

ETHIQUE RECONSTRUCTIVE,  
JUSTICE POLITIQUE ET VULNERABILITE SOCIALE

Jean-Marc FERRY

S'intéresser aux voies et moyens d'une prise en compte politique de la détresse sociale, cela engage sans doute une réflexion sur les ressorts éthiques de la *justice politique*. J'aimerais, tout en évitant les considérations sentimentales, soutenir la thèse suivant laquelle la « raison publique » censée soutenir l'assentiment des sociétaires aux principes de la justice politique gagnerait à être élargie et assouplie dans le sens d'une *éthique reconstructive*, accueillante aux témoignages de l'expérience vécue. De tels témoignages sont nécessairement portés sur des registres expressifs qui ne s'accordent pas spontanément à l'idée que nous nous faisons généralement de la raison et du rationnel. L'ouverture des arguments publics à la *vulnérabilité de la personne humaine* ne porte pas atteinte, au contraire, à l'exigence d'une critique sociale et politique résolument attachée aux strictes considérations du « raisonnable ».

\*

La justice politique : ce thème a émergé, il y a de cela une trentaine d'années, dans la philosophie politique, surtout libérale, accompagnant ou suscitant accessoirement quelques révisions déchirantes du monde intellectuel. Puis ce thème servit d'argument pour des discussions en chaîne qui ont notamment fait advenir la polarisation américaine : libéraux *versus* communautariens, et sa propagation sous forme d'oppositions ; par exemple, entre libéralisme et républicanisme, entre démocratie procédurale et démocratie substantielle, et, bientôt, sur la question européenne, la « bataille du souverainisme » et l'actualisation de l'idée cosmopolitique.

Cependant, la question de la justice politique est en général celle du *fondement normatif d'une société juste*. Cela touche évidemment à sa constitution fondamentale, à sa « structure de base ». De ce point de vue, la justice politique ne se réduit pas à la justice sociale, mais elle la recouvre. Elle renvoie notamment aux relations du droit public, et, par là, sa problématique ne se limite pas à l'organisation interne (en référence au *ius civitatis*), mais s'étend également à l'ordre international et aux relations entre les peuples du monde (en référence au droit des gens ou *ius gentium*), jusqu'au niveau suprême où, face aux Etats souverains, elle se préoccupe de faire droit aux citoyens du monde (ou *ius cosmopoliticum*), là où les droits de l'homme rejoignent sans tension ceux du citoyen, ouvrant la perspective d'une justice cosmopolitique, laquelle n'est pas le moindre aspect de la justice politique.

Quant au contenu, la justice politique s'énonce volontiers sous forme de principes ; par exemple, le principe de la liberté individuelle, assorti du principe de la solidarité collective entre des sociétaires. Cela peut ouvrir la discussion sur des aspects substantiels de la justice politique.

Quant au statut, on dira par exemple que la justice politique est le système qui réalise le concept pur du droit public, ou encore, l'intention de la raison pratique. On peut aussi la présenter comme l'application d'une règle cardinale de méthode d'équité, renvoyant à une formule de cohérence ou de compossibilité générale des libertés, des responsabilités, des solidarités. Cela ouvre à l'aspect formel de la justice politique, intentionnel ou opérationnel.

Quant aux conditions d'acceptabilité, on dira par exemple que la justice politique est représentée dans la société dont l'ordre normatif s'accorde sans restriction à la raison publique portée par l'unité – distributive ou collective – de tous les intéressés, soit que cet accord se réalise par abstraction des orientations particulières des sociétaires : on parlera alors, après John Rawls, d'un « consensus par recoupement », lequel réalise une unité distributive de l'accord ; soit que l'accord soit à opérer par la mise en confrontation des positions dans des procès d'argumentation publics : on parlera alors d'un « consensus par confrontation », lequel réalise une unité collective de l'accord. Que la perspective soit alors celle d'un *consensus par recoupement*, ou celle d'un *consensus par confrontation*, nous avons dans les deux cas affaire à l'aspect procédural de la justice politique.

