

# *L'écologie, les nationalismes et la crise de la culture*

## *La nouvelle donne du réformisme*

LUC FERRY

**Ecologic :** L'appellation mal contrôlée recouvre aujourd'hui des disciplines et des idéologies tout à fait différentes. Pour les uns, il s'agit d'une science, pour les autres d'une politique, voire d'une nouvelle vision globale du monde qui pourrait prétendre relayer les grandes utopies en voie d'extinction. C'est cette dernière interprétation qui me semble la plus contestable.

Qu'il y ait une dimension scientifique de l'écologie n'est pas en cause, encore que les données objectives soient beaucoup moins nombreuses et assurées qu'on ne le croit d'ordinaire : la réalité des dangers liés au fameux « trou dans la couche d'ozone » est très contestée, comme le sont les causes et l'étendue du phénomène dit de l'« effet de serre ». Quant au réchauffement de la terre et à l'élévation du niveau de la mer qu'il entraînerait par la fonte des glaces aux pôles, les avis les plus autorisés sont en parfaite contradiction : d'après les chiffres et les modèles mathématiques prévisionnels élaborés par la NASA elle-même, il est possible que le niveau baisse, qu'il s'élève ou qu'il diminue ! C'est selon ! Comme dans l'enseignement, en somme. On aimerait donc disposer enfin d'un bilan un tant soit peu sérieux sur ces questions et quelques autres qui ont défrayé la chronique avec tant de bruit. Car plus l'incertitude scientifique est grande, plus le dogmatisme s'affiche chez les professionnels de l'écologie politique qui profitent de l'indétermination des données pour aviver la « grande peur planétaire » qui constitue la passion démocratique fondamentale dans cette affaire. Ce qui explique assez, du reste, le lien qu'on observe entre la sensibilité écologiste et le pacifisme.

Il faut donc préciser, introduire des nuances et des distinctions, tant les contradictions sont grandes entre les divers mouvements qui se réclament pourtant d'un même amour de la nature. Il y a d'abord le plus évident, ce qui saute aux yeux de tous les observateurs politiques : dans les pays où

l'écologie s'est structurée en mouvement d'opinion, deux projets, l'un réformiste, l'autre révolutionnaire, s'affrontent. Le principe vaut tout autant des *fundis* et des *réalos* allemands, des *deep ecologists* et des *environmentalists* américains que des « Verts » confrontés à « Génération écologie ». Mais ce qui est encore loin d'être perçu, c'est que ces oppositions s'enracinent, au-delà (ou en deçà) de la politique politicienne, dans des divergences quasi métaphysiques sur la question de nos rapports avec l'univers : pour les uns, s'il convient de le protéger, c'est parce qu'à ne pas le faire nous risquons tout simplement de nous priver des conditions d'une vie bonne. C'est ainsi pour *l'homme lui-même* qu'il faudrait défendre *l'environnement, simple périphérie d'un centre plus important que lui*. Pour les autres, au contraire, cette vision *anthropocentrique* de l'univers doit être renversée. La nature, loin de se réduire à n'être que le théâtre de nos activités, posséderait une valeur *intrinsèque*. C'est en tant que telle, et non par rapport aux seuls intérêts des hommes, qu'elle devrait faire l'objet d'un respect esthétique, moral et juridique. C'est dès lors la civilisation occidentale tout entière qu'il faudrait incriminer. Vouée à la consommation effrénée, elle conduirait de façon inéluctable à la dévastation de la terre. Par où l'on voit comment la question, en apparence juridico-métaphysique, des « droits de la nature » recouvre en vérité une interrogation fondamentale quant au jugement qu'on doit porter pour ou contre la modernité.

