LA LETTRE

Histoires . Cultures . Confrontations . Coopérations

FORUM de DELPHES

N°69 Mars-Avril-Mai 2007
2 Euros

EDITORIAL

L'ancien et le nouveau

L'élection présidentielle française des 22 avril et 6 mai 2007 a été marquée par une série de changements, de mutations et même de ruptures par rapport à ce que nous connaissions depuis une vingtaine d'années.

D'abord, elle a été l'occasion d'un renouvellement de génération des responsables politiques, dont on ne mesure sans doute pas encore tous les effets. Plus encore, on a assisté à une nette inversion des tendances antérieures en matière de participation électorale. Qu'il se soit agi de l'inscription significative sur les listes électorales et plus encore de la mobilisation tant au premier qu'au second tour, sont infirmés bien des discours et analyses sur la « dépolitisation » ou l'enfermement individualiste. Il existe bien des soifs et aspirations à l'expression, à la prise en charge de l'avenir, à de nouveaux rapports entre individu et société. Lorsqu'elles ne peuvent s'exprimer dans le cadre institutionnel existant elles débouchent sur l'abstention et le désengagement ; mais lorsque apparaissent des perspectives même encore floues et timides de mouvement, elles se traduisent par intérêt pour la campagne et participation.

C'est ici qu'il faut prendre en compte les mutations intervenues au sein même des forces politiques. D'abord du côté de Nicolas Sarkozy. On a pu se gausser de ses discours sur la « rupture » ou de ses promesses ciblées à chaque micro-catégorie. Mais on aurait tort de négliger le profond changement qu'il a opéré au sein même de la droite : pour la première fois depuis longtemps, celle-ci n'est plus « honteuse », elle se revendique comme telle et met clairement en avant les valeurs d'ordre et d'autorité, ce dont a témoigné à sa manière la « démonisation » de mai 68, comme réponses adaptées aux enjeux actuels et à venir ; au point qu'il n'est sans doute pas exagéré de parler de « révolution conservatrice à la française ». Nicolas Sarkozy a su construire une nouvelle cohérence, même relative ; qui a fini par l'emporter par adhésion, mais aussi par défaut.

Car s'il n'est pas seul à avoir proposé des pistes de renouvellement, ses principaux adversaires n'ont pas pu, pas su ou pas voulu dégager un projet cohérent. François Bayrou a mis l'accent avec succès sur le caractère dépassé d'une bipolarisation figée depuis bientôt 50 ans dans des institutions sclérosantes, mais sans avoir les moyens d'en assurer un dépassement. De son côté, Ségolène Royal a dégagé nombre de pistes nouvelles en matière de rapport entre les politiques et les citoyens, d'écoute, de démocratie participative, de mise en mouvement des acteurs, de dialogue ; mais on a bien vu qu'elle ne parvenait pas à se dégager complètement des pesanteurs du passé et surtout des logiques partisanes traditionnelles ; le contenu de son « pacte présidentiel » témoigne de ces tensions entre l'ancien et le nouveau.

On a bien vu ces limites du renouvellement et les difficultés du changement dans la quasi évacuation des enjeux internationaux et européens de la campagne. Celle-ci s'est déroulée en vase clos, comme si nous n'étions pas de plus en plus interdépendants, comme si l'on pouvait rester figé sur la défense nationale du « fordisme », comme si l'Europe n'était pas devenue le vecteur essentiel de maîtrise de notre devenir, comme si l'on pouvait aujourd'hui, comme il y a un demi-siècle, construire l'avenir « dans un seul pays ».

Ces premiers éléments d'analyse, qui demanderont à être approfondis et précisés, soulignent l'ampleur des initiatives à prendre pour dépasser les blocages et pesanteurs persistants, pour sortir de toute forme de repli, pour décloisonner les pensées et pratiques, pour s'ouvrir au nouveau, pour renouveler les pensées. C'est à ce prix que l'élection présidentielle de 2007 ne sera pas un épiphénomène mais une étape d'un processus de reconstruction.

Pierre Bauby

SOMMAIRE

FORUM

De la valorisation du chagement. Perspectives critiques. Laurent Fleury p. 2
Changement politique et social, un chantier à réinventer de fond en comble Philippe de Leener p. 6

De la valorisation du changement. Perspectives critiques

Laurent Fleury

« L'individu qui est socialisé avec la signification de l'autonomie et de l'action propre a des aptitudes psychiques différentes de celui qui est socialisé avec l'injonction de la soumission à autrui et de la dépossession. Ce qui est moteur d'action pour l'un n'a pas de sens pour l'autre, et inversement. Aussi, aptitudes psychiques, mentales et, au-delà, techniques sont indissociables les unes des autres. Cet enracinement social et psychique explique la continuité des systèmes socioculturels. Elle rend improbable l'hypothèse courante de changements sociaux radicaux et rapides. *Cela même dans les sociétés occidentales, qui pratiquent pourtant le culte du changement, et, a fortiori, dans les autres systèmes où le changement est comme une trahison de la tradition* » [1].

J'aimerais prolonger cette affirmation qui vaut problématique. Mon intervention se propose de revenir sur ce « culte du changement », propre aux sociétés occidentales, car ce n'est pas le changement mais bien *le culte* et *l'inculcation de ce culte*, ou encore l'inculcation de ce *credo*, qu'il importe de questionner, car il s'agit bien d'une croyance qui vaut injonction normative, pour ne pas dire idéologie dominatrice.

Parmi les problèmes politiques soulevés en effet, je me propose de souligner un triple enjeu : *le sens et les conditions du changement au Nord et au Sud* et les leçons à tirer des actions occidentales visant au changement dans d'autres pays. La définition du changement soulève à elle seule toute une série de problèmes théoriques sur le sens de celui-ci (changement radical, changement adaptatif, changement reproducteur, changement innovateur, changement critique…) et pratiques sur les formes de celui-ci (les leviers du changement, les acteurs, les résistances…).

La volonté de changement soulève ensuite d'autres questions, car, au-delà du volontarisme à l'œuvre dans les changements visés par les actions occidentales, c'est la question des effets de cette volonté et des impacts de l'action, volontaires et involontaires, visibles et invisibles qui interroge le statut même des changements provoqués. Pour montrer les effets induits de l'action sur les savoirs, je me propose de rappeler les conséquences de la confrontation de sociétés aux principes d'organisation différents, tels que ceux régissant sociétés segmentaires, sociétés hiérarchiques ou encore sociétés individualistes.

I – Les sources de la valorisation occidentale du changement

L'idée est ici de rappeler comment l'on passe d'une valorisation historique du changement à une pensée du changement comme valeur.

