

Éthique des frontières et justice des communs

Cécile Renouard

DANS **REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE 2017/HS n° Hors série** , PAGES 135 À 160
ÉDITIONS **ÉDITIONS DU CERF**

ISSN 1266-0078

DOI 10.3917/retm.296.0135

Date de mise en ligne : 20/10/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2017-HS-page-135?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions du Cerf.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

CÉCILE RENOUARD

Éthique des frontières et justice des communs

INTRODUCTION

Nous et eux : qui en fait partie et qui n'en fait pas partie ? Dessiner des frontières, en établir, c'est toujours répondre à cette question. Dans son dernier livre, Philippe d'Iribarne montre comment le spectre de la solution finale nazie est facilement invoqué pour soupçonner tout discours qui établit une telle distinction entre nous et eux ; Jean Birnbaum, qu'il cite, exprime bien cette peur : « Après Hitler, peut-on encore penser une appartenance non moisie, un “nous” sans exclusion du “eux”, une patrie charnelle sans charnier universel¹ ? »

François Hollande, après les attentats du 13 novembre 2015 à Paris, déclare à chaud que les frontières françaises seront fermées, alors qu'il s'agit d'exercer un contrôle supplémentaire ; ces propos illustrent une vision des frontières comme protectrices, face à une menace externe. Le meurtre du père Hamel huit mois plus tard, par un musulman radicalisé de son propre village, montre comment cette perspective est aujourd'hui questionnée... Dans le domaine économique, les chaînes de production mondiales qui engendrent des désastres, comme le Rana Plaza en 2013, ou la crise sanitaire à Abidjan en 2006, liée au déversement de déchets toxiques à la suite d'un accord entre des pouvoirs publics peu regardants et un armateur criminel (la société Trafigura), soulèvent les problèmes posés par la

1. Jean BIRNBAUM, *Le Monde*, 25 octobre 2013, cité dans Philippe D'IRIBARNE, *Chrétien et moderne*, Paris, Gallimard, 2016.

représentation libérale d'un monde sans frontières, au risque d'en faire une jungle soumise à la loi du plus puissant. À quelles conditions les frontières peuvent-elles jouer un rôle vis-à-vis du bien commun, de la défense des droits et de la dignité de tous, en priorité des plus vulnérables ? Elles apparaissent souvent comme ce qui légitime notre indifférence à l'égard de ce qui se passe au-delà, en raison tant de la souveraineté accordée aux États-nations que de l'éloignement et de la méconnaissance des réalités situées hors de notre portée.

Le premier constat est donc celui de la diversité des manières de nous situer vis-à-vis des frontières : elles peuvent être comprises soit comme des protections qui permettent de faire droit à des identités bien déterminées, soit comme un obstacle à la connaissance mutuelle, à la libre circulation d'idées, de biens et de personnes, à une vision universaliste.

Chacune de ces attitudes invite à un discernement : d'un côté, une conception fixiste de l'identité nourrit les ostracismes, le refus de la différence, le rejet, le repli sur soi, le nationalisme (*e. g.* tous les murs construits ces dernières années pour marquer la séparation à l'égard de populations indésirables : en Cisjordanie, entre les États-Unis et le Mexique, entre la Croatie et la Hongrie, etc.). De l'autre, un irénisme cosmopolitique – qui fut/est aussi bien libéral que socialiste –, une conception ouverte de l'identité dans un monde « liquide » qui peut aussi conduire à un ensemble homogène ou indistinct, qui fait le jeu des puissants et des rapports de force, et qui exprime aussi éventuellement un rapport désincarné, hors-sol, au monde, lié à un refus des corps intermédiaires, des médiations, dans le rêve d'un face-à-face d'individus autonomes passant des contrats entre eux – comme c'est le cas avec la *blockchain* qui fait disparaître les intermédiaires et risque de renforcer un rêve technocratique totalitaire.

Peut-on adopter des frontières qui permettent la distinction entre eux et nous, mais favorisent aussi la communion, la reconnaissance de l'autre, la fraternité concrète au-delà de ces frontières ? En ce sens, il s'agit de viser un universel concret, ou « universel de basse altitude² », une conception de la citoyenneté à la fois incarnée et tendue vers un au-delà, et en recherche d'une justice aussi bien sociale

2. Michael WALZER, « Universalisme et valeurs juives » (« Universalism and Jewish Values », 2001), *Raisons politiques* 7, 2002, p. 53-78.

qu'écologique : ceci signifie un autre rapport à notre environnement, dans la reconnaissance que nous avons à en prendre soin, que nous en sommes responsables mais pas propriétaires. Les frontières sont alors conçues comme nous permettant d'identifier notre espace de responsabilité, comme les médiations à l'intérieur desquelles nous pouvons discerner et agir ensemble, en commun. En d'autres termes, il s'agit de définir un « nous » inclusif et non exclusif³.

Un tel projet est nécessaire dans le contexte de ce que Bruno Latour⁴ appelle le nouveau régime climatique de l'anthropocène : il nous faut retrouver un rapport ajusté à l'ensemble de la planète, des écosystèmes, prenant conscience que notre avenir est intrinsèquement lié à celui de la Terre qui nous soutient. Dans son encyclique *Laudato si'*, le pape souligne cela : « Nous avons besoin de renforcer la conscience que nous sommes une seule famille humaine. Il n'y a pas de frontières ni de barrières politiques ou sociales qui nous permettent de nous isoler, et pour cela même il n'y a pas non plus de place pour la globalisation de l'indifférence⁵. » Raisonner exclusivement dans le cadre d'États-nations porteurs d'intérêts nationaux ne permet pas de faire droit à la diversité des territoires et des intérêts, des logiques d'action, ni de construire des solutions communes qui empêchent la catastrophe de plus en plus inéluctable si nous continuons sur notre lancée mortifère. Il nous faut dessiner de nouvelles frontières, en tant que liées à la reconnaissance de nos limites. Et refuser les frontières qui font le jeu de l'égoïsme et de l'irresponsabilité.

Réfléchir sur les frontières de la responsabilité, c'est tenter de délimiter les zones où je suis – où nous sommes – responsable vis-à-vis de communs identifiés ou à construire ; cet objectif est en permanence aiguillonné par le rapport à celui qui est exclu, au-dehors comme au-dedans des frontières (le migrant, le plus faible, l'étranger...). Comment convoquer les frontières non pas comme des barrages, comme ce qui est l'expression de l'exclu-

3. François Vallaeys fait référence à la différenciation faite dans certaines langues, en donnant l'exemple du Pérou. Voir François VALLAEYS, *Pour une vraie responsabilité sociale*, Paris, PUF, 2013.

