir de valeurs sublimées, apolitiques, non confessionnelles, libres, bref démocratiques.* ». De son point de vue, la « *société civile planétaire, communautaire et démocratique, se construit sur l'absence de sociétés civiles. Il n'y a pas de sociétés (au pluriel) sans frontières, pas plus qu'il n'y a de sociétés civiles sans des territoires où s'inscrit la pertinence de leurs discours. Cette société unifiée fictive, accessoire nécessaire du marché mondial, a besoin des ONG de la même façon que les États afin de rendre démocratiques, donc comestibles pour les citoyens consommateurs, les 'nécessités économiques' articulées aux 'nécessités humanitaires'. Instrument majeur de l'intégration idéologique mondiale en cours, les ONG opèrent une médiation indispensable entre les pouvoirs économiques, les pouvoirs étatiques dominants et les nouvelles formes de pillage du tiers-monde réalisées au nom de l'économie de marché. Le consensus produit par les ONG est indispensable dans ce contexte, tout comme*

*leur fonction d'alibi démocratique. Il transforme la brutalité des rapports de force d'une injustice radicale en exercice pédagogique paternaliste et bienveillant à l'égard du Sud. »*

Il apparaît qu'une question fondamentale sous-jacente à la question de la société civile est celle de la responsabilité politique, elle-même sous-tendue par la question plus générale de la « participation » à la vie en commun.

Commençons par la responsabilité politique. Outre la dynamique que vient d'évoquer Bernard Hours, il faut garder à l'esprit que la logique de déresponsabilisation politique est surtout caractéristique de la mythologie de l'État moderne : une institution supérieure et extérieure, l'État, est supposé gouverner le peuple pour son bien. Or, dans de nombreuses sociétés le politique n'a jamais été dissociée de la responsabilité directe des diverses communautés et de leurs membres. Donc, si nous voulons réintroduire une responsabilité accrue des citoyens dans les États modernes, ne négligeons pas le fait qu'initialement ce sont les États qui se sont arrogées le monopole de violence légitime, de pouvoir politique et donc aussi de responsabilité. Si on délègue maintenant la responsabilité à la société civile tout en gardant le pouvoir dans l'État, voire dans l'économie, le processus n'apparaît-il pas plutôt comme un pratique processus de déresponsabilisation de ceux qui ont le pouvoir et une responsabilisation de ceux qui n'en ont pas – et qui deviennent ainsi les responsables de leur sous-développement ? Il est curieux que la responsabilité se pense surtout par rapport aux autres : ce sont ceux qui ont été jetés hors du grand jeu social par les logiques de modernisation puis de globalisation qui doivent maintenant (enfin) devenir responsables, et ceci bien sûr par rapport à une responsabilité telle que perçue par les centres du pouvoir. Or, les constatations suivantes de Babacar Sall sur ce qu'il appelle l'anétatisme dans de nombreux contextes africains donne à réfléchir : *« (...) le contexte politique et économique est tel que tous les mots dérivés de la modernité dominante tels que 'développement', 'démocratie', 'État', ne veulent plus rien dire socialement, parce que justement, ils n'ont pas réussi à améliorer le social dans sa relation problématique aux besoins fondamentaux. Ce qui compte, par conséquent, n'est pas la longue durée, le programme, le sens de l'histoire, mais le quotidien avec son impératif alimentaire et sanitaire. On est en présence d'un contexte de controverse et d'inversion où le social se dépolitise et où le politique se désocialise sans que la rupture ou la déperdition de l'un en l'autre ne ruine définitivement le système global. Il y a là, manifestement, une rupture structurelle entre ces deux pôles dominants du sociétal qui fait que le social se pense, se dit et se fait sans le politique et vice-versa. (...) la désocialisation ne traduit pas uniquement un manque d'articulation entre l'étatique et le social, mais un réinvestissement discriminatoire des structures de l'État par des groupes dominants qui en font leur propriété et un instrument de violence en vue de régler à leur avantage des différends séculaires les opposant à d'autres cités concurrentes. Vus sous cet angle, on peut affirmer que les registres idéologiques de l'État contemporain en Afrique, avec son système*