Le changement : utopie ou idéologie ? Là où l'idéologie apparaît comme une distorsion, l'utopie se présente comme une fantasmagorie irréalisable. Là où l'idéologie est légitimation, l'utopie est une alternative au pouvoir en place. Idéologie et utopie illustrent ainsi les deux versants de l'imagination - conservation et invention. Toutes deux touchent au niveau du pouvoir. Le changement renvoie souvent à une utopie. Le rôle positif de l'utopie consiste à explorer le possible. L'intention utopique est de défier et de transformer l'ordre présent. Là où l'idéologie légitime l'autorité existante, l'utopie sape cette même autorité. L'utopie ne fonctionne pas seulement comme une alternative à l'ordre existant mais elle porte au jour le fossé entre les revendications de l'autorité et les croyances des citoyens en un système de légitimité. Pourtant, c'est moins dans les termes d'une utopie que dans ceux d'une idéologie que j'inscrirai mon propos. Si l'on accorde qu'une double acception de l'idéologie se trouve dans les œuvres de Marx, la première définissant celle-ci comme ensemble des représentations structurantes de la vie sociale (c'est le sens que Louis Dumont adopte lorsqu'il s'intéresse de façon comparatiste à *L'idéologie allemande*, 1991), la seconde la réduisant au statut de fausse conscience, manipulatrice, confisquée par les classes bourgeoises cherchant à justifier leur confiscation du pouvoir étatique, il est possible de penser le changement dans les termes d'une « idéologie » dans les deux sens que Marx accorde à ce concept.

1. Une référence historique : l'idée de « révolution »

L'idée de changement est indissociable de l'existence d'un fait historique : la Révolution française et la signification véhiculée par un tel événement. Procédons une minute à un exercice d'imagination : si nous vivions encore sous ce que l'on appelle aujourd'hui « l'Ancien Régime », il n'est pas certain que le changement soit autant valorisé que maintenant (si tant est que la notion même soit pensable dans un temps et en un régime frappé sinon d'immobilité du moins d'immobilisme). Par ailleurs, la signification de la révolution tient dans l'idée que la volonté humaine peut changer la « force des choses », le cours de l'histoire. C'est ce qui provoqua « *L'enthousiasme* » (pour emprunter au titre de Jean-François Lyotard) de Kant à l'égard de cet événement.

La révolution politique du XVIII^{ème} siècle, par l'abolition des privilèges, disloque le fondement de la société d'ordres. La Déclaration universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789 institue une société d'individus par la proclamation du principe d'égalité comme principe d'organisation de la société. En abolissant les corporations et en interdisant le droit de coalition, les lois Le Chapelier de juin 1791 sur les groupements professionnels consacrent l'individualisme. Ces moments d'une révolution politique ont transformé durablement les modes de vie en société : passage d'une société composée d'ordres en une société d'individus atomisés, *changement* d'une société aristocratique en une société démocratique, ou encore, passage d'une société inégalitaire en une société égalitaire. Du moins en droit, puisque Marx dénonçait la contradiction entre « droits formels » et « droits réels » invitant à un nouveau *changement* : celui de prolonger la révolution politique en une révolution sociale, dont 1848, 1871 avaient donné l'idée, ou encore… novembre 2005 ?

2. Un concept philosophique : l'idée de « progrès »

L'idée de progrès se rattache à tout un mouvement de pensée qui, en Allemagne de Leibniz à Herder en passant par Lessing, en France de Voltaire à Condorcet et aux Encyclopédistes, a commencé par se lancer à « la conquête du monde historique » (tel est le titre du chapitre V de *La philosophie des Lumières* de Ernst Cassirer), avant de s'affirmer comme ce que l'on a appelé « la philosophie des Lumières », ou de l'*Aufklärung*, en découvrant

dans l'histoire des hommes une direction sensée, qui fait résider dans les progrès de la civilisation, du savoir, de la raison, la promesse de leur bonheur et de leur perfection. Ce mouvement culturel n'est certes pas un, les approches du « progrès » sont différentes; mais l'idée même de progrès se retrouve, tel un dénominateur commun, chez tous ces penseurs et philosophes. Plus qu'une simple idée, le progrès tend même à devenir un dogme : « la croyance au progrès est un dogme de l'*Aufklärung* (selon une formule de Gerhard Krüger, *Critique et morale chez Kant,* p. 23).

Il est vrai cependant que loin de s'accorder, les regards posés tout au long du XVIII^{ème} siècle sur le devenir de l'humanité vont jusqu'à s'opposer parfois diamétralement : au prophète enthousiaste du progrès qu'est Voltaire, considérant le *changement* dans le sens d'une élévation de l'âme, Rousseau répond par une « pensée du malheur », où le passage de l'état de nature en état de société est pensé sur le mode de la chute ; en retrait par rapport à l'optimisme d'un Lessing ou d'un Condorcet, qui voit dans l'histoire une lente et sûre « éducation du genre humain », Moses Mendelssohn ne reconnaît pas à l'humanité tout entière la possibilité d'un progrès un et continu. Mais les vifs débats, voire les âpres combats, qui se déroulent autour de la question du progrès ne font que mieux souligner combien la place qu'elle occupe, dans l'univers philosophique de l'Europe du XVIII^{ème} siècle, est centrale, prééminente.

Du progrès thèse *improbable* et *impossible*, en raison de l'observation des hommes qui conduit à un pessimisme radical, au regard du constat général de la folie et de la méchanceté des hommes, au regard de la chute fondamentale et des éternelles rechutes de l 'homme, incapable de progrès moral, au regard enfin de la perpétuation et de l'aggravation de la guerre qui vaut négation du progrès politique, le progrès devient une hypothèse *nécessaire* et *légitime*, fondatrice de sens.

Une exigence pratique *a priori* oblige ainsi à postuler le progrès. Car aussi incertaine que soit l'orientation du devenir humain, l'hypothèse selon laquelle s'y déploie un progrès s'impose, avec Kant, comme absolument nécessaire. De la vertu parfaite comme de la constitution civile parfaite, la raison possède une Idée et elle les pose comme fins ultimes de l'homme, commandant d'agir d'après l'idée de ses fins. En tant que devoirs, le progrès moral et le progrès politique sont des exigences inhérentes à la raison pure pratique, qui valent absolument, lors même qu'on ne peut prouver la possibilité de leur réalisation. Mais dès lors qu'est dégagée la validité *a priori* de l'idée de progrès, on doit aussi penser, à titre d'hypothèse, la possibilité et la réalité du progrès : la raison ne pouvant « commander de poursuivre une fin reconnue comme une chimère » (*Critique de la faculté de juger,* § 91), la croyance rationnelle en la réalisation du progrès et de ses fins s'impose, puisqu'ils sont commandés, comme devoirs, par la raison.