Ces dernières années, l'intérêt pour la justice politique s'est largement porté vers l'aspect procédural, tout en ne manquant pas de susciter des réactions « substantialistes ». Mais l'aspect procédural mérite d'être distingué de l'aspect formel, car il touche aux conditions d'acceptation. Cette préoccupation répond en fait à l'intellection fort ancienne, suivant laquelle, pour être valide, il ne suffit pas qu'une proposition soit vraie : elle doit en outre être vraie « avec raison ». Dans les termes de la philosophie contemporaine, cette préoccupation répond au souci de *fonder une prétention à la validité normative*. Il est vrai que, dans le contexte d'une théorie procéduraliste appliquée, dont nous avons des illustrations aujourd'hui, l'intérêt philosophique pour la fondation semble s'effacer devant l'intérêt positif de cerner au plus près le déroulement empirique des procès de formation des normes publiques, en « immanentsant » le point de vue normatif du théoricien jusqu'au point limite où les procès de décision semblent se confondre avec les procès de justification et de légitimation. C'est une façon de reconnecter l'évaluation de la normativité publique à la considération des situations d'intérêts évolutives.

Comment s'effectuent les processus réels par lesquels s'opèrent les définitions de situations, les confrontations d'intérêts et de points de vue, les évaluations de prétentions normatives, les arbitrages et décisions touchant à la régulation du monde social ? Et qu'est-ce qui fait que les normes publiques qui en émergent puissent être regardées comme valides sous les différents points de vue ?

Sous sa version « procéduraliste », la problématisation de la justice politique appelle sans doute des réponses différentes, voire divergentes, dont la confrontation peut se révéler instructive.

Mais cet intérêt ne dispense pas des considérations substantielles. L'*approche* procédurale de la justice politique n'implique nullement que l'on s'en tienne à une *conception* procéduraliste. Elle implique sans doute que l'on s'enquière des voies théoriques et pratiques par lesquelles des normes publiques peuvent être acquises en tant que normes justes. Mais elle n'implique *pas* que les contenus normatifs ne puissent recevoir de justifications substantielles, ni susciter, chez les philosophes comme chez les autres citoyens, des débats qui partent d'intuitions morales spontanées.

On demande par exemple quel est le juste système de solidarité ; ou encore, quelle serait la juste organisation des relations internationales. Les développements substantiels de la justice politique ont partie liée avec de nouveaux droits, lesquels enrichissent par en-bas et par en-haut le concept de la citoyenneté. Ainsi en va-t-il, je suppose, d'un droit inconditionnel des sociétaires à un revenu de base, lequel peut recevoir des justifications doctrinales fort diverses : libérale ou libertaire, républicaine ou démocratique, socialiste ou anarchiste, tout en devant tenir compte des contextes d'application. Ainsi, également, du droit d'ingérence dans les affaires intérieures d'un Etat, ce qui renvoie les interrogations substantielles, relatives à la justice politique, aux problèmes d'une limitation légitime des souverainetés nationales, voire, d'un usage légitime d'une violence exercée au nom d'une justice cosmopolitique.

Comment dépasser la tension entre *Welfare State* et *Workfare State*, ou, sur un autre plan, entre les droits fondamentaux des individus et la souveraineté des Etats ? Dans ces questions aussi se noue la problématique substantielle de la justice politique envisagée sur le versant du droit social, d'une part, du droit international, d'autre part.

