

**TRADUIRE  
NOS RESPONSABILITÉS PLANÉTAIRES.  
RECOMPOSER NOS PAYSAGES JURIDIQUES.  
UNE INTRODUCTION**

PAR

CHRISTOPH EBERHARD

FACULTÉS UNIVERSITAIRES SAINT LOUIS, BRUXELLES

Notre monde rétrécit. Nous prenons de plus en plus conscience de sa finitude et de sa fragilité. Cette prise de conscience nous renvoie à notre propre finitude et notre propre fragilité, aussi bien en tant qu'êtres humains individuels, qu'en tant qu'humanité dans son ensemble. Une question fondamentale surgit : comment établir un rapport avec cette nouvelle réalité ? Comment, non seulement prendre acte passivement d'une transformation de nos conditions de vie, mais agir dans ce nouveau cadre ? Comment faire émerger une nouvelle éthique pour notre action collective ?

Ces dernières décennies, nos manières d'organiser et de penser le vivre-ensemble ont connu des changements sensibles. Que ce soit dans nos approches du politique, du juridique, de l'économique, de l'environnement, nous avons commencé à nous émanciper progressivement d'un cadre de référence moderne. Des approches plus segmentées, plus pyramidales, plus normatives ont petit à petit cédé leur place à des approches plus participatives, plus réticulaires, plus dialogales. La visée de croissance économique a été remplacée par une approche de développement durable qui enjoint d'équilibrer les pôles économique, social et environnemental. La forme du gouvernement classique a été détrônée et mise en concurrence avec des approches en termes de «gouvernance». La protection de l'environnement ne se résume plus à la protection de certaines espèces, voire de certains sites, mais elle est devenue une préoccupation globale.

Ces mutations politico-juridico-économiques s'inscrivent dans un horizon plus vaste : celui de la redéfinition de nos responsabilités

dans un monde globalisé qui devient de plus en plus fragile et incertain. Nous avons dépassé le seuil où nous pouvions agir sans trop nous poser de questions. La pression démographique, les impacts de nos styles de vie sur nos environnements, l'interconnexion croissante de nos vies doivent désormais être abordés de front. Nous devenons responsables non plus uniquement de nos actions passées, mais des effets futurs qu'elles peuvent produire. Nous ne sommes plus simplement responsables de l'effet individualisé de nos actions, mais nous devons prendre en compte l'effet collectif de nos actions individuelles.

La pensée moderne était porteuse d'histoire. Elle s'inscrivait dans une mythologie du progrès infini. L'âge d'or serait atteint dans le futur par un progrès constant de l'Histoire avec un grand «H». Contrairement à d'autres cultures qui interprètent la situation de l'humanité dans des termes plus cycliques et dont certaines insistent sur le fait que l'âge d'or se situe plutôt dans le passé, la vision moderne se caractérisait par la foi optimiste que l'*Homo Faber* saurait être l'agent d'un monde meilleur. Les progrès technologiques ont dans un premier temps soutenu cet optimisme avant de nous confronter à des défis porteurs d'une mutation profonde de notre rapport au monde. Comme le résume fort bien Guillaume de Stexhe (2005 : 106),

«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.»

L'avenir devient donc une responsabilité qui nous incombe. Si nous la prenons au sérieux, cette responsabilité doit se traduire dans

nos styles de vie présents. La question se pose : comment traduire nos responsabilités planétaires ? Et tout d'abord comment les définir ? Comment ne pas tomber dans le piège d'ignorer nos présents et nos passés en nous focalisant sur le futur ? Comment s'émanciper du mythe même d'un futur ? Peut-être y en a-t-il autant que de cultures, même s'il devient aussi nécessaire de dégager des horizons de compréhension et d'action partagés ? Le mythe moderne a été souvent mis en oeuvre d'une manière qui acceptait plus ou moins explicitement, plus ou moins cruellement, que l'on ne « pouvait pas faire d'omelette sans casser des œufs », et qu'il était donc normal que certaines populations, certaines générations, certaines expériences humaines soient sacrifiées sur l'autel du développement pour permettre l'émergence d'un futur meilleur. Or il semble que ce mythe vacille : le roi est nu. Pour une grande majorité de la population humaine, les promesses de la modernité n'ont pas été tenues. Le temps est peut-être venu de tenter de dégager des alternatives – oui, nous disons bien DES alternatives, le pluriel est de mise bien que logiquement il ne devrait y en avoir qu'une.

Car s'il y a enjeu de « responsabilité », celui de la traduction y est corollaire à plusieurs titres <sup>(1)</sup>. Tout d'abord, dans le sens déjà indiqué plus haut, à supposer que nous puissions définir ce en quoi consistent nos nouvelles responsabilités, il faut encore les traduire en institutions, mécanismes, procédures, manières de faire permettant de les actualiser dans notre vivre-ensemble. Mais dans un second sens, l'idée de responsabilité même renvoie par sa racine étymologique à la notion de répondre. Or toute réponse implique un appel et une réponse à cet appel. Elle implique donc un dialogue. Et tout dialogue, s'il ne se résume pas à la traduction, comporte un enjeu de traduction. Comment comprendre ce qui m'est adressé, comment me faire comprendre à mon tour ? Comment dégager ensemble un horizon de sens et d'action commun ?

De nos jours, l'exigence de traduction et de dialogue est mise en exergue, dans des approches qui ne sont plus fragmentaires, mais plutôt holistes, *a fortiori* lorsque nous nous intéressons à la traduction de nos « responsabilités planétaires ». Le Droit, entendu comme ce qui met en forme et met des formes à la reproduction de notre

---

<sup>(1)</sup> Voir dans ce contexte, les défis et enjeux de *La grammaire de la responsabilité* (Genard 1999).

vivre-ensemble<sup>(2)</sup> est de moins en moins conçu comme un ordre qui s'impose à partir d'un point de fuite objectif surplombant l'espace du social, mais davantage comme invention et mise en œuvre collective de manières de dire et de faire. À cette pluralisation de nos approches, s'ajoute l'émergence aux niveaux tant globaux que locaux de «plurivers» (voir Eberhard 2008b). Si la globalisation au sens économique et financier contribue effectivement à une certaine homogénéisation du monde, d'autres formes de globalisations – telles les diverses globalisations culturelles et altermondialistes – font entendre des points de vue qui jusque récemment n'avaient pas vraiment voix au chapitre. Il s'agit donc de s'engager dans un dialogue avec toutes ces visions du monde qui ont jusqu'ici été muselées ou ont été mises sous tutelle par la pensée moderne, laquelle, si elle ne niait pas carrément leur existence, les construisait au mieux comme survivances du passé, qui ne tarderaient pas à disparaître.

Au-delà de l'horizon éthique indispensable que constitue le dialogue, on peut sans doute aussi y voir une occasion, pour ceux d'entre nous qui sommes marqués par la culture moderne d'opérer une anthropologie du détour, qui en nous ouvrant à l'autre, nous fait aussi entrevoir des possibilités insoupçonnées dans nos propres approches. Des approches véritablement dialogales<sup>(3)</sup> pourraient bien contribuer à nous aider à reposer de manière fondamentale la question de la manière d'établir un lien avec nos fragilités et finitudes individuelles et collectives. Car si nous sommes conscients «que quelque chose ne va pas», que des diagnostics pointent de plus en plus clairement les problèmes, nous restons néanmoins prisonnier de nos manières fondamentales de poser les questions. Il y a presque vingt ans, Robert Vachon (1990 : 22) de l'Institut Interculturel de Montréal notait en introduction à un ouvrage provocateur sur des alternatives au développement, – et ses remarques n'ont rien perdu de leur pertinence – que

[l']«On commence à se poser des questions sur sa notion même, mais cette fois dans son ensemble : le développement est-il une bonne chose? 'Faut-il refuser le développement?»

---

<sup>(2)</sup> Vision anthropologique, à laquelle je référerai tout au long de cette introduction lorsque j'écrirai «Droit» avec un «D» majuscule.

<sup>(3)</sup> Voir sur une possible méthode dialogale PANIKKAR 1984 et 2008, et pour son application dans le domaine juridique EBERHARD 2002a : 98 ss.

‘Est-il un requis universel?’ Des livres et des articles paraissent : *La fin du développement, Il était une fois le développement, L’aide qui tue, La victoire des vaincus, Alternatives à l’économie, Après le développement, quoi?* etc. Mais il y a comme une sorte de loi de gravitation du développement, très difficile à surmonter, qui fait en sorte qu’on répond toujours à ces questions, en disant, tout dépend de quel développement vous parlez’. On laisse entendre qu’il existe un présupposé qui ne devrait jamais être remis en question : le développement. On ne parle plus alors que de développement alternatif : ‘plus humain, plus authentique, autonome, écologique, endogène’, ou encore ‘transculturel, interculturel, intégral, global’. On fait alors du développement un besoin fondamental, non seulement de l’Occident mais aussi de l’être humain où qu’il soit. Il devient pratiquement impossible de parler d’alternatives au développement sans réduire l’expression à signifier alternatives à **un certain** développement. Or, ce dont ce livre parle, c’est surtout d’alternatives au développement tout court, à toute forme de développement, et donc au développement alternatif. Le titre est délibérément provocateur. Aussi, court-il le risque d’être incompris, comme étant opposé à tout développement ou comme lui préconisant un substitut. Ce qui n’est pas le cas. Il s’agit plus précisément d’un appel au dialogue entre le développement alternatif et les alternatives au développement. D’où le sous-titre : approches interculturelles à la bonne vie et à la coopération internationale.»

L’introduction<sup>(4)</sup> à un ouvrage collectif n’est certes pas un confessionnal, mais je dois avouer que j’aurais rêvé aboutir à une telle publication, dialogale au sens profond du terme, ce qui – cela va en rassurer certains et décevoir d’autres – n’est pas le cas. L’étendue des dialogues qui ont mené à cet ouvrage collectif, la différence des

---

(4) Le lecteur sera certainement surpris par la forme de cette introduction – longue, oscillant entre «l’introduction», «l’article de recherche», «le document pédagogique», «l’historique de projet de recherche», «le confessionnal»... C’est qu’elle se veut à l’image de la démarche dialogale mise en œuvre. Elle propose au lecteur un menu. Mais si ce dernier lui paraît trop copieux en première lecture, il pourra choisir à la carte : en se contentant par exemple de l’introduction générale à l’ouvrage, en se reportant plus particulièrement à la présentation de la partie qui l’intéresse, en sautant les encadrés – ou au contraire en ne lisant qu’eux... Il lui sera toujours loisible de revenir à ce qu’il aura laissé de côté, si sa lecture des diverses contributions le met en appétit. Au-delà de l’introduction à cet ouvrage, elle se veut une introduction possible ou plutôt une invitation au dialogue sur un vivre ensemble responsable dans le monde contemporain.

*topoi* où se situaient les différents participants, bien qu'allant bien au-delà de ce qui se fait généralement en termes de recherche collective, restent néanmoins assez largement circonscrits à l'intérieur des paradigmes des sciences sociales et humaines modernes, même si pour certaines dans leurs mutations postmodernes.

Ceci implique des avantages et des inconvénients comme le montrera un bref survol de la dynamique de recherche. Commençons par les derniers.

### **Les limites de la dynamique «Droit, gouvernance et développement durable»**

Cet ouvrage est l'aboutissement d'une recherche collective initiée aux Facultés universitaires Saint Louis à Bruxelles en 2004 et qui a donné lieu à plusieurs publications collectives, certaines plus globales, d'autres plus régionales<sup>(5)</sup>. Il réunit les contributions, retravaillées, présentées lors du colloque international *Droit, gouvernance et développement durable. Les nouveaux chemins de la responsabilité*, accueilli par les Facultés universitaires Saint Louis à Bruxelles du 25 au 27 octobre 2007. L'objectif initial de la démarche collective était de scruter les métamorphoses du vivre-ensemble contemporain à l'heure de la globalisation en s'intéressant à la restructuration des champs de notre agir collectif à travers les notions de plus en plus omniprésentes de «gouvernance» et de «développement durable». S'il s'agissait de comprendre, de mettre en lumière des dynamiques émergentes, il paraissait indispensable de ne pas se cantonner dans des analyses purement techniques. Il fallait oser accepter deux enjeux qui bien qu'étant éthiques sont au cœur de la question de la redéfinition de l'organisation de notre vivre-ensemble : celui de notre agir responsable dans ce monde en mutation et celui du dialogue interculturel, auquel je suis particulièrement sensible par mon enracinement d'anthropologue du Droit. Si le bilan me semble positif quant au premier enjeu, il est beaucoup plus nuancé quant au second. Il s'est confirmé qu'il est très difficile d'ouvrir nos espaces

---

<sup>(5)</sup> Le lecteur intéressé par les origines de cette réflexion que l'on peut retracer assez directement jusqu'au début des années 1980, se reportera à l'introduction, «Redéfinir nos responsabilités entre globalités et localités. Dialogues introductifs» du premier ouvrage collectif, balise de mi-parcours, de cette dynamique, *Droit, gouvernance et développement durable* (EBERHARD 2005a : 9 et s.).

de réflexion académique et les forums de décision et de pratique politique, juridique et économique à l'interculturalité : cette démarche n'est pas vraiment prévue dans nos systèmes de connaissance et d'action. Elle demande un engagement individuel et collectif trop important de la part de personnes dont « ce n'est pas la spécialité » et d'un système qui n'en perçoit pas encore vraiment toute l'importance. L'interdisciplinarité et le dialogue entre experts provenant d'horizons culturels différents – bien que partageant une matrice théorique de sciences sociales et humaines commune – pose déjà des enjeux majeurs de dialogue et de traduction.

Deux tentatives abouties de recherche collective dans le cadre du programme *Droit, gouvernance et développement* durable que j'ai coordonné sont une illustration de la difficulté de s'ouvrir radicalement à d'autres manières de penser le monde et la mise en forme de notre rapport avec lui et nos congénères. La publication collective sur le pluralisme juridique en Inde que nous avons coordonnée avec Nidhi Gupta, tout en réunissant des chercheurs indiens et internationaux intéressés par les enjeux interculturels n'a finalement débouché « que » sur un ensemble d'analyses sur le pluralisme juridique, l'articulation des systèmes « modernes » et « traditionnels », mais sans finalement nous apprendre beaucoup sur ces systèmes en tant que tels (Eberhard et Gupta 2005). De même, la recherche collective sur les enjeux environnementaux et fonciers dans un dialogue afro-indien que j'avais lancé avec l'espoir de faire émerger des points de vue « du Sud » sur ces questions, tout en apportant de précieuses contributions sur les enjeux du foncier et de la gestion des ressources naturelles dans des contextes africains et indiens contemporains, ne s'est finalement pas vraiment émancipée des cadres formels modernes. Le dialogue entre monde francophone et anglophone de la recherche, entre systèmes formels englobant de *Common Law*, ou de tradition civiliste était en soi un enjeu majeur, qui ne laissait plus beaucoup de place à la découverte des conceptions autochtones africaines et indienne, « non-modernes » ou « non-formelles », mais qui restent d'une vitalité extraordinaire et forment la matrice de la réappropriation par les acteurs des institutions léguées par la colonisation<sup>(6)</sup>. L'autre enjeu étant que dans les for-

---

<sup>(6)</sup> Le lecteur intéressé par les difficultés et les enjeux rencontrés dans ces dialogues se reportera à mon introduction dans EBERHARD 2008 (surtout 35 et s.)

mes hégémoniques de savoir, ces savoirs, savoir faire et savoir être ne comptent pas vraiment. Ils peuvent être intéressant pour des ethnologues pour en faire des ethnographies. Ils peuvent être évoqués dans des rapports d'évaluation de projets pour se donner la bonne conscience, que l'on a quand même «écouté l'autochtone». Mais cela s'arrête là. Dans notre réflexion et dans l'élaboration de nos projets de société supposés participatifs, ces réalités demeurent fondamentalement invisibles et inaudibles. On ne prend aucunement au sérieux ces visions du monde... Dans une vision émancipatrice, tout un toilettage épistémologique incluant une sociologie des absences serait un préalable nécessaire à des démarches se voulant véritablement dialogales ou interculturelles<sup>(7)</sup>.

Je ne peux résister ici, avant de passer aux acquis positifs de notre recherche collective, de faire partager au lecteur l'expérience vécue par Peter Raine (2001 : 3-4) dans une réunion informelle de préparation d'audiences sur un projet de développement contesté qui nécessitait des consentements à l'attribution de ressources pour la construction d'une centrale géothermique dans le nord de la Nouvelle Zélande et qui regroupait promoteurs du projet, géologues, acteurs intéressés de la société civile et porte-parole de la tribu maorie locale, les Ngapuhi<sup>(8)</sup>. Son témoignage, reproduit dans l'encadré ci-dessous, condense toute la problématique du dialogue interculturel dans la formulation et la mise en œuvre de projets de vivre-ensemble d'une façon très vivante, et par cela bien plus parlante qu'un simple résumé analytique ou conceptuel. Elle met par ailleurs en exergue les enjeux de la participation, de nos approches environnementales et économiques que nous retrouverons tout au long de cet ouvrage.

L'extrait est long par rapport aux standards habituels de citation. Mais cette longueur me paraît justifiée. En effet, la construction des «silences», à laquelle nous nous sommes référé plus haut, se

---

<sup>(7)</sup> Sur l'importance d'une sociologie des absences dans les débats contemporains sur la globalisation voir SANTOS 2006 : 15 et s. Pour des tentatives d'«interculturaliser» nos approches du Droit et de la globalisation voir EBERHARD 2002a (une seconde édition est en voie de préparation) et 2006. La difficulté se reflète aussi *a contrario* dans un récent ouvrage d'anthropologie du Droit en honneur d'Étienne Le Roy (EBERHARD et VERNICOS 2006). Aucune contribution (sauf une très partiellement) sur une bonne trentaine n'invite le lecteur à la découverte d'un monde juridique différent.

<sup>(8)</sup> Cette expérience l'a poussé à rédiger une thèse de doctorat *Who guards the guardians? Theoretical and practical criteria for environmental guardianship* dont des extraits ont été publiés dans la revue *Interculture* (Raine 2001).

fait dans une large mesure de manière implicite. Tout discours s'inscrivant dans un paradigme, ceux qui sont à l'aise dans le paradigme pourront exprimer leur pensée de manière très succincte : leurs mots seront très denses, chargés de sens et d'implications car ils portent en eux toute l'épaisseur que leur a donnée une communauté interprétative<sup>(9)</sup>. En revanche, pour dire des choses différentes, il est nécessaire non seulement de dire, mais, dans toute la mesure du possible, de livrer de surcroît, les clefs d'interprétation. Ce qui signifie qu'il est nécessaire de placer davantage ce que l'on a à dire dans son contexte – tout en sachant que l'on aboutira au mieux à une traduction imparfaite de notre vision à travers le cadre interprétatif différent de «l'autre». Cette nécessité de formats différents dans la communication n'est généralement pas reconnue. Il en résulte que ce qui ne fait pas partie du système a beaucoup de mal à s'y faire entendre. C'est pourquoi tout au long de cette introduction, je recourrai à l'insertion de certains encadrés qui aideront à mettre en perspective nos analyses occidentales par des témoignages qui s'enracinent dans des univers de sens différent. Ceci me paraît d'autant plus important que ces visions culturelles différentes, avec lesquelles il faudra bien apprendre à dialoguer pour ouvrir les horizons contemporains d'un agir collectif responsable, sont pour ainsi dire totalement absentes de nos réflexions juridiques, politiques et économiques sur la gouvernance, le développement durable et les approches responsables de la globalisation. Bien entendu, il faudrait, afin de dégager de véritables horizons communs d'action responsable, s'atteler à des dialogues approfondis avec chacune de ces expériences, ce qu'il n'est pas possible de faire ici. J'espère néanmoins que ces perspectives «interpelleront» le lecteur, éveilleront sa conscience à des horizons d'action insoupçonnés, le rendront peut-être même curieux d'en savoir plus, voire l'inciteront à s'interroger sur les implications de leur prise au sérieux pour l'élaboration de nos projets de société contemporains<sup>(10)</sup>.

---

<sup>(9)</sup> Pour se rendre compte de l'épaisseur sémantique des concepts structurant le «monde du développement», on se reportera au *Development Dictionary* coordonné par Wolfgang SACHS (1997) et qui explicite les origines, les développements, les implications et les enjeux de concepts clés tels que «développement», «environnement», «aider», «marché», «besoins», «participation», «pauvreté», «progrès», «science», «niveau de vie», «état». On se reportera aussi avec bénéfice à l'annexe 3 «Le champ sémantique de l'économie» de l'ouvrage *Justice sans limites. Le défi de l'éthique dans une économie mondialisée* de Serge LATOUCHE (2003 : 339 et s.).

<sup>(10)</sup> Sur l'ambiguïté du concept même de «projet de société» dans un contexte de dialogue interculturel voir EBERHARD 1999.

Voici donc l'expérience de Peter Raine (2001 : 3-4) :

«Le principal point litigieux était l'impact négatif que le projet risquait d'avoir sur un ensemble de sources chaudes naturelles qui présentaient un intérêt curatif et récréatif, mais étaient aussi considérées comme des lieux sacrés par certains aînés *ngapuhi*. La proposition impliquait le forage de puits profonds pour le captage du fluide géothermique sous pression et surchauffé. Séparé de la surface par une épaisse couche de roche, ce fluide était en plus fortement toxique, comme l'avaient montré les forages d'essai. Ceux-ci avaient déjà affecté le régime de pression, entraînant des modifications dans les sources chaudes; un épanchement avait totalement détruit la végétation native aux alentours du site d'essai.

Les géologues à l'emploi des promoteurs donnèrent leur description du champ géothermique selon les principes scientifiques, présentèrent un exposé raisonné et logique de la situation. Un aîné *ngapuhi* (ou *kaumatua*) expliqua ensuite ce que ce champ, connu sous le nom de *ngawha* (lieu chaud), représentait pour son peuple. Pour les *Ngapuhi*, les sources chaudes n'étaient qu'une petite partie du volcanisme plus large affectant la région; chaque endroit chaud, cône de cendre ou rhyolite, avait reçu un nom en rapport avec un *taniwha* (être ayant la nature d'un esprit) souterrain. L'existence des sources chaudes était due au fait que l'épine dorsale du *taniwha* perceait la surface à cet endroit. Le champ géothermique plus vaste étant pour les *Ngapuhi* entièrement lié au paysage environnant, le *kaumatua* considérait que le forage de puits dans la terre à cet endroit – outre les dangers inhérents à de telles activités – allait porter atteinte aux sources chaudes, mais aussi perturber l'harmonie de toute la région.