Mise en scène dans des films à grand succès, comme *Danse avec les loups*, la critique des démocraties libérales en appelle à un retour aux valeurs naturelles d'avant la « chute ». Dans les associations radicales, chez Greenpeace par exemple, ce nouveau romantisme, nostalgique et même, au sens propre, « réactionnaire », se présente de façon tout à fait explicite sous la bannière de l'antihumanisme. Il nous propose volontiers pour modèle les mœurs du règne animal ou les modes de vie des « sauvages » — en oubliant allégrement au passage que les sociétés amérindiennes feraient horreur au démocrate le moins vigilant, que les gentils ours sont de redoutables carnivores et que les aimables dauphins consacrent l'essentiel de leur temps à dévorer d'innocents poissons. Comme de vulgaires humains, somme toute...

Le rejet de la modernité qui caractérise ce fondamentalisme d'un genre inédit prend à son tour deux formes : on peut dénoncer l'Occident par nostalgie d'un passé perdu (« l'état de nature » entendu comme cette *wilderness*, ce *Wilde* tant célébrés par le romantisme américain et allemand) comme au nom d'un avenir radieux (une « société sans exploitation »). Telle est la raison pour laquelle les mouvements radicaux, en général incarnés dans les partis « verts », mêlent de façon quasi indiscernable les thèmes classiques de l'extrême droite à ceux de l'extrême gauche : d'un côté l'amour de la terre, la haine du cosmopolitisme, de l'universalisme modernes assimilés à l'américanisation du monde et au déclin de l'Occident ; de l'autre, la défense de l'autogestion, du référendum d'initiative populaire, du droit de vote aux immigrés et le souci d'en finir avec « la-société-de-consommation ».

Par où l'on voit poindre aussi la difficulté centrale de l'écologie : pour

devenir une politique à part entière, il lui faut malheureusement réinvestir les oripeaux du gauchisme, voire endosser certains thèmes néo-conservateurs classiques du fascisme ; mais lorsqu'elle s'y refuse, elle devient un groupe de pression vite absorbé, comme ce fut le cas en Allemagne, par les partis traditionnels. Destin sans doute funeste pour les leaders politiques en mal de ministères, mais pourtant seul compatible avec le choix de la modernité. Politique, l'écologie ne sera pas démocratique ; démocratique, il lui faudra renoncer aux mirages de la « grande politique ».

**Nationalismes :** Qu'y a-t-il de commun entre les vieilles nations de l'Europe, au-delà des clivages inhérents aux identités nationales particulières ? La question fait désormais partie des figures imposées pour tous ceux qui s'intéressent à l'avenir de la culture européenne. Et dans les débats qui opposent les partisans de la tradition à ceux de la modernité, les nationalistes aux cosmopolites, on distingue volontiers deux idées de nation en même temps que deux conceptions de la culture : d'un côté une définition ethnique et de l'autre, une vision volontariste de la nation<sup>1</sup>. La première, héritée du romantisme allemand, définirait la citoyenneté en termes d'appartenance à une race, une langue, une culture, bref, à tout ce qui ne se *choisit pas*. La seconde, qui remonte à la Révolution française, désignerait au contraire le regroupement volontaire des individus autour de principes universels tels que ceux de la grande Déclaration. Voilà qui expliquerait qu'on puisse rencontrer aujourd'hui un nationalisme de droite et un de gauche.

Le problème, bien sûr, c'est que cette élégante imagerie est un peu trop belle pour être honnête. Elle occulte allégrement tout ce que la pensée allemande a pu apporter à l'idéal démocratique, tout ce en quoi la France a pu contribuer à l'élaboration de doctrines fascistes, pour ne rien dire du paternalisme colonial. Surtout, elle passe à côté du paradoxe qui fait toute la difficulté du concept de nation : car les deux moments qu'on oppose parfois de façon trop simpliste — la référence à des principes abstraits d'un côté et l'identité communautaire de l'autre — sont à l'évidence présents même dans la conception républicaine. Tel est en effet le trait caractéristique le plus remarquable de l'idée moderne de nation : elle désigne tout à la fois une identité culturelle particulière et une prétention à l'universalité. Il n'est que de lire les textes consacrés à ce sujet par nos plus illustres révolutionnaires : ils sont indissolublement français (particuliers) et cosmopolites (universels), adossés à une tradition et en rupture avec elle. Pourquoi ? Pour aller à l'essentiel, quitte à sauter les articulations : parce que l'idée démocratique, qui fait alors son apparition, repose sur une exigence fondamentale, celle que des individus particuliers, culturellement déterminés dans leur sphère privée (la « société civile »), se re-