II – De L'injonction occidentale au changement à son déni

L'évocation d'autres types de société aux principes d'organisation sociale différents des nôtres permet d'approfondir la conscience du caractère particulier, c'est-à-dire non universel, de la problématique du « changement ».

1. La valorisation du changement au sein des sociétés individualistes

Les sociétés occidentales pratiquent le culte du changement. C'est autant le changement que son culte et l'inculcation de celui-ci qu'il importera d'interroger pour mieux en questionner le statut d'utopie ou d'idéologie associé à cette idée, depuis la revendication d'une « mission civilisatrice » propre aux Lumières jusqu'à la « volonté de puissance », injonction nietzschéenne à l'autodépassement.

- ***Les figures scientifiques de l'idéologie du changement*** : il faut ici rappeler tant les philosophies de l'histoire (Hegel, Marx), que les pensées réformatrices et révolutionnaires des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles (Saint-Simon, Fourier, Marx, Engels, Luxemburg), les évolutionnismes anthropologiques qui ont justifié l'entreprise coloniale (Tylor, Morgan) ou encore, les débats des économistes (croissance des classiques, équilibre des marginalistes, « *take off* » et développement, « crise » des hétérodoxes) mais aussi les philosophies qui critiquent l'évolutionnisme telles que la philosophie de Nietzsche depuis *La Généalogie de la morale* à son projet de transvaluation des valeurs. La compréhension du caractère historique attaché aux problématisations contradictoires - dont la notion de « changement » a pu être l'objet - permettra d'expliquer comment le changement peut devenir un impensé et de se déprendre des représentations classiques véhiculées par cette notion.

- ***Les descriptions sociologiques de processus de changement*** : la thématique du changement s'avère récurrente sous la plume des précurseurs et fondateurs de la sociologie avec, entre autres : *De la démocratie en Amérique* et *L'Ancien Régime et la Révolution* de Tocqueville, *De la division du travail social* de Durkheim après *Communauté et société* de Tönnies, sans oublier la sociologie des processus de civilisation de Norbert Elias ou l'ensemble de la sociologie historique de Max Weber. Il faudrait sur ce point repérer l'enchevêtrement des régimes descriptifs et normatifs du discours et explorer les voies qui ont permis de se déprendre d'une pensée évolutionniste. Aujourd'hui il semble que certaines sociologies contemporaines connaissent au contraire l'oubli d'une pensée de l'histoire et de la culture. Les fondateurs de la sociologie s'essayaient à penser la société dans sa globalité comme les physiciens rêvaient le monde, tandis qu'aujourd'hui la spécialisation de la recherche tend à découper les objets au point d'oublier que c'est l'intervention du chercheur qui les coupe de l'histoire et non eux-mêmes (les objets de recherche) qui en sont coupés..

Pour conclure, le terme même d'« histoire » possède au moins deux significations : la survenance des événements au fil du temps (l'ordre de la réalité) et la chronique ou l'explication de ces événements (l'ordre de la pensée). La mise en discours de l'histoire date de l'Antiquité, creuset d'invention tant du théâtre (Eschyle, Sophocle, Euripide) que de la philosophie (Socrate, Platon, Aristote). La représentation du *pathos* permet de mettre à distance celui-ci, de le médiatiser par le discours. Dans la conception de l'histoire en tant qu'explication des événements, le temps pourrait paraître associé à la répétition. Dans la première conception de l'histoire, le temps est en revanche plus souvent associé au changement, à l'engagement des êtres et à leur capacité à transformer le monde. Le changement apparaît d'autant plus central dans la pensée occidentale de l'histoire que les idées de *révolution* et de *progrès* soulignent le sens *positif* et *normativement orienté* accordé à cette idée de changement, aussi bien dans les philosophies de l'histoire que dans les sociologies historiques qui ont fondé le raisonnement sociologique ouvrant alors la voie tant à l'autocélébration de la *modernité* qu'à l'injonction normative à *la modernisation.*

2. La *non problématisation* du changement au sein d'autres sociétés

Si l'on accorde qu'il n'est pas un seul modèle de société mais que

De la valorisation du changement. Perspectives critiques. (suite)

selon les principes différenciés d'organisation sociale, il est possible de distinguer un paradigme platonicien, celui de l'*homo hierarchicus*, que l'on retrouve dans le système des castes en Inde étudié par Louis Dumont, un paradigme tocquevillien, celui de l'*homo aequalis*, également étudié par l'anthropologue français et un paradigme plus rarement qualifié comme relevant de l'*homo domus*, qui est celui des sociétés segmentaires, où le principe d'organisation sociale est cette fois fondé sur la parenté.

L'exemple des Nuer, comme idéal type de sociétés segmentaires, étudié dans le sud du Soudan au cœur des années 1930 par l'anthropologue britannique, Evans-Pritchard, en offre une monographie aussi éclairante qu'emblématique. L'organisation sociale segmentaire chez les Nuer est un cas paradigmatique d'organisation de rapports politiques sans qu'on trouve dans la société d'autre institution pertinente qu'une structure logique d'agrégation et d'atomisation alternée de groupes, mais aucun appareil spécifique du pouvoir, aucun lieu où le trouver constitué. En un mot, une société acéphale. Elle illustre le principe des logiques sociales de la segmentarité et de la lignarité qui permettent d'affirmer que les mécanismes de *fission* et de *fusion* au sein des sociétés préindustrielles ont pu avoir une validité universelle. La relativité structurale de l'identité, la forme ritualisée de régulation non étatique des conflits, forment autant de spécificités de la société Nuer qui demeure étranger à l'idée de conquête ou de transformations chère aux membres des sociétés individualistes.

Les sociétés hiérarchiques, dont Louis Dumont a étudié le paradigme dans *Homo Hierarchicus*, suggèrent que la question du changement ne possède pas de valeur pour un indien qui, appartenant à une caste, demeure par exemple étranger à la problématique même de la mobilité sociale – question typique des sociétés de classe, c'est-à-dire des sociétés individualistes. Ainsi, ni les sociétés segmentaires, ni sociétés hiérarchiques ne pensent, et encore moins ne valorisent le changement. Elles peuvent connaître des changements sociaux et politiques, mais ne les thématisent pas en tant que tels.