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

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

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

Ces diverses affirmations mènent à une très importante question : qui sera responsable de préserver des nuisances notre Terre dispensatrice de vie ? C'est là, évidemment, une question transformationnelle, car elle peut mener en définitive à une interrogation profonde sur la façon qu'on a de percevoir la réalité. Cela signifie que nous pourrions avoir à mettre en question nos propres hypothèses et présupposés fondamentaux. Il a été longtemps admis que la rationalité de type occidental était l'unique critère pour discerner la vérité sur toute question donnée; or, il devient de plus en plus évident qu'il y a différentes façons de percevoir la réalité, dont beaucoup peuvent être incommensurables entre elles. La question du comment nous amène à examiner les fondements de l'intelligibilité qui servent d'horizon à l'élaboration des diverses visions du monde, y com-

pris la nôtre. Avant que de modernes gardiens de l'environnement puissent émerger, il faudra entreprendre un dialogue entre visions du monde différentes, de manière à déterminer ceux qui sont capables de parler et d'agir pour les lieux qui sont les leurs, ainsi que les questions qui les concernent. Il n'est plus acceptable de soutenir qu'un groupe, une culture ou une nation puisse décider comment les autres pourront établir leur relation au monde naturel, et moins encore d'attendre des autres qu'ils suivent l'exemple occidental. À l'époque moderne, la science, la technologie et l'économie se sont combinées pour devenir une force globalisante qui a mené beaucoup de gens à croire au concept idéologique de «village planétaire» où tous les peuples seraient unis pour le bien de toute l'humanité. [...]

Les méthodes occidentales de dialogue acceptées de nos jours ont tendance à échouer lorsque des gens représentant des visions du monde radicalement différentes essaient de communiquer. Ce n'est pas une question de différence de langues et d'expression culturelle seulement, mais plutôt une question d'horizons d'intelligibilité différents. Ces horizons d'intelligibilité, et les délimitations de chacune des visions du monde qui en sont issues, présentent une barrière apparemment insurmontable. Pour surmonter l'écart entre visions du monde, il nous faut un nouveau «modèle», un «modèle» qui puisse dépasser et traverser les *topoi*, c'est-à-dire les lieux situés entre ces visions du monde, où l'on peut trouver un terrain commun. Pour réussir, un tel «modèle» ne devrait pas seulement surmonter l'argumentation et la dialectique, mais aussi faciliter l'échange de sagesse, afin que le résultat ne soit pas une simple conversion de l'un à l'autre, mais un enrichissement mutuel.»

La limite de notre projet collectif consiste dans le fait que nous ne sommes pas vraiment sortis, sauf petites ouvertures occasionnelles, de notre matrice de sciences sociales et humaines modernes. Mais quel en est l'avantage ?

### **Les acquis de la dynamique «Droit, gouvernance et développement durable»**

Il me semble que le souci continu de maintenir tout au long de notre effort collectif un véritable souci de dialogue, d'ouverture, de curiosité et de remise en question, a permis d'ouvrir plus grandement notre fenêtre occidentale. Pour reprendre une image d'un texte célèbre de Raimon Panikkar (1984b : 5) sur les droits de

l'homme dans le dialogue interculturel afin de décrire la situation pluraliste dans laquelle nous nous trouvons, notre monde n'est pas uniquement le « monde objectif », qui serait entièrement connaissable à travers les lumières de la Raison. C'est un monde que nous partageons mais dont font partie aussi les différentes perspectives que nous portons sur lui. Le monde est composé d'une multitude de fenêtres. Et si le dialogue est dialogue entre ces fenêtres, il implique d'une part d'oser sauter de fenêtre en fenêtre pour pouvoir voir les choses différemment, mais il implique aussi de traduire d'une fenêtre à l'autre – et ce faisant on ouvre plus grandement sa fenêtre d'origine car toute traduction révèle aussi les potentialités latentes de notre cadre de référence et permet ainsi d'en étendre les bornes.

Notre travail collectif, en insistant sur l'importance d'une démarche diatopique, c'est-à-dire consciente de la nécessité d'enraciner continuellement nos discours et analyses dans leur cadre, leur *topos*, a permis de faire émerger les problèmes du dialogue. Comme le montrent de nombreuses contributions à cet ouvrage, les termes de « responsabilité », de « gouvernance », de « participation », de « développement durable », de « droit », pour n'en citer que quelques-uns, tout en dévoilant des problématiques semblables, sont abordés de manières assez différentes selon les enracinements disciplinaires et culturels des chercheurs et praticiens. Lorsque l'on demeure à un niveau de dialogue superficiel, on peut avoir l'impression de parler de la même chose, mais dès que l'on creuse un peu, on se rend compte de tous les non-dits qui ont permis ce malentendu lequel entérine dans ce cas – ce qui peut paraître paradoxal – non pas un désaccord, mais un accord<sup>(11)</sup>. Or ces non-dits ont des implications importantes qui deviennent rapidement visibles quand on passe de la discussion à la mise en œuvre – selon que la responsabilité à laquelle on se réfère est moulée principalement dans une conception politique, juridique, économique ou éthique, ses traductions dans l'action collective en seront fort différentes.

---

<sup>(11)</sup> Notons l'importance de « malentendus productifs » – l'idéologie dominante prône la transparence et l'intercompréhension parfaite. Or, dans un monde où existent des perspectives radicalement différentes, des zones d'ombre, d'incompréhension peuvent jouer le rôle primordial « d'amortisseur » entre univers de sens. L'incompréhension initiale non-consciente réduit le choc culturel et le rend supportable. Et ce n'est que petit à petit dans un patient travail de compréhension mutuelle qu'émergeront certaines de nos différences radicales... mais dont l'acceptation sera devenu plus simple car la familiarisation progressive avec elles aura aussi souligné nos fonds communs et aura contribué à révéler « l'autre en nous », rendant ainsi l'expérience plus libératrice que douloureuse.

Ainsi la démarche dialogale a permis de mettre à jour des différences d'approche tout en soulignant la nécessité de prendre en compte ces différences non pas dans une logique d'exclusion des contraires, mais dans la mesure du possible, dans une logique de complémentarité des différences.

Le caractère occidental, limite de notre recherche collective, me semble par ailleurs une chance. Tout d'abord, on s'aperçoit que même en travaillant sur les mutations juridico-politico-économico-sociales dans un cadre occidental, l'exigence de dialogue s'accroît. Aborder l'altérité, se soucier de dégager les différentes logiques, visions du monde qui informent les discours, pratiques et stratégies des parties prenantes (*stakeholders*) à une problématique particulière apparaît de plus en plus comme une exigence incontournable. Ainsi l'altérité ne se trouve plus reléguée dans le champ de «l'exotique», du «lointain». Ce n'est plus tellement un objet de recherche, mais une sensibilité qui doit être introduite dans toute recherche, et dans toute action collective<sup>(12)</sup>. Cette prise de conscience invite à s'ouvrir naturellement à des dialogues de plus en plus inclusifs avec des visions de traditions de savoir enracinés dans des matrices culturelles différentes. Mais on aura dépassé ainsi le piège culturaliste, consistant à se laisser fasciner par la différence, et à y enfermer «l'autre». C'est ainsi que j'ai sciemment décidé dans cette publication de ne pas regrouper dans une partie spécifique les contributions touchant aux peuples autochtones et aux visions non-occidentales des questions du droit, de la gouvernance et du développement durable, mais de les insérer dans les parties au débat desquelles elles participent. Le lecteur s'apercevra que finalement les enjeux de base se retrouvent partout, incluant bien sûr l'enjeu sous-jacent de méthode qui est de rester constamment vigilant sur les questions de traduction et de dialogue. Il n'y a donc pas lieu de poser des distinctions *a priori* entre «nous» et les «autres».

---

<sup>(12)</sup> On notera que l'anthropologie, science sociale de l'altérité par excellence, a elle-même vécu cette transformation. Si à l'origine elle se caractérisait surtout par ses objets «autres», les peuples «primitifs», les sociétés «exotiques», aujourd'hui c'est son regard imprégné par une sensibilité à l'altérité qui est son signe diacritique. Cette sensibilité continue à être développé par ce qui reste pour l'instant de manière encore assez générale un passage obligé de la formation de l'anthropologie par un terrain dans une culture ne partageant pas sa matrice culturelle et déclencheur de «choc culturel», ou «choc de l'altérité». Voir sur ces questions le chapitre «Le regard de l'anthropologue du Droit» dans EBERHARD 2006.

En outre, le fait d'avoir travaillé dans le cadre hégémonique et d'avoir analysé ses mutations, nous a confronté à une certaine exigence de pragmatisme. Ou, disons que nous n'avons cessé d'être confronté à un principe de réalité. En effet, s'il me semble indispensable de commencer à préparer des horizons d'action et de réflexion dépassant le cadre hégémonique actuel, il n'en demeure pas moins que les transformations doivent se faire petit à petit et en prenant appui sur le système existant. Repérer les blocages, mais aussi les potentialités émergentes, dégager leurs implications dans les mondes du droit, de l'économie, de la politique est une étape qu'on ne peut sauter, si «traduire nos responsabilités planétaires» nous tient à cœur. Les transformations de nos modes de vie, de nos institutions, de nos manières d'organiser l'agir collectif et le vivre-ensemble ne peuvent que se faire pas à pas. Il est tentant de «s'échapper», de se complaire dans la contemplation «d'avenirs qui chantent» en construisant des utopies par définition atopiques. S'il est nécessaire d'oser imaginer des futurs possibles, et par là de renouer avec la tradition d'utopie, l'enjeu corollaire est de le faire en approfondissant nos investigations sur les possibles qui existent déjà, comme nous y invite Boaventura de Sousa Santos pour qui nos utopies contemporaines devraient prendre la forme d'hétérotopies, de déplacement des centres du savoir hégémonique vers ses marges – ce qui fera émerger à nos yeux un nouveau monde, que j'aborde pour ma part en termes de «plurivers»<sup>(13)</sup>. Cette orientation pragmatique nous conduit aussi vers les questions d'une mise en œuvre de la reconnaissance d'altérités et de leur mise en dialogue. Le dialogue n'est pas qu'un enjeu philosophique ou théorique, c'est une nécessité pratique. Cette constante référence au terrain souligne l'importance de toujours relier nos réflexions à des terrains concrets – ce qui permet d'éviter certaines impasses théoriques qui n'existent que dans le cadre de la théorisation pure, mais disparaissent dès lors que l'on se situe dans une perspective de compréhension restant reliée aux expériences concrètes<sup>(14)</sup>.

---

<sup>(13)</sup> Voir sur ces questions, la quatrième partie «Utopia, Emancipations and Subjectivities» dans SANTOS 2005 (475 ss) et EBERHARD 2008b.

<sup>(14)</sup> Ainsi, dans le domaine des droits de l'homme, la réorientation des questionnements du cadre «universalisme / relativisme» vers celui du «global / local», en l'émancipant d'une approche idéaliste marquée par une logique d'opposition des contraires par une réorientation vers l'observation pragmatique de processus sociaux a permis de sortir de l'impasse universalité des droits de l'homme versus diversité des cultures. Voir par exemple EBERHARD 2002a; GOODALE and MERRY 2007; MERRY 2006. Voir aussi sur cette évolution de manière plus générale EBERHARD 2008b.

Ces préliminaires établis, il est temps maintenant de procéder à une introduction des contributions à cet ouvrage. Comme l'aura noté le lecteur curieux en consultant le sommaire, nous procéderons à un voyage de découvertes en cinq parties. Tout d'abord nous éclairerons certains des préalables à notre interrogation : quels sont les enjeux contemporains de la responsabilité et de la traduction ? Puis, nous voyagerons dans divers terrains relevant du champ «Droit, gouvernance et développement durable». Je les ai regroupés en trois parties qui reprennent les trois piliers que l'on assigne au développement durable : le pilier social, le pilier économique et le pilier environnemental. Ainsi, la deuxième partie nous introduira plus particulièrement aux enjeux de la prise en compte de la société civile et de sa participation à la «bonne gouvernance» et au «développement durable». La troisième partie illustrera les mutations relevant plutôt de la sphère économique à travers les mouvements de responsabilité sociale des entreprises et de commerce équitable. La quatrième partie illustrera les défis environnementaux. Enfin, la cinquième et dernière partie regroupe des contributions à caractère plus «prospectif» qui s'interrogent de front sur les mutations juridico-politiques contemporaines et leurs enjeux. On peut noter qu'actuellement l'UNESCO prépare un rapport sur la diversité culturelle qui devrait paraître à la fin de l'année. On envisage d'y introduire la culture comme un quatrième pilier du développement durable. Comme je m'en suis expliqué plus haut, il me paraît pour l'instant plus sage d'introduire de manière générale une sensibilité culturelle dans toutes nos analyses, ce qui a conduit à ne pas attribuer de partie spécifique à cette perspective. Le lecteur gardera à l'esprit que, bien évidemment, tous ces piliers sont interconnectés, et que certaines contributions auraient très bien pu être placées dans des parties différentes. Par ailleurs, soucieux de mettre en évidence l'articulation des contributions qui tout en multipliant les terrains et les approches suivent un fil rouge, leur présentation dans les pages suivantes mettra en exergue des passages représentatifs. J'espère que la présentation choisie semblera tout aussi logique et pédagogique au lecteur, qu'à leur humble serviteur et qu'elle lui fera partager dans une certaine mesure l'atmosphère dialogale dans laquelle s'est construit cet ouvrage collectif. Présentons en donc les parties, en dégagant à chaque fois des acquis, en soulignant les enjeux et en proposant une remise en perspective interculturelle qui

permettra de pallier quelque peu l'insuffisance de la sensibilité interculturelle du reste de l'ouvrage.

### Préalables : Enjeux de la responsabilité et de la traduction

Cette première partie dégage un certain nombre de préalables à notre réflexion et fournit un horizon de lecture pour les études de cas qui suivront. Ces dernières feront apparaître clairement qu'un élément essentiel pour un « agir responsable » est la prise en compte de l'horizon plus vaste dans lequel il s'inscrit. Pour illustrer ce point on pensera à l'ordre juridique international : que l'on interprète les droits de l'homme au regard du droit économique ou le droit économique à l'égard des droits de l'homme, les résultats se révéleront radicalement différents<sup>(15)</sup>. De même, privilégier le pilier économique, ou oser déplacer le centre de gravité vers le social ou l'environnemental comme métaprincipe d'interprétation du « développement durable » aura des conséquences importantes. Si les traductions techniques et procédurales sont importantes, en dernière analyse c'est toujours l'horizon de sens dans lequel ils s'inscrivent, qui est déterminant quant à la mise en œuvre effective. Comme l'indique le titre de l'ouvrage, il nous semble que ce sont les notions de responsabilité et de traduction qui sont centrales pour baliser ce nouvel horizon émergent.

#### LES ACQUIS ET LES ENJEUX

Dans le texte introductif, François Ost, insiste sur la nécessité de dégager ces nouveaux principes fondamentaux qui réintroduisent

---

<sup>(15)</sup> Daniel de Beer illustre la surdétermination économique du système global dans sa contribution à cet ouvrage : « Pourtant, sur le plan des principes, on assure que le droit de l'OMC n'est pas un monde à part, il *est* du droit international, bien relié à l'ensemble du *droit international*, ce qui devrait être plutôt rassurant, le brevet figurant en bonne compagnie, aux côtés des conventions internationales sur les droits de la personne, du droit international de l'environnement etc. Toutefois, on ajoute aussitôt qu'on ne peut se défaire des obligations nées de ce droit du commerce international au nom d'un autre droit, situé ailleurs dans la galaxie du droit. Est-ce à dire que la régulation des points de rencontre entre le brevet et la santé publique, ou le brevet et le droit aux soins médicaux par exemple, ne relèverait *que* du droit commercial international ? Non pas, mais cela relève *aussi* de ce droit qui s'en mêle même activement. Il a quelques atouts dans sa manche qui lui permettent, *de facto* ou *de jure*, de jouer le rôle d'arbitre, de maître du jeu lorsqu'il y a interférences avec d'autres *corpus* de droit [...]. C'est que, à la différence d'autres « droits », le droit de l'OMC est armé. »

les sujets dans l'organisation de notre vivre-ensemble. Il souligne que

«[...] ce ne sont ni les langues, ni les savoirs, ni les valeurs, qui font défaut, mais bien les principes de composition qui puissent les harmoniser et les hiérarchiser. Autrement dit : une capacité généralisée de traduction, si du moins nous nous accordons à rejeter tant l'irréductible dispersion dans une série d'idiomes et cultures mutuellement incommensurables, que l'alignement sur une langue dominante unique qui aurait tôt fait d'étouffer toutes les autres»,

et qui de nos jours semble s'incarner surtout dans la forme d'un métadiscours d'«omnimarchandisation» du monde, la transformation de tous les aspects de nos vies en biens économiques menant ainsi à une économicisation du monde (voir Latouche 1998). Pour François Ost, et son diagnostic semble rejoindre l'intuition de tous les participants, le «projet de la septième cité», celui de la traduction,

«[...] reste encore presque totalement à penser ; c'est donc en termes de fondations éthiques bien plus que d'éventuelles prescriptions normatives qu'il nous faut réfléchir». En effet, au-delà de la question technique d'élaborer des interfaces entre sciences, techniques, codes juridiques, modes de gouvernance, cultures etc. se pose la question de l'attitude «traductrice» ou «dialogale» sous-jacente. Pour s'acheminer vers de véritables espaces partagés, la valeur d'hospitalité serait centrale. C'est elle qui permettrait de recevoir et d'être reçu et ainsi de créer ensemble. Cette hospitalité est la condition indispensable pour établir des bases pour une confiance mutuelle qui puisse effectivement permettre aux partenaires de se découvrir dans le double sens d'enlever ses protections et de s'appréhender avec un regard neuf, car dans l'univers dialogal, «le locuteur-traducteur est engagé dans un jeu dont il pressent qu'il ne sortira pas indemne»<sup>(16)</sup>.

Xavier Thunis nous invite à une exploration plus concrète des enjeux de la traduction à travers son analyse du succès de la res-

---

<sup>(16)</sup> Pour une méditation sur les prérequis à une ouverture à l'autre et au dialogue voir EBERHARD 2008c. J'y développe dix aspects interconnectés : faire confiance, oser, s'ouvrir, écouter, s'émerveiller, s'enraciner, répondre, partager, découvrir et apprendre.

ponsabilité. Et si celui-ci serait basé sur un malentendu? Se pourrait-il que ce mot-valise doive son succès à sa plasticité qui le rend adoptable par tous, avec toujours une connotation positive? Or, comment déceler les multiples formes de la responsabilité derrière le masque général de la responsabilité – entreprise primordiale pour le juriste qui devra opérationnaliser ce concept dans des régimes qui ne sont pas toujours aisément conciliables, et ne saurait se contenter d'un concept réduit à un «slogan rassembleur avec un contenu sémantique quasi nul»? Les questions de traduction ne se posent pas uniquement entre univers linguistiques différents.

«À l'intérieur de la langue française, la responsabilité est un faux ami : elle reste nominale, mais elle emprunte des significations différentes, selon le locuteur et le type de discours qu'il tient. [...] À strictement parler, il n'y a pas ici de traduction c'est-à-dire de tentative de transférer la signification que le terme responsabilité revêt d'un discours à un autre. Il s'agit plutôt d'influences, de contaminations, d'assimilations en fonction de contraintes et des finalités du système récepteur, ou encore d'emprunts plus ou moins conscients et avoués, sans souci de fidélité au texte source. Un peu comme le français, sur le plan lexical, emprunte à l'anglais, le droit de la responsabilité emprunte à l'éthique ou à l'économie de la responsabilité.»

et ceci alors qu'il existe déjà des théories anciennes de la responsabilité en droit. Comment rassembler le puzzle de la responsabilité, «dont les pièces de plus en plus nombreuses ne s'emboîtent pas facilement»? Comment la responsabilité juridique se trouve-t-elle transformée par deux nouveaux principes qui ont une importance croissante en droit de l'environnement : celui du pollueur-payeur et le principe de précaution? Pour démêler quelque peu les choses, Xavier Thunis propose de bien distinguer différents niveaux ou aspects de la responsabilité : le sentiment de responsabilité, l'éthique de la responsabilité, l'angle économique de la responsabilité, la technique juridique et l'idéologie politique et sociale. Notons qu'en anglais, la «responsabilité» se traduit par *responsibility* à laquelle on pourrait rattacher le sentiment et l'éthique, par *liability* à laquelle on pourrait rattacher la technique juridique et par *accountability* à laquelle on pourrait rattacher l'angle économique et l'idéologie politique et sociale.

Xavier Thunis insiste aussi sur les enjeux croissants non pas uniquement de la «responsabilité» mais des phénomènes de responsabilisation. Il souligne – et ce diagnostic se trouvera corroboré dans de nombreuses études qui suivent – que souvent

«[...] la responsabilisation émane d'acteurs dominants soucieux d'éviter une réglementation ou s'applique à des dominés auxquels s'impose une réglementation qui n'ose plus dire son nom, elle doit être mise en relation avec des corrélats appartenant au même contexte : gouvernance (et non gouvernement) et régulation (et non réglementation), contrats et droits de l'homme, les seconds entrant dans la sphère du premier dans le cadre d'une économie de marché. Sous couvert de flexibilité, le contrat joue comme un outil d'imputation et de sanction à l'égard des agents les plus faibles. La 'responsabilité-autonomie' qu'il s'agit de promouvoir est très proche de la 'responsabilité-sanction' applicable à celui qui déçoit les espoirs que la société a placés en lui en lui concédant un contrat.»

