



Revue électronique internationale  
*International Web Journal*  
[www.sens-public.org](http://www.sens-public.org)

## Un renouveau des utopies cosmopolitiques

FABRICE FLIPO

**Résumé:** Les risques générés jour après jour par la mondialisation économique conduisent aujourd'hui à l'émergence de nouvelles utopies « altermondialistes », « cosmopolitiques ». Chercher le chemin qui y mène implique donc de penser une mondialisation différente de la mondialisation actuelle, qui engendre inégalités et destruction des équilibres planétaires. Nous montrons ici que l'utopie écologiste s'ancre dans un cosmopolitisme d'un nouveau genre. Il ne repose ni sur la mobilité illimitée ni sur l'intégration mondiale dans une division du travail ayant la production maximale pour finalité mais sur la juste séparation.

**Mots-clés:** Écologie ; Cosmopolitisme ; Utopie ; Mondialisation

**Abstract:** The risks generated day after day by the economic globalization lead to the emergence of new "alter-globalization", "cosmopolitic" utopias. Look for the road which leads to it thus imply to think of a globalization different from the current globalization, which engenders disparities and destruction of the global balances. We show here that the ecologist utopia anchors in a new cosmopolitanism. It is based neither on the unlimited mobility nor on the world integration in a division of labour, having the maximal production for end, but on the just separation.

**Keywords:** Ecology ; Cosmopolitism ; Utopia ; Globalisation

# Un renouveau des utopies cosmopolitiques

Fabrice Flipo

Les risques générés jour après jour par la mondialisation économique conduisent aujourd'hui à l'émergence de nouvelles utopies « altermondialistes », « cosmopolitiques ». Chercher le chemin qui y mène implique donc de penser une mondialisation différente de la mondialisation actuelle, qui engendre inégalités et destruction des équilibres planétaires. Nous montrons ici que l'utopie écologiste s'ancre dans un cosmopolitisme d'un nouveau genre.

## I. Mondialisation et antimondialisation : la question du cosmopolitisme

Que signifie le terme « mondialisation » ? Selon Ulrich Beck la mondialisation, c'est la cosmopolitisation de l'intérieur des sociétés, des États-Nations, et souvent de manière involontaire<sup>1</sup>. Les frontières perdent de leur pertinence. L'interdépendance économique se double d'une interdépendance multidimensionnelle, culturelle, écologique, académique etc. qui génère des résistances et des conflits qui institutionnalisent le cosmopolitisme. La mondialisation des échanges économiques a lieu en partie, comme le pensait Marx. Le classement de Shangaï fait réagir les Grandes Écoles françaises, qui prennent l'habitude de se référer aux universités chinoises, Facebook permet de discuter avec des amis à l'autre bout de la planète, la « world culture » inclut le Louvre mais aussi la Cité Interdite, le Taj Mahal, la « world music » et la « world food » – sans oublier le « globish », la nouvelle *lingua franca*. Les émissions de gaz à effet de serre occidentales influencent le climat coréen, la perte définitive du dauphin de Chine a été pleurée en Occident.

Cette cosmopolitisation de la réalité est hautement ambivalente. Les droits de l'homme servent de fondement à l'intervention humanitaire, mais ils peuvent aussi servir de masque à l'ingérence voire au néocolonialisme, comme l'a grossièrement montré la guerre en Irak. Le *globish*, sorte d'anglais appauvri passe-partout, est détesté des professeurs de langue, qui sont pourtant souvent d'origine cosmopolite. La *world culture* est accusée d'être une pseudo-culture marchandisée, une culture sans profondeur. Les débats qui émergent autour de la nature de ce

---

<sup>1</sup> Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier, 2006, p.24.

qui a lieu contribuent à renforcer l'intérêt pour le « cosmopolitisme » qui fait donc l'objet d'une attention grandissante de la part des chercheurs.

Le terme « cosmopolitique » est emprunté à Kant<sup>2</sup>, et avant lui aux Stoïciens et aux Cyniques<sup>3</sup>. Il a été rénové en France par Isabelle Stengers<sup>4</sup>, et plus modestement par Bruno Latour<sup>5</sup>, dans un dialogue explicite avec Ulrich Beck. Alors que Bruno Latour propose de faire entrer les « non-humains » en (cosmo)politique, via des « forums hybrides », I. Stengers s'attache à montrer que les cosmopolitiques impliquent de prendre au sérieux les cosmologies qui nous sont étrangères, c'est-à-dire ne pas les transformer en « croyances », ce qui les viderait de tout contenu<sup>6</sup>. Ce courant a donné naissance à une revue éponyme, qui publie bientôt son numéro 17<sup>7</sup>.

Ces deux auteurs ont situé le débat dans la sociologie des sciences et des savoirs. Ils ont fait du cosmopolitisme un problème cognitif. Un autre angle d'approche, encore trop peu remarqué, a été développé par Stéphane Chauvier, dans le domaine de la philosophie morale et politique.

Le « droit des gens », droit des peuples, part toujours d'un ensemble déjà constitué de peuples, de même que le droit interétatique, qui a trait au droit des États. Mais comment ces peuples et ces États se sont-ils formés ? Ce pluralisme est-il juste ? Les personnes leur sont-elles définitivement attachées ? Ne peuvent-elles quitter ces peuples et ces États ?

