

La responsabilité

(Version enrichie de la présentation présentée lors de la rencontre du groupe de recherche interculturel sur la responsabilité, Château de Dravert, La Guiche, France, 29/06 – 3/07/2006)

et version provisoire de :

Christoph Eberhard, "La responsabilité en France: Une approche juridique face à la complexité du monde" in Edith Sizoo (dir), 2008, "Ethiques de la responsabilité - regards culturels croisés", Paris, Editions Charles Leopold Mayer, p 153-180

Pour aborder la question de la responsabilité dans l'optique d'un dialogue interculturel, il est important de clarifier d'où l'on parle. J'aborderai la question de la responsabilité en partant d'un enracinement français qui s'inscrit lui-même dans une culture européenne plus large. Il me semble que comme notre dialogue se situe à un niveau très général, puisque nous croisons des points de vue des cinq continents, le plus important est de communiquer une certaine sensibilité quant à la manière dont peuvent se poser les questions d'un contexte à l'autre en les replaçant dans leur environnement culturel, linguistique, social.

Il est clair qu'il n'est pas possible de faire un tour exhaustif de la question et que mon enracinement personnel teinte forcément ma perception de la question de ce que pourrait être pour un européen situé plus particulièrement en France, la responsabilité. Cette contribution doit donc se comprendre avant tout comme une invitation au dialogue qui permettra d'approfondir la compréhension de nos présupposés implicites, des horizons invisibles ou « mythes » dans lesquels nous nous enracinons pour reprendre le terme de Raimon Panikkar (voir par exemple 1979). Mais si ce texte invite au dialogue, il résulte déjà de dialogues menés entre les participants à cet ouvrage. Il est donc le fruit de cette dynamique collective qui a suscité certaines interrogations, certains désirs de clarification et a ainsi orienté la réflexion.

Pour commencer, j'aimerais raconter une petite histoire. Il en existe un certain nombre de variantes plus ou moins riches en détails. Mais elle est connue dans toute l'Europe et fait partie du patrimoine culturel européen. Elle peut constituer un point de départ – parmi de nombreux autres possibles – pour commencer à réfléchir sur la question de la responsabilité.

Il était une fois un géant doué d'une très grande force qui décida de se mettre au service du seigneur le plus puissant de la terre. Après de nombreuses recherches, il lui semblait l'avoir trouvé sous les traits d'un grand roi. Il expliqua sa quête au roi, et celui-ci ne fut que trop heureux de pouvoir le compter parmi ses serviteurs. Un jour, le roi et sa suite rentrèrent au château après une longue excursion. La nuit commença à tomber. Comme le chemin fut encore long, le géant proposa de prendre un raccourci à travers une forêt. Mais le roi refusa. Il avoua avoir peur car on disait que la forêt était habitée par le diable. À ces mots, le géant ne pu s'empêcher de penser « si le roi a peur du diable, celui-ci doit être encore plus puissant que lui ». Il demanda donc la permission au roi de se retirer de son service, puisque c'est le seigneur le plus puissant de la terre qu'il voulait servir. Et il se mit à la recherche du diable. Un jour, il rencontra une cohorte de chevaliers tout vêtus de noir et forts impressionnants. Il leur demanda s'ils ne sauraient pas où il pourrait trouver le diable. Leur chef s'avança et lui dit que c'était lui-même. Le géant présenta donc à nouveau sa requête et fut à nouveau accepté comme serviteur, cette fois-ci du diable. Il resta à ses services pendant un certain temps, jusqu'au jour où, lors d'une excursion, le diable ne voulait pas prendre un certain chemin ... c'est qu'il y avait une croix ... et le diable du admettre qu'il avait peur de ce Jésus-Christ sur la croix ... C'est donc que ce dernier était encore plus puissant que lui. À nouveau le géant quitta son maître et se mit cette fois à la recherche de ce Jésus-Christ. Il chercha pendant longtemps sans succès. Un jour, il arriva dans un village. Ses habitants lui dirent qu'ils ne savaient pas où il pourrait le trouver mais qu'il y avait un ermite non loin qui pourrait peut-être le renseigner. L'ermite lui conseilla la chose suivante : il y avait une grande rivière près du village que les voyageurs avaient beaucoup de mal à traverser. Pourquoi ne s'installerait-il pas au bord de la rivière pour, utilisant sa taille et sa force, porter les voyageurs d'une rive à l'autre ? Ainsi, il se rendrait utile et il pourrait en profiter pour questionner les voyageurs sur sa quête. Le géant suivit le conseil. Pendant des années, il prit des voyageurs sur ses épaules et appuyé sur son grand bâton les porta d'une rive à l'autre. Une nuit, alors qu'il y

avait un orage, il entendait quelqu'un l'appeler. À chaque fois qu'il sortit de sa cabane il ne vit personne. Ce n'est qu'à la troisième fois qu'il aperçut un petit enfant qui insista pour qu'il le porte de l'autre côté. Finalement le géant accepta. Il prit l'enfant sur ses épaules et entra dans la rivière. À chaque pas la tempête s'intensifiait, les flots de la rivière gonflèrent ... et l'enfant lui sembla de plus en plus lourd. Le géant lutta de toutes ses forces et se voyait déjà englouti dans les flots avec l'enfant. Mais finalement il réussit à atteindre l'autre rive. Il déposa l'enfant et lui dit. « Je suis content que nous soyons arrivés. Je n'étais pas sûr d'y arriver. J'avais l'impression de porter le monde entier sur mes épaules ». « Tu le portais », dis l'enfant. « Je suis le Christ que tu cherchais ». À partir de maintenant, on t'appellera Christophorus, « celui qui porte le Christ ». Et il planta le bâton du géant dans la terre où celui-ci prit racine et devint à nouveau un arbre.

Voici donc la légende de Saint Christophe, qui est le patron des voyageurs et des jardiniers. Sans épuiser toute la richesse de cette légende, elle semble appropriée à plusieurs niveaux comme point de départ d'un dialogue interculturel sur la responsabilité. D'abord en tant que patron des voyageurs, Saint Christophe n'est-il pas celui qui favorise la rencontre, les échanges ? N'apparaît-il pas comme un passeur entre les rives et les mondes ? Par ailleurs, comme patron des jardiniers, n'est-il pas celui qui permet à travers ses passages l'éclosion, la croissance des graines que transportent les uns et les autres ?