On retrouve ici toute la problématique d'une approche du droit entre «droit négocié» et «droit imposé» – si le dernier est souvent plus négocié qu'il ne paraît à premier abord, le premier est souvent plus imposé qu'il aimerait le suggérer<sup>(17)</sup>. Se pose alors la question d'un partage des tâches : «certains acteurs sociaux prennent l'initiative de la responsabilisation tandis que d'autres la subissent.» Dans mes propres travaux, j'ai relié cette distinction, à une autre dimension à laquelle nous introduit le texte suivant de Guido Gorgoni, la dimension temporelle. Il semble qu'il y ait souvent un partage entre «responsabilité projet» tournée vers le futur et une «responsabilité sanction» tournée vers le passé. Dans le contexte contemporain de gouvernance qui continue à rester fortement ancré dans une vision d'ordre imposé caractéristique de la pensée politique et juridique moderne et qui surdétermine notre vision de l'ordre négocié on favorise souvent implicitement

«[...] l'émergence de situations où ce qui est délégué sont les 'responsabilités' au sens de 'charges', mais non pas au sens de

---

<sup>(17)</sup> Dans ce contexte, le lecteur se reportera avec intérêt à GÉRARD et al. 1996, ainsi qu'aux travaux de Laura Nader qui n'a cessé de déconstruire la «harmony ideology» (NADER 1990), en partant d'abord d'études de terrain dans des villages mexicains pour s'intéresser ensuite à l'émergence des *Alternative Dispute Resolution* aux États-Unis avant de se pencher sur la négociation dans les arènes internationales (NADER 2002).

‘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 vrai partage des responsabilités, au sens plein du terme.» (Eberhard 2008d : 174)

Pour Guido Gorgoni, la question majeure est de savoir s’il y a une place dans le domaine juridique pour des modèles de responsabilité orientés vers le futur. Il constate que

«Au-delà du principe de précaution, qui n’est pas un principe général mais qui tend néanmoins à se généraliser, il nous faut constater que la mise en forme juridique d’une responsabilité prospective se trouve encore à l’état embryonnaire, relevant de pratiques encore marginales. Les effets concrets d’une telle responsabilité restent encore modestes; néanmoins sur le plan symbolique il s’agit d’un acquis remarquable, dans la mesure où sans une initiative venant ‘d’en bas’, sans passer à travers la révolte des consciences et l’engagement actif, la responsabilité vers le futur serait réduite à un simple discours à la mode.»

C’est en distinguant trois pôles de la responsabilité qu’il serait possible d’aller vers son actualisation : l’assignation, l’assomption et la revendication.

«Assignation, assomption et revendication ne désignent pas seulement différentes figures de responsabilité, mais elles représentent aussi les pôles de la dynamique interne de l’idée prospective de responsabilité. Une responsabilité orientée vers le futur serait probablement réduite à néant si elle perdait l’une de ces facettes; sa force vitale lui est donnée précisément par le ferment qui l’anime de l’intérieur et qui provient de chacune de ces dimensions dans laquelle nous l’avons idéalement décomposée, d’un côté, et par sa capacité à s’institutionnaliser dans des formes stables de l’autre. Sans relation dialectique entre ces différentes dimensions de la responsabilité, la précaution risque d’être réduite à une démarche bureaucratique, l’auto-assignation de responsabilité devient une simple opération rhétorique, la revendication de responsabilité risque d’être un vain élan.»

Faisant écho à François Ost, Guido Gorgoni considère que c'est dans l'entre-deux entre vertu éthique et devoir juridique que pourra émerger une «responsabilité prospective».

Daniel Dumont, quant à lui, révèle les enjeux de la «responsabilisation» dans une étude historique de l'évolution de l'État Providence.

«Se dessinerait ainsi dans le champ des politiques sociales un modèle de mise en responsabilité non plus exclusivement rétributif et punitif, mais prospectif et orienté vers la 'mise en capacité'. Dans cette perspective, la diffusion de l'impératif de la responsabilisation apparaîtrait alors comme une tentative de surmonter le paternalisme «assistanciel» qu'a pu générer le dévoiement de certains mécanismes de solidarité collective sans remettre en question dans le même geste le principe redistributif au fondement de l'État social.»

Mais s'il est sensible aux potentiels de cette reconfiguration de la responsabilité, l'auteur n'en manque pas moins de relever les dangers de la «responsabilisation» que nous avons relevés ci-dessus. L'enjeu consiste – et c'est là un point commun que l'on retrouvera dans toutes les analyses regroupées dans cet ouvrage – à se situer dans l'entre-deux et d'évaluer clairement les implications négatives, mais aussi positives des réalités émergentes :

«il s'agit de distinguer de manière critique entre les recours à la sémantique de la responsabilisation en matière de droits sociaux selon qu'en pratique, ils traduisent un déclin ou un renouveau de l'idéal de solidarité, selon, en d'autres termes, qu'ils marquent un en deçà ou au contraire laissent entrevoir un au-delà de l'État-providence paternaliste.»

Toute l'approche du développement durable pourrait se résumer dans cette injonction comme l'illustre la réflexion de Yannick Rumpala. C'est bien une «systématisation d'une gestion des conséquences» qui se trouve en son cœur.

«En fin de compte, la promotion institutionnelle d'un «développement durable» s'effectue de telle manière qu'elle semble participer à la mise en place d'un gouvernement des conséquences. Est ainsi mis en forme et mis en scène un passage de l'insouciance à son contraire, un autre état qu'on pourrait appeler celui de la 'souciance', ou plus précisément de

l'incitation à la «souciance». La responsabilité décisionnelle est censée intégrer une nouvelle dimension : celle de la prise en compte des conséquences des actions ou choix envisagés, et ce dans des horizons temporels qui vont au-delà du court terme.»

Ce qui suppose, comme nous l'approfondirons dans la prochaine partie tout un nouvel agencement entre savoir et action, comme l'illustrera plus particulièrement la contribution de Jim Dratwa sur la métamorphose déclenchée par l'action en contexte de risques sous l'égide du principe de précaution. Yannick Rumpala, annonce déjà ce questionnement lorsqu'il note dans sa conclusion que

«Le souci pour les conséquences des interventions suppose de dépasser le pilotage à vue. Avant de prétendre gérer les conséquences, il faut toutefois en avoir conscience. Leur prise en charge ne peut être envisagée que dès lors qu'elles bénéficient d'une forme de 'saisie intellectuelle'. Cette condition préalable tend à jouer comme un facteur de renforcement du besoin de connaissances, pour mieux cerner ces conséquences et mieux connaître les chaînes de liaison entre celles-ci et leurs champs d'origine. Le processus qui prend forme pourrait donc, somme toute, favoriser l'installation de boucles réflexives. Un surcroît de réflexivité apparaît en effet nécessaire pour pouvoir effectuer un arbitrage entre les conséquences plus ou moins clairement envisageables. Ces boucles réflexives peuvent aussi fonctionner comme des boucles responsabilisantes.»

Mais aborder les questions uniquement du point de vue du «système» n'est pas suffisant pour saisir tous les enjeux de la «responsabilisation» – il est primordial de porter notre attention sur l'appropriation du droit par les acteurs, sur leur manière de jouer dans le système.

La contribution de Daniel de Beer illustre particulièrement bien les enjeux de la mise en responsabilité, ici dans le cadre de l'accès aux médicaments essentiels, dans un système international où même si ce droit est juridiquement reconnu, il se trouve phagocyté et rendu pratiquement inopérant par une interprétation et une pression économique reflétant les intérêts des acteurs les plus puissants. Si nous avons signalé plus haut, le lien intime entre éthique et droit dans les enjeux de responsabilité et de traduction, Daniel de Beer démontre le caractère politique de l'utilisation du droit et l'importance de sa réappropriation par les acteurs de la société civile, non

pas uniquement pour qu'il soit interprété en leur faveur, mais déjà afin qu'il soit tout simplement pris en compte. L'étude souligne l'importance de standards et de normes juridiques non négociables afin que les acteurs plus faibles soient protégés et puissent se dresser contres des logiques hautement plus puissantes. Mais cette mobilisation d'un droit ne peut se faire qu'à travers des alliances et en liant technique juridique et militantisme politique, social et médiatique.

«La fidélité aux principes ou valeurs qui guident l'action humanitaire [...] l'indépendance, l'impartialité et la neutralité – en exigeait une nouvelle traduction. La responsabilité afférente à toute démarche vers «l'autre» imposait de prendre parti, non pas *pour* ou *contre*, mais *avec*, avec ceux qui en appelaient, en définitive, au respect du droit. Il est intéressant de noter que ce militantisme juridique n'était pas qu'invocatoire, on ne s'appuyait pas tant sur les droits de la personne, ce droit encore si faible au plan international, mais sur une analyse pointue du droit concrètement en question, ce droit international des brevets, dont l'usage, ou la capture, au service d'une puissante industrie, pouvait avoir des effets dévastateurs.»

Et il conclut que

«En Afrique du Sud, en Thaïlande, en Inde, et aussi dans l'immense majorité des situations que l'on n'a pas eu l'occasion d'évoquer, ce sont principalement des associations locales et des ONG humanitaires qui, bien que n'étant généralement pas des associations «juridiques», assurèrent et revendiquèrent la traduction en droit du problème local. La bataille fut (aussi) juridique, elles cherchèrent à 'faire jurisprudence'. Il est intéressant de relever qu'elles n'ont cesse d'articuler le problème (de droit) local avec le droit international, en l'occurrence avec l'Accord sur les ADPIC, sinon sur la scène judiciaire, du moins dans les analyses qu'elles ont produites. Elles analysent à l'aune de l'Accord ce qui localement surgit comme problème, elles s'étonnent de l'usage qui en est fait et, chaque fois que possible, portent leurs étonnements et leurs analyses dans les forums internationaux. En la matière, les sites web et les centres de documentation de ces associations sont souvent plus riches d'analyses juridiques que les bibliothèques de droit de la propriété intellectuelle.»

## MISE EN PERSPECTIVE INTERCULTURELLE

Le dernier texte de cette première partie est peut-être le seul de cet ouvrage à présenter un véritable décentrement culturel. D. Parthasarathy s'interroge sur la question d'un développement durable dans le contexte indien. Pour cet auteur,

«Modernity is not just about technologies or economic models but also about how humans relate to each other. Viewed in this way there is little to choose between temporally different approaches to social organization. Approaches which stress the modernization aspect of modern capitalistic models of economic growth and technological change tend to de-emphasize the corollary forms of social organization which even as they promote individualism may very well exist in association with feudal remnants of society, in addition to long term impacts on sustainability and human relations. By bringing the human relation aspect back into the debate, both Gandhi and Ambedkar depart from narrow materialistic or economic responses to complex questions of social inequality, governance, and sustainable development. It is this attention to how human beings relate to each other, and how they govern their relations and relationship with nature that might ultimately provide us solutions for a sustainable future.»

Ainsi, dans sa réflexion, D. Parthasarathy s'interroge sur la manière de concilier deux approches différentes, mais potentiellement complémentaires de deux pères de la Nation indienne, le Mahatma Gandhi, bien connu en Occident, et Ambedkar, le père de la constitution indienne. Ces deux figures politiques indiennes éminentes ont articulé leur réflexion sur un vivre ensemble autour de la notion indienne de «dharma» ou «dhamma». Cette notion fondamentale est plurivoque dans le contexte indien. Elle peut renvoyer à l'ordre cosmique, à la religion, au devoir, etc. et est interprétée de manière différente dans une vision plus hindoue (dharma) telle que partagée par Gandhi ou bouddhiste (dhamma), telle que mise en avant par Ambedkar. On remarquera que la notion de «dharma» et les multiples débats sur son interprétation font écho à nos débats en termes de responsabilité. Et ces débats ne sont pas «que des débats traditionnels». Les pères fondateurs de l'Inde moderne ne considéraient nullement le dharma/dhamma comme dépassé, mais comme une pierre angulaire pour aborder les défis de l'Inde

moderne. De nos jours, les débats en ces termes, en lien avec des débats sur la responsabilité, la gouvernance et le développement, continuent à se poursuivre... Mais la majorité des occidentaux a tendance à les ignorer royalement, reléguant le «dharma» vers le «traditionnel», et ainsi plus au moins vers le «passé» et l'«exotique» ('l'Inde éternelle'), et donc finalement vers le «non pertinent» pour aborder les enjeux contemporains<sup>(18)</sup>.

Il faut prendre conscience qu'il existe de par le monde de multiples manières d'aborder «la responsabilité», qui sont liées à des visions de monde qui si elles peuvent être différentes de la nôtre, ne sont pas pour cela des «survivances du passé». Ce sont des manières de voir et de vivre prises dans leur propre processus historique – comme nous le sommes dans le nôtre – lequel est aussi marqué par l'échange avec d'autres cultures, dont la culture hégémonique contemporaine de facture occidentale-moderne. Une expérience intéressante dans ce sens est la dynamique de l'*Alliance pour un monde responsable et solidaire* qui a émergé dans les années 1990 avec le soutien de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l'homme (FPH)<sup>(19)</sup>. Celle-ci avait rédigé une *Plateforme pour un monde responsable et solidaire* et s'est rendue compte – et a pris en compte, la difficulté de sa traduction dans d'autres langues (chinois, hindi, arabe etc.). Si la plateforme était traductible en ce qui concerne les mots, on se rendit compte que les termes de base «responsable», «solidaire», «alliance», ne faisaient *a priori* pas du tout sens dans de nombreux contextes, voire pouvaient y être interprétés de façon complètement contraire à l'objectif. Il a donc fallu s'interroger sur *Ce que les mots ne disent pas* (Sizoo 2000) pour s'orienter vers une démarche plus dialogale. Après ce premier travail, une deuxième dynamique, sous la coordination d'Édith Sizoo, s'est attelée à explorer les univers de la responsabilité dans le monde et à croiser ces divers regards. L'extrait ci-dessous est tiré de l'ouvrage auquel a abouti la recherche (Sizoo 2008). Il présente une vision indigène néozélandaise de la responsabilité qui, tout en nous plongeant dans une vision de monde radicalement différente, illustre aussi – à l'instar de la contribution de D. Parthasarathy – le processus inter-prétatif continu de cette vision en contact avec la vision moderne-

---

<sup>(18)</sup> Sur la pertinence et l'importance du *dharma* dans les débats indiens contemporains voir PARANJAPE 2005 et 2008.

<sup>(19)</sup> <http://www.alliance21.org/2003/>

occidentale et les enjeux contemporains. Voici ce que nous disent Charles Te Ahukaramu Royal et Betsan Martin (2008 : 72-78) :

« Bien sûr, ce ne sont pas seulement les humains qui sont nés de la terre. Toutes les formes de vie, la faune et la flore, l'eau, l'air etc., ont la même origine. Cette source suprême a donné naissance à Ranginui (le ciel-père) et Papatuanuku (la terre-mère); c'est par le principe masculin et par le principe féminin, représenté par la terre, que toute vie vient au monde. Tout comme nos mères ont facilité notre naissance, Papatuanuku existe en tant que mère de la création, terre-mère. Ce principe qui soutient l'essentiel de la vie et de la culture maories donne lieu au concept de Kaitiakitanga. La langue maorie n'a pas de terme qui soit directement comparable à 'responsabilité', mais Kaitiakitanga a une dimension éthique qui le rend pertinent dans le cadre de notre étude.

La racine du mot est *tiaki*, qui signifie 'prendre soin, nourrir, alimenter'. Un Kaitiaki est un individu, un agent qui pratique le Kaitiakitanga, qui prodigue des soins aux humains ou aux 'trésors' et autres biens précieux comme la terre. 'Même si sa signification fondamentale est 'protéger', le terme *tiaki* a d'autres sens étroitement liés selon contexte. *Tiaki* peut donc signifier aussi 'garder, préserver, conserver, entretenir, abriter, mettre à l'abri'. Devant un verbe, le préfixe *kai* dénote l'auteur de l'acte. Un Kaitiaki est un gardien, un protecteur, un conservateur, un parent nourricier. Le suffixe *tanga*, ajouté au nom, transforme le terme pour signifier 'gardiennage, protection, préservation'.

On assiste depuis peu à un regain d'intérêt pour le Kaitiakitanga. Tout en incluant de nombreuses idées traditionnelles, cette notion apparaît comme une pratique nouvelle en ce qui concerne les relations entre de l'homme avec le monde naturel. Elle dérive des concepts traditionnels et des perspectives culturelles (Matauranga Maori). Le Kaitiakitanga s'intéresse en particulier aux liens unissant *tangata* (la personne humaine, les communautés) et *whenua* (le monde naturel, y compris le ciel et la mer). C'est une philosophie en plein renouvellement, qui s'adapte aux réalités de la vie au vingtième siècle.

Le Kaitiakitanga exige que les humains assument la responsabilité de leurs actes et de leurs interventions dans le monde naturel. Nous résidons à l'intérieur du 'réseau de la vie', le monde naturel n'étant qu'un réseau complexe de relations interdépendantes. Agir sur une partie du réseau, c'est agir sur tout le reste. Dans le cadre du Kaitiakitanga, l'impact humain sur la nature est donc envisagé sur le monde holistique plutôt que de façon isolée, localisée et limitée. Ce que l'homme inflige au monde naturel, il se l'inflige aussi à lui-même.

Un Kaitiaki est une personne ou un groupe de personnes qui a conscience de cette interdépendance et qui est sensible à l'impact que son action a sur tout le système. Chaque impact a lieu dans l'espace, mais aussi dans le temps, parfois sur une période très longue. Un Kaitiaki envisage donc la *possibilité* d'un lien entre des incidents apparemment isolés, distants dans le temps et l'espace (il n'est pas rare que l'on envisage les choses sur la durée d'une vie humaine).

Dans son rapport à la nature, et lorsqu'il prend en compte la nature de ses activités, le Kaitiaki cherche dans le monde naturel un guide, un maître, qui lui offre un modèle ou un ensemble de modèles à suivre. 'Que me dit l'écosystème?' 'Que m'apprend ce cours d'eau?' : voilà le genre de questions que se pose le Kaitiaki. [...]

Né d'une vision holistique du monde, le Kaitiakitanga cherche à harmoniser ces dimensions de la perception humaine. Il n'essaye pas de diviser la conscience selon une dichotomie rationnel/non rationnel. Il voit l'expérience comme un flux ininterrompu d'images et d'impressions. Le Kaitiaki tente d'entrer en interaction avec le monde naturel sur la base de *mana* (autorité spirituelle) plutôt que par la force. La communauté humaine n'étant pas perçue comme supérieure au monde naturel, le Kaitiaki cherche la sanction et l'autorité spirituelle du monde naturel lui-même. Le Kaitiaki n'est donc pas 'au pouvoir', il n'impose pas sa volonté à l'univers, mais recherche plutôt la voix du monde pour guider son travail. [...]

Un autre aspect du Kaitiakitanga est la notion de responsabilité entre individus, entre peuples. [...] Même si demeurent les principes et les valeurs clés, le Kaitiakitanga d'aujourd'hui n'a que peu avoir avec le Kaitiakitanga d'hier. La principale différence est que par le passé, les tribus étaient fondées sur la personnalité d'ancêtres estimés et que tous les membres étaient 'nés' de cette source. À présent, nous devons prendre conscience que toute l'humanité provient de la 'source unique' et que cela nous impose des responsabilités.

En fin de compte, le Kaitiakitanga a pour but de soutenir et d'élever le *mana*. Ce terme désigne l'autorité spirituelle, l'essence, la présence et l'existence. Selon la conception traditionnelle, la réalité suprême existe au-delà du monde physique de notre expérience ordinaire. *Mana* est l'expression d'un pouvoir ou d'une présence extraordinaires, introduits dans notre monde à travers la vie quotidienne. On pensait autrefois que la vie atteignait sa plénitude lorsque le *mana* s'exprimait dans le monde. Dans la communauté humaine, le *mana* se ressentait par le degré et la qualité de la sagesse, de la conscience et de la compréhension présentes

dans l'esprit de l'individu. Ce degré de sagesse mène à un niveau d'autorité dont jouit une personne. Le Kaitiakitanga concerne donc non seulement la nature physique du monde, mais aussi la 'vie intérieure' qui peut s'exprimer à travers des supports concrets. [...]

Le sentiment de responsabilité envers les trésors ancestraux et envers les individus inextricablement liés à ces trésors s'exprime dans cet aphorisme : *Kei moananehu te kura*. 'De peur que les panaches ne soient mouillés'. Cette expression exhorte les individus à considérer l'impact de leurs actions sur autrui. Le symbole utilisé est celui d'un canoë en mer. Les panaches sont les plumes situées à l'arrière (sur une sculpture appelée *taurapa*) et qui se dressent en l'air. Si l'équipage est uni et bien organisé, si leur manœuvre est régie par un sentiment d'autorité (voir *mana*), alors le canoë se déplace très vite. Il se soulève presque au-dessus de l'eau et glisse à la surface : le panache placé à l'arrière du canoë reste au sec. Si l'équipage est désorganisé et désuni, le canoë ne se déplacera pas bien. À certains moments, les plumes seront en l'air, mais à d'autres, elles tomberont dans l'eau et se mouilleront. On atteint l'excellence lorsqu'un canoë peut regagner le rivage sans que son panache soit humide.

Cette expression est un défi qui engage les individus à bien travailler ensemble, à réfléchir aux implications de leurs actions individuelles sur les autres, et en particulier sur l'entreprise commune au groupe. Surtout, elle invite les participants à agir d'une manière qui n'ait pas d'effets négatifs sur l'activité en cours.»

### **Le pilier social : La société civile et les enjeux de la participation**

Cette partie est construite autour des enjeux de la participation de la société civile<sup>(20)</sup>. La question principale est celle de dégager les conditions pour que la participation qui est au cœur de la «gouvernance» censée remplacer de plus en plus les modèles plus classiques de «gouvernement» ne soit pas un simple leurre, une simple délégation de responsabilités comme nous l'avons relevé plus haut, mais contribue effectivement à un remodelage plus participatif de nos démocraties.

<sup>(20)</sup> Pour mettre en perspective les enjeux de la participation, on se reportera à ARNAUD 2003, CALLON et al. 2001, CAMPBELL 1997, EBERHARD 2008e, PARTHASARATHY 2005, RAHNEMA 1997.

## LES ACQUIS ET LES ENJEUX

Le texte introductif de Laurence Blésin met en lumière philosophique les apports du pragmatisme pour comprendre l'émergence d'une citoyenneté active. Son analyse fait écho aux questions de «responsabilisation» que nous avons rencontrées plus haut et à l'enjeu que celle-ci ne se fasse pas que *top down*, mais s'ouvre au *bottom up*, et aux initiatives des acteurs de la société civile. Elle constate que

«Bien que les politiques de proximité initiées par les mécanismes d'action publique mettent elles-mêmes en œuvre toujours plus de participation et de convocation des acteurs, de partenariats 'public-privé', il faut aussi, nous semble-t-il, déplacer le regard vers ce que nous identifierions comme une réelle 'demande de participation' des acteurs qui n'attendent pas seulement d'être consultés mais expriment leur capacité à se mobiliser, à coopérer, à expérimenter, à innover. Actions en réseau, forums hybrides, émergence de multiples collectifs : ces mobilisations collectives sont radicalement différentes des formes d'engagement qui relevaient des grands mouvements sociaux des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, et peuvent être lues à l'aune d'un déplacement important en philosophie sociale et politique, déplacement qui met en évidence une exigence pour nos sociétés démocratiques de penser aujourd'hui non plus tellement les conditions formelles de la démocratie, les conditions formelles de ce qui intègre la représentation citoyenne au sein des formes politiques, mais bien plutôt les conditions rendant possible une réelle *appropriabilité* par les acteurs eux-mêmes, depuis leurs lieux, des enjeux sociaux et collectifs qui les concernent.»