L'injonction au changement que les sociétés du Nord imposent aux sociétés du Sud prend dès lors la forme d'une imposition classique des processus de domination exercés sur fond de colonisation et d'évangélisation où l'injonction à la « conversion » ne tolérait guère de répliques. Mais, plus subtile, se loge également ici la figure de la dénégation. Il est en effet permis d'observer une dénégation occidentale à l'égard du changement. La *dénégation* renvoie à un mécanisme de méconnaissance qui fait qu'une chose se manifestant à la conscience n'est pas reconnue pour ce qu'elle est. Nier quelque chose n'est pas le réfuter mais en fait le reconnaître. « Je ne suis pas superstitieux, mais... » Lorsqu'on entend ce genre de discours, ce qu'on entend est le contraire de ce qui se passe. De même, pour qui écoute le rêveur qui raconte : « ce n'est pas mon père (ou ma mère) », on ne peut dire ni qu'il l'ignore, ni qu'il ne l'ignore pas.

Or, force est de constater que les sociétés occidentales semblent déployer quelque énergie à stabiliser les marchés mondiaux, réduire les risques de révolution, tout processus trahissant une volonté d'évacuer toute source de changement, tenant à l'histoire et la culture, préférant des changements *adaptatifs*, voire *reproducteurs* sur un modèle organiciste, manifestant au final une absence de changement à des changements *innovateurs* ou à des changements *critiques* supposant une conception éruptive de l'histoire. Faut-il y reconnaître la trace d'un impensé des modèles fonctionnalistes et d'analyse des politiques publiques signant la fin du politique ?

Pour conclure sur ce point, le changement peut être l'objet d'un double soupçon : dans la perspective de « l'imposition » il se révèle indissociable d'une problématique de la domination et dans la perspective de la « dénégation », il se révèle pire encore comme une injonction qui vaudrait pour autrui plus que pour soi-même. Dans les deux cas, le changement possède un statut rhétorique plus qu'une valeur utopique. Ce discours incantatoire en faveur du changement dissimule mal la volonté de « non changement » et cache mal la résurgence d'un ethnocentrisme : celui de considérer son propre système de références comme achevé, voire parachevé.

III – Relever les défis propres à une pensée du changement

Pour en finir avec la seule rhétorique du changement, je terminerai par deux propositions, à valeur programmatique, pour repenser le changement non pas comme une fin en soi, ni comme une valeur, mais, au contraire, comme un objet dont l'élucidation de son statut peut favoriser l'action individuelle et collective.

1. Trois acceptions possibles du changement

Il faut préalablement éclaircir le statut du mot « changement » selon les contextes de son utilisation. Le changement ne serait-il qu'un mot ? Trois manières de définir le changement peuvent être distinguées. La première en fait un projet politique, la seconde renvoie à l'idée d'un processus historique, la troisième la décrit comme une procédure technique.

Projet politique. D'un tel choix découle une stratégie de prosélytisme tournée vers les masses et mise au service des œuvres savantes ou lettrées. Cette première forme de changement s'apparente à un type de légitimisme, qui semble procéder, comme tous les projets historiques où s'est exprimée la volonté de diffuser valeurs d'élite et vérités savantes dans le peuple, à la fois de la bienveillance culturelle des groupes cultivés et de l'extension moderne des idéaux de l'*Aufklärung* à l'éducation artistique. Ce projet tient sa force de conviction de l'ethnocentrisme de classes même qui habite toute culture d'élite, sûre d'incarner les plus hautes valeurs humaines, mais rencontre ses limites dans la diversité des « arbitraires culturels » liés aux styles de vie des différents groupes sociaux. Cette idée repose sur la croyance en des vertus civilisatrices de la culture mais aussi sur celle de l'universalité de sa définition.

Processus historique. Sans tomber dans l'illusion déterministe d'une « force des choses », ni même établir un lien de causalité, il est possible d'insister sur le *processus* (comme « fait providentiel » chez Tocqueville) d'égalisation des conditions caractéristique de la démocratie, ou encore sur les processus de « curialisation » et de civilisation analysés par Norbert Elias, ou encore sur le procès de rationalisation et d'intellectualisation décrits par

Max Weber ou sur celui de modernisation de la société étudié par Talcott Parsons.

Procédure technique. Le problème posé par cette troisième définition est moins celui de la légitimité que celui de l'efficacité. Dès lors est soulevée une série de problèmes nouveaux quant à la définition des effets recherchés et des effets involontaires du changement. Car la question se pose alors dans les termes de la réussite et de l'échec. Si les domaines sont liés lorsque l'efficacité peut commander l'évaluation d'un projet politique, entendu dans sa forme technocratique, la distinction de ces définitions est capitale pour lever les confusions intellectuelles qui s'attachent au discours sur le changement. Dans le cadre de notre travail, la question est moins celle de l'évaluation que celle de la compréhension d'une politique, entendue ici dans l'acception anglo-saxonne de *policy*, ce que nous entendons par « politique publique ». Aussi, il sera plus aisé d'éviter la confusion faite entre légitimité et efficacité.

2. La compréhension d'une triple perspective

Un rapport à l'idéologie et à l'utopie. Ricœur affirme que la corrélation entre l'idéologie et l'utopie constitue un cercle. Il met l'accent sur la médiation symbolique de l'action. Affirmer que l'action est symboliquement médiée par l'idéologie semble laisser les hommes aux prises avec la quadrature du cercle. S'il est vrai que nous sommes inéluctablement déterminés par notre culture, notre classe, notre sexe, notre héritage ethnique, notre nationalité, Ricœur comme Habermas pense qu'un moment critique est possible (*La métaphore vive*, p. 399). Ici resurgit l'utopie qui nous met à distance de la réalité présente, elle nous donne l'aptitude à éviter de percevoir ladite réalité comme naturelle, nécessaire ou inéluctable.

Un rapport à l'histoire. Le *futur passé* et la « sémantique des temps historiques ». Si l'histoire est ouverte, si le « nouveau » est possible, c'est que l'avenir n'est pas connu d'avance… Rien de mystique ou d'« irrationnel » dans ce constat : il découle de la nature même du politique comme activité humaine collective, certes conditionnée par les structures sociales et économiques existantes, mais capables de les dépasser, de les transformer, de les bouleverser, en créant du nouveau Ce qui veut dire : le pire n'est pas inévitable, l'histoire reste ouverte, elle comporte d'autres possibilités, révolutionnaires, émancipatrices et/ou utopiques. Le philosophe Walter Benjamin, auteur des thèses « Sur le concept d'histoire », rédigées quelques mois avant sa mort en 1940, nous aide à rendre à l'utopie sa force négative, par la rupture avec tout déterminisme téléologique et avec tout modèle idéal de société qui entretient l'illusion d'une fin des conflits et donc de l'histoire

