SOUS LA DIRECTION DE **BERNARD STIEGLER**
AVEC LE COLLECTIF INTERNATION

BIFURQUER

PRÉCÉDÉ D'UNE LETTRE DE
J.M.G. LE CLÉZIO

SUIVI D'UNE POSTFACE DE
ALAIN SUPIOT

«IL N'Y A PAS D'ALTERNATIVE»

LLL LES LIENS QUI LIBÈRENT

ISBN : 979-10-209-0856-8
© Les Liens qui Libèrent, 2020

Lettre de Jean-Marie Gustave Le Clézio à Bernard Stiegler

Je vous remercie beaucoup de m'avoir invité à soutenir l'action de Greta Thunberg, et la vôtre, pour que les générations futures vivent dans un monde meilleur. Je suis né à une époque où cette préoccupation n'existait pratiquement pas. Particulièrement pour ceux de ma génération, nés pendant la Seconde Guerre mondiale, la question qui se posait était plutôt d'ordre politique et social. Comment cette humanité (dans l'ouest de l'Europe, mais aussi au Japon, en Chine et en Amérique du Nord) allait-elle survivre à cette terrible crise de l'après-guerre, et réussir sa transformation en un monde égalitaire et pacifique ? Cela ne signifiait pas que l'équilibre entre les dépenses humaines et les avoirs naturels était ignoré, mais qu'il passait au second plan, puisque la recherche du bien-être individuel était l'objet, et que cela supposait la résolution de tous les problèmes par le progrès technique. Cela se comprend : les enfants de ma génération ont souffert de maladies qui aujourd'hui ont été éradiquées dans le monde développé. Nous étions des survivants.

Cela dit, non pour nous exonérer de nos responsabilités, ni pour atténuer nos erreurs, mais pour mieux comprendre le chemin parcouru depuis cette époque. J'ai moi-même vécu après la guerre en

Afrique de l'Ouest, où tout semblait inépuisable, les ressources, la vie naturelle, la capacité de progresser. Nous pouvions ressentir une certaine inquiétude, une indignation instinctive, quand, par exemple, nous visitions la demeure d'un District Officer en poste à Obudu, près de la frontière du Cameroun, lorsqu'il nous montrait avec vanité la collection de crânes de gorilles de montagne qu'il avait fusillés. Mon père, médecin de brousse dans la même région, répondait avec ironie aux touristes qui partaient en safari que les seuls animaux dangereux de la région étaient les moustiques. Quarante ans plus tard, Peter Matthiessen a écrit un beau livre, *Silences africains*, pour faire état du désastre. Lorsque la jeunesse d'aujourd'hui se soulève pour réclamer des comptes, pour demander que l'on agisse – en cela, Greta est la grande figure de ce temps –, cela est non seulement justifié, cela est urgent et ne peut plus attendre les promesses des politiques.

L'argument que l'on oppose aux avocats de la décrue, technocratique, qui sert à discréditer le mouvement écologiste dans son ensemble, est l'impossibilité d'un « retour en arrière », comme si le surdéveloppement et l'excès de consommation des ressources ne signifiaient pas l'appauvrissement et l'arriération de la société moderne. L'autre argument, qui découle du premier, est que le développement des pays non industrialisés – les pays qui justement procurent l'essentiel de la matière première au reste du monde – est lié à cette surproduction, et que toute réduction de cette production signifiera l'arrêt du progrès, et donc la rétrogradation de ces pays. Pis encore, les chantres du surdéveloppement mettent en avant la menace d'une rétrogradation des pays riches, les condamnant ainsi à retourner au niveau de sous-développement des pays pauvres – ils donnent en exemple le PIB du Ghana ou du Vietnam, quand ce n'est pas celui des pays les plus pauvres de la planète, tels que Haïti ou le Mozambique. Les mêmes arguments servent aussi aux politiques pour défendre les situations de néocolonialisme, en comparant le niveau des anciennes colonies (les « outre-mer » ou les « territoires sous mandat », tels que les BIOT

britanniques ou les dépendances françaises du Pacifique et de l'océan Indien) à celui des États nouvellement indépendants, tels que Maurice ou le Vanuatu.

Dans cette argumentation, il n'est jamais fait mention des paramètres affectifs ou éducatifs qui serviraient mieux ces comparaisons, c'est-à-dire des éléments historiques – l'âge de ces nouveaux pays, leur histoire coloniale cruelle, l'ancienne sagesse de leur culture – et des éléments d'éthique – ces paramètres de bonheur et de partage qui apparaissent dans la classification des États selon Amartya Sen, et qui placent des pays tels que le Ghana, la Bolivie ou le Népal bien au-dessus des grands systèmes impérialistes.

Le mérite de Greta, et de tous ceux qui soutiennent son combat – rappelons-nous le sens du mot écologie : la science de la maison, puisque le monde, après tout, est notre seule maison –, c'est de nous placer devant cette urgence, cette absolue nécessité : examiner nos valeurs maintenant, faire nos choix sans plus tarder, décider nous-mêmes de notre avenir et de celui de nos enfants. Cela s'appelle la vérité, tout le reste n'est qu'un vain discours, une chimère destructrice, une mascarade sans issue.

Lettre de Hans Ulrich Obrist et Bernard Stiegler à António Guterres

Paris, le 11 novembre 2019

Monsieur le Secrétaire Général,

Comme vous l'avez à maintes reprises souligné, malgré des anticipations très documentées par le GIEC, ainsi que par divers autres organismes ou équipes scientifiques, les efforts menés à l'échelle internationale pour s'engager sur une trajectoire de réduction des émissions de gaz à effet de serre compatibles avec les objectifs fixés par l'Accord de Paris ont été jusqu'ici largement insuffisants.

Le fossé séparant ce qui est requis de ce qui est réellement effectué est souvent interprété comme traduisant un manque de volonté (politique et collective) et une montée de l'apathie (politique et collective). Cet état de fait, où nous sommes témoins d'une incapacité collective à changer de cap, inquiète tout le monde: les investisseurs comme les populations, et en particulier les jeunes générations, qui se demandent de quel monde elles hériteront.

Étant donné l'état d'urgence que constitue en lui-même cet état de fait, le collectif transdisciplinaire Internation/Genève2020

au nom duquel nous vous écrivons a été formé aux Serpentine Galleries de Londres le 22 septembre 2018, à notre initiative – Hans Ulrich Obrist et de Bernard Stiegler. Il est composé de 52 membres issus de différentes régions du monde, notamment des scientifiques, mathématiciens, juristes, économistes, philosophes, anthropologues, sociologues, médecins, artistes, ingénieurs, chefs d'entreprises, activistes ainsi que des designers.

Nous soutenons que le manque général de volonté est le symptôme d'une profonde désorientation quant aux défis posés par l'époque contemporaine, celle de l'Anthropocène. L'absence d'un cadre théorique nous permettant d'avoir une juste compréhension de ces défis fait obstacle à la réalisation d'actions susceptibles de renverser véritablement les tendances qui menacent la biosphère. Notre principale thèse est que l'ère Anthropocène peut être décrite comme une ère Entropocène, dans la mesure où elle se caractérise avant tout par un processus d'augmentation massive de l'entropie sous toutes ses formes (physique, biologique et informationnelle). Or, la question de l'entropie a été négligée par l'économie « mainstream ». Nous pensons par conséquent qu'un nouveau modèle macro-économique conçu pour lutter contre l'entropie est requis.

Afin d'instruire scientifiquement ces problèmes et de construire des solutions démocratiques, nous pensons également qu'il est nécessaire de développer des méthodes de recherche inédites, que nous appelons la recherche contributive. Proche de ce que vous avez qualifié de « multilatéralisme inclusif », la recherche contributive vise à associer étroitement des chercheurs issus de différentes disciplines et des acteurs des territoires (habitants, entreprises, associations, élus et administrations publiques) dans de nouveaux réseaux territorialisés de recherche et d'expérimentation. De cette manière, les territoires pourraient expérimenter des activités économiques et des outils technologiques tout à la fois soutenables, solvables et désirables. L'objectif de cette mise en réseau serait de permettre aux sociétés locales de développer

des solutions reproductibles, à travers des processus de transferts rapides de savoirs et de modèles transposables.

Adopter une approche *territorialisée* de ce type pourrait être l'occasion de relire les réflexions que l'anthropologue Marcel Mauss consigna dans divers manuscrits écrits en 1920 et publiés depuis sous le titre *La nation.* Mauss recommandait alors que le développement de l'internationalisme ne se fasse pas aux dépens des spécificités territoriales et culturelles des nations. Il esquissa dans cette optique le concept d'*internation*, une dynamique selon laquelle les nations seraient appelées à coopérer sans pour autant effacer leurs dimensions locales.

Un siècle après la fondation de la Société des Nations, c'est en référence à ces travaux que nous pensons qu'une telle internation pourrait être constituée en vue de former le cadre institutionnel d'un nouveau multilatéralisme inclusif. Sa fonction serait d'encourager, de lancer, d'accompagner et d'évaluer des opérations d'expérimentations qui pourraient être initiées à partir d'un appel d'offre, invitant les acteurs de territoires candidats à s'engager collectivement et en réseau dans des démarches de recherche contributive et constituant des territoires-laboratoires.

Afin d'établir un cahier des charges pour ces initiatives de territoires laboratoires et de leur mise en réseau, le collectif Internation Genève 2020 a défini un ensemble de questions théoriques et d'axes thématiques susceptible de structurer une telle approche.

Une partie de ces travaux, dans leur ligne générale, sera mise en débat au mois de décembre prochain au Centre Pompidou (Paris). Des représentants du mouvement initié par Greta Thunberg, *Youth for climate*, y seront invités. Nous publierons en outre ces travaux à la fois sur le site internation.world, en anglais, et sous la forme d'un ouvrage qui sera publié en français aux éditions *Les Liens qui Libèrent.*

Nous souhaiterions pouvoir vous présenter ces travaux ainsi qu'à vos collaborateurs, et les rendre publics à Genève, si possible au moyen d'une conférence de presse rassemblant différentes parties prenantes (équipe de l'ONU, représentants du monde politique et économique, mouvements citoyens, universitaires). Étant donné l'importance de ces enjeux, et dans l'espoir de lancer un débat international, nous vous serions très reconnaissants si cet évènement pouvait se tenir dans l'enceinte historique du Palais des Nations autour du centenaire de la Société des Nations, qui sera célébré le 10 janvier 2020.

En vous remerciant de votre action et de l'attention qu'il vous sera possible de prêter à cette initiative, nous vous prions de croire, Monsieur le Secrétaire Général, en l'assurance de notre dévouement très respectueux.

Pour le collectif Internation/Genève 2020,

Hans Ulrich Obrist,
directeur des Serpentine Galleries

Bernard Stiegler,
président de l'Institut de recherche et d'innovation

L'avertissement

La pandémie qui a paralysé le monde en quelques semaines révèle désormais comme une *évidence* l'extraordinaire et effroyable vulnérabilité de l'actuel « modèle de développement », et la potentielle multiplication des risques systémiques combinés qui s'y accumulent. Elle *prouve* que ce modèle est condamné à mort, et qu'il nous condamnera à mort avec lui, où que nous soyons dans le monde, si nous ne le changeons pas.

Qu'il y ait encore à ce jour (le 9 avril 2020) des personnes qui se demandent pourquoi on bloque l'économie mondiale pour une crise sanitaire « qui fait moins de morts que les accidents de la route », ce qui montre qu'elles ne comprennent pas que si le nombre de morts est limité, en France et en Italie, c'est justement *parce que* des mesures drastiques ont *enfin* fini par être prises, cela témoigne du fait qu'une grande partie du problème qui nous menace tous est *la bêtise sur laquelle ce modèle de développement repose fonctionnellement.*[1]

1. Et c'est pourquoi la Grèce et la Croatie, par exemple, qui ont pris immédiatement des mesures de confinement, ont pour le moment des bilans beaucoup moins lourds.

Marcel

Mauss

Essai sur le don

Forme et raison de l'échange
dans les sociétés archaïques

Présentation de
Florence Weber

QUADRIGE



puf

SÉRIE MAUSS,
sous la direction de Florence Weber

Liste des volumes

1. Henri Hubert et Marcel Mauss (1899), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, éd. F. Weber.
2. Henri Hubert et Marcel Mauss (1903), *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, éd. F. Weber.
3. Émile Durkheim et Marcel Mauss (1903), *De quelques formes primitives de classification*, éd. É. Brian.
4. Marcel Mauss (1909), *La prière*, éd. F. Weber.
5. Robert Hertz, *Saint-Besse. Étude d'un culte alpestre* (1913), suivi de *Contes et dictons recueillis sur le front parmi les Poilus de la Mayenne et d'ailleurs* (1917), éd. S. Baciocchi et N. Mariot.
6. **Marcel Mauss (1925), *Essai sur le don*, éd. F. Weber.**
7. Marcel Mauss, *La nation*, éd. M. Fournier.
8. Marcel Mauss, *Techniques, technologie et civilisation* (recueil de textes), éd. N. Schlanger.
9. Marcel Mauss, *Sociologie et psychologie* (recueil de textes), éd. J. Clément et F. Weber.

Texte extrait de *L'Année sociologique*,
seconde série, 1924-1925, t. I.

ISBN 978-2-13-060670-3
ISSN 0291-0489

Dépôt légal — 1re édition : 2007, janvier
2e édition : 2012, septembre

© Presses Universitaires de France, 2012
6, avenue Reille, 75014 Paris

« Les expressions : contrainte, force, autorité, nous avons pu les utiliser autrefois, et elles ont leur valeur, mais cette notion de l'attente collective est à mon avis l'une des plus fondamentales sur lesquelles nous devons travailler. Je ne connais pas d'autre notion génératrice de droit et d'économie : "je m'attends", c'est la définition même de tout acte de nature collective. »[1]

1. Marcel Mauss, « [Débat sur les fonctions sociales de la monnaie]. Intervention à la suite d'une communication de François Simiand : "La monnaie, réalité sociale" », *Annales sociologiques*, 1934, série D, fasc. 1, p. 59-62 ; repris *in* Marcel Mauss, *Œuvres*, t. II, éd. V. Karady, Paris, Minuit, 1968, p. 117.

INTRODUCTION

Du don, et en particulier de l'obligation à rendre les présents

Épigraphe

Voici quelques strophes de l'Havamál, l'un des vieux poèmes de l'Edda scandinave[1]. Elles peuvent servir d'épigraphe à ce travail, tant elles mettent directement le lecteur dans l'atmosphère d'idées et de faits où va se mouvoir notre démonstration[2].

39 Je n'ai jamais trouvé d'homme si généreux
et si large à nourrir ses hôtes
que « recevoir ne fût pas reçu »,
ni d'homme si… (l'adjectif manque)
de son bien
que recevoir en retour lui fût désagréable[3].

1. C'est M. CASSEL qui nous a mis sur la voie de ce texte, *Theory of Social Economy*, vol. II, p. 345. Les savants scandinaves sont familiers avec ce trait de leur antiquité nationale.

2. M. Maurice Cahen a bien voulu faire pour nous cette traduction.

3. La strophe est obscure, surtout parce que l'adjectif manque au vers 4, mais le sens est clair quand on supplée, comme, on fait d'ordinaire, un mot qui veut dire libéral, dépensier. Le vers 3 est lui aussi difficile. M. Cassel traduit : « qui ne prenne pas ce qu'on lui offre ». La traduction de M. Cahen au contraire est littérale. « L'expression est ambiguë, nous écrit-il, les uns comprennent : "que recevoir ne

41 Avec des armes et des vêtements
les amis doivent se faire plaisir ;
chacun le sait de par lui-même (par ses propres expériences)
Ceux qui se rendent mutuellement les cadeaux
sont le plus longtemps amis,
si les choses réussissent à prendre bonne tournure.

42 On doit être un ami
pour son ami
et rendre cadeau pour cadeau ;
on doit avoir
rire pour rire
et dol pour mensonge.

44 Tu le sais, si tu as un ami
en qui tu as confiance
et si tu veux obtenir un bon résultat,

lui fût pas agréable", les autres interprètent : "que recevoir un cadeau ne comportât pas l'obligation de le rendre". Je penche naturellement pour la seconde explication. » Malgré notre incompétence en vieux norrois, nous nous permettons une autre interprétation. L'expression correspond évidemment à un vieux centon qui devait être quelque chose comme « recevoir est reçu ». Ceci admis, le vers ferait allusion à cet état d'esprit dans lequel sont le visiteur et le visité. Chacun est supposé offrir son hospitalité ou ses présents comme s'ils devaient ne jamais lui être rendus. Cependant chacun accepte tout de même les présents du visiteur ou les contre-prestations de l'hôte, parce qu'ils sont des biens et aussi un moyen de fortifier le contrat, dont ils sont partie intégrante.

Il nous semble même que l'on peut démêler dans ces strophes une partie plus ancienne. La structure de toutes est la même, curieuse et claire. Dans chacune un centon juridique forme centre : « que recevoir ne soit pas reçu » (39), « ceux qui se rendent les cadeaux sont amis » (41), « rendre cadeaux pour cadeaux » (42), « il faut mêler ton âme à la sienne et échanger les cadeaux » (44), « l'avare a toujours peur des cadeaux » (48), « un cadeau donné attend toujours un cadeau en retour » (145), etc. C'est une véritable collection de dictons. Ce proverbe ou règle est entouré d'un commentaire qui le développe. Nous avons donc affaire ici non seulement à une très ancienne forme de droit, mais même à une très ancienne forme de littérature.

il faut mêler ton âme à la sienne
et échanger les cadeaux
et lui rendre souvent visite.

44 Mais si tu en as un autre
de qui tu te défies
et si tu veux arriver à un bon résultat,
il faut lui dire de belles paroles
mais avoir des pensées fausses
et rendre dol pour mensonge.

46 Il en est ainsi de celui
en qui tu n'as pas confiance
et dont tu suspectes les sentiments,
il faut lui sourire
mais parler contre cœur :
les cadeaux rendus doivent être semblables aux cadeaux reçus.

48 Les hommes généreux et valeureux
ont la meilleure vie ;
ils n'ont point de crainte.
Mais un poltron a peur de tout ;
l'avare a toujours peur des cadeaux.

M. Cahen nous signale aussi la strophe 145 :

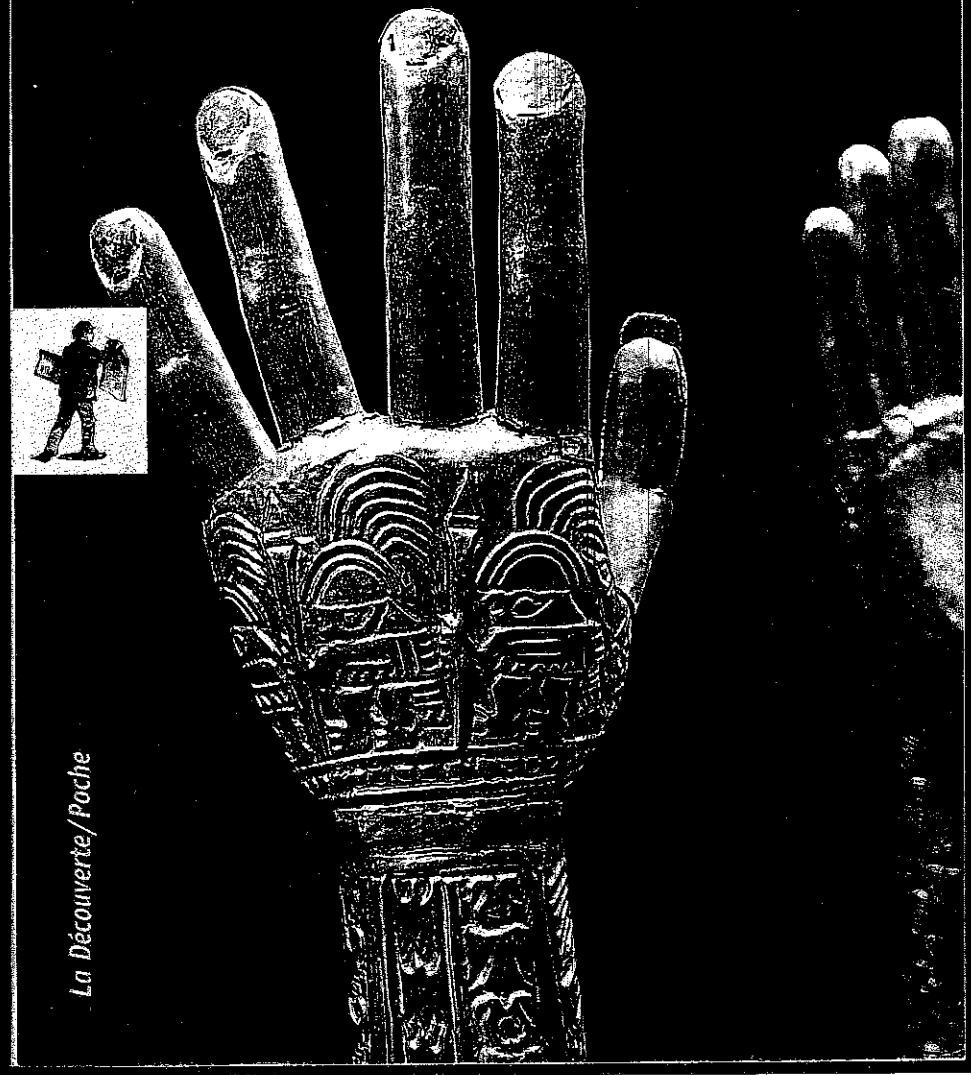
145 Il vaut mieux ne pas prier (demander)
que de sacrifier trop (aux dieux) :
Un cadeau donné attend toujours un cadeau en retour.
Il vaut mieux ne pas apporter d'offrande
que d'en dépenser trop.

Programme

On voit le sujet. Dans la civilisation scandinave et dans bon nombre d'autres, les échanges et les contrats se

Alain Caillé

Anthropologie du don



La Découverte/Poche

INTRODUCTION

Le tiers paradigme

Donner, recevoir et rendre. Faire circuler les présents et les bienfaits. Ou les méfaits aussi, d'ailleurs. Les gages d'amitié, les sœurs ou les épouses, les enfants, les formules de politesse, les chansons, les objets précieux ou de luxe, les poèmes, les rêves ; les sentiments, en un mot, la vie même. Mais aussi les injures, les blessures, les morts, les vengeances, les ensorcellements ; les ressentiments, la mort. On le sait, c'est cette règle sociale primordiale, qu'il nomme « la triple obligation de donner, recevoir et rendre », que Marcel Mauss, dans son célèbre *Essai sur le don* (1924) découvrait à l'œuvre au cœur des sociétés sauvages et archaïques. La relation sociale ne s'y coule pas dans le moule du marché ou du contrat. Elle ne s'inscrit pas dans une logique du donnant-donnant qui postule que tout ce qui peut exister en société résulte d'une production effectuée en vue de satisfaire à une utilité. La métaphysique sauvage au contraire affirme que tout procède d'une asymétrie première, d'un don originel. Parce que cette asymétrie représente la condition même de la vie il importe de la préserver en subordonnant les nécessaires considérations d'utilité et d'efficacité au primat de la dépense antiutilitaire.

En termes plus sociologiques : si l'antiutilitaire doit l'emporter hiérarchiquement sur l'utile, englober toute fonctionnalité, c'est parce qu'avant même de produire des biens ou des enfants, c'est d'abord le lien social qu'il importe d'édifier. Que le lien importe plus que le bien, voilà ce qu'affirme le don.

Mais « antiutilitaire » ne signifie nullement an-utilitaire, inutile, gratuit (au sens de sans motif), sans raison d'être. Bien au contraire, rien n'est plus précieux que l'alliance scellée par le don puisque c'est elle qui permet le passage, toujours révocable, de la guerre à la paix et de la défiance à la confiance. C'est pourquoi il importe de rivaliser de générosité en poursuivant en somme, paradoxalement, la guerre par les moyens de la paix. Condition première de toute entreprise, de toute prospérité et de toute félicité, l'alliance représente en un sens ce qui existe au monde de plus « utile ». Mais nul n'accède à cette utilité-là – l'utilité transcendantale en somme –, qui ne sache sortir du registre de l'utilitaire. Le lien doit être voulu pour lui-même et non pour le bien...

On comprend donc pourquoi les mobiles du don ne peuvent être liés entre eux que de manière profondément paradoxale. Comme l'observait M. Mauss, le don rituel se présente sous la forme d'un mélange inextricable d'intérêt et de désintéressement. La raison en est que le sujet qui donne n'est susceptible de satisfaire son intérêt propre que par le détour de la satisfaction de l'intérêt de l'autre – de suivre son désir propre qu'en accédant à la loi du désir de l'autre –, et, plus généralement, qu'en observant la règle du don qui pose, de manière logique, que la relation doit être construite par les individus qui y entrent avant que ceux-ci puissent songer à en tirer profit. De même, autre paradoxe plus essentiel encore que le précédent, M. Mauss note à de nombreuses reprises que le don est à la fois « libre et obligé », que rien n'est plus important que de savoir donner « librement et obligatoirement à la fois ». Traduisons : le don est toujours plus ou moins contraint, institué, obligation dont on hérite ou qu'on se voit assigner. C'est là sa dimension sociologique. Mais cette obligation est obligation d'accéder à la spontanéité, de témoigner de sa liberté et de contraindre l'autre à l'affirmer aussi, obligation de création et d'innovation. Voilà par où sa dimension métaphysique excède son enracinement sociologique.

Autre liaison paradoxale ? Le livre que nous présentons ici à l'appréciation du lecteur est à la fois modeste – il ne prétend pas à grand-chose de plus qu'au rang d'essai –, mais tout autant extrêmement ambitieux. Il voudrait en effet faire partager notre conviction que le dépassement d'une bonne part des impasses dans lesquelles s'enferment les sciences sociales, les débats de la philosophie morale et politique et la vie politique elle-même, passent par la prise au sérieux et par un dégagement méthodique de toutes les implications de la découverte effectuée par Marcel Mauss. Énonçons-la dans toute sa force, en surmontant la timidité de Mauss lui-même : la triple obligation de donner, recevoir et rendre constitue l'universel socio-anthropologique sur lequel se sont construites toutes les sociétés anciennes et traditionnelles. C'est en faisant fond sur elle que s'est bâtie ce qu'on pourrait appeler, en généralisant, la société première.

