

Le commun infini de la multitude

Le sanctuaire commun de la multitude : héritage indivis et legs

L'hypothèse de travail dont je veux vous convaincre du bien-fondé en faisant appel à votre intuition est la suivante : le commun de la multitude est doublement infini ; il n'a ni terme dans le temps ; ni frontière dans l'espace public. Ni dans sa chronologie. Ni dans sa topologie.

Je partirai pour cela du titre du papier que j'avais diffusé pour préparer le séminaire d'aujourd'hui : "Génération de tous les temps unisson nous". Et j'explore les trois types d'aporie auquel ce slogan se heurte quand on le compare au célèbre "Prolétaire de tous les pays unissez-vous", à partir de trois moments de mon expérience professionnelle.

1) Lorsqu'il y a une vingtaine d'années j'ai travaillé dans l'administration de l'État-providence, en particulier au moment de la création du RMI, j'ai mesuré les limites du calcul auquel s'est heurté la doctrine de la fin du 19e siècle qui est à la base de l'État-providence, le solidarisme de Bourgeois, de Duguit et Durkheim : l'individualisme méthodologique est incapable de penser la solidarité intergénérationnelle. Le commun, ce n'est ni le tout, ni l'addition des individus.

2) J'ai exploré le second ensemble de limites auxquelles se heurte la solidarité intergénérationnelle lorsqu'au sein du ministère de l'environnement j'ai réfléchi à l'articulation entre ce qui est devenu le mot valise du *développement durable* et le *principe de précaution*. Ce sont aussi les limites du calcul. Bref il y a une part du commun irréductible au cognitif. Par provocation on pourrait donner à cette différenciation interne du commun le nom de baptême de "capital incognitif". J'en viens ainsi à proposer d'instaurer une cérémonie annuelle commémorative à la mémoire du "capital inconnu", auquel les générations futures seront tenues d'être éternellement reconnaissantes.

3) Ma troisième expérience est moins professionnelle que politique : en affinité avec mon militantisme chez les Verts, j'ai été conduit à organiser avec un ami, économiste comme moi également, Serge Latouche, deux colloques qui ont fini par aborder la question de la compatibilité entre l'approfondissement de la démocratie et la rupture avec le productivisme, rupture qui prend la forme provocatrice du slogan de la "décroissance". La solidarité avec les générations futures bute alors sur le défi d'une *accumulation primitive à l'envers* que j'ai baptisée au colloque Marx IV de septembre dernier (2004) "exploitation minière des générations futures".

I. Le commun des contemporains d'une même nation : le solidarisme

A. Introduction historique

La naissance de l'État-providence a bien été décrite par François Ewald dans son livre de 1986. Au début du 19^e siècle la populace et la multitude ont improvisé dans le contexte historique d'une lutte des classes féroce une solidarité de combat qui a donné lieu d'une part aux *caisses de secours*, pour les grèves notamment, et d'autre part à des *mutuelles* pour organiser la continuité d'un revenu de subsistance en cas d'interruption du travail pour cause de maladie, accident du travail, de grève, de vieillesse, etc.. Le tournant est la loi du 8 avril 1898 sur les accidents du travail. Jusqu'alors les relations de travail relevaient de la logique contractuelle et en conséquence lorsqu'il y avait un accident du travail fonctionnait la "responsabilité pour faute". Soit le patron était responsable. Soit l'ouvrier était responsable. Avec la notion de responsabilité sans faute appelée fatalement par l'accroissement de la complexité des dispositifs de machines et par l'augmentation des forces mécaniques et thermodynamiques transformant la moindre erreur en possibilité d'effets catastrophiques, on a abouti à un compromis entre les classes sociales pour considérer que certains accidents du travail pouvaient être mutualisés et indemnisés sans recherche de responsabilité pénale. On est ainsi passé d'une définition des droits de l'homme limitée aux droits-libertés à une extension de ses droits à des droits-créances. On est passé, dans le langage de Luc Ferry, des droits "de" (droits de circulation, droits d'opinion, droits d'expression etc.) à des droits "à", droit à un travail, droits à la santé, droits à l'éducation, droits à la retraite, droits à des congés etc. Ainsi le droit au travail se substitue fondamentalement à l'obligation de travailler. Les droits de deuxième génération, les droits "à", sont des droits objectifs opposables à la puissance publique qui devient débitrice des créances dont jouissent les individus.

C'est dans ce contexte de la fin du XIX^e siècle que la doctrine du *solidarisme* a été forgée par les socialistes républicains Léon Bourgeois, Duguit, Charles Gide etc.. Chaque individu naît avec un droit de tirage sur la société. C'est une espèce de radicalisation de l'obligation alimentaire qui est transférée de la famille à l'État. On retrouve cette logique dans la loi de décembre 1984 sur le recouvrement des pensions alimentaires auprès des pères divorcés. Mais à cette époque du 19^e siècle la meilleure assurance est encore le lopin de terre permettant une subsistance dans la structure de la ferme familiale.

La notion de responsabilité sans faute fait passer elle-même la technique de l'assurance au service de la solidarité. Cela commence avec la loi sur les accidents du travail. Mais ces assurances sociales s'étendent progressivement aux retraites, à la maladie, à la famille etc.. Cette double origine de

l'État-providence, le solidarisme d'un côté et la technique de l'assurance de l'autre, explique la dualité de l'État providence moderne. D'un côté il y a un système d'assurances avec des cotisations sur la logique de l'échange d'équivalent moyennant un calcul des probabilités qui rend équivalente la cotisation et le service rendu moyennant mutualisation. Mais d'autre part il y a une *solidarité nationale* qui aboutit à une redistribution, et à une correction des inégalités. Il faut distinguer dans cette solidarité un troisième étage, celui de *l'assistance*. Celle-ci est une solidarité inconditionnelle et unilatérale à la différence de la solidarité nationale qui introduit une péréquation sur un fonds d'échange d'équivalents.