Un rapport aux valeurs. Comprendre la valorisation du changement suppose d'élucider son propre « rapport aux valeurs », que nous empruntons à Weber qui dessine les lignes d'une éthique de l'intégrité intellectuelle en posant le principe de la neutralité axiologique. Il la considère comme un effort d'indifférence aux valeurs, nécessaire à la démarche scientifique. L'analyste n'a pas le droit de profiter de son *aura* scientifique, pour imposer ses vues personnelles ou partisanes. Pour prévenir de tels abus, Weber recommande aux chercheurs de se défendre de manifester leur personnalité en exposant avec ostentation leurs sentiments privés et d'observer deux principes méthodologiques garants de crédibilité scientifique : la « neutralité axiologique » et le « rapport aux valeurs ». La « neutralité axiologique ». Elle consiste dans le refus de tout jugement de valeur. Elle refuse également l'idée qu'une valeur puisse être supérieure aux autres par un raisonnement scientifique et objectif ou par une conception transcendante de la science. Réfractaire aux jugements de valeur, convictions et opinions personnelles, la recherche scientifique suppose cette neutralité axiologique. Le second principe réside dans ce qu'il nomme le « rapport aux valeurs ». Celui-ci tient dans la prise de conscience du savant de la subjectivité de ses propres choix et de ses propres valeurs à l'origine de ses partis pris de recherche que forment son découpage du réel et sa mise en pensée (problématisation) de la réalité. Puisque l'activité scientifique débute par une sélection des matériaux et des questionnements, l'intégrité intellectuelle suppose leur explicitation : c'est ce que Weber appelle le « rapport aux valeurs ». Puissions-nous proposer de penser le changement à l'aune de l'explicitation des valeurs de ceux qui le brandissent comme étendard pour mieux se distancier de la valorisation impensée dont il est l'objet dans la pensée occidentale, au point d'accéder au statut d'un objet de culte devenu, très paradoxalement, « traditionnel ».

Pour conclure, ces quelques remarques n'avaient pour seul motif que de faire écho à cette phrase que je citais pour débuter : « L'individu qui est socialisé avec la signification de l'autonomie et de l'action propre a des aptitudes psychiques différentes de celui qui est socialisé avec l'injonction de la soumission à autrui et de la dépossession. Ce qui est moteur d'action pour l'un n'a pas de sens pour l'autre, et inversement. Aussi, aptitudes psychiques, mentales et, au-delà, techniques sont indissociables les unes des autres. Cet enracinement social et psychique explique la continuité des systèmes socioculturels. Elle rend improbable l'hypothèse courante de changements sociaux radicaux et rapides. *Cela même dans les sociétés occidentales, qui pratiquent pourtant le culte du changement, et, a fortiori, dans les autres systèmes où le changement est comme une trahison de la tradition*. Si ces remarques ont pu contribuer à donner épaisseur à cette idée, afin qu'elle soit plus appropriable et mieux appropriée, nous aurons atteint notre but. Mieux, s'il était une idée à retenir, par-delà même la question du changement ici traitée, c'est l'idée que la pensée nous libère des catégories que l'on croit trop souvent évidentes, parce qu'elles ne sont précisément plus pensées et deviennent ainsi impensées. « Penser est un acte périlleux », écrivait Michel Foucault. S'y obliger suppose donc un engagement : penser consiste à se tenir au difficile c'est-à-dire à fournir l'effort de résister à l'emprise de « vérités » sédimentées en des métaphores, dont on a oublié qu'elles sont illusoires parce que, trop usées, elles ont perdu leur force sensible. Penser permet donc de se déprendre de fausses évidences. Plusieurs étaient logées dans la seule et récurrente incantation au changement.

Présentation de l'auteur :

Agrégé de sciences sociales, docteur en science politique, Laurent Fleury est sociologue à l'Université de Paris VII - Denis Diderot. Il a publié *Max Weber* aux Presses Universitaires de France (« Que sais- je ? », 2001), traduit en langue portugaise et en cours de traduction en langue arabe, hébraïque et turque. Il est par ailleurs l'auteur de nombreux articles sur les institutions et les politiques culturelles et vient de publier trois livres sur ce thème : *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles* (Armand Colin, 2006), *Le TNP de Vilar : une expérience de démocratisation de la culture* (PUR, 2006) et *Le cas Beaubourg. Mécénat d'Etat et démocratisation de la culture* (Armand Colin, 2007). Paraîtront prochainement *Weber à la lumière de Nietzsche* (2008) et *Comprendre Weber* (2009).

[1] Sophia Mappa, « Coopération internationale, cultures et savoirs », Conférence internationale de Strasbourg – nov. 2005, pp. 3-4. Nous soulignons.

Changement politique et social, un chantier à réinventer de fond en comble

Philippe de Leener (1)

Le changement a été de tout temps le leitmotiv du développement, quelle que soit la couleur affichée, de l'extrême droite à l'extrême gauche. Certes, les mots d'ordre qui le configurent se succèdent de sorte qu'aujourd'hui c'est la lutte contre la pauvreté qui est au goût du jour pour justifier toute entreprise. Ainsi, l'élimination de la pauvreté serait le grand changement vers lequel tous les efforts devraient désormais converger. Bien que le concept de changement soit si fondamental, et si assidûment repris dans la liturgie du développement, on reste surpris du peu d'investissement conceptuel dont il fait l'objet. Dans les lignes qui suivent, nous n'avons pas les moyens de suppléer à cette carence, nous tenterons seulement de mettre le doigt sur deux sortes d'éléments susceptibles d'orienter une telle quête et de sortir à la fois l'action et la recherche de leur léthargie actuelle. D'une part, nous mettrons en avant le constat selon lequel la plupart des efforts orientés vers le changement sont investis pour corriger les phénomènes, c'est-à-dire pour agir sur ce qui se donne à voir et qui relève du spectacle, c'est-à-dire sur la formes des choses, négligeant ainsi l'investigation des *mécanismes configurant* qui font tourner en sous main la « machinerie phénoménale ». Or, selon nous, et c'est une hypothèse forte à laquelle nous sommes vigoureusement attachés, une poignée de mécanismes, probablement toujours les mêmes sous des modalités diverses, pourraient suffire à expliquer, sinon l'ensemble du paysage problématique, au moins sa partie la plus substantielle[2], si bien que l'action sur ces quelques mécanismes permettrait de sortir de l'impasse. D'autre part, et c'est notre seconde piste et en même temps une seconde hypothèse potentiellement heuristique dans le champ des sciences sociales, nous soupçonnons que la pensée mais aussi l'action appliquée au changement reste prisonnière des grandes catégories mentales du XIXème siècle, en particulier le *raisonnement inter-catégoriel*. Parce qu'on ne cesse de s'inventer des classes ou des catégories d'acteurs entre lesquelles on décrète la lutte à grand recours de diabolisation, on s'empêche de sonder l'intimité fonctionnelle des objets sur lesquels se cristallise une telle lutte. Pourtant, ce qui, pour nous, mobilise la lutte intercatégorielle prend avant tout racine au sein de chaque catégorie. La clef se trouve dans *l'intracatégoriel* ou, si on préfère, dans le *transcatégoriel*, la catégorie se réduisant à une simple ressource mentale, momentanément nécessaire pour l'investigation. Cette perspective génère *de facto* une nouvelle manière de penser le développement.

