

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Tous les droits pour tous... et par tous.

- Association, économie solidaire et mouvements sociaux - Association, démocratie et société civile -

Date de mise en ligne : samedi 1er dcembre 2007

Description :

Pour Philippe Chanial, la société civile mondiale qui vient ne sera porteuse de droits pour tous et par tous qu'à être pensée sous le signe de pluralité.

Revue du Mauss permanente

« Tous les droits pour tous » [1]. Telle est la devise, le drapeau sous lequel de nombreuses associations, nationales ou internationales, mènent leur combat. Il condense avec force la signification et l'enjeu de ce combat : assurer plein accès aux droits, à l'ensemble des droits humains dans leur indivisibilité : droits civils, politiques mais aussi et surtout droits économiques, sociaux et culturels. Dans le contexte de la globalisation néo-libérale, cette devise m'apparaît la plus précieuse qui soit. Néanmoins, je crois qu'elle pourrait ou devrait être complétée pour répondre à une autre aspiration qui se fait jour et qui semble notamment exprimer le mouvement social mondial qui se dessine progressivement dans sa lutte pour une autre mondialisation. Cette aspiration, c'est une aspiration à une démocratie plus large, plus participative, une aspiration à une citoyenneté active.

La démocratie, comme chacun le sait, ne se résume pas au gouvernement du Peuple pour le Peuple. Elle se définit plus fortement comme le gouvernement du Peuple pour le Peuple et *par le Peuple*. C'est dans ce « par le Peuple » que s'exprime l'idéal de citoyenneté, c'est-à-dire l'idéal d'auto-gouvernement, d'autonomie politique, soit cette capacité à se donner à soi-même sa propre loi. Dès lors, le slogan que je viens d'évoquer pourrait être ainsi symboliquement amendé : « Tous les droits pour tous et *par tous* ».

Cette proposition d'amendement soulève la difficile question de l'articulation entre accès aux droits, lutte pour les droits et citoyenneté. Nous aurions tort en effet de nous satisfaire d'une conception banalisée de la citoyenneté, qui vient réduire celle-ci à un simple statut juridique, à un statut légal passif, qui en fait ne reposerait que sur la seule jouissance de droits. Il me semble en effet qu'il nous faut aujourd'hui renouer avec une conception plus active de la citoyenneté, bref avec une conception politique de celle-ci et, à travers elle, réfléchir à nouveau frais sur la dimension proprement politique des droits humains.

De ce point de vue, l'expérience de nos démocraties libérales contemporaines doit être analysée sans concession. Au regard de cette expérience de sociétés riches – en dépit bien sûr des inégalités qui les caractérisent –, il n'est pas sûr que la généralisation des droits conduise mécaniquement à un approfondissement de la citoyenneté et à un renforcement de nos engagements civiques. Pour l'exprimer autrement, ce n'est pas parce que l'on se voit reconnaître toujours davantage de droits que l'on devient davantage citoyens. L'exemple de la société américaine de ce point de vue est emblématique. Aucune autre société ne s'appréhende et ne se vit autant dans le registre des droits. Pour autant, elle ne constitue guère un modèle de société citoyenne. Et l'on serait tenté de livrer un diagnostic comparable pour notre propre pays, lui aussi pur produit de la révolution des droits de l'homme au point de prétendre parfois en être la patrie.

En fait, ce que nous observons très concrètement, c'est que l'affirmation et la reconnaissance sans cesse élargie de toute sorte de droits semble avoir pour contrepoint un certain repli narcissique des individus qui, par les bénéfices de leurs droits s'isolent de plus en plus les uns des autres, jusqu'à s'enfermer voire s'enfermer dans leur sphère privée. Tout cela bien sûr favorisant un désintérêt croissant pour la chose publique. Pour l'exprimer dans les termes de Marcel Gauchet [2], tout se passerait comme si le droit fondamental acquis par les individus au sein de nos démocraties libérales serait le droit de se désintéresser de l'existence collective, le droit de goûter aux plaisirs exclusifs du bonheur privé. Il est facile de saisir les conséquences d'un tel processus. La liberté acquise pourrait bien se révéler pour partie illusoire dans la mesure où une société sans citoyens, c'est une société qui menace d'être envahie par de nouveaux pouvoirs, de nouveaux maîtres et de nouvelles servitudes que nous ne soupçonnons pas et face auxquels nous nous trouvons fondamentalement démunis. Une société sans citoyens, c'est une société qui dépend toujours plus de l'Etat et de ses bureaucraties, mais aussi une société toujours plus vulnérable à l'hégémonie du marché et des intérêts économiques et financiers.