4. Bruno LATOUR, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, « Les Empêcheurs de penser en rond », 2015.

5. Pape FRANÇOIS, encyclique *Laudato si'*, 2015, § 52. Consultable sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html

sion ou de la moindre valeur accordée aux autres, mais comme des limites à l'intérieur desquelles nous décidons collectivement des finalités, du sens comme signification aussi bien que comme orientation de nos actions, dans un contact étroit avec les territoires, les nôtres mais aussi ceux des autres ? De ce point de vue, la distinction entre les termes anglais *frontier* et *boundary*⁶ fournit une distinction structurante : la *frontier* définit ce qui est devant nous, au-delà, ce que l'on désignait autrefois comme les marches du royaume ou de l'empire, dans une perspective centrifuge et aussi évolutive, sensible aux événements qui font bouger ces horizons. La *boundary* en revanche est déterminée par le droit, de façon précise et fixe, elle est centripète et indique les limites du pouvoir politique interne. On peut rajouter, comme une spécification du terme *boundary*, le terme *border*, qui définit la bordure, la séparation physique. En ce double sens, on désigne la frontière – *frontier* – comme ce qui unit (y compris avec son autre) et la *boundary* comme ce qui sépare. Dans une acception voisine, Régis Debray compare la fonction de nos frontières au rôle de la peau, interface entre l'organisme et le monde extérieur, qui entretient des relations vivantes avec son milieu, qui filtre et fait passer⁷. Ne faut-il pas penser les frontières dans cette double perspective, celle qui invite à un rapport toujours ouvert vers ce qui est au-dehors et au-delà, qui favorise les relations, et celle qui permet le discernement à l'intérieur d'une communauté identifiée pour une répartition juste des ressources et des biens communs ?

Une telle approche rejoint les défis des communs, ces mouvements envisagés depuis quelques années pour repenser nos modèles économiques, nos modes de vie, nos projets de société, par une remise en cause de l'anthropologie de l'*homo economicus*, propriétaire de soi, détenteur de besoins soi-disant infinis. Cette démarche va de pair avec la lutte contre la prédominance du marché, au service d'une croissance supposée maximiser les intérêts privés et procurer le plus grand bonheur au plus grand nombre : à l'uniformisation mercantile, elle oppose une reconnaissance de la pluralité des dimensions de nos existences et une nécessaire

6. Ladis K. D. KRISTOF, « The Nature of Frontiers and Boundaries », *Annals of the Association of American Geographers* 49, 1959, p. 269-282.

7. Régis DEBRAY, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard, « Blanche », 2010, p. 39.

interprétation plurielle, ouverte, des biens sociaux que nous nous donnons. Elle invite à la créativité dans la prise en compte de l'autre et des conditions toujours mouvantes d'un vivre-ensemble durable.

Je définis les communs comme une démarche d'interprétation et d'action collective en vue de la production, de la répartition et de l'usage des ressources au service du lien social et écologique ; ces ressources peuvent être désignées comme des biens relationnels, participant à la recherche du bien commun, comme horizon individuel et collectif. Il est important de poser ainsi la question de la finalité qui est celle de la réalisation de la vocation relationnelle de chacun, au sein du cosmos, par la reconnaissance des conditions d'accès à une vie digne pour tous, aujourd'hui et demain : l'interrogation sur la pertinence, la légitimité et la nécessité des frontières est alors dépendante des délibérations en commun dans une société donnée et au niveau mondial, concernant la signification de ces biens sociaux, relationnels, que nous reconnaissons et que nous voulons créer, soigner, partager, administrer de façon juste entre nous et transmettre aux générations futures.

Ainsi peut-on réfléchir à une éthique des frontières qui soit reliée à une justice des communs. Cette perspective me semble largement absente, en tout cas très peu thématifiée, par les chercheurs qui se sont intéressés à l'étude et à la définition des communs depuis une trentaine d'années, dans la ligne notamment des travaux d'Elinor Ostrom⁸ d'un côté, sous un angle libéral, et de Pierre Dardot et Christian Laval⁹, de l'autre, plus récemment, en référence à une perspective d'émancipation démocratique. La thèse que je voudrais défendre est celle d'un besoin renforcé d'État-patrie et de civilité au service de communs locaux et mondiaux. Il s'agira dans un premier temps de réfléchir aux frontières comme des espaces, des dynamiques de partage pour un monde commun, ce qui implique de revisiter les compréhensions des critères de justice à l'intérieur d'une société politique fermée, pour les ouvrir en permanence vers les marges, vers ce que le pape François appelle les périphéries, pour permettre à chacun de se sentir chez soi dans notre demeure commune. Une telle

8. Elinor OSTROM, *La gouvernance des biens communs (Governing the Commons : the Evolution of Institutions for Collective Action, 1990)*, Bruxelles, De Boeck, 2010.

9. Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

perspective invite à penser, dans un deuxième temps, les frontières au sens des engagements en commun, enracinés dans des limites/bornes (notamment territoriales) ; il s'agit bien de retrouver le sens du lien à une terre, à une patrie, par une réappropriation collective, citoyenne, civile des frontières, qui sont les garde-fous du bien commun.

DE NOUVELLES FRONTIÈRES DANS UN MONDE COMMUN

Dans un premier temps, nous nous proposons de revenir sur les fondements anthropologiques et sur les frontières de notre responsabilité, en nous appuyant notamment sur la première dimension de l'approche des communs, qui a trait aux ressources à partager.

Les frontières de justice élargies aux communs mondiaux

Nos sociétés libérales sont construites sur la fiction d'un contrat social passé entre leurs membres, permettant le vivre-ensemble à l'intérieur de frontières définies. Ces frontières sont aussi bien géographiques que relatives à ceux et celles qui constituent la communauté politique, et qui peuvent contribuer à l'organisation collective, aux institutions communes, et en bénéficier. Un regard sur ces théories du contrat nous montre comment celles-ci présentent un cadre anthropologique et politique qui doit être revu aujourd'hui, au regard de ses silences et de sa myopie vis-à-vis de certaines catégories d'êtres vivants et de son rapport à la nature.

Il s'agit de pouvoir intégrer des frontières nouvelles de la justice qui font droit aux personnes fragiles et vulnérables dans nos pays et au niveau international, aux générations futures, aux êtres vivants et au cosmos, dans la ligne des analyses de Martha Nussbaum¹⁰ ; nous n'avons pas conçu les enjeux de la justice hors des relations entre humains, et nous l'avons fait, dans le cadre des théories du contrat social, à partir d'une conception des êtres humains également libres et rationnels, sans prendre en compte – sinon de façon

10. Martha NUSSBAUM, *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard, Harvard University Press, 2007.

subsidaire – la réalité des inégalités et des rapports de force, de la fragilité plus grande de certains êtres humains et des êtres vivants sans voix : l'horizon demande à être élargi à la prise en compte des plus vulnérables, des devoirs de justice à l'égard des êtres vivants et du cosmos tout entier. Il ne suffit pas de concevoir ces situations comme des cas limites, invitant à la solidarité, à côté d'une approche du contrat sous l'angle de la coopération pour un avantage mutuel¹¹. Il nous faut préférer une perspective qui, d'emblée, est centrée sur le respect de la dignité de chacun, y compris de ceux qui ne contribuent pas de façon « efficace » au vivre-ensemble.