Là, de réelles discussions sont possibles qui, encore une fois, composent substantiellement à partir de nos intuitions morales au sens large, relatives à ce qui nous semble juste, bon, souhaitable, recommandable, convenable, adapté, valide en général, d'un point de vue déontique. Là, nous pouvons faire valoir toutes sortes de considérations empiriques, prises même tout simplement dans nos vécus quotidiens, à supposer toutefois que ce vécu quotidien ne soit pas un vécu fermé sur le monde, mais qu'il soit au contraire largement informé par ce qui se passe dans le monde proche et lointain, information dont il faut bien assumer que les médias de masse sont une source essentielle, si grands que soient leurs défauts. Là encore, la justice politique aurait quelque chose à dire. En effet, la liberté de communication, entendue en un sens positif et objectif qui dépasse de beaucoup le concept individualiste de la liberté d'expression, inclut le droit à l'information et à la participation des citoyens à la définition des agendas publics, ce qui suggérerait en outre un droit civique à la formation. La liberté de communication est donc un élément important pour l'autonomie démocratique et, partant, pour la justice politique. Cet élément a été négligé par le libéralisme politique de John Rawls.

Si l'on veut que nos réflexions sur la justice politique soient en prise avec les préoccupations de beaucoup, au-delà donc de petites sphères intellectuelles, nous avons alors sans doute intérêt à brasser les *contenus*, c'est-à-dire à ne pas mépriser les aspects *substantiels* de la justice politique. C'est une querelle fautive, en effet, que celle qui met aux prises « substantialistes » et « procéduralistes ». Querelle fautive, car il n'y a pas une justice substantielle qui va s'opposer à une justice procédurale. Dans

la pratique, cela n'a guère de sens. La justice politique *réelle*, en effet (qui est aussi bien l'injustice politique, dans ce cas), se laisse plutôt appréhender, d'un point de vue théorique, sous les différents aspects : du contenu ou « substance », de l'intention ou « forme », de la méthode ou « procédure » ; et, suivant l'approche que l'on privilégie pour la discussion théorique, on parlera alors plus justement d'un *aspect* substantiel, ou formel, ou procédural de la justice politique.

Un homme, dans la rue, s'écrie : « C'est injuste ! ». « Et pourquoi cela ? », lui demande-t-on alors.

- « Parce que je n'ai pas été consulté » ; et, ajoute-t-il, « Ce n'est pas *légitime* ! ».
- « En effet », approuve le philosophe, car « *Seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles de recevoir l'assentiment de tous les intéressés en tant que participants d'une discussion pratique* ».<sup>1</sup>

C'est là un aspect procédural de la justice politique.

« Mais en outre », ajoute l'homme ainsi encouragé, « il y a eu discrimination. D'autres étaient pris en compte par les Pouvoirs publics, qui n'avaient pas plus de titres que moi d'être consultés, et qui ont obtenu des avantages dont je n'ai aucun bénéfice, au contraire. Ce n'est pas *équitable* ! ».

- « En effet », répond le philosophe, car « *Chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec le même système pour les autres* ».<sup>2</sup>

C'est l'aspect formel de la justice politique.

- « Et puis, de toute façon », conclut cet homme (de plus en plus incité à se positionner comme citoyen), « J'estime que l'on a porté atteinte à mon droit de participer et, au moins, d'exprimer mon opinion et de la communiquer à un niveau qui puisse en saisir le public. Ce n'est tout simplement pas *constitutionnel* ! ».
- « En effet », confirme encore le philosophe, car « *Le droit de communication est le plus fondamental de tous, et aucune atteinte à ce droit ne saurait être justifiée* ».

C'est un aspect substantiel de la justice politique.

Lorsqu'alors on prétend opposer entre eux ces trois aspects de la justice, ce qui est aux prises, ce sont des angles d'attaques théoriques, des stratégies conceptuelles, plutôt que des conceptions de la justice. D'ailleurs, les logiques ainsi opposées ne sont pas, dans cette *opposition*, celles de la justice politique, mais celles des conceptions philosophiques relatives à cette justice ; et si l'on hypostasieait ces approches comme si elles étaient des espèces de la justice, alors la justice substantielle, pour paraphraser la célèbre image de Kant, serait « aveugle », et la justice procédurale serait « vide ».