Puis comme l'ont révélé de nombreuses discussions, dans de nombreuses cultures, la responsabilité est liée à l'idée d'une charge à porter, de fardeau qu'on prend sur ses épaules. Mais la légende illustre aussi un autre aspect profondément européen au vue des diverses discussions et confrontation avec d'autres visions culturelles. Saint Christophe n'est pas né « passeur ». Il n'a pas uniquement rempli une responsabilité liée à un statut hérité par sa naissance. Si, une fois qu'il s'est mis au service d'un seigneur, il en a ensuite assumé les conséquences, il a cependant à chaque fois librement choisi qui il décidait de servir ... et quand il devait changer d'orientation. Son histoire révèle ainsi une certaine notion d'autonomie de la volonté. Ses choix étaient libres. C'était à lui d'en porter les conséquences. Et ce qu'il apprit à travers ses différentes expériences et les responsabilités qui y étaient afférentes, lui permit d'élargir son point de vue en lui donnant de nouveaux critères de jugement qui l'obligeaient de revoir son sens des responsabilités.

Son cheminement fait écho à l'évolution historique de la notion de responsabilité en Europe. En effet, à la différence d'autres cultures présentées dans cet ouvrage, les Européens ont une vision « progressiste » du temps : l'histoire a un sens. À travers les nouveaux défis qu'elle nous présente sans cesse, elle nous oblige de nous adapter, de revoir nos acquis. Elle n'est pas que mémoire (et pardon) mais aussi promesse et remise en question (voir Ost 1999) ... et si elle était vue pendant longtemps comme processus d'évolution vers des formes de plus en plus civilisées de vie humaine et quête vers un âge d'or futur, elle apparaît aujourd'hui plus menaçante et nous fait prendre conscience de notre fragilité et de notre responsabilité (voir par exemple Jonas 1984, Dupuy 2002).

Guillaume de Stexhe éclaire cette affirmation et la précise. Pour cet auteur, « (...) la modernité est animée par l'élan d'une rationalité originale, qui se déploie dans ce qu'il faut appeler désormais les techno-sciences, et qui est d'ordre opératoire, et non pas représentatif. En un sens, c'est la même idée de *capacité* qui anime chacune de ces deux dimensions de notre aventure : comme liberté d'un côté, et de l'autre comme prise théorico-pratique sur le monde. Cette imbrication du développement de nos pouvoirs techniques et de l'auto-affirmation de la liberté s'est progressivement nouée dans une dynamique d'appropriation de notre avenir par nous-mêmes. En ce sens, on peut caractériser la modernité par un rapport à l'avenir en tant qu'objet d'un projet. Mais lorsque le développement des pouvoirs techniques et sociaux menace la possibilité même d'un avenir, alors le sens de nos capacités et de notre rapport à l'avenir s'inverse. Car de cet avenir devenu fragile émane alors une réquisition qui convoque libertés et pouvoirs, et les ordonne à l'*obligation de l'avenir* (selon le titre significatif d'un moment-clé de l'ouvrage de Jonas. (...) Il y a donc mutation de sens de ce qui structure au plus profond l'aventure moderne : le développement de nos pouvoirs, mués en responsabilités, et le rapport à l'avenir, qui passe du projet à l'obligation. » (de Stexhe 2006 : 106)

La responsabilité n'est donc pas donnée une fois pour toute. 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. Ce qui 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.

Dans les pages suivantes, nous tenterons de peindre un tableau impressionniste de la responsabilité et de ses enjeux à partir d'une vision franco-européenne. Nous commencerons par délimiter le champ sémantique de cette notion avant d'essayer de cerner ses transformations et ses enjeux contemporains majeurs.

1. Le champ sémantique de la notion de responsabilité

L'origine du mot « responsabilité » peut être retracée à deux étymologies complémentaires : au verbe latin *spondere*, promettre, s'engager à se porter garant de quelqu'un ou de quelque chose, et *respondere*, « répondre » ou « répondre de ». Pour Michel Villey, ces deux origines se répondent l'une à l'autre et s'enracinent profondément dans les racines de la pensée juridique européenne, dans le droit romain. « Respondere (...) renvoie à sponsio, institution qui tenait une place cardinale dans le droit romain archaïque – et à spondere (d'où sponsus, époux, fiancé) ... Le sponsor est un débiteur ; l'homme qui dans le dialogue de la 'stipulation', par une réponse affirmative à la question du « stipulant », futur créancier, s'engage à quelque prestation ; par exemple, avec telle femme, à convoler en justes noces. Le responsor était spécialement la caution ; en un second échange de paroles, il s'est obligé de répondre de la dette principale d'autrui. Le mot *répondre* implique dès lors l'idée de se tenir *garant* du cours d'évènements à venir. (...) en un sens plus large, *respondere* sera répondre à n'importe quelle sorte de question, au cours d'un dialogue. Le juriste romain répondait à ses consultants, et nous comptons les *responsa* des jurisconsultes au nombre des sources du droit romain. Plus spécialement on *répond* à une exigence, ce qui est faire face à un devoir, à une charge qui vous incombe. » (Villey 1977 : 46-47).

Malgré ces origines lointaines, le mot « responsabilité » n'est apparu dans la langue française en tant que tel que durant le dernier tiers du XVIIIème siècle et n'a été entériné par l'Académie française qu'en 1798. Ce nouveau concept émerge avec l'adjonction du suffixe « able » à la

racine *sponsio* qui interviendra « (...) dans la France chrétienne du XIIIème siècle, mais comme, à cette époque, le droit avait perdu son autonomie et était devenu une simple annexe de la morale, c'est cet aspect moral qui a prévalu, faisant du 'responsable' celui qui répond (devant Dieu) de ses actes. » (Geneviève Viney cité dans Brémaud 2005 : 47).