S. Chauvier, s'appuyant sur Locke<sup>8</sup>, montre que si l'État a pour but l'*eunomia* des personnes, alors il n'existe que pour augmenter leur liberté, et non pour se substituer à elles. Dès lors les personnes peuvent défaire un État qui va contre leurs libertés – c'est le droit de désobéissance identifié par Locke. Elles peuvent aussi le quitter. En étant membres de peuples ou d'États, les personnes ne perdent donc pas toute existence légale propre. Le contrat passé entre les membres d'une même société n'est pas un contrat de sujétion totale aux autres membres ou aux autorités formelles.

Pour autant, la position de S. Chauvier ne se confond pas avec un libéralisme favorable à l'abolition totale des frontières<sup>9</sup>. L'auteur a examiné dans le détail le droit des étrangers<sup>10</sup>. L'État

---

<sup>2</sup> Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, in *Opuscules sur l'histoire - Recueil*, Paris, Flammarion, 1990, Ed. orig. 1784.

<sup>3</sup> Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs - Fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de Poche, 1992.

<sup>4</sup> Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques* – 2 vol., Paris, La Découverte ;

<sup>5</sup> Bruno Latour, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 2004.

<sup>6</sup> Isabelle Stengers, *La proposition cosmopolitique*, J. Lolive & O. Soubeyran, *L'émergence des cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, 2007, pp.45-68.

<sup>7</sup> Sur Internet : 1) [Cosmopolitiques.com](http://Cosmopolitiques.com): Cahiers théoriques pour l'écologie politique ; 2) [Article Wikipedia](http://Article Wikipedia)

<sup>8</sup> Stéphane Chauvier, *op. cit.*, 2006, pp.61-87.

<sup>9</sup> Stéphane Chauvier, *op. cit.*, 1999, p.113.

<sup>10</sup> Stéphane Chauvier, *Du droit d'être étranger – Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Paris, L'Harmattan, 1996.

est le résultat d'une coopération profitable à toutes les personnes. Une mobilité illimitée ne tiendrait pas compte des désutilités créées par le départ ou l'arrivée imprévue des personnes. Dans les deux cas, les effets ne sont pas nuls et les personnes qui seraient lésées ont aussi des droits. S'il y a un devoir d'humanité à accueillir les personnes menacées dans leur pays, il n'y a aucun droit des étrangers à venir s'installer de manière durable, si cela a des conséquences sur la société habitant le territoire sur lequel ils envisagent de s'installer. De même, les citoyens d'un État ne peuvent à loisir quitter cet État avec leurs biens, leur capital, si cela a pour conséquence de générer le désordre ou réduire le bien-être de cette société. L'État, créé pour générer l'*eunomia* parmi ses membres, doit y veiller. Nulle conception holiste, par conséquent, ici, mais une approche individualiste authentiquement pluraliste. Les citoyens comme l'État peuvent aussi avoir un devoir d'ingérence, dans certains cas, par exemple si un autre État se retourne contre les citoyens qui l'ont créé et réduit de manière arbitraire ou despotique leur liberté.

## II. Les anciennes utopies en crise

Comment justifier l'existence d'une pluralité de peuples ou d'États ? Est-ce uniquement un manque de moyens ? L'État mondial, ou le Peuple unique, sont-ils la seule manière de mettre fin aux conflits ? Mobilisant la procédure du « voile d'ignorance »<sup>11</sup>, appliquée à l'échelle de l'humanité, S. Chauvier montre que les personnes ne choisiraient pas forcément de constituer une société unique. Plusieurs arguments vont dans ce sens. Tout d'abord, un argument fonctionnel. Un État unique serait nécessairement immense. Rousseau et bien d'autres penseurs ont mis en cause la gouvernabilité des ensembles trop grands : éloignement des magistrats, difficulté à participer aux affaires communes, inadaptation de règles générales aux divers contextes géographiques<sup>12</sup>...

Ensuite chaque société déploie une manière d'être propre, sans qu'il soit aisé de trouver un critère permettant de définir quelle est la meilleure. Il existe une pluralité irréductible de perspectives quant à la vie bonne. Nous avons nous-même montré que le libéralisme rawlsien n'est pas, contrairement à ce qu'il affirme, exempt de théorie substantielle du bien<sup>13</sup>. La Banque Mondiale l'affirme explicitement : « *International trade institutions and liberal trade policies are a means to an end [...] : [the] increase [of] social welfare* »<sup>14</sup>. Il met les valeurs de travail, production et division du travail au cœur de son projet, car il affirme que la rareté est le problème principal. D'autres choix seraient possibles.

<sup>11</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1995, Ed. orig. 1971.

<sup>12</sup> Stéphane Chauvier, *Justice internationale et solidarité*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1999, p.75.

<sup>13</sup> Fabrice Flipo, *Justice, nature et liberté*, Lyon, Parangon, 2007.