Bien sûr, on peut légitimement juger ce diagnostic trop dramatisé, trop pessimiste. Voire même outrancier et obscène, et cela notamment au regard des pays du Sud qui, eux, n'ont pas le luxe de discuter doctement des impasses auxquels peut conduire la logique des droits, tant la plupart d'entre eux sont de fait écartés du bénéfices

de tels droits. Néanmoins ce diagnostic, par son outrance même, doit nous rendre sensible au fait que l'articulation, nécessaire, entre droits et citoyenneté ne va pas de soi. Il peut nous aider à comprendre que la relative dégradation de l'idéal de citoyenneté et des engagements qu'il suppose n'est pas sans rapport avec l'interprétation massivement individualiste, consumériste et même parfois corporatiste des droits qui semble prévaloir dans nos démocraties. Ceci peut d'ailleurs venir apporter quelques éléments propres à expliquer notre difficulté présente à percevoir que bien des droits que nous considérons comme acquis – je pense ici par exemple aux droits sociaux ou aux droits des femmes – sont aujourd'hui menacés ainsi que notre difficulté à lutter efficacement contre ces menaces.

De ce point de vue, la situation des pays du Nord et des pays du Sud n'apparaissent pas fondamentalement différentes. Le processus de mondialisation néo-libéral menace tout autant des droits chèrement acquis ici qu'il limite, là-bas, leur reconnaissance et leur mise en œuvre. Dans les deux cas, se manifestent un même besoin d'une citoyenneté active, donc d'une société civile elle-même active et par là une même nécessité d'approfondir, tant en théorie qu'en pratique, la dimension proprement politique des droits humains.

De l'indivisibilité des droits

Il n'est plus nécessaire de revenir sur un bilan aujourd'hui largement partagé, celui de l'échec des politiques néo-libérales qui ont prétendu régner sans partage depuis 20 ans sur l'économie mondiale. Il suffit ici de se référer par exemple aux rapports établis par le PNUD pour l'Organisation des Nations Unies. Face au monopole de la régulation par les seuls marchés financiers, face à un marché mondial qui transforme le travail en une simple variable d'ajustement, il ne faut guère de doute, comme le souligne G. Massiah [\[3\]](#), que le fondement d'une voie de régulation alternative au niveau international se trouve plus que jamais dans la Déclaration Universelle des droits de l'homme, dans cette exigence de réguler l'économie et les échanges à partir du respect des droits, tant des droits civils et politiques que des droits économiques, sociaux et culturels.

Cette évidence selon laquelle la voie de l'alternative réside dans le respect des droits n'est pourtant en rien évidente. Et cela non seulement au regard des modalités concrètes de leur exigibilité. Le processus de globalisation exige une réflexion renouvelée sur la définition de ces droits, sur les formes de citoyenneté qu'ils appellent mais aussi sur la conception même de la démocratie qui pourrait en constituer l'horizon et, enfin, sur la place que doivent y occuper respectivement la société civile et l'Etat.

Notre situation n'est plus en effet celle de l'après-guerre. Dans cette phase de reconstruction et de croissance, les articles de la Déclaration concernant la justice sociale paraissaient alors pouvoir s'appliquer plus aisément que les droits politiques ou même civils. Aujourd'hui, c'est presque la situation inverse qui prévaut. Malgré d'importantes lacunes et des situations nationales contrastées, les droits civils et politiques ont progressé, notamment grâce à la décolonisation et à l'effondrement du communisme. Par contre les droits sociaux sont partout en recul, tant au Nord qu'au Sud. Cette situation est assez paradoxale. En effet, la logique antagoniste d'un monde régi par deux blocs mettait en scène une opposition idéologique forte, une *summa divisio*, entre le registre des droits civils et politiques (camps des « démocraties libérales ») d'une part et des droits sociaux d'autre part (camps des « démocraties socialistes »). Dans la mesure où cette logique antagoniste a disparu, il semblerait alors possible de renouer avec ce qui faisait la force de la Déclaration Universelle de 1948 : le principe de l'indivisibilité des droits. Or, une autre logique, celle de la mondialisation libérale, vient à nouveau diviser ces droits. Pour l'exprimer dans les termes d'un auteur dont je ne retrouve plus le nom, la mondialisation aujourd'hui vient fragmenter par le marché ce que l'universalisme des droits de l'homme voulait unir au nom de l'humanité. Bref, tout se passe comme si, à l'égalité l'égalité - de l'homme devant l'humanité se substituait l'égalité des nations devant le marché.

L'enjeu d'une alternative à la mondialisation libérale exige donc aujourd'hui de réaffirmer ce principe essentiel de l'indivisibilité des droits, et cela d'abord contre la nouvelle menace que fait peser sur lui le déferlement de la logique

du marché.