Une telle approche va de pair avec la critique de la logique utilitariste quantitative et gestionnaire : elle invite à sortir du paradigme de la croissance indéfinie du gâteau supposée être la condition *sine qua non* d'une interrogation *ex-post* sur l'équité dans la distribution des parts ; il nous faut veiller en amont, *ex-ante*, aux conditions de l'accès durable de chacun aux biens communs élémentaires. Une telle attention bouleverse la façon d'envisager nos modèles économiques et nos choix politiques. Le critère premier est celui de la protection de la dignité de chacun, à travers la préservation du lien social et écologique. Il s'oppose à l'idée que sont systématiquement conciliables la recherche de l'intérêt personnel et l'intérêt collectif, ce qui est pourtant le discours dominant dans une perspective anglosaxonne sensible à la légitimité des intérêts privés. La position de John Stuart Mill¹² a le mérite de faire valoir les impasses auxquelles conduit une perspective centrée sur un calcul des coûts et des bénéfices, liée à une anthropologie pauvre et peu exigeante. Il s'agit bien, pour le philosophe utilitariste, de promouvoir une éducation qui permette à chacun de faire l'expérience que le bonheur, la vie bonne, passe par sa contribution au bien des autres.

Cette perspective invite à promouvoir une ontologie relationnelle, qui définit les êtres d'abord par leurs relations et la qualité des relations qui les constituent¹³. Dès lors, cette conception resitue l'enjeu de l'activité de production économique comme étant au service des fins humaines, parmi lesquelles la qualité relationnelle

11. John RAWLS, *Théorie de la justice* (*A Theory of Justice*, 1971), Paris, Éd. du Seuil, 1987.

12. John Stuart MILL, *L'utilitarisme* (*Utilitarianism*, 1861), Paris, PUF, « Quadrige », 1998.

13. Voir Cécile RENOARD, « CSR, Utilitarianism and the Capabilities Approach », *Journal of Business Ethics* 98, 2011, p. 85-97 ; *Éthique et entreprise*, Ivry-sur-Seine, L'Atelier, 2013 (rééd. Poche, 2015).

est primordiale, en considérant à la fois les liens directs et les liens médiatisés par des institutions.

(Biens) communs et bien commun

Dès lors, les nouvelles frontières de justice, de responsabilité humaine vis-à-vis de la nature comme vis-à-vis des prochains éloignés dans l'espace et dans le temps sont relatives à une action humaine aiguillonnée par le souci de la qualité du lien social et écologique. Esquissons comment une telle approche relationnelle est une façon de définir le bien commun, et permet d'articuler les réflexions contemporaines sur le bien commun, les biens communs mondiaux et la démarche des communs.

Certaines études, comme celle de Pierre Dardot et Christian Laval, dans leur somme *Commun*¹⁴, situent la perspective qu'ils défendent à distance de l'approche chrétienne sur le bien commun, et des approches contemporaines sur les biens communs mondiaux, en définissant le commun comme une praxis collective, rejetant une approche considérée comme substantialiste, centrée sur les ressources ou les composantes normatives du bien commun, alors qu'il s'agirait d'en dessiner les contours et les modalités de gouvernance, d'administration, par une réflexion et surtout un agir collectifs.

Toutefois, faut-il opposer les conceptions ? Une telle lecture ne fait pas pleinement droit à la manière dont la pensée sociale de l'Église catholique a pu définir le bien commun. Je choisis de me centrer sur les textes les plus récents du pape François, qui permettent de faire valoir un lien entre des ressources, une démarche et une finalité.

L'encyclique *Laudato si'*¹⁵ parle en effet des biens communs au pluriel, pour qualifier les défis écologiques et la nécessité de préserver des ressources qui, dans le langage des économistes, sont à la fois rivales et non exclusives, c'est-à-dire auxquelles tout être humain devrait avoir accès : le climat (§ 23), l'environnement (§ 95, désigné comme « bien collectif »), les océans (§ 174, s'élargissant au besoin d'un accord sur les régimes de gestion des

14. Voir *supra*, note 9.

15. Pape FRANÇOIS, encyclique *Laudato si'*.

biens communs mondiaux). Le travail est aussi désigné comme un bien commun (§ 127, 128 et 129). Notons le caractère très fort de cette affirmation : dire que le travail est un commun revient à souligner que tout être humain doit pouvoir accéder à un travail, en tant qu'élément central de son développement, un « travail libre, créatif, participatif et solidaire¹⁶ ». À côté de cette désignation de biens communs particuliers, le pape met en valeur les principes éthiques liés à la recherche du bien commun en général, celui-ci étant défini depuis le concile Vatican II comme « l'ensemble des conditions de la vie sociale qui permettent aussi bien aux groupes qu'aux membres individuels d'atteindre leur perfection d'une façon plus plénière et plus aisée¹⁷ ».

Les principes éthiques relatifs au bien commun sont les suivants : la subordination de la propriété privée à la destination universelle des biens (§ 93) ; l'option préférentielle pour les pauvres et la solidarité (§ 156-158) ; la solidarité intra- et inter-générationnelle (§ 159) ; la subsidiarité (§ 196 : « plus de responsabilité pour le bien commun est exigée de la part de celui qui a plus de pouvoir »)¹⁸.

Ainsi les finalités des processus économiques et politiques sont-elles clairement posées. Elles peuvent bien être résumées sous l'angle de la promotion du lien social et écologique, par l'attention préférentielle aux plus vulnérables, aujourd'hui et demain, soulignant aussi un partage des responsabilités en fonction des pouvoirs exercés. Tous les principes évoqués qualifient les relations entre les êtres humains et vis-à-vis du cosmos. Ils sont liés, pour le pape, à des attitudes spirituelles exercées par différents acteurs, à différentes échelles : il s'agit pour tous de développer des « vertus écologiques » (§ 88) et pour les communautés de se convertir ensemble (le § 219 souligne que la réponse aux problèmes sociaux se fait « par des réseaux communautaires et pas par la simple somme des biens individuels »)¹⁹. La paix intérieure est évoquée comme résultant de la préservation de l'écologie et du bien commun ; le § 231 invite

16. Pape FRANÇOIS, « “Disons-le sans peur : nous avons besoin d'un changement et nous le voulons !” 9 juillet 2015, discours du pape François aux participants de la II^e Rencontre mondiale des Mouvements populaires », *La Documentation catholique* 2520, 2015, p. 77-84 (81).

17. Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, 1965, § 26, cité par pape FRANÇOIS, « Discours du 8 juillet 2015 aux autorités civiles boliviennes », *La Documentation catholique* 2520, 2015, p. 71.