L'enjeu consiste à inventer un nouvel espace public, dont l'État n'est plus qu'un des acteurs et qui doit se constituer sans cesse comme «processus communautaire fondé sur l'action coopérative».

«Pour Dewey, [nous dit-elle] la situation conflictuelle requiert d'être traitée comme un problème de connaissance et d'expérimentation. La constitution d'un public pouvant se prononcer sur la situation et tenter de la résoudre sera corrélative de la recherche conjointe dans l'élaboration de la connaissance du problème.»

La contribution d'Andrée Lajoie et de Pierre Noreau nous fait partager les expériences d'une dynamique de recherche sur les modalités d'une gouvernance autochtone dans le Canada contemporain qui va dans ce sens. Au lieu d'opposer les visions autochtones et non-autochtones, le projet a valorisé une approche dialogale en partenariat avec les autochtones et visant à dégager des scénarios possibles, non pas théoriquement, mais aussi pragmatiquement. En effet, une autonomie gouvernementale autochtone et la reconnaissance constitutionnelle des droits ancestraux des peuples autochtones, «ne peuvent être mis en œuvre ou trouver une traduction concrète au plan de la gouvernance, sans une réflexion plus poussée sur les conditions matérielles et politiques de cette autonomie.» et sans replacer le processus dans ses divers conflits d'intérêts. Le projet dégage cinq modèles de gouvernance qui servent de balises à la réflexion juridico-politique : les gouvernances intra-étatique acceptée et subie, la gouvernance extra-étatique émergente ou amorcée, la gouvernance extra-étatique de facto, et le «fédéralisme personnel», une conception «personnelle» et non territoriale du droit autochtone mais qui n'a pas été repéré dans la réalité politique québécoise et ne constitue qu'un modèle théorique. Le rapport au territoire et une souveraineté effective sur celui-ci semblent des éléments incontournables pour que la formalisation de ces gouvernances puisse rencontrer un véritable engagement autochtone et donc contribuer à un véritable développement durable. L'inscription de la démarche dans une approche politique qui ne nie pas les conflits d'intérêt et les enjeux de l'élaboration de «projets de société viables» est probablement l'une des clefs pour éviter de tomber dans le piège de la «réification» de la culture et du droit autochtone, que soulève Geoffroy Filoche. La typologie des différentes modalités de gouvernance permet de ne pas se retrouver piégé dans des constructions dichotomiques et permet peut-être aussi de démêler les différentes sortes de métissages observés sur le terrain et les évaluer par rapport aux objectifs poursuivis. Car, on constate en effet, dans les contextes d'Amérique Latine, que

«Le droit autochtone sera donc le plus souvent un droit hybride, empruntant à d'autres répertoires de nouveaux concepts et techniques qui seront réinterprétés. C'est pour cela que, plutôt que de droit coutumier, on préférera parler de droit autochtone, et même de juridiction autochtone (dans le sens de

juris dictio, pour montrer qu'il s'agit d'un processus), devant permettre aux communautés, en partenariat avec les autres parties prenantes, de créer le droit le plus adapté à leur nouvelle situation.

Ainsi, le droit coutumier se crée et se recrée en fonction des influences extérieures et des intérêts des uns et des autres. Et il est dit par des autorités qui vont être influencées par les membres de la communauté et par les autorités étatiques. Il faut donc s'interroger sur les influences croisées des autorités communautaires, des membres de la communauté, et de l'État dans la mise à jour (dans le double sens de révélation et d'actualisation) du droit autochtone.»

Un simple principe de subsidiarité n'est alors peut-être pas l'unique horizon de réflexion et d'action, si l'on reconnaît que les «intergouvernances» ne se déroulent pas forcément dans un espace homogène, sous tutelle étatique, mais que l'on peut dans certains cas se situer dans des situations pluralistes au sens fort.

Cependant, la question des droits autochtones ne se limite pas à la reconnaissance de leurs droits et à la reconnaissance d'une gouvernance propre. La contribution d'Akuavi Adonon, en résonance avec celle d'Andrée Lajoie et de Pierre Noreau souligne l'importance d'une prise en compte de la dimension territoriale et suggère, que la reconnaissance formelle de «droits autochtones» par de nombreux États, n'est souvent que de la poudre aux yeux cachant d'autres enjeux : en focalisant le regard sur une «gouvernance autonomie» qui reste souvent uniquement formelle, on risque de perdre de vue les enjeux d'une «gouvernance développement» qui continue à imposer des sacrifices non concertés aux populations locales sous couvert de «développement». Le danger de vider les revendications autochtones en les amputant de leurs dimensions territoriales et en les transformant en simple question «culturelle», entendue comme «folklorique», comme n'ayant donc aucune véritable portée juridique, politique ou économique se retrouve autant au Mexique, qu'au Canada et ailleurs.

«De façon générale, le discours du gouvernement combine l'exaltation de la diversité culturelle d'une part, et la mise en place des programmes de formation de 'capital humain' afin de développer 'l'esprit d'entreprise' chez les populations indigènes d'autre part. Face à l'autonomie politique et juridique qu'exi-

gent les populations indigènes, la modernité et le développement sont toujours les arguments invoqués par l'État. Le discours 'développementaliste' se manifeste dans les programmes conçus pour les populations indigènes, par les agences financières internationales telles que la Banque mondiale et la Banque interaméricaine de développement. La nouvelle rhétorique du pouvoir a pour effet de vider conceptuellement les notions de culture et de multiculturalisme tout en semblant les faire siennes. Certains États comme le Mexique se sont réappropriés un discours hautement symbolique leur permettant de diluer les revendications foncières. Dans leurs discours et leurs actes, les revendications traditionnelles des paysans et des populations indigènes sur le territoire sont abandonnées et remplacées par les revendications culturelles. Ainsi, la perspective étatique accorde toute son attention à des droits culturels amputés de leur dimension territoriale. Le gouvernement a trouvé dans les revendications de la diversité culturelle un substitut naturel à la thématique de la répartition des terres. La notion de patrimoine indigène telle qu'abordée par le gouvernement, n'a plus en réalité que des implications folkloriques. Pourtant, un des actuels enjeux majeurs est bien celui de concevoir les projets de «développement» dans leur dimension socio-territoriale comme seul moyen de viser un développement durable, d'arriver à articuler véritablement populations, ressources naturelles et structures institutionnelles.»

On retrouve des préoccupations semblables dans les textes de Caroline Plançon et de Jean-Paul Segihobe qui nous invitent en Afrique et posent la question de la construction de modèles de l'élaboration de politiques publiques participatives. Caroline Plançon, dans son analyse de la réforme foncière au Sénégal, met l'accent sur les enjeux de la participation de la société civile sénégalaise. Dans de nombreux contextes non-occidentaux, le droit légué par le colonisateur n'a pas su faire ses preuves : il est souvent inefficace et ne jouit pas de légitimité – ne gardant pour lui qu'une légalité qui n'est en soi qu'une coquille vide<sup>(21)</sup>. Dans ces contextes, la «participation» apparaît pour le meilleur et pour le pire, une

---

<sup>(21)</sup> Le lecteur se reportera ici avec intérêt aux explorations de la validité des normes juridiques entre légalité, effectivité et légitimité dans OST et van de KERCHOVE 2002 : 324 et s.

manière de légitimer l'action publique et de la rendre efficace en y associant ses destinataires<sup>(22)</sup>.

«Ainsi, si dans le processus de l'action publique, la mise en œuvre et l'évaluation des politiques publiques importent tout autant que les étapes de prise de décision et d'élaboration, leur mise en œuvre sera d'autant plus efficace que les populations et les acteurs auront été intégrés en amont dans le processus de production du droit.»

Mais si la concertation devient un élément incontournable dans tout projet de développement, elle n'est souvent réduite qu'à une mascarade où même si des acteurs de la société civile sont convoqués, on ne tient finalement pas compte de leurs apports – les décisions sont prises sans eux, et sont largement déterminées avant même le processus de concertation. Ils s'inscrivent par ailleurs dans une logique économique dominante qui pousse à la «généralisation de la propriété individuelle des terres» dans des contextes qui n'y sont pas forcément prêts (voir également sur cette question la contribution d'Étienne Le Roy à cet ouvrage). Ces récupérations de la «participation» commencent à mener à une désaffection des populations envers ces mécanismes qui apparaissent de plus en plus comme rien d'autre qu'une nouvelle forme de domination et de dépossession. Comme le résume Christian Adonis Milol (2008 : 252-253) dans une autre publication issue de notre recherche collective :

«Les pratiques paysannes stigmatisées comme des hérésies sociologiques (boycottées, revente de produits distribués à la communauté, extension exacerbée des cultures etc.) apparaissent de plus en plus comme des formes de résistance passives et sournoises contre ce qu'elles considèrent comme une tentative de capture du système politique local. Nous croyons fermement que tant que sur un même espace, se côtoieront le dénuement, l'insécurité sociale, les détournements de biens publics, les ressources naturelles, l'opérateur économique et l'éco-garde, il sera difficile d'atteindre les objectifs de gestion participative. [...] Tant que les offres institutionnelles de gestion décentralisée des ressources naturelles continueront à considérer le développement et la participation comme des coûts de la conservation, et non comme des objectifs en soi, il subsis-

---

<sup>(22)</sup> Voir dans ce contexte LE ROY et al. 1996.

tera toujours des pratiques contraires aux objectifs des politiques de développement préfabriquées et trop rapidement créditées de garantir des résultats et légitimées par des affirmations telles que 'la participation entraîne la gestion durable'. [...] les mécanismes de gestion participative/communautaire proposés reposent la plupart du temps sur un modèle occidental préétabli s'inspirant peu des modèles autochtones qui pourtant fonctionnent déjà. Et les populations désabusées commencent maintenant à résister aux pratiques de gouvernance locale en utilisant le foncier [...]

Les analyses de Jean-Paul Segihobe qui se place à un niveau plus global, en étudiant le développement durable du Bassin Congo, révèlent des questions semblables. Le droit vert, ou *soft law* qui encadre le processus peut être porteur d'une nouvelle façon d'instituer une gestion responsable de la part des parties prenantes. Encore faut-il s'en donner les moyens. Pour l'instant,

«Les évolutions législatives des pays du Bassin Congo révèlent un mimétisme juridique de l'Occident obtenu sous la pression des bailleurs de fonds qui ignorent la pratique des acteurs locaux. Or, des anthropologues du droit n'ont cessé d'interpeller les acteurs en leur disant que : 'le droit ne se décrète pas et qui plus est, que le droit n'est pas tant ce qu'en disent les textes mais ce qu'en font les acteurs'. Il n'est pas question pour les États du Bassin du Congo de faire table rase de ce qui viendrait de l'extérieur ou d'ignorer purement et simplement les normes législatives. Mais il est indispensable qu'ils se dotent d'un arsenal juridique rattaché à leurs contextes culturels, socio-économiques et environnementaux. Pour plus d'efficacité et d'effectivité, il est incontournable d'envisager le droit autrement, d'une façon beaucoup plus endogène tout en intégrant des principes et des objectifs internationaux.»

Les deux dernières contributions à cette partie demeurent à un niveau macro en nous ramenant à l'Europe après un détour par la Chine. Depuis une bonne vingtaine d'années, la Chine connaît des transformations institutionnelles profondes, qui peuvent se résumer par la mutation d'un «gouvernement par les hommes» en «gouvernement par le droit». En écho aux concepts occidentaux de «développement durable» et de «bonne gouvernance» qui ont été

introduits en Chine on y trouve les concepts d'économie circulaire ou de recyclage et celui de «société harmonieuse». Pour Sarah Kuen,

«Cette situation a contribué à l'élaboration par le gouvernement d'un nouveau concept de développement à l'accent humaniste, avec pour objectif un développement durable et l'harmonie entre l'homme et la nature, ainsi que la coordination des progrès socio-économiques dans les différentes régions et avec les pays étrangers.»

Dans ce cadre,

«l'intégration du public est comprise comme un instrument nécessaire à l'équilibre du développement économique, social et environnemental de la Chine tout en étant cependant traversée par une tension entre besoin d'ouverture et maintien du contrôle de l'État.»

On critique souvent d'un point de vue occidental ce centralisme de l'État et le rôle central du parti. Cependant on ferait bien de garder à l'esprit qu'en Chine comme chez nous, les systèmes ne se changent pas du jour au lendemain et que – sans compter le fait que la Chine doit gérer une population de presque 1,5 milliards d'habitants, un ordre de grandeur qui reste assez abstrait en Europe – dans ces dernières décennies, la Chine a subi des mutations dont le dixième nous donnerait probablement le tournis (voir Piquet 2005). L'un de ses défis est de concilier ouverture et contrôle pour un développement durable.

«La participation du public en Chine est ainsi comprise comme un instrument nécessaire à l'équilibre du développement économique, social et environnemental et s'insère dans un contexte où l'État exerce un pouvoir de restriction à l'égard des activités de ses citoyens. Le public est sollicité en tant que «contrôleur» (*shehui jiandu* : contrôle par la société) de l'application du droit environnemental, mais il existe en même temps une attitude méfiante qui se traduit par un besoin de garder les activités du public sous contrôle. C'est à ce niveau que l'on observe une tension entre le besoin de faire participer le public et la volonté de garder la mainmise sur ses activités. Il existe donc un réel besoin et une volonté de faire participer le public de manière plus active dans le processus de protection environnemental chinois qui s'est traduit par certaines initiatives législatives. [...] Ces mesures sont le reflet des transformations à

l'œuvre en Chine lesquelles, tout en essayant de mettre en place certains équilibres, engendrent par elles-mêmes d'autres tensions et besoins de réformes.»

Jim Dratwa dans sa contribution sur l'Europe – tout en illustrant ce qu'implique la traduction institutionnelle au niveau communautaire d'approches participatives marquées par le sceau du principe de précaution – éclaire un autre «grand partage» inhérent à la problématique de la participation. Si nous sommes déjà revenus plusieurs fois sur la distinction des «décideurs» et des «destinataires» des projets, Jim Dratwa souligne l'importance de la concurrence / complémentarité entre science et politique. Dans une approche participative inspirée des forums hybrides et pour des prises de décision en contexte incertain, on devrait considérer également les points de vue scientifiques et les autres. Or inclure les évaluations non scientifiques dans le *risk assessment* ou les en exclure et ne leur donner leur place que dans le *risk management* subséquent est lourd de conséquences et cristallise des enjeux non pas uniquement scientifiques, mais politiques majeurs dans l'approche du principe de précaution. Jim Dratwa résume bien les enjeux du changement de paradigme qu'initie le principe de précaution sur la manière d'envisager la connaissance (traditionnellement rattachée à la science) et le lien entre connaissance et action (traditionnellement rattaché au politique) :

«Be it radically or subversively, the precautionary principle is a massive challenge to the Modern model of rationality and of action. Therein, 'We know thus we act'. Rational action follows rational knowledge and follows from it. It does not add much to it, but is its transposition or application in the world out there. Action is subservient to knowledge and dependent upon it. But – and here lies the bug – what if facts are not settled, what if experts do not agree, what if knowledge cannot be ascertained? If in doubt, should action be suspended? I propose three levels of answer to this odd – but crucial – quandary. Firstly, one could say that this issue does not arise since, in the modern framework, knowledge can always be ascertained. That is indeed so, for the modern constitution is founded precisely on the *certain* character of knowledge, but this first option seems of limited purchase. The second option results from importing the precautionary principle into the modern framework, from importing into it the possibility of

*uncertainty*. A clash. The classic articulation remaining in effect, however, from the absence of certain knowledge follows the absence of action. ‘We know thus we act’ is simply substituted with ‘We know not thus we act not’. Hence the (mis)conception of the precautionary principle as a principle of abstention, “*If in doubt don’t do it*”, and the accusations of ‘paralysis by analysis’. But then there is the third approach. It arises from the realization that, after due consideration, the modern mould is a thoroughly implausible general model of action. That realization was made difficult, during ‘Modernity’, by the premised separation between knowledge and action, science and policy, facts and values, laboratory pursuits and worldly pursuits – as well as by institutions premised on certainty and consensus. John Dewey might have been among the visionaries, but now – for everyone buying groceries or opening a newspaper – the socio-technical controversies are exposing how poor a model of action this has always been. Not only is it the case that “Knowing is itself a mode of practical action” and that “the object of knowledge is a constructed, existentially produced, object.”, so that action and knowledge cannot be easily disentangled; what is more, “the true object of knowledge resides in the consequences of directed action.” and “The more connections and interactions we ascertain, the more we know the object in question.”, so that action is never the actualization of the potential of certain knowledge but rather the exploration of the ins and outs and unanticipated consequences of associated behaviour, into which pragmatist philosophy has so keenly inquired.»

#### MISE EN PERSPECTIVE INTERCULTURELLE

Le survol des contributions de cette partie nous a fait prendre conscience de l’exigence véritablement dialogale qui doit sous-tendre tout processus réellement participatif. Comme le soulignent Callon, Lascoumes et Barthe (2001 : 209 ss) en développant les exigences de la mise en place de forums hybrides, lieux indispensables à la cristallisation d’une véritable action collective participative, il y a des degrés différents du dialogisme des procédures selon *l’intensité* de la participation, *l’ouverture* de son cercle de participants et sa *qualité* qui se reflète dans le degré de prise au sérieux des différents

points de vue (Callon et al. 2001 : 219). Dans l'extrait suivant, Robert Vachon (1995 : 15-16), nous fait entrapercevoir les enjeux d'une participation véritable dans la construction d'un accord entre nations canadienne/québécoise et la Nation Mohawk, qui selon la typologie de Lajoie et Noreau se situe dans la gouvernance extra-étatique de facto, et où se pose plus que pour d'autres la question d'une rencontre, non seulement de points de vue différents mais inscrits dans une même matrice culturelle, mais entre cultures politique et juridique différentes<sup>(23)</sup> – ce qui en lien avec la dernière contribution de Jim Dratwa, nous interpelle aussi sur la question non pas uniquement du choix politique différent de ces deux cultures, mais de leur construction de savoir différents, si l'on accepte que la science moderne n'est pas la seule source légitime de compréhension du monde.

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

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

Les gouvernements occidentaux modernes – partant toujours de leur mythe anthropocentrique – parleront de 'bâtir ensemble notre avenir', alors que les Mohawk traditionalistes s'intéresseront plutôt à vivre le présent en continuité avec la tradition ancestrale (selon leur mythe cosmocentrique). Les premiers verront la vie surtout comme un problème à

<sup>(23)</sup> Voir dans ce contexte les réflexions de Robert VACHON (1990b) sur les «cultures juridiques homéomorphes».

résoudre ou quelque chose à achever, alors que les seconds la verront plus comme un mystère de plénitude à découvrir et à laquelle s'harmoniser. Les premiers parleront de mécanismes de prévention et de résolution des conflits alors que les seconds parleront de guérison (*healing*) en étant fidèles aux cérémonies traditionnelles mohawks.

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

Seul, l'autre – ou moi-même dans un second moment de réflexivité – peut [...] m'éveiller à mes présupposés, à mon mythe. [...] autochtones et Occidentaux [...] prenaient pour acquis (et s'y trouvaient chez eux à l'aise) leurs cultures et leurs visions du monde respectives. Mais voilà qu'avec le contact et le choc des cultures, une crise des mythes et des symboles a lieu, et cela de part et d'autre.

Les états modernes voudraient bien croire que les nouvelles relations entre eux et les Autochtones (et donc avec les Mohawks) sont une simple question technique, administrative et politique de réaménagement territorial, d'autonomie gouvernementale autochtone et de développement économique – une sorte de rattrapage du développement, de la modernité et de la démocratie. Des analystes y voient simplement un autre cas particulier de la lutte entre modernité et tradition, cette dernière devant céder devant la loi nécessaire de l'évolution ou de la loi inexorable des rapports de force (au plus fort d'établir les normes!). D'autres analystes y voient une lutte entre le primitivisme et la civilisation, ou si vous voulez, entre l'homme préhistorique et l'homme historique, la civilisation et l'histoire devant inéluctablement être les points de référence ultimes, et remporter la victoire.

D'autres, par contre, surtout parmi les Autochtones traditionalistes, y voient une lutte entre l'homme primordial de la nature et l'homme civilisé de la culture, le premier devant nécessairement l'emporter sur le second qui devra retourner à celui de la nature.

Or, ce dont plusieurs, de chaque côté, ne sont pas conscients ou refusent d'admettre, c'est que la modernité et la civilisation d'une part, et la tradition et sa conception de la nature d'autre part, sont remises en question, ou du moins sont relativisées l'une par l'autre, et cela, même au sein

de ces expériences, visions, mythes englobants respectifs de leurs symboles. Toutes sont en crise de croissance. On pourrait donc parler plus précisément de la crise des présupposés, à la fois de l'homme moderne-civilisé-historique, et de l'homme primordial-traditionnel-préhistorique, de crise de symboles.

Nous ne pouvons plus vivre simplement à partir du futur imaginé et projeté de la modernité, ni dans son mythe anthropocentrique. Mais nous ne pouvons non plus simplement retourner au passé, à la tradition et à son mythe cosmocentrique. Une des grandes découvertes, certes la plus troublante et en même temps la plus libératrice, c'est qu'il n'existe pas d'absolu, c'est-à-dire des critères universellement et parfaitement valables qui nous permettent de tout juger sous le soleil.»