Quant à l'aspect que l'on pourrait dire formel, il est également intéressant : par exemple, lorsqu'il est orienté vers la problématique du jugement, singulièrement, du jugement d'application, tandis que l'on s'attache à suivre dans le détail la logique des opérations mentales ou intellectuelles ; ou encore, différemment, lorsque l'analyse s'oriente vers le système objectif des normes et valeurs instituées du point de vue de la rationalité globale interne caractérisant la structure de base d'une société que l'on voudrait bien ordonnée. Mais comme cette affaire n'est pas purement technique ; du fait qu'elle ne relève pas de pures considérations cybernétiques, l'intérêt pour la rationalité de la structure normative de base ou pour le système d'une société juste (« bien ordonnée » au sens de Rawls) est évidemment inséparable d'une interrogation sur ce que j'appellerais les « dispositions sémantiques » de cette structure. C'est ainsi que, par-delà une rationalité fonctionnaliste visant la compatibilité générale de ces libertés, solidarités et responsabilités, quant à leur *exercice* dans un cadre sociétal, un tel système normatif s'appuie bien lui-même sur des définitions axiologiques, c'est-à-dire, pratiquement, sur des significations stabilisées, suppose-t-on, dans une raison publique au moins potentielle, laquelle s'assortit d'une référence à un sens commun, à une « expérience générale de la vie », comme disait Dilthey, qui a elle-même son arrière-plan ; et cet arrière-plan peut à son tour être regardé comme un « texte » tissé par des propositions virtuelles, ou encore, une matière de « pensées » au sens de Frege, des sortes de phrases qui nous disent, par exemple, ce qu'est la liberté pour nous, ou encore, pour nous, ce qu'est la solidarité ou la responsabilité. Mais cette disposition sémantique n'a pas toujours été ce qu'elle est, du moins, dans les sociétés historiques. Comme à travers les annales akkashiques des Tibétains, l'herméneutique du monde vécu peut aussi explorer diachroniquement l'histoire de ces significations ou de leur formation. Les Constitutions profondes de nos sociétés ne viennent pas de nulle part. On

---

<sup>1</sup> Définition du *principe de discussion* ou « principe D », chez Jürgen Habermas.

<sup>2</sup> Définition du principe d'égalité de liberté ou « premier principe » de justice politique, selon John Rawls.

savait qu'elles ne tombent pas du ciel, mais procèdent d'une volonté raisonnable des hommes. Nous savons de plus, maintenant, que cette raison et cette volonté n'obéissent pas une fois pour toutes à des lois éternelles et immuables ; qu'il n'y a pas de nature fixée de la raison et qu'il s'agit plutôt d'un processus indéfini de formation, impliquant découvertes, désillusions, frustrations, « désenchantements » successifs ; que, de plus, ce processus est fragile, exposé aux catastrophes, aux régressions, aux destructions, voire à un anéantissement dont le risque ne doit pas être perdu de vue. Nous nous comprenons nous-mêmes à travers d'autres, et, dans ces autres, nous incluons ce que nous avons été. D'où la démarche herméneutique d'une reconstruction intéressée à la constitution historique profonde de l'expérience générale à travers laquelle ont pu se sédimenter les éléments du sens commun moderne ou contemporain, et se stabiliser les dispositions sémantiques que la raison publique en exercice actualise chaque fois qu'elle interroge des pans de la justice politique sous l'aspect, par exemple, de la liberté (des espèces de libertés), ou de la responsabilité (des ordres de responsabilités), ou de la solidarité (des systèmes de solidarité). Notre identité contemporaine devient inséparable d'une reconnaissance de soi dans l'autre, laquelle suppose aussi une appropriation réflexive des éléments de valeurs et significations partagées composant ce que l'on peut encore regarder comme une communauté éthique.