Suivant les poids relatifs accordés aux trois étages de l'État-providence on peut avoir des modèles différents de protection sociale :

- modèle assurantiel basé sur des cotisations assises sur des salaires des assurances sociales inspiré par les lois de Bismarck en 1872 ou encore modèle continental,
- modèle anglo-saxon de la solidarité nationale faiblement redistributif et financé essentiellement par l'impôt inspirée par le rapport de Beveridge en Grande-Bretagne et aux États-Unis,
- modèle nordique extrêmement redistributif financé essentiellement par l'impôt dans les pays du nord de l'Europe.

Les techniques de calcul sont celles de l'actuariat qui ont été mises en place au XVIIIe siècle, en particulier par un des deux inventeurs du calcul infinitésimal, Leibniz, qui a perfectionné les techniques de calcul d'assurance sur la vie. Dans le dispositif assurantiel l'État est le réassureur en dernier recours. Ce calcul rencontre des limites. Les premières sont celles des accidents qui ne sont pas assurables parce que leur ampleur est trop grande pour que leur probabilité d'occurrence trop faible. Ce sont par exemple les catastrophes naturelles. Dans ce cas l'État fait jouer la solidarité nationale en décrétant tel ou tel département en situation *de catastrophe naturelle*. Les autres risques qui ne peuvent pas être assurés sont les risques moraux et politiques, les risques de guerre et de guerre civile où les réparations directement supportées par la nation de manière indivisible et unitaire.

B. Topologie de la multitude dans le solidarisme

Pour résumer d'une manière cavalière et d'une manière un peu caricaturale la transformation des solidarités de voisinage et de famille de la société d'ancien régime aux solidarités du 19e siècle, on pourrait dire qu'on est passé d'un patrimoine sous forme d'un lopin de terre à un patrimoine de relations sociales. On est passé d'une "culture" des solidarités sur une base paysanne à une "culture des solidarités" "hors sol". Déjà pendant la révolution de 1789 on avait posé la question de l'assistance et d'un revenu minimum d'existence. Mais avec la naissance de l'individu moderne celui-ci se reproduit "hors sol".

Cela est congruent avec l'invention par la Révolution française de la nation moderne sous la forme de l'État-nation-territorial. La solidarité repose fondamentalement sur le droit du sol. Il s'agit d'un bien fonds public qui a été privatisé par le capitalisme naissant. Ce bien fonds public a pris plusieurs formes historiques, les biens de la couronne, les forêts domaniales. Le cadastre comme institution publique de quadrillage du territoire permettait l'arbitrage des conflits entre propriétaires privés. Ainsi, notamment au moment de la vente des biens nationaux et de la vente des biens du clergé, se sont multipliées de petites propriétés paysannes parcellaires qui ont consolidé la petite paysannerie autonome qui sera si bien décrite par Marx comme un "sac de pommes de terre" autorisant tous les bonapartismes.

Avec la naissance d'un individu détaché du sol paysan, on passe à une définition exclusivement sociale (et non plus territoriale) du patrimoine de l'individu. Dès lors l'identité ne s'enracine pas dans un lieu mais procède d'un métier. L'organisation des solidarités, avec les premières caisses de secours, avec l'interdiction des coalitions et des métiers d'ancien régime symbolisée par la fameuse loi Le Chapelier et les décrets d'Allarde, se fait par l'intermédiaire de corps intermédiaires plus ou moins occultes mais qui ne sont pas organisés suivant les rapports sociaux personnels de l'ancien régime. Selon Pierre Rosanvallon les corps intermédiaires n'ont jamais cessé d'exister tout au long du 19e siècle. Les étapes de cette reconnaissance sociale sont d'une part les lois de 1884 sur la reconnaissance des syndicats et surtout la loi sur les accidents du travail de 1898 et les différentes mesures de protection sociale du XXe siècle. Mais dans l'histoire du combat séculaire de l'État central contre l'église catholique dont le couronnement est symbolisé par la loi de 1905, ces corps intermédiaires, à la différence de ce qui se passe dans d'autres pays européens, ne peuvent pas prendre la forme d'un mouvement associatif vigoureux et indépendant. Dans notre société le mouvement associatif va apparaître comme une extension relativement faible des services publics assurés de moins en moins bien directement par l'État.

Le *collectif* dans ces conditions oppose le *public* au *commun*.

Le *public*, surtout dans notre tradition de monarchie absolue de droit divin, et sous l'influence massivement présente de l'église catholique, c'est ce qui est *séparé* (sanctus) voire tabou c'est-à-dire à la fois *maudit* et *sacré* (sacer en latin). Ainsi la terre-patrie est une "religion républicaine" historiquement. Ce mouvement d'autonomisation de l'individu par rapport à un *commun privatisé* et un *public nationalisé*, puis *privatisé* (la vente des biens nationaux), est la version française de l'accumulation primitive qui s'est traduit en Angleterre par le mouvement des enclosures. La traduction économique de ce mouvement massif est une métamorphose de la rente foncière. Alors que pendant l'ancien régime la rente viagère est une rente viagère ecclésiastique, essentiellement fondée sur la mainmorte religieuse, -- selon Pierre Rosanvallon --, la naissance, l'extension et le perfectionnement de l'État-providence se traduiront par la métamorphose de la mainmorte religieuse en mainmorte sociale par le biais des retraites par répartition.

La forme de l'espace géographique devient ainsi un espace continu. La commutativité des règles d'équivalence fait que sur le papier, en théorie, la *capitalisation* est strictement équivalente à la *répartition*. Mais la fuite en avant dans l'inflation détruit cette équation et cette identification.