**Le pilier économique :  
Les mouvements de responsabilité sociale  
des entreprises et de commerce équitable**

Le domaine de la responsabilité sociale des entreprises a ceci de particulièrement intéressant qu'en pointant vers des formes d'auto-régulation et de corégulation dans le secteur économique qui est au cœur de notre vision de monde, il oblige à repenser le Droit selon des critères qui se rapprochent de plus en plus d'une sensibilité anthropologique. Ainsi, par exemple, pour Benoît Frydman (2007 : 45) réfléchissant aux phénomènes contemporains de corégulation,

«Dans l'environnement global, le droit ne désigne plus seulement, comme dans le modèle de la souveraineté, un cadre de référence qui détermine ce qui est permis ou interdit (sous peine de sanction) à l'intérieur duquel les interactions sociales sont censées se dérouler. Le droit devient lui-même un enjeu de luttes et un moyen d'action pour les joueurs, qui ne se contentent plus seulement de jouer des coups conformes ou non aux règles, mais tentent également de créer ou de modifier les règles à leur avantage ou pour faire progresser les objectifs dont ils poursuivent la réalisation.»

Ces analyses font directement écho à celles de Michel Alliot (1983 : 283, 284, 285), l'un des fondateurs de l'anthropologie du Droit française qui posait, il y a vingt-cinq ans, que «Le Droit est à la fois lutte et consensus sur les résultats de la lutte dans les domaines qu'une société tient pour vitaux.» et qui soulignait que

«Du point de vue de l'anthropologie, ni le lien à un État ni la formulation de règles ni la rationalité ne sont donc des caractéristiques du droit, mais bien plutôt la lutte et le consensus sur ses effets. Leur résultat dans les domaines qu'une société tient pour vitaux, voilà le droit.» Il poursuivait, ce qui nous intéresse tout particulièrement par rapport à notre réflexion sur un horizon pluraliste où inscrire nos droits émergents, que «Ayant ainsi délimité notre objet, nous pouvons bâtir nos modèles en sachant que le consensus obtenu sur le résultat des luttes menées dans une société dépend tout autant de la vision du monde qui lui est propre que de nécessités logiques qui se retrouvent de l'une à l'autre.»

Les contributions à cette partie soulignent cette prise de conscience d'une juridicité émergente non fondée sur un ordre établi reposant sur des normes imposées, mais consistant en un processus continu de contestations et de légitimations qui s'appuient aussi sur les piliers d'ordre plus négociés ou acceptés, piliers de la juridicité valorisés dans d'autres cultures juridiques<sup>(24)</sup>.

#### LES ACQUIS ET LES ENJEUX

Pour Thomas Berns et Gaëlle Jeanmart, la responsabilité sociale des entreprises qu'ils analysent plus particulièrement dans le cadre du mécanisme du *Global Compact* de l'ONU, dont on pourrait penser qu'elle n'engage à rien et ne serait que de l'ordre de la publicité, est source de contrainte et de normativité, par l'enchevêtrement qui se produit entre niveaux prescriptif et descriptif des discours qu'elles sont menées à produire et dont elles doivent répondre, devenant ainsi responsables.

«Considéré comme un acte de langage, le discours auquel l'entreprise signataire du *Global Compact* est contrainte produit à première vue autre chose que ce qui est attendu d'elle. Mais l'enchevêtrement entre les niveaux descriptifs et prescriptifs du discours de l'entreprise sur elle-même finit cependant par lier la dimension promissive et publicitaire de sa communication sur les 'progrès' à la modification effective de ses pratiques, toutefois pas de manière consciente et dans un processus

---

<sup>(24)</sup> Voir sur ces questions, les analyses d'Étienne LE ROY (1999 : 189 et s.) sur le tripode juridique.

de moralisation volontaire et choisi des pratiques. Tout se passe comme si le droit, impuissant à organiser et contrôler les pratiques des entreprises qui peuvent délocaliser leur activité pour ne pas subir sa pression, retrouvait par ce discours une possibilité de prise sur l'entreprise en le sanctionnant s'il se révèle faux – ce faisant, il juge donc la communication sur le progrès comme un discours descriptif. Cette sanction qui pèse sur la description trouve des développements pratiques. L'opinion publique, renseignée par cette publicité que l'entreprise organise sur ses pratiques, s'intéresse moins à la véracité du discours de l'entreprise sur ses pratiques qu'à ses pratiques elles-mêmes, qu'elle juge responsables ou pas. L'entreprise est donc prise dans une sorte d'étau : elle est légalement tenue d'avoir un discours vrai sur ses pratiques, faute de quoi elle encoure les risques d'une action judiciaire pour publicité mensongère, et ces pratiques décrites adéquatement doivent à leur tout être suffisamment 'responsables' pour ne pas être sanctionnées cette fois par le tribunal de l'opinion publique. La responsabilité dans la dynamique de la RSE n'est donc pas choisie et assumée, elle est un effet causal, résiduel, et pour ainsi dire mécanique d'un discours où se chevauchent et s'enchevêtrent les dimensions descriptives et prescriptives.»

Marie-Andrée Caron et Michèle Charbonneau poursuivent cette analyse et la complètent par la notion importante «d'action au pluriel».

«En effet, si l'action au pluriel rend bien compte de l'attachement de l'acteur au monde et de l'attention / rajustement de tous les instants qu'implique l'action mesurée, elle met également en lumière les procédés par lesquels l'acteur peut échapper à la mise à l'épreuve de son discours en jouant sur plusieurs régimes.» [...] «Un volet empirique doit compléter cette étude pour définir les paramètres qui permettent d'observer concrètement les tensions vécues entre le producteur du discours RSE et ses destinataires, en réponse à la pluralité des façons de qualifier l'action et aux basculements qui s'opèrent entre les différents régimes d'engagement. Il s'agira d'observer la dynamique d'apprentissage dans laquelle s'insère l'entreprise et qui conduit ses dirigeants à formuler une nouvelle vision qui pourra conduire à l'établissement de nouvelles conventions. Surtout il est

important de revenir sur cette question centrale : de quelle façon les différents objets y sont-ils mobilisés et de quelle façon soutiennent-ils et orientent-ils l'action des dirigeants (producteurs du discours RSE)?»

Enfin, l'étude comparative d'Ivan Tchotourian entre la France, le Canada et les États-Unis, souligne qu'il ne faut pas négliger le pôle de «droit imposé» lorsque l'on s'intéresse aux mutations de la responsabilité des entreprises. En effet, si les analyses de la responsabilité sociale des entreprises ont tendance à se focaliser sur les aspects acceptés et négociés de la juridicité, il n'en demeure pas moins que le droit, entendu dans son sens classique, se saisit aussi de plus en plus de ces questions et les régleme.

«Le droit des affaires s'ouvre donc à ces nouveaux paradigmes et les intègre (ou devrait le faire de manière plus ferme), leur donnant par ce biais une effectivité certaine et une force indiscutable. Si jusqu'alors ces concepts pouvaient parler à l'homme, ils ne le faisaient qu'en langage inarticulé. Par l'intervention du droit, une formule émerge dont l'application est garantie par une sanction. Par conséquent, face à ce que certains qualifient de *Frankenstein*, le juriste dispose de nouveaux outils pour bâtir une conception innovante de la firme. Cette perspective est fondamentale tant elle offre un moyen de contrecarrer la menace de disparition de la responsabilité sociale des entreprises, d'essoufflement de la *stakeholder theory*, de «désadmiration» de l'entreprise... et de mort du système capitaliste.»

Parallèlement aux phénomènes de responsabilisation sociale des entreprises, on assiste depuis quelques années à un boom des pratiques de commerce équitable. Si celui-ci date de la fin de la seconde guerre mondiale, il est resté une niche alternative, jusqu'à ce qu'il fasse son entrée dans les grands magasins à travers la création du label Max Havelaar à la fin des années 1980. Les deux contributions de Virginie Diaz Pedregal & Nil Ozcaglar Toulouse et de Walid Abdelgawad montrent les enjeux, mais aussi les «dangers» de ce succès. Toute institutionnalisation est en effet à double tranchant : si elle permet de légitimer une pratique alternative dans un système dominant, elle contribue aussi, par les aménagements que cela implique, à la dilution de la logique originale qui se trouve trans-

formée et intégrée par le système institutionnalisant<sup>(25)</sup>. Une démocratie véritablement participative, sensible à une approche dialogale telle que requise par les analyses de la partie précédente, pourrait peut-être contribuer à l'émergence d'une construction de projets collectifs où «institutionnalisation» ne s'opposerait pas à «démarche alternative». Pour Diaz Pedregal et Ozcaglar-Toulouse,

«[...] le commerce équitable produit une extension du politique dans l'ensemble de la sphère sociale. Force de pression, de revendication et de plaidoyer, il est aussi synonyme de proposition, de construction et de dialogue. En matière d'institutionnalisation politique et sociale, il résulte de l'analyse que malgré le refus de prise en charge et la méfiance vis-à-vis de l'État, de l'administration publique et du droit, les acteurs du commerce équitable ne peuvent éviter le recours à l'État et à son intervention. En ce sens, ils se trouvent parfois obligés de se plier aux exigences du système institutionnel existant. En effet, le commerce équitable repose grandement sur les institutions pour fonctionner, être légitimé et perdurer. Néanmoins, si une initiative de développement économique et social comme le commerce équitable est légitimé par les institutions existantes, elle permet également de les légitimer : le mouvement est radicalement double. Les relations sont marquées par la solidarité et l'interdépendance et ne sont certainement pas dénuées d'ambiguïtés et de tensions. Ainsi, le commerce équitable se place à la charnière du monde du droit et de celui de la responsabilité, d'ordre planétaire. Toute l'éthique commerciale ne peut être contenue dans le droit humain – nécessairement limité, incomplet, général. En cela, la droiture morale des contractants ne se dissout pas entièrement dans un commerce tout simplement plus «juste», sur certains aspects, que le commerce conventionnel.»

L'analyse de Walid Abdelgawad confirme ce diagnostic : si aborder le phénomène de ce commerce et de son droit «alternatif» nécessite de prendre au sérieux les analyses en termes de pluralisme juridique – et donc de s'ouvrir à des sensibilités «droit et société» – l'auteur insiste aussi sur l'imbrication des ordres négocié et imposé,

---

<sup>(25)</sup> Pour une introduction aux enjeux de «l'alternatif» et de son «institutionnalisation / mise en dialogue avec le système dominant» voir «Des confins au cœur du Droit. Enjeux des pratiques alternatives du Droit» dans EBERHARD 2006 : 111 et s. Voir aussi HUYGHEBAERT et MARTIN 2002.

et sur l'enjeu de dépasser le simple « alternatif » afin de contribuer à une véritable transformation du droit du commerce international en vigueur. En montrant, pour commencer, un nouvel horizon éthique, qui se traduit déjà dans de nombreuses procédures d'institutionnalisation – et ceci non pas de façon *top down*, mais *bottom up*, donc à partir non pas uniquement du système dominant, mais de mouvements sociaux de la société civile.

« À une régulation imposée par le haut par les États et par les entreprises multinationales à travers les organisations internationales (comme les accords de l'OMC) ou par les normes issues de milieux d'affaires (éthique des affaires, *Lex Mercatoria*) créées en faveur de la défense des intérêts d'une minorité des acteurs du commerce international, s'oppose une régulation *bottom up*, « d'en bas », à laquelle participent d'une manière démocratique les producteurs du Sud. Par régulation d'en bas, nous entendons une régulation qui prend comme point de départ la dimension locale du développement, traduisant les besoins et les aspirations des communautés locales (paysans exclus, petits agriculteurs, peuples indigènes, ...) pour définir par la suite, au niveau international les termes de l'échange économique qui leur seront adaptés. Ce sont ces groupes sociaux et communautés qui sont les mieux placés pour définir leurs revendications et constituent par là une force collective apte à devenir acteurs de la régulation juridique. Les « oubliés » du droit du commerce international pourront de la sorte, espérons-le!, pouvoir faire entendre leurs voix. [...] La construction d'un droit alternatif présuppose l'idée d'une *rupture* avec le modèle existant du droit du commerce international. Cette rupture s'opère à travers la création des circuits normatifs quasi-fermés regroupés dans les organisations du Nord et les producteurs du Sud (contrats, critères, codes de conduite) et indépendants autant que possible du droit des milieux d'affaires et des organisations internationales. Mais cette rupture n'est pas à l'heure actuelle totale, mais plutôt relative. Quant à la *transformation* du modèle existant, elle s'opère à la fois par des opérations de lobbying et par la sensibilisation et l'éducation de l'opinion publique. [...] Pour qu'il soit mené à terme, ce projet impliquerait de ne pas réduire le domaine du commerce équitable aux seuls rapports d'échanges Nord-Sud, mais nécessite-

rait au contraire une transformation globale de l'ensemble des règles du droit du commerce international pour une meilleure prise en compte du principe du commerce équitable, quelle que soit l'origine géographique des producteurs. Les organisations du commerce équitable membres de la filière intégrée affichent clairement leur attachement à la nécessité d'étendre le commerce équitable à tout type d'échange y compris aux relations «Nord-Nord» et «Sud-Sud». Cette approche globale du commerce équitable, qui est d'ailleurs méconnue de la réglementation étatique sur le commerce équitable en droit français, n'est pas totalement idéaliste, bien au contraire; il est de plus en plus significatif que la pratique récente des acteurs de la filière intégrée semble amorcer une évolution en sens.»

#### MISE EN PERSPECTIVE INTERCULTURELLE

Que ce soit la responsabilité sociale des entreprises ou la dynamique du commerce équitable, au-delà du défi que les deux présentent pour notre «pensée du droit», ils pointent vers un réenchaînement de l'économique avec le social et l'environnemental pour contribuer à un agir collectif globalement responsable et non pas surdéterminé par l'économique. Ces expériences et le nouvel horizon éthique qu'elles avancent, sont peut-être les précurseurs d'une émancipation de *La Grande Transformation* théorisée par Polanyi (1983) et qui continue à nous marquer. Si cette dernière consistait dans la «désocialisation» de l'économie, peut-être assisterait-on avec ces mouvements à sa resocialisation et à sa réinscription dans l'environnement. Dans ce contexte, il est utile d'attirer l'attention du lecteur sur le fait, que parallèlement aux mouvements alternatifs «modernes» tels que ceux que nous venons d'explorer, il existe de nombreux exemples vivants de modèles «économiques sociaux». Un enjeu de l'hétérotopie que nous avons présentée plus haut serait de reconnaître ces pratiques pour permettre leur pérennité, mais aussi pour en apprendre quelque chose. Un de ces exemples est la tontine. Il s'agit d'une institution répandue dans de nombreuses sociétés africaines. Elle reflète une vision du monde centrée autour des notions de solidarité et d'interdépendance. On aurait tort de la réduire à une simple institution de microcrédit, et l'on gagnerait beaucoup à s'arrêter sur l'horizon éthique qu'elle propose et aux mécanismes qu'elle met en œuvre pour le traduire. Alain Henry,

Guy-Honoré Tchente et Philippe Guillaume-Dieumeregard (1991 : 16, 18, 19, 59, 60, 61, 68, 88) nous la font découvrir dans le contexte camerounais :

«Évoquant l'existence d'activités non financières, l'un des interviewés précise qu'il ne faut pas parler d'autres activités 'en tant que telles'. Impossible donc de donner une définition qui réduirait la tontine à un seul aspect. Les motivations sociales et financières sont aussi indissociables que les deux faces d'une même feuille de papier. Instrument d'épargne, système de crédit, rassemblement d'amis pour des échanges d'idées, club de rencontres, réseau d'influence sociale, lieu de partage des joies familiales, groupe de soutien pour les moments difficiles et notamment pour les deuils, la tontine est tout cela à la fois. [...]

'Bon, on cotise de l'argent; peut-être, mais on cotise également une certaine solidarité, une certaine assistance; c'est évident'. Nous verrons qu'une semblable logique de tempérance, consistant à faire fructifier les revenus plutôt qu'à les consommer, préside également à l'emploi des crédits. Il ne s'agira encore que d'une autre manière de faire 'travailler' l'argent. En fait, la tontine serait synonyme de placement et les activités sociales sont aussi perçues sous cet angle. Il s'agit autant d'y capitaliser des relations que d'y épargner des ressources financières. Dans une succession sans fin de dettes et de créances chacun doit bénéficier à son tour du fruit de ses efforts : 'La tontine, c'est un mécanisme de financement, mais d'abord, on peut dire d'abord un mécanisme de financement du travail. Voyez, faites votre toit, la prochaine fois, c'est mon toit, ... tontines de toits, tontines de champs, tontines de deuils. Donc c'est un mécanisme de créances et de remboursements mais hors circuit financier. La visite serait un peu ça : *je vous rends une visite, vous devez me rendre cette visite*. C'est un mécanisme de créances et dettes avec un principe de rotation intérieure; c'est-à-dire que tant que vous n'avez pas remboursé, vous êtes *débiteur d'une visite*. Alors donc ça n'a rien à voir avec l'argent dans sa forme originelle.'

La tontine constitue alors tout autant un moyen de se voir fréquemment pour mieux se connaître. Parfois, on fait 'tourner' la tontine, c'est-à-dire que l'on se réunit chez chaque participant à tour de rôle : 'Cela permet des échanges de domicile pour que l'on se connaisse mieux.' Ainsi se dessine une logique irréfutable : pour épargner ensemble, il faut se faire confiance, donc, il faut se connaître, donc, il faut se rencontrer régulièrement et pour cela, le plus simple, ... c'est de faire une tontine. Alors que la prudence est ici un principe social élémentaire, c'est dans le cadre même des tontines que va se façonner, semaine après semaine, la con-

fiance que les uns et les autres peuvent s'accorder. Si certains de nos interlocuteurs tendent à considérer que le côté relationnel est subordonné à l'objectif financier, nombreux sont ceux qui admettent encore très largement que l'aspect financier n'est, comme pour les tontines d'autrefois, qu'un moyen pour s'inciter à se voir. [...]

Revenons alors quelques instants à l'école de la littérature orale traditionnelle. Nombreux sont évidemment les récits qui montrent que l'on compte ses vrais amis dans le malheur, ce qui dans la langue des proverbes se traduit ainsi : 'Si tu t'es réjoui avec quelqu'un au jour de bonheur, porte avec lui le deuil au jour de malheur.' Mais, ici, peut-être plus qu'ailleurs, la véritable amitié doit s'éprouver dans les deuils comme dans les événements heureux. Dans les moments heureux, les mauvais amis peuvent aussi faillir [...] Il est donc nécessaire que la tontine érige en devoir le fait de partager tant les joies que les malheurs. Selon un adhérent : 'C'est une des bases de la tontine'. Ces circonstances fournissent l'occasion de vérifier la fiabilité de ses amis. [...] La tontine est une des portes d'entrée dans la société, un des lieux où naît l'échange social. Elle est la forme première de la place publique. [...]

En d'autres termes, les biens matériels ne sont désirables que dans la mesure où ils s'inscrivent dans une relation entre les hommes. L'adage dit : 'L'argent est bon, mais l'homme est meilleur car il répond quand on l'appelle.' On retrouve cette insistance classique des traditions africaines sur la primauté qu'il convient d'accorder aux relations sociales. La qualité de ces liens doit être la préoccupation sociale de tous. [...]

Alors que le candidat à la tontine est l'objet d'une méfiance extrême, une fois qu'il est accepté et après quelques temps d'observation, il va bénéficier d'une forte protection de la part de ses nouveaux amis : 'Quand on l'accepte, on le cautionne.' [...] Nombreux sont les exemples d'interventions ou d'appuis donnés en faveur des membres de la tontine. Il s'agit là d'un devoir naturel dont on comprend qu'il en constitue aussi un avantage important. Le principe en est d'autant plus nécessaire, que l'on sait que le comportement d'une personne n'est garanti qu'au travers de ceux qui la connaissent. Aussi, dès que la vie vous met en face de difficultés, vous devez pouvoir compter sur l'aide de vos amis. Ils devront intervenir en votre faveur pour vaincre la méfiance de ceux auxquels vous êtes opposés. Sans cette méditation, ceux-ci restent fuyants et l'on se trouve dépourvu de tout moyen de les infléchir : il faut 'avoir une pression, *c'est-à-dire* avoir une relation personnelle', nous a-t-on dit. [...] cette fonction d'intermédiation sociale fait partie des motifs d'adhésion aux tontines. [...]

Or justement, la culture de ce milieu enseigne qu'il n'y a pas de valeur plus précieuse et plus exigeante que la confiance. La tontine en est une des places privilégiées. Elle est l'endroit où l'on peut en toute quiétude s'en remettre au regard des autres. Elle est la cellule où se bâtit la logique de l'amitié propre à cette société africaine. Certains noms d'associations se réfèrent explicitement à ce principe, comme ces 'amis du dernier samedi du mois'. La tontine est par excellence la matrice culturelle pour une société des amis. [...]

Lieu de confiance qui naît, première forme de la place publique, instance d'une justice légitime, école de formation à la société des amis, condensé des logiques d'une culture, la tontine porte l'emblème des libertés spécifiques de sa société. Elle est aussi nécessaire pour vivre que l'est la nourriture et l'on risquerait de ne pas survivre à son hypothétique disparition. Aux yeux de ses adhérents, elle est née à l'aube de l'humanité. C'est la raison pour laquelle il est vraisemblable qu'ils rejoindraient, unanimes, le point de vue ainsi exprimé par l'un d'entre eux : 'Donc la conclusion, c'est que la tontine ne peut pas mourir, parce qu'elle est le produit de la société, elle traduit un certain mode de vie.'

### **Le pilier environnemental : Les défis environnementaux**

Après les piliers économiques et sociaux, nous voilà arrivés au dernier pilier du développement durable, celui de l'environnement. Il illustre tout particulièrement les ambiguïtés de l'inscription de notre agir entre «droit imposé» et «droit négocié». Il souligne l'importance pour aborder ses problématiques de manière holistique, la seule qui fasse sens pour faire justice à la complexité et à l'interconnexion des écosystèmes, de s'ouvrir à des approches qui ne se contentent pas d'une interdisciplinarité au sein des sciences sociales, mais engagent un dialogue avec les sciences exactes et naturelles, allant jusqu'à construire des approches transdisciplinaires des phénomènes étudiés en vue de dégager des orientations pour un agir écologiquement responsable. On rajoutera l'exigence d'un dialogue avec d'autres traditions épistémologiques comme nous y invitait plus haut le témoignage de Peter Raine.

## LES ACQUIS ET LES ENJEUX

Delphine Misonne introduit cette partie en dégageant plus particulièrement les enjeux des métamorphoses de la régulation entre ordres négocié et imposé dans le droit de l'environnement. La nécessité d'objectifs clairs et de standards garantis par la loi doit être conciliée avec l'adhésion des parties prenantes pour la rendre efficace, ceci étant d'autant plus important que l'on se situe dans des domaines marqués par l'incertitude.