\*

L'*éthique reconstructive* trouve ces sources théoriques dans l'idée que : 1) nos compréhensions du monde en général, et nos conceptions de la justice en particulier sont structurellement dépendantes d'une sélection historique des représentations et croyances héritées et rendues réflexives à travers des procès de formation et d'apprentissage ; que 2) ce « monde historique » formé des représentations, des croyances, des mentalités, des valeurs et des normes, des institutions – bref, tout ce qui fait la matière d'étude des sciences humaines – a une objectivité symbolique qui survit aux expressions des acteurs, ce qui confère une existence relativement autonome aux significations sociales ; et que 3) les acteurs sociaux sont des individus au sens fort où ils s'identifient eux-mêmes dans l'attitude d'un Je qui se rapporte à un Tu dans la communication, de sorte qu'ils se comprennent à la fois comme une *personne en général*, capable de parler, d'agir, de connaître, et comme un *individu singulier*, irremplaçable en raison d'une biographie unique.

Ce troisième point, surtout, est riche de conséquence en ce qui concerne la dimension éthique. L'« individualité »<sup>3</sup> est le caractère qui distingue l'homme de l'animal ; et la conscience d'un tel caractère ne peut être gagnée que dans et par la communauté entendue comme l'ensemble où le système des relations de reconnaissance réciproque entre ses membres. La communauté est intrinsèque à l'individualité, tout comme l'intersubjectivité est au cœur de la subjectivité, dans la mesure où les personnes construisent leur identité dans l'attitude communicationnelle d'une adresse à un quelqu'un, médiatisée par la référence à quelque chose.

En même temps, le deuxième point, relatif à la structure symbolique du monde social pris en tant que « monde historique »<sup>4</sup>, nous suggère que la reproduction des formes de vie culturelle présuppose le fondement d'une dialectique de la communication morte et de la communication vivante : les significations socialement en vigueur, qui font, par exemple, que nous tenons pour évidentes certaines représentations du juste ou de l'injuste, ne tombent cependant pas du ciel ; leur objectivité apparente de « préjugés »<sup>5</sup> structurant un sens commun se révèle plutôt comme un résultat sédimenté de communications antérieures, servant de point d'appui pour les communications ultérieures. Il s'ensuit que ces significations « évidentes », socialement en vigueur, peuvent toujours être regardées aussi comme des symboles qui auraient réalisé des formations de compromis au prix d'une certaine répression d'intérêts universalisables. De là, il est loisible de les interroger du point de vue d'une reconnaissance éventuellement manquée entre les partenaires d'interactions passées.

C'est pourquoi aussi le premier point, qui concerne le dépendance structurelle de nos conceptions présentes à l'égard de traditions passées, invite maintenant à considérer que ces traditions ne sont pas « innocentes » ; qu'il n'est pas si évident de s'en remettre à leurs contenus ; que la sélection qui s'est

---

<sup>3</sup> Au sens où l'entendait Hegel.

<sup>4</sup> Au sens de Wilhelm Dilthey.

<sup>5</sup> Au sens de Hans Georg Gadamer.

opérée historiquement, de façon quasi-naturelle, ne nous dispense pas d'une réappropriation critique, voire, autocritique des significations héritées.