*partisan, sa bureaucratie, ses rites, ses méthodes de légitimation, procèdent d'un jeu virtuel de l'universalité dominante imposée par les puissances démocratiques. Mais c'est seulement en des cas rares qu'ils ont effectivement prise effective sur le corps social 'parce que l'essentiel de la vie sociale, culturelle et économique, s'effectue en dehors du cadre institutionnel fixé par l'État. »*

La dernière réflexion de Babacar Sall est une bonne transition pour la question sous-jacente à la question de la « participation ». De quoi parle-t-on quand on en parle ? Si l'essentiel de la vie sociale, culturelle et économique s'effectue hors du cadre institutionnel fixé par l'État peut-on en déduire que la majorité de la population ne participerait pas à sa propre vie ? La référence à l'État entraîne avec lui une division inconsciente entre sphères publiques et privées. Le bien commun relèverait de la sphère publique, c'est la *res publica*. A contrario tout ce qui n'est pas étatique, ne serait que simples intérêts privés. Nous voilà de nouveau en prise avec l'englobement du contraire que nous avons déjà évoqué plus haut par rapport à la définition de la notion de « société civile ». Il apparaît qu'inconsciemment lorsque nous parlons de participation, nous entendons participation au mode de vie moderne, c'est-à-dire structuré par les institutions de l'État et du marché, voire de la société civile mais qui reste justement définie en référence à l'État, comme son image inversée ! Dans des contextes tels qu'illustrés par Babacar Sall ci-dessus peut-on raisonnablement considérer que la vraie participation populaire doit reposer sur une conversion de masse des populations africaines à l'idéologie moderne ? Ou ne peut-on pas se demander si ce ne serait pas, du moins en partie, aussi aux institutions modernes importées de s'adapter aux attentes, besoins et représentations de ses supposés « destinataires ».

Définir les responsabilités des uns et des autres et s'atteler à leur articulation en vue d'un objectif suppose aussi de débattre de l'objectif. Si l'objectif est plus ou moins imposé et que les responsabilités des uns et des autres apparaissent plutôt comme des cooptations dans un système qui ne peut être remis en question, le transfert de responsabilités peut apparaître comme tout simplement une bonne excuse pour désamorcer des dynamiques de contestation du projet de société qui n'est pas perçu comme légitime par la majorité, voire comme excuse pour réduire les responsabilités de ceux qui dominent dans le système. D'un point de vue du Sud, il peut paraître curieux, voire de mauvaise foi, d'en appeler par exemple à la responsabilité des pays du Sud dans le contrôle des naissances en vue de ne pas créer une pénurie des ressources mondiales, alors qu'on ne parle pas de la responsabilité des pays du Nord à réduire la consommation de leurs citoyens qui est sans commune mesure avec celle des habitants des pays du Sud.

Majid Rahnema dans son analyse historique de l'utilisation du concept de participation dans la sphère du développement note qu'il faut consciencieusement distinguer entre participations

spontanée, manipulée voire téléguidée dans les cas où les participants sans être forcés de faire quelque chose y sont incités ou dirigés par des centres hors de leur contrôle. Si à l'origine le concept de participation avait un caractère subversif et résultait dans les années 50 de travailleurs sociaux qui pointaient vers la nécessité de la prise en compte des réalités locales dans les programmes de développement, il a petit à petit été coopté par les gouvernements et institutions de développement qui étaient dès les années 1970 explicitement confrontées aux échecs de leurs programmes et sentaient le besoin de relais pour leur activité. Et ceci, d'après Majid Rahnema, pour six raisons principales : le concept n'est plus perçu comme menace ; il est devenu un slogan politique attractif ; il est devenu une proposition attrayante économiquement ; il est maintenant perçu comme l'instrument d'une plus grande effectivité ainsi que comme une nouvelle source d'investissement ; il devient un bon moyen pour chercher des financements (*fundraising*) ; enfin, une notion élargie de la notion de participation permet au secteur privé de devenir directement acteur dans le business du développement. Se pose donc la question de bien définir de quoi on parle lorsqu'on parle de « participation » dans une réflexion sur la gouvernance.