<sup>14</sup> World Bank, *World Development Report 1999-2000*, pp.60-61. Notre traduction : « *Les institutions du commerce international sont des moyens ordonnés à une seule fin : l'accroissement du bien-être social.* »

Cela nous conduit-il dans le domaine d'un relativisme absolu ? A chaque société sa conception du Bien ? Non, sans être incompatible avec les droits de l'homme, le libéralisme rawlsien en fait une lecture orientée, certains droits ayant davantage de poids que d'autres. Jean-Claude Michéa a montré dernièrement comment le libéralisme politique dominant est lié à une conception économique de la vertu et du bien-être<sup>15</sup>. Il n'y a là aucun lien essentiel. Marshall Sahlins et bien d'autres travaux anthropologiques ont montré que les cultures peuvent résoudre le problème de la rareté de manière différente, en particulier en partageant la frugalité plutôt que la course à l'accumulation de biens matériels<sup>16</sup>. Les droits de l'être humain peuvent être respectés de diverses manières, sans perdre de leur consistance.

L'espace international pose cependant un problème spécifique. Comment sortir de « l'état de nature » qui prévaut ? Comment réguler la coexistence des États ? Comment les discipliner ? Les anciennes utopies sont en crise. L'utopie de la pacification par le commerce a permis d'augmenter considérablement le produit mondial brut, mais rien n'indique que le commerce exclusivement marchand ait significativement réduit les occurrences de conflit entre nations<sup>17</sup>. La crise écologique et la très forte croissance des inégalités indiquent même au contraire que l'extension du commerce se traduit, au regard de la paix et du bien-être, par des rendements décroissants.

L'échec des marchés avait déjà été anticipé par le marxisme. Mais le cosmopolitisme issu du 19<sup>e</sup> siècle, sous la plume de Marx, est aussi en crise. Basée sur l'extension indéfinie du lien économique, l'utopie marxiste anticipait une augmentation indéfinie des forces productives – et un perfectionnement infini de la technique<sup>18</sup>. Le cosmopolitisme de Marx reposait sur la thèse d'une mondialisation du marché, une intégration de l'humanité entière dans une même division du travail, indéfiniment motorisée par des énergies minérales illimitées – thèse que reprend encore « Empire » de Tonio Negri & Michael Hardt<sup>19</sup>. Dans un mouvement dialectique, le capitalisme était perçu comme construisant la force qui finalement le renverserait – et prendrait possession du potentiel technique qu'il aurait suscité. La mondialisation des échanges était donc perçue, en dernière analyse, comme une force positive. Marx affirme par exemple que les forces productives déclenchées par la bourgeoisie brisent les attachements locaux<sup>20</sup>, qui sont réactionnaires. Il voit

---

<sup>15</sup> Voir Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal*, Paris, Climats, 2007.

<sup>16</sup> Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>17</sup> Philippe Martin, Thierry Mayer & Mathias Thoening, *La mondialisation est-elle un facteur de paix?*, Paris, Editions Rue D'Ulm, 2006.

<sup>18</sup> Voir Fabrice Flipo, *L'écologie politique est-elle « réactionnaire » ? L'enjeu des choix technologiques*, Communication pour le Congrès Marx International, 3-6 octobre 2007.

<sup>19</sup> Antonio Negri & Michael Hardt, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

<sup>20</sup> Karl Marx & Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste*, Messidor / Editions Sociales, 1986, p. 59

dans l'homogénéisation des modes de vie la clé de la coopération planétaire, car elle occasionnera la fin des particularismes<sup>21</sup>. Le mode de vie matériel bourgeois représentait un idéal à partager.

La critique émise par Marx, à savoir que les rendements décroissants viendraient principalement d'une confiscation des fruits du travail par une minorité, via le surtravail, ne suffit plus à expliquer l'énorme impasse dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Même si une loi imposait que l'éventail des salaires de l'humanité soit compris entre 5 000 et 10 000 dollars, nous n'aurions pas résolu le problème, car ce serait encore excessif. Atteindre ce niveau de consommation matérielle et en préserver les fondements écologiques ne sont pas compossibles. Le mode de vie occidental ne serait toujours pas généralisable sans occasionner des destructions majeures. « *Mieux partager le gâteau ne suffit plus, c'est la recette qui doit être changée* » : voilà le slogan qui est de plus en plus sur toutes les lèvres, et qui emmène avec lui toute la discussion sur les « nouvelles richesses » qu'il convient de défendre et non de s'en tenir au pouvoir d'achat<sup>22</sup>.

La conception moderne de la productivité doit être revue. Elle doit intégrer les « externalités » qu'elle a voulu chasser. L'enjeu est donc de trouver les bases d'une nouvelle productivité – non pas uniquement dans le lien social, mais dans le milieu : les êtres non-humains et les écosystèmes doivent être associés et non pas exploités de manière minière. Mais est-ce là renoncer à l'individualisme, aux droits de l'homme ? Glisse-t-on vers « l'antimondialisme » comme le suggère Jean Jacob ? C'est là qu'il faut revisiter le statut de l'écologie.