En réalité l'État-nation-territorial est sans doute né plusieurs siècles auparavant au moment du traité de Westphalie en 1648. C'est alors en effet que se réalise de manière radicale la séparation entre l'État et la religion (*cujus regio ejus religio*). En France. La lutte avait commencé dès François Ier avec l'édit de Villers-Cotterêts. Le processus de séparation entre l'État-nation-territorial et l'Eglise-internationaliste-déterritorialisée s'effectuera pendant trois siècles pour aboutir à la loi de 1905. Sous François Ier c'est le monopole de l'Eglise sur l'enseignement qui lui avait été confisqué. Le traité de Westphalie institue fondamentalement une solidarité de type national. Ainsi l'État-nation-territorial devient la matrice de l'État providence moderne. Mais parallèlement à cet Etat-nation-territorial continue à se développe également et parallèlement un empire-monde-archipel dont la métropole est constituée par la Grande-Bretagne. La Grande-Bretagne pendant des décennies aura des revenus invisibles qui permettront des transferts depuis les colonies jusqu'à la métropole, en particulier en termes de retraite. De la même manière à l'époque contemporaine les fonds de pension américain profitent également de transferts à l'échelle mondiale grâce à une balance des invisibles du bénéficiaire pour la métropole américaine à l'échelle mondiale. Au XXIe siècle naissant les bons du trésor achetés par la Chine sans que celle-ci envisage de les liquider représente également une "solidarité" à l'échelle mondiale basée sur l'exploitation des rapports sociaux issus de la mondialisation financière capitaliste.

C. Chronologie de la multitude

Le formalisme du calcul actuariel, -- l'actualisation --, permet de passer formellement, mais formellement seulement, d'un flux de revenus à la valeur du capital équivalent, la capitalisation de ces revenus. D'où la notion de valeur fictive, de *capital fictif*. À commencer par la "valeur de la terre" (ou encore prix des terrains) comme capitalisation autour d'intérêt du marché des revenus tirés de la propriété des conditions naturelles permettant l'exploitation sociale de la force de travail. La notion de *rente* qui est née dans l'agriculture se généralise à l'ensemble de la formation sociale. Elle s'oppose à *l'intérêt*, et le capital *financier* au capital *productif*. Le rapport de *rente* au sens général désigne le revenu indexé sur la propriété des conditions naturelles (la terre dans les sociétés traditionnelles par exemple) ou sociales (la qualification par exemple dans le fordisme) qui ne sont pas reproduites "automatiquement" par le procès de production lui-même, mais appellent plutôt une reproduction par des institutions spécifiques (des appareils idéologiques d'État -- selon Louis Althusser) en dehors des rapports sociaux de production stricto sensu.

Dès lors c'est la chronologie de la circulation même du capital, -- le temps homogène et continu des machines --, qui s'impose, via le passage de la *discipline au contrôle* (comme l'a montré Michel Foucault), au travail *concret* pour l'homogénéiser, le fructifier et le quantifier afin qu'il puisse être mis en

équivalence dans la représentation avec une quantité numérique fétichisée sous forme d'un poids d'or, métal idéalement homogène et inaltérable s'il en est.

Cette mise en équivalence généralisée des travaux concrets convertit la multitude en une masse indifférenciée, homogène et malléable. D'autre part il y a équivalence entre le calcul de la redistribution par capitalisation le long du cycle de vie et entre les différents âges de la vie et le calcul par répartition entre les générations vivant au sein d'une même nation.

Il y a ainsi équivalence entre la *solidarité intergénérationnelle* et la *fraternité entre les vivants*. La démocratie n'a pas besoin de père de la patrie.

Le dépassement de l'État-providence (idéologie du progrès) consiste à définir et à faire valoir des droits de troisième génération. Ce mouvement de perfectionnement est évidemment contraire à la régression à laquelle nous assistons en réalité depuis le consensus de Washington de 1979. Le démantèlement de la protection sociale fait disparaître comme une peau de chagrin les droits créances, les droits "à", pour ne plus laisser subsister que les droits-libertés, les droits "de" de l'État libéral minimal. C'est ce qu'ont montré en particulier les débats qui se sont développés en France au moment de la campagne du référendum pour le traité constitutionnel européen (TCE) en 2005. Ces droits de troisième génération se traduisent en particulier par des droits à un revenu social d'existence (RSE) inconditionnel, universel et substantiel. Ce droit objectif ne fait que traduire le détachement complet de la reproduction sociale des êtres humains en société de toute détention de conditions naturelles (notamment sous forme d'un lopin de terre) de reproduction. L'origine fondamentale de ce droit est fondamentalement morale. C'est en tant qu'être humain ayant un droit inconditionnel à une existence humaine, existence qui dépasse la condition animale par la possibilité même d'exercice d'une liberté fondamentalement de nature morale et politique, que se justifie ce droit à un revenu social d'existence. Mais alors on voit que le *public*, la créance que chaque être humain en naissant peut opposer à l'État, excède le *commun*. En quoi on reconnaît la faillite de la première gauche. Le problème devient alors de savoir comment dépasser le *public* (en crise) sans régresser vers le libéralisme (c'est-à-dire l'individualisme absolu sans *commun*).

II. Le commun écologique (la solidarité avec la nature dans les siècles des siècles)

A. Historique.

Le solidarisme est myope : il considère seulement une génération en amont et une seule après au plus. Cela peut être acceptable quand le rapport "durée de vie active" sur "espérance de vie" est suffisamment élevé. Mais au fur et à mesure que l'espérance de vie augmente considérablement et qu'en

particulier la mortalité infantile s'effondre on assiste à l'explosion en vol de l'équilibre actuariel des finances sociales. Il convient donc de raccourcir l'horizon temporel. Or la pensée écologique a l'ambition de dépasser le court terme pour embrasser le long terme, bien au-delà des générations qui vivent en même temps sur la même planète. La contradiction devient explosive.

En outre "l'accumulation primitive" à l'échelle planétaire du capitalisme financier mondialisé entraîne des irréversibilités colossales. On assiste ainsi à une deuxième tragédie des "communs". La suppression des enclosures était un processus réversible au XVIIe siècle et au XVIIIe siècle. En théorie il suffirait de "nationaliser" à nouveau. En France on a fait une telle tentative en 1981.

1. Bien public et propriété commune

Mais avec l'écologie il n'y a pas d'indépendance entre la nature juridique (privée ou publique) de la *propriété* et la réversibilité de l'*appropriation* (par opposition à la propriété). C'est ce qu'on observe par exemple dans le domaine du climat ou de la biodiversité. L'opposition entre bien public et propriété publique renvoie à celle de l'*appropriation* et de la propriété.