«Les termes du débat entre la contrainte et la *soft law* doivent donc être nuancés. D'une part, parce que la loi aveugle et sourde à la réalité des enjeux de terrain est devenue rare sous nos contrées. D'autre part, parce qu'aucun de ces instruments «souples» ne semble mériter le titre de panacée; l'idéal se trouve probablement dans un mélange, voire une rencontre des genres (*the «mix» of instruments*). Finalement, qu'importe le canal pourvu qu'on ait l'effet. Les combinaisons sont multiples. Les outils sont parfois utilement complémentaires; dans d'autres cas, ils sont mis en concurrence dans une perspective constructive, l'un parant aux faiblesses de l'autre, sans tomber dans la manœuvre dilatoire. L'autorégulation qui ne fait que retarder la prise en charge sérieuse d'un problème donné ou qui ne fait que conforter le maintien tranquille du «*business as usual*» a peu d'avenir devant elle. La flexibilité qui oublierait sa contribution à un objectif environnemental fondateur, emportée dans le tourbillon de seules considérations économiques, ne contribue bien évidemment pas à la valorisation de la démarche.»

Or il est important de noter que si l'analyse économique semble assez rétive à la prise en compte des externalités environnementales, les acteurs économiques sont néanmoins aussi en demande de règles du jeu partagées par tous.

«Le monde de l'entreprise affirme haut et fort la nécessité d'une flexibilité dans la mise en œuvre de ses obligations, flexibilité qui implique une possibilité de choix motivé par la recherche du moindre coût. Il reconnaît cependant tout autant l'importance de fixer les objectifs à atteindre de manière contraignante, à l'échelon le plus élevé possible, afin de mettre tous les acteurs sur le même pied, dans un monde très concur-

rentiel. Or le seul moyen d'imposer la contrainte est de recourir à la loi, au sens large, qu'il s'agisse d'un traité, d'une directive européenne ou d'une loi nationale. Un engagement volontaire ne lie, par définition, que ceux qui y consentent.»

La pertinence des exigences que doit réunir pour Delphine Misonne une bonne législation environnementale (un objectif clair et défini, des lois ayant un bon potentiel d'applicabilité, définissant les responsabilités, suscitant l'adhésion la plus large possible – ce qui implique son explication – et des vraies mécanismes de contrôle et de sanction) se trouve illustrée par la contribution d'Amarpal Singh qui y intègre – ou disons plutôt, qui met en exergue l'un de ces aspects : la réappropriation possible par les acteurs des mesures de protection de l'environnement. Au-delà de sa validité générale, cette exigence doit être lue en ayant à l'esprit le contexte indien où d'une part l'État n'a pas, comme dans de nombreuses sociétés «des Suds» la même présence que dans les «pays développés», et où d'autre part l'autogestion et la décentralisation – comme nous y avons déjà été introduits par D. Parthasarathy dans la première partie – sont tout particulièrement valorisées. Dans les termes d'Amarpal Singh

«The importance of the local communities in environmental resource management cannot be over-emphasized. It must be noted that choices and preferences on quality of life and lifestyles are made at the community, household and individual levels. Since these choices and preferences relate to the consumption of environmental resources, they have a direct impact on the local environment, as well as long-term indirect impacts, sometimes far beyond the physical boundaries of the community. It should never be forgotten that, in the past, environmental conservation initiatives have failed due to communication gaps between those who design and manage project interventions and the intended beneficiaries. Lack of involvement in projects affecting their environment and natural resources make communities perceive conservation as a threat to their traditional lives. In fact the local people may develop hostile attitudes toward conservation efforts if the conservation areas are created without regard to the impact such restrictions will have on the people's daily habits and traditional uses of the land.» L'hostilité est d'autant plus grande que les citoyens se voient confronter à un système de deux poids, deux mesures

qui met en cause la légitimité de la régulation : «In private forests too, regulation has been introduced and no clearing of forests or felling of trees is allowed. This puts an embargo on tree farming curtailing the participation of the community at another level. One should remind here that for mega projects – which involve massive destruction of forests and of ecology – routine government clearance is granted. But for cutting a small tree, the local farmer has to obtain the permission of the Conservator of forests or of an officer authorized on that behalf. Besides, small projects that affect people directly are never sanctioned. This leads to think that the posturing and promises that have been made in national policy are a mere eyewash.»

Cet exemple est significatif d'approches du développement durable qui valorisent implicitement le «développement», entendu au sens économique et indispensable pour la construction de la Nation, la compétitivité internationale etc., tout en faisant porter les externalités de ce développement à de larges pans de la société qui non seulement doivent supporter les externalités de ce développement, mais ne profitent pas vraiment des bénéfices<sup>(26)</sup>.

Les deux contributions suivantes, nous introduisent à la protection de l'environnement à travers l'enjeu de la préservation d'écosystèmes. Si les analyses d'Amarpal Singh donnent à penser quant à l'équation souvent établie entre «protection de l'environnement» et «créations de sanctuaires» – d'où l'on devrait retirer une partie de l'écosystème, les populations humaines qui y habitent depuis parfois fort longtemps et qui apparaissent soudain comme ennemis de cet écosystème – il n'en demeure pas moins que dans le contexte actuel la création de réserves naturelles constitue un enjeu majeur et nécessite des approches à la hauteur pour les désigner. Bertrand Hamaide démontre dans sa contribution – et c'est le seul dans cet ouvrage, sauf indirectement aussi Jim Dratwa – qu'un des enjeux majeurs aujourd'hui est le dialogue entre décideurs et population

---

<sup>(26)</sup> On pensera à la contribution d'Akuavi Adonon présentée plus haut. On se reportera aussi avec grand intérêt aux analyses d'Ajit MENON (2008) sur l'économie politique de l'environnement et du développement en Inde : les approches sont pensées par et en vue des intérêts des classes moyennes et supérieures urbanisées et bien connecté au monde «développé», mais ignorent fondamentalement les citoyens ruraux et moins connectés. Pour une illustration des implications de véritables approches participatives de protection de l'environnement dans des contextes non-occidentaux voir par exemple BARRIÈRE et BARRIÈRE 2002.

civile, mais aussi entre approches de sciences sociales et sciences exactes<sup>(27)</sup>.

«L'économie, la biologie et la recherche opérationnelle parlent généralement des langages différents et ces disciplines n'ont pas nécessairement les mêmes objectifs en tête pour la protection des espèces animales. Cela dit, elles sont toutes trois (de manière non exclusive bien évidemment) concernées par la protection de la biodiversité, le développement durable et par la bonne gouvernance. Le fait de pouvoir travailler de manière transdisciplinaire, et non interdisciplinaire, dans la science des réserves naturelles semble être un atout important pour réaliser l'objectif de protection maximale des espèces. Chacune de trois disciplines s'enrichit au contact des deux autres en analysant un objet d'une même voix, ce qui permet d'étudier plus correctement et de manière plus approfondie un problème spécifique qu'une discipline seule ne pourrait englober. Cette méthode de travail semble particulièrement critique quand il s'agit de déterminer une gouvernance environnementale à propos de la création de réserves naturelles. En effet, comme le souligne Sampford, chaque discipline voit la gouvernance avec ses propres œillères : l'économiste comme une interrelation d'intérêts divergents, l'éthicien comme un ensemble de valeurs à défendre, le juriste comme une règle de droit formelle, le biologiste comme une défense du monde vivant dont nous dépendons, ... En travaillant ensemble, les trois disciplines peuvent parler de concert en proposant, aux décideurs gouvernementaux, une solution, non pas avec une vision de gouvernance disciplinaire, mais avec une vision économique-écologique concertée, dans le cadre légal de la Convention sur la Biodiversité. La proposition environnementale pluraliste mettra en avance l'efficacité chère aux économistes, l'efficacité environnementale, chère aux biologistes de la conservation (protection de toutes ou d'un maximum d'espèces avec contraintes biologiques spatiales par exem-

---

<sup>(27)</sup> Paradoxalement les premières, à part l'économie, sont absentes du texte de Bertrand Hamaide peut-être parce qu'implicitement les réserves naturelles sont dans notre définition des objets «non-humains. Sur les enjeux sociaux de la participation de populations locales à l'exploitation de réserves naturelles dans une visée de développement durable, voir par exemple LAPEYRE 2008. Sur le nécessaire dialogue entre droit et sciences dans le domaine de l'environnement voir GUTWIRTH 1996.

ple) au sein d'un cadre légal, cher aux juristes (Convention sur la Biodiversité), et légitimant, puisque signé par 190 pays.»

Marie Bonnin et Estienne Rodary complètent cette analyse des réserves naturelles par les enjeux de la gouvernance de la connectivité écologique qui en bousculant les découpages classiques et devant se frotter plus particulièrement aux diverses parties prenantes, contribue à la mutation du droit environnemental entre «pyramides et réseaux». Pour ces deux auteurs,

«La prise en compte de la connectivité écologique amène donc à établir des mécanismes de gouvernance capable de prendre en compte des configurations réticulaires, qu'elles soient sociales ou biologiques. La protection de la connectivité écologique par la mise en place de réseaux écologiques relève de nouvelles dynamiques, tant écologique que juridique, par lesquelles ces réseaux sont élaborés d'une multitude de façons par un droit évoluant lui-même en réseau. La mise en œuvre de réseaux écologiques est plus complexe et exigeante que celle des approches traditionnelles de conservation de la diversité biologique. De larges parties des réseaux écologiques ne sont ni classées ni protégées et il va de soi que celles-ci seront utilisées à d'autres fins que la conservation. En ce sens, le dialogue et la coopération avec les parties prenantes engagées dans diverses formes d'utilisation des terres (agriculture, aménagement du territoire, gestion des eaux, infrastructures, logement, loisirs, etc.) sont un élément crucial de la conception et de la mise en œuvre des réseaux écologiques.»

La dernière contribution à cette partie, de Jovita de Loatch, explore plus avant, sans utiliser le terme, les besoins de l'interconnectivité des approches à travers son interrogation sur la protection de l'environnement à partir de la problématique de la culture de saumons. S'il y a une surpêche alarmante dans le secteur, la question est de savoir comment mettre en œuvre des stratégies plus durables... et comment convaincre les parties prenantes économiques qui pensent avant tout en termes de bénéfices économiques et pour qui les autres langages restent fondamentalement inaudibles. L'auteur propose donc de traduire ces préoccupations dans un langage économique en tentant de mettre en œuvre une conception «progressive de l'analyse économique du droit». Il faut effectivement rester conscients que s'il s'agit de déterminer des objectifs

communs pour une action collective, ceci nécessite non seulement comme nous l'avons vu plus haut de dégager clairement les enjeux et les perspectives possibles – encore faut-il traduire ces enjeux et perspectives dans un langage qui puisse être compréhensible par les acteurs. En d'autres termes – qu'on le déplore où non – pour influencer sur les politiques économiques et sur l'agissement des acteurs économiques, il faut parler en termes économiques, tout en élargissant l'approche classique en termes de coûts et de bénéfices. Sans cette traduction – traduction dans le paradigme d'action dominant – on reste à la marge et on risque de n'avoir que peu d'influence sur le système, sauf à réussir à boycotter ou à exercer une pression sur lui de l'extérieur comme nous l'avons vu par exemple dans les réflexions sur la responsabilité sociale des entreprises. Mais ces deux versants sont complémentaires. Pour rendre conscients certains enjeux, il faut une contestation venant de l'extérieur du système dominant – mais pour arriver à des changements, il faut aussi ensuite traduire ces enjeux dans le langage dominant... et ceci dans un processus continu comme l'illustrent les dynamiques du commerce équitable. Ainsi on comprendra la préoccupation de Jovita de Loatch pour qui

«This contribution offers a novel approach to add to concepts of philosophy and the economic analysis of law of environmental governance, meeting the criteria set down by the Johannesburg Summit and the Brundtland Commission on sustainable development, by implicitly incorporating distributive justice concerns within the social welfare function. The theory presented postulates that Rawls-Nash efficacy criteria can better manage the distributional concerns, uncertainty, preventative incentives and causation of damage attributable to salmon aquaculture and feed producers by limiting the deviation from the current natural resource base by requiring producers to maximize the mathematical product of current and expected future generations' natural resource bases. Someone, somewhere, at sometime will bear the cost of the risks that are taken. Abel argues that, the "... primary objective ought to be to control risk; compensation and punishment must be subordinate." It is the goal of economic analysis of law to find and strive for the most efficient management of these risks, namely, to provide the correct incentives to the parties. By adopting

the Rawls-Nash criteria as its standard for sustainable development, the Commission may have a better chance of subsuming and resolving the web of competing policy interest served by the EC Treaty within the calculus of this law and economic methodology that directly accounts for distributional issues. It may also provide the *ex ante* legal incentives to avoid damage, shifting the burden of proof and uncertainty to the party most able to affect the risk, and abandoning the cost-benefit approach. Thus, it would better embody the intent and spirit of the CFP. The hope is that the new use of the Rawls-Nash efficiency criteria may establish a framework for a more in-depth discussion of the role the economic analysis of environmental legal policy could play in safeguarding the welfare of current and future generations.»

#### MISE EN PERSPECTIVE INTERCULTURELLE

Si nous nous sommes dans cette partie intéressés à l'ouverture à l'environnement à partir d'une vision du monde anthropocentrée, il est intéressant de jeter un regard sur la question environnementale, à partir d'une vision culturelle plus «écologique» ou cosmocentrée, mais toute aussi contemporaine et valable que la nôtre. Nous suivrons Vandana Shiva (2001 : 89-92, 111-114) qui à travers une réflexion sur les «vaches folles» et les «vaches sacrés» éclaire de manière assez radicale nos rapports à l'environnement et à l'économie d'un point de vue indien, offrant ainsi une vision alternative de la manière dont on pourrait entendre un développement durable conciliant non seulement l'économique, le social et l'environnemental, mais aussi le culturel, le cosmique et le divin. L'extrait suggère aussi que, si nous devons nous pencher comme juristes sur la question de «l'écologie à l'épreuve du droit» (Ost 1995), l'enjeu complémentaire d'une «traduction de nos responsabilités planétaires» serait peut-être de nous interroger sur «un droit à l'épreuve de l'écologie»<sup>(28)</sup>.

---

<sup>(28)</sup> Pour une ouverture à cette sensibilité voir par exemple RAINE 2001, et les numéros 132 (1997) et 137 (1999) de la revue *Interculture* portant respectivement sur «Écosophie et sylvilisation» et «Alternatives écosophiques contemporaines. Afrique-Inde».

« En Inde, les vaches sont considérées comme sacrées depuis des siècles : elles incarnent Lakshmi, la déesse de l'Abondance, mais aussi le cosmos dans lequel résident tous les dieux et déesses. Écologiquement, la vache a occupé jusqu'aujourd'hui une place centrale dans la civilisation de ce pays. L'agriculture indienne s'est donné les caractéristiques d'un mode de production durable en se fondant à la fois matériellement et conceptuellement sur la vache dans tous ses aspects, en la considérant comme inviolable et sacré, et en la regardant comme la mère de la prospérité dans le domaine de la prospérité alimentaire. Selon K.M. Munshi, qui fut le premier ministre de l'Agriculture après que l'Inde se fut émancipée de la domination britannique, les vaches 'ne sont pas vénérées sans raison. Elles sont les agents premiers de l'enrichissement du sol, les grands transformateurs naturels de la terre; elles fournissent de la matière organique qui, après traitement, devient une matière nutritive de la plus haute importance. En Inde, la tradition, le sentiment religieux et les besoins économiques ont toujours essayé de maintenir une population bovine assez importante pour entretenir ce cycle'. En se nourrissant des résidus des récoltes et de l'herbe qui pousse sur des terres non cultivées, les bovins indigènes n'entrent pas en concurrence avec les êtres humains pour l'alimentation; au contraire, ils fournissent des engrais organiques aux champs et augmentent ainsi la productivité alimentaire. Le caractère sacré de la vache comporte un objectif écologique et une exigence de préservation. Les vaches sont source de combustible (grâce à leurs bouses), d'aliments et de cuir, et elles fournissent tout cela grâce au travail des femmes : celles-ci s'occupent de les nourrir et de les traire, recueillent leurs bouses, et les soignent quand elles ont malades. Parallèlement à leur rôle fondamental d'experts en élevage animal, les femmes assurent aussi les processus de transformation dans la production laitière traditionnelle : elles fabriquent le lait caillé, le beurre brut, le beurre purifié et le babeurre.

Les bovins indiens fournissent plus de nourriture qu'ils n'en consomment, contrairement aux bovins des élevages industriels américains qui consomment six fois plus de nourriture qu'ils n'en fournissent. [...]

Les deux tiers des besoins en énergie des villages indiens sont couverts par le combustible que fournissent les bouses de 80 millions de bovins appartenant aux petits paysans (des boeufs faisant office d'animaux de trait ou des vaches dont la production laitière est faible, de sorte qu'elles seraient qualifiées de vaches 'sans valeur' par les promoteurs de l'élevage industriel). S'il fallait remplacer l'énergie fournie par ces animaux à l'agriculture, l'Inde devrait dépenser environ un milliard de dollars par an en essence. [...]

Cependant, ce système de production alimentaire extrêmement efficace, fondé sur les multiples usages du bétail, a été démantelé au nom de la productivité et du développement. La révolution verte a remplacé les engrais organiques renouvelables par d'autres, chimiques et non-renouvelables, de sorte que l'on peut désormais, dans la production des céréales alimentaires, se passer des services du bétail et du travail des femmes en rapport avec ce bétail. La révolution blanche, singeant le mode occidental d'élevage et de production laitière fondé sur le gaspillage, est en train d'anéantir le système traditionnel de production laitière le plus élaboré au monde, et retire aux femmes leur rôle dans l'industrie de transformation du lait.

La révolution verte s'est, en fait, révélée l'ennemie de la blanche, puisque les variétés de céréales à haut rendement ne fournissent que peu de paille, et que leurs sous-produits ne sont pas appréciés par le bétail, de sorte qu'ils ne peuvent leur servir de fourrage. De plus, les céréales hybrides privent le sol de certaines substances nutritives, ce qui entraîne des déficiences dans le fourrage, et par suite, des maladies chez le bétail. La révolution blanche, de son côté, au lieu de considérer le bétail comme écologiquement intégré à la production céréalière, à réduit les vaches à de simples machines à lait. Shanti George observe (que) 'Le problème est que, lorsque les industriels de la laiterie considèrent la vache, ils ne voient en elle que ses pis, alors qu'elle présente bien d'autres traits. Ils ne prennent le bétail en compte que par rapport au lait, et n'envisagent pas les autres produits et services qu'il peut rendre : force de traction, bouse en tant qu'engrais ou combustible, cuir, peau, cornes et sabots.' [...]

La 'vache folle' résulte d'une 'transgression de frontières' par l'agriculture industrielle. Il s'agit en fait d'une double transgression : celle entre les herbivores et les carnivores, et celle entre le traitement éthique des autres êtres vivants et l'exploitation brutale des animaux pour obtenir des profits maximaux et satisfaire la cupidité humaine.

Les programmes visant à 'améliorer' les races bovines indiennes en les croisant avec des races bovines européennes 'supérieures' donnent des vaches hybrides, qui ne sont perçus que comme machines à lait. Lors de la fête de Mattu Pongal en Inde, les villageois ornent et révèrent leurs animaux à cornes, les laissant libres de paître où ils veulent. Mais ils ne se comportent pas ainsi, autant que j'ai pu le constater, avec leurs vaches hybrides. Les programmes visant à promouvoir les exportations de produits de boucheries sont en train de convertir la vache sacrée en machine à viande, ce qui va entraîner un déclin des effectifs des animaux de ferme et l'érosion de la diversité des races bovines. [...]

Les vaches ne sont pas simplement des machines à lait ou des machines à viande, même si les filières agro-alimentaires les considèrent de cette façon. C'est pourquoi les traitements industriels qu'on leur fait subir leur nuisent. Lorsqu'on les oblige à devenir carnivores, alors qu'elles sont fondamentalement herbivores, elles contractent l'ESB. [...] La notion de 'vache sacrée' est un symbole élaboré par une culture qui voit le cosmos entier dans une vache, et qui protège la vache pour protéger des relations écologiques en même temps que cet animal qu'elle reconnaît comme doté d'une intelligence propre et d'une capacité d'auto-organisation. [...] Les 'vaches folles' sont l'expression d'une vision du monde qui ne fait aucune différence entre les machines et les êtres vivants, entre les herbivores et les carnivores, ou entre les Sindhi et les Sahiwal ou les Jersey et les Holstein. Les 'vaches sacrées' sont la métaphore d'une civilisation écologique. Les 'vaches folles' sont la métaphore d'une civilisation industrielle, antiécologique.»

**Prospectives :**  
**Recompositions de nos paysages**  
**juridiques, politiques et économiques**

Comme l'ont déjà montré les nombreux exemples ci-dessus, le développement durable, et le passage vers des modes de régulation en termes de «gouvernance» contribuent à modeler les mutations juridiques, politiques et économiques que nous sommes en train de vivre. L'horizon de l'État-Nation se trouve actuellement de plus en plus réinventé par la prise en compte du local infra-étatique, du transnational et par l'émergence de logiques de réseaux qui émergent à côté des logiques pyramidales plus «classiques» (Eberhard 2002b; Ost et van de Kerchove 2002) parallèlement à celle d'approches «cosmopolites» du politique (Archibugi et al. 1998; Beck 2003; Vertovec et al. 2002).

La notion de gouvernance, autour de laquelle semblent se recomposer nos paysages juridiques, tout en continuant à reconnaître le rôle de l'État, ne le construit cependant plus que comme un acteur parmi d'autres<sup>(29)</sup>. Pour certains auteurs, tels qu'Arjun Appadurai (2001 : 51) nous serions même entrés dans une période postnationale où «Unités au sein d'un système interactif complexe, les États-

<sup>(29)</sup> Voir pour une entrée en matière, par exemple ARNAUD 2003; BARON 2003; CALAME 2003; GAUDIN 2002.