Ceci nous invite d'abord à une réflexion d'ordre théorique. En effet, le caractère indivisible et non contradictoire des droits de l'homme ne va pas de soi. Tentons tout d'abord de clarifier l'articulation entre ces trois registres de droits et à travers eux ces trois registres de citoyenneté que nous avons pris l'habitude de distinguer : les droits civils, les droits politiques et les droits sociaux. Contrairement à ce que supposent certaines analyses trop mécaniques, ces trois registres de droit et de citoyenneté ne sont pas commandés par un quelconque processus vertueux qui conduirait, selon une chronologie impeccable et universelle, à leur conquête successive et cumulative. L'histoire réelle des démocraties n'est pas si linéaire. Au contraire, chacun de ces droits a fait l'objet d'interprétations contrastées et donné lieu à des hiérarchisations différentes dans les diverses traditions politiques qui ont nourri l'histoire des démocraties modernes. D'une façon un peu rhétorique, il est possible d'associer à chacun de ces registres de droits et de citoyenneté une tradition politique : au libéralisme, les droits civils (la liberté individuelle et ses prolongements, droit de propriété et liberté contractuelle) ; au républicanisme, les droits politiques (soit les droits de participation, directs ou indirects, à l'élaboration des règles régissant la communauté politique) ; et enfin à la social-démocratie, les droits sociaux (droit au bien-être, protection et justice sociale etc.). Bien sûr, cela ne signifie pas que ces traditions politiques s'identifient exclusivement à un seul type de droits ou un seul registre de citoyenneté. Simplement, chacune d'elles privilégie hiérarchiquement l'un d'entre eux, les autres étant considérés non comme des droits absolus, mais comme des droits dérivés, simples moyens destinés à réaliser le registre de droit hiérarchiquement valorisé.

Dans cette perspective, défendre aujourd'hui l'indivisibilité des droits me semble exiger de réarticuler ces trois traditions bien qu'à l'évidence il faudrait viser une synthèse bien plus large. Et cela notamment pour justifier de la légitimité, contestée dans le contexte de globalisation, des droits sociaux.

Droits sociaux, autonomie privée et autonomie publique

Quelle est, tout d'abord, la justification possible des droits sociaux d'un point de vue libéral [\[4\]](#) ? Il ne s'agit, dans le meilleur des cas, que d'une justification relative, extrinsèque. Comme les droits politiques, les droits sociaux pour les libéraux ne sont justifiés qu'en tant qu'ils permettent de renforcer les libertés individuelles. En ce sens, les droits sociaux, au même titre que les droits politiques, sont avant tout des *moyens de l'autonomie privée*, des instruments au service de la liberté de choix des individus. Cette justification libérale me paraît parfaitement défendable. L'accent mis sur l'autonomie individuelle permet d'inscrire des droits sociaux dans un tout autre registre que celui, paternaliste et compassionnel, de la charité et de la dépendance. Les travaux récents de l'économiste-philosophe indien, A.Sen, récent prix Nobel, ont donné récemment à cet argument toutes ses lettres de noblesse dans le cadre d'une réflexion renouvelée sur le développement.

Quelle est ensuite la justification de ces mêmes droits d'un point de vue républicain [\[5\]](#) ? Ici aussi il s'agit d'une justification dérivée, non-intrinsèque. Comme les droits individuels, les droits sociaux ne sont justifiés qu'en tant qu'ils permettent cette fois de renforcer la liberté politique. Ils constituent donc avant tout des *moyens de l'autonomie publique*, des instruments au service de l'approfondissement d'une citoyenneté politique active. Cette justification républicaine me semble également parfaitement convaincante. L'exigence de justice sociale constitue bien une condition tant de l'égalité que de la liberté politiques. Et tout engagement civique effectif suppose que l'on soit, en partie au moins, libéré de l'empire de la nécessité et assuré d'une certaine sécurité matérielle.

Dés lors, si ces deux arguments sont parfaitement défendables, ils peuvent être synthétisés de la façon suivante. S'il s'agit bien de défendre les droits sociaux dans un langage qui ne soit plus celui de la charité, s'il s'agit bien de faire en sorte que leur reconnaissance et leur mise en œuvre ne relèvent plus du paternalisme d'Etat, de sa logique

clientéliste et normatrice, de ses mécanismes bureaucratiques etc., alors il faut interpréter et défendre ces droits comme les moyens essentiels de l'autonomie tant privée que publique, les moyens tant de la liberté de l'individu que de la liberté du citoyen.

