

# **QUEL DROIT POUR UNE GOUVERNANCE RESPONSABLE ?**

*Les enjeux de la participation, de la traduction,  
du dialogue et du pluralisme\**

Par Christoph Eberhard

**Cahier de Propositions – Volet I**

**Forum pour une nouvelle gouvernance mondiale**

**Version provisoire (5 mai 2009)**



---

\* Ce cahier de propositions s'appuie sur les recherches menées au sein de la dynamique de recherche internationale *Droit, gouvernance et développement durable* coordonnée à partir des Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles (voir bibliographie). Il reprend aussi certains de mes développements dans diverses de ces publications.

## SOMMAIRE

1. La glocalisation et la découverte du plurivers .....	6
1.1. Dépasser l'universalisme et le relativisme.....	7
1.2. Découvrir le glocal .....	7
2. Redécouvrir la responsabilité.....	10
2.1. La responsabilité tournée vers le passé.....	10
2.2. La responsabilité orientée vers le futur.....	11
2.3. Vers une responsabilité cosmothéandrique et de nouveaux « contrats sociaux » dans le dialogue interculturel ?.....	15
3. Les enjeux d'une participation responsable.....	18
3.1. Préalables à la participation .....	20
3.2. Attention aux dévoiements de la participation – Un bref historique.....	21
3.3. Qui participe ? La question de la société civile .....	24
4. Les enjeux de la traduction et du dialogue .....	27
4.1. La traduction linguistique .....	28
4.2. La traduction entre échelles d'analyse et d'action différents.....	31
4.3. De la traduction à la mise en place de forums hybrides .....	33
5. Le pluralisme comme base à une gouvernance et un développement durable « émancipateurs » .....	34
Bibliographie .....	42

La gouvernance et les nouvelles questions éthiques relatives à un vivre ensemble responsable dans le monde contemporain mettent au défi nos constructions juridiques et politiques modernes. Elles sont porteuses d'une série de défis. La traduction juridique des principes de gouvernance et d'une éthique de la responsabilité n'en est pas le moindre, d'autant plus que ces principes impliquent une véritable révolution dans les manières de penser et de pratiquer le droit. De surcroît, tout droit étant fondamentalement enraciné dans une histoire, dans une culture, dans un horizon interprétatif donné, la difficulté de déterminer des principes communs s'en trouve encore accrue. S'il est relativement aisé de rédiger de grandes déclarations (telles celles des droits de l'homme), il est beaucoup plus difficile de franchir le fossé séparant souvent ces dernières des terrains, les théories des pratiques, le droit des codes ou des manuels des droits vivants.

La démarche de la dynamique de recherche intercontinentale *Droit, gouvernance et développement durable* lancée par la FPH et coordonnée depuis les Facultés universitaires Saint Louis a consisté depuis 2004 à tenter de clarifier les défis, d'en cerner les enjeux et de déceler des débuts de réponses théoriques et pratiques. Pour ce faire, la démarche a pris une tournure très révolutionnaire par rapport aux approches du Droit classique : tout en se posant les questions de la traduction juridique d'une gouvernance et d'un développement responsables, il a fallu recourir à des éclairages interdisciplinaires autant qu'interculturels qui ont mené à fondamentalement remettre en cause la vision classique du Droit, comme phénomène neutre, anhistorique, universel, voire éternel. Ce qui pouvait apparaître initialement comme une simple entreprise de traduction s'est révélée petit à petit une véritable entreprise de réinterprétation et de réinvention de nos traditions juridiques.

Après une brève évocation du contexte de *glocalisation* et de l'émergence du plurivers qui constitue l'arrière-fonds de toutes nos propositions, ce Cahier développera les acquis les plus essentiels pour repenser un Droit pour une gouvernance responsable. Il s'agira surtout pour l'instant de poser quelques grands principes essentiels pour baliser le champ de réflexion et d'action. Ces grands principes ont émergé dans le croisement d'analyses théoriques et de terrains provenant des cinq continents et de champs disciplinaires tels que le droit, la philosophie, l'anthropologie, la science politique, l'économie et la sociologie. Il s'agit de la *responsabilité*, de la *participation*, de la *traduction*, du *dialogue* et du *pluralisme*. Il est important de noter que ces cinq principes sont fondamentalement liés et qu'il est essentiel de reconnaître leur statut de principe à l'aune desquels

le droit positif ou les mécanismes de la gouvernance doivent être interprétés. À défaut, et s'ils restent surdéterminés par exemple par des logiques de marché, ils ne pourront pas jouer leur rôle émancipateur, mais se résumeront à un simple langage technique signant leur mise à mort. S'ils arrivent à s'imposer, ils peuvent alors réellement transformer nos paysages juridico-politico-économiques à travers leur mise en œuvre à travers les mécanismes de gouvernance et de développement durable.

### **Attention à la surdétermination des principes de la gouvernance !**

#### **L'exemple du brevet et de l'accès aux médicaments essentiels**

C'est en 2001 que la tension pouvant exister entre *brevet*, *santé publique* et *accès aux médicaments* est apparue au grand public. On s'en souvient, sur toile de fond de la propagation glaçante du sida, une trentaine de firmes pharmaceutiques firent procès au gouvernement sud-africain coupable d'avoir adopté une loi destinée à favoriser l'accès aux médicaments. Le gouvernement entendait recourir à certains mécanismes juridiques prévus dans l'Accord sur les ADPIC, l'importation parallèle et la licence obligatoire, permettant dans certaines conditions de contourner la rigueur du brevet et de mettre à la disposition du public des médicaments meilleur marché. Les firmes pharmaceutiques estimaient que l'accord n'autorisait pas semblable accommodation des droits du titulaire d'un brevet. (...)

Malgré le recul des firmes pharmaceutiques, la question demeurait ouverte. Dans quelle mesure et comment le droit de l'OMC intervenait-il dans la fabrication des relations entre le *brevet*, le *médicament*, l'*accès aux remèdes*, et la *santé publique* ? Que se passait-il lorsqu'un pays justifiait par la défense d'intérêts non commerciaux, un comportement susceptible d'enfreindre une obligation issue de ce droit ? La question locale forgée en Afrique du Sud « remonta » jusqu'à l'OMC, sommée d'y répondre. Dans le contexte particulier des derniers mois de l'année 2001, les pays du Sud, appuyés par des ONG internationales, parvinrent à convaincre l'instance suprême de l'OMC, la Conférence ministérielle, de déclarer officiellement que le droit international du brevet, tel qu'il avait été fixé par l'Accord sur les ADPIC, ne pouvait empêcher les pays membres de l'OMC de prendre les mesures qu'imposait la protection de la santé publique. C'est la fameuse *déclaration de Doha* du 14 novembre 2001. Politiquement très importante, la déclaration n'a rien de révolutionnaire. Elle ne fait que confirmer la teneur de l'Accord sur les ADPIC. En d'autres termes, les pays pouvaient contrarier les droits du breveté pour protéger la santé publique, pour autant qu'ils restassent dans les limites des conditions et des mécanismes juridiques institués par l'Accord sur les ADPIC (Correa, 2002). En l'occurrence, c'est donc bien le droit mondial du commerce qui fixe les limites des prérogatives des États en matière de politique de santé publique.

Pourtant, sur le plan des principes, on assure que le droit de l'OMC n'est pas un monde à part, il *est* du droit international, bien relié à l'ensemble du *droit international*, ce qui devrait être plutôt rassurant, le brevet figurant en bonne compagnie, aux côtés des conventions internationales sur les droits de la personne, du

droit international de l'environnement etc. Toutefois, on ajoute aussitôt qu'on ne peut se défaire des obligations nées de ce droit du commerce international au nom d'un autre droit, situé ailleurs dans la galaxie du droit<sup>1</sup>. Est-ce à dire que la régulation des points de rencontre entre le brevet et la santé publique, ou le brevet et le droit aux soins médicaux par exemple, ne relèverait *que* du droit commercial international ? Non pas, mais cela relève *aussi* de ce droit qui s'en mêle même activement. Il a quelques atouts dans sa manche qui lui permettent, *de facto* ou *de jure*, de jouer le rôle d'arbitre, de maître du jeu lorsqu'il y a interférences avec d'autres *corpus* de droit. C'est que, à la différence d'autres « droits » le droit de l'OMC est armé. L'Organisation est dotée d'un puissant système de justice et l'Organe de Règlement des Différends peut assortir ses décisions de l'autorisation de se *faire commercialement justice* en s'octroyant des compensations économiques. Finalement, de manière très prosaïque, un peu désolante, tout cela se traduit ainsi : on ne peut *refroidir* les activités économiques, sauf pour des raisons *compatibles* avec les principes du libre-échange tels qu'ils figurent dans le droit de l'OMC. Entre le droit du marché et les droits de la personne, il semble qu'il y ait au plan international un fossé que nulle passerelle ne permet – encore – de franchir effectivement (Daniel de Beer in Eberhard 2008, p 201-204)

## 1. La globalisation et la découverte du plurivers

Le mouvement de globalisation, perçue souvent comme une fatalité, réinterroge nos conceptions classiques du vivre-ensemble. Il oblige de nous projeter dans des futurs possibles qui doivent articuler de manière novatrice les relations et tensions entre « global » et « local », entre « unité » et « diversité ». Les approches des sciences humaines et sociales, ainsi que les approches institutionnelles sont de moins en moins marqués par la tension « universalisme / relativisme » et de plus en plus par celle de « local / global ». Cette évolution des cadres analytiques est bienvenue. Elle permet dans ce nœud que constitue le « glocal », d'aborder la question du pluralisme juridique et de ses enjeux. Cette question jusque récemment ignorée suite à un ethnocentrisme évolutionniste et universaliste, trouve enfin un écho plus favorable dans les approches contemporaines du politique et du juridique qui s'orientent elles aussi vers une prise en compte accrue du pluralisme des situations et des pratiques – et non seulement des discours – des acteurs. Dans le creux entre sciences sociales et humaines, droit et politique émerge ainsi l'horizon d'un plurivers qui pourrait constituer, sinon une alternative à une globalisation uniformisante et excluante, du moins une utopie possible pour orienter les mises en forme de notre vivre-ensemble dans une voie plus pluraliste.

---

<sup>1</sup> "Toutefois, en principe, sauf disposition contraire, les membres de l'OMC ne peuvent pas se dégager, en droit de l'OMC, des obligations contenues dans les accords commerciaux internationaux au moyen d'autres accords qui ne sont pas dans son champ d'application".

## **1.1. Dépasser l'universalisme et le relativisme**

Il n'est plus satisfaisant, comme on l'a fait pendant fort longtemps, d'opposer l'universalisme des solutions occidentales au relativisme des « cultures traditionnelles ». Mis à part le fait sociologique que de telles distinctions n'existent pas sur les terrains qui s'inscrivent toujours dans des « entre-deux », on s'embourbe avec une telle approche dans des impasses pour la pensée et l'action qui ne font que cristalliser les différences et accentuer des lignes de fracture plutôt que de créer des liens. N'oublions jamais que la limite entre soi et l'autre est autant celle qui sépare que celle qui lie. En considérant l'autre comme complètement autre à l'instar de certaines approches relativistes, on nie la possibilité d'échanger avec lui, de tisser des liens avec lui. Sous prétexte d'un droit à la différence, on glisse alors, comme le remarque justement Sélim Abou<sup>2</sup>, vers un droit à l'indifférence – c'est la porte ouverte au ghetto des particularismes. En niant, la différence et en postulant la seule existence de son univers comme dans l'horizon de certaines approches universalistes, on phagocyte l'autre – ce qui n'est pas beaucoup plus constructif : on ne se rend même pas compte que l'autre existe dans son altérité et on ne le reconnaît que dans la mesure qu'il nous est semblable. Cette approche lance des processus de protection identitaire et contribue en fin de compte à un résultat semblable à l'approche universaliste : on se trouve en présence de deux entités qui ne dialoguent pas et qui s'enferment petit à petit dans leurs auto-représentations respectives.

## **1.2. Découvrir le glocal**

Le couple « global / local », tout en étant encore marqué dans une certaine mesure par le principe de l'englobement du contraire qui consiste à explicitement inclure l'autre dans une catégorie englobante tout en lui assignant implicitement une position hiérarchiquement inférieure, recèle les graines de son dépassement. En effet, si le couple universalisme / relativisme pointe vers des abstractions, vers le monde des idées, celui du global / local renvoie vers le monde vécu : la tension en devient donc une tension existentielle plutôt que purement intellectuelle. Or dans le monde réel, les tensions loin de s'exclure mutuellement sont au contraire l'étoffe même de nos vécus que nous pennons à déchiffrer. En témoignent toutes les analyses qui tentent d'aborder des problématiques particulières *entre* le global et le local, qui s'interrogent sur la traduction de dynamiques du local

vers le global et inversement, et qui ont même forgé les concepts d'entre-deux de « glocal » et de « glocalisation ». « L'Occident » n'a pas le monopole de la modernité et de la mondialisation. Une approche glocale fait fi d'analyses opposant « modernité occidentale » et « traditionalité des autres cultures », un univers porté vers l'universel et le relativisme des « cultures locales ». La globalisation implique des traductions, des dialogues, des échanges, des évitements, des concurrences, des métissages entre diverses globalités et localités. La suprématie occidentale qui orienterait son champ, pourrait dans une large mesure simplement provenir de notre regard « occidentalocentrique » qui ne perçoit pas, ou ne veut pas reconnaître d'autres dynamiques que les siennes, ou ne peut les imaginer que comme copiage ou résistance à lui-même.