On peut déceler deux faces de la responsabilité. D'une part, c'est l'engagement face à soi-même (face à sa conscience qui peut intégrer ou non une dimension divine) et d'autre part face à l'autre par rapport à une action. On pourrait aussi distinguer entre responsabilité imputée et assumée, une distinction sur laquelle nous reviendrons plus bas. La possibilité d'engagement est lié à l'idée d'autonomie du sujet, de celui qui agit. C'est parce que toute action entraîne une conséquence et que l'homme est libre de choisir comment agir, qu'il peut être tenu responsable de ses actes. Nous pouvons noter ici une éventuelle passerelle vers la conception indienne du *karma*, la loi de l'enchaînement des causes et des conséquences car c'est cette causalité en relation avec l'expérience de notre liberté de faire des choix – il est vrai, plus ou moins large, plus ou moins éclairée – qui mène au fondement de la responsabilité. C'est la capacité d'agir en connaissance de cause qui nous rend notre action imputable et qui nous rend responsable. « (...) l'obéissance à la loi que, par son libre arbitre (*Freie Willkür*) (...) le sujet se donne à lui-même, signifie et signifie à elle seule la responsabilité de l'agent : celui-ci s'avère de la sorte, fondamentalement, non seulement l'auteur (*auctor*) de l'acte, mais également l'auteur (*Urheber*) des effets engendrés par cet acte. Par où il apparaît que le sujet d'une action est bien plus qu'un sujet psychologique ou logique, mais justement une 'personne', donc, un être raisonnable capable de faire ce qu'il doit faire. » (Simone Goyard-Fabre 1977 : 114).

Dans le dialogue interculturel, il apparaît clairement que cette conception de la responsabilité est impensable sans celle corelative de « personne » qu'il nous faudra expliciter et qui va de pair avec une vision individualiste, idéaliste et volontariste de la pensée juridique européenne (Arnaud 1991 : 102 ss).

Mais avant d'approfondir une étude plus historique et philosophique, cernons le paysage que dessine ce terme polysémique à travers une approche sémantique. La responsabilité a ses

adjectifs, ses substantifs, ses verbes ... « Un premier groupe d'adjectifs la caractérise comme un poids, une charge. Elle peut être lourde, immense, énorme, écrasante. Elle est pesante au point qu'il faille l'endosser, littéralement la porter sur son dos. C'est dire son importance sociale et la noblesse de celui qui en relève le défi. (...) C'est un fardeau, une charge que certains cherchent à alléger en exigeant la signature d'une décharge pour les aspects qu'ils estiment hors contrat. Un deuxième groupe d'adjectifs insiste sur le caractère unique, quasi religieux (sacré) de la responsabilité : celui qui la porte se différencie des 'vulgaires' et appartient à la classe des grands prêtres actifs et responsables, loyaux et responsables (de hauts fonctionnaires) aux cérémonies essentielles (des rituels spécifiques de préparation et d'annonce de décision) se déroulant derrière le jubé du chœur (loin du regard de la foule) : eux seuls ont affaire aux responsabilités premières, grandes, vraies, particulières, graves, absolues, majeures, voire même éminentes (...) » (Brémaud 2005 : 33-34).

Pour les substantifs on peut également distinguer deux catégories. « Le premier groupe magnifie la démarche de l'acteur : la responsabilité c'est l'affaire d'un sujet ayant le sens des responsabilités, qui relève le défi de la responsabilité en assumant une épreuve, un exercice (l'exercice de la responsabilité), tant elle est un poids, une charge. » D'autres termes apportent des teintes à la notion. On a ainsi « faire preuve de responsabilité, esprit de progrès et de responsabilité, esprit d'équipe et de responsabilité, apprendre le risque et la responsabilité, avoir l'attitude responsable, manifester une courtoisie responsable. » Parfois, on lie la responsabilité à la notion de « contrat » qui a un caractère responsabilisant (Brémaud 2005 : 35).

Pour les verbes, c'est « assumer » qui vient à l'esprit. « C'est un verbe au statut à part, tant il se rapporte exclusivement à l'engagement devant autrui, c'est-à-dire à la responsabilité. Le dictionnaire étymologique le fait apparaître au 15^{ème} siècle : de *assumere* (latin) qui veut dire recevoir, prendre sur soi, à son compte, avec toutes les implications de ce qu'on assume. » (Brémaud 2005 : 37). Enfin, la responsabilité peut se diviser en « parts », chacun ayant une part de responsabilité dans une entreprise donnée.

Après ce survol sémantique, il convient maintenant d'explicitier la notion en relation avec celle de personne ou d'individu et avec la manière dont la pensée moderne a inscrit les individus

autonomes dans la société : par un « contrat social » supposé garantir une société libre par l'engagement libre et réciproque de ses membres. Si la responsabilité est fondamentalement liée à l'idée d'individu autonome, la présentation soulignera que les responsabilités sont dans la vision européenne, si on dépasse une première impression, l'autre versant des droits. Elle s'inscrit entre responsabilité imputée et assumée, entre ordre imposé et négocié. C'est la « face cachée »¹ des droits qui sont supposés garantir dans la vision européenne la liberté des individus et par là aussi la liberté de la société toute entière. Cette exploration pointera enfin vers la notion de dignité qui semble sous-jacente à la problématique de la responsabilité.

2. Responsabilité, personne et contrat social.

La notion de « personne » remonte à la notion latine de « persona ». « Persona » désignait le masque tragique, le masque rituel et le masque d'ancêtre (Mauss 1995: 348). C'est à partir de cette idée de masque que s'est progressivement cristallisée la conception de « persona » comme personne juridique, catégorie essentielle du droit romain à côté de celles de « res » (les choses) et de « actiones » (les actions) (Mauss 1995: 350). Cette évolution qui contribua à personnaliser le droit, aboutit petit à petit à rendre la « personne » « synonyme de la vraie nature de l'individu ». Seul l'esclave qui n'avait ni personnalité, ni corps, ni nom, ni ancêtre, ni bien propre en était exclu (Mauss 1995: 353-354). Après un enrichissement par les stoïciens, le christianisme lui aurait donné une assise métaphysique solide en établissant un lien direct entre l'homme et Dieu et en faisant de l'homme un être transcendant son être social. L'être humain devint en premier lieu homme et créature de Dieu, avant d'être citoyen ou membre d'une société (Touraine 1992: 53; Mauss 1995: 358). Cette double nature de l'homme est parfaitement résumée dans la célèbre formule de Jésus « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » dans laquelle on retrouve les racines de la division contemporaine entre « public » et « privé », entre la sphère religieuse et sociale, entre les essences universelles et la relativité des situations concrètes et entre l'homme et la nature. Dans son étude de l'idéologie et l'individualisme modernes, Louis Dumont (1991) souligne que si dans cette formule il y a une symétrie entre le spirituel et le temporel, celle-ci n'est qu'apparente. Les deux pôles sont en fait hiérarchisés : le spirituel l'emporte sur le