18. Pape FRANÇOIS, encyclique *Laudato si'*.

19. *Ibid.*

à l'exercice de la « charité politique » comme allant de pair avec l'engagement pour le bien commun²⁰. Cette perspective repose donc sur une anthropologie relationnelle et sur une conception de l'être humain comme être appelé à se dépasser, individuellement et collectivement, pour aller au-delà d'une simple logique d'équivalence centrée sur les intérêts mutuels à court terme.

C'est bien en ce sens que le pape a invité les dirigeants réunis à l'ONU en septembre 2015 à envisager les objectifs du développement durable (ODD) : les ressources nécessaires au développement personnel sont à la fois matérielles et spirituelles, et les ODD doivent se centrer sur l'accès à ces ressources fondamentales.

Les gouvernants doivent faire tout leur possible afin que tous puissent avoir les conditions matérielles et spirituelles minimum pour exercer leur dignité, comme pour fonder et entretenir une famille qui est la cellule de base de tout développement social. Ce minimum absolu a, sur le plan matériel, trois noms : toit, travail et terre ; et un nom sur le plan spirituel : la liberté de pensée, qui comprend la liberté religieuse, le droit à l'éducation et les autres droits civiques.

La mesure et l'indicateur les plus simples et les plus adéquats de l'exécution du nouvel agenda pour le développement seront l'accès effectif, pratique et immédiat, de tous, aux biens matériels et spirituels indispensables : logement personnel, travail digne et convenablement rémunéré, alimentation adéquate et eau potable ; liberté religieuse et, plus généralement, liberté de pensée et éducation. À la fois ces piliers du développement humain intégral ont un fondement commun, qui est le droit à la vie, et plus généralement ce que nous pourrions appeler le droit à l'existence de la nature humaine elle-même²¹.

Les frontières de la responsabilité exercée par les États et par les citoyens concernent donc des enjeux relatifs aux conditions du développement de chacun, en mettant en avant la situation des exclus, des perdants, de ceux qui sont aux marges, aux périphéries.

Une telle démarche de développement n'est pas seulement *top-down*, surplombante, définissant de l'extérieur les besoins des

20. *Ibid.*

21. Pape FRANÇOIS, « Discours du 25 septembre 2015 à l'Assemblée générale de l'ONU », *La Documentation catholique* 2520, 2015, p. 107-108.

personnes ; mais elle est aussi *bottom-up*, ascendante, favorisant une participation de chacun, ce qui est bien en cohérence avec l'approche des communs, qui met l'accent sur les pratiques collectives. Dès lors, nous pouvons aborder les communs à partir de notre perspective relationnelle. Les communs seraient définis comme un espace d'interprétation collective des significations sociales d'un bien et un espace d'action collective, en vue de promouvoir le lien social et écologique. Un tel espace peut être conçu comme un espace de civilité, au sens où ces relations ne sont pas seulement reçues, mais bien aussi choisies, entretenues, nourries.

Si l'attention est portée en priorité aux plus vulnérables, l'*empowerment* peut être conçu comme l'exercice des communs par et avec les plus vulnérables. Ceci implique de favoriser leur contrôle accru sur leur existence individuelle et collective, pour un rééquilibrage des rapports de force : cette perspective permet de mettre en avant la question de la violence structurelle, qui est peu prise en compte par les théoriciens de l'approche des communs.

Une typologie relationnelle des communs

À partir de là, on pourrait tenter de définir différents types de communs (relationnels).

Certains sont directement liés à la qualité des relations et dépendent peu des ressources matérielles : ainsi en va-t-il quand des personnes se retrouvent dans une réunion, dans un transport public, dans un lieu public, dans un culte, et que se crée du lien social, de façon ordinaire ou extraordinaire, notamment en cas d'urgence : du commun émerge, c'est un commun temporaire, peut-être fugace ; comment ensuite instituer, institutionnaliser ce qui est apparu ? C'est toute la question du prolongement des grands rassemblements de jeunes, ou des grandes mobilisations collectives. Une créativité permanente est nécessaire et comporte plusieurs conditions : contribuer sans cesse à ouvrir l'accès, préserver la qualité de la ressource (du lien) dans la durée, accueillir la nouveauté en réinterprétant ce qui relie. Des frontières sont conçues comme nécessaires, mais en même temps comme contingentes, modifiables, révisables, ouvertes... Surtout, elles font apparaître différentes manières d'inclure ceux qui sont à l'extérieur, de faire

rentrer et participer à une démarche commune ceux qui sont trop souvent désignés comme étrangers, comme « dehors » alors même qu'ils sont « dedans »²².

D'autres communs ont indirectement pour objet la qualité des relations et sont relatifs soit aux immatériels (éducation, savoirs, art, etc.), soit aux activités productives, aux ressources rivales produites et distribuées (eau, alimentation, logement, transport, énergie, etc.).

Selon les catégories de biens, les solidarités internationales et les enjeux de justice mondiale doivent être envisagés différemment : il peut exister une tension entre les besoins fondamentaux et les façons de vivre qui justifient des choix collectifs différents selon les cultures. Par exemple, une certaine approche conçue « au bas de la pyramide »²³ a consisté à vouloir rendre les pauvres consommateurs voire contributeurs à la production ou à la distribution de biens de marque émanant des multinationales. Il faut poser la question de savoir si cet accès au grand marché mondial est réellement l'expression du choix éclairé des populations et n'est pas seulement l'expression du « triomphe de l'uniformité »²⁴, de l'extension du marché lié au capitalisme mondialisé, vecteur d'élargissement inconsidéré des « besoins » et des « préférences » des consommateurs. À cet égard, prendre comme critère le souci du lien social et écologique, et l'interprétation de la signification des biens vis-à-vis de cet objectif, oblige à poser des questions sous l'angle de la durabilité des modèles envisagés et de la qualité du lien social favorisé. L'accès à des biens fondamentaux (résumés sous l'angle de l'accès à un toit, à une terre et à un travail) ne peut pas faire l'économie de la manière dont ces biens sont fournis : il ne s'agit pas seulement d'être dans une perspective d'impact matériel à court terme.

Cette approche va de pair avec la prise en compte des biens désignés par le pape François comme spirituels, les valeurs incarnées de façon particulière dans chaque société politique. L'élar-

22. Guillaume LE BLANC, *Dedans, dehors. La condition d'étranger*, Paris, Éd. du Seuil, « La couleur des idées », 2010.

23. C. K. PRAHALAD et S. HART, *The Fortune at the Bottom of the Pyramid : Eradicating Poverty through Profits*, Philadelphie, Wharton School Publishing, 2004.

24. Régis DEBRAY, *Éloge des frontières*, p. 53.

gissement des frontières de justice aux biens communs mondiaux invite à réfléchir au rôle des frontières comme garantes du lien nourricier à un territoire.