Dans le premier cas, le *bien public* (sans rivalité et sans excludabilité), les caractéristiques du processus de production des monopoles naturels et des consommations des biens indivisibles font que la plupart des biens naturels doivent être considérés comme patrimoine public, voire même patrimoine commun de l'humanité tout entière.

Mais d'autre part la *propriété publique* ne fait que donner un statut juridique de propriété au rapport de propriété sur un bien déterminé que ce bien soit un "bien public" au sens des économistes ou un "bien ordinaire", une entreprise nationalisée dans le secteur concurrentiel par exemple (les usines Renault par exemple).

La question qui se pose alors est de savoir quelle est la nature juridique du propriétaire de la propriété en question.

S'agit-il d'un individu ou de la puissance publique?

Dans ce dernier cas y a-t-il aliénabilité ou pas de la propriété publique. Dans l'ancien régime les biens de la couronne, -- le domaine royal --, ne pouvaient pas être aliénés. Il faut donc distinguer juridiquement (et non pas économiquement) les biens *publics* (*ager publicus*) qui sont inaccessibles voire interdits et les biens *communaux* dont la jouissance est un droit collectif.

La propriété privée comporte trois composantes, le droit de jouissance (*frui*), le droit d'utiliser (*usus*) et le droit d'abuser voire de détruire (*abusus*).

On peut donc distinguer

- la *propriété privée* ordinaire qui additionne les trois droits de jouir, d'user et d'abuser,
- la *propriété commune* qui n'associe que les deux premiers que ce soient des biens de *club* (nécessitant une carte d'entrée un décodeur) ou des biens *communs* et enfin

- le *bien public absolu* (comme les biens de la couronne) qui ne comporte pour le simple particulier aucun des trois droits en question.

2. Propriété publique et bien public

Les économistes de leur côté définissent un bien public par les combinaisons de deux oppositions, celle de la *rivalité* dans la consommation, et celle de "*l'excludabilité*" dans l'accès à la consommation. Ainsi on peut démultiplier les différents types de consommation. Pour les marchandises ordinaires les aliments notamment, la consommation est destructrice. Par contre si on considère l'information le jeu cognitif est à somme non nulle: une fois qu'une connaissance est assimilée on ne peut pas l'aliéner en l'extirpant du cerveau de celui qui l'a dispensée.

De même dans les "jeux" des sentiments et des affections, -- y compris les jeux érotiques --, il y a certes des antagonismes de rivalité mimétique, mais également des processus coopératifs que la théorie des jeux des économistes considère comme gagnant-gagnant.

D'un point de vue juridique s'impose ainsi entre l'individu et le domaine sacré et inaliénable de la couronne (à la limite le patrimoine commun de l'humanité) un collectif intermédiaire, une "personne collective intermédiaire", qui n'est ni l'individu privé, même étendu à sa famille, ni la totalité de l'humanité.

D'un point de vue historique ce collectif intermédiaire s'est articulé pendant des siècles avec la communauté domestique. Mais pendant des siècles il y avait coïncidence entre la responsabilité individuelle du chef de famille et la propriété du bien collectif de sa propre famille. La reconnaissance politique de ce collectif intermédiaire était monopolisée par le chef de famille. A contrario le travail domestique, essentiellement réalisé par les femmes, n'avait pas de reconnaissance sociale. Ce n'est qu'avec la loi sur les sociétés anonymes des années 1860 en France que des "collectifs intermédiaires" ont pu prendre le statut juridique de personnalité morale. Dans un troisième temps ce sont les associations (notamment avec la loi de 1901 en France) qui ont perfectionné, différencié et démultiplié ses "collectifs intermédiaires" pour organiser le bénévolat, le tiers secteur et compléter ainsi ce que ne pouvaient pas fournir directement l'État-providence en substitution avec sa vieille institution rivale, l'Eglise catholique et son personnel bon marché de bonnes soeurs dans les hôpitaux et les hospices et d'enseignants des collèges religieux privés pour le système scolaire.

Cette histoire des corps intermédiaires est retracée par Pierre Rosanvallon dans son ouvrage. Il retrace les grandes étapes de cette architecture du "commun" en France qui en détermine la topologie :

- la reconnaissance des syndicats par la loi de 1884 ;
- la loi sur les associations 1901 ;

- la loi sur les associations culturelles de 1905 et la séparation de l'église et de l'État visant à conjurer soigneusement le danger que constituait l'État dans l'État des fondations de l'Eglise catholique.

3. Les biens publics globaux

Nous avons des exemples de bien publics globaux qui constituent une espèce de domaine de la couronne de l'humanité tout entière. Ainsi l'Antarctique a été décrété patrimoine commun de l'humanité. Ainsi le climat et la biodiversité sont considérés également comme des biens publics globaux par la conférence de Rio de 1994. Enfin on peut citer également le patrimoine culturel de l'Unesco. Ces biens publics globaux appellent une gestion publique à l'échelle de la planète tout entière, une politique faite de conservation (parcs nationaux, musées, réserve etc.) et de protection qui consistent à limiter l'accès, voire à l'interdire comme c'est le cas par exemple des grottes de Lascaux. On retrouve ainsi cette ambivalence du sacré comme synonyme à la fois d'élection et de malédiction.

On peut développer plus longuement l'exemple de la biodiversité. L'Académie des sciences en France en 1995 a défini trois types de biodiversité,

- la diversité spécifique (la diversité des espèces animales),
- la diversité génétique (la diversité des patrimoines génétiques et donc des gènes) et enfin
- la diversité des écosystèmes (en tant que systèmes intégrés d'espèces animales et végétales vivant en symbiose et en équilibre).