### III. Le cosmopolitisme et le statut de l'écologie

Bruno Latour et plusieurs autres auteurs ont thématiqué la question de la prise en compte des écosystèmes en politique. L'écologie a en effet l'étrange qualité d'être à la fois une science et un courant de pensée politique. Comment est-ce possible ? N'y avait-il pas jusque-là un monde commun d'une part, et des opinions différentes pour l'organiser de l'autre ? L'explication habituelle affirme que les écologues observent les écosystèmes, et que les écologistes s'appuient sur cette connaissance pour défendre « la planète »<sup>23</sup>. Ceci génère des débats confus où l'on accuse les écologistes d'avoir tendance à défendre « la planète » contre « les hommes » (rarement contre les femmes, soit dit en passant), d'attribuer une « valeur intrinsèque » à la nature, ou encore de vouloir « revenir » à une vision holiste des sociétés<sup>24</sup> – bref, ce qui est sur la sellette, c'est un « naturalisme » de type romantique, émotionnel, mystique, auquel on oppose un humanisme

<sup>21</sup> *Les mêmes modes de production génèrent la même littérature* – Manifeste du Parti Communiste, 1844.

<sup>22</sup> Cf. la simplicité volontaire, La Décroissance etc.

<sup>23</sup> Voir l'article « [Écologie](#) » dans Wikipédia par exemple

<sup>24</sup> Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992 ; D. Bourg, *Les scénarios de l'écologie*, Paris, Hachette, 1996 etc.

« artificialiste » raisonnable. On s'efforce de montrer aux écologistes que le naturel n'existe pas et qu'ils sont pour le moins de mauvais observateurs. J. Jacob reprend ces critiques, ce qui le conduit à nourrir une extrême méfiance vis-à-vis des orientations politiques du mouvement écologiste.

Que veut-on protéger, quand on souhaite « protéger la nature » ? Examinons le cas de l'équilibre climatique. L'enjeu, c'est d'éviter la « tragédie des communs », thématifiée par Garrett Hardin<sup>25</sup>. Cela passe, comme le rappelle S. Chauvier, par la reconnaissance d'un statut de *res communis* aux ressources naturelles. Qu'est-ce qu'une *res communis* ? C'est un bien dont toute personne a le droit de bénéficier, et personne n'a le droit d'abuser. Cela implique que les droits des personnes soient proportionnels d'une part au nombre de personnes qui bénéficient de ce bien, et d'autre part à l'usage qui doit être fait de ce bien pour que sa qualité ne se détériore pas.

Si la personne jouissait d'un droit illimité d'appropriation, nous aurions affaire à une *res nullius* et non à une *res communis*. Le statut de *res communis* implique que les droits à bénéficier du bien soient assortis de limites, c'est-à-dire de devoirs. Ces devoirs sont définis par le nombre de personnes qui bénéficient du bien mais aussi par l'exigence de continuité dans la qualité du bien. S'il n'y a plus de bien, si la « tragédie des communs » s'est produite, si les écosystèmes etc. sont irrémédiablement détériorés, alors les droits n'ont plus de sens – nul ne prétendrait avoir des droits sur un « mal » commun. L'écologie désigne l'ensemble des caractéristiques que le milieu doit conserver, par-delà les accidents et péripéties qui se produisent dans les sociétés humaines. « La nature », désignée par l'écologie, n'est pas tant une entité qui est factuellement indépendante de notre action qu'une entité qui *doit* rester indépendante de l'action d'une personne donnée, afin que la structure se conserve. La forme de l'écosystème *doit* rester intacte, parce que nulle personne, nulle société n'a le droit de la modifier. Au contraire, pour que les personnes à venir aient la possibilité matérielle de bénéficier de leur droit, nous avons le devoir de ne pas détériorer la qualité du milieu.

Tout n'est pas *res communis*, et tout n'est pas *res communis* à l'échelle globale. S. Chauvier propose d'inclure l'ensemble des ressources naturelles épuisables dans un statut de *res communis* globales, ce qui implique un droit d'accès universel. Que proposent les écologistes ? Le rapport « Europe Soutenable » du Wuppertal Institute pour les Amis de la Terre Europe<sup>26</sup> est sans doute l'une des propositions les plus abouties dans le domaine. Il tient aussi les ressources épuisables du sous-sol pour des ressources de l'humanité, et non pas uniquement des États dont le territoire se trouve au-dessus des ressources. Cela conduit à des réductions de 80 à 90% dans les prélèvements européens moyens.

---

<sup>25</sup> Garrett Hardin, *The Tragedy of the Commons*, in *Science*, n°162, 1968, pp. 1243-1248.

<sup>26</sup> FOEE, *Europe soutenable*, 1995, ronéotypé.

En dehors de ces ressources épuisables, la planète propose des ressources renouvelables et des « évier » permettant d'absorber les déchets. Quel devrait être leur statut ? Le rapport « Europe soutenable » considère que les ressources renouvelables (bois, eau, sols, pêche, atmosphère etc.) sont aussi des *res communis*. Certaines sont globales, comme le climat et la diversité biologique, tandis que d'autres sont régionales, comme les sols, l'eau ou le bois – ce qui est consistant avec les revendications des mouvements écologistes et paysans. Dans le domaine du climat, par exemple, cela conduit à diviser par 5 ou 10 nos émissions actuelles. Dans le domaine de la pêche, cela conduirait à réduire fortement notre consommation de poisson. Et ainsi de suite.