Si cette thèse est juste, comme nous en sommes pour notre part désormais convaincu, alors on n'a pas fini d'en détailler les conséquences. A dire vrai, on n'a même pas commencé. Le texte de Mauss est en effet à la fois célèbre et inconnu. Au bout du compte impensé. Les ethnologues, qui sont gens de terrain, voient bien qu'il existe dans leur société ou dans leur tribu de prédilection des pratiques de don rituel – à des degrés divers, certes –, mais répugnant profondément à toute généralisation ils nous laissent encore la plus grande partie du travail à accomplir. Les philosophes, qui sont davantage susceptibles de tomber dans le travers inverse, ne comptent pas Mauss au nom de leurs auteurs canoniques. Et, sans doute, plus profondément, ils rechignent à chercher une origine empirique, et non spéculative, au sens moral et à l'idée de justice. Or c'est bien une généalogie empirique de la morale, de la justice et du politique que Mauss esquissait. Les théologiens, pour leur part, entendent commencer leurs réflexions à partir du don moral et ignorer le don rituel et agonistique, tout souillé d'impuretés, qui le précède. Économistes et sociologues, enfin, ne voient pas trop en quoi ces histoires de sauvages nous concernent encore.

Dans *L'esprit du don* de Jacques T. Godbout[1], nous avons tenté de montrer en quoi la réflexion sur le don est toujours

1. *L'esprit du don*, par Jacques T. Godbout, en collaboration avec Alain Caillé, Paris, La Découverte, 1992. Ce livre a été réédité en collection de poche (La Découverte/Poche, 2000), avec une postface originale par Alain Caillé.

cruciale aujourd'hui. A côté de la circulation des biens et services sur le marché, à côté de la circulation assurée par l'État sous la forme de la redistribution, il existe en effet un énorme continent socio-économique mal perçu, dans lequel biens et services transitent au premier chef à travers les mécanismes du don et du contre-don. C'est que la société première, d'une part, est encore vivante. Et que, d'autre part, sous la forme du don aux étrangers et aux inconnus, la société moderne fait naître de nouvelles formes de don qui viennent compenser la froideur et l'impersonnalité de la socialité secondaire, du marché, de l'État et de la science. Voilà qui concerne l'économie et la sociologie.

De l'idée de paradigme

Mais, dans le présent ouvrage, ce n'est pas d'abord en signalant l'actualité empirique du don que nous espérons intéresser les économistes et les sociologues, mais en leur suggérant que la réalité complexe et paradoxale du don indique la nécessité d'apprendre à penser et à conceptualiser selon des voies légèrement différentes de celles qu'ils sont accoutumés à suivre. Puisque le don est par nature ce qui permet de surmonter l'antithèse entre moi et autrui, entre obligation et liberté, entre la part de l'hérité et la part de l'a(d)venir, on comprendra aisément que penser selon le don implique d'apprendre à dépasser la tension irrésolue entre les deux grands paradigmes qui se partagent les sciences sociales et une bonne part de la philosophie morale et politique et qui renvoient au bout du compte justement à ces mêmes oppositions.

Paradigme ? On connaît la fortune des analyses de l'épistémologue et historien des sciences Thomas Kuhn qui, dans sa *Structure des révolutions scientifiques* explique que la science ne progresse pas conformément à une logique de progrès continu, des ténèbres primitives jusqu'à la pleine lumière finale, mais qu'elle s'organise conformément à la définition de ce qui constitue à un moment donné la science normale et légitime. Sont reconnues comme normales, acceptables, les thèses qui s'inscrivent dans le cadre de que Kuhn nomme un paradigme

dominant. De l'idée de paradigme Kuhn ne fournit pas de définition précise et, dans la seconde édition de son livre il va même jusqu'à en distinguer plus d'une vingtaine d'acceptions recevables. Pour notre part, contentons-nous de désigner sous ce terme un ensemble de théories et de modèles d'explication reconnus, de manières de faire sens communément admises par la communauté savante, qui dessinent le champ du pensable et des questionnements légitimes.

Kuhn, qui ne s'intéresse qu'aux sciences dites dures et qui postule qu'à tout moment, sous le régime de la science normale, il n'y a qu'un paradigme reconnu, doute qu'il existe quelque chose comme des paradigmes au sein des sciences sociales. Nous nous séparerons donc doublement de lui en affirmant que les sciences sociales et la philosophie morale et politique sont le lieu d'un affrontement constant entre deux paradigmes. Disons, pour faire court : le paradigme individualiste, qui entend expliquer la totalité sociale depuis le point de vue de l'individu ; et le paradigme holiste, qui prétend faire l'inverse. Ou disons, pour faire plus léger, que comme à Lilliput, la guerre épistémologique principale en sciences sociales oppose les petits et les gros-boutistes, ceux qui prétendent que les œufs à la coque doivent être ouverts par le petit bout et ceux qui ne jurent que par l'option opposée. En explorant ici les dimensions premières de ce qui pourrait constituer un paradigme du don, un paradigme proprement relationnel, on prend le pari que cette opposition canonique – que tout le monde s'accorde à tenir pour ruineuse sans pourtant savoir comment s'en affranchir véritablement – est surmontable. Et que le dépassement de l'antinomie va de pair avec la conquête, l'éclaircissement et la mise en évidence d'une manière de questionner spécifiquement sociologique, irréductible à l'analyse économique généralisée qui en tient si souvent lieu aujourd'hui.

Les chapitres du présent livre ont été composés à partir de textes écrits ces toutes dernières années, légèrement retravaillés et ajointés. Ils représentent à nos yeux aussi bien un point d'aboutissement provisoire qu'un point de départ. Un point d'aboutissement du travail mené depuis presque vingt ans par l'ensemble des auteurs qui se sont reconnus à un titre

ou à un autre, dans le projet à la fois intellectuel, éthique et politique, scientifique et philosophique, qu'a tenté de dégager et d'incarner *La Revue du MAUSS* (Mouvement antiutilitariste dans les sciences sociales[2]). Un point de départ pris vers de nouveaux espaces de réflexion avec l'espoir d'y rencontrer de possibles nouveaux alliés de pensée dans la tentative de surmonter l'opposition des paradigmes hérités et d'apprendre à nous orienter un peu moins mal, par la pensée et par l'action, au sein du vaste monde. Ce vaste monde, de plus en plus vaste et complexe, qui se constitue sous nos yeux inquiets et qui revêt la forme d'une société troisième, sans précédent dans l'histoire. Nous reviendrons sur ce point en conclusion.

Le premier paradigme

En se proclamant antiutilitariste, et en donnant à cette étiquette la même signification et la même visée qu'Émile Durkheim, Élie Halévy, et plus tard Marcel Mauss – c'est-à-dire en refusant de fonder les sciences sociales et la philosophie sur l'image de l'*homo œconomicus* et en visant à la critique radicale de l'économisme –, le MAUSS partait en guerre contre ce que, vu depuis aujourd'hui, il est permis de qualifier de *premier paradigme*, de paradigme n° 1, puisque manière désormais dominante de questionner et de faire sens lorsqu'on interroge l'histoire, le rapport social et l'action individuelle. Faisant le pari qu'il est à la fois possible et nécessaire de rapporter l'ensemble des phénomènes sociaux exclusivement aux décisions et aux calculs des individus – car seuls les individus, nous dit-on, peuvent être des sujets –, et posant en outre que l'unique chance de comprendre l'action individuelle est de postuler qu'elle est, sinon nécessairement « égoïste », à tout le moins « intéressée » et rationnelle, ce paradigme premier peut être qualifié, selon l'angle d'attaque qu'on choisit d'adopter, d'individualiste, d'utilitariste, de contractualiste, d'instrumentaliste, etc.[3]. Concrètement, c'est lui qui inspire aujourd'hui, dans les sciences sociales, ce qui se présente alternativement sous les traits de l'individualisme méthodologique, de la *Rational Action Theory*, de la théorie des jeux, de la *New Economic History*, du nouvel insitutionnalisme, de la théorie du *public choice*, du conventionnalisme, de la théorie des droits de propriété, etc. La plus grande part, donc, de l'activité proprement théorique des sciences sociales contemporaines. Dans le domaine normatif, il constitue le terreau sur lequel se déploie la philosophie morale et politique d'origine américaine, actuellement partout dominante, et dont les noms phares sont ceux de John Rawls, Robert Nozick, John Harsa-

2. Dans une aventure collective comme celle du MAUSS, il est impossible de démêler la part qui revient à chacun. Ce qui est sûr, c'est que je n'aurais pas avancé d'un pouce dans la voie qu'explore ce livre si je n'avais pas bénéficié des multiples contributions de tous ceux qui ont écrit dans *La Revue du MAUSS*. Ils sont infiniment trop nombreux pour être tous cités ici. Mais il me faut exprimer une gratitude toute particulière à ceux d'entre eux qui ont contribué directement et continûment à la discussion du « paradigme du don ». Ils forment en quelque sorte le noyau dur du MAUSS : Gérald Berthoud, Jacques T. Godbout, Serge Latouche, Ahmet Insel, Paul Jorion, Mark Anspach, Philippe Rospabé, Guy Nicolas, Anne-Marie Fixot, Jean-Luc Boilleau, Pascal Combemale, Philippe Chanial, Camille Tarot, Jean-Louis Laville, Jacques Dewitte, etc. Un remerciement particulier doit être adressé à Alfredo Salsano, directeur littéraire des Éditions Bollati Boringhieri (Turin) et inlassable animateur des débats théoriques et pratiques de la péninsule, qui, outre ses propres contributions importantes aux études maussiennes et polanyiennes, a tant fait pour la diffusion des analyses du MAUSS en Italie et pour la réalisation d'ouvrages qui sans lui n'auraient pas vu le jour. A commencer par le présent livre, qui reprend largement le recueil de textes qu'Alfredo Salsano a publié sous le titre de *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Turin, Bollati Boringhieri, 1998.

3. A bien y réfléchir, c'est l'appellation d'utilitarisme qui nous paraît la plus satisfaisante, si on veut bien l'entendre en un sens très large, et caractériser l'utilitarisme par l'articulation d'une proposition positive – les seuls sujets pertinents de l'action sont les individus qui cherchent à maximiser rationnellement la satisfaction de leurs propres intérêts ou préférences –, et d'une proposition normative : est juste (bon, bien), ce qui concourt à la maximisation du bonheur du plus grand nombre de sujets. (*Cf.* sur ce point notamment notre *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte, 1993, chapitre IV.) L'appellation la plus synthétique est sans doute celle de « conditionnalisme ». Nous tentons d'expliquer cette notion dans le chapitre IV du présent livre.

nyi, Ronald Dworkin, Charles Larmore, Derek Parfit, David Gauthier, etc.

La critique de ce premier paradigme et de ces diverses écoles, que nous tenons pour acquise et qui ne nous occupera pas ici, accomplissait la première des deux tâches intellectuelles que, sans trop le savoir, nous nous étions données à nous-mêmes en choisissant le nom de MAUSS. Or, celui-ci ne nous enjoignait pas seulement d'être antiutilitaristes, tâche toute négative, mais aussi de prendre au sérieux l'œuvre de Marcel Mauss et, tout particulièrement, l'*Essai sur le don*. Au départ, la référence à M. Mauss nous avait principalement servi à asseoir la critique de l'utilitarisme et de l'économisme en confortant l'intuition, par elle-même évidente, que dans l'action sociale, certes il entre du calcul et de l'intérêt, matériel ou immatériel, mais qu'il n'y a pas que cela : il y a aussi de l'obligation, de la spontanéité, de l'amitié et de la solidarité, bref du don. Mais petit à petit, nous en sommes venus à prendre toujours plus au sérieux, et positivement cette fois, la découverte, que Mauss nous semble avoir accomplie, d'une certaine universalité de ce qu'il appelait la triple obligation faite aux hommes de donner, recevoir et rendre.

Or, si Mauss a raison, si la découverte qu'il a effectuée est fondée empiriquement, si en effet, de façon aussi variable et incertaine qu'on voudra, dans toutes les sociétés humaines – et pour qu'elles deviennent humaines justement –, injonction est faite aux hommes de donner, de se montrer généreux, de ne satisfaire leur intérêt propre que par le détour de la satisfaction de l'intérêt des autres, alors il y a là un point de départ fantastique, un fondement enfin trouvé – le « roc », disait Mauss –, tant pour les sciences de l'histoire et de la société que pour la philosophie morale et politique. Un point de départ et un fondement empiriques, nous l'avons déjà dit, mais il convient d'y insister d'autant plus qu'un des défauts principaux des doctrines individualistes-utilitaristes comme de la plupart des doctrines éthiques courantes, est de reposer sur une base purement hypothétique. Prisonnières de ce biais spéculatif originel, elles doivent nécessairement se montrer fautives aussi bien dans l'explication de l'action sociale – toujours trop unilatérale – que dans la prescription morale – toujours hyperbolique et en surplomb. Une sociologie et une philosophie maussiennes du don, au contraire, ne cherchent pas à imputer à l'action autre chose que ses propres déterminants positifs et normatifs immanents. En ce sens, elles constituent une véritable sociologie et philosophie de la *praxis*.

Le deuxième paradigme

Pour ne pas tomber d'entrée de jeu de Charybde en Scylla, il reste néanmoins, une fois dégagée l'irréductibilité du don au premier paradigme – le don n'est pas une sorte d'achat des autres effectué en anticipation du don en retour –, à montrer qu'il est tout autant irréductible au deuxième paradigme, celui qui dominait encore les sciences sociales en dehors de la science économique (la sociologie, l'ethnologie, l'histoire) il y a trente ans à peine, et qu'il est commode de qualifier de paradigme holiste. Par quoi nous désignons la tentation, symétrique à la tentation individualiste, d'expliquer toutes les actions, individuelles ou collectives en les analysant comme autant de manifestations de l'emprise exercée par la totalité sociale sur les individus et de la nécessité de la reproduire. Loin que les faits sociaux apparaissent comme le produit de l'entrecroisement des desseins individuels rationnels, c'est l'ensemble des actions des individus qui semble être commandé par une totalité sociale toujours préexistante aux individus, infiniment plus importante qu'eux et incommensurable à leurs actes ou à leurs pensées qu'elle prédétermine de part en part. Fonctionnalisme, culturalisme, institutionnalisme ou structuralisme sont autant de représentants bien connus de cette posture holiste.

Il serait d'autant plus tentant *a priori* de réduire le paradigme du don à ce deuxième paradigme que 1°) le don semble inconcevable en l'absence d'une règle de réciprocité qui lui préexiste et que la société doit faire respecter ; 2°) Mauss lui-même, dans le sillage de son oncle É. Durkheim insiste sur le caractère obligatoire du don – parler de triple obligation de donner, recevoir et rendre, c'est insister sur la dimension hiérarchiquement dominante de l'obligation sur le don lui-

même –, et enfin 3°) Mauss est à la fois l'héritier théorique de Durkheim et du fonctionnalisme de l'École sociologique française, et le précurseur revendiqué du structuralisme de Claude Lévi-Strauss et du holisme de Louis Dumont, grands noms s'il en est de la tradition holiste. A quoi il convient d'ajouter que, par sa critique de l'hégémonie culturelle exercée par l'Occident sur le reste du monde[4], le MAUSS semble avoir partie étroitement liée avec une approche à la fois culturaliste et relativiste.

Dans ces conditions, le MAUSS aurait dû pouvoir s'insérer tout naturellement dans le cadre de la pensée structuraliste et poststructuraliste, si puissante en philosophie, en ethnologie et dans les milieux psychanalytiques influencés de près ou de loin par Jacques Lacan et aujourd'hui par Pierre Legendre. C'est là que s'exprime en France l'essentiel de ce qui résiste encore au paradigme individualiste. Dans ce cadre accueillant le MAUSS aurait pu se glisser aisément en se bornant à y occuper une position un peu particulière.

Le paradigme du don

Mais la découverte de M. Mauss, croyons-nous, va bien au-delà de ce holisme trop vite sûr de lui et satisfait de jouer avec son rival individualiste un jeu de miroirs simple et trompeur. La totalité sociale ne préexiste pas plus aux individus que l'inverse, pour la bonne raison que les uns et les autres, comme leur position respective, s'engendrent incessamment par l'ensemble des interrelations et des interdépendances qui les lient. C'est donc la modalité générale de cette liaison et de cette interdépendance qu'il importe avant tout de comprendre. Une société régie uniquement d'en haut et à partir du passé, par la règle et l'obligation, doit s'effondrer dans la stérilité, le formalisme ou l'horreur. Pas plus ne saurait-on la faire reposer sur la

4. Critique développée notamment par Gérald Berthoud (*Plaidoyer pour l'Autre*, Paris, Droz, 1985) et Serge Latouche (*L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte, 1989 ; *La planète des naufragés*, Paris, La Découverte, 1991 ; *La mégamachine*, Paris, La Découverte, 1995).

mécanique symétrique des seuls intérêts individuels qui, à défaut de règles communes susceptibles de les coordonner, doivent se dissoudre et s'annuler dans le chaos général. Ce n'est pas en se soumettant au despotisme de la Loi ou en se réfugiant dans le chacun pour soi et la tricherie que les hommes peuvent parvenir à trouver un peu de paix, de sécurité et de bonheur. C'est, s'ils ont en outre un peu de chance, en apprenant à s'allier et à s'associer, à (se) donner les uns aux autres en se faisant confiance et pour se faire confiance[5].

Le tiers paradigme dont nous avons besoin pour dépasser les points de vue également bornés de l'individualisme et du holisme est donc un paradigme du don. Comme l'écrivait Claude Lefort, à peu près en ces termes, individu et totalité sociale sont mutuellement transcendants l'un par rapport à l'autre. Nous avons donc besoin de moyens intellectuels qui nous permettent d'appréhender cette double transcendance croisée, ce double englobement du contraire, et nous devons apprendre à les penser. Le paradigme du don ne prétend justement analyser l'engendrement du lien social ni par en bas – depuis les individus toujours séparés –, ni par en haut – depuis une totalité sociale en surplomb et toujours déjà là –, mais en quelque sorte depuis son milieu, horizontalement, en fonction de l'ensemble des interrelations qui lient les individus et les transforment en acteurs proprement sociaux. Le pari sur lequel repose le paradigme du don est que le don constitue le moteur et le performateur par excellence des alliances. Ce qui les scelle, les symbolise, les garantit et les rend vivantes. Qu'il s'agisse d'un don initial ou d'un don refait tellement de fois qu'il n'apparaît même plus comme tel, c'est en donnant qu'on se déclare concrètement prêt à jouer le jeu de l'association et de l'alliance et qu'on sollicite la participation des autres à ce même jeu.

Assurément, on l'a rappelé, dans le don il entre de l'obligation. Mais le coup de génie de Mauss est d'avoir réintroduit au sein du holisme de son oncle – qui caractérisait, on le sait, le fait social par l'obligation –, cette part de liberté et d'indivi-

5. Nous tentons d'explorer de manière très synthétique ce lien entre don et association dans le chapitre v.

dualisme à laquelle ce dernier aspirait d'ailleurs lui aussi sans parvenir à la penser de manière satisfaisante. L'obligation que nous fait le don est en fait une sorte d'exhortation, serait-on tenté de dire, une exhortation à l'action, au sens qu'Hannah Arendt donnait à ce terme. Elle est donc tout autant, dans le cadre des limites plus ou moins vastes ou étroites dessinées par chaque société, une exhortation à l'individuation et à la manifestation de soi. Et si dans toute société, à un moment donné, c'est le poids des habitudes et du rituel qui semble l'emporter, on voit bien qu'à long terme, et à l'échelle de l'histoire, c'est la liberté qui triomphe et qui défait tout institué en ouvrant sans cesse de nouveaux champs de possibilités irréductibles aux prescriptions oblatives originelles. Le don est l'ouvreur des possibles sociaux et historiques.

Le tiers paradigme

Le terme de « paradigme du don », quoique juste, est cependant trop restrictif et donc potentiellement trompeur. Nous venons de le suggérer à l'instant, il serait tout autant possible de parler de paradigme de l'alliance et de l'association. Or la pensée de l'alliance et de l'association n'est qu'une autre dimension de la pensée de ce que nous avons appelé par ailleurs le politique. Et, comme on le verra dans au moins deux des chapitres de ce livre, la découverte accomplie par Marcel Mauss est en fait double. S'il en vient à rassembler un matériau ethnologique considérable à l'appui de l'idée que dans nombre de sociétés archaïques, partout peut-être, c'est en rivalisant de dons que les hommes se lient et font société, en échangeant des biens qui n'ont pas une valeur utilitaire mais symbolique, c'est aussi parce que, depuis longtemps, il avait à la fois généralisé et radicalisé l'idée durkheimienne que « la vie sociale n'est possible que par un vaste symbolisme » ; que les symboles, pour le dire dans les termes de C. Lévi-Strauss, sont « plus réels que ce qu'ils symbolisent[6] ».

6. Le numéro 12 de *La Revue du MAUSS semestrielle*, « Plus réel que le réel, le symbolisme », 2e semestre 1998, est intégralement consacré à la discussion de ce thème.

Pour se mettre en mesure de comprendre et de découvrir empiriquement comment le lien social est tissé de dons, qui ne valent que symboliquement, encore fallait-il avoir compris, au-delà de Durkheim, qu'il n'y a pas d'un côté la réalité sociale et de l'autre les représentations collectives ou les symboles, mais que, bien plus profondément, c'est la réalité sociale elle-même qui doit être conçue comme intrinsèquement symbolique. C'est cette découverte de la coextensivité du don et du symbole, si puissante mais si fragile en même temps, sans cesse effectuée et sans cesse oubliée, que nous nous attachons à fixer dans les pages qui suivent[7]. Découverte fragile puisque sans cesse menacée de rebasculer du côté du premier ou du deuxième paradigme, individualiste ou holiste, que le tiers paradigme entend à la fois conserver, dialectiser et dépasser en faisant droit au moment de vérité que chacun d'eux comporte indubitablement.

Pourquoi parler de « tiers paradigme » ? D'abord, on l'aura compris, pour éviter la chaîne dangereusement proliférante des traductions possibles. Paradigme du don, paradigme du symbolisme, de l'association, de l'alliance, du politique, du jeu, etc., pour nous tous ces termes renvoient à une même manière fondamentale de penser. Chacune de ces expressions désigne un des morceaux du puzzle et s'ajuste aux autres pour recomposer ce tout, ces totalités sociales concrètes, dont Mauss était si soucieux. Mais pourquoi « paradigme », alors que le principal mérite que nous trouvons au tiers paradigme, à la différence des deux premiers, est d'ouvrir les questions au lieu de prétendre avoir réponse à tout par avance ? Parce que, aussi antisystématique qu'elle se veuille, il faut bien fixer avec un peu de systématicité les modalités d'une pensée du concret. Et les rassembler, même lâchement, en une forme de paradigme, fût-il antiparadigmatique.

Et enfin, pourquoi « tiers » ? A de multiples égards il serait en effet plus juste de parler de paradigme premier ou primordial, tant il est juste que ce que nous présentions à l'instant comme le premier et le deuxième paradigme – la pensée

7. Et notamment dans le chapitre VIII, tout entier consacré à ce problème.

menée du point de vue de l'individu, de l'intérêt et du contrat, la pensée déployée depuis le point de vue de la totalité sociale instituée – ne sont que des moments du cycle général du don, de l'alliance, du symbolisme et du politique en acte. Telle est bien d'ailleurs, conformément à son inspiration durkheimienne là encore, la certitude qui animait Mauss : on ne saurait comprendre l'échange et le contrat, typiques de la modernité, sans dégager au préalable leurs formes archaïques et antécédentes, les formes du don. Marché, d'une part, État de l'autre, individualisme et holisme donc, ne sont intelligibles que considérés comme des formes spécialisées et autonomisées d'une réalité plus vaste et englobante, de ce fait social total dont le don constitue l'expression par excellence.

Mais la nature primordiale du don et du symbolisme ne peut apparaître clairement, au plan réflexif, que par la mise en lumière des limites des pensées modernes, qui n'en saisissent chacune qu'un fragment. Il a fallu perdre la spontanéité irréfléchie de la pratique du don rituel obligé pour que puisse se déployer, dans le sillage de la religion qui en avait constitué la première transmutation, la pensée philosophique et les sciences sociales. Il aura fallu faire l'expérience achevée des deux premiers paradigmes pour que se révèle de façon évidente la nécessité du troisième qui constitue pourtant en fait et en droit le paradigme primordial.

Une dernière équivoque possible doit enfin être dissipée. En parlant de « tiers paradigme », nous espérons surtout ne pas avoir donné le sentiment que nous penserions livrer ici une découverte absolument inouïe, qui n'aurait été effectuée par nul autre que nous-même ou, à la rigueur, par nos amis du MAUSS et notre maître éponyme Marcel Mauss. Bien au contraire, tout ce que nous énonçons est en fait d'une grande simplicité et a déjà été formulé, sous une forme ou sous une autre, une infinité de fois. De multiples écoles, philosophiques ou sociologiques, tournent et ont tourné depuis longtemps autour des mêmes questions. Il nous semble seulement que l'entrée par l'œuvre de Marcel Mauss est celle qui permet de relier le mieux entre eux, de façon cohérente, le plus grand nombre de questions, de propositions et de résultats déjà largement acquis, mais sans qu'on le sache toujours.

Dans cette introduction j'ai mis l'accent, peut-être trop, sur les implications proprement théoriques d'une réflexion sur le don. Je serais attristé que le lecteur en conclue que cet ouvrage est réservé aux spécialistes des sciences sociales et aux philosophes. Rien n'est plus immédiatement concret que le don et ses enjeux moraux, existentiels et politiques s'imposent à tout le monde. Au reste l'expérience de *La Revue du MAUSS* montre que tous les numéros ou les articles que nous avons publiés sur ce thème ont su trouver un public varié, très au-delà des seuls cercles académiques. Mais il est vrai que certains débats abordés ici feront davantage sens *a priori* pour les spécialistes que pour le profane. A ce dernier on conseillerait volontiers d'entamer sa lecture par le chapitre V, qui tente de fixer de manière très ramassée, presque sténographique la question des liens entre don et association et qui fait presque office de seconde introduction générale. Ce chapitre devrait parler plus particulièrement aux militants associatifs. Dans la première partie, consacrée à la présentation des concepts les plus généraux, les trois premiers forment certainement le bloc le plus synthétique de l'ouvrage. A certains égards, les autres chapitres peuvent être lus comme des explicitations de ce bloc initial. Le chapitre suivant, consacré à la notion de conditionnalité inconditionnelle est certainement le plus abstrait. Il est celui qui touche le plus directement au débat philosophique.