1. Cette distinction apparaît au centre des travaux de Louis Dumont sur la naissance de l'individualisme moderne.

connaissent en commun dans des principes exprimés à un niveau public (par l' « Etat » représentatif). Rien ne nous oblige, donc, à choisir entre le nationalisme romantique et le cosmopolitisme désincarné.

**Crise de la culture :** Derrière ce débat, dont chacun devrait pouvoir juger par soi-même, une authentique interrogation philosophique a resurgi : celle du statut de la culture dans une société d'où les traditions religieuses et, avec elles, la transcendance du sacré se sont pour ainsi dire évanouies. Mais pour prendre enfin la mesure de la question il faudrait sortir des oppositions binaires dans lesquelles on veut trop souvent nous enfermer : haute culture littéraire contre sous-culture technique, tradition contre modernité, obscurantisme romantique contre universalisme des Lumières, etc. Pour beaucoup d'entre nous, le drame de la culture contemporaine se joue dans ces alternatives impossibles.

D'abord, ce ne sont pas deux, mais trois conceptions *philosophiques* de la culture qui ne cessent de s'affronter, chacune prétendant supplanter les deux autres dans une lutte à mort. On peut, avec les *utilitaristes*, considérer les œuvres comme des « produits », comme des « marchandises » qui accomplissent leur destination lorsque, consommées par un public, elles lui procurent satisfaction. C'est bien sûr cette vision consumériste que les intellectuels critiques dénoncent, en partie à juste titre, comme le signe d'une « américanisation du monde ». On peut ensuite, avec les *romantiques*, voir dans l'œuvre réussie l'expression du génie propre à chaque peuple. Chaque nation possède son « esprit », sa « vie », et la langue, les institutions juridiques et politiques, mais aussi la culture en général en sont la manifestation d'autant plus parfaite qu'elles ne remettent pas en question ce dont elles ne sont que le visage immanent. On peut enfin, à l'opposé du romantisme, assigner à l'œuvre la tâche héroïque de subvertir les formes esthétiques du passé, de s'arracher, ainsi que le voulaient les révolutionnaires français, à ces codes déterminants que constituent les traditions nationales. *Consommation, enracinement, arrachement* : voilà les trois maîtres mots, les trois bannières sous lesquelles s'affrontent, aujourd'hui encore, les nouveaux croisés d'après la religion. Trois perversions possibles, aussi : la *démagogie* du « tout culturel », qui menace toujours l'utilitarisme, puisque le seul critère devient le succès, l'effet produit sur le public, à l'exclusion de toute autre unité de valeur. La chute dans le *nationalisme culturel et le folklore*, qui guette un romantisme étroit. Il oscille alors entre l'arrogance fascisante et la fausse humilité de l'artisanat local. Quant à l'idéologie de l'innovation, elle possède elle aussi ses perversions : dans l'*avant-gardisme* qui a tant caricaturé en cette fin de siècle le geste de la liberté en l'abaissant au rang d'une abstraction nue. Le contenu de l'art s'est alors réduit à n'être que la mise en scène des symboles de la rupture et de la subversion pour la subversion.