Cherchant à protéger « la nature », les écologistes des Amis de la Terre cherchent donc à protéger des droits de l'humanité – des droits naturels, indépendants de tout Etat ou de tout peuple. L'enjeu est de protéger un ensemble de ressources qu'aucune personne ni aucun peuple particulier ne peut s'approprier, ne peut détruire, car toute personne, passée, présente ou à venir, y a droit. Le problème n'est pas de savoir si le milieu est « hybride », naturel ou culturel – il l'est forcément : « la nature » n'existe, pour l'humanité, que sous forme cultivée. Ce qui est désigné comme « naturel », c'est l'ordre que toute personne doit s'efforcer de maintenir dans le milieu, par-delà la succession des sociétés, des peuples et des familles, afin que des sociétés, des peuples et des familles puissent continuer d'avoir lieu, d'exister, de trouver des « biens » dont elles peuvent tirer leur mode de vie propre. Cela comprend un certain nombre de pratiques fondamentales comme la protection des sources, de la fertilité des terres etc. Grotius enjoignait ainsi de limiter la dévastation produite par la guerre en affirmant qu'il fallait protéger les arbres fruitiers, de même que les laboureurs et leurs maisons<sup>27</sup>. Les peuples passent, le laboureur reste, il change simplement de nationalité. On ne peut pas imposer aux personnes d'assurer la permanence de l'État, le peuple ou la famille dans laquelle elles sont nées, mais par contre elles ont le devoir de laisser à autrui les moyens d'assurer sa subsistance par son travail. Cela passe par des « ressources naturelles » c'est-à-dire des éléments matériels mais aussi l'ensemble des savoirs nécessaires pour pouvoir les utiliser.

L'obligation envers le milieu n'est que l'envers du droit de toutes les personnes à participer des *res communis*. Ce n'est que l'envers d'un droit envers les personnes, et dans une moindre mesure envers tout ce qui vit.

---

<sup>27</sup> Hugo Grotius, 1625. *Le Droit de la guerre et de la paix*, chapitre XII relatif au « Tempérament par rapport à la dévastation et autres choses semblables ».



## IV. Comment défendre le droit cosmopolitique ?

Quels sont les moyens pour faire appliquer ces droits ? Le premier moyen est l'État. Si l'État et les institutions sont là pour l'*eunomia* des citoyens, de toutes les personnes humaines présente sur Terre aujourd'hui et pour les siècles ou millénaires à venir, alors il doit faire respecter les droits de toutes les personnes humaines sur les *res communis* – dont les ressources naturelles et les « évier » planétaires. La mise en œuvre de ce droit peut se faire via un ensemble pluraliste d'État, comme le montre S. Chauvier<sup>28</sup>.

Mais ce n'est pas tout. L'État peut être inefficace. Il peut être dirigé par des responsables qui se moquent des droits fondamentaux, et se comportent de manière tyrannique. La prophétie de Hardin peut alors se révéler exacte. Alors si l'État ne fait pas appliquer ce droit de nature, les personnes sont fondées à désobéir. C'est sans doute là l'un des fondements du mouvement des faucheurs volontaires. Et elles ne peuvent le faire qu'au nom du droit naturel, de la loi naturelle.

Il y a là deux dérives possibles, et qui vont croître au fur et à mesure que les risques vont être perçus comme vitaux. Le premier est le renforcement de la tyrannie d'État, d'un État sur son peuple, d'un État sur les autres ou d'un ensemble de personnels des États sur l'ensemble de l'humanité. Le second est que moins l'État est efficace, plus les personnes menacées vont avoir tendance à sacrifier leurs droits sur la *res communis*, car c'est leur seul moyen de survie. Les ethnologues et les anthropologues ont ainsi montré le rôle des « bois sacrés » dans l'équilibre écologique d'une population. On se rappelle la déclaration du Chef Seattle, un grand classique chez les écologistes. De là sans doute le lien que Jean Jacob voit entre mouvements écologistes et mouvements religieux. Les grandes religions commencent d'ailleurs à comprendre que le « marché de l'angoisse », généré par les enjeux écologiques, n'avait pas été assez investi.

Défendre « les droits fondamentaux » ne suffit donc pas. Tant qu'elle n'est pas spécifiée, cette défense est ambiguë. Elle permet de générer de l'émotion, car elle touche à ce que chacun considère être son droit « le plus sacré », mais elle est aujourd'hui le lieu d'une tension grandissante entre d'une part, les droits de l'*homo economicus* et d'*homo faber*, fondés dans le travail, la consommation et la participation aux lois qui favorisent la liberté d'entreprise avec *recherche de profit*, le droit illimité de tout modifier, de tout s'approprier, et de l'autre les droits de ce que l'on pourrait appeler l'*homo ecologicus*, qui condamne au contraire la recherche de profit, car il vit dans un monde aux rendements décroissants, et met en avant la nécessité de protéger les ressources naturelles – dont la reproduction humaine etc.