### De l'univers au plurivers ?

Là où certains voient l'émergence d'un village global, ou d'un Empire d'autres voient la cristallisation d'un archipel planétaire, ou agitent le spectre d'un choc entre civilisations. Si certains valorisent donc le global face au local et que d'autres font l'inverse, il reste que tous ces processus sont coexistants. S'il est de plus en plus indéniable que nos destins s'imbriquent de plus en plus irrémédiablement, il n'en est pas moins vrai que cette imbrication croissante, exacerbe aussi la conscience de nos différences. Si l'on peut comprendre les notions de globalisation hégémonique et contre-hégémonique de façons diverses et que l'on peut en multiplier les exemples, tels l'activisme transnational pour les droits indigènes, la responsabilité sociale des entreprises, la démocratie participative, les mouvements sociaux altermondialistes tels le Forum social mondial pour ne reprendre que quelques exemples (...) on illustrera ici l'enjeu par l'émergence de grands acteurs mondiaux tels que l'Inde qui nous obligent, du moins à moyen terme, de nous confronter explicitement à la question des nouvelles bases sur lesquelles fonder notre vivre-ensemble. Ainsi, les critiques indiennes de la mondialisation ne se contentent pas de « critiques internes au système », mais s'appuient sur des bases culturelles indiennes, comme le reflètent particulièrement bien les travaux de Vandana Shiva, l'une des critiques altermondialistes majeures sur la scène indienne et globale, et comme on a pu en prendre conscience lors du Forum Social Mondial qui s'est tenu à Bombay en 2004. Non seulement ces critiques ou approches se situent en partie hors du discours et de l'imaginaire occidental auquel certains voudraient réduire l'univers de la globalisation, mais elles ne se limitent pas à un « discours local » mais s'inscrivent dans les processus de dialogue glocal où se construit ce plurivers où se rencontrent et sont échangés des points de vue différents mais s'inscrivant néanmoins dans des horizons permettant l'intercommunicabilité.

Le Forum Mondial Social qui s'est tenu à Mumbai en 2004 a permis de décentrer des approches qui étaient jusque là restées plus « occidentales » et a contribué à une prise de conscience dans les milieux altermondialistes de l'importance des enjeux communautaires (castes) ou religieux et spirituel, positifs et

<sup>2</sup> Voir Sélim ABOU, *Cultures et droits de l'homme*, Paris, Hachette, Col. Pluriel, Série Intervention, 1992, p 32 ss.



négatifs, dans une perspective indienne qui avaient jusque là été largement ignorés. Quant à la critique de Vandana Shiva, elle est extrêmement interpellante car elle dessine véritablement des horizons alternatifs de la globalisation, qui ne sont pas des utopies, dans le sens de projection dans un futur imaginé, mais des témoignages quant à d'autres manières de voir existantes ici et maintenant et avec lesquelles il faut entrer en dialogue. Si son discours est bien reçu localement en Inde c'est probablement en partie parce qu'il s'enracine dans des visions locales. S'il est bien reçu dans les milieux altermondialistes non-indiens, c'est probablement parce qu'il pointe vers des alternatives qui ne sont pas uniquement « utopiques », mais sont enracinées dans des pratiques et des visions du monde vivantes locales, en Inde, mais dont l'enseignement est à portée générale et concerne ainsi d'autres « localités », ainsi que le global.

Lorsque Vandana Shiva aborde par exemple la question de la démocratie alimentaire, qui s'inscrit dans le cadre plus large d'une démocratie de la terre, d'une *Earth Democracy* sa critique altermondialiste globale s'appuie de manière non-anecdotique sur des perspectives culturelles non-occidentales et plus spécifiquement indienne tout en remettant en cause le paradigme global dominant. Elle argumente que « Le principal objectif des mouvements de citoyens, au Nord comme au Sud, est d'instaurer un contrôle démocratique sur le système alimentaire afin d'assurer une production durable et saine ainsi qu'une distribution et un accès à la nourriture équitable. (...) C'est aussi une défense de la diversité culturelle, car la majorité des sociétés très variées existant de par le monde ne voient pas les animaux et les plantes comme des biens appropriables, mais comme nos 'parents'. Cette conception plus vaste de la démocratie, englobant notre appartenance à la terre, conception que nous appelons *vasudhaiva kutumbakum*, constitue une force de résistance réelle à la puissance brutale de l'industrie des 'sciences de la vie', qui est en train de pousser des millions d'espèces à l'extinction et des millions d'êtres humains à la limite de la survie. Si nous parvenons à imaginer ce que peut être la liberté alimentaire et à œuvrer pour qu'elle se réalise dans notre vie quotidienne, nous aurons mis en question la dictature alimentaire. Nous serons en passe de reconquérir la démocratie alimentaire. »<sup>3</sup> (Eberhard 2008c, p 82-84)

Pour aborder une gouvernance globale responsable il faut reconnaître que tous les acteurs de la communauté humaine sont *responsables*, doivent pouvoir *participer* au vivre-ensemble, ce qui nécessite des *traductions* et des *dialogues* pour faire justice à notre condition humaine fondamentalement *pluraliste*.

---

<sup>3</sup> Vandana SHIVA, 2001, *Le terrorisme alimentaire. Comment les multinationales affament le tiers-monde*, Paris, Fayard, 2001, 197 p (179, 188-189 )

## **2. Redécouvrir la responsabilité**

La responsabilité n'est pas donnée une fois pour toutes. Elle a connu de nombreuses évolutions dans l'histoire de la pensée occidentale. Pour résumer on peut dire qu'elle s'inscrit dans la liberté de l'être humain de faire des choix concernant sa conduite dans des contextes donnés. Elle est ancrée dans l'idée de l'autonomie de nos choix et de nos actions et du fait qu'on doive en assumer les conséquences. Ceci implique que lorsque notre savoir et notre capacité d'envisager les conséquences de nos actes et/ou notre capacité d'actions croissent, nos responsabilités croissent ... et même au-delà d'une simple croissance, elles peuvent même changer qualitativement pour pouvoir répondre aux nouveaux défis qui se présentent tels que c'est le cas dans la société technologique actuelle. Non seulement sommes nous aujourd'hui capables de nous détruire (ex : armes nucléaires), mais de plus nous nous rendons compte que des actions individuellement anodines (telles que prendre sa voiture) peuvent avoir des conséquences désastreuses (réchauffement climatique). Le droit classique ne prévoyait pas de régime de responsabilité pour ce genre de situation. Quel était le régime classique ? Quels sont les évolutions juridiques de la responsabilité ? Quels sont les enjeux qu'il reste à relever ?

### **2.1. La responsabilité tournée vers le passé**

Dans le code civil français, un lien explicite est fait entre responsabilité et faute faisant écho à l'idée que l'individu autonome doit répondre de ses actes envers les autres. L'article 1382 du Code civil qui définit la responsabilité civile dit que « Tout fait quelconque de l'homme, qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est arrivé, à le réparer. » L'article 1383 précise que « Chacun est responsable du dommage qu'il a causé non seulement par son fait, mais encore par sa négligence ou par son imprudence. » Parallèlement, dans le droit pénal, on ne peut imputer une action à son auteur que si celui-ci est un individu responsable, c'est à dire qui est en pleine possession de ses facultés mentales au moment de la commission de l'infraction. Autrement, la peine ne serait pas moralement légitime. Ces exemples illustrent que l'idée de responsabilité est profondément liée à l'idée de liberté de choix d'un sujet et à celle de dignité humaine qui y est liée. C'est sa faculté de raisonner, de choisir et d'agir en conséquence qui est créatrice de responsabilité pour l'individu.

La responsabilité pour faute, orientée plus vers le passé, reste bien sûr d'actualité. Cependant face à l'évolution de nos sociétés technologiques de nouvelles formes de responsabilité déliées de la faute et orientées vers le futur ont émergé. *Quid* d'une telle responsabilité sans faute ? *Quid* d'une

responsabilité qui serait moins imputation pour une action passée et plutôt prise en charge d'un futur ?

## **2.2. La responsabilité orientée vers le futur**

L'évolution du droit de la responsabilité dans le domaine des accidents de la circulation ou des accidents du travail a depuis longtemps illustré l'insuffisance d'une responsabilité uniquement fondée sur la faute. On a vu ainsi de nouveaux régimes de responsabilité « sans faute » émerger et se voir développer l'institution des assurances. Ce découplage de la responsabilité et de la faute a peut-être contribué à créer la possibilité de réorienter aussi petit à petit la responsabilité d'une acceptation plus négative tournée vers le passé, vers une acceptation plus positive et tournée vers le futur.

On trouve les meilleures illustrations d'une telle approche renouvelée de la responsabilité dans les dynamiques institutionnelles liées au *développement durable*. Cette notion, qui est apparue en 1987 dans le rapport Brundtland de la Commission Mondiale pour l'Environnement et le Développement, et qui marque de plus en plus de son sceau l'action politique en Europe et dans le monde a réorienté notre regard vers une responsabilité sans faute et tournée vers le futur. En effet, au-delà d'approches plus classiques telles que reflétées dans le principe du pollueur / payeur, elle a aussi introduite des exigences plus procédurales et plus tournées vers le futur à l'instar des principes de transparence, de solidarité, de prévention et de précaution. Le droit de l'environnement, illustre plus particulièrement l'accroissement de la mise en place de mécanismes responsabilisants qui font valoir une conception de la responsabilité plus mobilisatrice et orientée vers le futur et qui se cristallisent dans la reconnaissance de tout un faisceau de droits procéduraux tels les droits de participation, d'information, de concertation et de recours. Ce droit est aussi exemplaire par son articulation de mécanismes de *hard law* classique et de mécanismes de *soft law* longtemps décriés et de plus en plus novateurs. Loin de s'opposer, la réglementation par imposition de normes, la négociation, l'incitation et l'autorégulation sont voués à se compléter. L'agir responsable apparaît ainsi dans le prisme du droit environnemental comme un agir qui nécessite des cadrages multiples et une approche pluraliste du droit, bien plus large que les conceptions traditionnelles le réduisant à l'édiction et à l'imposition de normes par l'État.

## **Le droit de l'environnement : laboratoire de la juridicité émergente**

La loi, à condition qu'elle soit éclairée et bien conçue, a toujours un rôle à jouer dans la défense de notre environnement. Sans loi, pas d'allocation de responsabilités et pas de clarté dans les objectifs. Or tous les acteurs ont besoin de sécurité juridique. La loi, en tant que source d'obligations contraignantes, reste nécessaire, mais elle n'est pas omnipotente dans la mise en pratique de l'ambition politique. Elle doit jouer la carte de la complémentarité. Pour construire un édifice solide, il faut des pierres d'angle et des poutres, mais aussi une multitude d'autres éléments. La loi est l'un des éléments porteurs de l'édifice, essentiel, mais non suffisant. La panoplie des instruments souples et flexibles susceptibles de lui venir en appui est de plus en plus étoffée, la créativité étant de mise en la matière. La plupart de ces instruments flexibles et économiques n'existent cependant pas hors du droit. Le débat ne consiste donc pas tant à questionner le rôle même de la loi dans la politique environnementale, mais plutôt à s'interroger sur la place que celle-ci accorde à la flexibilité, sur le degré de choix qu'elle laisse aux acteurs concernés pour atteindre les objectifs fixés, dans le respect du droit supposé de tous à la protection d'un environnement sain. (Misonne in Eberhard 2008a, p 527)

1. Tout d'abord, la loi a pris à cœur le problème de la concertation et de la participation en matière environnementale. Elle est désormais organisatrice de dialogue. Elle met fermement en place nombre de procédures de consultation ou de concertation, impliquant citoyens, riverains et/ou experts, procédures dont le non respect conduit inexorablement à l'annulation de la norme en cas de recours devant les juridictions administratives. Le décideur ouvre désormais sa fenêtre pour entendre l'opinion de la rue.

La norme devient elle-même, parfois, fruit de dialogue : l'adoption de nombre de réglementations traitant d'environnement se nourrit de l'opinion d'une multitude d'experts, consultés en principe d'une manière équilibrée, via les plates-formes d'avis, par le biais de demandes adressées à des conseils préconstitués, voire même, au plan européen, par le biais de consultations par internet. (...)

2) Ensuite, les instruments *softs* ne doivent plus nécessairement être considérés par opposition à la loi « classique », mais dans une perspective de complémentarité. Le législateur y recourt au sein même de ses textes. Il ouvre ainsi la possibilité d'atteindre un objectif donné, soit par le biais d'une mesure classique d'exécution, soit par le biais de la conclusion d'une convention environnementale ou par la mise en oeuvre d'un programme d'action. Il prévoit des régimes dérogatoires particuliers pour les administrés qui s'inscrivent dans une démarche de certification environnementale ou de labellisation de leurs produits. Il donne des mandats aux instituts de standardisation pour qu'ils lui proposent les normes les plus adéquates dans un secteur donné.