Peut-être alors est-il possible, dans cette perspective, de sortir de l'un des paradoxes des sociétés démocratiques. Ce paradoxe est souvent posé en ces termes. Le problème de la démocratie résulterait du fait que la conquête de la liberté, de l'indépendance individuelle ne pourrait s'opérer qu'au dépens de l'égalité et de la justice sociale, bref au profit d'un assujettissement croissant à la logique du marché ; et, réciproquement, que la conquête de l'égalité, de la justice sociale ne pourrait se faire qu'au détriment de la liberté, bref au profit d'un assujettissement croissant à l'Etat et à ses normes. Tout se passerait comme si la lutte contre la domination du marché conduirait à la substitution d'une forme de domination celle des moyens de coercition - à une autre - celle des moyens de production [6].

Le premier moment de synthèse « libéral-républicain » - que je viens de suggérer permet, je crois, d'échapper à cette aporie. Il vise en effet à fonder les droits sociaux au nom d'un idéal de non-domination, qu'il s'agisse de la domination du marché ou de l'Etat. En articulant de la sorte ces trois registres de droits, se profile ainsi une certaine conception de l'idéal démocratique. Cet idéal peut être identifié à une société de l'autonomie, une société qui refuse toute forme de servitude, bref une société libérée de la domination [7].

Cet idéal de non-domination conduit ainsi une valorisation forte de la citoyenneté. Au regard de cet idéal, la citoyenneté d'un individu au sein d'un groupe quel qu'il soit - se mesure au degré auquel celui-ci peut contrôler son propre destin en agissant au sein de ce groupe. Les droits de la citoyenneté désignent alors des pouvoirs, des prérogatives institutionnellement reconnus qui renforcent cette possibilité de contrôle. La liberté effective n'est donc possible que dans une forme de société qui accorde une place essentielle à l'auto-gouvernement dans le façonnement des contextes sociaux, économiques et politiques qui, à leur tour, façonnent la vie de chacun. En ce sens, il n'y a ni citoyenneté ni droit ni liberté ni égalité sans un pouvoir de contrôle et de direction des formes économiques, politiques et sociales qui gouvernent et régissent nos vies.

Telle me semble être la première exigence fondamentale d'une société libérée de la domination. Or celle-ci me semble devoir être rappelée tant le contexte de globalisation qui est le nôtre aujourd'hui est à l'évidence indissociable d'une perte réelle de ce pouvoir de contrôle, corrélative de l'avènement de nouveaux maîtres, donc de nouvelles servitudes.

Face à l'illimitation : droits sociaux et solidarité réciproque

Néanmoins, je crois que cette double exigence d'autonomie privée et publique, cette exigence d'une démocratie radicale n'est pas suffisante. L'idéal d'une société libérée de la domination me paraît aujourd'hui indissociable d'une seconde exigence, une exigence de solidarité et de réciprocité. Les formes de domination que nous subissons me semblent résulter d'une dynamique dont le processus de globalisation constitue la force motrice. Cette dynamique, je la nommerai, à la suite d'Alain Caillé et Ahmet Insel, une dynamique de l'illimitation, de la démesure [8]. Or celle-ci, en raison de sa radicalité même, menace très directement le respect des droits. Il est facile d'en pointer quelques symptômes qui peuvent paraître hétérogènes, mais qui me semblent faire système : la démesure des gains spéculatifs ou des rémunérations mirobolantes en *stock options* des patrons des méga-entreprises (même lorsqu'ils les ont conduit à la faillite) ; la démesure dans l'exploitation du travail (travail au noir, travail des enfants, des immigrés clandestins, prostitution et mafias) ; la démesure dans l'exploitation des ressources naturelles ; l'hubris scientifique à l'œuvre dans l'artificialisation et la marchandisation du vivant etc. pour ne rien dire de la démesure du pouvoir militaire des Etats.

L'impératif démocratique dans ce contexte d'illimitation doit être reformulé. Comme l'a montré notamment U.Beck [9], la politique moderne d'émancipation et son idéal d'autonomie doivent désormais s'accompagner d'une politique d'auto-limitation, bref réclame d'instituer un rapport critique au « progrès » et au « développement » économique, techno-scientifique etc. Il ne s'agit pas ici pour autant de prétendre imposer *a priori*, par principe et d'autorité, la nécessité de limites. Ces limites éventuelles sont à discuter et à définir au cas par cas. En ce sens elle suppose déjà une citoyenneté active, bref le principe d'auto-gouvernement. Mais pour que ces discussions puissent avoir lieu, encore faut-il que nous disposions de critères. Or, ce critère pourrait être celui-ci : on sort du champ de l'accroissement légitime de la puissance - puissance de vivre et d'agir comme condition de la liberté comme autonomie - pour basculer dans la volonté de puissance lorsque l'on prétend échapper à la *réversibilité* (c'est là notamment toute la question de notre responsabilité à l'égard des générations futures, par exemple sur les questions écologiques) - et à la *réciprocité* - c'est la question générale de la solidarité.