Dans la seconde partie, on entre dans le vif de certaines discussions anthropologiques cruciales en analysant les rapports du don au sacrifice, d'une part (chapitre VI), et à la question du symbolisme, de l'autre (chapitre VII). Ces débats pourront paraître un peu techniques à certains lecteurs. Que pourtant ils renvoient à des enjeux éminemment concrets et à des passions toutes modernes, c'est ce dont on pourra se convaincre en lisant le dernier chapitre (VIII) qui, changeant complètement l'angle d'attaque, mobilise tout l'ensemble des notions acquises et travaillées dans le cours de ce livre pour les faire servir à un éclairage original (croyons-nous) des phénomènes totalitaires, ce paroxysme des pathologies de la modernité. En conclusion, enfin, nous revenons brièvement sur

certains points trop peu développés et tentons de dissiper quelques équivoques possibles.

Cela étant, même si nous avons tenté de les harmoniser, d'éviter les plus grosses redites et de ménager une certaine progression, il reste que, à l'exception des trois premiers qui sont en fait d'un seul tenant, ces chapitres ont été bâtis à partir d'articles écrits à des occasions et pour des publics différents. Chacun est donc lisible séparément.

Provenance des textes

L'introduction, la conclusion, les encadrés et le chapitre VIII (à paraître sous une forme légèrement différente dans *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 16, « L'autre socialisme. Entre utilitarisme et totalitarisme », 2e semestre 2000) sont inédits.

Les chapitres I, II, et III ont été composés à partir de « Ni holisme ni individualisme méthodologiques, Marcel Mauss et le paradigme du don », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXIV, 1996, n° 105, « Mauss : hier et aujourd'hui » (repris *in La Revue du MAUSS semestrielle* n° 8, 1996, 2e semestre, « L'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de M. Mauss »).

Le chapitre IV est paru dans *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 7, 1998, 1er semestre, « Vers un revenu minimum inconditionnel ? ».

Le chapitre V est d'abord paru (sous une forme assez différente) dans *La Revue des études coopératives, mutualistes et associatives*, 2e trimestre 1995 (repris in *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 11, 1998, 1er semestre, « Une seule solution, l'association ? »).

Le chapitre VI est une version révisée d'un article paru dans *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 5, 1997, 1er semestre, « A quoi bon (se) sacrifier ? Sacrifice, don et intérêt ».

Le chapitre VII est la version révisée de l'article paru dans *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 12, 1998, 2e semestre, « Plus réel que le réel, le symbolisme ».

I

Éléments d'une théorie générale du don

CAIRN

Expérience sur le travail du regard



Anna Consonni
Johanna De azevedo
Manon Guenard
Jaulène Lachaud
Sarah Marin
Elina Moreno
Nativa Pasquali
Laura Saincrit
Albane Simon
Marie Som
Pierre Baumann

SUR LES LIMITES À LA CROISSANCE ET AUTRES FORMES DE CONSTATATIONS PAR LE REGARD (ET L'ACTION)

PIERRE BAUMANN

En 1972 paraît un rapport qui fit couler beaucoup d'encre et eut un impact planétaire, intitulé *Les limites à la croissance (dans un monde fini)* rédigé par Donella Meadows, Dennis Meadows et George Randers, étudiants au MIT. Les auteurs prennent appui sur un ensemble considérable de données variées, agronomiques, démographiques, économique, géopolitiques, géographiques, etc. afin d'observer les conséquences de la croissance exponentielle sur la planète, à l'échelle globale et locale. Commandé par le groupe de Rome, leur rapport prend appui sur le modèle « World 3 » qui permet de dresser des simulations informatiques (rudimentaires en comparaison de la puissance d'analyse des outils informatiques actuels) et d'établir douze scénarios possibles. Tous montrent que l'accroissement exponentiel de la population et l'utilisation excessive des ressources se trouvent confrontés à une série de limites (espace, nourriture, eau, combustibles, dégradations des espèces vivantes, déséquilibre écologique, etc.). En 1992, puis en 2004, les auteurs reprennent leur ouvrage, les limites de la capacité de charge de la planète sont désormais dépassées. En 2004, les auteurs sont plus pessimistes encore qu'en 1972. « Le défi, écrivent-ils, auquel la planète est confrontée peut être formulé de façon simple : pour atteindre la "durabilité ", l'humanité doit augmenter la consommation des populations pauvres tout en réduisant son empreinte écologique totale. Cela requiert des avancées technologiques, un changement d'attitude de la part de chacun et des planifications à plus longue échéance[1]. »
Cette logique de la durabilité est désormais un poncif, mais n'en reste pas moins cruellement nécessaire et nous pensons qu'il convient de réfléchir à notre échelle, modeste, à ce que cela engage pour chacun de nous et détermine des styles de vie allant contre la logique de croissance excessive.
Dans le contexte de la création artistique, que signifie tenir compte des limites de notre monde fini ? Il y aurait sous-entendu que l'art a aussi à charge d'agir contre les logiques économiques et politiques à fort profit. Il y aurait là un art de la lutte. Le problème est complexe et on ne fera pas le tour du sujet dans ce tout petit livre, ni ne pensons que la

1 MEADOWS Donella, MEADOWS Dennis, RANDERS Jorgen, *Les limites de la croissance (dans un monde fini)*, Paris, Rue de l'échiquier, 2017 (2004), traduction Agnès El Kaïm, p. 21.

logique de la lutte doit nécessairement être une logique du conflit. Au contraire. Sans tout dire, on peut s'efforcer de montrer comment, en un temps très bref, nous avons tenté de réfléchir à notre échelle à une défense de la durabilité qui, paradoxalement, prend appui sur la production d'opérations artistiques à faible impact matériel et à pouvoir de lutte faible. Autrement dit, nous pensons qu'il est important de redonner au *profit* d'autres valeurs : capacité d'observation, d'écoute, renforcement de l'acquisition des savoirs, construction de biens communs, évolution des logiques d'usage, résilience et bienveillance, créativité.
Le dernier chapitre des *Limites à la croissance*, (rédigé essentiellement par Donela Meadows) tente de proposer des alternatives qui rejoignent notre supposition. Aussi utopiques puissent-t-elles paraître, les propositions de Donela Meadows sont résolument optimistes et pratiques. Il y en a cinq : 1° L'inspiration (« Certains individus, surtout chez les jeunes, laissent parler leur inspiration avec aisance et enthousiasme. D'autres trouvent l'exercice effrayant ou pénible, car l'image séduisante de ce qui *pourrait être* rend ce qui est d'autant plus intolérable[2] »). 2° Le travail en réseau (« Nous ne pourrions pas faire sans les réseaux. La plupart de ceux auxquels nous appartenons sont informels, ils disposent de petits budgets [quand ils ont un budget] et très peu figurent dans les listes d'organisations internationales. Ils sont quasi invisibles, mais leur action et loin d'être négligeable[3]. »). 3° L'honnêteté (« Nous ne sommes pas plus sûrs de la vérité que quiconque, mais nous reconnaissons souvent un mensonge lorsque nous en entendons un. [...] Plus vous irez à l'encontre de la désinformation, plus notre société sera facile à gérer[4] »). 4° L'apprentissage (« Apprendre signifie être prêt à aller lentement, à faire des essais et à recueillir les informations sur les effets de l'action, y compris celles, primordiales mais pas toujours agréables à entendre, en indiquant que l'action ne fonctionne pas[5]. »). 5° L'amour (« Il n'est pas aisé de mettre en pratique l'amour, l'amitié, la générosité, l'empathie ou la solidarité au sein d'un système dont les règles, les objectif et les flux d'information en appelle à de moins nobles qualités. Mais nous essayons et nous vous conjurons d'en faire autant[6] ».)
Derrière ces grands principes se cache une question simple : quelle économie du regard ? Autrement dit, quelle attention accorder aux choses qui nous tombent sous les yeux (et sous la main) ? Comment considérer cette expérience du regard, non pas comme un fait simple, facile, courant, usuel, mais comme un travail. En disant travail il s'agit bien de nommer le fait que l'expérience est une épreuve : elle n'est pas facile, prend du temps, de l'énergie, apporte de la valeur et... permet, d'une certaine manière, de gagner sa vie. Gagner sa vie parce que la spécificité de chaque regard est toujours portée par des particularités, des facultés de faire et de penser qui ont de la valeur, parfois monétaire, mais aussi selon d'autres ordres (échanges, partages, bienveillance). Nous pensons également qu'en travaillant, la vie qu'on gagne est également celle qui répond à des nécessités : prendre le large, voir du pays pour ne pas céder à la morosité ambiante.

Nous sommes une équipe (onze personnes) d'étudiantes, doctorante et enseignant chercheur en arts de l'Université Bordeaux Montaigne et sommes venus travailler pendant une semaine de résidence au Frasnois du 14 au 20 mars 2021 sur la relation entre expérience artistique et économie du regard : comment voir et parcourir un territoire pour saisir brièvement ce qui fait sa particularité, ce qui caractérise ses usages et détermine ses modes de *travail*. Comment faire *travailler* notre propre regard ? Dans le contexte pandémique, cette mise à l'épreuve se trouve chargée d'une valeur supplémentaire, le souffle physique des choses matérielles, des douleurs du corps qui a trop marché, du froid, du vent et de la neige, du plaisir de faire et plus simplement de circuler.

L'objectif de ces travaux, conçus comme une collecte de repères visuels, fut donc de chercher à comprendre comment l'activité de création artistique peut prendre part aux réflexions actuelles sur les enjeux sociétaux d'ordre écologiques, environnementaux et économiques que nous venons de décrire plus haut. En effet, en développant différentes pratiques telles que la photographie, la vidéo, la (micro) sculpture ou encore des actions de nettoyage et autres expériences de marche, nous

2 *Ibid.*, p. 433.
3 *Ibid.*, p. 436.
4 *Ibid.*, p. 440.
5 *Ibid.*, p. 444.
6 *Ibid.*, p. 448.

avons tenté de travailler sur cinq axes de réflexion.
Le premier (peu importe l'ordre) porte sur le glanage et la collecte des objets et du bon usage des ressources naturelles.
Le deuxième s'attache à observer les aménagements du regard et autre expérience du territoire.
Le troisième s'est focalisé sur l'observation du monde végétal et ses ramifications biomorphiques.
Le quatrième traite des pierres, du risque (issu de récif) et de l'usure. C'est-à-dire qu'il s'agit de voir comment les formes minérales contribuent aux manifestations de formes construites et déconstruites (vestiges archéologiques, par exemple).
Le cinquième se propose d'investir l'espace forestier comme « forêt des signes », soit un espace qui, en se soumettant à l'épreuve du regard, induit un travail d'écriture.
Le sixième, plus transversal essaye de reposer la question de la communauté : à la fois la commune et ses habitants (à partir d'une logique d'entretiens), mais aussi celle du groupe de recherche.
Ces considérations nous ont conduites à nous intéresser à des choses parfois très modestes : une barrière, un belvédère, des orties et autres plantes collectées, des écorces, de la cire, du pollen, des pierres et à des actions réduites : marcher, placer, cadrer, nettoyer, observer, écouter.

Penser des usages : le cairn

L'objectif de ce travail de réflexion n'est donc pas tant de peindre, de dessiner, de photographier ou de filmer ces paysages remarquables (même si toutes ces pratiques sont à même d'agir en tant qu'outil de construction du regard), mais d'essayer d'identifier, de restituer et de faire avec ces nœuds de réflexion. Qui voit quoi et comment ? Qu'en faire ? L'idée est donc tout autant de constater ce qui fait les qualités d'un territoire, que d'aller à la rencontre de ceux qui en font usage et vivent avec. C'est donc tout autant une expérience de création, que documentaire et d'enquête.
Le travail fut en effet d'abord de l'ordre de la constatation et de l'observation. Ensuite, et c'est ce qui fait la particularité du plasticien, on peut chercher à proposer des utopies. C'est-à-dire qu'on pourrait imaginer des solutions ou des alternatives à des problèmes rencontrés.

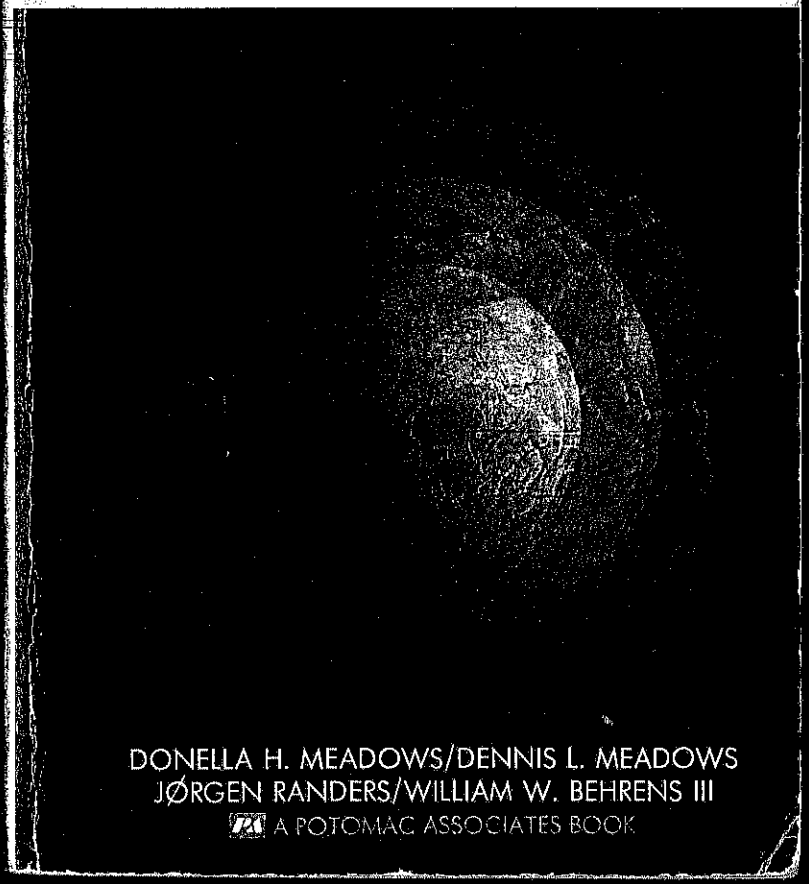
C'est ce qu'a, par exemple, engagé le dendrologue Francis Hallé[7]. Peut-on imaginer une forêt sanctuarisée qui deviendrait une ressource « observation du développement naturel de la forêt » à visée scientifique par exemple ? Lorsque la forêt ne rapporte plus en termes de ressource bois (à visée éconnomique) on pourrait être à même d'interroger plus encore de telles alternatives. Quelles seraient alors les conditions de leur réalisation et notamment dans la forêt du Risoux ? Ce type de projet n'est pas sans susciter d'amples discussions.
Autrement dit, l'avantage de faire avec l'art est qu'on peut penser des utopies. On peut tout imaginer. Mais l'intérêt d'une utopie, sa portée, réside aussi dans le présupposé qu'elle pourrait être réalisée. Nous avons tenté d'écouter et de restituer ces différentes formes d'attentions accordées à ces expériences variables du regard pour créer ce qu'on pourrait appeler des « utopies concrètes ». C'est-à-dire des petites (micro) utopies qui misent sur le faire et l'expérience. Accumulées elles constituent un empilement de propositions, des repères visuels, autrement dit des cairns, dont le sujet est *les limites à la croissance* à partir de toute petites choses un peu indisciplinées, des mauvaises herbes.

7 C'est ce que cherche notamment à développer le dendrologue Francis Hallé (https://www.foretprimaire-francishalle.org/).

SIGNET • 451-W5767 • $1.50

THE LIMITS TO GROWTH

The headline-making report on the imminent global disaster facing humanity—and what we can do about it before time runs out. "One of the most important documents of our age!" —Anthony Lewis, *The New York Times*



DONELLA H. MEADOWS/DENNIS L. MEADOWS
JØRGEN RANDERS/WILLIAM W. BEHRENS III

A POTOMAC ASSOCIATES BOOK

"*Beyond the Limits* is a book of stunning intelligence."
— Barry Lopez

BEYOND THE LIMITS

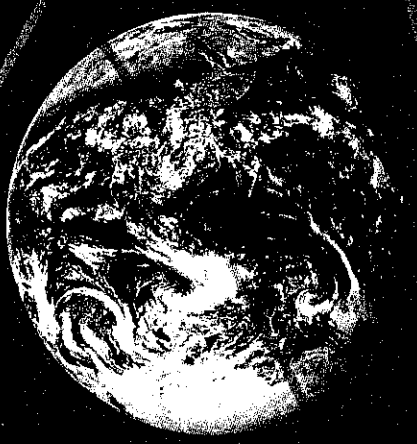


CONFRONTING GLOBAL COLLAPSE

ENVISIONING A SUSTAINABLE FUTURE

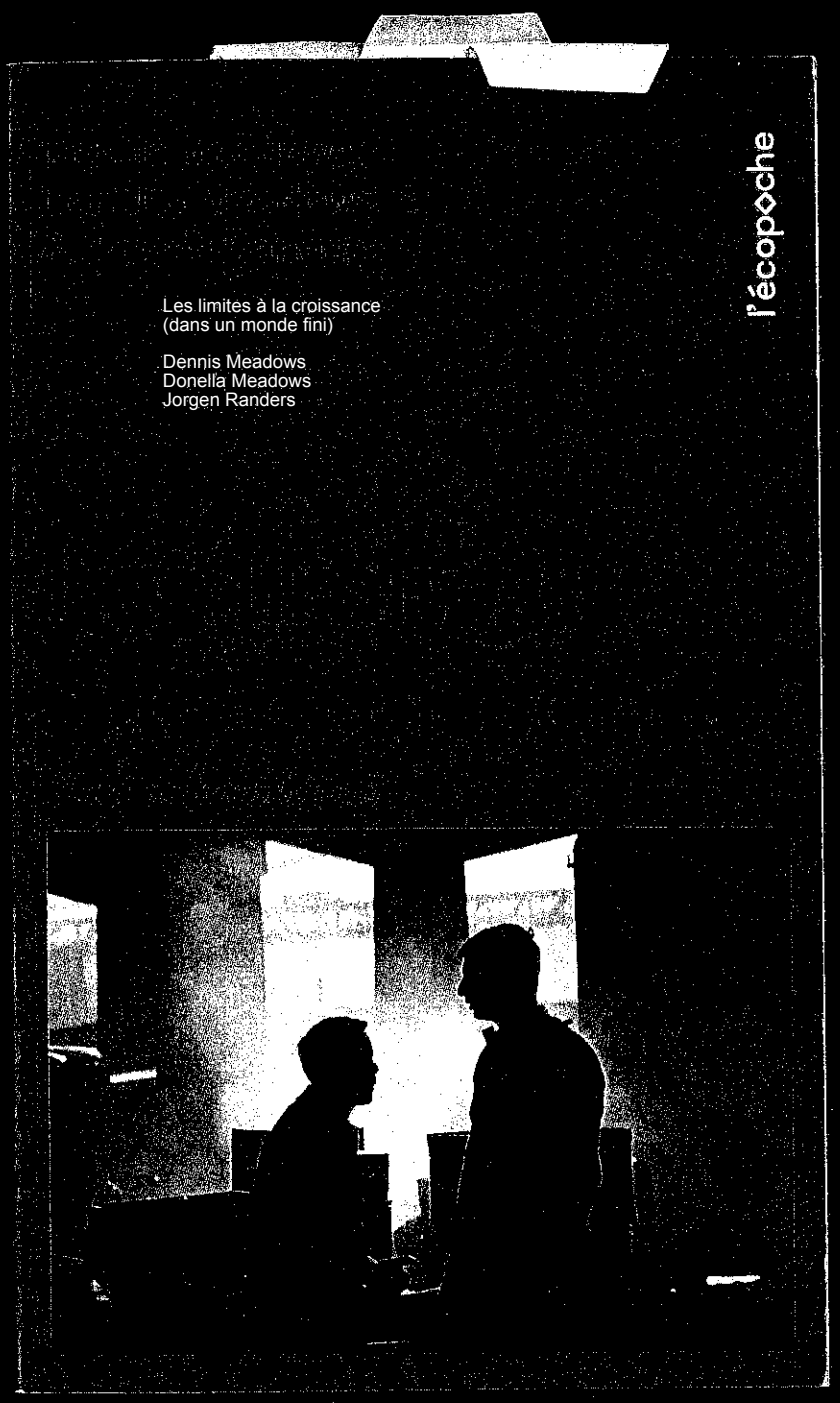
Sequel to the international bestseller The Limits to Growth

DONELLA H. MEADOWS, DENNIS L. MEADOWS, JØRGEN RANDERS



The 30-Year Update

DONELLA MEADOWS | JORGEN RANDERS | DENNIS MEADOWS


Les limites à la croissance
(dans un monde fini)
Dennis Meadows
Donella Meadows
Jorgen Randers
l'écopoche

que l'humanité ait déjà disparu en 2012, ni même qu'elle ait commencé à décroître. Car le XXIe siècle dure plus de 12 ans ! Dans ce contexte, fallait-il une mise à jour[1], puisque le travail initial est toujours d'actualité ? Pour vérifier le message de fond, certainement pas : il faudra attendre la fin du XXIe siècle pour crier au génie ou au contraire conspuer l'incompétent. Mais pour rappeler l'esprit de l'œuvre initiale à un moment où cette dernière n'est plus qu'un lointain souvenir, cela sera assurément utile.

Car cette question lancinante, devenue plus urgente que jamais, n'a toujours pas trouvé d'enceinte où être débattue à son juste niveau : si la croissance économique perpétuelle doit, à relativement court terme, devenir un simple souvenir, comment, dans ce cadre, organiser un avenir économique, politique, social, et surtout mental qui soit désirable ?

Jean-Marc Jancovici,
fondateur du cabinet Carbone 4

[1] L'édition originale du présent ouvrage est parue aux États-Unis en 2004 sous le titre *The Limits to Growth, the 30-Year Update.*

Préface des auteurs

Les limites à la croissance (dans un monde fini) est la seconde réédition, augmentée, du livre *The Limits to Growth.* Cet ouvrage a été publié en 1972[2] ; puis, en 1992, nous en avons publié une version révisée, *Beyond the Limits*[3], dans laquelle nous débattions des développements intervenus à l'échelle planétaire en 20 ans, par rapport aux scénarios de *The Limits to Growth*. Cette nouvelle mise à jour, 30 ans après cette fois-ci[4], présente les aspects essentiels de notre travail d'origine et fait le bilan des données et des idées pertinentes que nous avons récoltées durant ces 30 années.

The Limits to Growth a été élaboré au sein du Groupe Dynamique des Systèmes de la Sloan School of Management du Massachusetts Institute of Technology (MIT), entre 1970 et 1972. Notre équipe se servait de la théorie de la dynamique des systèmes et de la modélisation informatique pour analyser les causes et les conséquences à long terme de la

[2] Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jorgen Randers et William W. Behrens III, *The Limits to Growth* (New York, Universe Books, 1972). Ce livre a été traduit en français sous le titre *Halte à la croissance ?* (Fayard, 1972). Deux ouvrages techniques ont également été publiés : Dennis L. Meadows et *al.*, *The Dynamics of Growth in a Finite World* (Cambridge, MA : Wright-Allen Press, 1974) et Dennis L. Meadows et Donella H. Meadows, *Toward Global Equilibrium* (Cambridge, MA : Wright-Allen Press, 1973). Le premier est une documentation complète sur le modèle World3 et le second se compose de 13 chapitres présentant des études annexes et des sous-modèles introduisant le modèle global. Les deux ouvrages sont aujourd'hui distribués par Pegasus Communications, One Moody Street, Waltham, MA 02453-5339, États-Unis (www.pegasuscom.com).

[3] Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows et Jorgen Randers, *Beyond the Limits* (Post Mills, VT: Chelsea Green Publishing Company, 1992). Littéralement, *beyond the limits* signifie « au-delà des limites ». Cet ouvrage n'a pas été traduit en français.

[4] L'édition originale du présent ouvrage est parue aux États-Unis en 2004.

croissance sur la démographie et sur l'économie matérielle mondiales. Nous traitions de questions telles que : *les politiques actuelles nous conduisent-elles vers un avenir soutenable ou vers l'effondrement ? Que peut-on faire pour créer une économie humaine qui fournisse de tout en quantité suffisante à tous ?*

Nous avions été chargés de réfléchir à ces questions par le Club de Rome, un groupe informel et international composé d'éminents hommes d'affaires, de dirigeants et de scientifiques. La Fondation Volkswagen, en Allemagne, finançait notre travail.

C'est ainsi que Dennis Meadows, alors enseignant au MIT, constitua et dirigea l'équipe ci-dessous qui, pendant deux ans, allait mener la première étude.

Alison A. Anderson, PhD (États-Unis)
Erich K. O. Zahn, PhD (Allemagne)
Ilyas Bayar (Turquie)
Jay M. Anderson, PhD (États-Unis)
Farhad Hakimzadeh (Iran)
William W. Behrens III, PhD (États-Unis)
Judith A. Machen (États-Unis)
Steffen Harbordt, PhD (Allemagne)
Donella H. Meadows, PhD (États-Unis)
Peter Milling, PhD (Allemagne)
Nirmala S. Murthy (Inde)
Roger F. Naill, PhD (États-Unis)
Jorgen Randers, PhD (Norvège)
Stephen Schantzis (États-Unis)
John A. Seeger, PhD (États-Unis)
Marilyn Williams (États-Unis)

L'un des piliers de notre projet était le modèle informatique « World3 » que nous avions construit pour intégrer les

données et les théories relatives à la croissance[5]. Grâce à ce modèle, nous pouvons produire des scénarios sur le développement mondial qui sont parfaitement cohérents. Dans *The Limits to Growth*, nous avions publié et analysé 12 scénarios de World3 montrant différents modes de développement de l'humanité sur deux siècles, entre 1900 et 2100. Dans *Beyond the Limits* figuraient 14 scénarios produits par une version quelque peu mise à jour de World3.

The Limits to Growth est devenu un best-seller dans de nombreux pays et a été traduit dans environ 30 langues. *Beyond the Limits* a été traduit dans plusieurs langues et fait référence dans le milieu universitaire.