Cette complémentarité est elle-même encadrée par la loi. Les conventions environnementales ne sont en principe admises que si elles répondent à des exigences de transparence et de publicité, visant à garantir que la puissance publique n'aliène pas à la légère, par voie contractuelle, la responsabilité qui lui incombe de protéger le milieu de vie de l'ensemble de ses administrés. C'est d'ailleurs bien là l'un des dangers de la contractualisation de la politique environnementale : que le citoyen soit tenu complètement hors jeu. La taxe,

instrument économique par excellence, n'existe aussi que par la loi, car elle doit respecter de très sévères exigences constitutionnelles visant à empêcher toute création de privilèges. La réglementation des marchés publics commence à accepter l'exigence verte comme l'un des critères décisifs d'attribution d'un marché, néanmoins sans l'imposer. Certaines démarches de certification et de labellisation sont elles-mêmes encadrées de manière réglementaire, vu la nécessité de mettre en place les organismes officiels d'accréditation. Le marché d'émission est également formaté par la loi, même si les quotas de CO2 s'échangent selon les lois de l'offre et de la demande ; le mécanisme ne fonctionne que sur la base d'une série de choix qui ont été posés par le législateur, concernant le mode d'attribution initiale et les mécanismes de contrôle et de sanction, notamment. Ce mécanisme, flexible en ce sens que les entreprises sont supposées gérer leurs émissions en fonction des quotas qu'elles auront obtenu des autorités ou achetés sur le marché, ne peut exister sans la loi. La démarche, fort originale, est celle d'un processus par paliers, qui ne prétend pas être parfait au départ, mais qui teste dans un premier temps le bon fonctionnement de chacun de ses rouages. Le régime est d'une complexité inégalée dans la panoplie des instruments de la politique environnementale. Les termes du débat entre la contrainte et la *soft law* doivent donc être nuancés. D'une part, parce que la loi aveugle et sourde à la réalité des enjeux de terrain est devenue rare sous nos contrées. D'autre part, parce qu'aucun de ces instruments « souples » ne semble mériter le titre de panacée ; l'idéal se trouve probablement dans un mélange, voire une rencontre des genres (*the « mix » of instruments*). Finalement, qu'importe le canal pourvu qu'on ait l'effet. Les combinaisons sont multiples. Les outils sont parfois utilement complémentaires ; dans d'autres cas, ils sont mis en concurrence dans une perspective constructive, l'un parant aux faiblesses de l'autre, sans tomber dans la manœuvre dilatoire. L'autorégulation qui ne fait que retarder la prise en charge sérieuse d'un problème donné ou qui ne fait que conforter le maintien tranquille du « *business as usual* » a peu d'avenir devant elle. La flexibilité qui oublierait sa contribution à un objectif environnemental fondateur, emportée dans le tourbillon de seules considérations économiques, ne contribue bien évidemment pas à la valorisation de la démarche. (Delphine Misonne dans Eberhard 2008a, p 517-518)

Par ailleurs, le « développement durable » réoriente la responsabilité vers le futur par le biais d'un renvoi aux « générations futures ». En effet, d'après le rapport Brundtland, le développement durable s'entend explicitement comme « (...) développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs ». Si cette référence aux générations futures permet d'une part de donner un certain statut juridique à la nature, qui dépasse ainsi son simple aspect d'objet appropriable par l'homme sans limites, il affiche d'autre part clairement l'importance d'une responsabilité tournée non seulement vers le passé et le présent, mais aussi vers le futur – et ceci n'est pas négligeable – d'un futur à moyen voire long terme, car il ne s'agit pas de quelques années, mais d'une vision intergénérationnelle. Dans les contextes actuels marqués par l'incertitude quant aux répercussions de nos actions sur notre environnement présent et

futur, l'idée de développement durable, malgré tous les critiques qu'on peut lui adresser, remet aussi la *prudence* au goût du jour, ce qui se reflète dans une attention croissante portée au principe de précaution et à la prise au sérieux de tous les acteurs concernés. En d'autres termes, on réactualise les interrogations du contrat social en affirmant la nécessité de dégager des modalités pour une participation responsable de tous à un vivre-ensemble s'inscrivant entre passé et futur. Le *patrimoine* est un outil juridique qui est remis au goût du jour pour assurer le lien entre les générations passées, présentes et futures. Il mène à une réorientation importante des approches du foncier et de l'environnement d'un « tout propriété » vers des approches patrimoniales.

### **Réorienter nos Droits à travers les concepts de *générations futures et de patrimoine***

Tout comme la propriété qui (...) est à la fois un droit, un objet ou un type de lien, le concept de patrimoine commun ne doit pas seulement être vu sous une forme d'objet. Il entre dans une relation diachronique qui s'exprime par une obligation de transfert entre générations : un héritage à transmettre au sein du lignage humain. On peut ainsi définir le patrimoine commun comme un droit de transmission entre générations d'un héritage simultanément naturel et culturel.

Sur le fondement d'un rapport d'obligation, le patrimoine commun défait un lien de droit et de devoir (et non pas un lien de pouvoir) qui se traduit par un engagement vis-à-vis du futur. Le temps du droit semble là parvenir à ses confins, lui qui se concentrait essentiellement sur l'immédiat, le viager ou les 99 ans de l'emphytéose. On lui demande maintenant d'aller plus loin dans le temps, afin de garantir le futur. Et un futur qui dépasse la personne en se portant sur le groupe social tout entier, dans la reproduction de son ensemble. L'enjeu du patrimoine commun consiste à dégager des obligations pour le présent, au nom du droit des générations futures ou plus directement entre présent et futur. L'obligation intergénérationnelle qui s'en dégage exprime le lien social du continuum des lignages à travers le temps. Le droit, qui est par essence un rapport d'obligation, définit dans la situation du patrimoine commun une créance des générations futures, l'exigence d'une remise d'un environnement viable (là ce n'est plus une question d'argent) aux générations présentes. Cette créance n'est pas attachée à un acte de volonté de type contractuel, mais à l'effet de droit d'une responsabilité objective ou une responsabilité sans faute. Le débiteur supporte une charge collective pour un devoir, une responsabilité non coupable d'un passé mais obligé vis-à-vis de l'avenir.

En restant sur l'analogie faite avec la propriété, qui est rattachée à une personne physique ou morale, le patrimoine commun est quant à lui rattaché à un groupe, une identité culturelle, une lignée sociale ... On échappe au cartésianisme de notre droit positif davantage construit sur un modèle économique que sur un enjeu de société dans le temps. (...)

L'écologie foncière trouve sa pleine expression dans une gouvernance patrimoniale de l'environnement qui se définit dans une situation juridique objective où dominant les devoirs (d'ordre public, d'intérêt général,

d'intérêt de reproduction du groupe etc.) sur les droits subjectifs (le faisceau de prérogatives). En effet, le rapport d'obligation intergénérationnelle qui justifie et définit le patrimoine commun renverse la tendance à la dilapidation. Cette dernière consiste à tirer profit sans se préoccuper du lendemain, un futur qui se rapproche chaque jour davantage. La gouvernance patrimoniale repose sur un lien ombilical entre générations qui responsabilise particulièrement ceux qui se situent en amont de la transmission.

Le cœur de la problématique se trouve bien au niveau du fonds sur lequel évolue la vie. Le rapport que les sociétés entretiennent à l'espace-milieu, qu'il soit terrestre ou marin, entre inéluctablement dans un rapport foncier.

Les rapports écologiques fonciers ou éco-fonciers définissent des modes de régulations négociées construits par les sociétés pour organiser les espaces, les transformer et en conserver la biodiversité. Ils expriment par des pratiques et des représentations les façons de gérer les ressources et de façonner les paysages, à différentes échelles d'intervention, à travers le temps et l'espace. L'écologie foncière traduit ainsi un jeu d'acteurs, au sein duquel les relations entre sociétés et nature constituent un enjeu vital de reproduction à travers un lien intergénérationnel. La perspective éco-foncière repose sur la gouvernance de la diversité biologique et culturelle, constitutive d'un patrimoine commun placé sous la responsabilité du corps moral des générations présentes et futures. En termes juridiques, l'écologie foncière se définit dans un rapport où les devoirs dominent les droits subjectifs. (Olivier Barrière dans Eberhard 2005, p 82, 83, 94)

Avant d'approfondir les enjeux d'une participation responsable dans le cadre de la gouvernance, il convient maintenant de pointer quelques enjeux de la responsabilité tels qu'ils sont apparus dans le dialogue interculturel et qui ne sont pour l'instant pas encore suffisamment thématiques.

### **2.3. Vers une responsabilité cosmothéandrique et de nouveaux « contrats sociaux » dans le dialogue interculturel ?**

L'affirmation du caractère de plus en plus interculturel du monde à travers la globalisation et les échanges croissants entre cosmovisions qui participent à la précipitation de nouvelles visions du monde, ainsi que le fait que nous sommes placés devant des défis inconnus jusque récemment par l'humanité, devrait nous inciter à mettre en dialogue nos différentes approches pour un enrichissement mutuel. Ceci pourrait ouvrir la conception européenne moderne, très anthropocentrée de la responsabilité, vers une vision plus cosmothéandrique<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> voir Raimon PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience - Emerging Religious Consciousness*, New York, Orbis Books, 1993.

L'intuition cosmothéandrique postule que la réalité est basée sur au moins trois fondements : l'être humain, le monde dans lequel il vit et la dimension de liberté fondamentale, le mystère sous jacent à la vie qui ne saurait être contenu ou épuisé par les autres fondements et que l'on peut voir autant comme le divin ou comme notre humanité fondamentale. En suivant cette intuition, on pourrait décliner les défis contemporains comme une relecture nouvelle de notre « participation à la vie » à trois niveaux impliquant une triple refondation de notre « être au monde » qui entraînerait une redéfinition « cosmothéandrique » de nos responsabilités ... et peut-être aussi de notre notion occidentale de dignité humaine qui pourrait être enrichie par la prise en compte des dimensions « cosmiques » et « divines ». Vu la centralité en Europe du « contrat » qui est intimement lié à la notion de responsabilité puisque c'est une forme privilégiée de l'engagement, on pourrait ainsi lier une triple déclinaison de l'idée de responsabilité et une révision de notre idée de participation à un enrichissement de notre « contrat social » par une prise en compte des dimensions « cosmiques » et « divines » :

- refondation de notre lien entre humains : c'est la question du renouvellement des modalités de participation dans la vie sociale et d'une redéfinition de notre responsabilité sociale et du « contrat social » ;
- refondation de notre lien avec l'environnement : c'est le défi d'une nouvelle relation à notre monde, à notre écosystème et d'une redéfinition de notre responsabilité environnementale et peut-être l'engagement d'un « contrat naturel »<sup>5</sup> ;
- refondation de notre rapport au temps et au « mystère » : ce sont les enjeux de la participation dans le rythme de la vie et d'une redéfinition de notre responsabilité humaine. Ce serait peut-être le domaine pour les héritiers des religions du Livre de repenser une nouvelle forme « d'alliance »<sup>6</sup>

La première refondation pourrait s'articuler autour de la question d'un nouveau « contrat social », en l'envisageant plutôt comme symbole que comme concept. Il s'agirait de prendre en compte ceux qui sont « aux marges », de procéder à une hétérotopie au sens de Boaventura de Sousa Santos<sup>7</sup>. Ceci implique de s'émanciper des construits modernes comme horizons ultimes de la pensée et de l'organisation du vivre ensemble et de prendre en compte d'autres visions du monde, logiques et pratiques. Ceci implique de prendre conscience que les notions mêmes d'individu et de contrat

---

<sup>5</sup> Voir Michel SERRES, 1990, *Le contrat naturel*, Paris, Éditions François Bourin.

<sup>6</sup> Voir François OST, 1999, *Du Sinaï au Champ-de-Mars. L'autre et le même au fondement du droit*, Belgique, Lessius. p

<sup>7</sup> Voir Boaventura de SOUSA SANTOS Boaventura, 1995, *Toward a New Common Sense - Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York-London, Routledge, p 479 ss.



sous-jacent à la vision du contrat social ne sont que l'une des manières possibles de penser le partage des vies et que nous pouvons nous enrichir mutuellement dans le dialogue interculturel.

La deuxième refondation pourrait s'articuler autour de l'idée de « contrat naturel » formulée par Michel Serres il y a quelques années déjà. Elle permettrait de repenser le contrat social anthropocentré de manière à l'ouvrir à une prise en compte de la nature et permet donc des approches plus cosmocentrées. Mais ici aussi, il ne faut pas perdre de vue que de nombreuses cultures n'ont jamais séparé comme nous l'avons fait le monde des hommes de leur environnement visible et invisible. Sans idéaliser des traditions « écologiques » et sans fermer les yeux sur les nouveaux enjeux, ces dernières pourraient certainement beaucoup enrichir notre compréhension en acceptant de regarder à travers ces autres fenêtres sur le monde et d'en apprendre quelque chose.

La troisième refondation pourrait s'articuler autour de la découverte d'une nouvelle « alliance » s'ancrant dans un nouveau rapport au temps et au mystère. Le temps est d'une certaine manière l'autre face de l'éternité. Il n'est pas uniquement vecteur unilinéaire d'une histoire en marche vers le progrès. Au-delà de la nécessité de l'articulation de temporalités et d'histoires différentes pour faire justice au pluralisme de notre condition humaine qui éclate de plus en plus au grand, se pose la question de notre rapport fondamental à la vie et à son mystère, de notre articulation du passé, du présent et du futur dans la « grande danse cosmique », pour utiliser une image empruntée au monde indien.

Encore faut-il être conscient que chaque élargissement du concept de *responsabilité* risque aussi de le diluer de plus en plus ...