Pour essayer de comprendre, de gérer économiquement et de protéger ces biodiversités on assiste à la faillite du calcul et à l'impuissance de l'individualisme méthodologique. En effet toutes ces richesses sont évidemment non marchandes. Les économistes pour essayer de répartir au mieux les ressources économiques nécessaires à la protection et à la reproduction des écosystèmes imaginent des techniques de simulation, des "marchés contingents", qui consiste à interroger les individus sur leur "consentement à payer" (CAP) telle ou telle somme pour préserver telle ou telle espèce. Mais si l'exercice peut à la rigueur avoir quelque signification lorsque ces espèces sont visibles et sympathiques comme les dauphins, il échappe à la compréhension du commun lorsqu'il s'agit de calculer des consentements à payer pour des gènes, des virus, des bactéries, a fortiori pour des des écosystèmes embrassant des kilomètres carrés entiers. Les simulations des économistes paraissent même surréalistes.

4. Le principe de précaution

Les limites du calcul sont en outre intrinsèques. À l'intérieur même de l'économie classique on a constaté une rupture en 1921 avec deux mathématiciens, Keynes et Knight, le premier étant devenu extrêmement célèbre comme économiste. Ils ont introduit en effet la distinction entre le *risque*, probabilisable, et *l'incertitude*, non probabilisable. Les catastrophes écologistes et industrielles sont d'une telle ampleur que leurs conséquences ne sont pas quantifiables et que leurs probabilités d'occurrence ne sont pas calculables. En conséquence elles relèvent de *l'incertitude*. Puisqu'il ne peut pas y avoir de calcul d'optimisation des coûts et des avantages des différentes actions à faire en cas de catastrophe, le calcul économique s'avère impuissant et doit passer le relais au fameux "principe de précaution".

Ainsi nous rencontrons deux limites intrinsèques au calcul économique classique : d'une part la notion de bien public ; d'autre part la notion d'incertitude.

B Topologie de la multitude écologique

On a vu précédemment l'extension de la notion de bien public à la notion de bien public global au niveau de la planète tout entière. Ainsi s'introduit une dérogation par rapport au monopole de l'État-Nation-territorial sur les biens publics nationaux. De la même manière pour le climat ce sont tous les États qui mettent en place un embryon de "gouvernance mondiale". Mais le problème alors est celui d'un embryon de gouvernement mondial sans État-mondial-territorial.

Cette contradiction logique est un des multiples symptômes de la fin de l'ère Westphalienne. Bien évidemment cette fin est difficile à dater très précisément : on peut hésiter entre la date de 1989, chute du mur de Berlin, et celle du 11 septembre 2001. Mais quelles que soient les incertitudes sur la date de naissance du Nouveau Monde qui sort du carcan du traité de Westphalie signé en 1648, il n'y a pas de doute sur le fait qu'il advient de manière évidente un "empire-monde-archipel" en lieu et place d'une collection d'Etat-Nation-Territoriaux. Le problème alors devient celui du gouvernement de l'empire-monde-archipel dans la forme anachronique de l'État-Nation-territorial.

Cette aporie permet d'affirmer quelque chose sur la topologie de la multitude et de son commun : "les frontières sont devenues poreuses".

La démonstration en a été apportée par la première catastrophe nucléaire de grande ampleur (si on met à part celle de Three Miles Island de beaucoup moindre envergure) celle de Tchernobyl. Comme on sait le nuage radioactif ne s'est pas arrêté aux frontières. Une autre démonstration de cette porosité des frontières est celle des écosystèmes et des pandémies véhiculées par la vache folle ou plus récemment par la grippe aviaire. Les échanges avec l'environnement, la respiration, l'alimentation, l'équilibre et la reproduction des écosystèmes montrent que la topologie de l'empire-monde-archipel n'est pas celle d'une mappemonde, la juxtaposition de polygones fermés, mais d'un enchevêtrement d'une infinité de singularités ouvertes les unes sur les autres.

Cela invite à reconsidérer les ruptures épistémologiques du 19e siècle par rapport au positivisme implicite véhiculé par les grandes théories du 19e siècle. Les principales ruptures épistémologiques du XXe siècle, entre 1905 (relativité, caractère quantique de la lumière, avec les fameux quatre articles d'Albert Einstein) et 1964 (indécidabilité de l'axiome du choix démontrée par Cohen), apparaissent comme des limites qui représentent autant de blessures narcissiques de la toute-puissance scientifique.

Essentiellement ici :

- principe d'incertitude Heisenberg ;
- limites internes des formalismes de Gödel ;
- présence "miraculeuse" des nombres naturels dans l'océan insondable des nombres dont la théorie n'a été rigoureusement fondée par Conway qu'en 1979.

Cette "remise à sa place" de la nature prétentieuse de l'homme, prolonge évidemment les trois blessures narcissiques décrites par Freud dans *Malaise dans la civilisation* et symbolisées par trois exils de l'être humain. Notre terre est exilée dans la banlieue du cosmos (Copernic). Notre corps n'est que celui d'un singe né prématurément (Darwin). Notre conscience est ballottée à la surface tempétueuse des profondeurs abyssales de notre inconscient (Freud). Deux critiques du capitalisme cognitif en découlent. La première consiste à constater qu'il y a dénégration de la topologie de l'État-Nation-territorial à l'oeuvre pour dégager le commun de la multitude de sa prison positiviste (le public du peuple du 19e siècle).

La topologie du 19e siècle est celle de l'arbre, de la hiérarchie. La nouvelle topologie n'a plus de centre, de tête, de capital. En cela elle ressemble effectivement à celle du réseau. Mais ce dernier pour filer la métaphore mathématique est fait de "points", de "sommets", "d'aires", bref de "fermés", alors que la métaphore de la biodiversité écosystémique montre, pour employer le langage de Deleuze et Guattari, que cela flue, que cela communique, que cela respire. La première négation "décapite". La seconde "ouvre" ce qui est fermé. Un réseau est fait d'ouverts et non pas de fermés, Deleuze et Guattari l'appellent un "rhizome" et non pas un "réseau".