Nations n'arbitreront sans doute pas à long terme les relations entre globalité et modernité». Pour l'instant si l'État-Nation existe encore bel et bien, ce n'est plus cette pyramide normative qui se projette sur un espace donné à côté d'autres pyramides normatives liées entre elles par le droit international, mais il devient un des éléments de réseaux plus vastes d'acteurs dont certains l'englobent (unions régionales), d'autres non (régions infra-étatiques), dont certains sont plus puissants que lui, d'autres moins. L'État en vient à reconnaître qu'il n'a pas le monopole de l'organisation du vivre-ensemble, mais n'est qu'un élément d'un contexte de «pluralisme juridique»<sup>(30)</sup> et qu'il doit partager cette tâche avec d'autres acteurs, les *stakeholders* ou parties prenantes dans le langage de la gouvernance. Les parties précédentes et plus particulièrement celle sur la participation ont déjà mis en lumière ces mutations. Dans cette dernière partie, on trouvera des contributions qui explorent plus systématiquement les recompositions en cours de nos paysages juridiques, politiques et économiques en osant, pour certaines, non seulement diagnostiquer le présent, mais aussi dégager des pistes pour le futur.

#### LES ACQUIS ET LES ENJEUX

Les deux premières contributions de Matthieu Galey et d'Étienne Le Roy<sup>(31)</sup> s'interrogent sur les enjeux d'une approche patrimoniale, fortement liée à la prise de conscience de notre lien avec l'environnement et la nécessité de la prise en compte des générations futures dans le cadre du développement durable<sup>(32)</sup>. Matthieu Galey en explore les implications philosophiques et juridiques en la contrastant avec l'approche anglo-saxonne du *stewardship*, dont s'inspirent maintenant aussi des systèmes juridiques continentaux – ce qui ne va pas sans poser certains problèmes, les horizons de ces deux approches étant assez différents. Étienne Le Roy élargit l'enjeu comparatif à des contextes non-occidentaux et plaide pour la nécessité de sortir du «tout-propriété». L'approche patrimoniale pourrait ainsi se révéler le support d'une démarche anthropologique et interculturelle, d'une approche en termes de conservation et se décliner

---

<sup>(30)</sup> Une des notions clefs de l'anthropologie du Droit – pour un bon état de l'art récent voir von Benda BECKMANN (2002). Pour un contraste, un peu daté, avec le «centralisme juridique» voir GRIFFITHS (1986).

<sup>(31)</sup> Ces réflexions s'inscrivent en continuité directe avec LE ROY 2008 et GALEY 2008.

<sup>(32)</sup> On se reportera pour une mise en perspective intéressante de la notion de patrimoine à KLEMM 1996 et OST 1998.

comme équivalent monétaire de l'actif et du passif de la personne juridique, comme gisement de ressources matérielles et intellectuelles, comme héritage des générations passées, comme «commun pour les générations futures et enfin comme un agent responsabilisateur de notre action collective».

Pour Matthieu Galey,

«Étant donné la dimension centrale de la question de la transmission, le problème du développement soutenable est le plus souvent abordé en terme patrimonial. Mais, ce faisant, la difficulté est, en quelque sorte, abordée à rebours, posée à l'envers. En effet, l'acteur essentiel du souci patrimonial n'est pas tant celui qui transmet que celui qui reçoit. L'acte décisif de la transmission patrimoniale réside dans l'acceptation, le refus, la sélection par les générations ultérieures de ce qui est proposé (ou non) à la transmission. Ce moment de l'acceptation est à ce point décisif, qu'il n'est pas rare qu'il y ait un complet hiatus entre ce que la génération précédente juge digne d'être transmis et ce que la suivante désigne comme digne d'être. Or, l'objet dont la transmission fait aujourd'hui question, du fait de la crise environnementale – la vie en général, et la vie humaine en particulier; cet objet, la génération suivante n'est guère en mesure de l'accepter ou de le refuser. Elle peut seulement s'abstenir d'en perpétuer la transmission.» Il défend donc la thèse que «[...] le souci de la thématique patrimonialiste n'est qu'indirectement celui du développement soutenable et souligne que [...] l'enjeu est plus directement une question de philosophie politique : la question de l'attribution, c'est-à-dire de la répartition et de la coordination, du ou des pouvoir(s) de décider ce qui est digne d'être reçu, dans le processus de la transmission, une fois garantie la transmission de la vie. Ce pouvoir doit-il être accaparé par une instance étatique à bout de souffle? le «marché» est-il un substitut crédible? L'interrogation soulevée par l'approche patrimoniale des questions de transmission en matière de gestion des ressources rares, pose plus directement le problème de la gouvernance, c'est-à-dire de l'ouverture des processus de décision aux parties intéressées, mais n'aborde qu'indirectement celui du développement soutenable. [...] Ce n'est qu'en circonscrivant exactement la part de pertinence de chacune de ces solutions ainsi que ce qu'elles ont

chacune d'insuffisant et d'individuellement inexact qu'il sera possible d'approfondir et d'enrichir notre compréhension de l'aporie qui nous occupe.» Le fait de contraster «[...] l'école française dite de l'école patrimoniale et la littérature anglo-américaine concernant les obligations éthiques attachées à la condition de dépositaire-régisseur (*stewardship*)» fera apparaître «[...] tant l'horizon politique et institutionnel de leur émergence, que les limites et la réversibilité des outils juridiques sur lesquels elles entendent s'appuyer.»

Étienne Le Roy complète cette première approche en s'appuyant sur les acquis de ses recherches sur des terrains africains, susceptibles d'avoir une portée plus large. Il rappelle que

[l']«Une des exigences de l'État de Droit est de traduire en catégories normatives les valeurs effectivement poursuivies par la très large majorité de la population. Une autre de ses exigences est de formuler ces catégories de manière suffisamment générale pour qu'elles soient connaissables, utilisables et susceptibles de sanctions (tenues pour obligatoires) par le plus grand nombre. En Afrique, dans un contexte où domine 'l'informel', où donc les conceptions juridiques associées au capitalisme ne sont pas généralisées, il nous fallait utiliser des catégories susceptibles d'être applicables et exploitables dans les divers «mondes» de l'économie et de la société, tant les mondes formel qu'informel ou souterrain. Il fallait également répondre aux exigences d'un développement dit en anglais *sustainable*, qu'on traduit par reproductible et durable mais qui doit être d'abord supportable ou soutenable dans ses orientations, ses rythmes, ses valeurs, ses implications et ses conséquences par l'ensemble des acteurs du et en développement. C'est là où trois termes de notre intitulé trouvent toute leur implication : patrimoine, gouvernance et responsabilisation. Comme catégorie agrégeant celle de bien et d'autres notions appartenant à des mondes juridiques dits traditionnels, coutumiers, néo-coutumiers, post-modernes, etc., la notion de patrimoine propose un cadre référentiel en voie d'exploration depuis le début des années 1990 dans des contextes de recherche appliquée. Les traditions juridiques non-occidentales ne proposant pas de modes d'élaboration des catégories normatives fondées sur une science spécialisée (le 'Droit') et avec ses modes de

rationalisation, c'est à travers la pratique, voire même le sens pratique qu'on peut démêler les usages et la portée du 'Droit' (je préfère la notion de juridicité) dans la régulation des sociétés. C'est, ainsi par la gestion patrimoniale des ressources environnementales que la théorie 'pratique' de la patrimonialité s'est progressivement élaborée. Puis la notion de gouvernance, malgré les critiques qu'on en a faite a amené des systématisations qui conduisent maintenant [...] à s'interroger sur les modes de responsabilisation qui peuvent y être associés. En parlant de responsabilisation plutôt que de responsabilité, c'est d'un processus dont nous privilégions l'analyse. D'autre part, selon un point de vue anthropologique, ce sont les conduites des acteurs (et dans le cas particulier ce qu'ils partagent) qui retiennent notre attention.» Ceci permettra, on peut l'espérer, de «prévenir une tentation ethnocentrique qui conduirait à supposer la généralité, voire l'universalité, des conceptions que les Occidentaux ont développées à propos du droit, de la gouvernance et de la responsabilité».

Les analyses de Frédéric Bouscaut et de Vincent Le Coq s'orientent sur la question du sens à donner à deux autres changements de paradigme juridique en cours. Le premier s'interroge sur l'impact du principe de précaution sur notre pensée juridique. Faisant écho aux analyses de Jim Dratwa, pour cet auteur,

«le principe de précaution nous invite à percevoir l'action différemment, donc à recomposer nos paysages juridiques [...] Il devrait susciter une réflexion fondamentale car il n'impose ni plus ni moins que de créer ou de repenser des concepts à même de réguler les risques en question. En ce sens, il opère une véritable rupture épistémologique qui ouvre la voie d'une information du réel par le possible.» Et il nous rend conscients de notre finitude, qu'il faudra intégrer dans l'organisation de notre vivre ensemble, ce qui mène l'auteur à proposer le concept de «finitude distributive» qui pourrait servir de point d'articulation entre les piliers économique, social et environnemental du développement durable<sup>(33)</sup>.[...] «Si les idées d'émancipation par

---

<sup>(33)</sup> Il me semblerait fécond de continuer à explorer l'idée de «finitude distributive» en lien avec le projet de «société conviviale» avancé par Ivan ILLICH. Pour celui-ci (1973 : 12-13), «Si nous voulons pouvoir dire quelque chose du monde futur, dessiner les contours théoriques d'une société à venir qui ne soit pas hyper-industrielle, il nous faut reconnaître l'existence d'échelles et

la création de richesses et de responsabilité que portent (les droits de l'homme et le marché) demeurent désirables, la dimension parfois démiurgique qu'ils revêtent est inquiétante. L'oubli de la finitude humaine engendre un processus d'acculturation qui désengage l'homme de la pensée. Face aux tensions susceptibles d'en résulter, d'autres pistes de recherche doivent être explorées. Nous souhaitons avancer ici le concept de *finitude distributive*. À notre avis, il aide à penser cette métaphysique en acte qu'est le principe de précaution. Alliant diachronie et synchronie, la finitude distributive repose sur l'idée qu'il serait possible de dialectiser création et distribution de richesses par la médiation des choses.»

Vincent Le Coq, quant à lui, s'intéresse moins à l'horizon téléologique de notre action, qu'aux transformations des techniques juridiques contemporaines. Mais l'analyse des mutations juridiques en cours dans le domaine des politiques publiques de développement durable urbain le mène à se demander si l'on ne s'orienterait pas vers une conception de plus en plus téléologique de la norme. Il constate en effet un certain nombre «d'anomalies» qui dessinent pourtant les contours d'une formalisation juridique émergente et qui résonnent avec ce que l'on a pu observer plus haut dans le cadre de la responsabilité sociale des entreprises.

«Parce que, pour être durable, le projet doit être partagé, l'élaboration des normes concourant au projet de développement durable de la ville vise par priorité à faire émerger une culture commune à l'ensemble des acteurs d'un projet effectivement partagé à la fois au sein de la ville et dans les relations qu'entretient la ville avec les autres niveaux de gouvernement ainsi qu'avec le marché. Cette évolution nous paraît susceptible d'aboutir à une nouvelle conception du droit public, dont l'objet cardinal serait de créer les conditions de la construction

---

de limites *naturelles*. L'équilibre de la vie se déploie dans plusieurs dimensions; fragile et complexe, il ne transgresse pas certaines bornes. Il y a certain seuils à ne pas franchir. Il nous faut reconnaître que l'esclavage humain n'a pas été aboli par la machine, mais en a reçu une figure nouvelle. Car, passé un certain seuil, l'outil, de serviteur, devient despote. Passé un certain seuil, la société devient une école, un hôpital, une prison. Alors commence le grand enfermement. Il importe de repérer précisément où se trouve, pour chaque composante de l'équilibre global, ce seuil critique. Alors il sera possible d'articuler de façon nouvelle la triade millénaire de l'homme, de l'outil et de la société. J'appelle *société conviviale* une société où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et non au service d'un corps de spécialistes. Conviviale est la société où l'homme contrôle l'outil.»

pluraliste d'une culture commune, clé de la réalisation du développement durable. Cette conception emporte une singulière relativisation du critère traditionnel de la règle de droit, le recours au juge destiné à en assurer le caractère prescriptif pour retenir une définition téléologique. Se pose, pour le juriste, la question de savoir si l'on assiste à un recul du droit, concurrencé par d'autres modes de régulation sociale (nouvelle illustration du développement des modes de représentation d'un peuple, reconnu comme divers) ou à l'effacement du critère de l'intervention du juge pour caractériser les normes juridiques. Cette seconde option ouvre la possibilité d'émergence d'une nouvelle normativité, fondée sur une définition téléologique de la norme.» [Il souligne que] «Cette conception d'un droit de la *société de confiance*, emporte une singulière relativisation du critère traditionnel de la règle de droit, le recours au juge destiné à en assurer le caractère prescriptif. Au-delà, elle relativise la frontière entre les normes relevant du droit et celles qui y échappent, dès lors que les partenaires peuvent attacher une grande importance aux dernières et écarter l'application des premières indépendamment de leur force obligatoire propre.»

Les trois dernières contributions abordent de manière différentes les recompositions de nos paysages politico-juridiques dans le cadre du croisement de logiques globales et locales. Elles illustrent ainsi indirectement les enjeux de l'invention d'un politique cosmopolitique que nous avons évoqué plus haut et qui émancipe l'action politique de son cadre stato-territorial et y inclue, à travers l'émergence du requis d'un complément de la démocratie représentative par une démocratie participative, des acteurs jusqu'ici ignorés.

Marcia Bernardes dans son étude sur l'esclavage contemporain au Brésil, montre comment les dynamiques de globalisation sont en même temps porteuses d'oppression (l'esclavage a resurgi pour répondre aux demandes de manière compétitive au marché mondial), mais aussi d'émancipation par la création d'une société civile internationale et une opinion publique internationale qui permet de dénoncer des pratiques qui ne pourraient pas être condamnées, voire même mis en lumière en restant au niveau du local. Elle note que

«The re-emergence of slavery in Brazil and the struggle for eradicating it illustrate how complex the relations between glo-

bal and local become in a globalized era. On the one hand, globalization combined with structural domestic features gave new power to old, oligarchic actors to reinstate a practice that had been abolished for a century in the country. On the other hand, the creation of an international human rights regime, with international organizations such as the IACHR, and the emergence of new actors and new networks created dynamics that are beneficial to human flourishing. [...] issues that cannot be sufficiently dealt with in the domestic arena crawl out to the supranational realm and, through transnational alliances, alter the configuration of power inside borders in a way that public policies that were once blocked can now be effectively implemented. On the one hand, this kind of global-local association may help to diffuse values that are in accordance with human rights. Transnational actors may help grassroots organizations to develop a language through which they can vocalize their needs. In this sense, transnational actors may catalyze the process of bringing issues from the private world to the public sphere, thematizing forms of domination which were previously relegated to the private sphere. Transnational actors may also provide grassroots actors with funding and new forms of mobilization, which are added to the grassroots organizations' usual strategies. On the other hand, in a bottom-up perspective, by transnationalizing local issues that are not adequately treated domestically – due to personalism and clientelism obstacles, for instance – networks increase their visibility, raising the awareness of other domestic and transnational publics, and expanding the possibilities of forming a stronger public opinion on such a topic. The intention is to show that states, which have formally upheld human rights and democratic values, do not in practice act accordingly. In other words, international action enhances transparency and publicity relating to human rights. It increases the chances of bringing issues that were kept invisible to the public sphere, thereby posing an unstated political and moral challenge to the offending state. [...] Transparency and publicization of an issue have yet another (educational) effect that can be called “awareness raising.” To render visible forms of oppression that were previously invisible helps to de-naturalize inequality. It has the potential to

generate a sense of responsibility that prompts the private sector, consumers and some state actors to take effective measures against the said oppression.»

Mais si l'internationalisation de l'action politico-juridique a des vertus émancipatrices, elle ne manque pas de soulever de nouvelles questions qu'illustre Benjamin Denis et qui peuvent se résumer dans la question de l'engagement de la responsabilité politique dans des choix politiques qui ne dépendent plus des autorités politiques classiques d'un État, mais de toutes sortes d'organismes et de mécanismes trans- ou internationaux qui n'ont aucune représentativité et donc responsabilité politique envers les destinataires de leurs projets, comme c'est le cas des grandes institutions financières et économiques internationales, des agences de développement<sup>(34)</sup>, mais aussi de mécanismes tel que celui pour un développement propre mis en place avec le protocole de Kyoto. Pour Benjamin Denis,

«Indubitablement, ces instruments d'action publique ont une portée planétaire. Ils laissent à voir une configuration politique caractérisée par l'enclassement des systèmes politiques nationaux dans un ensemble de normes et d'instruments dont le champ de mise en œuvre semble ne plus connaître de frontière. À bien des égards, cette évolution pose la question des modes de légitimation des politiques publiques. Dans le cadre d'un État-nation – ou d'organes qui en constituent l'émanation directe – la légitimité des politiques publiques se joue conformément aux principes qui régissent les démocraties représentatives. Dans le cadre d'une gouvernance à multiples niveaux caractérisée notamment par l'existence de dispositifs internationaux d'action publique, le procès de légitimation semble emprunter des voies inédites.» [L'auteur s'inquiète du fait que si] «Historiquement, les institutions propres aux démocraties représentatives ont permis de canaliser le système capitaliste de marché, d'en limiter les effets délétères. Dans une configuration marquée par la conquête progressive du suffrage universel, la relation de responsabilité politique pousse ceux qui exercent les fonctions de direction de l'appareil d'État à œuvrer pour concilier dynamisme économique et organisation du vivre ensem-

---

<sup>(34)</sup> Voir par exemple sur ces questions ARNAUD 2003, EBERHARD 2008e, PARTHASARATHY 2005 et STIGLITZ 2003.

ble. Dans la configuration actuelle, non seulement la planétarisation de l'espace économique réduit fortement la marge de manœuvre des élites politiques, mais l'internationalisation de l'action publique découple les espaces d'élaboration des politiques publiques des espaces de légitimation de ces décisions. Une part importante de l'action publique semble ainsi déconnectée de la politique entendue comme l'élaboration dialogique du monde commun.»

L'importance de se pencher à nouveau sur le *jus cogens*, comme nous y invite Alain Papaux, participerait-il à une réponse? Mais en même temps ne devrait-il pas se repenser en intégrant profondément le requis d'ouverture dialogale?

«Quand bien même se trouverait-on sur un plan interétatique, il n'est guère besoin de rappeler que le droit n'est pas la fin de l'Homme mais, au rebours, le droit se doit mettre au service de l'homme, singulièrement de sa survie concernant le droit de l'environnement. Dès lors, la redéfinition ou la relecture du *jus cogens* en '*State-based AND Community-finalized*' doit-elle mettre l'accent sur les derniers termes: '*Community-finalized*'. Découvrirait-on là une nouvelle utopie, en complète contradiction avec le point de vue pragmatique que nous affirmons adopter en commençant cette étude? Assurément non, le '*Community-finalized*' indique bien davantage la 'finalisation' que la 'finalité', soit le processus bien davantage que l'état final: nous sommes 'entre', en consonnance avec le 'dialogue' 'inter-culturel' marques redoublées d'entre (entre-deux). N'est ainsi point visée une communauté institutionnelle, moins encore un gouvernement ou un État mondial: la parole doit encore passer, circuler entre les cultures, avant que de pouvoir se sédimenter en institutions à même de donner quelque réalité pragmatique à leur possible champ international ou planétaire d'action. Le processus ou passage ici réclamé renvoie à une très profonde position ou instance métaphysique, à savoir la reconnaissance par l'Homme d'aujourd'hui de la nature constitutive de l'altérité c'est-à-dire de la présence d'autrui indispensable à l'érection de sa propre identité, altérité des autres hommes comme altérité de la nature. L'individu moderne doit ou devra comprendre que, sans ces 'autres', il n'est aucunement 'auto-

nome' mais simplement inexistant, logiquement ou philosophiquement parlant.»<sup>(35)</sup>

#### MISE EN PERSPECTIVE INTERCULTURELLE

Dans cette dernière mise en perspective culturelle, j'aimerais réorienter la réflexion sur nos propres vécus, sur notre expérience de la réalité. Si les autres encadrés ont partagé des expériences plus collectives, cette dernière s'intéresse à nos expériences individuelles, mais qui, dans une perspective bouddhiste où s'inscrit cet encadré, ne sont pas dissociables de l'environnement dans lequel nous nous inscrivons. Dans cette perspective, l'être humain n'existe pas indépendamment du monde, mais le crée autant qu'il le crée. Tout changement extérieur, pour avoir une véritable valeur, doit s'accompagner d'un changement intérieur. La découverte du monde ne va pas sans le corollaire d'une découverte de nous-mêmes<sup>(36)</sup>. Comme je l'ai noté en introduction et comme je l'ai développé ailleurs (Eberhard 2000; 2002a : 325 ss; 2006 : 155 ss) c'est la reconnaissance de notre fragilité qui me semble la clef essentielle pour réinventer un rapport au monde plus responsable, plus dialogal, plus ouvert et par là plus respectueux et plus paisible. C'est là probablement l'horizon éthique et expérientiel et préalable incontournable à des approches plus cosmothéandriques (Panikkar 1993) pour recomposer nos paysages juridiques contemporains en étant sensibles non seulement au pluralisme de notre condition humaine, mais de celui des milieux dans lesquels nous vivons (Panikkar 1990; Vachon 1997). Il nécessitera de véritablement «désarmements culturels et existentiels» (Eberhard 2000; Panikkar 1995; Vachon 1985). Comme le résume bien Robert Vachon (1992 : 11),

«L'exercice de s'ouvrir à une culture politique radicalement différente est difficile et dérangent; il exige que l'on devienne profondément vulnérable. Mais il peut aussi, par le fait même, être une expérience très libératrice et révélatrice de notre propre culture politique occidentale.», et porter en germe l'invention de nouveaux horizons de partage.

<sup>(35)</sup> Voir dans ce contexte les réflexions sur les prises en compte de l'altérité pour la construction d'un «monde à gérer en commun» dans SAUQUET et VIELAJUS 2007.

<sup>(36)</sup> Pour une mise en perspective de cette approche bouddhiste en lien avec une réflexion sur sa traduction par rapport à nos enjeux contemporain de recomposition de nos modes de vivre-ensemble voir EBERHARD 2000 et 2007.