### **La responsabilité victime de son succès ?**

La responsabilité est mise à toutes les sauces. Mais pour supporter tant de sauces différentes, n'est elle pas devenue une sorte de neutre, dépourvu de singularité ? En termes plus choisis, on dira que la responsabilité est plastique, ce qui lui permet de donner forme à des angoisses et à des revendications contemporaines assez hétéroclites : rendre conscient, punir, venger, mais aussi réparer un dommage ou restaurer un ordre social troublé, trouver un coupable mais aussi trouver un payeur. Sa plasticité permet à la responsabilité d'incorporer les mutations de l'agir et du penser, ce qui est un avantage. Mais cette plasticité a aussi des inconvénients. Une loi économique affecte les signes linguistiques comme les signes monétaires : l'utilisation inflatoire d'un signe conduit souvent à sa dévalorisation. Utilisée à tort et à travers, à tout propos, la responsabilité risque de se muer en slogan rassembleur avec un contenu sémantique quasi nul.

C'est le reproche généralement adressé aux concepts et aux principes tellement ouverts qu'ils recueillent l'adhésion spontanée des tenants des positions les plus diverses (voir Bourdieu). Justice, liberté, responsabilité dans une perspective de développement durable, comment ne pas être d'accord ?

Les différents discours, éthiques, juridiques ou politiques sur la responsabilité coexistent et s'interpénètrent. Faisons un détour par un phénomène bien connu des linguistes et des traducteurs, les faux amis. Des langues comme le français et l'anglais partagent une histoire commune et comportent nombre de faux amis, c'est-à-dire des termes identiques ou quasi identiques dans les deux langues mais aux significations très différentes : sensible, jurisprudence, etc. Les faux amis peuvent aussi exister à l'intérieur d'une langue naturelle. À l'intérieur de la langue française, la responsabilité est un faux ami : elle reste nominalement identique mais elle emprunte des significations différentes, selon le locuteur et le type de discours qu'il tient. Il est commode de se référer à la traduction pour théoriser les malentendus que le passage d'une langue à l'autre risque de produire. Mais que veut dire traduire ? Transposer dans une langue différente de la langue originaire, un texte écrit ou oral ; donner l'équivalent d'un mot, d'une expression, d'un texte ; plus largement, passer d'un système de symboles à un autre (Eco). À strictement parler, il n'y a pas ici de traduction c'est-à-dire de tentative de transférer la signification que le terme responsabilité revêt d'un discours à un autre. Il s'agit plutôt d'influences, de contaminations, d'assimilations en fonction des contraintes et des finalités du système récepteur, ou encore d'emprunts plus ou moins conscients et avoués, sans souci de fidélité au texte source. Un peu comme le français, sur le plan lexical, emprunte à l'anglais, le droit de la responsabilité emprunte à l'éthique ou à l'économie de la responsabilité. Ni le principe du pollueur-payeur ni le principe de précaution ne sont initialement des règles juridiques de responsabilité. On verra qu'en matière environnementale, le droit de la responsabilité tend à se les réapproprier en fonction des méthodes et des objectifs qui sont les siens. La contamination peut être féconde. (Xavier Thunis in Eberhard 2008a, p 113-114).

Quelles sont les « contaminations fécondes » de la responsabilité dans le domaine de la participation et quels sont les défis à relever pour une participation responsable de tous à la « danse de la vie » ?

### **3. Les enjeux d'une participation responsable**

La « participation » se trouve au cœur des mécanismes contemporains d'organisation de notre vivre-ensemble. La gouvernance met l'accent sur le caractère participatif de la mise en forme de l'action collective. Elle émancipe la régulation du cadre monopolistique de l'État et reconnaît l'importance du marché et de la société civile dans la production normative. Cette dernière, de « pyramidale » et liée à l'État, se transforme en une approche de réseaux auxquels participent de

multiples acteurs, les parties prenantes ou *stakeholders*. Cette mutation pointe vers un horizon plus dialogal de l'action collective, avec tous les enjeux et toutes les contraintes que cela comporte. Le développement durable souvent associé à une « bonne gouvernance » contribue lui aussi à un renversement de perspective plus participatif. Après avoir réduit le développement à la croissance économique pure et simple, on reconnaît aujourd'hui qu'il dépasse le champ strictement économique et qu'il est nécessaire de prendre en compte aussi les piliers social et environnemental. Depuis peu, une prise de conscience des enjeux liés à un quatrième pilier, culturel, se fait jour. Par ailleurs, les projets de développement durable insistent souvent sur leur caractère de « co-développement », de « développement avec » les populations concernées. Quant à la coopération internationale, réagissant à son passé « néocolonial », elle tente elle aussi de prendre de plus en plus la forme de partenariats.

Ce « nouveau monde » qui émerge, ce « plurivers » qui s'émancipe de notre legs moderne et dont les aspects centraux seraient ceux de la participation et du dialogue, suscite un certain nombre de questions fondamentales. Ce qui se joue n'est pas uniquement une adaptation de ce que nous connaissions. Nous sommes confrontés à une découverte d'horizons radicalement nouveaux qui exigent de repenser l'État de Droit, la démocratie, le développement à l'aune de l'exigence de la participation – participation non seulement à ces trois projets de société, mais à l'élaboration même de projets de société viables aux niveaux locaux et globaux. Il est aussi primordial d'insister sur le fait que la participation ne constitue pas qu'un « coût » pour la « bonne gouvernance ». Elle devrait être au centre de ses préoccupations et au cœur de l'articulation des différents mécanismes de l'État de Droit, de la gouvernance et du développement durable.

### **Ce que participer implique : un exemple camerounais**

Force est pourtant de constater, du moins dans le contexte camerounais, que la société civile aujourd'hui totalement impliquée n'arrive pas non plus à inverser la tendance quant à l'atteinte des objectifs conjoints et intégrés de conservation et de développement des populations locales. La tentative camerounaise pour louable qu'elle soit est vouée à l'échec si à échéance courte, des alternatives viables pour les populations ne sont pas proposées. Notamment, il faut assurer aux populations locales que leur sécurité foncière et celle de leur progéniture sont assurées de manière ferme. Que les bénéficiaires de la formidable initiative de verser une part de la redevance forestière annuelle pour le développement local soient véritablement orientés vers ce développement. C'est-à-dire que l'administration applique la loi et sanctionne tous les détournements de fonds publics, et que la conservation des espaces ne se fasse plus au détriment des humains. Les pratiques paysannes stigmatisées comme des hérésies sociologiques (boycottées, revente des produits distribués à la

communauté, extension exacerbée des cultures etc.) , apparaissent de plus en plus comme des formes de résistances passives et sournoises contre ce qu'elles considèrent comme une tentative de capture du système politique local. Nous croyons fermement que tant que sur un même espace, se côtoieront, le dénuement, l'insécurité sociale, les détournements des biens publics, les ressources naturelles, l'opérateur économique et l'éco-garde, il sera difficile d'atteindre les objectifs de gestion participative.

Ces différents éléments dont certains sont des artefacts, sont à notre avis très difficilement conciliables. Tant que les offres institutionnelles de gestion décentralisée des ressources naturelles, continueront à considérer le développement et la participation comme des coûts de la conservation, et non comme des objectifs en soi, il subsistera toujours des pratiques contraires aux objectifs des politiques de développement préfabriquées et trop rapidement créditées de garantir des résultats et légitimées par des affirmations telles que « la participation entraîne la gestion durable ». Étienne Le Roy soulignait fort à propos dans son *Jeu des lois*, que le droit n'est pas tant ce qu'en disent les textes que ce qu'en font les citoyens. Les réactions populaires aux offres qui leur sont faites doivent servir de base aux réformes de toutes natures qui sont en cours dans les pays africains.

Il faudrait renforcer le rôle des sciences sociales et notamment de l'anthropologie dans la conception des politiques et programmes de gestion participative en Afrique. Une partie des difficultés tient certainement à l'insuffisance des études d'impact des réformes sur le social. Pour les programmes intégrés de conservation et de développement par exemple, l'idée majeure est de réduire/détourner la pression sur le milieu en modifiant les économies locales plutôt qu'en maintenant une activité existante tout en veillant à ce qu'elle contribue à la diversité biologique.

Selon cette conception, le 'développement' relève de l'utilisation des fonds générés par l'aire protégée dans le cadre d'activités de type capitaliste (écotourisme, safaris) et non d'activités locales préexistantes à gérer durablement (commerce du gibier, des produits vivriers etc.). Or, il se trouve que l'arrivée massive de ces fonds dans les communautés génère de nouveaux types de problèmes et conflits auxquels les communautés villageoises sont mal préparées.

De ce fait, les mécanismes de gestion participative/communautaire proposés reposent la plupart du temps sur un modèle occidental préétabli s'inspirant peu des modèles autochtones qui pourtant fonctionnent déjà. Et les populations désabusées commencent maintenant à résister aux pratiques de gouvernance locales en utilisant le foncier ... (Adonis Milol in Eberhard 2008b, p 252-253)

### **3.1. Préalables à la participation**

Pour prendre la participation au sérieux, une interrogation sur les préalables d'une approche réellement participative est incontournable. Ce n'est pas uniquement un jeu intellectuel. La manière de définir et d'aborder la participation change la donne du tout au tout. Surtout si l'on garde à l'esprit que si les logiques modernes du développement, de l'État, du secteur formel sont devenus la norme (au sens prescriptif et non pas représentatif du terme), une grande majorité de la population

mondiale, tout en en subissant leurs effets, n'y a pas accédé et n'y accédera probablement pas pour encore longtemps. Comme l'a vigoureusement démontré Serge Latouche dans ses nombreux ouvrages, faire participer tout le monde à un ordre économique, c'est imposer une vision du monde parmi d'autres et phagocyter toutes les autres à travers un véritable « économicide » qui se perpétue à travers une omnimarchandisation du monde. Majid Rahnema<sup>8</sup> démontre cette triste réalité avec brio dans son ouvrage *Quand la misère chasse la pauvreté*. Historiquement, note-t-il, c'est en décrétant le monde du développement et en y faisant participer les ex-colonies qu'est né le sous-développement. Or ceux qui ont été d'abord construits comme « pauvres » par rapport au modèle « civilisé » et « développé » de ceux ayant accès à l'électricité, à l'eau courante, à une satisfaction des besoins à travers une production industrielle, à un système politique, juridique et économique modernes etc., se sont trouvés petit à petit « misérables ». Non seulement leur participation forcée aux jeux modernes les a discrédités en tant que « pauvres » et en tant que « sous-développés », mais elle les a petit à petit conduits à des situations où ils ne sont plus capables de vivre dignement et en harmonie avec leurs propres visions du monde. Cette analyse peut s'élargir à toute forme d'imposition monopolistique d'un ordre de gouvernance élaboré par les centres du pouvoir et exporté aux périphéries.

Comment envisager alors la participation de ces exclus des jeux « modernes et formels » ? Si nous la prenons au sérieux avec l'hétérotopie qu'elle implique, la notion de « participation » nous mène au-delà des réformes institutionnelles à la question sous-jacente de l'élaboration participative d'un projet partagé de vivre-ensemble dans un monde de plus en plus explicitement interculturel – c'est-à-dire uni dans sa diversité. Pour aborder ces enjeux, il est nécessaire d'effectuer un bref recadrage historique de la notion et une interrogation sur les enjeux de la participation contemporaine en lien avec sa mise en œuvre à travers la « société civile ».

### **3.2. Attention aux dévoiements de la participation – Un bref historique**

Dans son analyse historique de l'utilisation du concept de participation dans la sphère du développement, Majid Rahnema<sup>9</sup> enjoint de consciencieusement distinguer entre différentes formes de participation. La participation n'est pas toujours spontanée. Souvent elle est manipulée, voire téléguidée comme c'est le cas lorsque les participants, sans être forcés de faire quelque chose, y

---

<sup>8</sup> *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Fayard / Actes Sud, 2003.

<sup>9</sup> « Participation », in SACHS Wolfgang (dir.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Great Britain, Zed Books (116-131).

sont incités ou dirigés par des centres hors de leur contrôle. Si le concept de « participation » a gardé son semblant « démocratique », fidèle en cela à son caractère subversif tel qu'il émergea dans les années 1950 à travers des travailleurs sociaux qui pointaient vers la nécessité de la prise en compte des réalités locales dans les programmes de développement, il a de fait été coopté petit à petit par les gouvernements et les institutions de développement qui se trouvèrent dès les années 1970 explicitement confrontées aux échecs de leurs programmes et sentaient le besoin de relais pour leur activité. Majid Rahnema souligne que la « participation » n'était alors plus perçue comme menace. Elle se transforma en slogan politique attractif. Elle apparut comme une proposition attrayante économiquement et se muta en l'instrument d'une plus grande effectivité et en une nouvelle source d'investissement. C'était devenu un bon moyen pour chercher des financements (*fundraising*). Enfin, une notion élargie de la notion de « participation » permettait au secteur privé de devenir directement acteur dans le business du développement – une tendance accrue de nos jours avec le paradigme de « bonne gouvernance » qui en valorisant les mécanismes de marché et en relativisant le rôle de l'État tend à réduire le « public » au profit d'une gestion privée de l'organisation du vivre-ensemble.