¹ voir Ost & Van Drooghenbroeck 2004.

temporel, puisque, « c'est en fonction de Dieu que nous devons nous plier aux prétentions légitimes de César » (Dumont 1991: 45). Ainsi, « l'individu-hors-du-monde », être transcendant, abstrait, indépendant, et par là égal à tous les autres êtres « individu-hors-du-monde », l'emporte sur celui de l' « individu-dans-le-monde », être social non pas abstrait et indépendant, mais défini par sa place dans la société. Pour Louis Dumont, ce serait par une pression constante de l'aspect spirituel sur l'aspect temporel dans l'histoire, qu'on aurait petit à petit abouti à cette situation où « la vie dans le monde sera conçue comme pouvant être entièrement conformée à la valeur suprême, l'individu-hors-du-monde sera devenu le moderne individu-dans-le-monde » (Dumont 1991: 46). Le protestantisme aurait achevé ce mouvement en dégageant l'individu de son appartenance à l'Église, le posant ainsi comme égal aux autres individus dans un champ social uniformisé et homogène, en l'instituant comme individu s'autosuffisant car « individu-en-relation-à-Dieu » (Dumont 1991: 80).

Cette dynamique d'affirmation de « l'individu-hors-du-monde » éclaire aussi le rapport particulier à la nature qui a vu le jour en Europe. La nature est perçue essentiellement comme une matière à contrôler, à exploiter et à maîtriser. Les hommes en sont rendus « maîtres et possesseurs » selon la célèbre formule de Descartes. Ceci n'est pas étonnant si l'on réalise que « La valeur infinie de l'individu est en même temps l'abaissement, la dévaluation du monde tel qu'il est : un dualisme est posé, une tension est établie qui est constitutive du christianisme et traversera toute l'histoire. » (Dumont 1991 : 43). Au pire la nature n'apparaît que comme une ressource à exploiter. Au mieux, elle est quelque chose dont l'homme a la responsabilité. Dans les deux cas on trouve l'idée sous-jacente que ce serait la mission de l'Homme de l'achever par son action civilisatrice. Cette approche contraste avec celles plus symbiotiques entre l'être humain et la nature que partagent d'autres cultures à l'instar de la vision Maori présentée dans cet ouvrage où l'homme ne prime par sur la nature mais en est issu et en demeure un élément.

François Ost résume l'aboutissement de l'individualisme dans la pensée juridique moderne autant du point de vue social que par rapport à la relation avec la nature dans son introduction à une analyse de *Robinson Crusoë*, figure littéraire européenne majeure, qui en est pour lui un révélateur : « (...) lorsque avec la modernité un grand vent de liberté souffle sur l'Occident qui, après avoir renoué avec les Anciens (Renaissance), entreprend de se réapproprier la Révélation (Réforme), c'est l'individu qui émerge – un individu qui se veut libre, autonome, et bientôt

autofondé. Arraché aux hiérarchies naturelles et aux positions qu'assignaient la tradition, ce sujet entend s'émanciper des rôles convenus et des conventions contraignantes ; électron libre d'une vie sociale plus aléatoire, il prétend définir lui-même sa trajectoire en dehors ou en marge des statuts que le droit objectif lui préparait. Ainsi le droit qu'il revendique n'est plus le simple corollaire d'une loi préétablie ; il entend plutôt conduire le jeu et accommoder la norme au scénario qu'il aura choisi. S'opère ainsi un renversement copernicien des rapports entre collectivités et individus, lois et droits subjectifs. Au terme de la révolution individualiste, c'est désormais l'individu qui fonde la société, dans la mesure de ses intérêts, tandis que la loi est instituée dans le but exclusif de garantir ces droits (...) Dans ces conditions, le véritable souverain, c'est l'individu ; l'État est second, fruit d'une délégation de pouvoir toujours révocable. » (Ost 2004 : 205). Il poursuit , « L'histoire de Robinson est celle de la conquête progressive de son identité, l'appropriation et la domestication de l'île sauvage, et enfin l'établissement progressif d'une socialité (Vendredi, son père, les mutins ...) exclusivement fondée sur des rapports contractuels dont Robinson définit les termes. 'Dieu et mon droit', la vieille devise des rois d'Angleterre est désormais revendiquée par le bourgeois triomphant, assuré du secours de la Providence dans les entreprises coloniales et capitalistes qui s'annoncent. Ce que Robinson aura réussi sur sa petite île, l'Angleterre et demain les Etats-Unis le réaliseront à l'échelle des nations : un modèle juridique basé sur la propriété et la libre entreprise s'imposera bientôt au monde entier. » (Ost 2004 : 208).

Dans une telle vision du monde, les fondements de la responsabilité doivent naturellement être cherchés dans l'essence de l'individu qui représente l'aboutissement d'une émancipation bienvenue de règles imposées du dehors par Dieu, le cosmos ou la société².

La traduction politique de cette vision moderne, en rupture avec les expériences européennes antérieures par rapport à l'affirmation de la centralité de l'individu, est l'émergence des diverses théories du « contrat social ». La société n'est plus abordée comme *universitas*, comme un tout

² La pensée européenne a surtout pensé le rapport de la norme entre autonomie et hétéronomie. Elle a beaucoup de mal à penser l'ontonomie telle qu'on la trouve dans de nombreuses cultures traditionnelles et que Robert Vachon (1995 : 26) définit comme suit « L'ontonomie (de *nomos*, loi et *on*, l'être) n'est ni autonomie où les lois externes sont rejetées chacun fixant sa propre loi, ni hétéronomie où chaque sphère d'existence dépendrait d'une sphère supérieure. Elle réfère à la 'régularité interne de quelque être que ce soit dans sa relation constitutive au tout (du Réel) dont il est membre. » Voir aussi pour approfondir ces distinctions Eberhard 2006 : 55 ss).