«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. Diverses cultures valorisent différemment l'un ou l'autre de ces aspects. Elles se révèlent plus ou moins anthropocentrées, cosmocentrées ou théocentrées. Aujourd'hui, la globalisation et les échanges croissants entre cosmovisions participent à la précipitation de nouvelles visions du monde qui feraient une place plus équilibrée à ces trois dimensions, chaque culture les pondérant néanmoins à sa propre manière. 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 :

- 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;
- 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;
- 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.»  
(Eberhard 2006 : 166-167)

Mais comment oser l'ouverture à ces différentes dimensions, et fondamentalement à nous-mêmes, dont dépendra dans une perspective bouddhiste notre aptitude à devenir plus responsables individuellement et collectivement ? Chögyam Trungpa (1990 : 30, 38, 51, 52), l'un des maîtres du bouddhisme tibétain, pionnier de sa traduction et de son implantation en Occident au siècle dernier nous lance une invitation possible sous la forme de la «voie sacrée du guerrier» :

«La situation mondiale actuelle est une source d'inquiétude pour tous : menace de guerre nucléaire, pauvreté et instabilité économique généralisées, chaos politique et social, bouleversements psychologiques de toutes sortes. Le monde est dans un état d'agitation totale. Les enseignements Shambhala se fondent sur la prémisse qu'il existe réellement une sagesse humaine fondamentale qui peut nous aider à résoudre les problèmes du monde. Cette sagesse n'est pas l'apanage d'une culture ou d'une religion, pas plus qu'elle n'est l'exclusivité de l'Occident ou de l'Orient. Il s'agit plutôt d'une tradition humaine de l'art du guerrier, qui a existé dans de nombreuses cultures et à bien des périodes de l'histoire. Par art du guerrier, nous n'entendons pas le fait de faire la guerre à autrui. L'agression est la source de nos problèmes, non pas leur solution. Ici, le mot 'guerrier' traduit le tibétain *pawo*, qui signifie littéralement 'vaillant'. L'art du guerrier dans ce contexte est la tradition de la vaillance humaine, la tradition du courage. Les Indiens d'Amérique du Nord possédaient une telle tradition, et elle a aussi existé dans les sociétés indigènes d'Amérique du Sud. L'idéal japonais du samouraï représentait également une tradition guerrière de sagesse, et les sociétés chrétiennes d'Occident ont elles aussi connu des principes de l'art du guerrier éclairé. Le roi Arthur est un exemple légendaire de guerrier dans la tradition occidentale, et les grands souverains de la Bible, comme le roi David, sont aussi des exemples de guerriers de la tradition judéo-chrétienne. Notre planète terre a connu beaucoup de beaux exemples de l'art du guerrier. Le secret de l'art du guerrier – et le principe même de la vision Shambhala – est de ne pas avoir peur de qui l'on est. Voilà en dernière analyse la définition de la vaillance : ne pas avoir peur de soi. [...]

Voilà pourquoi il est extrêmement important de s'ouvrir à soi-même. Cultiver la tendresse envers soi permet de voir avec précision les problèmes et les possibilités : on n'éprouve pas le besoin de fermer les yeux sur ses problèmes, ni non plus d'exagérer ses possibilités. Cette douceur à l'égard de soi-même, cette appréciation de soi, est très nécessaire. Elle constitue le point de départ pour s'aider soi-même et pour aider les autres.» [...]

On commence à dépasser sa peur lorsqu'on l'examine, lorsqu'on examine son anxiété, sa nervosité, son inquiétude, son agitation. Si l'on regarde sa peur de près, si l'on regarde sous le vernis qui la recouvre, sous la nervosité, on découvre en premier lieu la tristesse. Quand on est nerveux, on est occupé à frémir, à se survolter sans cesse. Lorsqu'on ralentit le pas, lorsqu'on se détend dans sa peur, on découvre la tristesse, qui est calme et douce. La tristesse frappe au cœur et le corps répond en produisant une larme. Avant de pleurer, on a une sensation dans la poitrine, et

ensuite les larmes montent aux yeux. Ceux-ci sont sur le point de se défaire en pluie, de verser une cascade, et l'on se sent triste et seul et peut-être un peu romantique en même temps. C'est le courage qui commence à émerger, le premier signe d'un authentique esprit de guerrier. On pourrait s'imaginer qu'au moment de faire l'expérience du courage on entendrait l'ouverture de la Cinquième symphonie de Beethoven ou bien on verrait une immense explosion dans le ciel, mais il n'en est rien. Dans la tradition Shambhala, c'est en travaillant la vulnérabilité du cœur humain qu'on découvre le courage. La naissance du guerrier est comparable aux premières pousses des bois d'un renne. Au début, la corne est très molle, presque comme de caoutchouc, et elle est recouverte de duvet. [...] Puis, à mesure que le renne grandit, le bois se renforce, et il se forme un andouiller de quatre, dix ou même quarante ramifications. Le courage, au début, est comme ces bois caoutchouteux, qui ressemblent à des bois, mais qui sont encore inutiles dans le combat. Lorsque le renne commence à avoir des bois sur la tête, il ne sait pas encore à quelle fin s'en servir. Sans doute est-il très incommodé par ces protubérances molles et disgracieuses qu'il porte sur la tête. Mais par la suite, le renne commence à comprendre *qu'il est fait* pour avoir des bois, que les bois font partie intégrante de la condition de renne. De la même façon, la première fois qu'un être humain donne naissance au cœur sensible qui est le propre du guerrier, il peut se sentir extrêmement gauche et ne pas trop savoir comment s'y prendre avec ce type de courage. Mais par la suite, à mesure qu'on se familiarise avec cette tristesse, on s'aperçoit que l'être humain *est fait* pour être tendre et ouvert. Désormais, on n'a plus besoin de se sentir gêné ou embarrassé de sa sensibilité. En fait, la douceur commence à se transformer en douceur passionnée. On voudrait pouvoir s'ouvrir aux autres et communiquer avec eux. [...] Lorsqu'on commence à se sentir à l'aise en étant quelqu'un de doux et de bien, c'est que les bois ne sont plus recouverts de duvet, qu'ils deviennent un vrai andouiller. Les situations deviennent très réelles, vraiment réelles, et en même temps très ordinaires. La peur évolue naturellement vers le courage, de façon très simple et très directe. Selon les principes du guerrier, le guerrier idéal doit éprouver tristesse et tendresse; c'est là qu'il va puiser sa grande vaillance. Sans cette tristesse qui vient du fond du cœur, la vaillance est aussi fragile qu'une tasse de porcelaine : si on la laisse tomber, elle se casse ou s'ébrèche. En revanche, la vaillance du guerrier est comme une tasse en laque. Si la tasse tombe, elle rebondit mais ne casse pas; elle est à la fois dure et souple.»

Après cette belle interpellation, il ne me reste maintenant plus qu'à féliciter le lecteur assidu qui est arrivé au bout de cette longue

introduction et qui ose se lancer dans la découverte de la suite de l'ouvrage!

Mais je voudrais aussi exprimer toute ma gratitude à tous ceux qui ont participé à cette entreprise collective, dont cet ouvrage n'est qu'un élément. D'abord, bien sur les chercheurs de la dynamique et les contributeurs à cet ouvrage, mais aussi les institutions et leurs employés qui nous ont soutenus et qui ont rendu nos échanges possibles durant ces dernières années. Mes remerciements vont plus particulièrement au projet «Droit, gouvernance et développement durable» de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l'Homme (FPH) et au «Projet Courage» de la Fondation Bernheim, qui, au-delà du soutien financier, sont aussi, par leur appui, un soutien moral pour continuer à explorer les enjeux de notre vivre-ensemble contemporain. Merci aussi aux Facultés universitaires Saint Louis qui hébergent depuis de nombreuses années cette dynamique, et à l'un de ses «enfants», l'Académie Européenne de Théorie du Droit qui accueille cette publication au sein de sa collection chez Bruylant. Si un nombre non négligeable des participants sont, ou étaient, professeurs ou étudiants de cette Académie, celle-ci est le symbole d'une recherche critique et dialogale sur le Droit, ce «mystère» qui met en forme et met des formes à notre vivre-ensemble, telle qu'elle se veut incarnée ici. Espérons que malgré les environnements de plus en plus hostiles, de tels espaces de réflexion puissent continuer à exister et ainsi à permettre l'émergence de nouveaux espaces de possibles dans le partage mutuel. J'aimerais enfin dire un grand merci à Geneviève Vernicos dont le travail de relecture du manuscrit a constitué une aide précieuse. Et il ne me reste plus maintenant qu'à souhaiter à tous de bonnes inspirations à la lecture de cet ouvrage, lesquelles constitueront les graines pour nos futures explorations.

Bibliographie <sup>(37)</sup>

- ALLIOT Michel, 1983, «Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit», *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 6, pp. 83-117 – republié dans Michel Alliot, 2003, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Textes choisis et édités par Camille Kuyu*, Paris, Karthala, pp. 283-305.
- APPADURAI Arjun, 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- ARCHIBUGI Daniele, HELD David & KÖHLER Martin (dir.), 1998, *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- ARNAUD André-Jean, 2003, *Critique de la raison juridique 2. Gouvernants sans frontières. Entre mondialisation et post-mondialisation*, Paris, LGDJ.
- BARON Catherine, 2003, «La gouvernance : débats autour d'un concept polysémique», *Droit et Société*, n° 54, pp. 329-351.
- BARRIÈRE Olivier & BARRIÈRE Catherine, 2002, *Un droit à inventer. Foncier et environnement dans le delta intérieur du Niger (Mali)*, Paris, IRD Éditions.
- BECK Ulrich, 2003, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Flammarion, département Aubier.
- BENDA BECKMANN Franz (von), 2002, «Who's Afraid of Legal Pluralism?», *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 47, pp. 37-82.
- CALAME Pierre, 2003, *La démocratie en miettes. Pour une révolution de la gouvernance*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer / Descartes & Cie.
- CALLON Michel, LASCOURMES Pierre, BARTHE Yannick, 2001, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil.
- CAMPBELL Bonnie, 1997, «Reconceptualisation de l'État au Sud – Participation démocratique ou managérialisme populiste», in CRÉPEAU François, *Mondialisation des échanges et fonctions de l'État*, Bruxelles, Bruylant, pp. 163-231.
- de KLEMME Cyrille, 1996, «Environnement et patrimoine», OST François et GUTWIRTH Serge (dir.), *Quel avenir pour le droit de l'environnement*,

---

<sup>(37)</sup> Le lecteur pardonnera deux «déséquilibres» de cette bibliographie. Les nombreuses autocitations ne sont pas le fruit d'un vain désir de se mettre en évidence, mais doivent être comprises comme moyens pour mieux cerner une dynamique collective dont je suis le porte parole. Le déséquilibre dans le renvoi à certains auteurs provient du fait que s'ils paraissent essentiels pour la démarche mise en œuvre, leurs œuvres sont généralement méconnues dans le domaine de la théorie du droit, même entendu dans son sens le plus large.

- Bruxelles, VUB Press / Publications des Facultés universitaires Saint Louis, pp. 145-172.
- 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, pp. 91-130.
- DUMONT Hugues, OST François & van DROOGHENBROECK Sébastien (dir.), 2005, *La responsabilité face cachée des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant.
- EBERHARD Christoph, 2000, «Ouvertures pour la Paix. Une approche dialogale et transmoderne», *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 25, pp. 97-114.
- EBERHARD Christoph, 2002a, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions des Écrivains.
- EBERHARD Christoph, 2002b (dir.), *Le Droit en perspective interculturelle. Images réfléchies de la pyramide et du réseau*, numéro thématique de la *Revue Interdisciplinaire d'Études juridiques* n° 49.
- EBERHARD Christoph (dir.), 2005, *Droit, gouvernance et développement durable*, Paris, Karthala, Col. Cahiers d'Anthropologie du Droit.
- EBERHARD Christoph, 2006, *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, Paris, LGDJ.
- EBERHARD Christoph (dir.), 2008a, *Enjeux fonciers et environnementaux. Dialogues afro-indiens*, Pondicherry, Éditions de l'Institut Français de Pondichéry.
- EBERHARD Christoph, 2008b, «De l'univers au plurivers. Fatalité, utopie, alternative?», DILLENS Anne-Marie (dir.), *La mondialisation : utopie, fatalité, alternatives*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis, pp. 67-104.
- EBERHARD Christoph, 2008c, "Rediscovering Education Through Intercultural Dialogue", Contribution to the International Meeting of Experts *Cultural Diversity and Education*, UNESCO / UNESCOCat, Barcelona 14-16 January 2008, 22 p., consultable sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/eberhardeducation.pdf>.
- EBERHARD Christoph, 2008d, «La responsabilité en France : une approche juridique face à la complexité du monde», SIZOO Édith (dir.), *Responsabilités et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, pp. 155-182.
- EBERHARD Christoph, 2008e, «Préliminaires pour des approches participatives du Droit, de la gouvernance et du développement durable», *Droit et Société*, à paraître.

- EBERHARD Christoph, 2008f, «La voie sacrée du guerrier. Une approche bouddhiste du courage, de la responsabilité et d'une société éveillée», Christoph EBERHARD, *Vers une société éveillée. Une approche bouddhiste d'un vivre-ensemble responsable et solidaire*, pp. 3-50, à paraître.
- EBERHARD Christoph & GUPTA Nidhi, 2005, (dir.), *Legal Pluralism in India*, Special Issue of the *Indian Socio-Legal Journal*, Vol. XXXI.
- EBERHARD Christoph et VERNICOS Geneviève (dir.), 2006, *La quête anthropologique du Droit. Autour de la démarche d'Étienne Le Roy*, Paris, Karthala.
- FRYDMAN Benoît, 2007, «Stratégies de responsabilisation des entreprises à l'heure de la globalisation», in BERNS Thomas, DOCQUIR Pierre-François, FRYDMAN Benoît, HENNEBEL Ludovic, LEWKOWICZ Grégory, *Responsabilités des entreprises et corégulation*, Bruxelles, Bruylant, 2007, pp. 1-50.
- GALEY Matthieu, 2008, «La typologie des systèmes de propriété de C.R. Noyes : un outil d'évaluation contextualisée des régimes de propriété privée, publique et commune», EBERHARD Christoph (dir.), *Enjeux fonciers et environnementaux. Dialogues afro-indiens*, Pondicherry, Éditions de l'Institut Français de Pondichéry, pp. 89-125.
- GAUDIN Jean-Pierre, 2002, *Pourquoi la gouvernance?*, Paris, Presses de Sciences Po.
- GÉNARD Jean-Louis, 1999, *La grammaire de la responsabilité*, Paris, Cerf.
- GÉRARD Philippe, OST François et van de KERCHOVE Michel, 1996, *Droit négocié, droit imposé?*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis.
- GOODALE Mark & MERRY Sally Engle, 2007, *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*, New York, Cambridge University Press.
- GRIFFITHS John, «What is Legal Pluralism?», 1986, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, number 24, pp. 1-55.
- GUTWIRTH Serge, 1996, «Sciences et droit de l'environnement : quel dialogue?», OST François et GUTWIRTH Serge (dir.), *Quel avenir pour le droit de l'environnement*, Bruxelles, VUB Press / Publications des Facultés universitaires Saint Louis, pp. 21-42.
- HENRY Alain, TCHENTE Guy-Honoré, GUILLERME-DIEUMEREGARD Philippe, 1991, *Tontines et banques au Cameroun. Les principes de la Société des amis*, Paris, Karthala.
- <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/vachonpluralism.pdf>
- HUYGHEBAERT Patricia & MARTIN Boris, 2002, *Quand le droit fait l'école buissonnière. Pratiques populaires de droit*, France, Éditions Charles Léopold Mayer / Descartes & Cie.

- ILLICH Ivan, 1973, *La convivialité*, Paris, Seuil.
- LAPEYRE Renaud, 2008, «'Local is lekker'. Devolution of Land Rights to Community-Based Organizations and the Sustainable Use of Local Natural Assets: The CBNRM National Program in Namibia», EBERHARD Christoph (dir.), *Enjeux fonciers et environnementaux. Dialogues afro-indiens*, Pondicherry, Éditions de l'Institut Français de Pondichéry, pp. 191-218.
- LATOUCHE Serge, 1998, *Les dangers du marché planétaire*, France, Presses de Sciences Po.
- LATOUCHE Serge, 2003, *Justice sans limites. Le défi de l'éthique dans une économie mondialisée*, France, Fayard.
- LE ROY Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie «dynamique» du Droit*, France, LGDJ.
- LE ROY Étienne, 2008, «Le mystère du droit foncier: sens et non-sens d'une politique volontariste de généralisation de la propriété privée de la terre dans le décollage des économies des société du 'Sud'», EBERHARD Christoph (dir.), *Enjeux fonciers et environnementaux. Dialogues afro-indiens*, Pondicherry, Éditions de l'Institut Français de Pondichéry, pp. 57-88.
- LE ROY Étienne, KARSENTY Alain, BERTRAND Alain (éds.), 1996, *La sécurisation foncière en Afrique – Pour une Gestion viable des ressources renouvelables*, Paris, Karthala.
- MENON Ajit, 2008, «Adivasi Rights and the Political Economy of Environment and Development in India», EBERHARD Christoph (dir.), *Enjeux fonciers et environnementaux. Dialogues afro-indiens*, Pondicherry, Éditions de l'Institut Français de Pondichéry, pp. 363-386.
- MERRY Sally Engle, 2006, *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Contexts*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- MILOL Christian Adonis, «Gouvernance et participation dans la gestion des ressources forestières au Cameroun: impacts inattendus sur les pratiques foncières» in EBERHARD Christoph, *Enjeux fonciers et environnementaux. Dialogues afro-indiens*, Pondicherry, Éditions de l'Institut Français de Pondichéry, pp. 233-255.
- NADER Laura, 1990, *Harmony Ideology. Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford (California), Stanford University Press.
- NADER Laura, 2002, *The Life of the Law. Anthropological Prospects*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- OST François, 1995, *La nature hors la loi – l'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte.

- OST François, 1998, «Un héritage sans testament. Patrimoine et générations futures», Conférence prononcée à l'UNESCO le 18 septembre 1998 dans le cadre des *Dialogues du XXI<sup>e</sup> siècle*, consultable sur <http://www.dhdi.org>.
- OST François et van de KERCHOVE Michel, 2002, *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis.
- PANIKKAR Raimundo, 1982, «Alternatives à la culture moderne», *Interculture*, Vol. XV, n° 4, Cahier 77, pp. 5-16.
- PANIKKAR Raimon, 1984a, «The Dialogical Dialogue», WHALING F. (éd.), *The World's Religious Traditions*, Edinburgh, T. & T. Clark, pp. 201-221.
- PANIKKAR Raimon, 1984b, «La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?», *Interculture*, Vol. XVII, n°1, Cahier 82, pp. 3-27 (paru initialement dans *Dyogène* en 1982).
- PANIKKAR Raimon, 1990, «The Pluralism of Truth», Harry James CARGER (éd.), *Invisible Harmony. Essays on Contemplation and Responsibility*, USA, Fortress Press, pp. 92-101.
- PANIKKAR Raimon, 1993, *The Cosmotheandric Experience – Emerging Religious Consciousness*, New York, Orbis Books.
- PANIKKAR Raimon, 1995, *Cultural Disarmament – The Way to Peace*, USA, Westminster John Knox Press.
- PANIKKAR Raimon, 2008 (2003), *L'inévitable dialogue : Dieu, Yahweh, Allah, Bouddha ...*, Gordes, Relié.
- PARANJAPE Makarand (dir.), 2005, *Dharma and Development. The Future of Survival*, Delhi, Samvad India Foundation,
- PARANJAPE Makarand, 2008, «Notions indiennes de la responsabilité : le moi, la société et le monde», SIZOO Édith (dir.), *Responsabilités et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, pp. 111-132.
- PARTHASARATHY D., 2005, «Taking Participation Seriously. A Critique of Good Governance», EBERHARD Christoph (éd.), *Droit, gouvernance et développement durable*, numéro spécial des *Cahiers d'Anthropologie du Droit*, Paris, Karthala, Col. Cahiers d'Anthropologie du Droit, pp. 307-321.
- PIQUET Hélène, 2005, *La Chine au carrefour des traditions juridiques*, Bruxelles, Bruylant.
- POLANYI Karl, 1983 (1944), *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.

- RAHNEMA Majid, 1997, «Participation», SACHS Wolfgang (éd.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Great Britain, Zed Books, pp. 116-131.
- ROYAL Charles Te Ahukaramu et MARTIN Betsan, 2008, «Éthique indigène de la responsabilité en Aotearoa/Nouvelle Zélande : harmonie avec la terre et éthique relationnelle», SIZOO Édith (dir.), *Responsabilités et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, pp. 63-85.
- SACHS Wolfgang (dir.), 1997, *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Great Britain, Zed Books.
- SANTOS Boaventura de SOUSA, 1995, *Toward a New Common Sense – Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York-London, Routledge.
- SANTOS Boaventura de SOUSA, 2006, *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*, London – New York, Zed Books.
- SAUQUET Michel et VIELAJUS Martin, 2007, *L'intelligence de l'autre. Prendre en compte les différences culturelles dans un monde à gérer en commun*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 330 p.
- SHIVA Vandana, 2001, *Le terrorisme alimentaire. Comment les multinationales affament le tiers-monde*, France, Fayard.
- SIZOO Édith (dir.), 2008, *Responsabilités et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer.
- 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*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer.
- STIGLITZ Joseph E., 2002, *La grande désillusion*, Paris, Fayard.
- TRUNGPA Chögyam, 1990, *Shambhala. La voie sacrée du guerrier*, Paris, Seuil.
- VACHON Robert, 1985, «Le désarmement culturel et la Paix», *Interculture*, Vol. XVIII, n° 4, Cahier 89, pp. 37-43.
- VACHON Robert (dir.), 1990a, *Alternatives au développement. Approches interculturelles à la bonne vie et à la coopération internationale*, Victoria-ville (Québec), Institut Interculturel de Montréal – Éditions du Fleuve, Col. Alternatives.
- VACHON Robert, 1990b, «L'étude du pluralisme juridique – une approche diatopique et dialogale», *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, pp. 163-173.
- VACHON Robert, 1992, *La nation Mohawk et ses communautés. Chapitre 2 : Cultures politiques : occidentale et Mohawk. Une mise en contraste, Interculture*, n° 114.

VACHON Robert, 1995, *Guswenta ou l'impératif interculturel – Première partie : Les fondements interculturels de la paix*, *Interculture*, Vol. XXVIII, n° 2, cahier n° 127.

VACHON Robert, 1997, «Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité», Conférence donnée au séminaire *Pluralisme et Société, Discours alternatifs à la culture dominante*, organisé par l'Institut Interculturel de Montréal, le 15 Février 1997, 34 p. Consultable sur :

VERTOVEC Steven & COHEN Robert (dir.), 2002, *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*, New York, Oxford University Press.