C Chronologie de la multitude écologique

Ainsi l'Europe-monde-archipel s'ouvre sur des "gouffres pélagique", des abîmes, des no man's land, là où État-Nation-territorial de Westphalie imposait la logique du tiers-exclu.

Il en est de même par rapport à la chronologie.

En effet les limites du calcul font que le calcul économique ne peut plus "allouer des ressources rares à usage alternatif", à commencer par les recettes fiscales, sur la base d'un calcul rationnel imputant des causes à des entités identifiables individuellement et donc pouvant être opposés, à la limite, dans un procès judiciaire public et contradictoire pour des indemnisations.

L'expert, l'économiste, doit donner sa langue au chat et passer le relais aux politiques : Einstein est alors à égalité avec l'idiot du village, puisque tous les deux sont égaux dans l'ignorance. L'ignorance ne peut être quantifiée. Elle n'est pas le savoir marqué du signe moins.

Le marché rencontre ainsi, comme la physique soumise au principe d'incertitude Heisenberg, une limite absolue qui lui interdit de mettre en application les techniques de l'assurance classique (c'est ce que font quotidiennement les services financiers) pour convertir l'incertitude radicale en risques calculables, donc assurables, donc profitables.

Les "défauts" du marché requièrent d'être comblés "par un transfert de l'économie vers le politique" :

- l'État devient le "réassureur" en dernier recours ; c'est lui qui publie les décrets de "catastrophe naturelle" ; c'est lui qui indemnise en cas de guerre publique ;
- l'État, de même dans le domaine monétaire, est le "prêteur en dernier ressort".

La multiplication et l'amplitude croissante des risques naturels et technologiques impliquent donc un déplacement progressif des sociétés assurantielle qu'étaient les États -providence de la période fordistes (Ford, Keynes, Beveridge) vers un empire-monde-archipel de "sanctuaires précautionneux".

La troisième fonction de la monnaie, la fonction de "**différance**" dirait Derrida, amène à différer dans le temps l'**incertitude** et à infliger donc aux générations futures son caractère **non assurable**. Il ne peut pas y avoir d'équivalence intertemporelle. A fortiori d'équivalence ou de procédure de vote démocratique intergénérationnelle.

L'État assureur en dernier recours se défasse donc sur les générations futures par une espèce "d'accumulation primitive devant nous", "à crédit", qui double celle qui historiquement a eu lieu du XVI^e siècle 19^e siècle (et qui se perpétue et se reproduit quotidiennement et synchroniquement grâce au rapport de rente généralisés de plus en plus déterminant).

Ainsi diachroniquement se fermera peut-être tragiquement la parenthèse de la "grande transformation".

D Le dépassement du catastrophisme écologique

Le dépassement du catastrophisme écologique a été indiqué par Jean-Pierre Dupuy dans son petit livre "le catastrophisme éclairé".

La solution en effet selon lui consiste à aller jusqu'au bout du constat de faillite du calcul économique. Il jette l'éponge. Il passe le relais aux politiques. Seule la délibération politique permet de dépasser les limites du calcul économique.

Ce n'est que la délibération et la décision assumées collectivement qui permettent d'accepter le saut dans l'inconnu, dans l'**incognitif**.

Au-delà d'une gouvernance sans gouvernement, cela implique de créer un gouvernement mondial où les décisions soient le fruit de délibérations. Bref un gouvernement démocratique.

Deuxième conclusion : le commun écologique est politique et démocratique.

III. Le commun des générations de tous les temps (la chronologie de la communion des saints)

Mais on bute alors sur une difficulté "technique". La qualifié de "technique" est une litote. En effet il ne peut pas y avoir de délibération entre générations différentes. Il ne peut y avoir de délibération qu'entre contemporains dans des dialogues face-à-face d'êtres vivants présents l'un à l'autre. Il semble donc qu'on soit revenu au point de départ du "solidarisme" : la solidarité ne saurait raisonnablement dépasser la génération immédiatement précédente (inactifs, retraités) et la génération immédiatement postérieure (les enfants).

Et à échelle de l'espérance de vie humaine le taux d'actualisation ne rend pas trop inégaux les échanges intergénérationnels de sorte que peut fonctionner approximativement l'équivalence entre la capitalisation et la répartition.

Il n'en est pas de même à des échelles temporelles comme les siècles où les millénaires qu'il convient d'envisager lorsqu'on réfléchit à l'utilisation de l'énergie nucléaire. La construction sociale permettant un échange équitable de droits devient problématique entre des générations aussi espacées. D'où une nouvelle aporie pour le calcul économique.

A. Historique du développement durable

1. Rapport Brundtland

La prise de conscience des limites de la croissance date des travaux du club de Rome en 1968. Mais la définition quasiment officielle du développement durable et communément reçue fait suite à la conférence de Stockholm en 1972. Elle devient celle du rapport de Mme Brundtland en 1987. Le développement durable est le "développement économique qui permet la satisfaction des besoins des générations présentes sans compromettre celle des générations futures".

2. La critique de Hans Jonas

Les présupposés de cette définition renvoient à une anthropologie très précise qui a été critiquée par Hannah Arendt (La condition de l'homme moderne). Selon cette anthropologie l'homme est fondamentalement un être de besoin et non pas un être de désir. Il est donc défini comme un "animal laborans" et non pas comme un zoon politikon ou même comme un être créateur, à l'image du dieu créateur ex nihilo du monde réel et symbolique.

La critique est venue explicitement de Hans Jonas, un des amis de Hannah Arendt d'ailleurs, et un des pères fondateurs de l'écologie politique dans son célèbre livre "le principe de responsabilité" qu'on peut opposer au livre de son ami marxiste Ernst Bloch "le principe espérance" et qu'on peut rapprocher du fameux "principe de précaution" qui symbolise la faillite du calcul économique.