ordonné préexistant, mais comme *societas*, comme un regroupement d'individus libres et autonomes qui se seraient réunis sur la base d'un contrat social librement consenti (voir Dumont 1991 : 82 ss)³. L'espace est trop limité ici pour retracer le développement de la notion de « contrat social » si essentielle dans la pensée politique européenne et qui continue à nous influencer profondément dans notre manière d'aborder notre vivre-ensemble et nos relations avec l'environnement⁴. Nous aimerions cependant pointer vers une évolution qui semble avoir mené de la vision d'un ordre imposé où l'homme était soumis à Dieu, à un droit naturel, à un souverain vers des approches plus négociées où les individus deviennent plus centraux. Si certains auteurs comme Hobbes valorisent encore un contrat menant à une soumission de tous au Léviathan, des approches plus tournées vers la liberté individuelle émergent ensuite avec Pufendorf, Locke et Rousseau. Ces théories qui ont continué à être enrichies et remis en question par la suite par des auteurs prestigieux tels que Kant sont au fondement de théories contemporaines de la Justice telles que celles développées par John Rawls et ont mené aux réflexions sur une éthique communicationnelle qui pourrait fonder le vivre-ensemble démocratique. Pour Jürgen Habermas (1997 : 478-479) « Dans un contexte post-métaphysique, la seule source de légitimité est la procédure démocratique par laquelle le droit est généré (...) Les ordres juridiques ne peuvent tirer leurs légitimations que de l'idée d'autodétermination. » Et les réflexions contemporaines sur une démocratie participative en relation avec celles sur une gouvernance dont l'enjeu serait de devenir plus dialogale que le gouvernement étatique par une prise en compte accrue de la société civile s'inscrivent droit dans cette lignée.

S'il est évident que la notion de « contrat social » est polysémique, le fil rouge qui lie ces diverses interprétations, et qui apparaît d'autant plus clairement dans le dialogue avec d'autres cultures, est sa prétention à l'auto-fondation du social, voire des relations avec la nature par la volonté humaine. Paradoxalement, à première vue du moins, le requis d'autofondation qui

³ Pour Louis Dumont (1991 : 83) « On trouve un contraste (...) entre les théories anciennes (et quelques modernes) où le tout (social et) politique est premier, et les théories modernes où ce sont les droits de l'homme individuels qui sont premiers et qui déterminent la nature des bonnes institutions politiques. Avec Weldon, on peut opposer les théories 'organiques', représentées par *La République* de Platon – laquelle rappelle fortement la théorie indienne des varnas ou plutôt la tripartition indo-européenne des fonctions sociales – ou encore l'État de Hegel, et d'autre part les théories 'mécaniques', telle la doctrine du contrat social et du *trust* politique chez Locke. »

⁴ Pour une bonne présentation synthétique des évolutions et enjeux relatifs au « contrat social » voir Ost 1999b : 83 ss.

valorise les individus et leur négociation de leur vivre-ensemble s'inscrit dans une vision du monde que Michel Alliot (2003 : 283 ss) a caractérisé, en comparaison avec d'autres archétypes juridiques du monde, comme un « archétype de soumission ». Si la mythologie du contrat social fait miroiter une responsabilité de tous les individus composant la société, il ne faut pas occulter que la construction de l'État moderne s'inscrit dans une logique de déresponsabilisation des citoyens. À l'instar de la cosmologie chrétienne où l'univers est créé une fois pour toutes par un Dieu extérieur et dont l'ordre dépend de la soumission égale de tous à ses lois, l'État apparaît dans la vision française comme un Dieu laïcisé. Dans l'idéal c'est à lui de poser toutes les règles de la vie sociale qui en serait ainsi rendue rationnelle : aussi bien les règles concernant les liens entre individus qu'entre eux. Ce pouvoir exorbitant a probablement en contre-réaction contribué à l'émergence de l'individu et de ses droits inaliénables que même cet État n'avait pas le droit de remettre en question. D'une certaine manière on pourrait alors voir le contrat social comme une nécessité découlant de l'inscription du citoyen entre droits de l'homme et Léviathan ...

Nous reviendrons plus loin sur cette dialectique sous-jacente entre ordres imposé et négocié⁵ lorsqu'il s'agira de nous interroger sur les enjeux contemporains de la responsabilité qui se reflètent dans les débats sur la gouvernance et la participation de la société civile.

Mais revenons maintenant au domaine plus juridique qui permet d'illustrer l'évolution des conceptions de la responsabilité dans la société française.

Dans le code civil français, un lien explicite est fait entre responsabilité et faute faisant écho ainsi 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

⁵ Notons que d'un point de vue anthropologique, il faudrait même ouvrir cette dialectique à une prise en compte d'un ordre accepté, qui se concrétise à travers nos habitus culturels (voir Le Roy 1999 : 189 ss).

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 créateur de responsabilité pour l'individu.

Mais deux problèmes qui se font de plus en plus pressants à l'heure actuelle sont intimement liés à cette approche : *quid* d'une responsabilité sans faute ? et *quid* d'une responsabilité qui serait moins imputation pour une action passée mais prise en charge d'un futur ?

3. Les transformations de la responsabilité : le risque, la fatalité, la précaution, la solidarité, les générations futures

On s'est vite rendu compte que la responsabilité pour faute n'était pas suffisante comme en témoigne l'évolution du droit de la responsabilité dans le domaine des accidents de la circulation ou des accidents du travail. 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. La notion de développement durable, 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 n'est pas étrangère à cette réorientation par l'introduction d'exigences telles que les principe de prévention et de précaution, celui du pollueur / payeur, celui de solidarité, voire celui de la transparence.

Comme le soulignent François Ost et Sébastien Van Drooghenbroeck (2004 : 110-111), « En ce qui concerne l'inscription temporelle de la responsabilité, le droit a privilégié jusqu'ici sa dimension en quelque sorte 'passéiste' : il s'agissait, pour l'essentiel, par le biais de procédures institutionnalisées, d'identifier l'auteur d'une faute (ou d'un dommage) passé, de lui en imputer la responsabilité et, le cas échéant, de lui infliger une peine ou une obligation de réparation. Mais (...) cette conception répressive et passéiste de la responsabilité n'en épuise pas le sens, comme cela apparaît notamment au regard des grands défis écologiques ou démographiques qu'affronte l'humanité aujourd'hui. Se fait alors valoir une conception plus mobilisatrice de la responsabilité

orientée cette fois vers le futur : être responsable s'entend alors (...) de la situation de celui qui, indépendamment de toute idée de faute, assume une charge, prend sur lui une mission (...) On sait comment, en droit de l'environnement par exemple, cette responsabilité orientée vers le futur se prolonge par les principes de prévention et de précaution, mais aussi par tout un faisceau de droits procéduraux de participation (information, concertation, recours) (...). »