Une telle perspective me paraît conduire à redonner tout son sens à la notion de citoyenneté. Pourquoi ? Parce qu'il ne faut pas compter exclusivement sur la Science, l'Economie de marché ou le pouvoir d'Etat pour assurer seuls cette auto-limitation. Si ce qui est en jeu ici, c'est bien la question de la solidarité, solidarité d'abord à l'égard des victimes, des « perdants », cette solidarité ne peut être simplement achetée par l'argent - assurée par les mécanismes du marché -, ou obtenue par la contrainte des réglementations et lois édictées par l'Etat. Bref, dès lors que l'on ne croit plus - ou moins - à l'innocence de la Science, ni aux bienfaits naturels de l'économie de marché, ni au rôle par essence salvateur de l'Etat, n'est-ce pas aux citoyens, à leur mesure, de jouer ce rôle critique, d'assurer le déploiement de cette autre force de régulation sociale que constitue la solidarité ? Pour le dire de façon plus tranchée encore, soit on considère que nos sociétés, devenues tellement complexes, doivent être pilotées comme des systèmes experts, par des spécialistes, par l'entremise exclusive du marché et de l'Etat, soit on redonne sens - où cela reste encore possible, et le champ est sûrement plus vaste que notre imagination un peu endormie pourrait nous laisser croire - à l'exigence démocratique et citoyenne en tentant de radicaliser ce principe de réciprocité. Si ces vieilles notions d'esprit public, d'attachement au bien commun, à l'intérêt général ont encore un sens, elles présupposent à titre fondamental une telle éthique de la responsabilité et de la solidarité.

Pour ces raisons, je crois qu'aujourd'hui l'idéal d'une société libérée de la domination implique une telle exigence de solidarité réciproque, qui doit compléter l'exigence d'autonomie. C'est alors peut-être dans ce double registre qu'il faut réinterpréter le langage des droits de l'homme si l'on veut en défendre l'indivisibilité. Et cela n'est pas sans conséquence sur la justification des droits sociaux. Ceux-ci doivent être justifiés non seulement du point de vue de l'autonomie et de l'auto-gouvernement, mais également dans ce registre de la solidarité réciproque et de l'auto-limitation.

On retrouve là la justification sociale-démocrate de ces droits, du moins tel que je suggère de la réinterpréter dans le nouveau contexte qui est le nôtre. L'injustice sociale, à laquelle les droits sociaux prétendent remédier est, je l'ai rappelé, indissociable de mécanisme de domination et d'oppression qui privent des individus ou des peuples de leur capacité à exercer leur autonomie privée et publique. Mais l'injustice ou l'atteinte à la dignité, c'est aussi ce qui rompt avec l'exigence de solidarité réciproque. En fait, seule une telle exigence permet de justifier *l'accès de tous* aux conditions de vie matérielles nécessaires à la jouissance des libertés privées et des droits civiques. En ce sens, cette exigence de solidarité réciproque, condition d'une *autonomie sociale*, ne s'oppose pas à l'idéal de liberté. Au contraire elle le radicalise en quelque sorte puisqu'elle rappelle qu'une autonomie qui serait acquise aux dépens d'autrui ne constitue en fait qu'une hétéronomie camouflée. Bref, personne n'est libre tant que tous ne sont pas libres [10].

Cette exigence de solidarité réciproque, condition de l'autonomie réelle de chacun, est donc indissociable d'une logique d'auto-limitation. Dans cette perspective, les droits sociaux ne constituent pas seulement des droits. Ils sont tout autant des obligations, ces obligations que nous nous imposons à nous-mêmes pour que la réalisation de notre autonomie ne s'opère pas au détriment de celle d'autrui. Cette capacité d'auto-limitation et d'auto-obligation suppose ainsi une capacité d'empathie solidaire de chacun pour tous. Or celle-ci exige à son tour un sens de la communauté,

de la co-appartenance qui, en quelque sorte, corrige les tendances dissociatives propres à l'idéal d'autonomie privée, de l'autonomie pour soi.