L'anthropologie que Hans Jonas oppose à celle de l'homo economicus est celle qui fait place fondamentalement à la question de la reproduction de la liberté de l'être humain. L'impératif catégorique qui s'impose à l'humanité est alors de faire en sorte que les générations futures puissent non seulement satisfaire leurs besoins en tant que animal laborans (définition standard du développement durable) mais également exercer souverainement leur liberté, en particulier en ayant le droit de revenir sur les choix des générations antérieures, parmi lesquelles figure évidemment la notre, que cette révision prenne la forme d'élections politiques ou pas. Cette anthropologie s'oppose ainsi frontalement au dogme de la pensée ultra-libérale, de la révolution conservatrice mise en place par le consensus de Washington en 1979 et qui est symbolisée par le fameux "TINA" de Margaret Thatcher : "There is not alternative".

Dans le domaine de l'économie politique Cette anthropologie récuse fondamentalement une des quatre interprétations possibles du développement durable, celle de la "soutenabilité faible", conception définie par le célèbre économiste américain Solow, suivant laquelle il peut y avoir une substitution indéfinie d'objets artificiels aux objets naturels, une substitution indéfinie du "capital artificiel" au "capital naturel", de fleurs artificielles aux fleurs naturelles, de robots aux animaux etc.. C'est évidemment la contestation radicale de ce que prétend calculer le calcul économique, le "one best way". Dans l'anthropologie implicite du calcul économique l'animal laborans fait définitivement l'économie du zoon politikon, c'est-à-dire de l'homo deliberans ou encore, suivant la célèbre définition d'Aristote, zoon echon logon.

On peut rapprocher cette anthropologie implicite du "one best way" du titre III du fameux projet de traité constitutionnel pour l'Europe qui prétend "graver dans le marbre" la seule politique économique possible pour l'Europe tout entière.

B. Chronologie du commun des générations futures

La critique de Hans Jonas est une critique nécessaire mais non suffisante.

1. La principale solution de continuité entre les générations est celle de l'inconnu absolu, la mort

En effet elle fait l'impasse sur la question qui est à l'origine même de la succession des générations à savoir la nature périssable de l'être humain. Une autre définition de l'homme, équivalente d'ailleurs si on réfléchit, et que celui-ci et non seulement un animal, un animal libre, mais un animal sacré, c'est-à-dire aussi bien, et de manière ambivalente, intouchable que voué à la mort. Autrement dit l'homme contemporain doit choisir pour les générations futures en sachant qu'il va mourir. Cela introduit une solution de continuité par rapport au commun, ce qu'il a en commun avec les générations futures.

2. Les limites de la délibération entre contemporains

En particulier les délibérations entre contemporain possèdent des limites intrinsèques.

En effet les techniques de prévention et le principe de précaution ne peuvent jouer que par rapport aux catastrophes imminentes. Dans ce contexte les victimes potentielles des délibérations relatives à ces mesures de prévention et à ces mesures de précaution sont des victimes potentielles contemporaines. En conséquence les délibérations sont légitimement des délibérations entre contemporains.

Le problème devient plus complexe lorsqu'il s'agit de représenter les générations futures. Qui en effet est habilité dans les délibérations entre contemporains à parler au nom des générations futures? Cela pose une question de légitimité et de représentativité. On sait qu'un des acquis irréversibles de l'État de droit consiste à interdire la rétroactivité des lois et en conséquence les votes rétroactifs.

On surprend dans cette conception implicitement une conception linéaire du temps. Le passé y est définitivement passé. Et le futur est inaccessible. À cette conception linéaire, positiviste, du temps il convient d'assumer la découverte progressive de l'historicité de nos catégories fondamentales, et en particulier d'opposer à cette conception positiviste et linéaire du temps une conception cyclique et fractale de l'histoire, celle de Walter Benjamin, où chaque instant est infiniment près de toute l'éternité. Dans le langage de Deleuze et Guattari il y a ainsi congruence entre la structure infiniment lacunaire de l'espace, le rhizome, et la structure infiniment lacunaire du temps, le "chaosmos".

Cela légitime la réhabilitation de techniques de divination par rapport au temps et à l'espace, -- les ordales --, autrement dit le tirage au sort pour révéler la "pythie" qui peut parler au nom des générations futures.

3. La déconstruction du "voile d'ignorance" de John Rawls

La question est donc celle en effet de la justice intertemporelle ou même, de manière plus générale et plus ambitieuse, de la justice intergénérationnelle. Dans l'expérience primitive du "voile d'ignorance" de John Rawls on suppose que toutes les générations sont confondues dans une espèce de communauté primitive dans laquelle peut jouer à fond le principe de précaution qui s'impose à chacun vis-à-vis de son propre destin individuel. John Rawls reprend ainsi à son compte en effet la réflexion d'Emmanuel Kant sur la "paix perpétuelle". Il présuppose qu'il existe une humanité rassemblée dans un même espace et dans un même temps qui puisse délibérer dans une espèce de "communisme primitif" qui s'affranchirait de la prohibition de l'inceste entre les générations dans une espèce de promiscuité qui a été décrite de manière romantique chez Jean-Jacques Rousseau à propos de la naissance des langues. Mais cette expérience du voile d'ignorance tombe sur une aporie. En effet l'individu, -- et c'est conforme à la problématique de l'individualisme méthodologique de John Rawls --, en est réduit à délibérer avec lui-même, à un soliloque condamné à utiliser le principe de précaution. Si on suppose au contraire que l'homme est fondamentalement *social*, -- un homo deliberans --, c'est-à-dire qui délibère avec son semblable, semblable qui ne peut être que son contemporain, l'ensemble constitué par la réunion de toutes les générations de tous les temps, devient fatalement coupé en deux. Et l'expérience du voile d'ignorance ne peut s'exercer que dans les rapports collectifs qui séparent les générations non contemporaines les unes des autres. Pour sortir de l'aporie on peut, à la suite de Herbert Simon, se contenter d'une rationalité *procédurale* en renonçant à la prétention de Kant d'accéder à une rationalité *substantielle* transcendant toutes les générations.

4. La subversion de l'échange d'équivalents par la logique du don (Marcel Mauss)

De la même manière les limites de l'échange font apparaître en creux et en négatif le fondement de nos sociétés qui reposent sur l'économie du don. La continuité temporelle linéaire de l'échange procède ainsi de la circularité de l'économie du don.