Dans les contextes contemporains, une conception de « responsabilité projet », d'une responsabilité tournée vers le futur semble de plus en plus nécessaire. Pour Guillaume de Stexhe (2005 : 109), « Prenant ses distances d'avec la faute, la responsabilité resserre, dans le contexte des pratiques professionnelles, ses liens avec l'idée d'une charge ou d'une mission qui à la fois appelle et par là *institue* son titulaire en tant qu'acteur, *et* le convoque comme ayant à rendre compte de sa réponse à cette convocation même. «

La « responsabilité projet » pointe aussi timidement son nez à travers les approches de plus en plus omniprésentes de notre « vivre-ensemble » en termes de « développement durable » ou de « bonne gouvernance ». 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 ». Il affiche ainsi clairement sa nature de projet en intégrant les dimensions futures. Dans les contextes actuels marqués par l'incertitude quant aux répercussions de nos actions sur notre environnement présent et futur, ce projet implique aussi une démarche basée sur le principe de précaution et une 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 au vivre-ensemble. Cette exigence de participation responsable est au cœur du « concept » de « bonne gouvernance » qui tend à remplacer les figures plus traditionnelles et plus pyramidales du gouvernement par l'État et pourrait s'interpréter comme une actualisation du « contrat social » à l'âge de la mort de la pyramide étatique classique (voir Ost & van de Kerchove 2002). Ce dernier n'a en effet plus le monopole de la régulation de la société. Il doit admettre des phénomènes de corégulation (voir par exemple Frydman 2004) et partager la fonction de « mise en forme du vivre ensemble » avec les acteurs du marché et de la société civile. Le pendule semble donc plutôt penché actuellement vers l'ordre négocié plutôt qu'imposé

... et pourtant ...

Ce n'est pas l'endroit ici pour développer les enjeux de la gouvernance et du développement durable. Mais il faut souligner le caractère à double tranchant que représente dans cette nouvelle configuration la notion de responsabilité. Si l'idée d'une participation responsable de tous à la vie en commun ne peut que susciter l'adhésion, il convient de s'interroger sur les modalités effectives de sa mise en pratique. Bien souvent, « être responsable » est compris comme « se conformer à des projets de société décidés 'en haut' ou ailleurs » ... et s'y opposer apparaît comme irresponsable ... Dans l'oscillation entre ordres imposé et négocié on a vite fait de tomber dans une imposition de la vision du plus fort sous une apparence de négociation et de participation ... Ces réflexions doivent être approfondies par une analyse des enjeux de la participation que la responsabilité réintroduit de nos jours dans nos régulations sociétales et qui soulève les enjeux d'une démocratie véritablement participative⁶.

Il faut garder à l'esprit dans notre dialogue interculturel, comme nous l'avons noté plus haut, que la logique de déresponsabilisation politique est surtout caractéristique de la mythologie de l'État moderne, particulièrement bien illustrée en France : une institution supérieure et extérieure, l'État, est supposé gouverner le peuple pour son bien. L'inscription implicite dans cette logique d'un ordre imposé qui a du mal à déléguer son pouvoir, risque de favoriser l'émergence des situations où ce qui est délégué sont les « responsabilités » au sens de « charges », mais non pas au sens de « capacité d'agir », d' « autonomie d'action ». On déléguerait alors une « responsabilité pour faute » tournée vers le passé et permettant une sanction des acteurs impliqués s'ils ne jouent pas la partition prescrite. Mais on ne déléguerait pas une « responsabilité projet » qui permettrait un véritable *empowerment* de tous les acteurs et une organisation du vivre-ensemble à partir d'un véritable partage des responsabilités, au sens plein du terme.

Dans de nombreuses sociétés le politique n'a jamais été dissociée de la responsabilité directe des diverses communautés et de leurs membres. Lorsque nous visons à réintroduire une responsabilité accrue des citoyens dans le contexte des États modernes, il ne faut pas perdre de vue qu'initialement ce sont les États qui se sont arrogés le monopole de violence légitime, de pouvoir politique et donc aussi de responsabilité. Déléguer la responsabilité à la société civile

⁶ Voir dans ce contexte le n°26/2005 de la *Revue du MAUSS Semestrielle* dédié à *Alter-démocratie, alter-économie. Chantiers de l'espérance*.

tout en gardant le pouvoir dans l'État, voire dans l'économie, apparaît alors plutôt comme un processus de déresponsabilisation de ceux qui ont le pouvoir et de responsabilisation de ceux qui n'en ont pas – et qui deviennent ainsi, dans de nombreux contextes « des Suds » les responsables de leur sous-développement. Il faut veiller à ce que la « redéfinition des responsabilités » pour une « approche participative de la gestion de la chose publique » ne se résume pas à « une répartition des responsabilités », à une division de travail entre « responsabilité pour faute » et « responsabilité projet ». Souvent on observe dans la rhétorique de ceux qui ont le pouvoir que ce sont ceux qui ont été jetés hors du grand jeu social par les logiques de modernisation puis de globalisation qui devraient maintenant (enfin) devenir responsables (responsabilité pour faute), et ceci bien sûr par rapport à une responsabilité telle que perçue par les centres du pouvoir (responsabilité projet).

Définir les responsabilités des uns et des autres et s'atteler à leur articulation en vue d'un objectif suppose aussi de débattre de l'objectif. Si l'objectif est plus ou moins imposé et que les responsabilités des uns et des autres prennent la forme des cooptations dans un système qui ne peut être remis en question, le transfert de responsabilités peut apparaître comme tout simplement une bonne excuse pour désamorcer des dynamiques de contestation du projet de société qui n'est pas perçu comme légitime par la majorité, voire comme excuse pour réduire les responsabilités de ceux qui dominent dans le système.

Majid Rahnema, dans une analyse historique de l'utilisation du concept de participation dans la sphère du développement qu'il est utile de mettre en relation avec notre réflexion sur la responsabilité, souligne qu'il faut consciencieusement distinguer entre participations spontanée, manipulée voire téléguidée dans les cas où les participants sans être forcés de faire quelque chose y sont incités ou dirigés par des centres hors de leur contrôle (Rahnema 1997 : 116). Concept subversif provenant dans les années 1950 de travailleurs sociaux qui pointaient vers la nécessité de la prise en compte des réalités locales dans les programmes de développement, la « participation » se vit petit à petit coopté par les gouvernements et les institutions de développement qui furent dès les années 1970 confrontées aux échecs de leurs programmes et sentirent ainsi le besoin de relais pour leur activité. Selon Majid Rahnema (1997 : 117-120) six raisons principales facilitèrent cette cooptation. Le concept n'est plus perçu comme menace. Il est

devenu un slogan politique attractif. Il est devenu une proposition attrayante économiquement. Il est perçu comme l'instrument d'une plus grande effectivité ainsi que comme une nouvelle source d'investissement. Il devient un bon moyen pour chercher des financements (*fundraising*). Enfin, une notion élargie de la notion de participation permet au secteur privé de devenir directement acteur dans le business du développement. Cette évolution souligne l'importance de bien définir de quoi on parle lorsqu'on parle de « participation » dans une réflexion sur la gouvernance.