LES ÉTATS-PATRIES, CONDITION DE LA JUSTICE DES COMMUNS

La tradition démocratique libérale se débat entre une conception républicaine de l'État soucieux de la chose commune et une conception libérale attentive aux libertés individuelles et au renforcement de la société civile dans un État supposé être réduit à des fonctions minimales. Il n'est pas question ici de développer ce débat, mais plutôt d'étudier les conditions du développement des libertés, droits et capacités individuels – ce qui est commun à ces perspectives démocratiques – en faisant valoir l'importance de l'État sous l'angle des valeurs partagées dans une communauté politique, pouvant se décliner à différentes échelles. D'une certaine manière, cette approche serait une façon de dépasser l'opposition – ou la connivence maléfique – entre le souci exclusif de l'intérêt national et le souci prioritaire de l'intérêt privé.

Je m'appuie sur trois auteurs pour aborder cette question ; ils dessinent à travers le xx^e siècle un itinéraire précieux pour réfléchir au rôle de l'État au service du lien social et écologique, au service d'une justice des communs, dont on a vu qu'ils sont à la fois locaux et mondiaux. Il s'agit de John Dewey, Simone Weil et Michael Walzer. De façon complémentaire, ils peuvent être lus comme contribuant à donner chair à l'idée défendue par le pape François d'un accès à la terre comme constitutif du bien commun. Je caractérise cette perspective sous l'expression du besoin renforcé d'un État-patrie.

Du public au commun

Il est utile de faire un détour par la perspective de John Dewey, pour lequel le défi des sociétés démocratiques est d'assurer un contrôle par la population du fait que l'État assure bien le service des intérêts communs. Comme le souligne Joëlle Zask, dans la pré-

face à l'édition française de l'ouvrage *Le public et ses problèmes* : « La tâche essentielle du public est d'assurer un mouvement de passage entre les situations sociales problématiques et les actes de réglementation politique²⁵. » Comment se donner des moyens d'interpréter le fonctionnement des institutions et d'agir collectivement ? Dewey réfléchit à partir de la catégorie du public, en montrant comment celui-ci peut être compris comme constitué à la fois par les fonctionnaires publics (« l'État est l'organisation du public effectuée par le biais de fonctionnaires pour la protection des intérêts partagés par ses membres²⁶ »), et par des représentants divers (« gardiens de la coutume, législateurs, cadres de l'exécutif, juges, etc.²⁷ »). Une de ses fonctions principales est de prendre soin des enfants et des personnes dépendantes²⁸. Pour le philosophe, les interactions entre individus et groupes « engendrent un public quand leurs conséquences indirectes – leurs effets au-delà de ceux qui sont immédiatement engagés – sont importantes²⁹ » : le critère d'importance des effets est spécifié selon Dewey par leur extension dans le temps et l'espace, leur stabilité et leur irréversibilité ; l'auteur souligne que c'est par un processus expérimental que doit être décidée l'administration publique ou privée de ce public naissant. Les citoyens ont un rôle clé à jouer pour contrôler les fonctionnaires publics et permettre à l'État de garder son intégrité et son utilité.

Le diagnostic du philosophe politique est une critique d'un État défaillant à l'égard des besoins divers, matériels et spirituels, des citoyens, par sa tendance à un réductionnisme social, c'est-à-dire à une domination d'une forme d'appartenance au corps social, contre le maintien d'une pluralité d'appartenances dans diverses sphères de l'existence (ce qui sera aussi très exactement l'analyse par Michael Walzer de l'origine de l'injustice sociale). La vie a été appauvrie non par une prédominance de la société en général sur l'individualité, mais par la domination d'une seule

25. Joëlle ZASK, « Préface », dans John DEWEY, *Le public et ses problèmes* (*The Public and its Problems*, 1927), Paris, Gallimard, « Folio essais » 533, 2010, p. 59.

26. John DEWEY, *Le public et ses problèmes*, p. 114.

27. *Ibid.*, p. 117.

28. *Ibid.*, p. 147.

29. *Ibid.*, p. 149.

forme d'association – la famille, le clan, l'Église, les institutions économiques – sur d'autres formes réelles et possibles³⁰.

Il s'agit en particulier, à l'époque contemporaine, selon Dewey, d'éviter le gouvernement des experts et de favoriser la démarche collective populaire, la consultation et la discussion : « Il est impossible aux intellectuels de monopoliser le type de connaissance devant être utilisé pour la régulation des affaires communes. Plus ils en viennent à former une classe spécialisée, plus ils se coupent de la connaissance des besoins qu'ils sont censés servir³¹. » Le philosophe ajoute : « L'information éclairée doit se faire d'une manière qui contraigne les spécialistes administratifs à prendre en compte les besoins. Le monde a plus souffert des chefs et des autorités que des masses. En d'autres termes, le besoin essentiel est l'amélioration des méthodes et des conditions du débat, de la discussion et de la persuasion. Ceci est le problème du public³². » L'enjeu est de promouvoir, face à la tentation technocratique, une vitalité démocratique à l'échelle locale, alors même que nous vivons dans des sociétés mobiles et connectées :

Est-il possible aux communautés locales d'être stables sans être statiques, en progrès sans être purement mobiles ? [...] Personne ne sait à quel point l'excitation écumante de la vie, la manie du mouvement, le mécontentement agité, sont l'expression d'une recherche frénétique pour trouver quelque chose qui comble le vide provoqué par le relâchement de ce qui lie les gens dans une communauté d'expérience. [...]

Le local est l'universel ultime et ce qui s'approche le plus d'un absolu parmi ce qui existe. [...] La mobilité pourrait finalement fournir les moyens par lesquels les produits de l'interaction et des formes éloignées et indirectes d'interdépendance pourraient revenir dans la vie locale, en assurer la flexibilité, la prémunir contre la stagnation qui a accompagné la stabilité dans le passé, et lui procurer les éléments d'une vie variée et bigarrée³³.

Dans cette perspective, les frontières trouvent un sens renouvelé :

30. *Ibid.*, p. 295.

31. *Ibid.*, p. 309.

32. *Ibid.*, p. 311.

33. *Ibid.*, p. 317-319.

Les États territoriaux et les frontières politiques persisteront ; mais ils ne constitueront plus des barrières qui appauvrissent l'expérience en coupant l'homme de ses semblables ; ils ne formeront plus des divisions absolues qui conduisent à faire d'une séparation extérieure l'occasion de jalousie, peur, suspicion et hostilités intérieures³⁴.