Cela n'invite pas simplement à assumer un nouveau rapport à l'histoire et à la culture propres, mais à enrichir l'exercice pratique de la critique politique et de la critique sociale, en situant les réclamations dans l'horizon d'une argumentation qui ne s'en tient pas à une mobilisation stratégique de lieux communs. Non pas qu'il faille rendre érudite et sophistiquée la raison publique dans laquelle s'articulent en principe les revendications de justice. Mais, lorsque celles-ci portent plus loin que de simples réclamations portant sur des améliorations quantitatives, telles que celles qui, par exemple, touchent au niveau de vie, au pouvoir d'achat, à la durée hebdomadaire du travail ou à l'âge de la retraite, et ne sortent par conséquent pas du schéma syndical conventionnel ; lorsque les réclamations visent plutôt à mettre en cause des préjugés ou, à tout le moins, des habitudes tellement ancrées au sein des évidences partagées que leur mise en cause semblerait incongrue, comme, par exemple, l'idée qu'il faille avoir un emploi pour avoir un revenu, de sorte que la réclamation d'une vie digne, pour la population, vient à se confondre avec celle du plein emploi, alors il devient important de pouvoir interroger les idées reçues, en matière de justice sociale, mais aussi et peut-être d'abord, en ce qui concerne la façon dont s'imposent implicitement des définitions de l'utilité sociale. Or, cela présuppose aussi que les acteurs soient en mesure de déstabiliser eux-mêmes les évidences, les significations normatives « spontanées », c'est-à-dire naïvement admises comme allant de soi. Par exemple, pour montrer qu'il ne va pas de soi que demeure conditionnelle, c'est-à-dire conditionnée par l'accès au système du travail-emploi, la part du revenu sans laquelle il n'est plus possible d'exercer ses responsabilités de citoyen, ni même de se sentir appartenant à une communauté sociale en général, il importe de ne pas s'en remettre purement et simplement aux évidences partagées spontanément par cette même communauté : il importe de pouvoir ébranler les préjugés sédimentés et les certitudes institutionnalisées qui forment l'arrière-plan conventionnel de notre monde vécu et tissent la trame symbolique de nos perceptions sociales les plus routinières. Cela ne suppose pas, encore une fois, que les victimes sociales soient sommées d'argumenter à hauteur des doctrines qui, passées et présentes, n'auraient pas été sensibles aux conditions les plus fondamentales d'une « société bien ordonnée ». Cela suppose plutôt qu'elles ne se laissent pas impressionner par les discours qui présentent l'ordre existant comme une pure expression des contraintes de la réalité ; que, de plus, elles soient capables de montrer que la plus grande injustice n'est pas que la répartition des richesses soit inégalitaire, mais que certains individus soient exclus de tout accès possible à la propriété au sens large incluant la sécurité, la liberté, la possession ; qu'il est inacceptable que l'on fasse dépendre le droit à l'autonomie substantielle ainsi qu'à la dignité matérielle et spirituelle des individus d'une distribution aléatoire des chances d'accès aux biens sociaux premiers. Mais afin que ces intellections, justes en soi, deviennent socialement sensibles, l'« argument » le plus convainquant ne réside sûrement pas dans une déconstruction académique de théories imparfaites. Il ne surgira sans doute pas non plus des redondances rhétoriques de la langue de bois politique ou syndicale. L'argument réellement convainquant, en la matière, ne saurait résider que dans la force expressive d'un vécu authentique de la détresse sociale, à condition que cette expression ait su en outre faire partager et résonner en chacun la profondeur du sentiment d'injustice. En effet, la force de l'argument politique ne consiste pas dans l'appel simple à l'émotion ou au sentiment humanitaire, mais bien dans la saisie et l'expression adéquate des concepts éthiques et des principes moraux. Cependant, l'argument moral n'a de force pratique, à son tour, que s'il est pour ainsi dire étayé par le récit du vécu propre au sentiment d'injustice.

C'est que, dans l'univers moral, il existe des zones qui semblent soustraites à la rationalisation des arguments systématiques. Comment, par exemple, pourrait-on démontrer que la peine de mort est moralement inacceptable, « injuste », sinon en recourant à cet argument – faible – que l'on ne saurait garantir la sentence contre l'erreur judiciaire. Argument faible, car le problème de fond n'est pas là. Il est plutôt celui-ci : en admettant même que le prévenu soit coupable du crime on l'accuse, la peine de mort demeure inacceptable. Comment argumenter cela par les moyens du discours théorique ? Comment, par ces moyens, déstabiliser les préjugés fortement enracinés qui parlent pour une justice proportionnant, à la manière d'un tarif, la peine à la faute commise ? Comment faire valoir que la justice ne consiste pas nécessairement dans la réplique du même au même ? Il en va pareillement dans les domaines de questionnement qui touchent au plus profond de nos intuitions morales encore mal thématiques ; et cela vaut aussi dans les matières relatives à la justice sociale ou politique. Seule la force expressive du vécu raconté peut ébranler, peut-être, l'endurcissement des convictions ancrées dans des