Les grands débats sur la culture auxquels on assiste depuis la mort des avant-gardes, au milieu des années 70, naissent souvent de ce que ces trois visions de la vie de l'esprit semblent inconciliables : l'avant-gardisme, qui a dominé la « haute culture » de ce siècle, s'oppose de façon tout aussi ré-

solue à l'amour romantique de la tradition qu'au règne cynique du marché. Quant au romantique, sa haine du déracinement inhérent à la culture moderne n'a d'égal que celle de la ploutocratie insolemment affichée par le monde libéral. Sans se soucier d'un conflit qui oppose à leurs yeux l'élitisme à la désuétude, les tenants de l'industrie culturelle poursuivent tranquillement la production de variétés et de divertissements mercantiles. Il faudrait donc choisir son camp, et de bons intellectuels nous somment avec la vigueur du désespoir de départager enfin le bon grain de l'ivraie. Les uns nous invitent à opter en faveur de l'innovation, pour le soutien fervent à la « culture difficile », mais « courageuse » ; les autres nous recommandent les valeurs sûres du patrimoine et des auteurs classiques.

Avant de tenter, si possible, de dépasser les limites d'une telle antinomie, il faut en percevoir clairement les enjeux implicites. Car, ne l'oublions pas, dans le conflit qui oppose de façon récurrente le romantisme aux Lumières, chacun possède contre l'autre de solides arguments et il n'est pas aisé de trancher sans réserves ni réticences en faveur d'un des deux camps. De quoi s'agit-il au fond ? Tout simplement de la définition de l'homme comme être de culture. Pour les romantiques, en effet, l'homme ne saurait être véritablement homme que parmi les siens, dans la communauté qui toujours déjà l'englobe et le façonne sur le modèle de la langue que nous apprenons, certes, mais ne créons pas nous-mêmes. De là la critique adressée en permanence aux partisans d'une liberté conçue comme transcendance : privé de sa culture, coupé de ses racines, l'homme qui prétend s'élever à la liberté perd en vérité la qualité d'être humain. Si le fait de posséder une culture est bien ce qui le distingue de l'animal, en s'émancipant de cette culture, il rejoint le règne du non humain. C'est dans cette optique que le déracinement apparaît comme déshumanisant.

Le philosophe héritier des Lumières partage aussi l'opinion selon laquelle la culture et l'histoire sont le propre de l'homme. Mais à ses yeux, le romantique *naturalise* cette caractéristique spécifique. Il en fait, pour ainsi dire, une seconde nature en l'identifiant à ce qui, *de l'extérieur*, s'impose aux hommes et les détermine de manière si exhaustive qu'à vouloir s'en évader ils basculent dans le néant. Pour lui, l'histoire n'est pas *tradition*, elle est *création, innovation, perfectibilité*. Elle n'est pas ce qui est reçu par les hommes du dehors, mais ce qui est construit par eux, non pas la négation de leur liberté au nom d'un passé intangible, mais bien son effet, inscrit dans une dynamique de l'avenir. Au romantique qui tient que l'homme abstrait n'est plus un homme, l'*Aufklärer* répond que c'est au contraire l'individu enraciné, de part en part déterminé par sa situation sociale et biologique, qui retourne à la nature et perd ainsi sa qualité d'humain.

On aimerait, c'est l'évidence, concilier les deux moments de ce conflit, s'affirmer comme appartenant à une communauté et cependant capable de s'en distancier. Car le geste de la distanciation est indispensable à l'innovation tout autant qu'à la simple critique : elle aussi suppose toujours un *écart* par rapport au réel dans lequel on risque sans cesse d'être immergé au point de ne plus pouvoir s'en détacher. Du reste, il est clair que

toute culture digne de ce nom, toute œuvre d'envergure, est à la fois *particulière*, enracinée dans un espace et dans un temps déterminés, et *universelle*, c'est-à-dire dotée de significations accessibles à d'autres hommes que ceux qui composent la communauté d'origine. C'est par là qu'elle devient *singulière*, qu'elle forme une « individualité », s'il est vrai que le singulier est la réconciliation du particulier et de l'universel.