Reprenons ces deux ensembles d'idées point par point. Ainsi la marche du monde, en ce qu'elle apparaît comme un phénomène en Afrique, mais sans doute aussi ailleurs, pourrait-elle s'interpréter à travers trois ou quatre mécanismes ? Quels seraient alors ces mécanismes candidats à la « grande explication » ? Nous en avancerions trois : la régulation, l'extraversion et la subjectivation. Soulignons d'abord la *régulation*, ou plus précisément la fonction régulatrice, c'est-à-dire la production des règles et de normes mais aussi leur contrôle et arbitrage, particulièrement en ce qu'elle demeure largement impensée, c'est-à-dire absente d'une réflexion méthodique relayée par la conscience. Les règles, et surtout les règles de fabrication des règles, c'est-à-dire les *métarègles*, restent en dehors de la pensée. Si les règles sont évoquées, si elles sont l'objet d'une énonciation rationnelle (dans la forme), c'est principalement en vue de leur détournement pour servir le projet de ruser avec elles. Soulignons ensuite le mécanisme de *l'extraversion* qui au quotidien prend la forme de cette aspiration par et vers l'extérieur, le « loin-de-chez-soi » qui serait meilleur, mais aussi qui emprunte ce parcours redoutable qui consiste à justifier tout ce qui vous arrive par l'intervention d'une force externe, hors de son contrôle, mais toujours à portée de main pour expliquer son inaction. Enfin, le mécanisme de *subjectivation* au sens de la production de soi comme personne mais vu sous l'angle spécifique du questionnement propre et de la pensée critique, deux qualités qui siègent au fondement de la subjectivité politique et qui paraissent pauvrement déployées. Or, sans sujet politique, comment concevoir la gouvernance autrement que comme l'exercice d'un pouvoir absolu ?

Comment de tels mécanismes éclairent-ils l'actualité africaine ? En quoi permettent-ils de comprendre plus finement les obstacles mais aussi les trouvailles qui jalonnent l'itinéraire de ceux et celles qui déclarent vouloir construire une démocratie et une économie politique « à l'africaine » ? Dans quelle mesure aident-ils à inspirer les initiatives tant populaires qu'étatiques, celles qui sont déjà prises comme celles qui devraient l'être ? Seule une *analyse des contextes* du développement peut y mener. Une déclinaison grossière des lignes de force d'une telle analyse conduit à emmancher tant bien que mal quatre idées. Premièrement, l'accroissement inévitable des interdépendances. Même si l'intégration *inter-africaine* s'avère incontournable, elle semble ne pouvoir prendre pied dans l'histoire contemporaine qu'à la condition de déployer en même temps des dynamiques d'intégration *intra-africaine*. Car, paradoxalement, le développement de nouvelles relations entre les pays semble ne pouvoir passer que par le développement d'une intégration nationale propre à chaque Nation. Deuxièment, la mondialisation des marchés et la marchandisation du monde, en Afrique comme ailleurs, ne lèvent nullement le pas. L'illusion marchande s'y révèle vivace, provoquant des ravages similaires dans les modes de vie, mettant en balance les valeurs et les solidarités traditionnelles. Mais n'est-ce pas aussi dans le bouleversement des modalités d'existence que la créativité peut puiser de nouvelles énergies ? Le défi ne consiste-t-il pas à combiner dans le même mouvement la conjuration de la globalisation marchande et l'invention de nouvelles voies tant micro que macro-économiques ? Troisièment, la crise des institutions publiques et des autorités établies n'est un secret pour personne, elle ne fait que souligner le défi majeur que constitue la construction d'espaces véritablement publics. Les États sont bien souvent encore plombés par les héritages de l'histoire. Toutefois, si la crise de l'État peut être pointée du doigt, on se doit aussi d'observer les efforts bien réels pour inventer une démocratie et des modes de gouvernance qui font honneur à la créativité africaine, notamment à l'échelle inter-étatique. Quatrième ligne de force dans l'analyse des contextes, les enjeux culturels et la réinvention des identités, deux chantiers particulièrement ardus dans un continent où un citoyen sur deux a moins de vingt ans. Et pourtant siège à cet endroit un défi majeur : s'inventer de nouvelles manières de gouverner, d'être et de faire ensemble ne peut aller de pair qu'avec l'émergence de nouvelles façons de se gérer soi-même, et donc de se faire soi. C'est dans la foulée de cette analyse, forcément sommaire ici, que nous inférerons les grands mécanismes que nous introduisions d'emblée.

Bien entendu, on pourrait s'en tenir là et poursuivre la contemplation du spectacle des états du monde. Toutefois, comme nous sommes aussi concernés par l'agir, nous prendrons le risque d'en dériver des *axes de changement*, formulés pour la circonstance comme une sorte de programme de première ligne. Nous en pointerons quatre tout de go : transformer les régulations, se libérer de l'extraversion, entreprendre des complicités inédites et généraliser l'autonomie reliante.

La régulation au sens de *production des règles et leur contrôle* est au cœur de la vie en société. Changer les règles et remettre en débat les normes implique de refonder la société et ses nombreuses institutions. Reste à découvrir la manière d'y associer efficacement le plus grand nombre afin que cette fonction régulatrice devienne davantage la préoccupation et le fait de tous ou de toutes, ce qui revient alors *de facto* à jeter les bases d'une véritable démocratie participative qui ne se limite pas à organiser le choix par les urnes des chefs et des modalités de la violence.

L'extraversion comporte deux dimensions, intérieure et extérieure. Se libérer de *l'extraversion extérieure* consiste à s'inventer un avenir là où on vit sans pour autant s'enfermer ni s'isoler, en prenant ce qui vient de dehors mais sans s'aliéner, sans se laisser instrumentaliser, sans y perdre son âme, en somme en faisant du « sien » avec ce qui vient des autres, ce qui est la condition d'échanges équilibrés où chacun a quelque chose d'original et de propre à soi à offrir aux autres. Combattre *l'extraversion à l'intérieur* signifie tout autre chose : développer la pensée propre, en réalité la pensée critique, celle qui interpelle et s'interroge sur le pourquoi de ce qui se produit autour de soi et en soi. Car il n'existe pas de citoyenneté, ni sans doute d'État, sans citoyens éclairés « de l'intérieur », capables de se forger une opinion propre

détachée des influences claniques, religieuses ou partisanes. Un des enjeux majeurs dans l'Afrique contemporaine ne réside-t-il pas, en effet, dans l'émergence de *sujets politiques* aptes à contribuer à la création commune que constitue la société ?