Confronté par exemple aux échecs des plans d'ajustements structurels (PAS) et à leur « non-faisabilité politique » dans des contextes africains au début des années 1980, se met en place un effort majeur de réflexion sur la construction de légitimité politique de ces programmes. Cette dernière s'appuiera à la fin des années 1980 sur les notions d' « empowerment » et de « consensus building », puis à partir des années 1990 surtout sur la notion de « participation ». Or comme le souligne Bonnie Campbell « (...) *il s'agit d'un 'empowerment' pour assurer et pour faciliter le développement, qui semble être, comme nous l'avons vu, une finalité définie d'avance, et non pas une participation effective à l'exercice du pouvoir en vue de participer à la définition et à la mise en œuvre d'un projet de société. (...) Dans ce sens, la notion de participation se réfère à 1. un moyen pour obtenir un appui local et une coopération locale ; 2. un moyen pour asseoir une légitimité populaire, mais légitimité pour ceux qui introduisent, non pas ceux qui résistent ou qui s'opposent aux PAS* »

François Ost, dans son article récent « Stand Up For Your Rights » illustre ce que peut être au mieux une définition de responsabilités diverses qui se situent à des niveaux différents ainsi que leur articulation autour d'un projet donné, dans son cas celui de la lutte contre le SIDA en Afrique du Sud. Mais il faut rester très vigilant sur les implicites du modèle de participation qu'on a en tête plus ou moins consciemment et qui se reflètera forcément dans nos définitions des responsabilités des uns et des autres. En tant qu'anthropologue du Droit, sensible à la diversité des projets de société et des manières de les mettre en forme, véritablement prendre les « sociétés civiles » et leur « participation » au sérieux pour pouvoir dégager les responsabilités des uns et des autres dans notre vivre-ensemble impliquerait alors de s'intéresser à la partie immergée de l'iceberg de la régulation juridico-politique des sociétés,

comprise au sens large. Pour ce faire il est indispensable d'explorer le grand jeu de la juridicité en posant les questions, non pas en partant des institutions modernes, mais en partant de problématiques spécifiques à partir de la totalité sociale.

## **Environnement**

Pour terminer, revenons à la perception de l'environnement que nous avons déjà rencontré lors de notre introduction à travers le petit extrait du texte « Le chaman et l'écologiste ».

### **Quelques suggestions bibliographiques :**

ALLIOT Michel, 2003, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Textes choisis et édités par Camille Kuyu*, Paris, Karthala, 400 p

ARNAUD André-Jean, 2003, *Critique de la raison juridique 2. Gouvernants sans frontières. Entre mondialisation et post-mondialisation*, Paris, LGDJ, 433 p

EBERHARD Christoph & NDONGO Aboubakri, 2001, « Relire Amadou Hampaté Bâ pour une approche africaine du Droit. Images réfléchies de la 'pyramide' et du 'réseau' », *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, n°47, p 75-113

EBERHARD Christoph, 2002, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions des Écrivains, 398 p

EBERHARD Christoph (éd.), 2002, *Le Droit en perspective interculturelle*, numéro 49 thématique de la *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, 346 p

GEMDEV, 1999, *Mondialisation. Les mots et les choses*, France, Karthala, 358 p

HALL Edward T., 1984, *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Mayenne, Seuil, 282 p

LATOUCHE Serge, 2003, *Justice sans limites. Le défi de l'éthique dans une économie mondialisée*, France, Fayard, 360 p

RAHNEMA Majid, 2003, *Quand la misère chasse la pauvreté*, France, Fayard / Actes Sud, 321 p

RAINE Peter, 2001, *Le chaman et l'écologiste*, *Interculture*, n° 140, 68 p

RIST Gilbert, 1996, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, France, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Col. Références inédites, 426 p

SACHS Wolfgang (éd.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Great Britain, Zed Books, 306 p

SHIVA Vandana, 2001, *Le terrorisme alimentaire. Comment les multinationales affament le tiers-monde*, France, Fayard, 197 p

VACHON Robert (éd.), 1990, *Alternatives au développement. Approches interculturelles à la bonne vie et à la coopération internationale*, Victoriaville (Québec), Institut Interculturel de Montréal - Éditions du Fleuve, Col. Alternatives, 350 p

VACHON Robert, 1992, *La nation Mohawk et ses communautés. Chapitre 2 : Cultures politiques : occidentale et Mohawk. Une mise en contraste*, *Interculture*, n° 114