1972 : THE LIMITS TO GROWTH

Dans *The Limits to Growth*, nous expliquions que les limites écologiques planétaires (en matière d'utilisation des ressources et d'émissions de polluants) auraient une influence importante sur le développement mondial durant le XXIe siècle. Nous attirions l'attention du lecteur sur le fait que l'humanité allait peut-être devoir consacrer beaucoup de capital et de main-d'œuvre pour lutter contre ces limites, au point que la qualité de vie moyenne pourrait baisser au cours du XXIe siècle. Nous ne précisions cependant pas quelles pénuries ni quels types d'émissions risquaient de mettre fin à la croissance en nécessitant plus de capital qu'il n'y en aurait de disponible ; cela est tout simplement dû au fait qu'il

[5] Ce modèle a été précédé d'un World1 et d'un World2. World1 était le prototype conçu dans les grandes lignes par Jay Forrester, professeur au MIT, en réponse aux questions du Club de Rome sur les interconnexions entre les tendances et les problèmes internationaux. World2 est le modèle final, documenté, de Forrester, décrit dans Jay W. Forrester, *World Dynamics* (Cambridge, MA : Wright-Allen Press, 1971). Cet ouvrage est aujourd'hui distribué par Pegasus Communications. World3 a été développé à partir de World2, avant tout en faisant évoluer sa structure et en élargissant sa base de données quantitative. Forrester est le concepteur du modèle World3 et de sa méthode de modélisation de la dynamique des systèmes.

est impossible de faire des prévisions scientifiques si détaillées au sein du système complexe qui est le nôtre et qui mêle population, économie et environnement.

The Limits to Growth plaidait pour une innovation sociétale profonde et proactive, fondée sur des changements technologiques, culturels et institutionnels, pour éviter que l'empreinte écologique de l'humanité ne dépasse la capacité de charge de la planète Terre. S'il est vrai que nous présentions ce défi mondial comme sérieux, le ton de l'ouvrage était néanmoins optimiste, insistant sans relâche sur la marge de manœuvre dont nous disposions pour atténuer les dégâts causés par l'approche (ou le dépassement) des limites écologiques planétaires, à condition d'agir rapidement.

Les 12 scénarios produits par World3 dans *The Limits to Growth* montrent à quel point l'augmentation de la population et de l'utilisation des ressources se heurte à toute une série de limites. Dans la réalité, les limites à la croissance prennent différentes formes. Dans notre analyse, nous avons avant tout insisté sur les limites physiques de la planète, qui s'expriment à travers la disparition des ressources naturelles et la capacité limitée de la Terre à absorber les émissions industrielles et agricoles. Dans tous les scénarios réalistes de World3, ces limites obligent la croissance physique à s'arrêter à un moment ou à un autre du XXI^e^ siècle.

Notre analyse ne prévoyait pas l'apparition soudaine de limites, absentes un jour et incontournables le lendemain. Dans nos scénarios, l'expansion de la population et du capital physique contraint petit à petit l'humanité à consacrer davantage de capital à la résolution de problèmes nés de l'association de plusieurs limites. Au bout du compte, ces problèmes accaparent tellement de capital qu'il devient impossible d'alimenter la croissance de la production industrielle. Le déclin de l'industrie empêche alors la société d'assurer

la production dans d'autres secteurs : alimentation, services et autres formes de consommation. Et lorsque ces secteurs cessent de se développer, l'accroissement démographique s'arrête, lui aussi.

La fin de la croissance peut prendre différentes formes. Il peut y avoir effondrement, c'est-à-dire un déclin non contrôlé de la population et du bien-être humain. Les scénarios de World3 décrivent cet effondrement à travers ses différentes causes. Mais la fin de la croissance peut aussi se traduire par une adaptation en douceur de l'empreinte écologique des hommes à la capacité de charge de la planète. En introduisant des changements importants dans les politiques actuelles, on peut obtenir de World3 qu'il génère des scénarios dans lesquels la croissance s'achève de façon contrôlée, puis est suivie d'une longue période de bien-être relativement élevé.

LA FIN DE LA CROISSANCE

Quelle que soit sa forme, la fin de la croissance nous semblait être une éventualité très lointaine en 1972. Tous les scénarios de World3 montraient une croissance démographique et économique qui se poursuivait bien après l'an 2000, et, même dans le scénario le plus pessimiste, le niveau de vie matériel continuait à augmenter jusqu'en 2015. Voilà pourquoi *The Limits to Growth* prévoyait que la fin de la croissance devait survenir 50 ans ou presque après sa publication. Il semblait donc encore possible de mener une réflexion, de faire des choix et d'entreprendre des actions correctives, y compris au niveau mondial.

Lorsque nous avons écrit cet ouvrage, nous espérions que ces réflexions allaient pousser la communauté internationale à prendre les mesures nécessaires pour réduire les risques d'effondrement. L'effondrement n'est pas une perspective réjouissante. Si la population et l'activité économique diminuent

rapidement pour atteindre un niveau tolérable par les systèmes naturels de la planète, cela entraînera à coup sûr des problèmes de santé, des conflits, des désastres écologiques et creusera les inégalités. En effet, l'effondrement non contrôlé de l'empreinte écologique des hommes surviendrait suite à une hausse rapide de la mortalité et une baisse, rapide elle aussi, de la consommation. Un tel déclin non contrôlé peut être évité pour peu que l'on fasse les bons choix et que l'on prenne les bonnes mesures ; il n'y a pas d'effondrement si l'on s'emploie à réduire les exigences des hommes vis-à-vis de la planète. La diminution progressive de l'empreinte écologique s'obtient en réduisant la fécondité et en répartissant de façon plus équitable un mode de consommation soutenable.

Il convient de répéter que la croissance ne mène pas obligatoirement à l'effondrement. Ce n'est le cas que lorsque celle-ci a entraîné un dépassement, c'est-à-dire une exploitation des ressources et des exutoires de la planète au-delà de ce qui est soutenable. En 1972, la population et l'économie mondiales semblaient toujours nettement en deçà de la capacité de charge de la planète. Nous pensions avoir le temps de poursuivre tranquillement notre croissance tout en réfléchissant à des solutions à plus long terme. Mais ce qui était sans doute vrai en 1972 ne l'était plus en 1992.

1992 : AU-DELÀ DES LIMITES

En 1992, nous avons procédé à une mise à jour de notre étude de départ et nous en avons publié les résultats dans *Beyond the Limits*. Nous avons étudié les évolutions qui s'étaient produites à l'échelle planétaire entre 1970 et 1990 et nous nous sommes servi de ces informations pour mettre à jour *The Limits to Growth* ainsi que le modèle World3. Le message principal restait identique : 20 ans plus tard, nous maintenions les mêmes conclusions qu'en 1972. Mais la version de

1992 présentait une nouvelle conclusion, d'une importance capitale : l'humanité avait déjà dépassé les limites de la capacité de charge de la planète. Ce fait nous paraissait d'ailleurs si important que nous avons choisi d'en faire le titre de l'ouvrage.

Dès le début des années 1990, il devenait de plus en plus évident que l'humanité s'aventurait toujours plus loin en territoire non durable. On apprenait ainsi que les forêts tropicales étaient exploitées à un rythme non soutenable, on craignait que la production de céréales ne puisse plus suivre l'accroissement démographique, certains estimaient que le climat se réchauffait et on s'inquiétait de l'apparition d'un trou dans la couche d'ozone. Pour la majorité des individus, cependant, tout cela ne suffisait pas à prouver que l'humanité avait dépassé la capacité de charge de l'environnement mondial. Nous n'étions pas de cet avis. Pour nous, dès le début des années 1990, il n'était plus question d'éviter le dépassement par des politiques avisées puisque le dépassement était déjà là. La tâche principale consistait donc plutôt à « ramener » le monde en territoire soutenable. L'heure restait néanmoins à l'optimisme dans *Beyond the Limits*, car nous faisions la démonstration, scénarios à l'appui, que les dégâts causés par le dépassement pouvaient largement être résorbés en adoptant une politique internationale judicieuse et en faisant évoluer la technologie, les institutions, les objectifs politiques et les aspirations humaines.

Beyond the Limits a été publié en 1992, l'année du Sommet de la Terre à Rio. La tenue de ce sommet semblait être le signe que la société mondiale avait enfin décidé de s'attaquer sérieusement aux grands problèmes environnementaux. Mais nous savons aujourd'hui que les hommes n'ont pas réussi à atteindre les objectifs de Rio. Quant au Sommet de Johannesburg, 10 ans plus tard, son bilan fut encore plus mince puisque les débats ont été quasi paralysés par des

querelles idéologiques et économiques, et par les démarches de ceux qui défendaient leur petits intérêts nationaux, privés ou individuels[6].

1970 – 2000 : L'AUGMENTATION DE L'EMPREINTE ÉCOLOGIQUE

De nombreux progrès ont été faits ces trente dernières années. Face à une empreinte écologique en constante augmentation, la communauté internationale a mis en œuvre de nouvelles technologies, les consommateurs ont modifié leurs habitudes d'achat, des institutions ont été créées et des accords multinationaux ont vu le jour. Dans certaines régions, la production alimentaire, énergétique et industrielle a augmenté à un rythme tel qu'elle a largement dépassé l'accroissement démographique. Les habitants y sont devenus plus riches et le taux d'accroissement de la population a baissé suite à l'augmentation des revenus. Les individus sont beaucoup plus sensibilisés aujourd'hui aux problèmes environnementaux qu'en 1970. La plupart des pays se sont dotés d'un ministre de l'Environnement et l'éducation dans ce domaine est désormais courante. On est parvenu à éliminer la majeure partie de la pollution qui s'échappait des cheminées et des tuyaux d'évacuation des usines dans les pays

[6] Voir le *Rapport du Sommet mondial pour le développement durable*, Nations unies, A/CONF.199/20, New York, 2002 (également disponible sur www.un.org à l'adresse http://www.un.org/french/events/wssd/pages/document.html), qui comporte les objectifs arrêtés dans le plan de mise en œuvre ; il y est ainsi décidé de réduire de moitié d'ici 2015 la proportion de personnes qui n'ont pas accès à l'eau potable ni à des services d'assainissement, de réduire la perte mondiale de biodiversité avant 2010 et de restaurer les stocks de poissons à des niveaux permettant de produire le rendement maximal durable d'ici 2015. Malgré le niveau de préoccupation que reflètent ces objectifs, aux yeux de certaines ONG, le Sommet mondial pour le développement durable ne s'est pas concrétisé par un grand nombre d'avancées, faisant même marche arrière dans certains cas par rapport aux engagements pris à Rio 10 ans plus tôt.

industrialisés et des entreprises de premier plan œuvrent avec succès en faveur d'une plus grande éco-efficience.

Dans les années 1990, ces succès ont rendu difficile tout discours sur les problèmes liés au dépassement, difficulté accentuée par le manque de données élémentaires et même de vocabulaire de base relatif au dépassement. Il faudra attendre plus de 20 ans avant que certaines logiques – par exemple le fait de distinguer la croissance du Produit intérieur brut (PIB) et celle de l'empreinte écologique – aient suffisamment fait leur chemin pour permettre une conversation digne de ce nom sur les limites à la croissance. Et la communauté internationale est toujours aux prises avec le concept de *développement durable*, une expression qui demeure ambiguë et souvent galvaudée, 16 ans après sa création par la Commission Brundtland[7].

La décennie qui vient de s'écouler a largement corroboré notre thèse selon laquelle le monde est déjà en dépassement. On sait à présent que la production mondiale de céréales par habitant a atteint son maximum au milieu des années 1980. La perspective d'une importante augmentation des captures de poissons marins s'est envolée. Nous payons un tribut toujours plus lourd aux catastrophes naturelles, et la concurrence de plus en plus féroce autour des ressources d'eau douce et de combustibles fossiles provoque des tensions, voire des conflits. Les États-Unis et certaines autres grandes nations émettent toujours plus de gaz à effet de serre, bien que les scientifiques et les données météorologiques fournissent la preuve que les activités humaines modifient le climat mondial. On constate déjà un déclin économique continu dans de

[7] Commission mondiale de l'environnement et du développement, *Notre avenir à tous* (Éditions du Fleuve, 1989), plus connue sous le nom de Commission Brundtland, du nom de sa présidente, Gro Harlem Brundtland, ex-premier ministre de Norvège. Dans *The Limits to Growth*, nous avions utilisé le terme d'« équilibre » plutôt que celui de « développement durable ».

nombreuses régions. 54 pays représentant 12 % de la population mondiale ont enregistré une baisse du PIB par habitant pendant plus de 10 ans, soit entre 1990 et 2001[8].

On a également assisté, durant la décennie qui vient de s'écouler, à la naissance d'un nouveau vocabulaire et de nouveaux indicateurs liés au dépassement. Mathis Wackernagel et ses collègues ont ainsi mesuré *l'empreinte écologique* de l'humanité et l'ont comparée à la « capacité de charge » de la planète[9]. Ils ont défini cette empreinte écologique comme la surface de terre nécessaire pour fournir les ressources (céréales, fourrage, bois, poisson et surfaces urbaines) et absorber les émissions (dioxyde de carbone) de la société mondiale. Lorsqu'il a comparé cette surface à la quantité de terres disponibles, Wackernagel en a conclu que la consommation actuelle de ressources par les hommes dépasse de quelque 20 % la capacité de charge mondiale (figure P-1). L'humanité aurait donc connu pour la dernière fois un niveau de vie soutenable dans les années 1980. Elle enregistre actuellement un dépassement de 20 %.

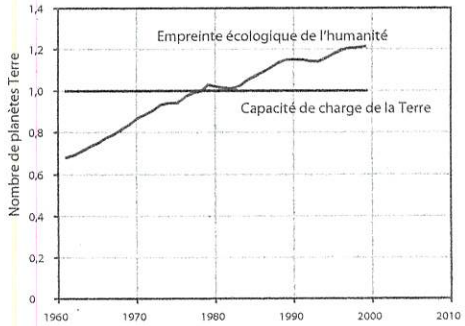
Hélas, l'empreinte écologique des hommes continue à augmenter malgré les avancées technologiques et institutionnelles. C'est d'autant plus grave que l'humanité est *déjà* en territoire non soutenable. Mais peu, hélas, ont pris conscience de la gravité de la situation. Il faudra du temps pour obtenir un soutien des dirigeants afin de faire évoluer les valeurs individuelles et les politiques publiques ; or seule cette évolution permettrait d'inverser les tendances et de

[8] Banque mondiale, *Atlas de la Banque mondiale 2003-2004*, Washington, DC, 2003, pages 64-65.

[9] Mathis Wackernagel et *al.*, « Tracking the Ecological Overshoot of the Human Economy », *Proceedings of the Academy of Science 99*, n° 14 (Washington, DC, 2002) : 9266-9271. Également disponible sur www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.142033699.

ramener l'empreinte écologique dans les limites de la capacité de charge à long terme de la planète.

FIGURE P-1 – Empreinte écologique contre capacité de charge



Ce graphique montre le nombre de planètes Terre nécessaires pour fournir les ressources utilisées par les hommes et pour absorber leurs émissions depuis 1960. Cette demande humaine est comparée à l'approvisionnement disponible, c'est-à-dire à celui que fournit notre planète. La demande humaine se met à dépasser l'approvisionnement de la nature à partir des années 1980 et lui est supérieur d'environ 20 % en 1999. **(Source : M. Wackernagel et *al.*)**

ET MAINTENANT ?

Le défi auquel la planète est confrontée peut être formulé de façon simple : pour atteindre la « durabilité », l'humanité doit augmenter la consommation des populations pauvres tout en réduisant son empreinte écologique totale. Cela requiert des avancées technologiques, un changement d'attitude de la part de chacun et des planifications à plus longue échéance. Le respect, l'attention et le partage doivent s'intensifier et traverser les frontières. Il nous faudra des dizaines d'années

pour y parvenir, même si les circonstances sont très favorables. Aucun parti politique moderne n'a séduit les foules avec un tel programme, et encore moins les individus qui ont l'argent et le pouvoir, qui sont pourtant ceux-là mêmes qui pourraient permettre aux pauvres de connaître la croissance en réduisant leur empreinte écologique. Celle-ci, pendant ce temps, s'accentue de jour en jour.

C'est pourquoi nous sommes beaucoup plus pessimistes qu'en 1972 quant à l'avenir qui nous attend. Il est triste de constater que l'humanité a pour l'essentiel gâché les trente dernières années en se perdant dans de vains débats et en apportant des réponses sincères mais timides au défi écologique mondial. Nous n'avons plus trente ans à perdre : il va falloir procéder à de nombreux changements si nous voulons qu'au dépassement actuel ne succède pas un effondrement lors du XXI^e^ siècle.

Nous avions promis à Dana Meadows avant son décès, début 2001, que nous mènerions à bien la « mise à jour trente ans après » de l'ouvrage qu'elle aimait tant. Mais en nous y attelant, nous avons une fois de plus été confrontés aux profondes différences qui nous séparent, nous autres auteurs, en matière d'espoirs et d'attentes.

Dana était l'optimiste forcenée du groupe. Elle croyait avec bienveillance et compassion en l'humanité. Le travail de toute sa vie reposait sur la conviction que si elle mettait assez d'informations pertinentes entre les mains des individus, ils choisiraient la voie de la sagesse, de la clairvoyance et de l'humanisme. Qu'ils opteraient pour les politiques internationales permettant d'éviter le dépassement (ou, à défaut, qu'ils feraient en sorte que la planète s'éloigne du gouffre). Dana a passé sa vie à œuvrer pour cet idéal.

Jorgen est le cynique du groupe. Il pense que l'humanité, sourde à des signaux toujours plus clairs et plus forts, va

poursuivre, jusqu'à ce qu'il soit trop tard, les objectifs à court terme que sont toujours plus de consommation, d'emplois et de sécurité financière. Il est affligé à l'idée que les hommes vont intentionnellement renoncer au monde merveilleux qui aurait pu être le leur.

Dennis se situe entre les deux. Il estime que des mesures finiront par être prises afin d'éviter les pires conséquences d'un effondrement mondial. Il pense que les hommes vont finalement choisir un avenir relativement soutenable, mais seulement après que de graves crises les auront contraints à des actions tardives. Et les résultats qu'ils obtiendront après avoir attendu si longtemps seront bien moins satisfaisants que ceux auxquels ils auraient pu prétendre en intervenant plus tôt. La planète aura entre-temps perdu un grand nombre de ses incroyables trésors écologiques ; de nombreuses solutions politiques et économiques séduisantes auront disparu ; des inégalités considérables persisteront, la société sera davantage militarisée et les conflits seront fréquents.

Il est impossible de réunir ces trois points de vue et d'en tirer une prévision commune pour l'avenir de la planète. Mais nous sommes d'accord sur ce que nous espérons. Les changements que nous appelons de nos vœux sont décrits dans une version légèrement mise à jour du chapitre conclusif, chapitre plein d'espoir que Dana avait écrit pour *Beyond the Limits* et que nous avons rebaptisé « Transition vers la durabilité : les outils ». Le message qu'il véhicule est que si nous persistons dans notre démarche pédagogique, les hommes vont de plus en plus choisir la voie de la raison, par amour et par respect pour leurs compagnons planétaires, actuels et à venir, humains ou non. Nous espérons de tout notre cœur qu'ils s'y prendront à temps.

AVIONS-NOUS RAISON DANS *THE LIMITS TO GROWTH*?

On nous a souvent demandé si les prévisions que nous avions faites dans *The Limits to Growth* étaient correctes. Voilà bien le langage des médias, et pas le nôtre ! Car nous continuons à considérer notre travail comme une démarche visant à identifier différents futurs possibles et non comme une prévision de l'avenir. Nous ne faisons que réaliser des ébauches de scénarios alternatifs pour l'humanité d'ici 2100. Mais il est néanmoins utile de réfléchir à ce que ces trente dernières années nous ont enseigné. Que s'est-il donc passé depuis que *The Limits to Growth*, petit livre de poche d'un éditeur inconnu de Washington, a été publié en mars 1972 ?

Au départ, la plupart des économistes ainsi que de nombreux industriels, hommes politiques et défenseurs du tiers-monde ont rué dans les brancards à l'idée qu'il puisse y avoir des limites à la croissance. Puis, différents événements sont venus prouver que le concept de limites écologiques mondiales n'était pas absurde. Il y a bel et bien des limites à la croissance physique et elles ont une influence considérable sur la réussite des politiques que nous choisissons d'adopter. L'histoire est là pour témoigner que, face à ces limites, nos sociétés ne savent que modérément imposer des mesures avisées, clairvoyantes et altruistes qui désavantagent à court terme les acteurs importants de la société.

L'annonce de contraintes relatives aux ressources et aux émissions a engendré de nombreuses crises depuis 1972, déchaînant les médias, attirant l'attention du grand public et interpellant les hommes politiques. La baisse de la production pétrolière enregistrée par certains grands pays, la dégradation de la couche d'ozone, l'élévation des températures à l'échelle planétaire, le fléau de la faim encore très présent, les débats de plus en plus vifs sur les sites d'enfouissement des déchets

toxiques, la baisse des nappes phréatiques, la disparition de certaines espèces et le recul des forêts sont quelques-uns des problèmes qui ont donné lieu à des études à grande échelle, à des sommets internationaux et à des accords au niveau mondial. Tous ces problèmes viennent étayer la conclusion fondamentale qui est la nôtre : les limites à la croissance physique constituent un aspect essentiel du débat politique mondial au XXI^e siècle.

Pour ceux qui apprécient les chiffres, nous pouvons affirmer que les scénarios très agrégés de World3 continuent à être, trente ans plus tard, d'une redoutable précision. La planète en l'an 2000 comptait le même nombre d'habitants (environ 6 milliards contre 3,9 milliards en 1972) que ce que notre scénario standard de 1972 avait prévu[10]. Ce scénario révélait en outre une augmentation de la production alimentaire mondiale (passant de 1,8 milliard de tonnes d'équivalent céréales par an en 1972 à 3 milliards en 2000) qui correspond assez bien à ce qui s'est produit[11]. Cela prouve-t-il pour autant que notre modèle était le bon ? Évidemment pas, mais cela signifie néanmoins qu'il n'était pas totalement absurde. Ses hypothèses ainsi que nos conclusions jouissent d'ailleurs toujours d'une certaine considération aujourd'hui.

Rappelons, c'est important, que lire World3 sur ordinateur n'est pas nécessaire pour comprendre ses principales conclusions. Les hypothèses les plus importantes que nous avons faites sur la probabilité d'un effondrement ne sont pas le fruit d'une confiance aveugle dans les courbes générées par World3. Elles résultent tout simplement du décryptage des

[10] Voir Meadows et *al.*, *The Dynamics of Growth in a Finite World*, pages 501 et 57, pour les chiffres donnés par *Limits to Growth*, qui correspondent à ceux de Lester Brown et *al.*, *Vital Signs 2000* (New York : W. W. Norton, 2000), page 99.

[11] Voir Meadows et *al.*, *The Dynamics of Growth in a Finite World*, pages 501 et 264, pour les chiffres donnés par *Limits to Growth*, qui montrent une hausse de 67 % entre 1972 et 2000, ce qui n'est pas loin des 63 % de hausse de la production mondiale de céréales mentionnés par Lester Brown, *Vital Signs 2000*, page 35.

schémas comportementaux dynamiques produits par trois paramètres incontournables, chroniques et classiques du système mondial : les limites érodables, la poursuite incessante de la croissance et le retard avec lequel la société réagit lorsqu'elle approche des limites. Tout système régi par ces paramètres est prédisposé au dépassement et à l'effondrement. Les hypothèses qui sont au centre de World3 reposent sur les causes et les effets qui produisent les limites, la croissance et les retards. Or, étant donné qu'on retrouve ces causes et ces effets dans le monde réel, il n'y a rien d'étonnant à ce que ce dernier évolue selon un schéma correspondant aux principales caractéristiques des scénarios de *The Limits to Growth*.

POURQUOI UN NOUVEAU LIVRE?

Pourquoi se donner la peine de publier une version mise à jour de *Beyond the Limits* si les principales conclusions restent les mêmes que dans les deux ouvrages précédents? Nous souhaitons avant tout réaffirmer notre position de 1972 d'une façon qui soit plus facile à comprendre et mieux étayée par les données et les exemples que nous avons pu recueillir ces dernières décennies. Nous souhaitons en outre fournir un matériau mis à jour aux nombreux enseignants qui utilisent nos précédents ouvrages avec leurs élèves. *Beyond the Limits* contient toujours des perspectives intéressantes sur l'avenir, mais on peut reprocher à un enseignant de se servir, au XXIe siècle, d'un texte dont les données s'arrêtent en 1990.

D'autres raisons nous poussent aussi à écrire cet ouvrage. Nous aimerions, une fois de plus,

- Souligner que l'humanité est en état de dépassement, et que les dégâts et les souffrances qui risquent d'en résulter peuvent être considérablement atténués grâce à des politiques avisées;

- Proposer des données et des analyses qui vont à l'encontre des discours politiques actuels selon lesquels l'humanité est sur la bonne voie en ce XXIe siècle;
- Inciter les citoyens du monde entier à réfléchir aux conséquences à long terme de leurs actions et de leurs choix, et recueillir leur soutien en faveur de mesures qui atténueraient les dégâts causés par le dépassement;
- Faire connaître le modèle World3 à une nouvelle génération de lecteurs, d'étudiants et de chercheurs;
- Montrer les progrès accomplis depuis 1972 dans la compréhension des causes et des conséquences à long terme de la croissance.

SCÉNARIOS ET PRÉVISIONS

Nous n'avons *pas* écrit ce livre dans le but de publier des prévisions sur ce qui va réellement se produire au XXIe siècle. Nous ne disons *pas* qu'un avenir plus qu'un autre nous attend. Nous nous contentons de présenter une série de scénarios alternatifs, 10 évolutions possibles au XXIe siècle. Nous le faisons dans le but de vous encourager à apprendre, à réfléchir et à définir les choix qui sont les vôtres.

Nous ne pensons pas que les données et les théories mises à notre disposition permettront un jour de prévoir avec précision l'avenir de la planète au cours du siècle. Mais nous estimons que les connaissances actuelles nous autorisent à éliminer un certain nombre d'hypothèses par trop irréalistes. Les faits excluent d'ores et déjà la possibilité d'une croissance soutenue à l'avenir, pourtant souhaitée de façon implicite par nombre d'individus; c'est prendre ses rêves pour la réalité, c'est séduisant mais infondé, vendeur mais impossible. Notre analyse aura été utile si elle incite les habitants de cette planète à reconsidérer leur position, à s'informer et à davantage respecter

les limites physiques naturelles qui vont jouer un rôle majeur dans leur existence.

NOS LIVRES ET LA TRANSITION VERS LA DURABLILITÉ

Un livre peut sembler un outil bien modeste dans le cheminement qui doit nous mener au développement durable, mais le parcours des ouvrages que nous avons publiés ne nous donne pas ce sentiment. *The Limits to Growth* et *Beyond the Limits* se sont vendus à des millions d'exemplaires. Le premier a provoqué un vaste débat et le deuxième l'a ravivé. Nous avons contribué à accentuer la prise de conscience et les préoccupations environnementales alors que le mouvement pour la défense de la nature n'était qu'à ses débuts. De nombreux étudiants, après avoir lu *The Limits to Growth*, ont modifié leurs objectifs professionnels et ont orienté leurs études autour de l'environnement et du développement durable. Nos livres se sont donc révélés fort utiles.