Dès lors l'écologie n'est pas un discours qui vise à faire entrer la nature en politique mais un discours qui cherche à changer l'interprétation dominante de la nature – à savoir, l'évolutionnisme

---

<sup>28</sup> Stéphane Chauvier, *op. cit.*, 2006, pp. 61-87.

technique, l'idée selon laquelle l'être humain serait avant tout un *Homo Faber* destiné par nature à accroître sans cesse la finesse de ses outils par division du travail afin de « dominer la nature ». L'écologie introduit une conception de la nature qui se trouve en concurrence avec l'ancienne interprétation. Cette utopie ne repose pas sur la socialité par la division du travail mais sur la socialité par les *biens communs*. Les droits de la personne humaine étant ancrés dans une conception de ce que cette personne doit être, il n'y a pas lieu d'opposer « la nature » et « les droits de la personne humaine » mais une conception des droits de la personne humaine à une autre. Ce n'est pas un petit déplacement : c'est un programme (cosmo)politique complètement différent de ceux qui l'ont précédé. La manière écologiste de se relier au milieu est profondément différente de celle qui l'a précédé. Et, à la différence de cette dernière, elle est à même de répondre aux demandes urgentes du reste de l'humanité quant à la prise en compte de ses droits.

La conséquence directe de cette conception est que le cosmopolitisme écologiste ne repose ni sur la mobilité illimitée ni sur l'intégration mondiale dans une division du travail ayant la production maximale pour finalité mais sur la juste *séparation*. Nous sommes solidaires parce que nous sommes tous respectueux des droits de nos voisins, et non parce que nous coopérons dans le but de produire des biens et des services. Le cosmopolitisme écologiste défend le droit à la diversité, le droit à la juste séparation, car c'est la seule manière réaliste de produire ou de protéger des *res communis* susceptibles de donner une place à chaque personne sur Terre. Les Terriens associés vivraient non pas dans un seul État mais dans une fédération de régions autonomes sur le plan économique et vivant en bonne intelligence.

## V. Qui porte cette utopie ?

A l'échelle mondiale, l'utopie décrite jusqu'ici est portée par ce qu'on appelle communément « le mouvement écologiste ». Le mouvement a récemment été décrit par Jean Jacob<sup>29</sup>. Les auteurs sont nombreux et bien identifiés. Ils dirigent des ONG ou des « think thanks » puissants et écoutés. Le Philippin Walden Bello est à la tête de *Focus on the Global South*, qui emploie 20 personnes en Thaïlande, Philippines et Inde. L'Indienne Vandana Shiva dirige *Navdanya, Research Foundation for science, Technology and Ecology* (RFSTE), une organisation qui défend la biodiversité et promeut l'agriculture biologique par la dissémination de semences sans OGM ni brevets. L'Étatsunien Jeremy Rifkin préside la *Fondation on Economic Trends* et est auteur de nombreux livres à succès. Le Malais Martin Khor est le fondateur du *Third World Network* présent en Afrique, en Asie du Sud-Est, en Amérique latine et à Genève. Hermann Daly est le fondateur et le directeur du prestigieux journal académique *Ecological Economics*, une référence mondiale dans

---

<sup>29</sup> Jean Jacob, *L'antimondialisation – aspects méconnus d'une nébuleuse*, Berg International Editeurs, 2006.

le domaine de l'approche interdisciplinaire de l'économie écologique, trois étoiles au classement CNRS. Lori Wallach est à la tête de *Public Citizen* ([www.citizen.org](http://www.citizen.org)), une ONG fondée en 1971 pour défendre les consommateurs et qui dispose aujourd'hui d'un budget de 11 millions de dollars. L'Allemand Wolfgang Sachs est une figure de *l'Institut Wuppertal pour le climat, l'environnement et l'énergie* qui est à l'origine des diverses méthodes de comptage matériel ainsi que des concepts de « sac à dos écologique », « Facteur 4 » etc. Ralph Nader, candidat écologiste historique à la Maison-Blanche, fait aussi partie du lot, et bien d'autres noms connus. La liste ne serait pas close sans mentionner deux personnalités controversées. L'une est Edward Goldsmith, fondateur en 1970 de *The Ecologist*, la revue écologiste de référence qui a depuis plusieurs années son équivalent français, *L'écologiste*. Il est auteur de livres à succès. L'autre est Jerry Mander, actif dans la *Fondation pour l'Écologie Profonde* et actuel directeur de *l'International Forum on Globalisation* (IFG), dans laquelle ils sont tous présents.