Bonnie Campbell (1997b) l'illustre dans son analyse critique de la mise en place de plans d'ajustements structurels (PAS) dans les États africains. Suite aux échecs des PAS et à leur « non-faisabilité politique » au début des années 1980, la réflexion s'oriente sur la construction de légitimité politique de ces programmes. Elle s'appuiera finalement à partir de la fin des années 1980 sur les notions d'« empowerment » et de « consensus building », puis à partir des années 1990 surtout sur la notion de « participation ». Or, « (...) 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. C'est dans ce même sens technique et fonctionnel que l'on peut expliquer la portée limitée de la notion d' 'accountability' ou de responsabilisation. Sa définition qui, à première vue, apparaît assez large : 'Accountability at its simplest means holding public officials responsible for their actions'. Mais cette notion ne sera pas précisée et donc manquera d'efficacité politique pour ce qui est de son interprétation au sens large. Afin d'être opérationnelle sur le plan politique, il aurait été essentiel de préciser : responsabilisation de qui, à quoi, par quels mécanismes, à quel degré et selon quels normes ? On comprend mieux ce manque de précision lorsque l'on se rend compte qu'il s'agit essentiellement de responsabilisation budgétaire et économique (...) : 'Similarly, the Bank is rightly concerned with financial and economic accountability, but political accountability is outside its mandate.' (...) C'est ce type de considérations qui nous amène à conclure que la notion d' 'empowerment' utilisé par la Banque dans les années '80 et celle de 'participation' dans les années '90, émanent non pas d'un souci de participation effective mais renvoient à un concept de 'managérialisme

populiste'. » Campbell (1997b : 219-220)

Si la notion de « responsabilité » semble donc aujourd'hui potentiellement émancipatrice dans une société qui reste marquée par une approche en termes de « droits », il faut néanmoins se méfier de ses possibilités de détournement et d'instrumentalisation. Mais il ne faut pas négliger les évolutions positives qui s'affirment que ce soit la lente mais sûre affirmation d'un courant écologique qui se reflète dans les débats autour des gaz à effet de serre, de l'agriculture et des OGM, sur celui des nouvelles énergies et dont témoignent l'émergence de nouvelles formes de participation de la société civile telles des conférences de citoyens, les initiatives de commerce équitable etc (voir par exemple Ducroux 2002 ; Gauchon & Tellenne 2005 ; Veyret 2005).

4. En guise de conclusion : vers une responsabilité cosmothéandrique dans le dialogue des cultures ?

Après ce bref survol de la notion de responsabilité à partir d'un *topos* franco-européen, il est maintenant approprié de proposer quelques ponts qui pourraient contribuer à enrichir la notion dans le dialogue interculturel. À mon sens, les travaux de Raimon Panikkar peuvent nous aider dans cette entreprise. Pour Raimon Panikkar (1998 : 135) : « (...) il y a trois dimensions du réel : une dimension d'infini et de liberté que nous appelons divine ; une dimension de conscience que nous appelons humaine ; et une dimension corporelle ou matérielle que nous appelons le cosmos. » Diverses cultures valorisent différemment l'une ou l'autre de ces trois dimensions existentielles. Elles se révèlent plus ou moins anthropocentrées, cosmocentrées ou théocentrées. 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 mutuel⁷. Ceci pourrait ouvrir la conception européenne moderne, très anthropocentrée, vers une vision plus cosmothéandrique (voir Panikkar 1993).

⁷ Pour approfondir cette proposition voir par exemple Eberhard 2002, 2005 et 2006.

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 déclinaison⁸ 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 », telles qu'elles ont par exemple été illustrées dans d'autres contributions à cet ouvrage :

- 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 » (voir Serres 1990) ;
- 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 » (voir Ost 1999b)

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

⁸ On pourrait rapprocher cette triple déclinaison de la notion de responsabilité de celle proposée par François Ost et Sébastien van Droogenbroek (2004 : 111) qui distinguent trois types d'objets de la responsabilité : « la responsabilité envers tel ou tel état des choses (la préservation des équilibres écologiques, par exemple), la responsabilité envers autrui, et enfin la responsabilité envers soi-même. »

ceux qui sont « aux marges », de procéder à une hétérotopie au sens de Boaventura de Sousa Santos (1995 : 479 ss). 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 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 (1990) 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 jour (voir Ost 1999 ; Le Roy 1999 : 119 ss), 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.

Nous le voyons, cette réflexion sur la responsabilité et ses nouvelles expressions dans les sociétés contemporaines nous interroge fondamentalement sur notre humanité et son sens. Pour François Ost (2005 : 41) ce qui sous-tend la tension entre droits et responsabilités c'est la dignité humaine. Elle opère « comme le transcendantal, la condition de possibilité, *et* de la responsabilité *et* du

droit. (...) Au rebours de la défiance qu'il est de bon ton d'affecter, dans le monde des juristes, à l'égard d'une notion jugée vague et 'fourre-tout', la dignité apparaît comme le métaprincape où viennent se rejoindre et se féconder mutuellement les droits et les responsabilités : des droits qui, sans responsabilité, seraient entraînés dans la spirale de l'individualisme solipsiste et empêtrés dans des conflits indécidables, des responsabilités qui, sans droits correspondants, feraient de l'homme l'otage d'une contrainte externe et aliénante. ».

Dans notre dynamique interculturelle, il serait enrichissant d'explorer le symbole d'humanité vers lequel pointe la notion de dignité à partir de la tradition européenne moderne. Si la dignité s'y enracine plus particulièrement dans l'être humain comme individu, d'autres cultures le voient plutôt comme personne, comme nœud de relations dans le monde humain, mais aussi plus largement dans le cosmos, le liant à lui et au divin. Nous répondre mutuellement dans nos dialogues pour devenir « responsables » de manière à répondre à ces trois dimensions de notre être constituerait peut-être une voie pour devenir plus complet et pour enrichir notre vision de l'humanité et de sa dignité.