Un troisième axe pourrait conjuguer le *décloisonnement* pour lutter contre toutes les formes d'enfermement social, idéologique, culturel, économique… De deux manières : d'une part, par la création des *liens fonctionnels* entre des mondes différents dans une logique de réciprocité et de création de valeur ajoutée, symbolique ou matérielle, ce que certains appellent « l'entreprenariat social » ; d'autre part, en décloisonnant les univers institutionnels, les réseaux, la communication… pour favoriser l'intégration dans des *cadres inédits*. Le décloisonnement nous paraît devoir s'opérer tant à l'échelle de la vie des quartiers, des communautés qu'à celle des États, tant dans les textes que dans les pratiques concrètes. Le défi ultime d'un tel décloisonnement est double : d'une part, la *réinvention du collectif*, et donc alors inévitablement la refondation de l'engagement individuel à l'origine de toute dynamique collective et, d'autre part, plus pragmatiquement, la paix, fût-ce sous sa forme la plus élémentaire qu'est la coopération et la réciprocité ressenties mutuellement équitables.

Dernier axe de changement, briser la soumission, construire une « autonomie reliante ». Il s'agit de neutraliser les processus qui inscrivent profondément dans les personnes les postures de *soumission ou de domination* ainsi que les dispositifs quotidiens et donc culturels qui assurent la maintenance régulière de telles postures. Une fois encore, chaque personne, chaque institution a sa part à prendre dans cette lutte qui a pour finalité ultime de généraliser une autonomie qui relie, c'est-à-dire qui mène non pas à une société configurée par une multitude de « moi tout seul », mais qui conduit les personnes à se faire soi en étant « pour » et « avec » l'autre, justement parce qu'il est autre, et donc potentiellement ressource par la différence radicale qu'il propose éventuellement.

Cela étant dit, ajoutons que, sur le plan de l'action concrète de changement, aucun de ces axes, malgré leur centralité, n'autorise une « mise en scène » spécifique. Pour le dire aussi clairement que possible, nous ne voyons pas bien quel pourrait être le sens ni la substance d'un projet de développement qui viserait explicitement la lutte contre la domination, l'autonomie reliante, ou la lutte conte l'extraversion, ou encore la régulation. Un tel projet pourrait même prêter à sourire, sans parler du fait qu'aucun bailleur de fonds ne s'engagerait à le soutenir. En revanche, nous voyons très facilement comment *n'importe quel programme ou projet de développement*, qu'il concerne des infrastructures, de l'appui à la bonne gouvernance ou à la décentralisation, de la santé, de la microfinance, de l'éducation de base, de l'amélioration des rendements agricoles, du développement de l'artisanat ou de la microindustrie, du renforcement de la Société Civile, … peut se servir de son objet premier et explicite pour poursuivre de telles perspectives. Nous emboîtons ici en filigrane le pas d'une stratégie subtile, celle du « *coup double* », celle qui consiste à ajouter à ses objectifs déclarés des objectifs implicites relatifs aux quatre axes de changement introduits ci-dessus. Le *premier coup* consiste alors à faire une différence significative dans le champ d'action thématique du projet, par exemple le sida, le crédit, le genre, etc. tandis que le *second coup* suppose qu'en faisant efficacement du crédit, qu'en menant significativement la lutte contre le sida, qu'en promouvant utilement le genre, etc., on se saisisse de toutes les situations concrètes qui se présentent dans la mise en œuvre du projet pour travailler aussi explicitement - et concrètement - sur un ou plusieurs de ces quatre axes de changement[3].

Une telle perspective du changement, et de l'action de changement, conduit naturellement à prendre ses distances avec le *paradigme intercatégoriel*. Un tel paradigme invite typiquement à dresser un *paysage d'acteurs* qui seraient mobilisés par des intérêts plus ou moins convergents ou divergents, qui développeraient des stratégies pour promouvoir leurs intérêts propres et qui, dès lors, initieraient des jeux complexes - de nature diverse et changeante, coexistence, alliance, opposition, évitement… selon les enjeux ou les circonstances[4]. Dans le monde du développement, les approches dites « genre » offrent sans doute l'exemple le plus achevé de cette conception du monde parfois proche d'une perspective d'état-major. Cette approche, quelles que soient ses variantes, s'attache à mettre en relief les tensions entre deux catégories parfois déclarées comme étant les plus fondamentales, pour ainsi dire fondatrices de toute société humaine, d'un côté les hommes, de l'autre les femmes. Régulièrement, ses tenants, reconnaissant en général que ces deux catégories génériques sont des construits propres à chaque culture, soulignent les rapports inégaux, voire de plus équitable le pouvoir d'agir entre ces deux catégories fondamentales, l'action étant en quelque sorte capturée par ce jeu fondamental qui prend la forme d'une confrontation aux formes multiples entre homme et femmes. Pourtant, il ne faut guère d'investigations pour découvrir que la domination ou l'exploitation, pour ne prendre que ces deux modalités de rapports sociaux intergénériques, sont aussi violentes et frappantes dans leur quotidienneté entre les femmes elles-mêmes ou entre les hommes eux-mêmes, c'est-à-dire *à l'intérieur de chaque catégorie*. Si la finalité est bien l'élimination de la violence, de la domination ou de l'exploitation, on ne comprend pas pourquoi s'en tenir uniquement à la confrontation intercatégorielle. Autrement dit, les mécanismes à la source du phénomène de domination ou d'exploitation ne loge nullement dans les rapports intercatégoriels, mais au-delà de toute catégorisation, disons pour faire court, dans le *domaine du transcatégoriel*. S'il peut s'avérer commode de s'intéresser à des phénomènes qui naissent entre ou au sein de catégories éventuellement créées pour l'occasion et relevant alors de découpages sociaux de convenance, l'investigation des mécanismes sous-jacents, fondamentaux, ne peut toutefois en aucun cas s'y réduire, au risque de prendre les formes du phénomène pour son explication finale, ce qui semble parfois le cas dans le champ des sciences humaines.