Il n'est pas anodin de noter que la mode de la « participation » prit son envol au début des années 1980, au moment où la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International furent confrontés aux échecs des plans d'ajustements structurels (PAS) et à leur « non-faisabilité politique » dans des contextes africains. Ces échecs conduisirent à une réflexion sur la construction de la légitimité politique de ces programmes pour en accroître l'efficacité. En effet, comme le montre aussi la théorie du Droit, un Droit qui marche doit concilier les trois piliers de la légalité, de la légitimité et de l'efficacité. À la fin des années 1980, cette recherche de légitimité s'appuiera sur les notions d'« empowerment » et de « consensus building » puis, à partir des années 1990, surtout sur la notion de « participation ». Pour Bonnie Campbell<sup>10</sup>, « (...) 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 ».

---

<sup>10</sup> « Reconceptualisation de l'État au Sud – Participation démocratique ou managérialisme populiste », in CRÉPEAU François, *Mondialisation des échanges et fonctions de l'État*, Bruxelles, Bruylant, 1997, p. 163-231 (219).

Des travaux récents confirment ce diagnostic. Les procédures de « participation » mises en œuvre dans le cadre de politiques de développement sont souvent des procédures inventées par les décideurs et imposés comme nouvelle manière de gérer des problématiques particulières qui par surcroît ne prennent souvent pas en compte des réalités et des structures politico-juridico-sociales locales. Qu'il s'agisse de mécanismes participatifs de la gestion des forêts ou de l'eau, que ce soit en Afrique ou en Inde (et probablement aussi ailleurs), les populations locales commencent à déchanter. Elles se détournent de ces montages « participatifs » qui leur apparaissent de plus en plus comme de la poudre aux yeux et qui masquent, au mieux, que rien ne change et qui, au pire, quand ils relayent et exaltent des logiques néolibérales de marchandisation des espaces de vie, soulignent leur exclusion croissante de la « participation au vivre-ensemble ». La confrontation aux terrains révèle sans équivoque le caractère de « mantra » incantatoire de la notion de participation. Elle fait aussi entrevoir que sous le vocable de « participation », on en vient dans certains cas *a de facto* déresponsabiliser les acteurs en court-circuitant les mécanismes politiques classiques.

### **Quand la participation de la « société civile » évacue la participation politique ...**

#### **Réflexions indiennes**

The theme of participation, on the surface, seems to be a welcome change in the approach of multilateral finance and development agencies. However as Jensen has noted, themes of “good governance”; “institution building”; “empowerment”; “participation”; “gender”; etc. “are *currently* fashionable Western concerns to promote desirable social and political change”, and are “clearly linked to ... particular Western epistemologies.” While definitions of participation outline stakeholder influence and control over “development initiatives, decisions and resources that affect them”, Jensen observes that in reality agendas of development programmes continue to be set in a non-participatory manner. ‘Beneficiaries’ of programmes “function merely as legitimisers of the project already planned by powerful outsiders”.

The *idea* of participation is also critiqued in that it is usually employed in the notion of “*making* people participate; help them *be* empowered; *raise* their consciousness, implicitly assuming that they themselves don’t have any power to act and need outsiders help to reach these goals”. An important aspect that is left out of notions of participation is cultural institutions and practices, as agencies stress upon only NGOs in the process of participation.

Recent literature has also brought out the ‘tyranny of participation’. Ute Bühler and Uma Kothari for instance mention the “depolicitisation of participation that accompanies the valorization of the personal, the local, and the community at the expense of an analysis of and challenge to the power structures that suffuse both the local and the wider context in which it is embedded”. In the Indian context, participatory development initiatives have completely bypassed elected local government bodies, which have recently

been made more inclusive by making provision for reservation of a substantial proportion of local government bodies for women, lower caste, and tribal people. An emphasis on formal procedures and techniques in good governance models has led to a consequent neglect of the unseen and invisible aspects of participation and social exclusion deriving from social structure and the distribution of power, status and assets. Depoliticization of course, is a larger effect of good governance models with a major stress on formal institutions. Despite democracy, as development initiatives are increasingly routed through a development bureaucracy and non-accountable NGOS, citizens are able to less and less put pressure on elected leaders and bodies on development issues, and hold them responsible.

Shalini Randeria (Randeria, 2001) for instance, points out that the entry of project law, legal changes that are enforced as part of structural adjustment / economic liberalization programmes, and membership of WTO and other international treaties and conventions, have created a situation wherein even governments plead inability to implement their own laws owing to their having signed various agreements, contracts and treaties. Thus the experience of citizens in developing and economically developed countries like has been curbs on economic freedom arising from accession to international agreements and conventions, and policies implemented as part of liberalization, decisions regarding which are rarely taken in a participatory manner. Participation in developing or implementing local level programmes then has little real significance for people concerned. (D. Parthasarathy in Eberhard 2005, p 314-315).

### **3.3. Qui participe ? La question de la société civile**

Si le problème provient en partie des formes concrètes des « modèles de participation » et de leur imposition aux divers terrains, il repose aussi dans une large mesure sur ses présupposés implicites modernes du public, du privé, des relations entre État, marché et société civile et de leur rôle dans l'organisation de notre vivre-ensemble. Ainsi, même si l'on se place dans une perspective émancipatrice qui ne voit pas uniquement la gouvernance et la participation comme courroies 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, des impensés demeurent. En effet, dans une telle vision, le rôle de la société civile apparaît comme crucial dans la mise en œuvre de la participation. 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.

Or « la société civile » est loin de constituer une catégorie homogène. Elle se définit généralement de manière principalement négative comme ce qui n'est pas la sphère étatique, le public, au sens large, et dans un sens plus restreint comme ce qui n'est pas non plus le marché, le privé. La société



civile serait en quelque sorte ce secteur « privé à intention publique » ou du « privé visant l'intérêt général ». L'ambiguïté sémantique s'aggrave lorsque l'on sort de contextes occidentaux. En effet, la structuration socio-juridico-politique occidentale entre État et société civile ne se retrouve pas en tant que telle partout. Dans de nombreux contextes, l'État est très faible. On assiste à la personnalisation de l'État et de ses infrastructures 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 pas forcément ailleurs. Ceci rend délicat, voire piégeant, l'utilisation de ces concepts dans des contextes qui ne sont pas sous-tendus par nos mythes<sup>11</sup> juridico-politiques.

Le concept de société civile renvoie à la conception moderne de *societas*, assemblage d'individus liés par un contrat social, et à la *civitas*, la cité politique. Ceci reflète une construction particulière du rapport au politique, au juridique et au social. La société civile renvoie à des associations, des organisations non gouvernementales, des mouvements citoyens ... Elle n'inclut pas vraiment les structures politiques, sociales, économiques et juridiques plus traditionnelles, telles que les réseaux familiaux, religieux, de castes, d'entraide qui ne sont pas forcément moulés dans des formes modernes. Ces dernières, si elles ne sont pas complètement ignorées, ne sont souvent que perçues très partiellement, comme la pointe d'un iceberg, à travers leur éventuelle participation, entre autres, à des « jeux modernes », par exemple leur participation dans une activité d'ONG. Mais on reste fondamentalement ignorant d'elles et elles apparaissent dans l'ignorance que l'on en a tout au plus comme des freins au développement à éradiquer et à remplacer par des structures censées être plus adaptées à notre temps.

Enfin, faut-il évoquer les situations où la société civile – souvent d'ailleurs une « société civile globale », ou du moins globalisée – a tendance à complètement remplacer l'État. On pense à certains contextes des « Suds » où le politique est évacué au profit des agences de développement et des ONG. Ceci pose de véritables questions quant au fonctionnement démocratique et quant aux enjeux de la responsabilité politique des divers acteurs de développement.

### **Lorsque 'participation' rime avec 'para-étatisation' ...**

Qu'est-ce que la « para-souveraineté » ou la « para-étatisation » ? Dans cette forme de domination, plusieurs centres de pouvoir économique, social ou international ou réseaux organisés d'acteurs se

<sup>11</sup> compris comme horizons invisibles, implicites, de sens.

sont constitués en centres de pouvoir politique au sein d'une entité territoriale reconnue formellement comme un État. Ces centres de pouvoir assument alors une part importante des droits souverains du pouvoir central et des missions propres à une administration étatique, c'est-à-dire des missions reconnues en tant que telles de façon formelle et donc le plus souvent définies sur le plan juridique. Ce processus de désappropriation de la souveraineté et de l'administration étatiques entraîne une « autonomisation » des centres de pouvoir locaux et des agences ancrées sur le plan international, source fréquente d'intenses conflits. Comme le montre l'exemple de la domination des Ifoghas de Kidal dans l'extrême nord du Mali, une telle autonomisation peut non seulement présenter un défi pour le principe élémentaire de l'État, à savoir son monopole à la violence, mais même y mettre un terme : le centre de pouvoir local s'arme et assume lui-même la mission de protection contre la violence. Ce processus s'accompagne d'un deuxième, complémentaire, qui décharge le pouvoir central étatique de façon plus ou moins formelle de ses missions de domination et d'administration, en les limitant dans les faits et sur le plan territorial – le tout intégré dans un système de patrimonialisme post-colonial – par exemple à la capitale qui, dans le cas du Mali, bénéficie, selon certaines estimations avancées par des experts en développement, d'environ 80 % des dépenses du budget de l'État.

Contrairement à ce que pourraient suggérer les termes de « para-souveraineté » et de « para-étatisation », il s'agit dans les deux cas davantage de processus que de structures stables. « Para-souveraineté » et « para-étatisation » constituent des ordres dans la dynamique toujours conflictuelle d'un va-et-vient entre les pôles de la souveraineté étatique et de la para-souveraineté, entre une administration étatique et une autre, para-étatique. Par conséquent, ce sont des formes de domination politique qui existent dans un « entre-deux » fragile et pourtant autonome, avec d'un côté le déclin radical de l'État, les marchés de la violence ou la formation d'un État séparatiste et, de l'autre, l'État. Avec la para-étatisation, l'ordre hiérarchique étatique disparaît au profit d'un processus donnant naissance à des centres de pouvoir qui, à l'intérieur d'un ensemble horizontal où le pouvoir central étatique doit se contenter plus ou moins du rôle d'un primus inter pares, entrent en concurrence pour s'approprier des droits, des missions et surtout des ressources leur promettant un maximum d'autonomie. Le pouvoir étatique se transforme en un « patronage » para-étatique ou – pour employer le terme créé par le langage innovateur de la coopération économique germano-malienne afin de désigner sur un plan formel cette relation entre l'administration étatique et Promali – en la « tutelle » de tel ou tel ministère qui, par ailleurs, change au fil des années, soulignant par là le caractère provisoire de tous ces arrangements propre à un ordre para-souverain qui est toujours processus.

Parmi les principaux acteurs de la para-étatisation, nous trouvons, outre les institutions du gouvernement central étatique, les groupes de pouvoir de l'intermédiation coloniale et postcoloniale.

En font partie, d'une part et à titre principal, les groupes détenteurs de la chefferie administrative, d'autre part, des organisations d'aide au développement, dont en particulier les organisations des grands pays donateurs et les organisations dites non gouvernementales. (Trutz & Claudia von Trotha in Eberhard & Vernicos 2006, p 370-372)

#### 4. Les enjeux de la traduction et du dialogue

La traduction dans ses dimensions multiples est l'un des enjeux majeurs des recompositions contemporaines de nos mondes socio-politico-économico-juridiques. Prendre au sérieux la corégulation, la production et l'application participative de normes, qui réside au cœur de la révolution de la gouvernance implique de dépasser les grands partages modernes<sup>12</sup> entre politiques, qui organisent les hommes, et scientifiques qui parlent des choses, entre experts qui savent et profanes qui doivent apprendre, entre décideurs qui déterminent les projets et exécutants qui les mettent en œuvre. Cette démarche conduit à faire dialoguer des champs de savoirs, des cultures, des langues fort différentes et de passer de la prédominance d'un discours (monologue) ou de la juxtaposition de discours (« plurilogue ») à un véritable dialogue qui ose creuser l'« inter » dans la confrontation et la mise en tension mutuelle des points de vue.

#### Pour une éthique de la traduction

Une éthique, pas une morale. L'éthique qui développe une perspective téléologique, et s'inscrit dans la visée de valeurs, précède et englobe la morale, dont le point de vue est déontologique et se traduit par des normes. Au point de radicalité où nous ont conduit les réflexions sur l'autre et le même, c'est d'éthique et non de morale, de visée et de valeurs plutôt que de normes et de sanctions qu'il doit être question. Le projet de la septième cité reste encore presque totalement à penser ; c'est donc en termes de fondations éthiques bien plus que d'éventuelles prescriptions normatives qu'il nous faut réfléchir.

Quelle est donc la visée de la perspective traductrice ? Nous dirons d'un mot : dégager une troisième voie, celle d'un espace de sens partagé, entre le langage (la pensée) unique d'une part – l'espéranto du globish ou du globalais, par exemple – et le repli sur les idiomes singuliers de l'autre. Entre la Charybde de l'omnitranslatabilité proclamée par un langage dominant qui croit tout pouvoir absorber dans sa mêmeté, et le Scylla de l'intraduisible ombrageux derrière lequel se réfugient des langues (cultures, communautés) jalouses de leur spécificité, la traduction vise à se frayer un chemin. Renvoyant dos à dos ces deux versions

---

<sup>12</sup> Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, Poche, 1997.

opposées, mais finalement solidaires, du soliloque qui se décline tantôt comme l'aveuglement hégémonique du même, tantôt comme l'exacerbation farouche de l'autre, manquant dans les deux cas la médiation de l'autre intérieur (et son corrélat dialectique : le même extérieur) qui seule est en mesure, croyons-nous, d'assurer la relance du discours.