Nous avons cependant échoué à bien des égards dans notre entreprise. L'ambition première de *The Limits to Growth* et de *Beyond the Limits* était d'attirer l'attention sur le phénomène du dépassement écologique planétaire et d'inciter les hommes à remettre en question la poursuite de la croissance comme solution à la plupart de nos maux. Grâce à nous, l'expression « limites à la croissance » a été largement utilisée. Hélas, elle est souvent mal comprise et généralement utilisée aujourd'hui de façon très simpliste. La majorité des critiques pensent que notre préoccupation au sujet des limites résulte du fait que les combustibles fossiles et certaines autres ressources vont bientôt être épuisés. Notre approche des limites est en réalité plus subtile que cela. Nous sommes inquiets à l'idée que les politiques actuelles engendrent un dépassement et un effondrement planétaires, faute d'efforts efficaces pour

anticiper les limites écologiques et y faire face. Nous estimons que l'économie des hommes dépasse déjà d'importantes limites à l'heure actuelle et que ce dépassement va considérablement s'intensifier dans les décennies à venir. Nous ne sommes pas parvenus, dans nos précédents ouvrages, à exprimer cette inquiétude de façon claire. Et nous n'avons pas réussi à faire accepter le concept de « dépassement » comme une préoccupation légitime dans le débat public.

Il est intéressant de comparer nos résultats avec ceux des autres groupes (essentiellement composés d'économistes) qui ont passé ces trente dernières années à mettre en avant le concept de libre-échange. Contrairement à nous, ils sont parvenus à rendre ce concept familier. Contrairement à nous, ils ont converti de nombreux hommes politiques. Mais comme nous, ils se heurtent à un terrible manque de conviction et de constance dès que les politiques libre-échangistes entraînent un coût social ou local immédiat, comme des suppressions d'emplois. On note également un grand malentendu sur l'ensemble des coûts et des avantages résultant du libre-échange. Le dépassement écologique nous semble être un concept beaucoup plus important, en ce XXIe siècle, que le libre-échange. Mais il arrive loin derrière en matière d'attention et de respect de la part du grand public. Ce livre est une nouvelle tentative pour rattraper ce retard.

LE DÉPASSEMENT ET L'EFFONDREMENT DANS LA PRATIQUE

Il y a dépassement, et déclin consécutif du bien-être social, lorsqu'une société ne se prépare pas suffisamment à l'avenir. Il peut y avoir perte de bien-être lorsqu'une société n'a pas prévu de produit de remplacement en cas, par exemple, de baisse des réserves pétrolières, de raréfaction du poisson sauvage, de hausse du prix des essences de bois tropical. Le

problème est plus grave encore lorsque les réserves de ressources naturelles s'érodent et sont détruites lors du dépassement. À ce stade, la société peut subir un effondrement.

Nous avons assisté à une illustration frappante du dépassement et de l'effondrement à l'échelle planétaire au début du XXIe siècle, avec la « bulle Internet » sur le marché des actions. Cette bulle illustrait une dynamique d'intérêt dans le monde de la finance, mais pas dans celui des ressources physiques. La ressource érodable était la confiance des investisseurs.

Voici, en un mot, ce qui est arrivé : le cours des actions est monté de façon spectaculaire entre 1992 et mars 2000 pour atteindre ce qui, avec le recul, était un pic parfaitement non soutenable. Puis, les cours ont baissé pendant trois longues années avant d'atteindre leur niveau le plus bas en mars 2003. Ils ont ensuite fini par se rétablir petit à petit (du moins jusqu'en janvier 2004, date à laquelle nous écrivons ceci).

Comme c'est le cas lorsque l'humanité dépasse des limites en matière de ressources ou d'émissions de polluants, la longue montée du cours des actions a posé peu de problèmes. Bien au contraire : l'enthousiasme était général lorsque les cours atteignaient de nouveaux sommets. Il est intéressant de noter que cet enthousiasme s'est poursuivi bien après que ces cours ont pénétré en territoire non durable, ce qui, rétrospectivement, semble s'être produit dès 1998. Ce n'est que longtemps après le pic, et au bout de plusieurs années d'effondrement, que les investisseurs ont commencé à admettre qu'il y avait eu une « bulle », c'est-à-dire un dépassement dans leur langage. Une fois l'effondrement lancé, personne n'a pu enrayer la chute. Et au bout de trois ans, beaucoup se demandaient si elle allait finir. La confiance des investisseurs était complètement érodée.

Nous pensons, hélas, que la planète, en matière de consommation de ressources et d'émissions de polluants, va vivre un dépassement et un effondrement identiques à ceux de la bulle Internet, mais étalés sur beaucoup plus longtemps. La phase de croissance sera bienvenue et acclamée, même lorsque nous serons depuis longtemps en territoire non soutenable (et cela, nous le savons, car c'est déjà le cas). L'effondrement sera très soudain, à la surprise générale. Et au bout de quelques années, il deviendra de plus en plus évident que la situation antérieure était totalement non soutenable. Après quelques années supplémentaires de déclin, peu croiront encore à un rétablissement. Ils penseront devoir dire adieu à l'abondance d'énergie et à la présence du poisson sauvage en quantité suffisante. Espérons qu'ils auront tort.

DES PLANS POUR L'AVENIR

Il fut un temps où les limites à la croissance appartenaient à un futur éloigné. Elles sont bien là, aujourd'hui. Il fut un temps où le concept d'effondrement était inconcevable. Il fait aujourd'hui son apparition dans les discours publics, même s'il renvoie encore à une réalité lointaine, hypothétique et abstraite. Nous estimons qu'il faudra encore 10 ans pour pouvoir observer clairement les conséquences du dépassement et 20 ans pour que le dépassement soit accepté comme un état de fait. Les scénarios présentés dans cet ouvrage, tout comme ceux de *The Limits to Growth* il y a 30 ans, montrent que la première décennie du XXIe siècle sera encore marquée par la croissance. Nos attentes pour la période 1970-2010 ne divergent donc pas encore beaucoup de celles de nos critiques. Nous devrons patienter 10 ans pour savoir qui a le mieux appréhendé l'avenir.

Janvier 2004
Dennis L. Meadows, Durham,
New Hampshire, États-Unis
Jorgen Randers, Oslo, Norvège

Chapitre 8

TRANSITION VERS LA DURABILITÉ : LES OUTILS

Prenons garde à ne pas céder à la désespérance, car il reste de temps à autre une lueur d'espoir.

Edouard Saouma, 1993

Peut-on conduire les nations et les peuples sur le chemin de la durabilité ? Pareille orientation représenterait un changement sociétal d'une ampleur qui n'est comparable qu'à deux grands événements intervenus jusqu'ici : la révolution agricole de la fin du néolithique et la révolution industrielle de ces 200 dernières années. Ces deux événements se

sont déroulés de façon progressive, spontanée et en grande partie inconsciente. Celui qui nous attend devra en revanche être une opération pleinement délibérée, guidée par la plus grande prévoyance que la science puisse nous autoriser... Si nous y parvenons réellement, cette entreprise sera la première en son genre depuis que les hommes peuplent la Terre.

William D. Ruckelshaus, 1989

Cela fait à présent plus de trente ans que nous écrivons sur la durabilité, que nous en parlons et que nous y travaillons. Nous avons eu la chance de rencontrer à travers le monde des collègues par milliers qui, à leur façon, avec les talents et l'environnement qui sont les leurs, œuvrent pour une société durable. Lorsque nous agissons de manière officielle à l'échelle institutionnelle et lorsque nous écoutons nos dirigeants politiques, nous sommes souvent déçus. Mais lorsque nous travaillons avec des personnes en particulier, nous sommes généralement stimulés.

Partout, nous rencontrons des individus qui se soucient de la Terre, des autres et du bien-être de leurs enfants et de leurs petits-enfants. Ils ont conscience de la misère des hommes et de la dégradation de l'environnement qui les entoure et ils se demandent si les bonnes vieilles politiques qui prônent toujours plus de croissance peuvent améliorer la situation. Beaucoup ont la sensation, souvent difficile à exprimer, que le monde prend un mauvais chemin et qu'il va falloir opérer de vastes changements si l'on veut éviter une catastrophe. Ils sont prêts à participer à ces changements, mais ils doivent d'abord croire en leur capacité à apporter quelque chose de positif. *Que pouvons-nous faire ? Que peuvent faire les États ? Que peuvent faire les entreprises ? Et les écoles, les religions et les médias ? Que peuvent faire les citoyens, les producteurs, les consommateurs, les parents ?* Voilà les questions qu'ils se posent.

Les expériences menées à partir de ces questions ont plus d'importance que les réponses précises que l'on peut y apporter, même si ces dernières abondent. Il existe « 50 gestes simples que l'on peut faire pour sauver la planète ». Tout d'abord, acheter une voiture efficiente sur le plan énergétique. Recycler ses bouteilles et ses canettes, voter en connaissance de cause aux élections, si tant est qu'on fasse partie de ces

heureux élus qui possèdent une voiture, des bouteilles, des canettes et vivent dans un pays où il y a des élections. Il existe également des gestes pas si simples que cela à faire : élaborer son propre style de vie, élégant parce que sobre, se limiter à deux enfants, réclamer que le prix des combustibles fossiles augmente (pour soutenir l'efficacité énergétique et stimuler le développement d'énergies renouvelables), faire preuve d'amour et de solidarité en aidant une famille à s'extirper de la pauvreté, trouver le « bon mode de subsistance », s'occuper avec affection d'une parcelle de terre, faire ce que l'on peut pour s'opposer aux systèmes qui oppressent les individus ou maltraitent la Terre, ou encore se présenter à des élections.

Toutes ces actions seront utiles. Mais, bien sûr, elles ne suffisent pas. La durabilité, la sobriété et l'équité réclament des changements structurels ; ils nécessitent une révolution, non pas au sens politique du terme comme la Révolution française, mais dans le sens d'un changement bien plus en profondeur, à l'instar des révolutions agricole et industrielle. Il est certes important de recycler, mais le recyclage à lui tout seul ne déclenchera pas une révolution.

Qu'est-ce donc qui en déclenchera une ? Dans notre quête de réponse, il nous a semblé utile de tenter de comprendre les deux premières grandes révolutions de la société humaine à travers ce que les historiens peuvent nous en dire.

LES DEUX PREMIÈRES GRANDES RÉVOLUTIONS : LA RÉVOLUTION AGRICOLE ET LA RÉVOLUTION INDUSTRIELLE

Il y a environ 10 000 ans, après plusieurs millénaires d'évolution, la population humaine atteint le chiffre énorme (pour l'époque) de 10 millions d'individus. Ces derniers sont des chasseurs-cueilleurs nomades, mais dans certaines régions, ils deviennent peu à peu trop nombreux par rapport aux végétaux et au gibier, jusque-là abondants. Pour s'adapter à ce problème des ressources naturelles qui s'amenuisent, les hommes optent pour deux solutions. Certains intensifient l'aspect migratoire de leur style de vie. Ils quittent alors leurs terres ancestrales d'Afrique et du Moyen-Orient pour aller peupler d'autres zones où le gibier abonde.

D'autres entreprennent de domestiquer des animaux, de cultiver des végétaux et *s'établissent à un endroit précis*. C'est une idée totalement nouvelle. Par le simple fait de rester au même endroit, ces proto-agriculteurs changent la face du monde, le mode de pensée des hommes et la structure de la société à un point qu'ils n'auraient jamais pu prévoir.

Posséder des terres devient, pour la première fois, intéressant. Ceux qui ne sont pas obligés de porter tous leurs biens sur leur dos peuvent accumuler des produits, et certains en accumulent plus que d'autres. C'est à cette époque que naissent les notions de richesse, de statut, d'héritage, de commerce, d'argent et de pouvoir. Certains peuvent vivre grâce à l'excédent de nourriture produit par les autres. Ils peuvent alors devenir artisans à temps plein, musiciens, scribes, prêtres, soldats, athlètes ou rois. C'est ainsi qu'apparaissent, pour le meilleur et pour le pire, les guildes, orchestres, bibliothèques, temples, armées, compétitions sportives, dynasties et autres villes.

En tant qu'héritiers de cette révolution agricole, nous avons tendance à la considérer comme un gigantesque pas en avant. Le bilan est sans doute plus mitigé. Pour de nombreux anthropologues, en effet, l'agriculture n'a pas amélioré le mode de vie, elle a davantage été un passage obligé permettant de nourrir des populations en constante augmentation. Les paysans sédentarisés obtiennent certes plus de denrées alimentaires à l'hectare que les chasseurs-cueilleurs, mais celles-ci ont une valeur nutritionnelle moindre, sont

moins variées et nécessitent bien plus de travail. Les paysans deviennent beaucoup plus vulnérables que les nomades au climat, aux maladies, aux nuisibles, aux invasions étrangères et à l'oppression des classes dirigeantes naissantes. Et ceux qui ne s'éloignent pas des déchets qu'ils génèrent sont victimes des premières pollutions chroniques de l'humanité.

L'agriculture a néanmoins représenté une réponse adaptée à la raréfaction de la faune et de la flore sauvages. Elle a permis à la population de continuer à augmenter, ce qui, au fil des siècles, s'est traduit par un accroissement démographique considérable : l'humanité est passée de 10 millions à 800 millions d'individus en 1750. Mais cette augmentation de la population a entraîné d'autres pénuries, tout particulièrement en matière de terres et d'énergie. Une autre révolution est alors devenue nécessaire.

La révolution industrielle démarre en Angleterre avec le remplacement des arbres, dont la quantité baisse, par du charbon, présent en abondance. L'exploitation de ce combustible soulève des problèmes pratiques : il faut effectuer des travaux de terrassement, construire des mines, pomper de l'eau, transporter le charbon et contrôler sa combustion. Ces problèmes sont relativement vite résolus par la concentration de main-d'œuvre autour des mines et des usines. Ce phénomène élève alors la technologie et le commerce au rang de secteurs essentiels de la société humaine, reléguant la religion et la morale au second plan.

Tout change à nouveau dans des proportions qu'il était impossible de prévoir. Les machines, et non plus la terre, deviennent les principaux moyens de production. Le féodalisme laisse la place au capitalisme et à l'idéologie ennemie de ce dernier, le communisme. Routes, voies de chemin de fer, usines et cheminées font leur apparition dans le paysage. Les villes enflent. Là encore, le bilan est mitigé. Le travail en

usine est encore plus dur et plus avilissant que la culture des champs. Aucun mot ne peut qualifier la saleté de l'air et de l'eau à proximité des nouvelles usines. Le niveau de vie de la plupart de la main-d'œuvre industrielle est bien plus bas que celui des paysans. Mais il n'y a pas de terres disponibles, tandis qu'il y a du travail en usine.

Il est difficile de nos jours d'apprécier à quel point la révolution industrielle a modifié le mode de pensée des hommes, car ce dernier est toujours celui qui prévaut actuellement. En 1988, l'historien Donald Worster a décrit sans doute mieux qu'aucun autre de ses héritiers ou de ses adeptes l'impact philosophique de l'industrialisme :

> *Les capitalistes ont promis que, grâce à la domination technologique de la Terre, ils pourraient fournir à tous une vie plus juste, plus raisonnable, plus efficiente et plus productive... Leur méthode consistait tout simplement à libérer l'entreprise individuelle du joug des traditionnelles hiérarchies et communautés, que ce joug émane d'autres humains ou de la Terre... Cela impliquait d'apprendre aux hommes à s'affirmer de manière franche et énergique vis-à-vis de la Terre et vis-à-vis les uns des autres... Les hommes devaient constamment penser à ce qu'ils allaient pouvoir gagner comme argent. Ils devaient considérer tout ce qu'il y avait autour d'eux – la terre, ses ressources naturelles, leur propre travail – comme des produits potentiels qui pouvaient être sources de profits sur un marché quelconque. Ils devaient exiger le droit de produire, d'acheter et de vendre ces produits sans régulation ni interférence extérieures... À mesure que les besoins se sont multipliés et que les marchés se sont étendus, le lien entre les hommes et le reste de la nature s'est réduit à l'instrumentalisme le plus absolu*[203].

[203] Donald Worster, *The Ends of the Earth* (Cambridge : Cambridge University Press, 1988).

Cet instrumentalisme se traduit par une productivité considérable et par un monde qui subvient plus ou moins bien aux besoins de 6 000 millions d'individus, soit plus de 600 fois la population présente avant la révolution agricole. Les marchés tentaculaires et la demande qui ne cesse d'augmenter sont les moteurs de l'exploitation environnementale, depuis les pôles jusqu'aux tropiques et depuis les sommets enneigés jusqu'aux profondeurs sous-marines. Mais la réussite de la révolution industrielle, à l'instar de celle de la chasse, de la cueillette et de l'agriculture, finit par engendrer ses propres pénuries ; il n'est plus seulement question de gibier, de terres, de combustibles ou de métaux, mais de la capacité de charge totale de l'environnement mondial. Une fois encore, l'empreinte écologique de l'humanité va au-delà de ce qui est soutenable. Et une fois encore, la réussite crée le besoin d'une nouvelle révolution.

VERS LA RÉVOLUTION DE LA DURABILITÉ

Personne aujourd'hui ne peut décrire le monde qui pourrait naître d'une révolution de la durabilité, pas plus que les paysans de l'an 6000 avant Jésus-Christ n'auraient pu imaginer les champs de maïs et de soja de l'Iowa actuel, ou les mineurs anglais du XIX^e^ siècle une chaîne de montage chez Toyota. Tout comme les grandes révolutions passées, celle de la durabilité changera la face de notre agriculture et les fondements de l'identité, des institutions et de la culture humaines. Et tout comme les révolutions passées, il lui faudra des siècles avant d'être pleinement à l'œuvre, bien qu'elle soit déjà en marche.

Bien sûr, personne ne sait comment déclencher pareille révolution. Il n'existe pas de mode d'emploi du type « Pour réaliser un changement de paradigme mondial, suivre les 20 étapes suivantes ». Comme les grandes révolutions qui l'ont précédée, celle-ci ne peut ni être planifiée ni être dictée. Elle n'obéira pas à une suite de décrets gouvernementaux ni aux proclamations de modélisateurs informatiques. La révolution de la durabilité sera organique. Elle découlera de l'inspiration, des idées, des expériences et des actions de milliards d'individus. La responsabilité de son avènement ne repose sur les épaules d'aucune personne ni d'aucun groupe. Personne ne pourra s'en attribuer le mérite, mais chacun pourra y participer.

Grâce à notre formation en dynamique des systèmes et aux expériences que nous avons menées dans le monde entier, nous avons pris conscience de deux propriétés des systèmes complexes qui sont en rapport avec le type de révolution en profondeur dont il est ici question.

La première est que l'information est la clé de la transformation. Cela ne signifie pas obligatoirement *plus* d'informations, de meilleures statistiques, de plus grandes bases de données ni Internet, même si chacun de ces éléments a un rôle à jouer. Cela signifie des informations *pertinentes, convaincantes, triées sur le volet, importantes, opportunes et précises* parvenant, grâce à de nouveaux modes de diffusion, à de nouveaux destinataires, transportant du contenu nouveau et proposant de nouvelles règles et de nouveaux objectifs (lesquels règles et objectifs constituent en eux-mêmes de l'information). N'importe quel système dont le flux d'informations change se comporte différemment. La politique de la *glasnost*, par exemple, c'est-à-dire l'ouverture pure et simple des voies d'information qui avaient longtemps été verrouillées en Union soviétique, a permis une transformation rapide de l'Europe de l'Est à laquelle personne ne s'attendait. L'ancien système avait été maintenu au moyen d'un contrôle étroit de l'information, mais lorsque ce contrôle a été levé, la restructuration du système a été totale (agitée et imprévisible, certes, mais inévitable).

La seconde propriété veut que les systèmes résistent farouchement aux changements affectant les flux d'informations, surtout lorsqu'ils touchent aux règles et aux objectifs. Il n'y a d'ailleurs rien d'étonnant au fait que ceux qui tirent profit du système actuel s'opposent autant à toute révision. Les puissantes cliques politiques, économiques et religieuses peuvent quasiment réduire à néant les tentatives d'individus ou de petits groupes de personnes pour fonctionner selon des règles différentes ou pour fixer des objectifs autres que ceux que le système a faits siens. Les innovateurs sont alors ignorés, marginalisés, tournés en ridicule, on leur refuse toute promotion, on leur coupe les ressources ou on les empêche de s'exprimer en public. Ils peuvent être supprimés au sens propre comme au sens figuré.

Il n'y a cependant que les innovateurs, en percevant le besoin d'informations, de règles et d'objectifs nouveaux, en communiquant à leur sujet et en les testant, qui puissent procéder aux changements qui transforment un système. Ce point important a été exprimé clairement dans une phrase généralement attribuée à Margaret Mead : « Ne doutez jamais de la faculté d'un petit groupe de personnes de changer le monde. C'est bien la seule manière dont on y soit jamais arrivé. »

Nous avons appris à nos dépens qu'il est difficile de mener une vie faite de sobriété au sein d'un système qui nous exhorte à consommer, et nous récompense si nous le faisons. Mais il est possible de faire un grand pas en direction de cette sobriété. Il n'est pas non plus facile d'utiliser l'énergie de manière efficiente dans une économie qui fournit des produits inefficients. Mais il est possible de rechercher et, si nécessaire, d'inventer des façons de procéder plus efficientes et, ce faisant, de les rendre plus accessibles aux autres.

Et il est encore plus difficile de produire de nouvelles informations dans un système qui est conçu pour n'en entendre que d'anciennes. Essayez donc de remettre en question en public la poursuite de la croissance ou de faire simplement la distinction entre croissance et développement et vous comprendrez ce que nous voulons dire. Il faut du courage et de la détermination pour bousculer un système établi, mais on peut le faire.

Au cours de nos recherches sur les moyens de parvenir à une restructuration en douceur d'un système qui, naturellement, résiste à sa propre transformation, nous avons testé de nombreux outils. Les plus évidents sont présentés dans cet ouvrage ; il s'agit de l'analyse rationnelle, de la collecte de données, de la pensée systémique, de la modélisation informatique et des explications les plus claires que nous ayons pu trouver. Ce sont des outils dont n'importe quelle personne versée dans les sciences et l'économie peut se saisir. À l'instar du recyclage, ils sont utiles, nécessaires mais insuffisants.

Nous ignorons ce qui suffira, mais nous aimerions conclure en présentant cinq autres outils que nous avons trouvés *efficaces*. Nous les avions présentés et en avions débattu pour la première fois dans l'ouvrage de 1992. L'expérience que nous avons acquise depuis nous a confortés dans l'idée que ces cinq outils ne sont pas facultatifs. Ils représentent au contraire les caractéristiques primordiales de toute société qui souhaite survivre à long terme. Nous les présentons donc à nouveau dans ce chapitre de conclusion « non pas comme les moyens de se rapprocher de la durabilité, mais comme certains des moyens pour ce faire ».

« Nous hésitons quelque peu à en parler », écrivions-nous en 1992, « parce que nous ne sommes pas des spécialistes de leur utilisation et parce qu'ils nécessitent l'emploi de termes qu'on ne retrouve pas aisément dans la bouche des

scientifiques ni dans leurs logiciels de traitement de texte. Ils sont considérés comme trop « non scientifiques » pour être pris au sérieux dans l'arène publique encline au cynisme. »

Quels sont donc ces outils que nous avons introduits avec autant de précaution ?

Ils s'appellent inspiration, travail en réseau, honnêteté, apprentissage et amour.

Cette liste semble bien modeste comparativement à l'ampleur de la tâche qui nous attend. Mais si chacun de ces outils était présent dans un réseau de boucles positives et s'ils étaient utilisés constamment par un nombre même relativement faible de personnes au début, des changements considérables, voire un bouleversement du système actuel et, peut-être, une révolution pourraient advenir.

Nous écrivions en 1992 : « La transition vers une société durable pourrait être accélérée rien qu'en employant plus souvent ce genre de termes, avec sincérité et sans retenue, dans les flux d'informations qui parcourent la planète. » Mais nous éprouvions nous-mêmes une certaine honte à les utiliser, car nous savions comment ils allaient généralement être perçus.

Nombre d'entre nous éprouvent des difficultés à compter sur des outils aussi « tendres » quand l'avenir de notre civilisation est en jeu, surtout que nous ne savons pas comment les mobiliser, en nous-mêmes ou chez les autres. Nous choisissons donc de les mépriser et de centrer la conversation sur le recyclage, les échanges de permis d'émission, la préservation de la vie sauvage ou sur tout autre aspect nécessaire mais limité de la révolution de la durabilité, aspects qu'au moins nous maîtrisons.

Parlons donc à présent de ces outils que nous ne savons pas encore utiliser, car l'humanité doit rapidement en acquérir la maîtrise.

L'INSPIRATION

Avoir de l'inspiration, c'est imaginer, sur un plan général dans un premier temps puis avec de plus en plus de précision, ce que l'on veut réellement. *Ce que l'on veut réellement* et non ce qu'on nous a appris à vouloir ou ce dont on nous a appris à nous contenter. Avoir de l'inspiration, c'est se libérer du carcan de la « faisabilité », de l'incrédulité et des déceptions, et laisser son esprit s'attarder sur ses rêves les plus nobles et les plus envoûtants, sur ceux qu'on chérit le plus.

Certains individus, surtout chez les jeunes, laissent parler leur inspiration avec aisance et enthousiasme. D'autres trouvent l'exercice effrayant ou pénible, car l'image séduisante de ce qui *pourrait être* rend ce qui est d'autant plus intolérable. D'autres encore n'acceptent pas ce que leur inspiration leur livre par peur d'être qualifiés d'irréalistes ou d'utopistes. Ils trouveraient ces lignes difficiles à lire, s'ils acceptaient même de les lire. D'autres, enfin, ont été tellement traumatisés par leurs expériences que la seule chose qu'ils peuvent dire est pourquoi toute inspiration est impossible. Soit. Nous avons aussi besoin de personnes sceptiques. Elles sont là pour cadrer notre inspiration.