La société civile comme société civique et solidaire

La question qui se pose alors est celle de savoir quelles sont les forces, quels sont les acteurs collectifs susceptibles d'imposer cette double exigence d'autonomie et de réciprocité et de renforcer ce sens de la solidarité. Il me semble que la constitution progressive et tâtonnante d'une société civile mondiale peut être analysée dans ce cadre. La société civile mondiale qui vient que les ONG ont depuis longtemps préparée et dont elles constituent des acteurs essentiels me paraît se déployer à partir de cette double critique de la dépossession politique (que l'on pense ici à la critique des grandes bureaucraties/technocraties internationales ou des réunions type G8) et de l'illimitation (la fameuse taxe Tobin en constitue l'expression hautement symbolique). Et ce n'est pas un hasard si elle s'articule à de multiples expériences de démocratie participative ou d'économie solidaire [\[11\]](#). Bref, c'est aujourd'hui avant tout dans le champ de la société civile, dans le réseau de ses associations multiples, sur le terrain concret de la vie quotidienne que la lutte contre la démesure et pour la participation citoyenne se développe, au jour le jour, dans le cadre des cultures et des régimes politiques les plus variés.

La société civile contemporaine peut ainsi être définie comme une société civique et solidaire, en quête, pour l'exprimer ainsi, d'une démocratie durable. L'enjeu d'une politique de la société civile consiste en ce sens non seulement à défendre l'autonomie de la société civile face aux menaces que font peser sur son intégrité l'Etat et le marché, mais aussi à démocratiser ces trois pôles, d'un part en favorisant, au sein de la société civile, le renforcement des engagements et des solidarités volontaires et en brisant les cadres hiérarchiques traditionnels de domination [\[12\]](#), d'autre part en constituant cette société civile comme le vecteur d'une démocratisation des institutions politiques et d'une domestication de la rationalité ou de l'irrationalité - marchande.

A l'évidence cet agenda très général de la politique de la société civile est indissociable de la question des droits et cela doublement. Pas de politique de la société civile, ainsi définie, sans un système de droits institutionnalisés. En ce sens, le système des droits fondamentaux constitue la colonne vertébrale, la charpente institutionnelle de la société civile [\[13\]](#). La politique de la société civile les présuppose. En même temps, ils en constituent la visée, l'horizon de son projet normatif. La politique de la société civile se nourrit ainsi de la signification symbolique des droits [\[14\]](#), de cette possibilité toujours ouverte d'une lutte dans l'espace public pour une plus large réalisation de ces droits, pour leur approfondissement ou pour leur généralisation à ceux qui en sont exclus, mais aussi pour la création de nouveaux droits.

En dépit de ce que je viens de souligner, je crois que l'on aurait tort d'idéaliser trop vite la société civile. Elle est elle-même frappée d'un paradoxe constitutif. Ce paradoxe est avant tout un paradoxe d'incomplétude. La politique de la société civile, parce qu'elle exige notamment des garanties juridiques - un système de droits fondamentaux institués et sanctionnés - n'est pas auto-suffisante. Pas de société civile sans une communauté juridique. Mais, plus généralement, la société civile ne saurait être pleinement indépendante de l'Etat. Pour l'exprimer ainsi : pas de société civile sans communauté politique. Certes, l'Etat démocratique dépend aujourd'hui en premier lieu de la vitalité de la vie associative au sein de la société civile. Mais à l'inverse, une société civile démocratique ne peut s'épanouir qu'au sein d'un Etat démocratique. Ses associations ne pourront se développer, renforcer la participation quotidienne du plus grand nombre, encourager les gens à s'aider eux-mêmes, sans l'aide de l'Etat. C'est pour cette raison que l'argument de la société civile ne peut se réduire au slogan libéral : « la société civile contre l'Etat » [\[15\]](#). Parce que la société civile - on l'oublie parfois - est marquée tout à la fois par l'inégalité, la fragmentation et la discontinuité, elle ne pourra accomplir sa mission, « sauver » l'Etat démocratique, sans l'aide de cet Etat qu'elle est censée sauver. Dans les conditions du pluralisme contemporain, le rôle de l'Etat doit donc consister non seulement à contribuer à démocratiser la société civile, en affrontant les inégalités et les formes multiples d'oppression ou de

sectarisme qui surgissent au sein du monde associatif, mais également à ouvrir plus largement la sphère démocratique afin de modérer les différences entre les associations et les replis identitaires, et enfin de remédier au caractère discontinu et souvent chaotique de l'engagement bénévole en faisant par exemple du volontariat un travail stable au statut reconnu.