Cette synthèse est donc féconde. Elle ne saurait cependant faire oublier que dans les trois moments qui la composent, le particulier, l'universel et le singulier, c'est bien le second, celui de l'arrachement, de la liberté conçue comme transcendance, qui constitue l'espace proprement humain. Car si nous ne disposions pas de la faculté de nous arracher à cette culture traditionnelle qui s'impose à nous comme une seconde nature, nous resterions, tout comme les animaux, *régis par des codes naturels*. Si nous ne pouvions la mettre en perspective et adopter sur elle le point de vue de la critique qui seul permet de la modifier et de l'inscrire dans une réelle historicité, notre culture originaire s'apparenterait aux mœurs des abeilles ou des fourmis et les sociétés humaines n'auraient pas davantage d'histoire que celles des insectes. La tradition, réduite à la pure et simple transmission du passé, se définirait dès lors comme *l'instinct* propre à une espèce humaine tout aussi programmée dans ses conduites que les autres espèces animales. C'est en ce point précis du débat, me semble-t-il, que les Lumières marquent un avantage décisif sur le romantisme. Et c'est là ce que l'écologie comme le nationalisme radicaux tendent à occulter d'un même pas.

**Réformisme :** Faut-il regretter le temps des prophètes, l'époque où l'usage de l'intelligence se limitait parfois au choix d'un « camp » ? Les clivages les plus simplistes — pour ou contre la révolution, le capitalisme, l'aliénation, la « violence symbolique », l'autogestion, etc. —, suffisaient à départager le bien du mal sans qu'il fût besoin pour quiconque de les approfondir. On discutait de la démocratisation de l'enseignement, des nationalisations, de la croissance zéro ou du rôle respectif de l'URSS et des Etats-Unis dans l'ignorance complète des données les plus élémentaires. La lutte des idées n'étant que la poursuite de celle des classes par d'autres moyens, tout n'était que prétexte à l'expression des choix éthiques de la raison stratégique. Sinistre époque, en vérité, où la ligne de démarcation entre les intellectuels, véritables idéologues professionnels, et les experts rivaux à leurs carrières administratives permettait à chacun d'éluder les questions décisives.

La fin de ces querelles politico-théologiques marquerait, dit-on, l'avènement d'une ère gestionnaire, où la politique se réduirait à une technique parmi d'autres. Le pire n'est pas toujours certain. Si l'on veut revaloriser la politique comme sphère autonome de décision collective, faire contre-pont au repli individualiste vers l'éthique et la culture de soi auquel on assiste aujourd'hui de toute part, il faut reformuler les principes du réformisme démocratique en le situant dans l'optique de la fin du théologico-

politique. Ce qui supposera sans nul doute une redéfinition du rôle des politiques et des intellectuels : loin d'avoir à fournir à nouveau de « grands desseins messianiques », il leur faudra contribuer à organiser, éclairer et trancher les grands débats dont l'absence devient insupportable à des citoyens quittant l'âge de la minorité. C'est dans cette direction qu'il faut innover<sup>1</sup>.

Voici, je crois, à quoi tient l'erreur de ceux qui perçoivent encore la chute de l'idée révolutionnaire sur le mode d'un deuil irréparable et associé dès lors le réformisme à l'eau tiède sans couleur ni saveur : faute d'avoir compris qu'en démocratie laïque la politique devait quitter le giron religieux, ils ne voient que le mauvais côté de l'histoire — d'autant qu'il coïncide le plus souvent, c'est une simple question de fait mais elle a son importance, avec leur propre jeunesse. En vérité, si l'espace démocratique est bien celui de la critique interne, de cette critique qui s'exerce au nom des principes démocratiques eux-mêmes plutôt qu'en référence à un « ailleurs » radical, passé ou avenir, ils devraient, puisqu'ils se disent démocrates, fêter comme il convient ce deuil libérateur et salutaire : car, *pour la première fois sans doute dans l'histoire de l'humanité, nous vivons le temps où cette critique, que les Aufklärer appelaient déjà de leurs vœux, atteint le seuil minimal de la maturité*. Le réformisme n'est pas la forme dont on doit bien se contenter, faute de mieux, lorsque l'espoir révolutionnaire fait défaut, mais il constitue l'unique attitude correspondant à la sortie du monde de l'enfance. Non seulement il est seul compatible avec le rejet démocratique des lignes partisans et des autorités dogmatiques, non seulement il cesse de faire miroiter l'espoir mystique d'un travail militant pour l'au-delà du monde réel, mais il ouvre, à la différence de l'idéologie révolutionnaire qui s'oriente à un terme ultime, un espace *infini* pour la réflexion et pour l'action.