Voir aussi le site : <http://www.dhdi.org>

## Annexe 1

Extrait de

Peter Raine, *Au-delà de l'universalisme. Le chaman et l'écologiste. Un horizon toujours ouvert*, *Interculture*, n° 140, 2001, 68 p (3-6)

LES QUESTIONS D'ENVIRONNEMENT deviennent de plus en plus compliquées, ce qui s'explique en partie par notre compréhension généralement accrue des interactions complexes qui se produisent au sein des systèmes naturels, mais aussi par l'essor d'une nouvelle attitude pluraliste, signifiant qu'il n'est plus de mise d'ignorer les vues d'autres peuples sur ces questions, spécialement celles qui, en fait, traversent les limites de visions du monde différentes. Il s'est révélé que le dialogue avec « les autres » qui en résulte est un processus hérissé de difficultés, car se mettre à l'écoute de la façon de voir d'un autre est autre chose que de réellement la valider comme une expression de la réalité comparable à la sienne propre. L'exemple qui suit, tiré de mon expérience personnelle, illustre ce problème.

Il y a quelques années, je pris part à une réunion informelle de préparation d'audiences sur un projet de développement contesté qui nécessitait des consentements à l'attribution de ressources pour la construction d'une centrale géothermique dans le nord de la Nouvelle-Zélande. Outre quelques autres citoyens préoccupés et moi-même, il y avait là des représentants de promoteurs, des géologues, ainsi que les porte-parole de la tribu maorie locale, les Ngapuhi. Le principal point litigieux était l'impact négatif que le projet risquait d'avoir sur un ensemble de sources chaudes naturelles qui présentaient un intérêt curatif et récréatif, mais étaient aussi considérées comme des lieux sacrés par certains aînés ngapuhi. La proposition impliquait le forage de puits profonds pour le captage du fluide géothermique sous pression et surchauffé. Séparé de la surface par une épaisse couche de roche, ce fluide était en plus fortement toxique, comme l'avaient montré les forages d'essai. Ceux-ci avaient déjà affecté le régime de pression, entraînant des modifications dans les sources chaudes; un épanchement avait totalement détruit la végétation native aux alentours du site d'essai.

Les géologues à l'emploi des promoteurs donnèrent leur description du champ géothermique selon les principes scientifiques, présentèrent un exposé raisonné et logique de la situation. Un aîné ngapuhi (ou kaumatua) expliqua ensuite ce que ce champ, connu sous le nom de ngawha (lieu chaud), représentait pour son peuple. Pour les Ngapuhi, les sources chaudes n'étaient qu'une petite partie du volcanisme plus large affectant la

région ; chaque endroit chaud, cône de cendre ou rhyolite, avait reçu un nom en rapport avec un taniwha (être ayant la nature d'un esprit) souterrain. L'existence des sources chaudes était due au fait que l'épine dorsale du taniwha perçait la surface à cet endroit. Le champ géothermique plus vaste étant pour les Ngapuhi entièrement lié au paysage environnant, le kaumatua considérait que le forage de puits dans la terre à cet endroit - outre les dangers inhérents à de telles activités - allait porter atteinte aux sources chaudes, mais aussi perturber l'harmonie de toute la région.

Le groupe de scientifiques, promoteurs, arnéagistes et citoyens d'origine européenne continua de débattre de questions pratiques, sans prendre sérieusement en considération l'intervention du kaumatua. On prenait acte du bout des lèvres de la vision des Ngapuhi, alors que c'était une description de la situation tout aussi cohérente, quoique totalement différente. Le problème, c'était que les deux parties, tout en parlant de la même région géothermique, offraient des explications radicalement différentes de sa constitution et de ses origines. Si différentes qu'il n'y eut en fait aucun dialogue, l'intelligibilité intrinsèque de la vision des Ngapuhi étant, en l'occurrence, rejetée par les scientifiques et les autres qui, sans s'en rendre compte, jugeaient seule valable leur propre description de la réalité.

Ce que cette situation avait de frappant, c'est que chaque description, selon son propre ensemble de critères, présentait une vision du monde entièrement légitime, mais que la perspective scientifique occidentale était entérinée, tandis que celle des Ngapuhi était reléguée dans le domaine du « mythe ». Loin de marquer une pause pour questionner la validité de leur propre exposé par rapport à celui de l'aîné ngapuhi, les Néo-Zélandais non maoris ne mettaient sérieusement en question aucune de leurs hypothèses, aucun de leurs présupposés. Dans la vision du monde occidentale, les faits primaient sur les présentations dites « mythologiques ».