Et peut-être qu'en Europe c'est à partir de la tension de l'humain et de son élan vers la liberté - que l'on pourrait voir comme une interprétation possible du « divin » - que nous pourrions aussi nous réconcilier avec le cosmos ... un peu comme Saint Christophe dans la légende introductive qui en faisant l'expérience de sa divinité après l'exploration de son humanité replanta son bâton qui redevint un arbre, symbole du cosmos vivant liant le ciel et la terre

Bibliographie :

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

ARNAUD André-Jean, 1991, *Pour une pensée juridique européenne*, Vendôme, PUF, Col. Les Voies du Droit, 304 p

BRÉMAUD Jean-Claude, 2005, *Être responsable dans un monde en mutation*, Condé-sur-Noireau, L'harmattan, 304 p

de SOUSA SANTOS Boaventura, 1995, *Toward a New Common Sense - Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York-London, Routledge, After the Law Series, 614 p

DE STEXHE Guillaume, 2005, « Devoir, pouvoir ? La responsabilité dans les limites de la simple humanité », DUMONT Hugues, OST François & van DROOGHENBROECK Sébastien (éds.), *La responsabilité face cachée des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 544 p (91-130)

DELMAS-MARTY Mireille, 1994, *Pour un droit commun*, Paris, Seuil, Col. La Librairie du XX^e Siècle, 305 p

DUCROUX Anne-Marie, 2002, *Les nouveaux utopistes du développement durable*, Paris, Autrement, 342 p

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

DUMONT Louis, 1991 (1983), *Essais sur l'individualisme - Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Saint Amand (Cher), Seuil, 3e éd., Col. Points, Série Essais, 310 p

DUPUY Jean-Pierre, 2002, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Mayenne, Seuil, 215 p

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

EBERHARD Christoph (éd.), 2005, *Droit, gouvernance et développement durable*, numéro spécial des *Cahiers d'Anthropologie du Droit*, Paris, Karthala, 2005, 376 p

EBERHARD Christoph, 2006, *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*,

□ Cette bibliographie inclut quelques références qui ne sont pas citées dans le texte, mais qui ont aidées à son écriture.

Paris, LGDJ, Col. Droit et Société, 199 p, à paraître

FRYDMAN Benoît, 2004, « Coregulation : A Possible Model for Global Governance », Bart De Schutter éd., *About Globalisation*, Institute for European Studies, 2004, VUB Brussels University Press, p 227-242

GAUCHON Pascal & TELLENNE Cédric, *Géopolitique du développement durable*, Paris, PUF, 365 p

GIULANI Alessandro, 1977, « Imputation et justification », *Archives de Philosophie du Droit*, n° 22, p 85-96

GOYARD-FABRE, 1977, « Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant », *Archives de Philosophie du Droit*, n° 22, p 113-129

HABERMAS Jürgen, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997

JONAS Hans, 1984, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Allemagne, Suhrkamp, 425 p

LE ROY Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, France, LGDJ, Col. Droit et Société, Série anthropologique, 415 p

MAUSS Marcel, 1995, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de 'Moi' », *Sociologie et anthropologie*, Vendôme, PUF, Col. Quadrige, p 333-362

OST François, 1995, « Le responsabilité, fil d'Ariane du droit de l'environnement », *Droit et Société*, n° 30/31, p 281-322

OST François, 1997, « Élargir la communauté politique : par les droits ou par les responsabilités ? », *Revue nouvelle*, n° 4, p 40-56

OST François, 1999, *Le temps du droit*, France, Odile Jacob, 376 p

OST François, 1999b, *Du Sinäï au Champ-de-Mars. L'autre et le même au fondement du droit*, Belgique, Lessius, 126 p

OST François, 2004, *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Paris, Odile Jacob, 442 p

OST François, van de KERCHOVE Michel, 2002, *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis, 596 p

OST François & VAN DROOGHENBROECK Sébastien, 2004, « La responsabilité, face cachée des droits de l'homme », BRIBOSIA Emmanuelle & HENNEBEL Ludovic, *Classer les droits de l'homme*, Bruylant, Bruxelles, 398 p (87-133)

PANIKKAR R., 1979, *Myth, Faith and Hermeneutics - Cross-cultural studies*, USA, Paulist Press, 500 p

PANIKKAR Raimon, 1993, *The Cosmotheandric Experience - Emerging Religious Consciousness*, New York, Orbis Books, 160 p

PANIKKAR Raimon, 1998, *Entre Dieu et le Cosmos*, Saint-Amand-Montrond (Cher), Albin Michel, 270 p

RICOEUR Paul, 1991, « Postface au *Temps de la responsabilité* », *Lectures 1. Autour du politique*, Saint Amand (Cher), Seuil, 407 p (270-293)

RICOEUR Paul, 1995, *Le Juste 1*, Cahors, Esprit, 221 p

SERRES Michel, 1990, *Le contrat naturel*, Paris, Éditions François Bourin, 191 p

SIZOO Édith (éd.), 2000, *Ce que les mots ne disent pas. Quelques pistes pour réduire les malentendus interculturels : la singulière expérience des traductions de la plate-forme de l'Alliance pour un monde responsable et solidaire*, France, Éditions Charles Léopold Mayer, 106 p

THOMAS Yan-Patrick, 1977, « Acte, Agent, Société. Sur l'homme coupable dans la pensée juridique romaine », *Archives de Philosophie du Droit*, n° 22, p 63 - 83

TOURAINE Alain, 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 2e éd., Col. Biblio Essais, 510 p

VACHON Robert, 1995, *Guswenta ou l'impératif interculturel - Partie 1, Volet II : Un horizon commun*, *Interculture*, Vol. XXVIII, n° 3, cahier n° 128, 43 p

VEYRET Yvette, 2005, *Le développement durable : approches plurielles*, Paris, Hatier, 287 p

VILLEY Michel, 1977, « Esquisse historique sur le mot responsable », *Archives de Philosophie du Droit*, n° 22, p 45-58

VINEY Geneviève, 1977, « De la responsabilité personnelle à la répartition des risques », *Archives de Philosophie du Droit*, n° 22, p 5-22