En ce sens, seul un « Etat solidaire » pourra renforcer et épauler une « société solidaire ». Et réciproquement. Ce qui suppose des identités politiques fortes, une éthique civique nourrie d'un sens de l'appartenance et d'un sentiment d'allégeance à la communauté politique. Contrairement au mythe entretenu par certains socialistes, dont Marx, repris aujourd'hui tant par les libertaires que par les partisans du marché libre - le mythe du dépérissement de l'Etat -, la politique de la société civile, comme politique de l'autonomie et comme politique de la solidarité, reconnaît non seulement la nécessité d'une permanence de l'Etat mais aussi d'une rédefinition de son rôle : garantir avant tout les conditions favorables à la multiplication de formes de coopération mutuelle libres, égalitaires et solidaires. Ce qui suppose notamment la garantie juridique d'un système de droits, mais aussi des politiques volontaristes de la part de l'Etat, notamment d'ordre financier mais aussi en termes de politiques publiques.

Conclusion

Rappeler ainsi que la politique de la société civile ne se réduit pas au slogan néo-libéral « la société civile contre l'Etat » - ou à la substitution d'une « Société-Providence » à l'Etat-Providence -, ne doit pas pour autant conduire à renouer avec le républicanisme classique selon lequel les Etats-nation, espaces traditionnels de l'auto-gouvernement, devraient être les foyers exclusifs de la participation civique et de la solidarité réciproque. Face à la globalisation économique, il est au contraire parfaitement légitime d'élargir les frontières de la société civiles dans la perspective d'une citoyenneté ou une éthique civique elle-même globalisée. Cet idéal cosmopolite n'est pas sans grandeur. Nous ne pouvons en effet espérer gouverner l'économie globalisée sans des institutions politiques transnationales et ces institutions ne pourront être soutenues sans le développement d'identités civiques élargies. Cependant, comme le souligne le philosophe américain Michaël Sandel [\[16\]](#), cet idéal souffre d'un double défaut, moral et politique. D'un point de vue moral, il présuppose que nous devons systématiquement donner la priorité à notre allégeance à l'égard de nos communautés d'appartenance les plus universelles, au détriment des communautés plus locales et particularistes. Or cette injonction à l'amitié, à la solidarité et à la sympathie universelles occulte le fait que nous ne n'apprenons pas à aimer l'humanité en général, mais à travers ces expressions toujours particulières. D'un point de vue politique ensuite, la vision cosmopolite est aporétique en ce qu'elle consiste simplement à déplacer la citoyenneté et la souveraineté un cran au-dessus de l'Etat-nation.

Or, souligne Sandel, si l'espoir de ranimer l'auto-gouvernement a encore un sens, il exige moins de « relocaliser » la souveraineté que de la disperser : « L'alternative la plus prometteuse à l'Etat souverain ne réside pas dans une communauté mondiale (*one-world community*) fondée sur la solidarité à l'égard de l'humanité toute entière, mais dans une multiplicité de communautés et de corps politiques certains plus larges, d'autres plus restreints que les nations au sein desquels la souveraineté serait diffusée ». Chacun de ces espaces ainsi disséminés de souveraineté, viendrait ainsi gouverner les différentes sphères de la vie sociale et promouvoir des formes plurielles d'engagement civiques. L'auto-gouvernement retrouverait alors ses droits et sa force, dans la mesure où, ainsi pluralisé, il se soutiendrait de nos allégeances, de nos solidarités et de nos sympathies multiples. Si l'auto-gouvernement exige aujourd'hui que la politique se joue sur une multiplicité de scènes, dans les rapports de voisinage, les écoles, les lieux de travail, les églises, les mouvements sociaux tout autant que sur la scène nationale ou internationale, cela suppose que nous soyons capables de penser et d'agir en négociant sans cesse entre nos différentes identités et les obligations qu'elles nous imposent, parfois concordantes, parfois contradictoires.

Cette capacité à vivre avec les tensions auxquelles donnent naissance nos multiples appartenances et loyautés, définit peut-être la vertu civique spécifique à notre temps et la condition même de la constitution d'une société civile

associationniste internationale qui, en articulant autonomie(s) et solidarité(s), puisse être la gardienne de l'indivisibilité des droits et contribuer à assurer tous les droits pour tous et par tous.

Références bibliographiques

Beck U., 2002, *La société du risque*, Aubier, Paris.

Caillé A., Laville J.L., Chanial P., *Association, démocratie et société civile*, La découverte, Paris.

Caillé A., Insel A., 2002, « Quelle autre mondialisation ? », in *La Revue du MAUSS semestrielle*, n20, deuxième semestre, La Découverte.

Chanial P., 2001, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie.*, La découverte, Paris.

Chanial P., Laville J.L., 2001, « Economie solidaire, une question politique », in *Mouvements* n19, janvier-février, La Découverte, Paris.

Gauchet M., 2002, *La démocratie contre elle-même*, Tel Gallimard, Paris.

Lefort C., 1981, « Droit de l'homme et politique », in *L'invention démocratique*, Fayard, Paris.