Commençons par dire, ce qui plaira à ces dernières, que l'inspiration ne suffit pas, selon nous. L'inspiration sans l'action ne sert à rien. Mais l'action sans l'inspiration est désorientée et hésitante. Non seulement l'inspiration est absolument indispensable pour nous guider et nous motiver, mais lorsqu'elle est largement partagée et résolument suivie, elle *donne naissance à de nouveaux systèmes.*

Cette dernière phrase est à prendre au pied de la lettre. Au sein de nos limites spatiales, temporelles, matérielles et énergétiques, les intentions que les hommes puisent dans leur imagination peuvent non seulement engendrer de nouvelles informations, de nouvelles boucles de rétroaction, de

nouveaux comportements, de nouvelles connaissances et de nouvelles technologies, mais aussi de nouvelles institutions, de nouvelles structures physiques et de nouveaux pouvoirs dans l'environnement humain. Ralph Waldo Emerson reconnaissait cette vérité profonde il y a 150 ans déjà :

> *Toute nation et tout homme s'entourent instantanément d'un arsenal matériel qui reflète à la perfection leur état moral ou leurs pensées. Voyez comme chaque vérité et chaque erreur, toutes deux nées dans l'esprit d'un être humain, s'expriment à travers les sociétés, les habitations, les villes, le langage, les cérémonies, les journaux. Voyez les idées du temps présent et observez comment chacune de ces abstractions s'est incarnée dans l'imposant arsenal de la communauté, et comment le bois, la brique, la chaux et la pierre ont pris la forme que l'on attendait d'eux, obéissant en cela à la pensée dominante qui règne dans l'esprit de beaucoup...*
>
> *S'ensuit, naturellement, que le moindre changement chez l'homme modifie son environnement; le moindre développement de ses idées, la moindre atténuation de ses sentiments par rapport aux autres hommes entraîne l'évolution la plus spectaculaire des éléments extérieurs*[204].

Un monde durable ne peut être entièrement mis en œuvre que s'il inspire le plus grand nombre. Ce n'est qu'à cette condition que l'inspiration peut être convaincante. Afin d'encourager d'autres personnes à intégrer le processus, nous avons fait la liste de ce que nous voyons lorsque nous imaginons la société durable dans laquelle nous aimerions vivre, par opposition à celle dont nous nous contenterions. Cette liste n'est en aucun cas exhaustive. Elle n'est là que pour vous inviter à l'étoffer.

- Durabilité, efficience, sobriété, équité, beauté et esprit communautaire comme valeurs sociales suprêmes.
- Suffisance matérielle et sécurité pour tous. En conséquence, par décision individuelle autant que commune, taux de natalité faible et population stable.
- Le travail comme source de dignité et non d'avilissement. Inciter les individus à donner le meilleur d'eux-mêmes pour la société et leur apporter une forme de récompense, tout en faisant en sorte que chacun ait assez dans n'importe quelles circonstances.
- Des dirigeants honnêtes, respectueux, éclairés, humbles et davantage intéressés par leur travail que par le fait de conserver leur poste, par le fait de servir la société que par la victoire aux élections.
- L'économie comme moyen et non comme fin, au service de la bonne santé de l'environnement et non l'inverse.
- Des systèmes efficients s'appuyant sur des énergies renouvelables.
- Des systèmes matériels efficients en boucle fermée.
- Une conception technique qui réduit au maximum les émissions et les déchets, et des accords sociétaux prévoyant de ne pas produire d'émissions ni de déchets que la technologie et la nature ne peuvent absorber.
- Une agriculture régénératrice qui façonne les sols, se sert des mécanismes naturels pour restaurer les nutriments et contrôler les nuisibles et produit en abondance des denrées alimentaires non contaminées.
- La préservation des écosystèmes dans leur diversité et des hommes vivant en harmonie avec cet environnement. Nécessité en conséquence d'une grande diversité naturelle

[204] Ralph Waldo Emerson, conférence sur « La guerre » donnée à Boston en mars 1838. Reprise dans *Emerson's Complete Works*, vol. 11 (Boston : Houghton Mifflin, 1887).

et culturelle et de la sensibilisation des hommes à cette diversité.

- Flexibilité, innovation (sociale aussi bien que technique) et remise en cause intellectuelle. Des sciences en effervescence, un enrichissement continu des connaissances des hommes.
- La meilleure compréhension de systèmes entiers comme aspect essentiel de l'éducation de chacun.
- La décentralisation du pouvoir économique, de l'influence politique et de l'expertise scientifique.
- Des structures politiques permettant d'équilibrer les considérations à court et à long terme ; le moyen d'exercer aujourd'hui des pressions politiques au nom de nos petits-enfants.
- Des citoyens et des gouvernements ayant des compétences avancées en matière de résolution pacifique des conflits.
- Des médias qui reflètent la diversité du monde et qui, dans le même temps, unissent les cultures grâce à des informations pertinentes, ciblées, opportunes, objectives et intéressantes replacées dans leur contexte historique et systémique.
- Avoir des raisons de vivre et de penser du bien de soi qui n'impliquent pas l'accumulation de biens matériels.

LE TRAVAIL EN RÉSEAU

Nous ne pourrions pas faire notre travail sans les réseaux. La plupart de ceux auxquels nous appartenons sont informels, ils disposent de petits budgets (quand ils ont un budget) et très peu figurent dans les listes d'organisations internationales[205]. Ils sont quasi invisibles, mais leur action est loin d'être négligeable. Les réseaux informels véhiculent l'information de la même façon que le font les institutions formelles, mais souvent de façon plus efficace. Ils sont le point d'arrivée naturel des nouvelles informations, et de nouvelles structures systémiques peuvent en sortir[206].

Certains de nos réseaux sont très locaux, d'autres sont internationaux. Certains sont électroniques, d'autres impliquent des personnes qui se côtoient tous les jours. Quelle que soit la forme qu'ils prennent, ils sont constitués d'individus qui partagent le même intérêt pour certains aspects de la vie, qui sont en contact et transmettent des données, des outils, des idées et des encouragements, qui s'apprécient, se respectent et se soutiennent. L'une des fonctions les plus importantes d'un réseau est de simplement rappeler à ses membres qu'ils ne sont pas seuls.

Un réseau est non hiérarchique. Il établit des connexions entre des personnes égales entre elles et tient non par la force, par obligation, par des incitations matérielles ou par un contrat social, mais par des valeurs communes et par la conviction partagée que certaines tâches qu'on ne peut accomplir seul peuvent être accomplies à plusieurs.

Nous connaissons des réseaux d'agriculteurs qui partagent des méthodes de contrôle phytosanitaire. Il existe des réseaux de journalistes environnementaux, des réseaux « verts » d'architectes, de modélisateurs, de concepteurs de jeux, d'administrateurs fonciers et de coopératives de consommateurs. Des milliers de réseaux se mettent en place à mesure que se rencontrent des individus partageant des intérêts communs. Certains prennent une telle importance

[205] Quelques exemples de réseaux connus des auteurs et se rapportant à leurs centres d'intérêt : Balaton Group (www.balatongroup.org), NorthEast Organic Farming Association (NOFA), Center for a New American Dream (CNAD ; www.newdream.org), Greenlist, Greenclips (www.greenclips.com), Northern Forest Alliance, Land Trust Alliance (www.lta.org), International Simulation and Gaming Association (ISAGA ; www.isaga.info), et Leadership of Environment and Development (LEAD).

[206] Ce genre d'étape intermédiaire est illustré par l'ICLEI (Conseil international pour les initiatives écologiques locales), une association internationale regroupant à l'heure actuelle 450 instances locales qui mettent en œuvre la durabilité. Voir www.iclei.org.

qu'ils se transforment en organisations formelles dotées de bureaux et d'un budget, mais la plupart se créent et disparaissent selon les besoins. L'avènement d'Internet a bien entendu facilité et accéléré la constitution et le maintien des réseaux.

Il est particulièrement important qu'existent des réseaux consacrés à la durabilité, au niveau local et mondial, si l'on veut créer une société durable qui soit en harmonie avec les écosystèmes locaux et qui respecte les limites de la planète. Nous savons peu de chose des réseaux de proximité, car chaque localité est différente. L'une des fonctions de ces réseaux est de rétablir le sens de la communauté et la relation au lieu où l'on vit, qui ont largement disparu depuis la révolution industrielle.

S'agissant des réseaux internationaux, nous souhaiterions qu'ils soient réellement mondiaux. Les moyens de prendre part aux flux d'informations internationaux sont aussi mal répartis que les moyens de production. On dit ainsi qu'il y aurait davantage de téléphones à Tokyo que dans toute l'Afrique. Ce doit être *a fortiori* le cas des ordinateurs, des fax, des connexions aériennes et des invitations aux sommets internationaux. Mais, une fois encore, les miracles de l'inventivité humaine semblent avoir apporté une solution étonnante sous la forme d'Internet et des dispositifs d'accès bon marché.

On pourrait estimer que l'Afrique et d'autres régions sous-représentées du monde devraient commencer par répondre aux nombreux autres besoins qu'elles ont en dehors des ordinateurs et de l'accès à Internet. Ce n'est pas notre avis. Les besoins des populations moins bien loties ne peuvent se manifester de façon efficace que si leur voix peut être entendue et c'est également ainsi que le monde pourra recevoir leur contribution. Certaines des plus grandes avancées en matière

d'efficience matérielle et énergétique se retrouvent dans la conception des moyens de communication. Il est donc possible, tout en respectant une empreinte écologique durable, que chacun ait accès aux réseaux internationaux et locaux. Nous devons réduire la « fracture numérique ».

Si certains aspects de la révolution de la durabilité vous passionnent, vous trouverez toujours un réseau qui partage votre intérêt. Ce réseau vous aidera à savoir où chercher l'information, quelles publications et quels outils sont disponibles, où obtenir un soutien administratif et financier et à qui demander de l'aide pour certaines tâches particulières. Un bon réseau ne vous aidera pas seulement à apprendre, mais vous permettra aussi de transmettre vos connaissances aux autres.

L'HONNÊTETÉ

Nous ne sommes pas plus sûrs de la vérité que quiconque, mais nous reconnaissons souvent un mensonge lorsque nous en entendons un. De nombreux mensonges sont délibérés et perçus comme tels à la fois par leur auteur et leurs destinataires. Ils servent à manipuler, à rassurer, à séduire, à remettre toute action à plus tard, à justifier un comportement intéressé, à acquérir ou à conserver le pouvoir ou à nier une réalité déplaisante.

Les mensonges faussent le flux d'informations. Un système ne peut pas fonctionner correctement si ses flux d'informations sont corrompus par des mensonges. L'un des principes les plus importants de la théorie des systèmes, pour des raisons que nous espérons avoir expliquées clairement dans cet ouvrage, est que l'information ne doit pas être déformée, retardée ni tenue secrète.

Buckminster Fuller disait : « C'est toute l'humanité qui est en danger si chacun de nous ne fait pas attention, maintenant

et à l'avenir, à ne dire toujours que la vérité, toute la vérité. Dès maintenant[207]. » Chaque fois que vous vous adressez à quelqu'un dans la rue ou au travail, ou à un groupe de personnes et tout particulièrement à un enfant, vous avez l'occasion d'aller à l'encontre des mensonges et de dire la vérité. Vous pouvez affirmer que ce n'est pas en accumulant toujours plus de biens qu'on est une meilleure personne ou remettre en question l'idée selon laquelle en donnant davantage aux riches, on aide les pauvres. Plus vous irez à l'encontre de la désinformation, plus notre société sera facile à gérer.

Voici quelques-uns des préjugés, des simplifications, des pièges de la langue orale et des mensonges populaires que l'on rencontre fréquemment lorsqu'on parle des limites à la croissance. Il faut selon nous les stigmatiser et les éviter si l'on veut que les populations aient une idée juste de l'économie humaine et de son rapport avec notre planète finie.

Non pas : une mise en garde concernant l'avenir est une prévision funeste.

Mais : une mise en garde concernant l'avenir est une invitation à suivre une voie différente.

Non pas : l'environnement est un luxe, une exigence ou un produit que les individus s'autorisent lorsqu'ils en ont les moyens.

Mais : l'environnement est à la base de toute vie et de toute économie. Les sondages d'opinion montrent le plus souvent que les populations sont prêtes à payer davantage pour avoir un environnement sain.

Non pas : tout changement est un sacrifice à éviter.

[207] R. Buckminster Fuller, *Critical Path* (New York: St. Martin's Press, 1981).

Mais : tout changement est un défi nécessaire.

Non pas : en stoppant la croissance, on enferme les pauvres dans leur dénuement.

Mais : c'est la cupidité et l'indifférence des riches qui enferment les pauvres dans leur dénuement. Ces derniers ont besoin que les riches adoptent une attitude différente à leur égard ; c'est seulement à cette condition que la croissance répondra à leurs besoins.

Non pas : chacun devrait pouvoir s'élever pour atteindre le niveau de vie matériel des pays les plus riches.

Mais : il n'est pas possible d'élever le niveau de consommation matérielle de tous pour qu'il soit équivalent à celui des riches. Les besoins matériels fondamentaux de chacun doivent être satisfaits. Au-delà, les besoins matériels ne doivent être satisfaits que si c'est possible, pour tous, et en respectant une empreinte écologique soutenable.

Non pas : toute croissance est bonne, il n'y a pas à se poser de question, à faire de discriminations ni à chercher plus loin.

Non pas : toute croissance est mauvaise.

Mais : nous avons besoin non pas de croissance, mais de développement. Dans la mesure où ce dernier nécessite une expansion physique, il doit être équitable, accessible et durable, et tous les coûts réels doivent être pris en compte.

Non pas : la technologie résoudra tous les problèmes.

Non pas : la technologie n'est que source de problèmes.

Mais : nous devons encourager les technologies qui réduisent l'empreinte écologique, augmentent l'efficience et les ressources, améliorent les signaux et mettent fin à la privation matérielle.

Mais : nous devons traiter les problèmes en êtres humains et ne pas nous en remettre à la seule technologie.

Non pas : l'économie de marché va automatiquement nous apporter l'avenir que nous souhaitons.

Mais : nous devons commencer par décider nous-mêmes de l'avenir que nous voulons. Ensuite seulement, nous pouvons nous servir de l'économie de marché ainsi que d'autres dispositifs organisationnels pour y parvenir.

Non pas : l'industrie est la cause de tous nos maux ou le remède.

Non pas : l'État est la cause ou le remède.

Non pas : les protecteurs de l'environnement sont la cause ou le remède.

Non pas : tout autre groupe [par exemple les économistes] est la cause ou le remède.

Mais : tous les individus et toutes les institutions ont leur rôle à jouer au sein de l'imposante structure du système. Dans un système structuré pour le dépassement, tous les acteurs vont œuvrer, de façon délibérée ou par inadvertance, au dépassement. En revanche, dans un système conçu pour la durabilité, les industries, les États, les défenseurs de l'environnement et tout particulièrement les économistes vont jouer un rôle déterminant dans son édification.

Non pas : pessimisme constant.

Non pas : optimisme béat.

Mais : se résoudre à dire la vérité sur les réussites comme sur les échecs du présent et sur les potentialités comme sur les obstacles de l'avenir.

Et surtout : avoir le courage d'admettre et de supporter les difficultés du présent tout en gardant en permanence l'image d'un avenir meilleur.

Non pas : le modèle World3, comme tout autre modèle, est bon ou mauvais.

Mais : tous les modèles, y compris ceux que produit notre cerveau, sont partiellement bons, beaucoup trop simples et en majorité mauvais. Comment faire pour tester nos modèles et savoir ce qu'ils ont de bon et de mauvais ? Comment s'adresser les uns aux autres en tant que modélisateurs, en trouvant le bon équilibre entre scepticisme et respect ? Comment arrêter de jouer entre nous à des jeux où tout est bon ou mauvais et se mettre à concevoir des tests de qualité pour nos modèles qui s'opposent au monde réel ?

Ce dernier défi, trier les modèles et les tester, nous amène au sujet de l'apprentissage.

L'APPRENTISSAGE

L'inspiration, le travail en réseau et l'honnêteté ne sont d'aucune utilité s'ils ne se traduisent pas par des actes. Il existe un grand nombre de choses à faire pour atteindre la durabilité. Il faut mettre au point de nouvelles techniques agricoles, lancer de nouvelles entreprises et repenser les anciennes pour réduire leur empreinte écologique. Il faut restaurer la terre, protéger les parcs, transformer les systèmes énergétiques et parvenir à des accords sur le plan international. Il faut voter certaines lois et en abroger d'autres, enrichir les connaissances des enfants comme des adultes, tourner des films, jouer de la musique, publier des livres, créer des sites web, conseiller les individus, diriger des groupes, supprimer des

subventions, développer les indicateurs de durabilité et ajuster les prix pour qu'ils reflètent les coûts réels.

Chacun trouvera l'action qui lui convient le mieux dans tout cela. Nous n'avons pas la prétention de prescrire un rôle spécifique à d'autres personnes qu'à nous-mêmes. Mais nous aimerions vous faire une suggestion : quoi que vous fassiez, faites-le en toute humilité. Ne considérez pas votre action comme incontournable, mais comme expérimentale. Servez-vous-en, quelle qu'elle soit, pour apprendre.

Le gouffre de l'ignorance humaine est beaucoup plus profond que beaucoup d'entre nous ne veulent bien l'admettre. C'est particulièrement vrai à une époque où l'économie mondiale n'a jamais autant constitué un tout, où cette économie se heurte aux limites d'une planète extraordinairement complexe et où des modes de pensée entièrement nouveaux s'imposent. En pareille période, personne n'est assez savant. Aucun dirigeant, aussi autoritaire qu'il prétende être, ne comprend ce qui se passe. Aucune politique ne doit être imposée en bloc à l'ensemble de la planète. Car quand on ne peut pas se permettre de perdre, on ne joue pas.

Apprendre signifie être prêt à aller lentement, à faire des essais et à recueillir les informations sur les effets de l'action, y compris celles, primordiales mais pas toujours agréables à entendre, indiquant que l'action ne fonctionne pas. On ne peut apprendre sans faire d'erreurs, sans dire la vérité à leur sujet et sans persévérer. Apprendre signifie explorer une nouvelle voie avec énergie et courage, être à l'écoute des voies explorées par d'autres et être prêt à changer de voie si l'une d'elles mène plus directement au but.

Les dirigeants internationaux ont perdu tout à la fois l'habitude d'apprendre et la liberté de le faire. Le système politique a évolué de telle façon que les électeurs attendent de leurs dirigeants qu'ils aient réponse à tout, que seul un petit

nombre d'individus accèdent au rang de dirigeants et que ces derniers soient rapidement déchus lorsqu'ils proposent des remèdes douloureux. Ce système pervers sape les aptitudes à diriger des individus et les aptitudes à apprendre des dirigeants.

Il est à présent temps pour nous d'être honnêtes à ce sujet : les dirigeants de la planète ne savent pas mieux que n'importe quel autre individu comment mettre en place une société durable. La plupart d'entre eux ignorent d'ailleurs que c'est nécessaire. La révolution de la durabilité implique donc que chacun agisse en tant que dirigeant en plein apprentissage à quelque niveau que ce soit : familial, communautaire, national ou mondial. Et elle implique que nous soutenions nos dirigeants en les autorisant à admettre leurs incertitudes, à mener des expériences honnêtes et à reconnaître leurs erreurs.

Personne ne peut être libre d'apprendre sans patience ni indulgence. Mais en période de dépassement, il n'y a pas beaucoup de place pour ces deux qualités. Trouver le bon équilibre entre les notions apparemment contraires que sont l'urgence et la patience, la responsabilité et l'indulgence est une tâche qui réclame de la compassion, de l'humilité, de la lucidité, de l'honnêteté et ce mot si dur à prononcer, cette ressource qui semble parfois si rare : de l'amour.

L'AMOUR

Notre culture industrielle ne nous autorise pas à parler d'amour, sauf au sens le plus romantique et le plus classique du terme. Quiconque en appelle à la faculté des individus à éprouver de l'amour fraternel, à aimer l'humanité tout entière et à aimer la nature et notre planète nourricière a plus de chances d'être tourné en ridicule que d'être pris au sérieux. La principale différence qui sépare les optimistes des

pessimistes porte sur la capacité des hommes à fonctionner collectivement sur la base de l'amour. Or dans une société qui met systématiquement en avant l'individualisme, l'esprit de compétition et les préoccupations à court terme, les pessimistes sont largement majoritaires.

L'individualisme et le manque de prévoyance sont selon nous les deux principaux maux du système social actuel et les deux principaux responsables de notre non-durabilité. Il faut donc institutionnaliser l'amour et la compassion dans les solutions collectives. Une culture qui ne croit pas dans ces qualités humaines supérieures, qui ne les évoque ni ne les développe restreint tragiquement les options qui s'offrent à elle. « Quelle qualité de société la nature humaine autorise-t-elle ? », a un jour demandé le psychologue Abraham Maslow. « Quelle qualité de nature humaine la société autorise-t-elle ?[208] »

La révolution de la durabilité devra avant tout prendre la forme d'une transformation collective permettant au meilleur de la nature humaine, et non au pire, de s'exprimer et de s'épanouir. Beaucoup ont pris conscience de cette nécessité et de cette possibilité. John Maynard Keynes écrivait ainsi en 1932 :

> *Le problème des besoins et de la pauvreté, et la lutte économique entre les classes et les nations ne sont rien d'autre qu'une terrible confusion, transitoire et superflue. Car le Monde occidental possède d'ores et déjà les ressources et la technique, pour peu que nous nous organisions pour les utiliser, capables de reléguer le Problème économique, qui pompe notre énergie morale et matérielle, au rang de préoccupation secondaire...*

[208] Abraham Maslow, *Être humain : la nature humaine et sa plénitude* (Eyrolles, 2006).

> *Ainsi le jour est proche où le Problème économique retrouvera le rang subalterne d'où il vient, et où l'arène de nos cœurs et de nos esprits sera occupée par nos véritables problèmes, ceux qui ont trait à la vie et aux relations humaines, à la création, au comportement et à la religion*[209].

Aurelio Peccei, ce grand industriel qui n'a cessé d'écrire au sujet des problèmes liés à la croissance et aux limites, à l'économie et à l'environnement, aux ressources et à la gouvernance, ne manquait jamais de conclure en disant que les réponses à ces problèmes passaient par « un nouvel humanisme ». Il s'exprimait ainsi en 1981 :

> *L'humanisme dont a besoin notre époque doit remplacer et inverser les principes et les normes que nous avons jusqu'à présent considérés comme intouchables, mais qui sont devenus inapplicables ou incompatibles avec notre dessein ; il doit stimuler l'avènement d'un nouveau système de valeurs qui restaurera notre équilibre intérieur et le développement de motivations spirituelles, éthiques, philosophiques, sociales, politiques, esthétiques et artistiques afin de combler la vacuité de nos vies ; il doit pouvoir rétablir en nous l'amour, l'amitié, l'empathie, la solidarité, le sens du sacrifice, la convivialité ; et il doit nous faire comprendre que plus ces qualités nous rapprocheront d'autres formes de vie et de nos congénères partout dans le monde, plus nous aurons à y gagner*[210].

Il n'est pas aisé de mettre en pratique l'amour, l'amitié, la générosité, l'empathie ou la solidarité au sein d'un système dont les règles, les objectifs et les flux d'informations en appellent à de moins nobles qualités. Mais nous essayons

[209] J. M. Keynes, avant-propos d'*Essais de persuasion* (Gallimard, 1933).
[210] Aurelio Peccei, *Cent pages pour l'avenir* (Economica, 1981).

et nous vous conjurons d'en faire autant. Faites preuve de patience à votre égard et à l'égard des autres, car vous, comme eux, êtes confrontés aux difficultés d'un monde qui change. Montrez de la compréhension et de l'empathie en dépit de votre inévitable résistance ; car la résistance est en chacun de nous, nous nous accrochons tous à ce qui n'est pas durable. Recherchez les instincts les plus nobles en vous et chez les autres, et accordez-leur votre confiance. Écoutez le cynisme qui vous entoure et plaignez ceux qui s'y adonnent, mais ne vous y adonnez pas vous-mêmes.

L'humanité ne peut mener à bien l'aventure qui consiste à ramener son empreinte écologique à un niveau soutenable si ne préside pas à cette démarche un esprit de partenariat planétaire. On ne pourra éviter l'effondrement si les hommes n'apprennent pas à se considérer comme partie intégrante d'une seule et même société mondiale. Tout cela nécessite de prendre soin de l'instant présent, mais aussi de l'avenir qui peut paraître éloigné. L'humanité doit apprendre à aimer l'envie de laisser aux générations futures une planète pleine de vie.

Y a-t-il une chose que nous avons préconisée dans ce livre, depuis l'utilisation plus efficiente des ressources jusqu'à davantage de compassion, qui soit réellement réalisable ? La planète peut-elle vraiment redescendre en deçà des limites et éviter l'effondrement ? L'empreinte écologique des hommes peut-elle être réduite à temps ? L'inspiration, la technologie, la liberté, le sens de la communauté, la responsabilité, la prévoyance, l'argent, la discipline et l'amour seront-ils suffisants à l'échelle mondiale ?

De toutes les questions hypothétiques que nous avons posées dans ce livre, ces dernières sont celles pour lesquelles on a le moins de réponses, même si beaucoup font semblant d'en avoir. Même nous, les auteurs, ne sommes pas d'accord

entre nous lorsque nous comparons le pour et le contre. L'optimisme convenu de nombreuses personnes mal informées, surtout parmi les dirigeants de la planète, leur ferait dire que ces questions n'ont même pas lieu d'être ; il n'y a pas de limites significatives. Et parmi les personnes qui sont bien informées, beaucoup sont touchées par un profond cynisme qui perce sous l'optimisme convenu. Pour elles, nous sommes d'ores et déjà confrontés à de graves problèmes, d'autres, pire encore, nous attendent, et nous n'avons aucune chance de nous en sortir.

Ces deux types de réponses s'appuient, bien évidemment, sur des modèles mentaux. La vérité, en l'occurrence, est que *personne ne sait*.

Nous avons dit à maintes reprises dans cet ouvrage que l'humanité n'est pas confrontée à un avenir prédéterminé, mais à un choix. Un choix entre différents modèles mentaux qui, logiquement, conduisent à différents scénarios. L'un de ces modèles mentaux soutient que notre monde n'est pas confronté à des limites pour plein de raisons pratiques. Si l'on choisit ce modèle, on prône la poursuite des activités comme à l'accoutumée et on conduit l'économie humaine très loin au-delà des limites. Cela se traduit par un effondrement.

Selon un autre modèle mental, les limites existent bel et bien et ne sont pas loin d'être atteintes, mais on n'a plus assez de temps pour réagir et les individus ne peuvent se modérer, ni être responsables ni éprouver de la compassion. En tout cas pas assez vite. Ce modèle est autoréalisateur : si les populations choisissent d'y croire, il leur donnera raison. Il se traduit lui aussi par un effondrement.