En ce sens, à condition d'être accompagnée par une approche participative, délibérative et interprétative locale, l'époque technologique, l'époque des interconnexions et des réseaux, peut favoriser l'émergence et le renforcement d'un public démocratique. Régis Debray dira que « le réticulaire n'a pas sonné le glas du vernaculaire³⁵ ». Ce que Dewey nomme public, en appelant à la vigilance du peuple au niveau local, n'est-ce pas ce que l'on peut aujourd'hui identifier comme une démarche des communs qui articule le rôle des différents groupes « privés » avec celui de l'État garant des intérêts collectifs ? Il s'agit bien d'aller au-delà de la raison publique réservée à certaines catégories de personnes, telle que John Rawls en parle également dans sa réflexion sur le libéralisme politique, et d'insister sur le rôle de tous les citoyens. « L'action de l'État présuppose des valeurs qui sont dues à des formes non politiques de la vie commune et que le public à travers ses agents se borne à renforcer³⁶. » Tout le défi de l'approche des communs est de nourrir la fidélité créatrice à ces valeurs et de promouvoir leur incarnation, notamment pour contribuer à réorienter les modèles économiques fondés sur la conception utilitariste gestionnaire et les décisions politiques qui pourraient favoriser la ploutocratie ou la tyrannie.

L'idée démocratique [...] exige, pour les groupes, la libération des potentialités des membres d'un groupe en harmonie avec les intérêts et les biens communs. Puisque chaque individu est membre de nombreux groupes, cette prescription ne peut être exécutée que quand divers groupes interagissent doucement et pleinement en connexion avec d'autres groupes³⁷.

Ainsi la vie démocratique est-elle définie comme l'idéal de la communauté elle-même. Pour Dewey, elle s'exerce d'abord et

34. *Ibid.*, p. 320.

35. Régis DEBRAY, *Éloge des frontières*, p. 52.

36. John DEWEY, *Le public et ses problèmes*, p. 158.

37. *Ibid.*, p. 242.

avant tout au niveau local, mais dans une perspective qui favorise les va-et-vient entre le local et l'extérieur, de différentes manières.

Ce projet suppose d'approfondir les conditions pour que cette communauté soit vivante, pour que cette vie démocratique soit véritablement nourrie de l'intérieur. Un premier point concerne la question de la primauté donnée au lien à la patrie, liée à l'État qui organise les institutions favorisant cette vie démocratique. Nous nous pencherons ensuite sur les questions des modes de régulation et de gouvernance à la fois au sein de l'État et dans son articulation avec l'économie internationale.

L'enracinement et l'universel

Les nouvelles frontières de la justice, abordées plus haut, sont liées à la compréhension de l'extension de la responsabilité humaine dans l'espace et dans le temps : elles appellent à revisiter les frontières géographiques et nationales comme des médiations paradoxales. Celles-ci sont à la fois, comme le montre l'analyse de Dewey, déterminantes en vue d'enracinements démocratiques locaux, et toujours contingentes, débordées par l'appel à reconnaître notre relation à tout frère humain. Si les frontières sont toujours l'expression de la mise en ordre symbolique du monde qui nous est donné, elles sont toujours ouvertes à l'interprétation et au dépassement de leur « lettre ».

Simone Weil propose une réflexion qui rejoint particulièrement notre propos dans la mesure où elle conjugue enracinement, amour de la patrie et détachement (spirituel). Elle ne présente pas une vision idéalisée et figée du pays auquel elle appartient, mais en souligne bien l'ambivalence. La patrie est pour une part le peuple constitué en nation souveraine³⁸, le « vieil État », avec ses injustices, et il faut reconnaître que l'histoire de France est marquée par un orgueil et des violences contradictoires avec l'humilité et l'amour ; mais si l'attachement à la patrie est contingent et imparfait, il faut aussi le concevoir comme nécessaire :

38. Simone WEIL, *L'enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1949), dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto », 1999, p. 1110.

Le centre de la contradiction inhérente au patriotisme, c'est que la patrie est une chose limitée dont l'exigence est illimitée. Au moment du péril extrême, elle demande tout. [...] L'obligation est un infini, l'objet ne l'est pas³⁹.

L'attitude à adopter, selon Simone Weil, consiste à accepter ce paradoxe, et, pour le citoyen, à maintenir, au-delà de l'amour de la patrie comme « milieu vital », l'amour du bien absolu qui peut s'y développer.

Il y a une partie de l'âme en chacun et certaines manières de penser et d'agir circulant des uns aux autres qui ne peuvent exister que dans le milieu national et disparaissent quand un pays est détruit. [...] La patrie est un certain milieu vital ; mais il y en a d'autres [...]. Néanmoins, quand elle est en danger de disparaître, toutes les obligations impliquées par la fidélité à tous ces milieux s'unissent dans l'obligation unique de secourir la patrie. Car les membres d'une population asservie à un État étranger sont privés de tous ces milieux à la fois et pas seulement du milieu national⁴⁰.

L'objectif de Simone Weil est de montrer, à travers les déracinements vécus notamment par les mondes ouvrier et agricole, la nécessité d'une nouvelle inspiration commune pour la patrie, de « refaire une âme au pays⁴¹ », sous l'angle de la compassion pouvant dépasser les frontières nationales :

La compassion pour la France n'est pas une compensation, mais une spiritualisation des souffrances subies. [...] Cette compassion peut sans obstacles franchir les frontières, s'étendre à tous les pays malheureux, à tous les pays sans exception ; car toutes les populations humaines sont soumises aux misères de notre condition⁴².

Dès lors, la prise en compte d'une histoire nationale spécifique, avec ses ombres et ses lumières, et l'invitation à puiser dans les ressources intérieures de cette histoire, dans les valeurs partagées,

39. *Ibid.*, p. 1125.

40. *Ibid.*, p. 1126 et 1129.

41. *Ibid.*, p. 1120.

42. *Ibid.*, p. 1136.

sont les moyens de trouver de nouvelles modalités d'une action commune. C'est aussi ce que mentionne le pape François en Amérique latine (2015), en invitant chaque peuple à être fidèle à sa façon propre d'exprimer la recherche du bien commun. Ainsi par exemple au Paraguay :

Qu'est-ce que l'identité dans un pays ? – nous parlons du dialogue social ici – l'amour de la patrie. La patrie en premier lieu, ensuite mes affaires. [...] Le dialogue vise le bien commun et nous cherchons le bien commun à partir de nos différences en laissant toujours des possibilités à de nouvelles alternatives⁴³.

Cela passe pour Simone Weil par un discernement, dans chaque pays, et en l'occurrence en France, de ce qui fait obstacle « à une civilisation capable de valoir quelque chose : notre conception fautive de la grandeur, la dégradation du sentiment de la justice ; notre idolâtrie de l'argent ; et l'absence en nous d'inspiration religieuse⁴⁴ ». Ceci suppose de reconnaître que la grandeur doit venir de la seule recherche du bien. L'inspiration religieuse est liée à la sainteté, expression de la force agissante, de l'énergie motrice de ceux qui aiment Dieu⁴⁵. Simone Weil fait apparaître la nécessité du discernement de ces nouvelles frontières de justice, d'amour, à l'intérieur d'un espace, du milieu vital qu'est la patrie, la Patrie pourrait-on dire : notre pays n'est une Patrie qu'au prix d'un engagement éthique et spirituel des citoyens, engagement non pas replié sur lui mais ouvert à la Mère Terre, à la fraternité universelle.