préjugés qui, eux-mêmes, ont été renforcés au cours des générations successives. Cette force expressive suppose une forme d'unité de la *narration* et de l'*argumentation* ; et une telle unité est précisément celle de la *reconstruction*. Aussi la raison publique – entendons : la raison qui, idéalement, s'exprime dans la communication sociale et politique ouverte et libre, cette raison que l'on aimerait voir à l'œuvre dans nos espaces publics doit-elle élargir son *concept* en direction de registres plus « sensibles » que ceux auxquels nous a accoutumés la culture démocratique, telle qu'elle est imprégnée par l'esprit du droit et de l'argumentation juridique dans la version « classico-moderne ».

On demandera : quel rapport entre, d'une part, cet assouplissement d'une raison publique à laquelle on demande d'être plus accueillante aux « arguments », plutôt privés, de l'expérience vécue sur le mode de convictions intimes et, d'autre part, les sources que prend censément l'éthique reconstructive dans les intellections, plutôt philosophiques, de l'historicité de l'esprit humain, de la structuration symbolique du monde historique, et de l'individualité des acteurs sociaux ? On répondra : dans les raisons que délivrent ces intellections, relativement récentes, de prendre au sérieux des intuitions morales qui ne sont pas encore parvenues à l'objectivité d'évidences socialement reconnues. Leur prise en compte dans un espace suffisamment réceptif à la détresse sociale pour que la souffrance encore privée qu'engendre cette dernière puisse recevoir une expression publique, et partant, une traduction politique, n'a pas seulement pour intérêt d'ouvrir l'éthique de la responsabilité, chez les dirigeants économiques et politiques, aux considérations d'une éthique de la sollicitude orientée vers les victimes sociales. Elle permet aussi de déstabiliser la trame des préjugés qui, chez l'ensemble des sociétaires, limitent les attentes normatives en ce qui concerne notamment les définitions du socialement utile, les anticipations du politiquement faisable, ainsi que les avancées envisageables dans les dispositions globales à la solidarité.

L'Europe n'est pas aujourd'hui à l'abri d'une catastrophe tout à la fois sociale, économique et politique. Le passage insidieux du *Welfare State* au *Workfare State*, c'est-à-dire au prétendu « Etat social actif » mettant en place, au nom de la responsabilité individuelle, une conditionnalité générale de l'aide sociale, risque non seulement d'accroître la masse des exclus, mais de légitimer cette exclusion, de façon indirecte, en mettant en exergue les fausses valeurs de l'« adaptation » et de la « flexibilité ». Prendre politiquement au sérieux la souffrance sociale à l'intérieur de l'Europe au sens large, voire, au-delà, cela suppose aussi que les Etats occidentaux soient capables d'autocritique en ce qui concerne les principes directeurs de leur politique mondiale et la dépendance de cette politique à l'égard des puissances économiques et financières. Cela suppose également que les Etats prennent plus clairement conscience du risque de décrochement du système gouvernemental, devenu largement supranational, par rapport aux opinions publiques nationales. Cela vaut en particulier pour l'Union européenne : d'une part, on ne peut impunément soustraire le système de gouvernement à la participation démocratique large ; d'autre part, cette participation politique, indispensable à la stabilisation du système européen, est elle-même impossible en l'absence d'une base universelle et inconditionnelle d'autonomie matérielle, qui soit garantie pour tous les citoyens de l'Union. Ainsi celle-ci pourra-t-elle, aux yeux du monde, représenter davantage qu'un accompagnement fonctionnel des impératifs de marché : une véritable réponse politique qui puisse en même temps représenter un repère symbolique dans un monde déboussolé par la mondialisation.