Massiah G., 2003, « Le mouvement social mondial », in *La Revue du MAUSS*, n21, « L'Alter-économie. Quelle autre mondialisation ? », Premier semestre, La découverte, Paris.

Sandel M., 1996, *Democracy's Discontent*, Harvard University Press, Cambridge.

Walzer M., 2002 « Sauver la société civile », in *Mouvements*, n8, La découverte 2000.

Walzer M., 1997, *Sphères de la justice*, Seuil, Paris.

[1] Une version de ce texte a été publiée sous le titre « Todos direitos por todos e para todos ? », in P.H Martins, B.F Nunes (sous la direction de), *A nova ordem social. Perspectivas da solidariedade contemporânea*, Paralelo 15, Brasília, Brésil, p.58-70, 2004.

[2] Voir son ouvrage stimulant, *La démocratie contre elle-même*, Tel Gallimard, 2002, notamment le premier et le dernier texte.

[3] Cf G.Massiah, « Le mouvement social mondial », in *La Revue du MAUSS* n21, « L'Alter-économie. Quelle autre mondialisation ? », Premier semestre 2003, La découverte.

[4] Précisons bien qu'il s'agit ici du libéralisme politique et non du libéralisme économique, et encore moins du néo-libéralisme contemporain. Ceux-ci doivent être distingués, dans la mesure où les pionniers du libéralisme politique, par exemple Montesquieu, Benjamin Constant ou à sa façon Alexis de Tocqueville, n'ont jamais été les champions du « tout marché ». Aujourd'hui la frontière entre ces deux libéralismes peut paraître plus ténue. Pour autant, hier comme aujourd'hui, affirmer la primauté des libertés individuelles et de l'autonomie de la personne n'engage pas mécaniquement à célébrer les délices de la société de marché.

[5] J'entends ici par républicanisme moins la tradition proprement française identifiant la République à la Nation, que celle plus large qui, en

référence à la démocratie athénienne, aux Républiques italiennes de la Renaissance par exemple, identifie la liberté à l'absence de domination, donc à l'auto-gouvernement politique. Elle valorise donc en premier lieu les vertus civiques, conditions d'une société libre.

[6] Cf le philosophe politique M.Walzer, *Sphères de la justice*, Seuil, Paris, 1997.

[7] M.Walzer le résume très simplement en ces termes « plus de courbettes ni de salamalecs, plus de servilité ni de léchage de bottes plus de craintes et de tremblements, plus de gens tous-puissants, plus de maîtres, plus d'esclaves » (ibid., p.16).

[8] A.Caillé, A.Insel, « Quelle autre mondialisation ? » , in *La Revue du MAUSS semestrielle*, n20, La Découverte, deuxième semestre 2002, p.163-168. Cet article développe une analyse originale et stimulante de la globalisation sous aspects tant économiques que moraux et politiques pour aboutir à la proposition d'un très suggestif « Décalogue de l'alter-mondialisation ».

[9] U.Beck, *La société du risque*, Aubier, 2002 .

[10] Où l'on retrouve notre devise dans sa version originale : « Tous les droits pour tous ».

[11] Et qu'est-ce que l'économie solidaire sinon que ce projet multiforme de réaliser la démocratie également dans la sphère économique en développant des pratiques et des échanges fondés sur la réciprocité ? Voir par exemple, P.Chanial et Jean-Louis Laville, « Economie solidaire, une question politique », in *Mouvements* n19, La Découverte, janvier-février, pp.11-20 et pour un débat sans concession sur les promesses et les illusions éventuelles de l'économie solidaire, le n° spécial de *La revue du MAUSS*, n21, « L'Alter-économie », La découverte, premier semestre 2003.

[12] Je pense ici notamment à la situation des femmes.

[13] Ce qu'oublie parfois certains militants du mouvement alter-mondialisation, principalement ceux d'inspiration marxiste.

[14] Cf. C.Lefort, « Droit de l'homme et politique », in *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981.

[15] Michaël Walzer le souligne ainsi « si la civilité qui rend possible la politique démocratique ne peut s'apprendre que dans les réseaux associatifs, les capacités à peu près égales et les plus largement répandues qui doivent soutenir ces réseaux doivent être encouragées par l'Etat ». Voir, « Sauver la société civile », in *Mouvements*, n8, La découverte 2000. Pour une synthèse, je me permets de renvoyer à mon livre *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, La découverte, 2001, chap.11 ainsi que, pour un débat plus large, à A.Caillé, J.L Laville, P.Chanial, *Association, démocratie et société civile*, La découverte, 2001.

[16] Comme M.Walzer, on peut le classer dans le « camps » des républicains, voir son ouvrage, M.Sandel, *Democracy's Discontent*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.