Il existe un troisième modèle mental selon lequel les limites existent bel et bien et ne sont pas loin d'être atteintes, voire le sont déjà pour certaines d'entre elles, mais nous avons juste assez de temps pour réagir. Il faut donc faire vite.

Il y a juste assez d'énergie, de matière, d'argent, de résilience environnementale et de vertu humaine pour enclencher une réduction planifiée de l'empreinte écologique de l'humanité : une révolution de la durabilité vers un monde bien meilleur pour l'immense majorité d'entre nous est possible.

Ce troisième scénario peut tout à fait se révéler faux. Mais d'après ce que nous avons pu recueillir comme informations, depuis les données mondiales jusqu'aux modélisations à l'échelle planétaire, il se peut aussi qu'il soit valable. Et ce n'est qu'en le testant que nous aurons la réponse.

ANNEXE 1
DE WORLD3 À WORLD3-03

CAIRN

Expérience sur le travail du regard



Anna Consonni
Johanna De azevedo
Manon Guenard
Jaulène Lachaud
Sarah Marin
Elina Moreno
Nativa Pasquali
Laura Saincrit
Albane Simon
Marie Som
Pierre Baumann

FAIRE AVEC, LA RECHERCHE CONVIVIALE[1]

PIERRE BAUMANN

De la même manière que Christiane Vollaire a écrit un texte en faveur du développement d'une philosophie de terrain[2], on peut parler d'une pratique artistique de terrain, ou plutôt d'une pratique du terrain à partir d'une pensée artistique, où le terrain alimente l'écriture artistique. C'est, tout compte fait, ce à quoi je m'attèle depuis plusieurs années en allant chercher sans cesse ce que Foucault appelle *l'évènement*, c'est-à-dire faire avec *ce qui arrive*. Il apparait que le plus intéressant n'est pas tant de prétendre faire de l'art, mais de faire en sorte que la création artistique s'infiltre dans chaque parcelle de notre vie de tous les jours (merci Allan Kaprow) parce que nous vivons bien mieux ainsi. L'expression emblématique de Filliou, « L'art est ce qui rend la vie plus intéressante que l'art » n'en est que plus vraie, même si la formule n'est que trop usée. En revanche le principe d'équivalence du même Filliou (« Bien fait = mal fait = pas fait ») s'avère écologiquement plus discutable parce que chaque chose a ses qualités particulières et ses propriétés déterminent leur place dans l'équilibre (ou pas) et l'organisation d'un environnement. On ne saurait donc considérer que tout se vaut. Cette constatation dépasse toute logique de recherche ; elle fait valoir une écologie des attentions. Autrement dit, le fond de la question consiste à cultiver les accroissements d'intensité, au titre que l'expérience artistique permet de vivre différemment. Certains font de la chute libre, d'autres de l'escalade libre. Quant à moi, j'essaye de faire avec des *objets libres*, c'est-à-dire avec des objets qui servent à faire avancer la recherche

1 « La recherche conviviale » est un emprunt à Ivan Illich. Elle constitue un prolongement à ses réflexions sur la convivialité. Prenant notamment appui sur l'étude de textes avec ses étudiants d'un penseur du Moyen Âge (XI[e] siècle), Hughes de Saint Victor, Illich engage une critique historique des conceptions de la Recherche et Développement (ce texte est rédigé dans les années quatre-vingt). Pour Illich, la recherche conviviale est plus une « recherche par l'homme » (« *Science by people* ») qu'une « recherche pour l'homme » (« Science for people »). Elle mène en particulier « une quête de la sagesse dans son imitation de la nature ». Cf. ILLICH Ivan, *Œuvres complètes, volume 2*, « La recherche conviviale », Paris, Fayard, 2005, p. 174 sq.

2 VOLLAIRE Christiane, *Pour une philosophie de terrain*, Paris, Creaphis, 2017.



en art en dehors du périmètre même de l'art[3].
En plus de la volonté prononcée d'affirmer qu'il est nécessaire et possible de maintenir des activités pédagogiques et de recherche pratiques dans le contexte d'invisibilisation scandaleuse des étudiants pendant la crise sanitaire du Covid, je suis parti, comme chaque membre de l'équipe, avec plusieurs intentions de travail, cinq précisément. La première concernait l'application d'une méthode de recherche collective décrite à la fin de l'ouvrage pour voir comment l'intelligence collective agit, la deuxième projetait de poursuivre le travail de prise de vue[4] (*Takes*) qui accompagne toutes mes activités depuis quatre ans, la troisième portait sur l'expérimentation de prise de vue automatique au résultat peu fructueux[5], la quatrième a consisté à mettre en œuvre le travail d'écoute et d'observation pour lequel nous

3 On trouvera un complément d'information sur le périmètre de définition de ces objets artistiques qui sortent du cadre de définition d'une œuvre d'art dans BAUMANN Pierre, *Sillage Melville*, Bordeaux, PUB, 2020, p. 31.

4 La procédure est très simple, consiste à poser l'appareil devant une situation cruciale, à filmer et à prendre le temps d'observer cette situation. Le temps de l'enregistrement n'est pas exactement le temps de la construction de l'image mécanique, c'est le temps (un peu plus d'une minute) qu'impose l'appareil à l'observateur « stabilisé », « fixé » devant les petits phénomènes qui gravent en lui une empreinte complexe.

5 Peu fructueux pour deux raisons, d'abord parce que le piège photographique n'a filmé qu'une souris, ce qui en soi est une réussite puisque la souris n'a pas moins de valeur que le Lynx, ensuite parce que ce type de prise de vue fait disparaître le corps de l'observateur. Il conviendrait de discuter de ce mode opératoire qui rejoint le statut des images de télésurveillance.

étions venus (de la parole, des lieux, des situations, des communautés et des gestes), et la cinquième revenait sur l'écriture infinie, c'est-à-dire sur l'insatiable expérience du langage qui nuance l'amalgame diffus auquel on assiste entre les formes du vivant. Le langage enrichit la différence.
La première piste de réflexion, sur la manière de mener une activité de recherche, fut celle qui a employé la majorité de mon temps, a consisté à faire en sorte que les conditions d'activité soient réunies pour chacune de l'équipe. La place manque pour développer, mais nous avons systématisé les registres d'activité au sein d'un réseau de relations qui avait du jeu : faire, verbaliser, discuter, ajuster, référencer, etc. de telle manière que puisse se tisser un *pattern*, individuellement utile à chacune et collectivement fructueux. L'ambition était d'essayer de démultiplier les intensités[6] au sein d'une communauté conviviale — du fait même que nous partagions aussi agréablement nos repas —, bienveillante, mais exigeante, puisque nous avions la ferme intention de faire le mieux possible.
Il est hors de question d'instrumentaliser un dispositif de collaboration pour le convertir en forme artistique, en revanche la collaboration se prête à la réflexion sur les manières de conduire ensemble une série d'activités, par l'art, qui permettent d'obtenir des résultats inatteignables seul, contenu dans le double oxymore qu'est l'*inédite banalité* des *phénomènes sans exception*. L'idée d'une recherche conviviale[7], terme emprunté à Ivan Illich, rejoint par bien des aspects les principes développés dans *La limite à la croissance*[8] (cf. introduction) puisqu'on touche ici à une logique de travail en réseau et au fort potentiel d'intelligence collective qui s'y déploie.

Au sein de cette petite communauté, il n'aura pas échappé à la lectrice ou au lecteur que j'étais le seul garçon accompagné de dix filles. Manon m'a d'ailleurs demandé ce que ça changeait pour moi. Rien. En tout cas je l'espère, au sens où les différences entre les sexes n'ont pas plus (mais pas moins) d'importance que les différences de sensibilité, de

6 Qu'on ne s'y trompe pas, l'intensité touche au plus simple : allonger le temps d'activité, travailler le regard à partir de l'usage des appareils, aller chercher la connaissance, la rencontre, analyser, affûter la sensibilité, discuter, travailler le langage, faire, tester les formes et répéter les gestes.
7 Lire note 1.
8 MEADOWS Donella, MEADOWS Dennis, RANDERS Jorgen, *Les limites de la cwroissance (dans un monde fini)*, Paris, Rue de l'échiquier, 2017 (2004), traduction Agnès El Kaïm.

personnalité ou de forme physique (quand on marche on a tous des « cardios différents »), différences-mêmes qui contribuent à formuler des personnalités et des écritures artistiques particulières. En revanche, sans être un spécialiste des études dominantes sur le genre et l'intersectionnalité (remarque à double tranchant), en expérimentant de tels dispositifs de travail j'espère ne pas me dérober pour autant au problème du sexisme, pour la bonne raison qu'il doit faire partie des sujets discutés par « la recherche conviviale » puisque les disparités restent présentes dans notre société et qu'il faut agir pour les résorber. Comment ?
À la fin de son livre paru en 1983, *Le genre vernaculaire*, Ivan Illich écrit ceci :
« J'ai voulu montrer que la lutte contre le sexisme converge avec le combat contre la destruction de l'environnement et avec l'opposition au monopole radical des biens et des services sur les "besoins" ; que ces trois mouvements convergent parce qu'ils procèdent d'une même cause : la récession ; que le constat par chacun, pour des raisons qui lui sont propres, qu'une réduction de l'économie est non une simple nécessité négative mais une condition positive d'une meilleure existence, peut conduire d'une convergence théorique à une action publique concertée. À mon sens, ces trois actions représentent trois aspects d'une tentative pour recouvrer les communaux — au sens où ce terme désigne l'inverse exact d'une ressource économique. Voilà pourquoi j'ai voulu esquisser une théorie permettant de mettre en lumière les concepts nécessaires à une histoire de la rareté[9]. »

En incluant la réflexion sur le sexisme à la prise en compte de données environnementales et des modèles capitalistes au sein d'une critique globale de la société, Illich suggère qu'il est possible de généraliser la réflexion sur les « conditions positives » qui permettent de valoriser la rareté. Cette idée de réflexion sur les conditions positives m'intéresse beaucoup. Pour y parvenir, notre trop courte semaine d'expérience a misé sur la portée du geste artistique, d'une part, et sur la richesse de la localité (notre équipe et la commune du Frasnois), d'autre part. L'un des moyens d'agir en faveur de ces conditions positives est de faire avec, non pas à l'angle de la déception, mais bien de l'attention élargie. C'est dans cette direction que je souhaite continuer à travailler. Avec : *auprès de*.

9 ILLICH Ivan, *op. cit.*, p.355.

thèses & débats

Thierry Paquot

Introduction à Ivan Illich

Collection

R E P È R E S



La Découverte

ÉCONOMIE
SOCIOLOGIE
SCIENCES POLITIQUES • DROIT
HISTOIRE
GESTION
CULTURE • COMMUNICATION

économique et de la généralisation d'une conception sexiste du monde. Il explique que « le travailleur dépourvu de genre naquit de la matrice de la force de travail, de même qu'"énergie" est un produit de la loi de la conservation. Et ce travailleur sans genre habite un univers où tout est fait d'une seule substance : l'énergie ». Il considère qu'il est devenu impossible de « se déconnecter des concepts d'"énergie" et de "travail" sans paraître immoral » et que la situation est encore plus grave que lorsqu'il écrivait *Énergie et équité* car, dorénavant, l'énergie correspond à un « besoin » indiscutable, sans la satisfaction duquel tout s'effondre. C'est du moins la certitude dominante. Il craint alors que l'écocrate ne remplace le technocrate, avec la même arrogance, en expliquant comment consommer moins d'énergie, alors que la question est tout autre. Il s'agit de se libérer « du travail, des mégaoctects et des kilowattheures » en exorcisant « la perception, cette création récente, selon laquelle nous sommes des créatures soumises au besoin ».

Ainsi, sa position, dix ans plus tard, se radicalise et il n'envisage plus d'encourager les « usagers » à adopter des énergies « douces ». Il les invite à quitter la sphère économique... C'est l'économicisation de l'énergie qui lamine les différences entre la perception de l'énergie et la manière dont les cultures en rendent compte. Les humains ont toujours marché, mais pas toujours dans un « espace cartésien tridimensionnel », qui prend en considération la distance et la dépense énergétique indispensable à la parcourir [Cayley, 1996, p. 160].

Autant se l'avouer, les décideurs et une grande partie de la population ont bloqué leur cerveau à l'année 1972, avant que ne paraisse ce livre ! Malgré Rio, le Sommet de la Terre de 1992 et ses Agendas 21, malgré les récents « plans de déplacements urbains », malgré les vélos en location, malgré le covoiturage, malgré le télétravail, etc., l'urbanisme, les scansions de la vie quotidienne, les relations interpersonnelles, le « déménagement » du territoire, les paysages se plient au diktat de l'automobile ! La diaboliser serait vain d'autant qu'elle se présente comme « pratique » (ce qu'elle est face à l'incurie des transports en commun et à l'absurde organisation spatiale des activités) et assure, en effet, à son utilisateur une liberté de mouvements incomparable. Par conséquent, c'est toute une manière de vivre qu'il convient de repenser, une autre société à faire émerger, la société conviviale.

III / À l'assaut des institutions contre-productives (2) : la convivialité et les méga-outils, l'hôpital et la santé

Illich a démonté les mécanismes des « machines » que sont l'Église, l'école et l'activité « transport » (en commun ou individuel, privé ou public) et démontré que, passé un certain seuil, elles deviennent contre-productives, c'est-à-dire se détournent de (et parfois se retournent contre) leurs finalités : l'Église n'accueille plus le pèlerin en lui offrant l'hospitalité pour qu'il puisse sereinement communiquer avec Dieu, l'école désapprend et accentue les inégalités entre les individus et les transports créent des embouteillages, des ralentissements, des pertes de temps pour un coût énergétique démesuré. Illich s'attarde ensuite sur ce qui caractérise la société industrielle (les outils et les méga-outils) et s'attache à comprendre comment et pourquoi l'être humain devient totalement dépendant d'une nouvelle machine, l'institution médicale.

Qu'est-ce que la convivialité ?

Cela devient une habitude : le texte résulte d'un séminaire à Cuernavaca, puis d'une série de mises au point (pour celui-ci, en Inde) et d'une réécriture en anglais, avant la rédaction d'une version française plus complète. Si le titre anglais est *Tools for Conviviality*, Illich, après discussion avec ses amis Michel de Certeau et Emmanuel Levinas, accepte de ne conserver que *La Convivialité*. Il n'ignore pas que le mot *conviviality* est peu utilisé dans le monde anglo-saxon, qu'il fait vieillot, voire désuet. En France, même si Jean-Anthelme Brillat-Savarin (1755-1826)

attribue à ce terme ses lettres de noblesse dans son essai de 1825, *Physiologie du goût*, il faut attendre l'ouvrage d'Illich pour que le *Larousse* et le *Robert*, dans leurs versions annuelles en un volume, le fassent figurer à nouveau, avec un nouveau sens ! « Convivialité » a même servi de nom à un réseau du « Minitel rose », ce qui réjouissait Illich, car il ne cachait pas que, en *slang* (argot), *tool* désignait l'« instrument », l'« outil » de la virilité...

Son but consiste à provoquer un débat : « Je soumets ce manifeste à l'attention et à la critique du public » [*OC1*, 2003, p. 453] à l'occasion d'une critique de la société suroutillée qu'il entreprend, en énonçant « la possibilité de définir conceptuellement d'autres modes de production postindustriels » [*OC1*, 2003, p. 453]. Pour cela, propose-t-il, « on déterminera les seuils de nocivité des outils, lorsqu'ils se retournent contre leur fin ou qu'ils menacent l'homme ; on limitera le pouvoir de l'outil. On inventera les formes et les rythmes d'un mode de production postindustriel et d'un nouveau monde social » [*OC1*, 2003, p. 455]. Poursuivant son examen sans concession de la société industrielle, il souhaite en dégager les traits négatifs et suggérer des pistes pour faciliter la mise en place d'« alternatives ». Il s'attaque à l'outil, plus précisément au « méga-outil » (terme qu'il emprunte à Lewis Mumford, historien américain des techniques) qui désigne aussi bien une machine-outil, un ordinateur, un hôpital qu'une centrale nucléaire, dont le fonctionnement échappe à son utilisateur, devenu incapable de le réparer seul. Il affirme que « l'homme a besoin d'un outil *avec lequel travailler*, non d'un outillage qui *travaille à sa place* » [*OC1*, 2003, p. 470] et, ce faisant, il adhère aux analyses marxistes et marxisantes des années 1960 et 1970 qui font le procès non pas de « la » technique, mais d'une certaine technique (celle que promeut le capitalisme), non pas de l'outil en général, mais de certaines formes d'organisation du travail qui aliènent l'humain en le cantonnant à des actions répétitives sans aucune initiative personnelle. Néanmoins, il ne partage pas leur acceptation sous-jacente du productivisme et il associe à ces formes unidimensionnelles d'organisation du travail une déshumanisation de l'humain. Pour les contrecarrer, il envisage une totale réorganisation des relations que chaque individu entretient avec l'outil — qui peut être une institution. « Une telle entreprise collective limiterait, écrit-il, les dimensions des outils afin de défendre des valeurs

essentielles que j'appellerai : *survie, équité, autonomie créatrice* » [*OC1*, 2003, p. 473]. Ces trois valeurs n'apparaissent pas au premier claquement de doigts d'un quelconque réformateur. Elles proviennent d'un combat long, difficile, volontaire. « Pour être possible, la survie dans l'équité, explique l'auteur, exige des sacrifices et postule un choix. Elle exige un renoncement général à la surpopulation, à la surabondance et au surpouvoir, qu'ils soient le fait d'individus ou de groupes » [*OC1*, 2003, p. 474]. Ces trois « excès » (en population, production de biens et services et pouvoir) se révèlent contraires à l'équité et sont générateurs d'injustices entre les humains et les sociétés (les marxistes parlent plus volontiers en termes de « classes sociales » et d'antagonismes interétatiques comme ceux qui opposent les pays du « centre » à ceux de la « périphérie ») et de dégradations de l'écosphère (toute surproduction détruit des ressources rares et parfois non renouvelables).

Notons au passage que cet appel à modérer l'accroissement démographique reste encore inaudible, vraisemblablement tabou. C'est indéniablement un sujet qui fâche. Les partis politiques, de droite comme de gauche, y compris « environnementalistes », sont persuadés (se persuadent) qu'on pourra toujours nourrir tout le monde. Seuls des écologistes, dans la lignée de René Dumont (1904-2001), considèrent que c'est une question à débattre en priorité, car la petite Terre ne peut faire vivre dignement un nombre infini d'habitants. Si chaque Terrien en 2012 (7 milliards, contre un peu plus d'un milliard à la naissance d'Illich) souhaite vivre selon les normes de confort d'un Américain moyen, il faut au moins quatre planètes, compte tenu de son empreinte écologique... Cette difficile question (« difficile », car comment agir sur le désir si intime d'avoir des enfants ?) ne peut rester encore longtemps hors des préoccupations des Terriens...

Ce n'est pas non plus une utopie qu'Illich laisse entrevoir (curieusement, il ne mentionne que très rarement les utopistes, ceux-ci n'alimentent guère son imaginaire, même s'il a lu Fourier, par exemple, et affirme en 1994 que l'utopie « est toujours concrétude mal placée » [*La Perte des sens*, 2004, p. 235]), mais le respect de ces trois valeurs selon mille et un procédés, car pour lui « la convivialité est multiforme » [*OC1*, 2003, p. 475]. Bien sûr, le chemin qui y conduit est balisé des

mêmes recommandations, mais chaque peuple, chaque culture, chaque individu se doit de les tracer selon ses propres itinéraires et à son propre rythme. Partout, l'humain a été transformé (souvent avec son accord enthousiaste) en « usager », dont le propre est d'être « intoxiqué ». Il ne s'imagine qu'hyperoutillé, accédant à tous les services (du reste, il a « droit » à tout !) dont il attend le suivi avisé par des « professionnels de la profession ». Lui-même accepte, sans rechigner, la déprofessionnalisation de chacune de ses activités : il ne se soigne plus, n'apprend pas par lui-même, ne se déplace plus en marchant, ne répare pas son automobile, ne change pas une vitre à une fenêtre, ne nettoie pas sa maison, qu'il n'a du reste pas construite ou conçue, se fait livrer son repas tout prêt, etc. Ces constats entraînent Illich à distinguer « cinq menaces contre la population de la planète dues au développement industriel avancé : 1) la surcroissance menace le droit de l'homme à s'enraciner dans l'*environnement* avec lequel il a évolué ; 2) l'industrialisation menace le droit de l'homme à l'*autonomie* dans l'action ; 3) la surprogrammation de l'homme en vue de son nouvel environnement menace sa *créativité* ; 4) la complexification des processus de production menace son droit à la parole, c'est-à-dire à la *politique* ; 5) le renforcement des mécanismes d'usure menace le droit de l'homme à sa tradition, son *recours au précédent* à travers le langage, le mythe et le rituel » [*OC1*, 2003, p. 509].

Et, à nouveau, il part en guerre contre la sainte « vitesse », la profusion inconsidérée des « transports », l'autorité indiscutée de l'« expert » et affirme que « la désaccoutumance de la croissance sera douloureuse » [*OC1*, 2003, p. 549], qu'« il faudra des groupes capables d'analyser avec cohérence la catastrophe et de l'exprimer en langage ordinaire » [*OC1*, 2003, p. 575].

Avec *La Convivialité*, certainement le livre d'Illich le plus connu en France, la mise en place de « monopoles radicaux » (activités qui sont confisquées par un ensemble de professionnels qui en font leur affaire, comme les pompes funèbres pour les obsèques…) se complète et l'on mesure mieux le poids des « professions mutilantes » (personnes qu'on juge indispensables pour l'exercice d'une activité, comme les enseignants pour enseigner, les docteurs pour soigner, etc.) qui accaparent l'ensemble des services. Trente ans plus tard, il semble que l'individu échappe à la toute-puissance du professeur, de

Le rôle des professions

« Après que des professions hautement sophistiquées — économistes, comptables, courtiers, analystes et banquiers — eurent admis leur ignorance et leur incapacité à prévenir la crise financière globale qui a balayé l'Atlantique, reste-t-il encore quelqu'un pour croire que les professionnels connaissent mieux leur sujet et sont plus efficaces que le citoyen lambda ? Cette perte de confiance populaire face au savoir et à la compétence professionnelle semble suggérer qu'Illich avait raison lorsqu'il annonçait, il y a trente ans, la fin de l'âge des professions mutilantes. […] Les associations professionnelles déforment la société civile en usurpant les pouvoirs de l'État de s'arroger un monopole du droit à "prescrire aux autres ce qui est bon pour eux et ce dont ils ont donc besoin". […] Le fait que le secteur des services est en croissance dans les économies industrielles avancées prouve que la marchandisation de la vie ordinaire s'étend sans cesse. […] À l'âge des systèmes, le professionnel n'a plus à convaincre son client d'obéir à ses ordres, il n'a plus à gouverner ni à surveiller son client. Au contraire, le client transformé en décisionnaire adopte activement les catégories et procédures du professionnel. L'ancien client se voit et s'autogère comme un sujet conçu scientifiquement. En faisant une partie du travail du professionnel, le décisionnaire s'adonne au travail fantôme. Il n'a plus besoin d'être convaincu de sa dépendance ruineuse aux services. Il accepte au contraire l'image qu'on lui impute, en tant que consommateur et travailleur, pour participer activement à sa propre ruine. »

Source : Samuel [2010].

l'avocat ou du médecin, qu'il se « bricole » sa formation, sa défense ou son automédication, en puisant sur Internet diverses informations, en consultant des amis « qui connaissent des gens qui… », en sachant manier l'outil. Or nous sommes entrés selon Illich, depuis les années 1980, dans l'*ère des systèmes* et la référence aux professionnels a été sérieusement écornée. Néanmoins, ils ont encore les moyens de contrôler les « usagers », dont l'autonomie n'a pas été accrue et qui reportent sur le « système » ce qu'ils acceptaient de l'« outil ».

Quand l'hôpital rend malade…

Dans le monde anglo-saxon, le livre le plus célèbre d'Illich est *Némésis médicale. L'expropriation de la santé* [1975]. Il figure encore dans les bibliographies des étudiants en médecine. C'est aussi celui sur lequel l'auteur est régulièrement revenu, non pour

Jean-Pierre Dupuy et la contre-productivité

Polytechnicien, mathématicien, économiste (sous l'influence de Jean Ullmo et de Maurice Allais), Jean-Pierre Dupuy (né en 1941) fonde, au lendemain de Mai 68, avec Philippe d'Iribane, le Centre de recherches sur le bien-être. Il va créer en 1981, avec Jean-Marie Domenach, pour l'École polytechnique, le CREA. Il est l'auteur d'une œuvre personnelle très subtile : *La Trahison de l'opulence* [1976, avec Jean Robert, architecte suisse illichien résidant à Cuernavaca], *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie* [1979, avec Paul Dumouchel], *Ordres et désordres* [1982], *Aux origines des sciences cognitives* [1994], *Pour un catastrophisme éclairé* [2002], *Petite Métaphysique des tsunamis* [2003] et *Retour de Tchernobyl. Journal d'un homme en colère* [2006]. Dans *La Marque du sacré* [2009], il note : « J'ai eu la chance de rencontrer dans ma vie deux grands penseurs, à la pensée tout à la fois puissamment analytique et puissamment prophétique, qui m'ont grandement influencé : René Girard et Ivan Illich. Ma rencontre avec Ivan Illich au début des années 1970 date de ma première incursion en philosophie. [...] J'étais jeune, mais déjà la question du rapport au corps, à la maladie, à la souffrance et à la mort me taraudait, pour des raisons qui touchent à mon expérience familiale. [...] À cette époque, Ivan Illich avait déjà publié ses travaux sur l'école et les transports et se tournait vers la médecine. Il apprit mon existence par Jean-Marie Domenach, qui nous présenta l'un à l'autre. Une forte amitié, tant intellectuelle que personnelle, en résulta, qui devait m'amener à faire plusieurs fois, au cours de la décennie 1970, le voyage de Cuernavaca, cette ville-jardin située à quelque soixante kilomètres au sud de Mexico, où Illich avait établi son centre de rencontres. En 1975, nous travaillâmes ensemble à la rédaction de la version française de son grand livre sur la médecine, *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*. Le chapitre III, qui expose la théorie générale de la contre-productivité, est essentiellement de mon cru » [2009, p. 47 et p. 50].