Rappelons que dans la septième cité il ne s'agit pas, seulement d'assurer la traduction des langues au sens strict ; il s'agit bien plutôt d'inventer des modalités de traduction à l'interface des sciences, des cultures, des traditions, des mœurs, des codes juridiques prévalant dans les multiples « sphères de justice » au sens de Walzer, ou de « cités » au sens de Boltanski et de Thévenot. L'enjeu de cette réflexion est donc considérable : au plan de la philosophie politique, elle pourrait contribuer à penser la troisième voie, si souvent cherchée, entre libéralisme politique et communautarisme ; au plan de la philosophie du langage, elle pourrait contribuer à articuler la conception formelle de la langue comme lexique avec la perspective plus substantielle qui l'appréhende comme encyclopédie. (François Ost in Eberhard 2008a, p 98-99)

Au niveau de la question des politiques publiques de développement une telle démarche dialogique soulève au minimum trois sortes d'enjeux.

#### **4.1. La traduction linguistique**

Tout d'abord, se présentent les enjeux de la traduction linguistique qui pointent vers la problématique plus fondamentale de la traduction d'expériences d'un univers culturel vers un autre. Cet élément est d'autant plus essentiel qu'il faut garder à l'esprit que ce qui nous intéresse n'est pas uniquement l'accès individuel au sens, mais la question de la transferrabilité de modalités ou de modèles différents d'institution du social. Dans une étude approfondie d'anthropologie du développement, qui se situe entre recherche fondamentale et recherche appliquée, Jean-Pierre Olivier de Sardan met en évidence que « Si le langage-développement reste en quelque sorte devant la porte des langages locaux, ce n'est pas pour des raisons (essentiellement) linguistiques, mais c'est tout simplement parce que les locuteurs des langages locaux (les 'développés') n'appartiennent pas à la configuration développementaliste et n'ont rien à faire de son langage. Les 'développés' n'ont pas les mêmes références culturelles et professionnelles, et sont soumis à de toutes autres contraintes que les 'développeurs'. C'est le paradoxe du langage-développement que d'être censé s'adresser aux développés alors qu'il ne concerne que les développeurs. »<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Jean-Pierre OLIVIER de SARDAN, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, France, APAD / Karthala, 1995 (165-166).

Comment aborder alors le transfert d'institutions, et surtout entre univers culturels qui ne partagent pas une matrice culturelle commune ? Comment la notion de « gouvernance » est-elle traduite par exemple dans un contexte chinois ? Quel est le mot chinois utilisé ? À quoi ce mot renvoie-t-il par rapport à la tradition politico-juridico-économique chinoise ? Nous avons tendance à oublier que jusqu'il y a quelques décennies la Chine ne fonctionnait pas selon le modèle de l'État de Droit ou *Rule of Law*, mais selon une logique de *Rule of Man*. La Chine est engagée maintenant dans des réformes massives qui s'inspirent des modèles occidentaux et qui empruntent leur langage technique en tentant d'en trouver des traductions en chinois. Mais comment ces nouveaux concepts « creux », dénués de réalité propre dans cet univers culturel différent, y prennent-ils sens, y viennent-ils à la vie ? Et comment les approches occidentales pourraient-elles s'enrichir de visions chinoises endogènes ? Il est impossible de transférer avec les institutions les horizons invisibles, les « mythes », qui les sous-tendent et qui leur confèrent du sens. Comme noté plus haut, le transfert d'une forme légale ou normative particulière n'implique pas que celle-ci jouisse dans le nouveau contexte de légitimité et qu'elle y soit efficace.

### **La société harmonieuse équivalent chinois de la bonne gouvernance ?**

Lors du XVI<sup>e</sup> Congrès du PCC, le gouvernement a proclamé l'objectif des deux premières décennies du nouveau siècle : « concentrer l'énergie pour construire une société de plus haut niveau, soit de vie aisée, dont toute la population sera bénéficiaire, et où l'économie sera plus développée, la démocratie améliorée, la science et l'éducation plus avancées, la culture plus prospère, la société plus harmonieuse et la vie du peuple plus riche ». Depuis ce jour, le terme « société harmonieuse » sort de plus en plus fréquemment de la bouche des dirigeants du pays et on peut légitimement penser que le gouvernement chinois interprète la « bonne gouvernance » par cette expression.

Officiellement, il y a quatre conditions pour arriver à une société « harmonieuse ».

Premièrement, le système de contrôle et de gestion de la société doit pouvoir jouer pleinement son rôle. Plus explicitement, les directives, politiques et systèmes principaux sont favorablement accueillies par la majorité des membres de la société ; les organisations et départements gouvernementaux fonctionnent de façon efficace et jouissent d'une capacité d'intégration suffisante devant l'ensemble de la société. Deuxièmement, les valeurs sociales et culturelles de base présentent une grande cohérence. Les valeurs et la morale préconisées par la culture principale sont acceptées par la plupart des membres de la société, les règlements élaborés sont respectés par eux, et la société présente fusion et unanimité sur les plans spirituel et culturel. Troisièmement, les différents groupes d'intérêt voient leurs besoins satisfaits. Quatrièmement, les citoyens ont la possibilité, le droit et la liberté de passer d'une couche sociale à l'autre. Dans une société harmonieuse, il n'existe pas de système d'exclusion d'un groupe par un autre.

On peut voir dans ce programme le reflet d'une approche chinoise à la bonne gouvernance qui continue à s'inscrire dans le cadre d'un système de Parti Unique où le pouvoir est fortement centralisé et qui continue à faire écho à des conceptions confucéennes quant au bon gouvernement et à la bonne société.

Parallèlement, depuis 1980, l'accession aux institutions internationales pousse le gouvernement chinois à se diriger vers un état de droit, ce qui a mené à l'initiation de nombreuses réformes juridiques.

La modernisation juridique chinoise a eu un développement indéniable et elle représente une priorité politique. Elle s'appuie sur une oeuvre législative considérable, sur un effort important de formation des professions judiciaires et sur un recours toujours plus fréquent au droit et sur une autonomisation progressive de la justice.

L'entrée de la Chine dans l'OMC oblige le système juridique à se conformer dans les textes, ainsi que dans la pratique, aux règles du commerce international. Les mentalités des acteurs du droit en Chine se sont ainsi profondément transformées depuis vingt ans. La création d'un droit moderne s'est accompagnée de la réouverture des universités de droit, d'échanges internationaux accrus pour la formation des avocats, des magistrats et des personnels de l'administration chinoise et, plus généralement, de la renaissance d'un corps juridique et judiciaire qui s'affirme au profit des opérateurs économiques. Pour structurer le pouvoir judiciaire et acquérir les compétences techniques qui lui permettent de garantir l'effectivité des nombreux textes existant, la Chine a recouru aux transferts de droit sur une base volontaire et intensive pour fonder les réformes du droit en cours puisant aux systèmes de common law mais aussi à la tradition romano-germanique.

Il faut noter néanmoins que, les réformes juridiques restent confinées par le cadre politique : le droit en Chine reste inachevé et subordonné à la règle du régime autoritaire du Parti communiste chinois (PCC). Les institutions judiciaires sont dépendantes de Parti communiste chinois (PCC) par limiter les ressources financières et humaines. Le processus de modernisation du droit chinois se poursuivra et permettra des changements. Mais il est encore long, inégal, semé parfois d'embûches politiques.

Malgré les importantes réformes en cours en Chine, on ne peut manquer de constater des continuités historiques et constater aujourd'hui un mouvement de retour à des « valeurs chinoises ». (...) Sortie de la contrainte des idéologies du Marxisme, certains intellectuels chinois commencent aujourd'hui à s'atteler à une réinvention des idéologies chinoises à travers le prisme des anciennes traditions de pensée. Parallèlement, le pouvoir politique est aussi intéressé par la reprise des idées de Confucianismes, cette idéologie prônant une attitude paisible et coopérative du peuple. Le Confucianisme a joué et continue à jouer un rôle important dans les esprits pour aborder les questions de la souveraineté et de la société civile. Il se cristallise dans des valeurs telles que de rechercher des harmonisations entre les gouvernants et les gouvernés, entre les sociétés humaines et l'environnement naturel.

La traduction simultanée lors de rencontres internationales et la prédominance de l'anglais et des langues européennes, escamote la distance parfois très grande entre univers de sens différents. Il est primordial de prendre conscience de ces enjeux énormes de traduction, et de ce qui se perd en

termes de sens dans la traduction – surtout pour ceux qui sont implicitement ou explicitement en position de force et ont donc moins d’efforts à faire pour saisir l’originalité de la position de l’autre – et qui sous-tendent la question d’une véritable participation à un projet partagé.

#### **4.2. La traduction entre échelles d’analyse et d’action différents**

Le deuxième enjeu est moins lié à la traduction entre univers linguistiques ou culturels différents qu’à la question des traductions entre échelles d’analyse et d’action différents. On pourrait y rajouter la question de la traduction entre disciplines différentes : un « développeur » et un « chercheur en sciences sociales » parlent-ils de la même chose quand ils parlent de développement ? Un juriste, un économiste et un politiste comprendront-ils la même chose à travers le concept de « responsabilité » ? Comment réussir à traduire des projets globaux aux niveaux régionaux, étatiques, locaux ? Comment traduire des préoccupations locales dans des politiques à caractère plus global ? Comment articuler ces différents niveaux ? Et comment ne pas négliger les effets d’échelle ? Dans une certaine mesure, plus l’échelle est « macro », moins il y a de places pour les subtilités et les variations. Le macro simplifie forcément et par la simplification qu’il opère, il exacerbe la nécessité de choix politiques pour l’action. Ceci me semble une dimension essentielle. L’invocation du marché et d’une « bonne gouvernance » qui se présente comme « gestion optimale du vivre ensemble si tout le monde participait comme il faut » néglige la dimension politique du vivre-ensemble. Or, poser un horizon d’action à prétention universelle, prétendument apolitique et sans clairement assumer ses choix, aboutit en dernière analyse à rendre impossible une véritable participation, car le dialogue est « verrouillé au sommet » ... ce qui aura des effets quant à la traduction autant du local vers le global, que du global vers le local ... que des différents « locaux » vers d’autres « locaux », de « globaux vers d’autres globaux » etc.

Il est essentiel de s’émanciper au moins partiellement des formes pyramidales, idéalistes et unitaristes caractéristiques d’une vision moderne du monde, pour pouvoir penser la participation dans un contexte plus pluraliste. Il existe des traditions politico-juridiques de par le monde où le vivre-ensemble se conçoit non pas sur la base du partage de l’unité, voire de la soumission uniforme à un ordre supérieur, mais est fondé sur une logique de complémentarité des différences. « Les sociétés étatiques ne sont que des cas particuliers parmi bien d’autres et, contrairement à une idée couramment reçue, la constitution d’un État n’entraîne pas automatiquement la réorganisation du droit. La césure, s’il doit y en avoir une, sépare les sociétés dont les membres se prennent totalement en charge et résolvent les problèmes de leur existence et de leur coexistence sans recours

à une autorité supérieure et celles dont les membres recourent à une telle autorité. Dans les premières, les limites des sphères d'action individuelles résultent de l'accord implicite ou explicite de tous, les membres des secondes en abandonnent au contraire le soin à un pouvoir supérieur dont ils acceptent l'autorité. »<sup>14</sup>. Il ne s'agit pas en tant qu'occidentaux de jeter le bébé avec l'eau du bain et de renier les apports de notre tradition. L'horizon de l'universel dégagé par la modernité occidentale est l'un des éléments importants dans le processus d'émergence d'une nouvelle approche pluraliste du vivre-ensemble. Mais l'ouverture à d'autres cultures politiques et juridiques est tout aussi indispensable.

### **Rencontre et contraste entre cultures juridiques et politiques**

#### **Mohawk et occidentales**

Pour prendre la mesure des enjeux qui nous attendent dès lors que nous nous ouvrons véritablement à une écoute des divers acteurs dont les visions du monde sont alternatives aux nôtres, il est utile d'illustrer nos propos par quelques exemples que donne Robert Vachon<sup>15</sup> (1995a : 15) par rapport au dialogue entre Nations Canadienne et Mohawk dans leur recherche d'un accord de Paix :

« Les gouvernements occidentaux parleront de revendications territoriales et de négociation (mythe de la territorialité et de la rationalité), alors que les Mohawks parleront plutôt de redressement des torts et de reconfirmation de l'alliance fraternelle, permanente et éternelle, établie au début de la colonie : la *Guswenta* (basée sur le mythe de *Kayanerekowa*, « la grande paix »).

Pour le ministre moderne, l'important et le concret c'est le développement économique et l'autonomie gouvernementale des Autochtones (basées sur le mythe anthropocentrique que tout doit être développé et contrôlé par l'être humain, un gouvernement, une constitution écrite). Alors que pour le Mohawk traditionaliste (dont le mythe est plus cosmocentrique), la question primordiale et concrète n'est pas de développer la terre-mère, de la contrôler, mais de s'y harmoniser. Pour lui, l'important n'est pas d'avoir un gouvernement – même autonome – mais d'être membre de la communauté (sans chefs qui commandent et sans sujets qui lui obéissent) du grand cercle des Mohawks, des Haudenosaunee et des autres êtres vivants.