Jean Jacob montre bien la consistance de ce courant. Les personnes mentionnées se rencontrent souvent, écrivent des livres en commun, participent aux mêmes événements, sont dans les comités éditoriaux les uns des autres. Il montre que l'IFG joue un rôle central dans la structuration actuelle du mouvement mais que les racines sont bien plus anciennes. Elles remontent aux années 80, voire aux années 70. Il affirme que l'IFG a joué un rôle central pour catalyser les manifestations de Seattle contre l'OMC en 1999 mais le premier contre-sommet alternatif remonte à 1984, à Londres, avec l'organisation du TOES (*The Other Economic Summit*). En France c'est Ecoropa (Ecological Europa) qui est le premier relais de ce courant, en 1976. En 1996 sa directrice Agnès Bertrand crée l'Observatoire de la Mondialisation dont la présidence est confiée à Susan George. Elle crée la Coordination pour le Contrôle Citoyen de l'OMC (CCCMOC) qui regroupe 95 associations dont les revendications sont plus radicales que celles d'Attac. Corinne Lepage a représenté Ecoropa en 1994 pour faire accepter le principe de précaution au Conseil d'Etat en 1998. Ce courant a des ramifications avérées en France. S'il est passé relativement inaperçu jusqu'ici dans notre pays, c'est peut-être parce que les yeux sont rivés sur Attac, qui a été un mouvement très fort en France ces dernières années. La rivalité entre Attac et ce mouvement n'est pas neuve. Quand Bernard Cassen écrit *Tout a commencé à Porto Alegre*, il ne dit rien de ce mouvement qui a toujours été présent dans les Forums Sociaux Mondiaux. En France ce sont les mouvements proches de la décroissance qui semblent désormais porter des orientations proches de celles de l'IFG : Serge Latouche et La Ligne d'Horizon, *L'Écologiste*, revue Silence, Edgar Morin, les *Casseurs de Pub*, les ONG écologistes etc.

L'ouvrage de Jean Jacob est très bien documenté. Les références sont très nombreuses et peu de textes manquent à l'appel. Par contre ce qui est étonnant est que l'auteur qualifie ce

mouvement « d'anti-mondialiste ». Est-ce fondé ? En quel sens ? C'est ce que nous voudrions examiner maintenant en forme de conclusion.

## VI. Les écologistes, leurs critiques et leurs ambiguïtés

Jean Jacob n'explicite guère le cadre à partir duquel il émet ce jugement. Mais son cadre d'analyse apparaît peu à peu en creux au fil de la lecture : c'est une lecture issue de la gauche réformiste classique, confiante dans les forces du progrès, la mondialisation et soucieuse de redistribution. D'ailleurs le livre d'Attac sur le développement est jugé « solide et nuancé »<sup>30</sup>. Le parti-pris de Jean Jacob permet toutefois, en creux, de situer le lieu des débats entre les deux altermondialismes. Jean Jacob n'entre pas réellement non plus dans la définition de ce qu'il entend par « Modernité », « développement », « droits de l'homme », « tradition », « gauche », « droite » etc. Ces concepts sont pris comme des évidences, des lieux communs, des critères pour situer le mouvement politique étudié dans l'espace politique français. Or ce qui est désigné comme « antimondialisation » se caractérise par une critique forte de ces concepts. Cela pose un problème méthodologique grave. Ne pas prendre entièrement au sérieux le positionnement de ce mouvement politique empêche d'élucider « l'ambiguïté » soulevée par Jean Jacob à de nombreuses reprises.

Cette imprécision dans les concepts se double d'une analyse des filiations qui reste partielle, conduisant finalement à des conclusions partiales. Prenons un exemple parmi d'autres. La controverse autour des liens avec l'extrême-droite, par exemple, ne fait pas l'objet d'une enquête fouillée. L'auteur questionne les liens du mouvement « antimondialiste » avec les mouvements progressistes tels qu'Attac mais il ne creuse pas la question d'éventuels liens avec la droite ou l'extrême-droite, il en reste au plan journalistique. Pourtant, si le mouvement est réellement « conservateur », il devrait être profondément ancré dans les milieux conservateurs. Philippe de Villiers s'est-il finalement bien entendu avec Teddy Goldsmith ? Et Alain de Benoist ? Jean Jacob explique que Teddy Goldsmith a fait amende honorable suite à ce qu'il a présenté comme des « erreurs », la coopération a donc tourné court. Pourquoi ? Pourquoi la coopération a-t-elle tourné court si le mouvement a des sympathies conservatrices ? Nous n'en saurons rien. C'est d'autant plus ennuyeux que ce débat existe au sein de ce mouvement, et c'est un débat particulièrement vif. Nous ne saurons rien non plus des rapports du mouvement antimondialiste à la spiritualité, qui semble aussi être le marqueur d'une attitude « conservatrice » aux yeux de Jean Jacob. Il aurait alors fallu enquêter du côté des mouvements religieux constitués et voir quels sont les liens de ces mouvements avec l'antimondialisation. Autre exemple : la thèse de la relocalisation des activités

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 175

est présentée comme un hymne à l'autosuffisance et aux communautés locales. Mais sur quoi cette idée est-elle fondée ? La relocalisation est une thèse présentée comme conséquence inéluctable de la surexploitation de la nature et de l'épuisement des ressources depuis 1972 et le rapport du Club de Rome. Elle a été réaffirmée par le rapport 2003 du Club de Rome. Mais elle est aussi défendue par les mouvements qui veulent se réapproprier la démocratie. Alors quel est l'argument qui domine dans les débats « antimondialistes » ? A nouveau, l'ouvrage manque de détails. L'auteur se contente trop souvent d'analyser les filiations en repérant des mots-clés communs, sans aller plus loin dans l'analyse de l'argumentation politique sous-jacente. Et ainsi de suite. A nouveau, la même grille de lecture apparaît en creux.