Lorsque des questions d'environnement sont abordées dans la conversation générale, comme dans le cas que l'on vient de voir, le questionnement S'y rapportant est essentiellement de nature statique. Les gens ont tendance à centrer leur attention sur ce qui se produit sur la scène environnerriente, c'est-à-dire les faits concrets de l'affaire ou du problème en cause. On se demandera occasionnellement pourquoi la dégradation de l'environnement se poursuit sans relâche, mais il est rare que de sérieuses tentatives soient faites pour suggérer comment « nous » allons résoudre le problème. Par « nous », j'entends n'importe quel « nous », car il n'est plus de mise de laisser entendre qu'un groupe de gens appartenant à une culture particulière, ou à un certain mode de perception de la réalité, pourra apporter les solutions à des problèmes environnementaux complexes. La question du comment soulève celle de la communication interculturelle, car bien que tous les peuples habitent la même Terre, tous ne la décrivent pas, ou n'entretiennent pas des relations avec elle, de la même façon. Tandis que certains peuples

considèrent leur environnement comme sacré, d'autres y voient une source d'inspiration philosophique; pour d'autres encore, c'est une question de faits scientifiques ou une source de matières premières ayant une valeur économique.

Ces diverses affirmations mènent à une très importante question: qui sera responsable de préserver des nuisances notre Terre dispensatrice de vie ? C'est là, évidemment, une question transformationnelle<sup>1</sup>, car elle peut mener en définitive à une interrogation profonde sur la façon qu'on a de percevoir la réalité. Cela signifie que nous pourrions avoir à mettre en question nos propres hypothèses et présupposés fondamentaux. Il a été longtemps admis que la rationalité de type occidental était l'unique critère pour discerner la vérité sur toute question donnée; or, il devient de plus en plus évident qu'il y a différentes façons de percevoir la réalité, dont beaucoup peuvent être incommensurables entre elles. La question du comment nous amène à examiner les fondements de l'intelligibilité qui servent d'horizon à l'élaboration des diverses visions du monde, y compris la nôtre. Avant que de modernes gardiens de l'environnement puissent émerger, il faudra entreprendre un dialogue entre visions du monde différentes, de manière à déterminer ceux qui sont capables de parler et d'agir pour les lieux qui sont les leurs, ainsi que les questions qui les concernent. Il n'est plus acceptable de soutenir qu'un groupe, une culture ou une nation puisse décider comment les autres pourront établir leur relation au monde naturel, et moins encore d'attendre des autres qu'ils suivent l'exemple occidental. À l'époque moderne, la science, la technologie et l'économie se sont combinées pour devenir une force globalisante qui a mené beaucoup de gens à croire au concept idéologique de « village planétaire » où tous les peuples seraient unis pour le bien de toute l'humanité.

Les effets connexes inattendus de cette poussée vers la mondialisation sont de deux ordres: ce sont, d'une part, les effets délétères du « développement » technologique sur les systèmes vitaux de la Terre (c'est-à-dire la crise de l'environnement) et, d'autre part, l'exigence grandissante des peuples indigènes et autochtones d'exprimer leur propre droit unique à une vision du monde cohérente, intelligible et d'une égale validité. Ces peuples ne veulent pas seulement protéger leur propre Terre, mais aussi la préserver des interventions des tenants de la vision occidentale dominante. Que certains puissent rejeter la technologie, la science, le matérialisme, voire la rationalité, cela surprend beaucoup de modernistes, spécialement ceux qui sont totalement convaincus que leur façon d'appréhender la réalité est seule valable.

---

<sup>1</sup> Les questions transformationnelles et leurs incidences sont traitées en détail par Fran PEAVY. Voir PEAVY, F., *By Life's Grace: Musings on the Essence of Social Change*. New Society Publishers, Philadelphie, 1994, p. 87-111.