Les gouvernements occidentaux modernes – partant toujours de leur mythe anthropocentrique – parleront de 'bâtir ensemble notre avenir', alors que les Mohawk traditionalistes s'intéresseront plutôt à vivre le présent en continuité avec la tradition ancestrale (selon leur mythe cosmocentrique). Les premiers verront la vie surtout comme un problème à résoudre ou quelque chose à achever, alors que les seconds la verront plus comme un mystère de plénitude à découvrir et à laquelle s'harmoniser. Les premiers parleront de

---

<sup>14</sup> Michel ALLIOT, « Anthropologie et juridique. Sur les conditions d'élaboration d'une science du droit », in *Le droit et le service public ...* op. cit. p 283-305 (284).

<sup>15</sup> Robert VACHON, *Guswenta ou l'impératif interculturel – Première partie : Les fondements interculturels de la paix, Interculture*, Vol. XXVIII, n° 2, cahier n° 127, 1995, 80 p (15).



mécanismes de prévention et de résolution des conflits alors que les seconds parleront de guérison (healing) en étant fidèles aux cérémonies traditionnelles mohawks.

Un dernier exemple. Les gouvernements et les spécialistes modernes parleront de la nécessité d'un cadre de référence – entendant par là lois, balises, définitions, faites de main d'homme et basées sur des principes cohérents, clairs, bien définis, contrôlables et efficaces. Les Mohawks traditionalistes parleront plutôt du contexte que constituent 'les dispositions inscrites dans la nature des choses', 'le cercle de la vie', qui échappent finalement à la rationalité et à la pensée humaine, ainsi qu'à son contrôle et ayant leur efficacité propre. »

S'engager dans de véritables dialogues prenant au sérieux ces différentes perspectives exige une nouvelle méthode, celle du dialogue dialogal, doublé d'un désarmement culturel fondamental qui permette d'aborder l'autre sans tomber dans le syndrome du « rouleau compresseur occidental »... que ce soit de façon consciente ou inconsciente. (Eberhard 2006, p 127-129)

#### **4.3. De la traduction à la mise en place de forums hybrides**

Notons – et ce sera le troisième point que nous voulons évoquer avant de présenter l'horizon du pluralisme et de l'interculturalisme – que la traduction et le dialogue exigent de nouvelles formes procédurales pour cristalliser l'action publique. En droit, on a vu l'émergence de nouveaux droits procéduraux, d'information, de participation et de recours en justice. Mais ces droits ne sont pas suffisants en soi. Encore faut-il s'interroger sur les conditions nécessaires à la mise en place de forums hybrides où les parties prenantes puissent se rencontrer et dialoguer de manière à ce qu'un véritable échange puisse avoir lieu et que les échanges se traduisent effectivement en action.

La démocratie dialogique contenue en germe dans l'approche des forums hybrides bien que nécessaire est néanmoins déstabilisante. Comme le soulignent Callon et al. c'est un véritable changement de perception qui est en jeu car « Dans les forums hybrides, ce sont les attachements et les intrications qui permettent la communication au lieu de l'empêcher. (...) L'espace public des forums hybrides, espace public embarrassé par des êtres eux-mêmes embarrassés et attachés, constitue un irremplaçable laboratoire où se redéfinissent tout à la fois notre commune humanité et les collectifs qui sont compatibles avec elle. »<sup>16</sup>. L'une des conditions majeures pour une dynamique réussie de forums hybrides me semble être d'y réintroduire la durée – le fait de prendre le temps pour discuter, pour se connaître. Ceci impliquerait aussi de ne pas uniquement recourir à

---

<sup>16</sup> Michel CALLON, Pierre LASCOUMES, Yannick BARTHE, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001, p 358.

ces forums pour régler des problèmes mais pour encourager la connaissance et la reconnaissance réciproque et la construction de confiance autour de problématiques partagées, comme l'illustre par exemple la dynamique du Forum Chine / Europe initiée par la Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l'Homme (FPH)<sup>17</sup>.

## **5. Le pluralisme comme base à une gouvernance et un développement durable « émancipateurs »**

Les points précédents développant la centralité de la responsabilité, de la participation, de la traduction et du dialogue dans les recompositions de nos paysages politico-juridiques ont illustré notre remarque initiale : on ne peut comprendre les mutations politiques et juridiques contemporaines que sur la toile de fonds d'un *plurivers* émergent. Revenons donc pour clôturer ce cahier de propositions sur l'enjeu central du pluralisme dans nos approches de la *gouvernance* et du *développement durable*.

Les concepts de *gouvernance* et de *développement durable* sont à double tranchant. Interprétés de manière unitaire, dans la lignée des représentations modernes du Droit, du politique et de l'économique, ils ne seraient que de nouveaux avatars de l'universalisme occidental qui a pris dans le passé la forme de la religion, de la civilisation, de la science, de la démocratie, du développement, des droits de l'homme ... Or, ce qui est passionnant est que ces concepts portent en eux les graines de leur dépassement ... à condition de reconnaître l'importance du pluralisme comme horizon de réflexion et d'action.

Jusque récemment, ce sont des approches unitaires du Droit qui sont demeurées pratiquement en situation de monopole dans l'action politico-juridique bien qu'elles aient été depuis longtemps critiquées, spécialement par les anthropologues du Droit qui n'ont cessé de souligner l'existence sur les terrains de pluralismes juridiques. Cette attitude a mené à de véritables dénis de réalité, extrêmement flagrants dans des contextes non-occidentaux où l'on a soit tout simplement nié les structures politiques, juridiques, économiques « traditionnelles » existantes, soit on ne les a abordées qu'en tant que reliques du passé empêchant le progrès et devant être éliminé au plus vite pour réaliser le modèle supposé universel et parfait importé. Alors que l'horizon de l'État-Nation se trouve actuellement de plus en plus réinventé par la prise en compte du local infra-étatique, du transnational et par l'émergence de logiques de réseaux qui émergent à côté des logiques

---

<sup>17</sup> Voir : <http://www.china-europa-forum.net/>

pyramidales plus « classiques », on assiste à des réinventions – du moins potentiellement – plus pluralistes de la gouvernance.

La notion de *gouvernance*, tout en continuant à reconnaître le rôle de l'État, ne le construit cependant plus que comme un acteur parmi d'autres. Ce n'est plus cette pyramide normative qui se projette sur un espace donné à côté d'autres pyramides normatives liées entre elles par le droit international, mais devient un des éléments de réseaux plus vastes d'acteurs dont certains l'englobent (unions régionales), d'autres non (régions infra-étatiques), dont certains sont plus puissants que lui, d'autres moins. L'État en vient à reconnaître qu'il n'a pas le monopole de l'organisation du vivre-ensemble et qu'il doit partager cette tâche avec d'autres acteurs, les *stakeholders* ou parties prenantes dans le langage de la gouvernance.

Parallèlement, la notion de *développement durable*, très liée au concept de bonne gouvernance, s'est popularisée. Cette notion est une autre illustration de la remise en cause et de la pluralisation de concepts fondateurs de notre pensée politique, économique et juridique. Jusqu'après la seconde guerre mondiale, le développement était avant tout pensé en termes de croissance économique. Ce n'est que progressivement que les dimensions sociale et environnementale ont été intégrées. Actuellement des interrogations se font jour quant à la pertinence d'intégrer la culture comme quatrième pilier du développement durable et on parle aussi petit à petit de l'horizon d'un « développement humain durable ». En pointant vers l'environnement, le social, voire le culturel et l'humain, l'idée de développement, bien que pas remise en cause fondamentalement – ce que déplorent de nombreux auteurs critiques – est néanmoins enrichie et ouverte vers d'autres réalités. Par ailleurs, les projets de développement durable insistent souvent sur leur caractère de « co-développement », de « développement avec » les populations concernées. Quant à la coopération internationale, réagissant à son passé « néocolonial », elle tente elle aussi de prendre de plus en plus la forme de partenariats.

Que ce soit la *globalisation* / *glocalisation*, la *gouvernance* ou le *développement durable* il apparaît que l'on s'oriente vers des approches plus pluralistes et dynamiques qui s'articulent autour de l'enjeu central de *participation* de tous les acteurs concernés ou *stakeholders*. Si ce concept n'est pas sans poser problème, la participation telle que promue dans le cadre d'une « bonne gouvernance » à la Fonds Monétaire International et Banque Mondiale se bornant souvent à « faire participer » le local à des projets décidés ailleurs par les centres du pouvoir, il est indéniable que ce glissement vers la gouvernance ouvre les portes à des mondes jusqu'ici ignorées. Ainsi, les réalités du pluralisme juridique, qui sont au cœur des recherches de l'anthropologie du Droit depuis la

création de la discipline, commencent à devenir petit à petit audibles alors qu'elles ne l'étaient pas encore récemment, puisque ce dont elles traitaient n'avait pas d'existence légitimée, n'étant pas du « droit » car n'étant pas du droit étatique. Le modèle du gouvernement classique montre de plus en plus ses limites et à travers la notion de gouvernance l'exploration de nouveaux possibles ouverts sur d'autres expériences vécues du juridique, du politique et de l'économique est rendue possible.

### **La gouvernance : catalyseur pour une néo-modernité africaine ?**

En tant qu'anthropologue du droit et africaniste, interpellé par la diversité des formes du social, je ne me déssole pas de la déroute, espérée depuis longtemps, d'une modernité occidentale qui, sur le continent africain et en association avec l'idéologie du progrès, de l'évolution, de la supériorité de la civilisation industrielle etc., a été l'instrument d'une aliénation des sociétés, au sens étymologique de rendre étranger, dans le cas de se rendre étranger à soi-même. En faisant croire, voire en faisant accepter « en amour » dirait Pierre Legendre, qu'une représentation exogène du projet de vie et de société était indiscutablement préférable aux expériences locales, la modernité apparaît doublement étrangère tant par son origine et son contenu que par sa logique unitaire supposée universelle. J'ai déjà plusieurs fois souligné ces dernières années le caractère paradoxal d'une attitude des élites africaines qui a fait reposer depuis quarante-cinq ans la quête d'une indépendance politique et économique sur une dépendance idéologique. (...)

Au nom d'une supériorité occidentale qui n'est que technique, militaire ou mercantile, donc qui relève plus du quantitatif que du qualitatif, le droit africain a été appréhendé comme le contraire de la modernité juridique, donc rejeté.

Même performante et utile dans l'un ou l'autre domaine de la vie en société, ainsi dans celui des droits des minorités, dans le droit commercial, dans les relations internationales etc., cette approche du Droit laisse à l'abandon près de quatre-vingt-dix pour cent des Africains qui sont pratiquement exclus des bienfaits du Droit (en particulier de la sécurité juridique) au nom d'une conception exogène de l'État de Droit réputée supérieure. On parle (trop) souvent de scandales sur le continent africain. Chacun de ces scandales propose, en réponse, ses engagements et ses militantismes. (...)

Le mouvement naturel d'organisation de la société traditionnelle privilégie **l'endogénèse**. On préfère toujours une solution qui vient de l'intérieur du groupe. La société moderne, héritière d'une civilisation chrétienne où Dieu est transcendant, conçoit le jeu des institutions comme fondé « naturellement » sur une **exogénèse**, sentie comme une garantie de l'efficacité là où la société traditionnelle y voit une menace mortelle.

L'approche des problèmes de société selon le primat de l'exogénèse déresponsabilise puisque c'est une instance extérieure et supérieure, omnipotente et supposée omnisciente, à l'image de « Dieu », qui décide en dernier recours. Inversement, le primat de l'endogénèse mobilise chaque acteur puisque, sans lui, le bien

commun est compromis. Un symbole béninois exprime bien cette idée : les membres du groupe sont comme les doigts des deux mains posées sur les trous d'un canari percé (ou passoire) pour empêcher qu'il ne se vide.

C'est donc bien une modernité à visage humain qui nous est proposée dès lors que (...) si les mouvements de changement social dans l'Afrique actuelle viennent du dehors, mondialisation oblige, les réponses n'ont de validité et de légitimité que si elles viennent du dedans, et ce sur le long terme. La désoccidentalisation dont parlaient nos interlocuteurs ci-dessus n'est pas rejet, mais simple condition d'affirmation d'une identité pour que la nécessaire endogénèse ne soit pas compromise. (...)

Il existe entre la notion de gouvernance et la néo-modernité africaine des plages communes autour de la responsabilité des acteurs, de la réciprocité des droits et obligations, de la complémentarité des dispositifs de régulation et d'une logique fonctionnelle qui préfère les acteurs aux institutions comme référents normatifs.

La société néo-moderne africaine peut donc être abordée positivement à partir de la notion de gouvernance et de celles de ses représentations que j'ai identifiées. Mais si cette réponse est nécessaire elle n'est pas suffisante. Il faut en effet que l'endogénèse l'emporte suffisamment sur l'exogénèse pour refonder la légitimité de l'action sociale et politique, comme je viens de le rappeler. Il est également indispensable que le risque de répétition d'une occidentalisation masquée par le biais de la logique idéaliste que contient potentiellement la notion de gouvernance soit écarté.