Dans les deux cas l'humanité fait l'expérience de la solution de continuité. Dans le premier cas, -- la mort --, il s'agit de la solution de continuité dans la succession des générations. Dans le second cas il s'agit de la solution de continuité de la communication entre les êtres (et entre les générations également).

Les conséquences des réflexions précédentes en termes de procédures institutionnelles consistent à réhabiliter les techniques de tirage au sort et de jury pour matérialiser le voile d'ignorance par

rapport aux générations futures. Il faut imaginer alors des espèces de procès contradictoires intertemporels. Et il faut imaginer des procédures de représentation des générations futures qui puissent opposer leurs droits à ceux des générations présentes. Dans ces procédures en particulier il convient de renverser le rapport des experts, -- experts qui explicitent la plupart du temps les intérêts des générations présentes --, aux ignorants, ceux qui ne possèdent aucun titre d'habilitation à l'accès aux connaissances savantes et légitimes, les parents ordinaires des enfants qui eux-mêmes seront les parents des générations futures. Ceci légitime donc le renversement de la démocratie représentative (qui matérialise le droit de vote entre contemporains) au bénéfice de la démocratie participative. Si on définit en effet la démocratie, à la suite de Jacques Rancière, comme le "gouvernement de ceux qui n'ont aucun titre à gouverner", que ces titres soient des titres scolaires, des valeurs mobilières (titres de propriété du capital) ou des mandats électoraux (titres de propriété du pouvoir politique), alors il convient de privilégier la place des générations futures dans ce dispositif démocratique et en particulier de réconcilier les techniques du gouvernement représentatif (votes et élections au suffrage universel) avec celles des sociétés primitives, les palabres, les ordalies, les transes, les jugements de Dieu, et les tirages au sort qui donnent la voix aux idiots du village contre les Einstein. Il faut donc que nous nous penchions sur le problème de la représentation des générations futures. Et surtout que nous le résolvions pour qu'il puisse y avoir des "porte-parole des générations futures".

Conclusion

Ainsi il y a des limites éthiques au rabattement de l'être humain sur une nature animale. Ce sont celles en particulier qui permettent les délibérations entre contemporains.

Ainsi le commun de la multitude s'impose au troupeau pour reprendre les métaphores de Platon reprises par Sloterdijk. Le commun transcende ses porteurs et ses véhicules, nous. Il s'agit du caractère sacré du legs que nous devons transmettre aux générations futures. Ce legs, comme le domaine de la couronne dans la féodalité, est inaliénable et intouchable.

Ainsi le commun de la multitude a pour modèle, sinon pour essence, la langue maternelle. Il n'existe certainement pas, comme l'a montré Borges dans la bibliothèque de Babylone, de métalangue de toutes les langues maternelles. En conséquence le commun a sans doute comme modèle l'ambition d'une traduction généralisée. Cela implique une espèce de dissémination communicationnelle et de performativité de la multitude. Cela implique de notre part, de la part de nos générations, un formidable travail d'ingénierie institutionnelle pour mettre au point les dispositifs d'agencement, des procédures et des dispositifs communicationnels qui nous permettent de révéler le futur.

Le but consiste à matérialiser un "système de traduction généralisée" entre toutes les langues et toutes les histoires des générations. Cela pousse à faire, au rebours du nivellement induit par la mondialisation capitaliste, une richesse de la diversité linguistique et à pousser non seulement à

sauvegarder les langues naturelles humanité, à les développer et à les approfondir, mais également à faire oeuvre de mémoire universelle.

Il faut enfin assumer la différence entre la descendance et l'alliance : les générations se succèdent et ne s'unissent pas. C'est une espèce de généralisation de la prohibition de l'inceste. Il faut ainsi accepter humblement, n'en déplaise à notre narcissisme, que l'axe des successions ne puisse jamais coïncider avec l'axe du commun et des communions.

L'hypothèse de travail provisoire que je vous soumettrai pour conclure est que pour relever les trois défis (limites de l'individualisme, limites du calcul et limites de la démocratie délibérative) la solidarité générationnelle doit sacrifier une partie du "commun" pour en faire un fonds inconvertible, incessible, inaliénable : il faut alors scinder le commun en une communion et une succession.

D'un côté il y a le domaine de la couronne, inaliénable et incessible.

De l'autre il y a le patrimoine commun.

D'où une invitation à mettre hors circuit économique entre contemporains (les trois générations qui coexistent sur la planète) l'équivalent inter temporel du "domaine de la couronne" du Moyen Âge que même le roi ne pouvait aliéner et qui était constitué par la "part sacrée" de l'héritage intouchable et intangible à transmettre aux générations futures comme extension du second corps du roi, le corps immortel.

La topologie du commun est trouée , fracturée et crevassée dans le temps et dans l'espace. Elle participe plus du rhizome que du réseau.

Mais dans son ensemble le *commun* est différencié intérieurement entre le commun que possèdent les vivants et le "domaine de la couronne des morts" qui est le fond dont la vie des vivants s'origine et dont ces derniers ne sauraient prétendre jouir sans détruire eux-mêmes la possibilité même de leur vie. C'est comme s'ils jouissaient de détruire leur langue maternelle. Aucune parole humaine ne pourrait alors plus donner naissance à quelque être humain susceptible d'exiger justice.

Dans la future constitution du monde, -- tels Romulus --, nous devons tracer un sillon à l'intérieur du *commun* entre ce qui relèvera de la *communion* et ce qui relèvera de la *succession*, délibérément extraite de la jouissance des contemporains pour être léguée de génération en génération.

Ce partage entre *communion* et *succession* n'a pas de définition intrinsèque. Il résulte d'un choix politique dont il faudra définir les institutions démocratiques et les procédures délibératives pour créer un corps politique sans précédent dans l'histoire de l'humanité : une démocratie intergénérationnelle dont on fait l'expérience de manière balbutiante dans les différents forums sociaux mondiaux.