Concrètement, comment est-ce possible ? Cette perspective – revivification de la démocratie locale, dans la perspective de Dewey, accompagnée par un discernement des valeurs à vivre dans son État-patrie toujours ouvert à un au-delà, chez Weil – doit être liée à une réflexion sur les modalités de décision collective, sur l'interprétation collective et la lutte sociale, et sur le politique à même de transformer les rapports de force et de repenser ou de

43. Pape FRANÇOIS, « Discours du 11 juillet 2015 lors de la rencontre avec les représentants de la société civile du Paraguay », *La Documentation catholique* 2520, 2015, p. 90.

44. Simone WEIL, *L'enracinement*, p. 1164.

45. *Ibid.*, p. 1195.

subvertir ces frontières quand elles sont comprises comme des barrières, des *borders* établissant des murs de séparation. Il s'agit de revenir à la justice des communs, aux conditions de création et de partage des communs, de reconnaissance et de gouvernance participative et représentative.

L'État garant de la justice des communs

L'approche contemporaine des communs met l'accent sur les règles et la gouvernance exprimant la prise en charge commune des ressources à partager ; nous reprenons cet enjeu, en l'articulant avec les éléments définis précédemment concernant les nouvelles frontières de justice relatives à la finalité du bien commun, au sein d'un État-patrie.

Dans la perspective des communs, telle qu'elle est présentée par l'économiste Elinor Ostrom à partir de ses travaux sur les communs fonciers, les règles communes (de différentes natures) sont définies par les propriétaires/utilisateurs, la gouvernance est partagée ou polycentrique ; une attention est portée à la subsidiarité, c'est-à-dire à la définition des règles d'usage et d'accès, des modes de surveillance et de sanction, par les populations les plus directement concernées.

Cette approche laisse largement de côté les contraintes institutionnelles externes⁴⁶ en se focalisant sur les obstacles internes à une gestion commune des ressources, et ne fournit pas d'analyse des phénomènes d'exclusion d'une partie de la population. Il faut pourtant identifier les critères de justice qui vont déterminer la légitimité des frontières, du périmètre à l'intérieur duquel réfléchir et agir en commun, vis-à-vis de la finalité reconnue. Ces enjeux sont en particuliers relatifs à la façon dont l'État autorise ou pas ces communs à se déployer. Pour y réfléchir, l'approche de Michael Walzer sur la justice comme séparation des sphères et égalité complexe entre citoyens apparaît riche d'enseignements.

46. Franklin OBENG-ODOOM, « The Meaning, Prospects and Future of the Commons : revisiting the Legacies of Elinor Ostrom and Henry George », *American Journal of Economics and Sociology* 75, 2016, p. 372-414.

L'histoire des sociétés montre comment un type de bien (relatif à une sphère de l'existence et différent selon les époques) a tendance à engendrer des situations de monopole par un petit nombre, à devenir prédominant dans une société en influençant les critères de distribution des biens dans les autres sphères ; cette sphère dominante – aujourd'hui, le marché – est telle que ceux qui sont gagnants dans la distribution du bien de cette sphère sont par contagion les gagnants sur tous les tableaux. La justice consiste à rétablir les frontières entre les sphères afin de veiller, à la fois, à relativiser ce bien prédominant et à permettre de lutter contre les phénomènes de domination, la priorité étant mise sur la différenciation entre sphères ; l'égalité complexe consiste à respecter des critères distincts de distribution des biens sociaux (dont la signification doit être débattue à l'intérieur de la communauté politique) dans les différentes sphères. Elle vise ultimement, selon Walzer, la possibilité que chaque citoyen acquière le respect de soi, la conscience de sa propre dignité comme de celle, inaliénable, de toute personne humaine ; le respect de soi ne peut à l'évidence pas être garanti par une société politique, mais celle-ci doit favoriser pour chaque citoyen, par la mise en œuvre de l'égalité complexe, l'expérience relationnelle de l'estime de soi, le fait de se sentir utile, aimé ou reconnu dans l'une ou l'autre sphère de son existence.

Walzer définit le rôle spécifique de la sphère politique vis-à-vis des frontières entre sphères : « Le problème central de la vie politique est de maintenir cette distinction cruciale entre “aux frontières” et “à l'intérieur de celles-ci”⁴⁷. » Les frontières désignent à la fois les limites entre les différentes sphères de la vie sociale et les frontières des États. Le philosophe insiste sur le fait que les frontières des États sont politiques, et que la communauté politique permet le plus souvent une certaine convergence/union entre langage, culture et histoire. À la fin du premier chapitre de *Sphères de justice*, il se demande « si on peut étendre la théorie de l'égalité complexe des communautés particulières à la société des nations⁴⁸ », et souligne que cette application ne produirait pas un système unique homogène de distribution à l'échelle mondiale

47. Michael WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (*Spheres of Justice*, 1983), Paris, Éd. du Seuil, 1997, p. 39.

48. *Ibid.*, p. 59.

et ne permettrait de traiter que de la pauvreté de masse. Sa perspective est donc tout à fait convergente avec nos analyses précédentes concernant l'importance d'une approche du développement à partir des réalités locales, tout en faisant droit à une prise en compte de l'accès de chacun aux ressources matérielles et spirituelles constitutives du bien commun, ce qui peut justifier des transferts de ressources et une révision des critères des échanges à l'échelle mondiale.

Pour notre propos, concernant le rôle des frontières de l'État vis-à-vis du souci du commun, l'évolution de la pensée de Walzer est intéressante. Il revisite sa théorie de l'égalité complexe quelques années après la publication de *Sphères de justice* et souligne qu'il faut sans doute, dix ans après, accorder plus d'importance au rôle de l'État pour assurer une plus juste distribution et bien montrer les formes insidieuses que prend la porosité entre les sphères. Walzer défend la thèse que l'exclusion résultant des phénomènes de domination est une injustice qu'il faut combattre dans les sociétés démocratiques.

Ce qui caractérise une communauté politique démocratique, c'est la reconnaissance du fait que toutes les transactions sociales qui marginalisent certains citoyens, qui produisent une classe d'hommes et de femmes exclus, sans formation, sans emploi, sans reconnaissance et sans pouvoir, sont partout et toujours, dans la vie de la communauté, injustes⁴⁹.

La dimension politique doit être mobilisée à deux niveaux – la sphère du politique et la répartition du pouvoir dans cette sphère, et le politique comme assurant la séparation entre les sphères : il faut assurer le pouvoir citoyen de tous les membres de la communauté politique, et veiller à mettre en œuvre la séparation entre sphères de façon à favoriser l'expression par chacun de ses compétences dans telle ou telle sphère de l'existence. Le philosophe dénonce l'interprétation de la méritocratie tirée des études de Michael Young⁵⁰, et les explications qui tendent à faire des exclus des

49. Michael WALZER, « Exclusion, injustice et État démocratique », dans *Id.*, *Pluralisme et démocratie (Pluralism and Democracy)*, Paris, Esprit, « Philosophie », 1997, p. 205.