La troisième critique touche le manque de précision dans l'appréhension du contexte dans lequel a été construit le mouvement étudié. Le mouvement est transnational, il utilise un discours transnational. « Community », traduit par « communauté », n'a pas le même sens en France et aux Etats-Unis, par exemple. La spiritualité n'a pas la même place sociale en Inde, Malaisie etc. qu'en France. Un tel mouvement ne peut pas forcément produire un discours qui serait facilement classifiable dans un pays particulier, au contexte particulier, par exemple la France. Serge Champeau, de la revue « Commentaire », qualifie le mouvement antimondialiste « d'utopiste et nostalgique » et Jean Jacob estime qu'il y a de la lucidité dans ce jugement<sup>31</sup> – pourquoi ? Les liens communautaires jouent un rôle important dans cette pensée – mais encore ? Les « antimondialistes » se défendent de tout nationalisme, de quoi s'agit-il ? La Charte africaine des Droits de l'Homme comporte des paragraphes relatifs aux devoirs envers sa communauté, est-ce « réactionnaire » ou plus simplement conforme aux enjeux locaux, les pays riches étant suffisamment « attractifs » pour pouvoir se passer de ce genre de clause, n'étant pas victime de la fuite des cerveaux par exemple. Est-ce que les « antimondialistes » ont voulu tenir compte de ce genre d'enjeu ? Le lecteur le sait pas, il n'a jamais réellement accès aux thèses des « antimondialistes » mais à leur déclinaison approximative dans le contexte français. Que peut-on en conclure ? Deux choses. D'une part, que « l'antimondialisation » est plus complexe que ce que l'auteur en laisse paraître. Et d'autre part que Jean Jacob ne prend guère en compte les spécificités de l'espace international dans lequel évolue pourtant son objet.

Les réticences de Jean Jacob peuvent donc s'expliquer. Jean Jacob voit dans le mouvement écologiste une mise en cause de la modernité – et il a raison, mais cela ne conduit pas forcément à la remise en cause des droits de l'homme, de l'individualisme ni à la mise en place d'une conception holiste de la société. Le débat sur la *res communis* permet de mieux comprendre cela.

Le mouvement écologiste tend à donner de l'importance aux particularismes sur les universalismes : c'est vrai, mais ceci peut aussi s'expliquer par la volonté de tenir un

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 90

individualisme et un pluralisme conséquents que par « un hymne à l'autosuffisance et aux communautés locales » comme le dit J. Jacob. L'universalisme moderne contemporain se confond largement avec un impérialisme insoutenable, incompatible avec l'amélioration des conditions de vie sur Terre. Si l'on prend en compte les régulations écologiques, le mode de vie des pays industrialisés ne peut pas être d'idée régulatrice qui guide nos pas vers l'émancipation. Si la mobilité est contestée, ce n'est pas parce qu'il serait condamnable de voyager, mais parce que l'accroissement de vitesse est profondément inégalitaire. Le loisir des uns de se déplacer à volonté menace les droits fondamentaux des plus démunis – qui ne jouissent de plus d'aucun droit d'accès aux moyens de déplacement les plus rapides.

L'utopie écologiste voit dans la frugalité les moyens de faire de la place à tous sur Terre, ce qui passe par une réduction drastique des transports. Cela conduit-il à abolir tout contact entre les peuples ? Non, bien sûr, il suffit d'en réduire la motorisation, c'est-à-dire de les *ralentir* pour les rendre compatibles avec les rythmes des écosystèmes – et avec la démocratie, car la liberté des « nomades » ne doit pas s'exercer aux dépens des « sédentaires ». Le respect des droits individuels concernant l'énergie et le recyclage de ses déchets conduit à utiliser des moyens de faible puissance. Utiliser des moyens rapides ne pourrait être le fait que d'une infime minorité.

Cela conduit-il à stopper l'innovation technique ? Pas du tout, car ce serait affirmer que les sociétés seraient figées par le simple fait de ne plus utiliser des quantités croissantes de matière et d'énergie. L'amélioration technique est sans fin, quand bien même les rendements n'augmenteraient plus, car les écosystèmes et les personnes évoluent. Adaptée à une époque, une technique ne l'est plus à une autre, car le contexte a évolué. La divergence technologique est la clé de l'avenir, mais elle remet en cause jusqu'à notre représentation de l'histoire de l'humanité, basé sur un « évolutionnisme technique » dont Alain Gras a montré dans le détail la construction<sup>32</sup>.

La méfiance de Jean Jacob provient donc principalement du fait que le courant écologiste ne s'inscrit pas dans les catégories modernes traditionnelles. L'auteur ne parvient donc pas à distinguer clairement les « progressistes » des « réactionnaires » - ou plutôt : les égalitaristes des malthusiens. D'ailleurs, comme l'a montré Ulrich Beck, cette difficulté est assez largement partagée. Le mouvement écologiste est encore embryonnaire. Ses propositions ne sont pas totalement élaborées. La théorie reste à faire. L'écologie politique reste largement à construire. D'où, à ce stade, la confusion avec d'autres courants qui, eux, pourraient être authentiquement inégalitaires.

---

<sup>32</sup> Alain Gras, *La fragilité de la puissance*, Paris, Fayard, 2003.