Cette fascination pour l'investigation intercatégorielle serait-elle un héritage encombrant de la pensée du XIX^{ème}, sous l'emprise de laquelle nous serions encore placés aujourd'hui[5] ? Au point de nous empêcher de voir autrement le monde et surtout la machinerie qui l'agite ? Au point surtout de nous empêcher de voir le changement autrement que par l'action sur le phénomène et les formes de sa manifestation, aux dépens de ce qui le génère ? Telle serait notre hypothèse aujourd'hui et ce qui nous pousse à investir le changement, non dans ses formes, mais dans ce qui produit les formes, ce que nous appelons les mécanismes. Il nous paraît, à l'heure actuelle, urgent de s'atteler à la quête de ces quelques mécanismes qui, selon nous, suffiraient non seulement à expliquer bien des situations mais surtout, et c'est là que réside l'avantage, dont l'entrave permettrait d'impulser de véritables ruptures dans l'histoire, c'est-à-dire du changement de second ordre dans un monde qui, au fond, ne fait sans doute pas mieux que reproduire sous des formes certes sans cesse renouvelées, les modalités de l'histoire de siècles échus. Finalement, importer dans le champ du développement la préoccupation du changement au sens où nous le soutenons revient à revendiquer d'affecter l'histoire au long cours, de briser le cycle de la répétition, c'est-à-dire à la fois de rentrer et de sortir de l'Histoire, quitter le XIX^{ème} siècle et son extension phénoménale du XX^{ème} siècle pour enfin refaire tourner la roue de l'Histoire.

A la lumière de cette perspective, reconnaissons-le, il importe finalement peu que nous ayons mis le doigt sur les « véritables » mécanismes, ceux que nous soulignons ci-dessus. D'autres plus talentueux ou mieux inspirés que nous prendront sans doute les choses par un autre bout, révélant d'autres mécanismes, peut-être encore plus fondamentaux. Qu'importe, pourvu qu'on s'investisse enfin dans l'investigation des mécanismes *sous* les phénomènes et qu'on s'échappe enfin de la fascination produite par la description sans cesse renouvelée des états du monde.

[1] Philippe De Leener est ingénieur agronome, phytopathologue et docteur en psychologie. Ses recherches scientifiques concernent la transformation des métiers du développement, la problématique du pouvoir, les liens entre élaboration des savoirs, prise de conscience et développement de la subjectivité. deleener@opes.ucl.ac.be et philippe.deleener@uclouvain.be

[2] Nous développons cette perspective avec davantage de relief et d'arguments dans un ouvrage récent (De Leener *et al.*, *Changement politique et social. Eléments pour la pensée et l'action.* Dakar (Sénégal) : Enda Graf Sahel, 287p. graf@enda.sn). D'une certaine façon, le présent article peut se lire comme un condensé des thèses développées dans cet ouvrage.

[3] Des exemples concrets sont développés dans l'ouvrage susmentionné (De Leener *et al.,* 2005)

[4] Une version brutale de cette manière de penser consiste à s'inventer un ennemi qu'on a tôt fait de catégoriser et de diaboliser ensuite pour se justifier et souvent pour moraliser ses entreprises.

[5] C'est une thèse sur la quelle nous travaillons depuis quelques temps et qui nous paraît riche de possibilités pour interpréter l'histoire des idées contemporaines.

Projets en cours

Projet gouvernance

Le projet « La gouvernance dans la lutte contre la pauvreté » a démarré depuis le mois de janvier 2007.
Le Forum de Delphes réalise actuellement un certain nombre d'entretiens et d'observation *in situ* en France, en Grèce et au Sénégal auprès d'institutionnels et d'association impliqués dans des actions visant à promouvoir la gouvernance au Sud.
Une formation sera organisée au mois de juin en partenariat avec Ingénieurs Sans Frontières.

Projet Sensibilisation des élus locaux en Mauritanie et au Sénégal

Ce projet cofinancé par la Région Ile de France vise la formation des élus et des formateurs d'ONG en Mauritanie et au Sénégal sur la décentralisation et la participation de la société civile.
Après une mission exploratoire de recherche au début de cette année en Mauritanie, le Forum de Delphes a organisé une première session de formation à Nouakchott en février dernier. La seconde session de formation aura lieu à la fin du mois de mai. Parallèlement, un premier cycle de formation se tiendra à Dakar (Sénégal) du 8 au 12 juin prochain.
Un rapport comparatif de ces différentes formations sera prochainement publié.

Pour obtenir des renseignements sur ces différentes activités :
Anne-Clotilde Schweizer (Coordinatrice de projet) :
ac-schweizer@forumdedelphes.org

Débat Public

Dans le prolongement du questionnement engagé sur le Libéralisme tout au long de cette année 2006/2007, le Forum de Delphes en partenariat avec le LARGOTEC (Univ. Paris XII) organisera, à la rentrée prochaine, un vaste débat contradictoire ouvert au grand public.
Ce débat visera à approfondir la réflexion entamée lors des séminaires qui avaient pour thème : libéralisme et social démocratie, libéralisme et capitalisme, libéralisme et catholicisme, etc.
Vous pouvez retrouver les comptes-rendus des séminaires dans les différents numéros de la Lettre ou sur le site du Forum de Delphes (www.forumdedelphes.com)

Appel à communication

Le Forum de Delphes qui engage actuellement une réflexion relative à l'autonomie des Organisations de solidarité internationale vis-à-vis des pouvoirs publics, consacrera le numéro 72 (septembre/octobre) de sa Lettre à cette question.
Quelle est la réalité de la société civile aujourd'hui ? En quoi le contexte politique actuel peut-il avoir une influence ? Quelles sont les contraintes externes mais aussi internes auxquelles les associations de solidarité internationale doivent faire face ? Qu'est ce qu'un collectif qui vise à associer réflexion et action politique dans le domaine des relations internationales, aujourd'hui ?
Nous vous invitons à nous faire part de vos propositions d'articles, qui viseront à dégager des pistes de réflexion sur ces thématiques, **à l'aube de votre propre expérience tant au Nord qu'au Sud.**
Faites nous parvenir un résumé de 15000 signes maximum pour le 25 juin 2007 :
info@forumdedelphes.org
Celui-ci sera examiné par notre comité de rédaction qui sélectionnera les articles retenus pour publication.

FORUM DE DELPHES

Directeur de la publication : Pierre Bauby
Directrices de la rédaction : Adélaïde Amelot, Emilie Pratviel
Comité de rédaction : Pierre-Henri Chalvidan, Sophia Mappa
Réalisation : FORUM DE DELPHES
Impression : AUTOGRAPHES II, 10 bis rue Bisson - 75020 Paris

21 ter rue Voltaire - 75011 Paris
Tél./Fax : (33)1 43 73 26 20

Avec le cofinancement de la région Ile de France, le concours du Ministère des Affaires étrangères et de la Banque Européenne d'Investissement.