Et, pour ce faire, les Africains doivent retrouver le sens de leur héritage, non point leurs racines, ce qui serait un nouvel enfermement au risque du racisme, mais leur ontologie, la science de leur être qui est ici la science de la responsabilisation de l'homme en société, celui que dans la langue des *Bantu* on appelle le *muntu*, l'être humain par excellence, et qui est au cœur de l'œuvre du regretté prince camerounais Dika Akwa nya Bonambela, l'un des fondateurs d'une anthropologie africaine du Droit. En fondant, en Afrique du sud, la sortie de l'apartheid sur la notion d'*ubuntu*, la qualité inhérente au fait d'être une personne avec d'autres personnes, Desmond Tutu et Nelson Mandela ont sans doute davantage contribué à la reconstruction de la société sud-africaine que n'auraient pu le faire des tribunaux pénaux nationaux ou internationaux.

Ainsi, seule la responsabilité, comme *sumbolos* ou structure symbolique, peut gouverner la néo-modernité en Afrique, ce qui n'est pas un mince défi. Mais, comme l'indiquait Joseph Ki Zerbo, cité par le président Kéba M'Baye, « de l'Afrique il faut s'attendre à voir jaillir quelque chose de nouveau ». Et si, en retrouvant leur propre cheminement, les sociétés africaines ne nous indiquaient pas la voie de notre propre salut : assumer notre responsabilité ici et maintenant, comme membres de cet œcumène, de cet univers habité, que nous partageons tous et que nous devons protéger ? (Étienne Le Roy in Eberhard 2005, p 183-185, 194)

Cette évolution des cadres d'analyse et d'action, fait apparaître des réalités jusqu'ici sous-estimées, telles celles d'un « pluralisme juridique », d'un « pluralisme normatif », voire d'une « *approche pluraliste de la juridicité* ». Si la reconnaissance que le droit étatique n'est qu'un aspect de la juridicité – et dans de nombreux contextes pas le plus important – constituait le cœur des approches anthropologiques du Droit depuis des décennies, elle ne commence que petit à petit à informer la

théorie et la pratique du droit au sens large. Et il est important de noter que cette réorientation ne se fait pas uniquement pour « l'ailleurs », mais bien pour comprendre et aborder les formes de régulation émergentes « chez nous ».

Le domaine de la responsabilité sociale des entreprises est un des nombreux domaines qui illustre les mutations actuelles au sein même de l'Occident. En pointant vers des formes d'autorégulation et de corégulation dans le secteur économique qui est au cœur de notre vision de monde, il oblige à repenser le Droit selon des critères qui se rapprochent de plus en plus d'une sensibilité anthropologique. Ainsi, par exemple, pour Benoît Frydman<sup>18</sup>, philosophe du droit réfléchissant aux phénomènes contemporains de corégulation, « Dans l'environnement global, le droit ne désigne plus seulement, comme dans le modèle de la souveraineté, un cadre de référence qui détermine ce qui est permis ou interdit (sous peine de sanction) à l'intérieur duquel les interactions sociales sont censées se dérouler. Le droit devient lui-même un enjeu de luttes et un moyen d'action pour les joueurs, qui ne se contentent plus seulement de jouer des coups conformes ou non aux règles, mais tentent également de créer ou de modifier les règles à leur avantage ou pour faire progresser les objectifs dont ils poursuivent la réalisation. » Ces analyses font directement écho à celles de Michel Alliot<sup>19</sup>, l'un des fondateurs de l'anthropologie du Droit française qui posait, il y a vingt-cinq ans, que « Le Droit est à la fois lutte et consensus sur les résultats de la lutte dans les domaines qu'une société tient pour vitaux. » et qui soulignait que « Du point de vue de l'anthropologie, ni le lien à un État ni la formulation de règles ni la rationalité ne sont donc des caractéristiques du droit, mais bien plutôt la lutte et le consensus sur ses effets. Leur résultat dans les domaines qu'une société tient pour vitaux, voilà le droit. » Il poursuivait, ce qui nous intéresse tout particulièrement par rapport à notre réflexion sur un horizon pluraliste où inscrire nos droits émergents, que « Ayant ainsi délimité notre objet, nous pouvons bâtir nos modèles en sachant que le consensus obtenu sur le résultat des luttes menées dans une société dépend tout autant de la vision du monde qui lui est propre que de nécessités logiques qui se retrouvent de l'une à l'autre. »

Sur ces prémisses, Michel Alliot<sup>20</sup> a proposé une théorie des archétypes juridiques. Prenant des exemples dans l'Égypte ancienne et dans « l'Afrique traditionnelle », dans l'univers confucéen et dans l'univers occidental et dans celui de l'Islam, il distingua trois archétypes juridiques :

---

<sup>18</sup> « Stratégies de responsabilisation des entreprises à l'heure de la globalisation », in BERNIS Thomas, DOCQUIR Pierre-François, FRYDMAN Benoît, HENNEBEL Ludovic, LEWKOWICZ Grégory, *Responsabilités des entreprises et corégulation*, Bruxelles, Bruylant, 2007, pp 1-50 (45).

<sup>19</sup> « Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit », in Alliot, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Textes choisis et édités par Camille Kuyu*, Paris, Karthala, 2003, pp 283-305 (283, 284, 285). Ce texte a été initialement publié en 1983.

<sup>20</sup> Op. cit. pp 84 ss.

respectivement celui de la différenciation ou manipulation, celui de l'identification et celui de la soumission. Dans le premier, le monde est vu comme résultant d'une harmonie dynamique d'une multitude de forces différenciées (plus de deux) mais complémentaires. Ce sont les principes de la différenciation et de la complémentarité des différences qui sont au fondement du lien social. En outre, est valorisé l'internalité. Si la société est structurée par le jeu de groupes différenciés et interdépendants, les conflits se règlent de préférence toujours au sein du groupe qui les a vus naître. Dans le deuxième archétype, on est dans une vision plus dualiste : l'univers évolue (ce qui inclue apparitions, maintiens et disparitions) en suivant sa propre voie (*dao*) et dans le balancement entre les deux principes opposés mais complémentaires que sont le *yin* et le *yang*. L'idéal est que la société humaine se conforme à cet ordre cosmique par l'autodiscipline de chacun qui se cristallise dans le respect des rites (*li*). Cependant si le *li* est central, on reconnaît qu'il faut d'autres méthodes pour ceux qui ne respectent pas, ou ne connaissent pas le *li*. C'est ainsi que le *li* se trouve complété par le *fa*, qui correspond plus à notre droit et surtout à sa version pénale. Enfin, dans l'univers chrétien et ses descendants laïcisés, c'est l'un qui prime. Et à l'instar du monde qui est créé et régulé par l'extérieur par des lois universelles, le Droit est avant tout pensé dans nos sociétés occidentales comme soumission à des normes générales et impersonnelles préexistantes à tout conflit. Nous partageons avec l'Islam la représentation que le droit vient en quelque sorte d'en haut et que nous devons nous y soumettre. Au fil des années, d'autres archétypes se sont rajoutés à cette théorie, tels ceux de l'articulation caractérisant l'Inde et celui de rationalisation caractérisant plus particulièrement l'évolution moderne des sociétés occidentales. Mais ce sont les trois premiers qui ont permis de s'émanciper d'une vision unitaire du Droit.

Ces travaux de Michel Alliot ont fourni une base pour tenter de relever le défi majeur de ne pas tomber dans le piège de penser le pluralisme juridique de manière unitaire, en présupposant qu'il y ait partout des systèmes de droit semblables au système occidental. La démarche comparative anthropologique a ainsi démontré que la juridicité était fondamentalement plurielle et le Droit au minimum tripode. Loin de se réduire uniquement à un droit imposé par l'État (correspondant à l'archétype de soumission), le Droit repose au minimum sur trois fondements qu'on peut ramener aux trois archétypes présentés ci-dessus: les normes générales et impersonnelles (NGI) liés à un ordonnancement imposé de la réalité sociale, les modèles de conduite et de comportement (MCC) liés à un ordre négocié et les habitus ou systèmes de dispositions durables (SDD) liés à un ordre accepté. Toutes les sociétés semblent connaître d'une manière ou d'une autre ces trois pieds du

Droit tout en les articulant différemment. Le Droit serait donc « tripode ». Étienne le Roy<sup>21</sup> illustre dans le tableau suivant comment ce droit tripode se noue différemment dans quelques traditions :

<b>Traditions juridiques</b>	<b>Fondement privilégié</b>	<b>Fondement de deuxième ordre</b>	<b>Fondement de troisième ordre</b>
occidentale/chrétienne	NGI	MCC	SDD
africaine/animiste	MCC	SDD	NGI
asiatique/confucéenne	SDD	MCC	NGI
arabe/musulmane	NGI	SDD	MCC

Cette approche qui ne peut se comprendre que dans le cadre d'une approche dynamique du Droit a émergé de la confrontation à de nombreux terrains plus particulièrement liée aux transferts de modèles juridiques dans les ex-colonies françaises et aux questions foncières et environnementales dans le cadre de politiques publiques de développement. Sa pertinence est aussi de plus en plus attestée pour comprendre et aborder les recompositions contemporaines de nos paysages juridiques et politiques dans sa généralité.

Nous ne sommes qu'aux balbutiements d'une réinvention des gouvernances contemporaines. Comprendre le pluralisme de ses fondements pour pouvoir mettre en œuvre des démarches véritablement participatives de notre vivre-ensemble en est un enjeu majeur. En oubliant pas que ce pluralisme ne prend son sens que dans le contexte plus vaste de l'horizon émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité. Pour Robert Vachon :

« Si le défi de la pluralité c'est de faire et d'établir l'unité malgré les différences, d'imaginer une société cohérente etc., le défi du pluralisme c'est aussi de vivre l'harmonie dans et à cause des différences et de maintenir la cohésion et l'équilibre organique, sans exiger qu'il y ait toujours pour cela cohérence et unité. C'est l'effort suprême de composer avec la diversité sans abandonner l'identité, en ayant soin d'aborder cette dernière non pas nécessairement et toujours comme l'unité intelligible des éléments ou facteurs pluriels qui constituent soit mon être, soit ma personne ou communauté ou culture (l'identification), mais comme la conscience que ces éléments ou facteurs appartiennent ensemble. L'identité quelle qu'elle soit, ne saurait être réduite aux interprétations qu'on en a ou qu'on peut en avoir. (...) Le pluralisme nous amène à reconnaître qu'il peut y avoir plusieurs centres d'intelligibilité v.g. que le logos n'en est pas l'unique mais qu'il y a aussi le

<sup>21</sup> *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, France, LGDJ, p 202



mythos ; qu'à part le monde des concepts et des objets il y a aussi le monde des sujets et des personnes. De plus, il nous amène à reconnaître qu'il n'y a pas de nécessité ou même de convenance que la réalité soit réduite à un seul centre d'intelligibilité à valeur universelle. Il va même jusqu'à nous aider à reconnaître que la réalité n'a pas nécessairement à être intelligible. Cela équivaut à un appel à la confiance cosmique, i.e. à la conviction, croyance, mythe (à l'acceptation, à l'expérience, au postulat) que la réalité est l'ultime terrain que nous ayons pour trouver sens à quoi que ce soit. »<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Robert VACHON, 1997, « Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité », Conférence donnée au séminaire *Pluralisme et Société, Discours alternatifs à la culture dominante*, organisé par l'Institut Interculturel de Montréal, le 15 Février, 1997, 34 p (9 et 10). Consultable sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/vachonpluralism.pdf>

## Bibliographie\*

DUMONT Hugues, OST François & van DROOGHENBROECK Sébastien (dir.), 2005, *La responsabilité face cachée des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 544 p.

EBERHARD Christoph, 2009, « Préliminaires pour des approches participatives du Droit, de la gouvernance et du développement durable », à paraître dans *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques* 2009. 62.

EBERHARD Christoph (dir.), 2008a, *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruxelles, Bruylant, 764 p.

EBERHARD Christoph (dir.), 2008b, *Law, Land Use and the Environment. Afro-Indian Dialogues*, Pondichery, Institut Français de Pondichéry, 549 p.

EBERHARD Christoph, 2008c, « De l'univers au plurivers. Fatalité, utopie, alternative ? », DILLENS Anne-Marie (dir.), *La mondialisation : utopie, fatalité, alternatives*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles, Publications des FUSL, 196 p (67-104).

EBERHARD Christoph, 2008d, « La responsabilité en France. Une approche juridique face à la complexité du monde », SIZOO Édith (éd.), *Responsabilité et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*, Éditions Charles Léopold Mayer, Paris, p 155-182.

EBERHARD Christoph, 2006, *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, Paris, LGDJ, Col. Droit et Société, 199 p.

EBERHARD Christoph (dir.), 2005, *Droit, gouvernance et développement durable*, Paris, Karthala, Col. *Cahiers d'Anthropologie du Droit*, 2005, 376 p.

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

EBERHARD Christoph & VERNICOS Geneviève (dir.), 2006, *La quête anthropologique du Droit. Autour de la démarche d'Étienne Le Roy*, Paris, Karthala, 612 p.

EBERHARD Christoph & GUPTA Nidhi (dir.), 2005, *Legal Pluralism in India*, Special Issue of the *Indian Socio-Legal Journal*, Vol. XXXI, 148 p.

OST François, 2009, *Traduire. Défense et illustration du multilinguisme*, Paris, Fayard, 421 p.

---

\* Cette bibliographie n'indique que les travaux issus directement ou indirectement de la dynamique *Droit, gouvernance et développement durable* qui ont servi de base à l'élaboration de ce *Cahier de propositions*.