Les méthodes occidentales de dialogue acceptées de nos jours ont tendance à échouer lorsque des gens représentant des visions du monde radicalement différentes essaient de communiquer. Ce n'est pas une question de différence de langues et d'expression culturelle seulement, mais plutôt une question d'horizons d'intelligibilité différents. Ces horizons d'intelligibilité, et les délimitations de chacune des visions du monde qui en sont issues, présentent une barrière apparemment insurmontable. Pour surmonter l'écart entre visions du monde, il nous faut un nouveau « modèle », un « modèle » qui puisse dépasser et traverser les topoi, c'est-à-dire les lieux situés entre ces visions du monde, où l'on peut trouver un terrain commun. Pour réussir, un tel « modèle » ne devrait pas seulement surmonter l'argumentation et la dialectique, mais aussi faciliter l'échange de sagesse, afin que le résultat ne soit pas une simple conversion de l'un à l'autre, mais un enrichissement mutuel. Un tel échange de sagesse mutuellement respectée pourrait permettre l'émergence de nouveaux gardiens de l'environnement, qui seraient les porte-parole de groupes diversifiés. C'est sur la façon dont un tel « modèle » dialogique pourra être développé, et pourrait être appliqué de manière à guider de nouveaux gardiens de l'environnement, que la présente recherche est principalement focalisée.

Cependant, il n'est pas simple de communiquer par-delà des limites des diverses visions du monde. Cela requiert l'entrejeu de nombreux thèmes différents. Nous avons besoin de savoir ce qu'est vraiment une vision du monde, et comment émergent en premier lieu différents horizons d'intelligibilité. S'agissant des valeurs environnementales, nous avons besoin de savoir comment différents peuples ont élaboré leurs attitudes et leurs valeurs à l'égard du monde naturel. Nous avons besoin aussi d'une « méthode » pour voir comment appliquer un nouveau « modèle » pour la communication entre visions du monde<sup>2</sup>. Ma thèse et le présent article sont proposés comme une interprétation qui révèle quels présupposés et quelles hypothèses cachées sont nécessaires pour qu'un dialogue se poursuive au-delà de l'argumentation et de la dialectique. [Note: certains chapitres sont présentés plus en détail que d'autres, en fonction de leur importance pour introduire le chapitre VI, qui est reproduit intégralement).

---

<sup>2</sup> Ma thèse de doctorat intitulée *Who Guards the Guardians ? The Practical and Theoretical Criteria for Environmental Guardianship* (thèse de doctorat non publiée, Massey University 1998, 389 p.) traite de tout cela d'une façon approfondie, quoique non exhaustive. Le présent article se bornera donc à donner un résumé de chacun des cinq chapitres de cette thèse et à présenter in extenso sa dernière partie, à savoir l'Interlude et le Chapitre VI.

## Annexe 2

Extrait de

Serge Latouche, *Justice sans limites. Le défi de l'éthique dans une économie mondialisée*, France, Fayard, 2003, 360 p (339-342)

### Le champ sémantique de l'économie

L'univers mental implicite, souche nourricière de la vision économique, qui rend pertinent le fonctionnement de l'économie comme pratique et la donne à voir comme réalité naturelle, s'organise autour de trois niveaux interdépendants : un niveau anthropologique, un niveau sociétal, un niveau physico-technique. Ce dernier se présente comme le premier et la base de l'ensemble dans l'idéologie économique. Toutefois, la déconstruction du dispositif discursif le révèle comme un *effet* d'optique des deux autres. Il est artificiellement créé par eux. C'est de l'intérieur de la vision économique que la « nature » se présente comme le fondement premier.

1. Le *niveau anthropologique* concerne la conception de l'homme sous-tendue par l'économie: l'*Homo œconomicus*. Cette conception est marquée par trois dimensions : le *naturalisme*, l'hédonisme et l'individualisme. Le naturalisme est la croyance selon laquelle l'homme a une nature et que celle-ci est « naturelle ». Il a donc, par nature, des *besoins* déterminés. Ce naturalisme est aussi un fonctionnalisme. L'*hédonisme* est la croyance selon laquelle le comportement humain obéit à la recherche du plaisir et à la fuite de la douleur. L'homme serait capable de faire le calcul de ses plaisirs et de ses peines. Cette vision a été développée et poussée à l'extrême au XVIIIe siècle, en particulier par l'utilitarisme moderne de Jeremy Bentham. L'*atomisme social* ou l'*individualisme* désigne la croyance selon laquelle l'homme naît comme individu ou atome du corps social. La société est donc seconde par rapport à ses