Aussi étrange que cela puisse paraître, c'est là ce que n'ont pas compris les réformistes eux-mêmes, depuis Jaurès et Blum jusqu'aux actuels représentants de la gauche démocratique. Relisez par exemple le fameux discours du congrès de Tours, qu'on présente pourtant volontiers comme la charte du réformisme moderne : au moment même où il combat le léninisme et ses vingt et une conditions scélérates, Blum ne cesse de souligner, ce sont ses propres termes, l'« identité des buts finaux » qui unit le socialisme au communisme. Pour l'un comme pour l'autre, assure-t-il, il s'agit de *mettre un terme ultime* à l'exploitation de l'homme par l'homme, donc d'en finir avec ce que Marx nommait la préhistoire de l'humanité. Et cette fin salutaire, ce point d'Archimède d'une nouvelle histoire d'après aliénation, il les trouve tout simplement dans la suppression de la propriété et de la division en classe. Idéologie qui dominera le *discours*, sinon la pratique de la gauche démocratique jusqu'aux nationalisations de 1981 !

1. Sur la naissance d'institutions ayant vocation à organiser le débat démocratique, voir le numéro consacré par la revue *Pouvoir* à la bio-éthique en automne 1990.

Ce qui doit retenir l'attention, ici, ce n'est pas le manque de « réalisme économique », comme disent les libéraux, mais l'erreur radicale, désastreuse pour le socialisme lui-même, sur la nature exacte du réformisme. Car le faire dépendre d'un « but final », d'une « dernière étape de l'histoire », c'est tout à la fois lier son sort, qu'on le veuille ou non, à celui du communisme, mais, plus profondément encore, l'inscrire dans une perspective qui demeure, au sens propre, *théologique*. Comme dans la religion chrétienne, c'est d'un ultime instant que dépend le salut, d'un moment absolu à nul autre semblable. Dans ces conditions, le réformisme est voué de façon inéluctable à *ne diverger du communisme que par les moyens, non par les fins*. Comment éviter, dès lors, qu'il n'en soit que la version affadie ?

Si l'on veut vraiment en finir avec le théologico-politique, si l'on souhaite enfin élever à pensée politique, à la véritable laïcité, il faut réinscrire le réformisme — la *critique interne de la démocratie, c'est tout un* — dans l'optique d'une tâche *infinie* et briser ainsi avec l'idée de but final. Car sur tous les autres plans, et les politiques, je le crains, sont les derniers à s'en rendre compte (pour autant qu'ils le fassent...), c'est par cette idée d'infinité que l'univers laïque tente de se réapproprier la question du sens de l'existence qui faisait tout le prix des « grands desseins » passés. Dans tous les domaines où l'héritage des Lumières s'est montré décisif, la notion d'infinité s'est imposée : qu'il s'agisse de la science, de l'éducation, de la culture, ou même de l'éthique, l'idée théologique d'un objectif dernier a perdu ses droits. Nous savons que nous avons affaire à des processus sans fin, que le *progrès* — que les écologistes radicaux tournent en dérision — ne saurait consister dans le fait d'accéder à une étape finale, au-delà de laquelle toute question disparaîtrait. *Et c'est dans l'idée même de cette infinité que l'être humain, désormais défini par sa perfectibilité, réaménage la question du sens*. Pourquoi la politique échapperait-elle à la logique de la sécularisation qui a gagné toutes les autres sphères de la culture ?