50. *Ibid.*, p. 187.

fainéants, des personnes qui choisiraient de se mettre en situation d'exclusion. Ce sont les conditions institutionnelles qui créent pour certains des dynamiques telles que « l'échec les poursuit de sphère en sphère⁵¹ ». Il conteste « le mythe d'une exclusion juste ou justifiée⁵² », qui correspondrait à une vue étroite d'un individu qui serait soit actif et compétent, soit passif et incompétent, et défend une anthropologie beaucoup plus riche, faisant droit à la complexité des personnalités.

Walzer souligne aussi que nous devons poser un discernement collectif vis-à-vis de ces situations d'exclusion, causées notamment par un mauvais fonctionnement de la sphère du marché, et reconnaître que nous en sommes complices : est ainsi posée la question de notre responsabilité collective vis-à-vis des injustices structurelles. L'existence de groupes d'exclus nous enjoint, au nom de la justice, de produire un effort collectif afin de rendre possibles la réinsertion de leurs membres et leur existence indépendante dans chaque sphère de distribution⁵³.

La visée d'une société juste implique de chercher à intégrer les personnes en leur donnant une autonomie, en favorisant l'inscription active de chaque citoyen, et pas seulement d'une collectivité, dans la société, tout en évitant le clientélisme et l'assistanat. L'exclusion peut être liée au fait que les personnes n'ont pas reçu tout le soin dont elles auraient dû bénéficier. Walzer souligne le rôle positif d'associations diverses :

Elles contribuent à décentraliser les sphères de justice en multipliant les dispositifs et les agents et en favorisant une plus grande diversité d'interprétation des critères de distribution des biens⁵⁴.

Pour assurer l'intégration, l'inclusion des personnes laissées dehors, il faut reconnaître que les frontières ont été transgressées et doivent être redessinées de l'intérieur. Ce sont différents types d'acteurs, à la fois citoyens, gouvernants et fonctionnaires, qui doivent « participer à l'interprétation du sens donné aux biens

51. *Ibid.*, p. 191.

52. *Ibid.*, p. 199.

53. *Ibid.*, p. 194.

54. *Ibid.*, p. 198.

sociaux et à la conception des modalités de leur distribution⁵⁵ ». L'État peut jouer un rôle minimaliste mais aussi maximaliste quand, par exemple, « les relations marchandes déterminent la distribution de biens non marchands⁵⁶ ». Il s'agit, précisément, de chercher à interpréter collectivement les biens sociaux et de décider ensemble de leur signification, du sens à leur donner et des moyens justes de les distribuer. L'inclusion des personnes dans une société se fait donc grâce à une séparation des sphères et grâce à une participation sociale et politique. Walzer insiste sur le rôle des médiations (langage à interpréter, action collective, etc.) et sur le caractère politique de cette démarche, qui fait droit à une prise en compte des rapports de force, contre une vision strictement procédurale de la justice à appliquer⁵⁷. Il conduit aussi à promouvoir un va-et-vient entre critique interne et critique externe.

Ceci ouvre à une réflexion sur les conditions d'une justice des communs qui oriente la reconnaissance des frontières comme ce qui fournit une identité collective, certes, mais sous l'angle du partage et non de la fermeture propriétaire. Ceci a des conséquences pour défendre les « droits des sans droits⁵⁸ », et en particulier pour passer au crible le fonctionnement des multinationales et des chaînes de valeur mondiales, qui font apparaître de nouveaux espaces normatifs, transnationaux, destinés à les réguler : ces modèles en réseaux sont fondés sur des rapports de force qui empêchent l'accès de tous aux conditions du bien commun, notamment l'accès à un travail ; les déséquilibres et inégalités qu'ils créent invitent à inscrire les activités économiques dans des dynamiques locales et conduisent à renforcer le rôle des États pour rendre ces transformations possibles.

55. *Ibid.*, p. 203.

56. *Ibid.*, p. 204.

57. Michael WALZER, « Chapitre 2 », dans *Id.*, *Raison et passion. Pour une critique du libéralisme (Reason, Politics, and Passion)*, 1999), Belval, Circé, 2003.

58. Voir Hannah ARENDT, « Nous autres réfugiés » (« We Refugees », 1943), *Pouvoirs* 144, 2013, p. 5-16 ; Michael WALZER, « Les travaux pénibles », dans *Id.*, *Sphères de justice*, p. 235-259.

LES FRONTIÈRES COMME
DÉSAPPROPRIATION
AU SERVICE DES COMMUNS

Le vaste parcours qui vient d'être esquissé nous conduit à insister sur l'importance de l'ancrage local, au sein de terres-patries marquées par un héritage particulier, par lequel chaque communauté peut s'ouvrir aux frontières, à l'altérité, et chercher le bien commun universel. Cette perspective invite à un discernement incessant, à l'intérieur de chaque société politique, pour que le souci des intérêts particuliers soit en permanence relié et subordonné à une perspective éthique et spirituelle plus vaste. François, dans *Laudato si'*, souligne que « tout est lié ». Pour favoriser une juste relation à soi, aux autres, au cosmos, pour bien vivre ensemble, il faut reconnaître nos limites, placer des frontières – au sens de bornes face à l'*hybris* de possession, d'accumulation, de pouvoir ; non pas donc en tant qu'elles définiraient un espace clos fermé sur lui-même et des propriétés jalousement gardées, mais en tant qu'elles sont ce par quoi je me rapporte aux autres et m'ouvre à eux. En ce sens, les frontières sont construites en commun à partir des limites données par la finitude du cosmos et de nos existences. Cette perspective ramène aussi à l'idée d'un(e) juste détachement/effacement/autolimitation, pour laisser place à l'autre, pour faire croître les potentialités des autres ; pour permettre la polyphonie, aussi. Une telle attitude spirituelle de détachement – non seulement individuelle, mais collective – serait la condition de la promotion de communs relationnels et d'une justice des communs. Elle ne nie pas les rapports de force et nos divisions intérieures, mais invite à un discernement permanent de la qualité de nos frontières, à un désarmement de soi, de nos chez-nous, pour nous ouvrir à l'autre, par un élargissement de notre espace intérieur et un meilleur enracinement dans nos milieux de vie. Elle fournit des critères pour une *praxis* instituante, de la part de collectifs, capable de réinterpréter et de subvertir les frontières des institutions, des entreprises et des États. Est-il illusoire de penser qu'une telle attitude, mise en valeur par de nombreuses traditions religieuses et spirituelles, puisse être le moteur de délibérations dans nos sociétés ?