Ce qu'il retient d'Illich ? « La thèse illichienne que le mal s'autonomise par rapport aux intentions de ceux qui le commentent résonne fortement avec les analyses d'Anders et d'Arendt méditant respectivement sur Hiroshima et Auschwitz. Le scandale qui n'a pas fini de bouleverser les catégories qui nous servent encore à juger le monde, c'est qu'un mal immense puisse être causé par une absence de malignité ; qu'une responsabilité monstrueuse puisse aller de pair avec une absence d'intentions mauvaises » [p. 54].

en rectifier les conclusions ou actualiser les données statistiques ou bibliographiques, mais parce que ses recherches sur le corps, qu'il entreprend avec Barbara Duden dès les années 1980, l'obligent à revoir son point de vue sur la santé. Dix-huit mois de séminaire sont nécessaires à la préparation de ce manuscrit qui

André Gorz, le diffuseur

Gerhart Hirsch naît à Vienne en 1923, dans une famille juive, dont le père est marchand de bois (voilà deux similitudes avec Illich). Ses parents, face à l'antisémitisme ambiant, optent en 1930 pour le patronyme « Horst ». Il publie *Le Traître* [1958], préfacé par Jean-Paul Sartre, sous le pseudonyme d'André Gorz (André à cause de Malraux, auteur de *La Condition humaine*, qu'il appréciait alors beaucoup, et Gorz qui est le nom d'une bourgade entre l'Italie et la Slovénie où ont été fabriquées les jumelles que son père lui a offertes) et, à la demande de Jean-Jacques Servan-Schreiber, directeur de *L'Express*, qui vient de l'engager comme journaliste en 1951, il signe Michel Bosquet (« bosquet » est la traduction française de *horst*). En 1964, il fonde *Le Nouvel Observateur* avec Jean Daniel, K. S. Karol et Serge Lafaurie. Ce philosophe (ingénieur chimiste de formation) est l'auteur d'une œuvre importante [*Critique de la division du travail*, 1973 ; *Écologie et politique*, 1975 ; *Adieux au prolétariat*, 1980 ; *Misères du présent, richesse du possible*, 1997 ; *L'Immatériel. Variation sur le thème de la production de soi*, 2003 ; *Ecologica*, 2008], qui en partie se nourrira de l'apport illichien. C'est en 1971 qu'il traduit pour *Le Nouvel Observateur* le texte préparatoire à *La Convivialité*. En 1973, il rencontre, à Paris, Illich qui l'invite à Cuernavaca, où il se rend en 1974 avec Dorine, son épouse. En 1983, il se retire avec sa femme atteinte depuis quelques années d'une maladie évolutive et incurable afin de s'occuper d'elle. Ils se suicideront d'un commun accord en 2007, après la publication de *Lettre à D. Histoire d'un amour*, texte pudique et émouvant d'une rare beauté. Il y évoque la pensée d'Illich sur la technique, proche de celles de Jacques Ellul et de Günther Anders : « L'expansion des industries transforme la société en une gigantesque machine qui, au lieu de libérer les humains, restreint leur espace d'autonomie et détermine quelles fins ils doivent poursuivre et comment. Nous devenons les serviteurs de cette mégamachine. La production n'est plus à notre service, nous sommes au service de la production. Et en raison de la professionnalisation simultanée des services en tout genre, nous devenons incapables de nous prendre en charge, d'autodéterminer nos besoins et de les satisfaire nous-mêmes : nous dépendons en toute chose de "professions incapacitantes" » [*Lettre à D.*, 2006, p. 63].

connaît plusieurs rédactions et éditions. Deux Français y participent directement : Jean-Pierre Dupuy, qui vient d'achever plusieurs études sur la recherche médicale, l'industrie pharmaceutique, le coût de la santé, etc., et André Gorz, qui a concocté un solide dossier sur ce thème pour *Le Nouvel Observateur* sous le nom de Michel Bosquet.

Il existe des premières phrases qui donnent le ton à tout un livre. La thèse de Louis-Ferdinand Destouches, dit « Céline », consacrée à l'obstétricien hongrois Semmelweis (1818-1865)

débute ainsi : « Mirabeau cria si fort que Versailles eut peur. » Voilà une phrase d'ouverture qui sonne comme un clairon !

Némésis médicale n'est pas en reste avec « L'entreprise médicale menace la santé ». Il faut avouer que le titre est assez provoquant. *Némésis* est la déesse grecque, fille de la Nuit, qui représente la vengeance divine à l'endroit des humains voulant être maîtres de leur destin ! Des cinq « pamphlets », celui-ci est le plus documenté. La bibliographie est vertigineuse. Le lecteur a l'impression que rien n'a échappé à l'œil critique d'Illich, ni la moindre information « grise » concernant un laboratoire pharmaceutique, ni la moindre étude économique sur un des secteurs de la santé, ni le moindre travail d'historien des maladies... L'ouvrage est la démonstration argumentée de l'accusation initiale, en trois parties : d'abord une riche analyse historique de la « iatrogenèse clinique », puis un méticuleux examen de la « iatrogenèse sociale » et enfin le démontage de la « iatrogenèse structurelle ». Mais qu'est-ce que la « iatrogenèse » ? « Le terme technique qui qualifie la nouvelle épidémie de maladies engendrées par la médecine, "iatrogenèse", est composé des mots grecs *iatros* (médecin) et *genesis* (origine). Au sens le plus strict, une maladie iatrogène est celle qui n'existerait pas si le traitement appliqué n'avait pas été celui que les règles du métier recommandent » [*OC1*, 2003, p. 611]. Illich épluche toute une littérature technique qui reconnaît que « entre 3 % et 5 % de toutes les admissions dans les hôpitaux des États-Unis ont comme motif principal une mauvaise réaction à un médicament. Une fois à l'hôpital, entre 18 % et 30 % de tous les patients ont une réaction pathologique induite par une substance médicamenteuse » [*OC1*, 2003, p. 613]. Et cela ne concerne pas seulement les États-Unis d'il y a trente ans : *Libération*, le 24 septembre 2004, par exemple, rend compte d'un rapport de l'Agence nationale d'accréditation et d'évaluation en santé, qui explique que « 20 % des radiographies de la cheville des patients qui arrivent aux urgences pour traumatisme léger seraient inutiles », qu'entre 20 % et 35 % des prescriptions d'antibiotiques ne servent à rien, qu'un quart des coloscopies effectuées dans le cadre du dépistage sont inutiles, de même que 10 % des opérations de la cataracte, qu'en psychiatrie « 42 % des patients se révélaient être motivés par une raison administrative et non pas un besoin médical », etc.

La médicalisation conduit à la surmédicalisation, à la surconsommation d'actes inadaptés, inappropriés, incongrus, inutiles. Cette surenchère se pare de la qualité du service ! « Au cas où », « il vaut mieux s'assurer que... ». Un examen clinique à la fin du XIXe siècle ou il y a encore cinquante ans eût été suffisant ; dorénavant, l'on déclenche une avalanche d'examens techniques de plus en plus sophistiqués, avec l'assentiment béat du patient... « Quoi, vous ne me faites pas un scanner ? Mon cousin en a eu un, lorsqu'il se plaignait également du ventre ! » Mais aucun ventre ne ressemble à un autre ventre, excepté en sa localisation anatomique... On consomme des actes médicaux, des médicaments, des rééducations divers et variés, tout cela pour connaître encore la douleur, souffrir et finalement mourir ! Que font les médecins ? ! Alors on multiplie les mesures préventives, on lance des campagnes nationales de dépistage de ceci ou de cela, sans s'inquiéter outre mesure de l'angoisse que l'attente d'un résultat provoque sur un sujet sain. « La *iatrogenèse sociale*, c'est l'effet paradoxal non désiré et dommageable de l'impact social de la médecine, plutôt que celui de son action technique directe » [*OC1*, 2003, p. 623]. Elle se manifeste par une médicalisation exponentielle du budget des États ; du reste, un pays est considéré comme « développé » lorsqu'il a tant de médecins, tant de postes opératoires, tant de sages-femmes, tant d'infirmières et d'ambulanciers pour mille habitants. Elle s'accompagne d'une véritable invasion pharmaceutique, sachant par ailleurs que la grande majorité des médicaments disponibles ne sont pas efficaces. Du reste, cette iatrogenèse sociale entretient ce leurre qu'une importante production de médicaments est synonyme d'une bonne couverture sanitaire, sans jamais expliciter son enjeu économique et sans questionner les liens pervers entre laboratoires, publicité dans les médias et composition des commissions chargées d'avaliser tel ou tel produit...

De même, l'on nous fait croire que la médecine progresse. Or la plupart des maladies sont vaincues en dehors de l'action médicale, comme le confirment les historiens (par une meilleure alimentation, un environnement plus hygiénique, la pratique d'un sport, etc.). En revanche, le système médical n'hésite pas à annoncer la fin de telle maladie (combien de fois, depuis cinquante ans, les journaux n'ont-ils pas fait leur « une » sur la victoire contre le cancer ?) et à inventer de nouvelles

« maladies » : la femme enceinte, l'adolescence, la vieillesse... Cela n'a pas échappé à Illich qui constate que « tous les âges sont médicalisés, tout comme le sexe, le quotient intellectuel ou la couleur de la peau » [*OC1*, 2003, p. 640]. À chaque âge, son spécialiste médical (du pédiatre au gériatre...), ses pathologies, ses préventions, ses modes...

« En 1960, explique Illich, 96 % des mères chiliennes nourrissaient leur enfant au sein au-delà de la première année. En 1970, elles n'étaient plus que 6 %, et à peine 20 % allaitaient leur bébé les deux premiers mois. [...] Le biberon était devenu un signe de statut, un nouveau type de contrôle médical était devenu nécessaire. La raison en est que de nouvelles maladies sont apparues chez les enfants qui n'avaient pas été nourris au sein » [*OC1*, 2003, p. 641]. Comment oser braver l'autorité médicale ? Le lait maternel est déconseillé, vive le biberon acheté en pharmacie ! Tant pis pour le corps à corps, la caresse, l'imperceptible relation amoureuse entre le nourrisson et sa maman, le plaisir de téter, l'odeur de chacun, la qualité des anticorps transmis de la mère à son enfant par le lait, le contrôle naturel des naissances le temps de l'allaitement, etc. Qui en fera la comptabilité ? Ceci est vernaculaire ! En revanche, les soins imposés par l'autorité médicale (et aussi le qu'en dira-t-on) deviennent des marchandises qui acquièrent ainsi un statut que ne pourront jamais obtenir les remèdes de bonne femme ! On ne sait plus que faire des conseils, souvent avisés, d'une ancienne, car elle n'est pas diplômée... « Dans une large mesure, précise Illich, les cultures qui ont développé le sens de la compassion envers celui qui est dans le malheur, de l'hospitalité envers l'infirme et de la tolérance envers le fou peuvent intégrer les malades à la vie de tous les jours » [*OC1*, 2003, p. 649]. Mais quelque chose a changé en l'espace d'un siècle : l'usage du verbe « guérir ». Il ne caractérise plus l'activité du malade [*OC1*, 2003, p. 680], mais celle du corps médical, un corps étranger qui ne cesse de se rendre indispensable, tout en restant distant. C'est cette dépendance accrue qu'examine Illich, qui rompt avec la santé ancienne, celle qui « suppose la faculté d'assumer une responsabilité personnelle devant la douleur, l'infériorité, l'angoisse et, finalement, devant la mort » [*OC1*, 2003, p. 707].

Dorénavant, la santé vise un autre objectif : la suppression de la douleur. « Toute douleur, constate Illich, se présente dès lors

comme le résultat d'une technologie fautive, d'une législation injuste ou d'un manque de médecine analgésique » [*OC1*, 2003, p. 715]. Hippocrate et ses disciples, durant des siècles, cherchaient le rétablissement de l'harmonie et non pas la fin de la douleur. À dire vrai, l'harmonie recouvrée, la douleur s'estompait... Depuis, remarque Illich, « la santé acquit, parallèlement à la maladie, un statut clinique : elle devint absence de symptômes cliniques. La bonne santé fut associée aux standards cliniques de la normalité » [*OC1*, 2003, p. 738]. Aucun sujet ne s'appartient plus. Il ne peut ressentir des troubles et rester couché, il doit fournir un certificat médical ! Comme l'écrit l'auteur : « Némésis s'est annexé la scolarisation universelle, l'agriculture, les transports en commun, le salariat industriel et la médicalisation de la santé. Elle plane sur les chaînes de télévision, les autoroutes, les supermarchés et les hôpitaux. Les garde-fous que constituaient les mythes traditionnels ont cédé. La procédure juridique ne peut remplacer les tabous dans une société qui proclame le droit de tout le monde à la réalisation du même cauchemar » [*OC1*, 2003, p. 781]. Oui, le parcours est exemplaire et irréversible : « Némésis classique était le châtiment d'un téméraire abus des privilèges. Némésis industrialisée est le salaire d'une participation obligatoire à la poursuite de rêves standardisés. Le mythe ne les éclaire plus, le tabou ne les encadre plus et l'éthique ne les refrène plus » [*OC1*, 2003, p. 782]. Le lecteur est accablé par la véracité de la démonstration. Il a mal partout et se refuse à se rendre aux urgences. Il retourne le livre dans tous les sens, espérant trouver le remède miracle... Que faire ? Illich lui murmure : « Agis de telle sorte que ton action soit compatible avec la permanence de la vie authentiquement humaine » [*OC1*, 2003, p. 785].

En janvier 1985, il intervient lors du séminaire « Health and healing in America » (université de l'État de Pennsylvanie) avec une allocution intitulée : « Douze ans après *Némésis médicale* : pour une histoire du corps ». Il rappelle la conclusion de son précédent essai : « De tout ce qui est obtenu en matière de guérison, soulagement de la douleur, rééducation, réconfort et prévention, seul un faible pourcentage est attribuable à la médecine » [*Dans le miroir du passé*, *OC2*, 2005, p. 928]. Pourtant, il n'est pas entièrement satisfait de son étude, car entre-temps il a découvert l'importance du corps et a reconstitué l'historique de

ses représentations. Il souhaite ajouter, aux trois précédentes iotrogenèses, la *iatrogenèse du corps*, qui modifie sensiblement la dépendance du patient avec l'institution médicale. En effet, celui-ci a connaissance de son corps, il en est le propriétaire légitime et intervient pour le sculpter à sa guise (chirurgie esthétique, piercing, tatouage, régime alimentaire, musculation...). « Actuellement, observe Illich, un confondant mélange de technologie avancée et de phytothérapie, de biotechnique et d'autoprise en charge est à l'œuvre pour créer la réalité vécue, y compris celle du corps » [*OC2*, 2005, p. 934]. Le châtiment n'est plus entièrement entre les mains de Némésis... Est-ce mieux ? Illich fait non de la tête.

En 2002, Barbara Duden raconte dans son article « The quest for past somatics » [Hoinacki et Mitcham, 2002, p. 219 *sqq.*] comment elle a encouragé Illich à rédiger *Némésis 2*, sans succès. Néanmoins, elle recense les occasions au cours desquelles il avait, de fait, complété sa démonstration en y intégrant le « corps », sur l'histoire duquel il se renseigna dans le monde occidental, à la suite des premiers travaux de Barbara Duden. Il y a l'intervention déjà mentionnée de 1985, un tract de 1987 (« Éthique médicale : un appel à déboulonner la bioéthique »), mais aussi une autre de 1989 (« La construction institutionnelle d'un nouveau fétiche : la vie humaine »), tous les trois publiés dans *Dans le miroir du passé* [*OC2*, 2005, p. 927 *sqq.*, 934 *sqq.* et 951-952]. Elle mentionne également un texte préparatoire à une rencontre à Bologne en 1998, « Health and illness as social metaphors ». Elle fait état des différents vocabulaires : en anglais, l'on dispose de *body* et de *flesh*, en allemand, de *Körper* et de *Leib*, en français, de « corps » et de « chair », mais ces mots ne sont jamais vraiment équivalents d'une langue à une autre. À partir des années 1990, Illich travaille sur les sens, plus particulièrement la « vue » et le « regard » (d'où diverses études sur les systèmes optiques selon les époques et sur les procédés techniques de représentation et de reproduction), mais aussi sur la « vie ». C'est au croisement de ces préoccupations qu'il reconsidère les acquis de *Némésis médicale* sans toutefois trouver le temps, ni l'énergie, pour concevoir un tome II...

Jean-Pierre Dupuy revient sur la « médicalisation de la vie » selon Illich [Dupuy, 2004] lors d'une communication à la Royal Society of Medecine (Londres, 2003), où il rappelle ses

recherches sur la médecine, sa rencontre avec Illich, sa participation à la rédaction de la version française de *Némésis médicale* (il se rendait alors fréquemment à Cuernavaca). Puis il prit ses distances et constata à quel point la référence à Illich s'estompait parmi les jeunes générations. Pourtant, le 13 avril 2002, le *British Medical Journal* publie un dossier « Too much medecine ? Almost certainly » (Trop de médecine ? Très probablement) qui discute les thèses d'Illich. Incroyable, mais vrai ! À lire attentivement ce numéro, Jean-Pierre Dupuy découvre qu'il ne s'agit pas des thèses d'Illich, mais de celles de Foucault, d'où un énorme contresens ! Les auteurs montraient comment le « pouvoir » s'était accaparé la « vie » et que le souverain qui avait le droit de vie et de mort sur ses sujets l'abandonnait au « biopouvoir », qui, lui, décidait du « faire vivre »... Jean-Pierre Dupuy explique que la « critique d'Illich ne débouche en rien sur un appel aux patients pour qu'ils reprennent le pouvoir sur leur vie, un pouvoir que les médecins leur auraient confisqué ». Il s'attarde sur un manifeste lu à Hanovre en 1990, « L'hygiène comme autonomie », dans lequel nous pouvons lire : « Il ne m'apparaît pas qu'il soit nécessaire aux États d'avoir une politique nationale de "santé", cette chose qu'ils accordent à leurs citoyens. Ce dont ces derniers ont besoin, c'est de la courageuse faculté de regarder en face certaines vérités : — nous n'éliminerons jamais la douleur ; — nous ne guérirons jamais de toutes les affections ; — nous mourrons certainement. Voilà pourquoi, en tant que créatures pensantes, nous devons bien voir que la quête de la santé peut être source de morbidité. Il n'y a pas de solutions scientifiques ou techniques. Il y a l'obligation quotidienne d'accepter la contingence et la fragilité de la condition humaine. Il convient de fixer des limites raisonnées aux soins de santé classiques. L'urgence s'impose de définir les devoirs qui nous incombent en tant qu'individus, ceux qui reviennent à notre communauté, et ceux que nous laissons à l'État. Oui, nous avons mal, nous tombons malades, nous mourons, mais également nous espérons, nous rions, nous célébrons ; nous connaissons les joies de prendre soin les uns des autres ; souvent nous sommes rétablis et guéris par divers moyens. Nous n'avons pas à suivre un chemin uniformisé et banalisé de notre vécu. J'invite chacun à détourner son regard, ses pensées, de la poursuite de la

santé, et à cultiver l'art de vivre. Et, tout aussi importants aujourd'hui l'art de souffrir et l'art de mourir. »

Les analyses des institutions faites par Illich sont ainsi régulièrement actualisées et continuent à alimenter maints débats, comme nous venons de le voir pour l'énergie et la santé. C'est moins vrai pour l'école, car la position illichienne est radicale et la « déscolarisation de la société » ne correspond pas aux attentes d'enseignants, certes critiques vis-à-vis du « système scolaire », mais fondamentalement attachés à une école idéale. Ils n'admettent pas que l'idéal illichien de la formation repose sur la fin de l'école obligatoire...

IV / Une trilogie pour la conquête de l'autonomie et la défense des communaux

Trois ouvrages, rétrospectivement, forment un tout inachevé mais cohérent. Ce sont, par ordre de parution en France : *Le Chômage créateur* [1977], *Le Travail fantôme* [1981] et *Le Genre vernaculaire* [1983]. Les trois portent sur le travail et ses évolutions à la fois récentes et à venir. Illich est persuadé que le travail salarié est en voie de disparition, qu'il ne concerne qu'une petite partie des « travailleurs » du monde entier et qu'il n'aura duré qu'un peu plus d'un siècle. Il annonce qu'un emploi salarié, stable, régulier et durable ne correspond qu'à une étape du capitalisme, celle qui prend fin sous nos yeux (ce que démontrera André Gorz avec *L'Immatériel* [2003]). Ses trois essais abordent le vernaculaire (ce qui demeure « hors marchand », « fait maison » en quelque sorte...), rencontrent la langue (langue vernaculaire, langue maternelle et langue enseignée) et le genre, qu'il convient de bien distinguer de l'opposition et des inégalités entre les sexes.

« Je me propose dans cette postface à mon essai *La Convivialité*, un triple objectif, écrit-il dans *Le Chômage créateur* : 1) décrire le caractère d'une société hyperproductrice de marchandises dans laquelle c'est précisément l'abondance des produits hétéronomes qui paralyse la création autonome de valeurs d'usage ; 2) montrer que les professions jouent un rôle occulte dans ce type de société en modulant les besoins ; 3) dénoncer certaines illusions et proposer quelques stratégies pour mettre des bornes au pouvoir des professionnels qui perpétuent la sujétion à l'égard des produits qu'ils normalisent » [*OC2*, 2005, p. 27]. Il s'agit donc d'un approfondissement des

Ivan Illich

Œuvres complètes

Volume 1

fayard

réalité l'industrialisation des besoins réduit toute satisfaction à un acte de vérification opérationnelle, remplace la joie de vivre par le plaisir d'appliquer une mesure.

Le service *éducation* et l'institution *école* se justifient mutuellement. La collectivité n'a qu'une seule façon de sortir de ce cercle vicieux, c'est de prendre conscience que l'institution en est arrivée à fixer elle-même les fins : l'institution pose des valeurs abstraites, puis les matérialise en enchaînant l'homme à des mécanismes implacables. Comment en sortir ? Il faut s'interroger soi-même : qui m'enchaîne, qui m'accoutume à ses drogues ? Poser la question, c'est déjà y répondre. C'est se libérer de l'oppression du non-sens et du manque, chacun reconnaissant sa propre capacité d'apprendre, de se mouvoir, de se soigner, de se faire entendre et comprendre. Cette libération est obligatoirement instantanée, car il n'y a pas de moyen terme entre l'inconscience et l'éveil. Le manque que la société industrielle entretient avec soin ne survit pas à la découverte que personnes et communautés peuvent elles-mêmes satisfaire leurs véritables besoins.

La définition industrielle des valeurs rend extrêmement difficile pour l'usager de percevoir la structure profonde des moyens sociaux. Il a du mal à saisir qu'il existe une autre voie que l'aliénation du travail, l'industrialisation du manque et la surefficience de l'outil. Il a du mal à imaginer que l'on puisse gagner en rendement social ce que l'on perd en rentabilité industrielle. La crainte qu'en refusant le présent on retourne à l'esclavage du passé l'enferme dans la prison multinationale d'aujourd'hui, qu'elle s'appelle l'usine Berliet ou l'École.

Jadis l'existence dorée de quelques-uns s'appuyait sur l'asservissement des autres. L'efficience de chacun était faible : la vie aisée d'une minorité exigeait sa mainmise sur le travail de la majorité. Or une série de récentes découvertes, très simples, mais inconcevables au XVIII^e siècle, ont augmenté l'efficience de l'homme. Le roulement à billes, la scie ou le soc de charrue en acier, la pompe ou la bicyclette ont multiplié le rendement horaire de l'homme et facilité son travail. Entre le haut Moyen Âge et le siècle des Lumières, en Occident, plus d'un authentique humaniste s'est fourvoyé dans le rêve alchimique. L'illusion consistait à croire que la machine était un homme artificiel qui remplacerait l'esclave.

L'AUTRE POSSIBILITÉ : UNE STRUCTURE CONVIVIALE

Une société conviviale est une société qui donne à l'homme la possibilité d'exercer l'action la plus autonome et la plus créative, à l'aide d'outils moins contrôlables par autrui. La productivité se conjugue en termes d'avoir, la convivialité en termes d'être. Tandis que la croissance de l'outillage au-delà des seuils critiques produit toujours plus d'uniformisation réglementée, de dépendance, d'exploitation et d'impuissance, le respect des limites garantirait un libre épanouissement de l'autonomie et de la créativité humaines. Il est bien clair que j'emploie le terme d'*outil* au sens le plus large possible d'instrument ou de moyen, soit qu'il soit né de l'activité fabricatrice, organisatrice ou rationalisante de l'homme, soit que, tel le silex préhistorique, il soit simplement approprié par la main pour réaliser une tâche spécifique, c'est-à-dire mis au service d'une intentionnalité.

Un balai, un crayon à bille, un tournevis, une seringue, une brique, un moteur sont des outils au même titre qu'une automobile ou un téléviseur. Une usine de cassoulet ou une centrale électrique, qui sont des institutions productrices de biens, entrent aussi dans la catégorie de l'outil. Il faut également ranger dans l'outillage les institutions productrices de services comme l'école, l'organisation médicale, la recherche, les moyens de communication ou les centres de planification. Les lois du mariage ou les programmes scolaires façonnent la vie sociale au même titre que le réseau routier. La catégorie de l'outil englobe tous les instruments raisonnés de l'action humaine, la machine et son mode d'emploi, le code et son opérateur, le pain et les jeux du cirque. On voit que le champ couvert par le concept d'outil varie de culture à culture. Il dépend de la prise qu'une société donnée exerce sur sa structure et son environnement. Tout objet pris comme moyen d'une fin devient outil.

L'outil est inhérent à la relation sociale. Lorsque j'agis en tant qu'homme, je me sers d'outils. Suivant que je le maîtrise ou

qu'il me domine, l'outil me relie ou me lie au corps social. Pour autant que je maîtrise l'outil, je charge le monde de mon sens; pour autant que l'outil me domine, sa structure me façonne et informe la représentation que j'ai de moi-même. L'outil convivial est celui qui me laisse la plus grande latitude et le plus grand pouvoir de modifier le monde au gré de mon intention. L'outil industriel me dénie ce pouvoir; bien plus, à travers lui, un autre que moi détermine ma demande, rétrécit ma marge de contrôle et régit mon sens. La plupart des outils qui m'environnent aujourd'hui ne sauraient être utilisés de façon conviviale.

L'outil est à la fois instrument de contrôle et transformateur d'énergie. L'homme dispose, on le sait, de deux types d'énergie, celle qu'il tire de lui-même (ou énergie métabolique) et celle qu'il puise à l'extérieur. Il manie la première, il manipule la seconde. C'est pourquoi je distinguerai de même entre l'outil maniable et l'outil manipulable.

L'*outil maniable* adapte l'énergie métabolique à une tâche spécifique. Il est multivalent, comme le silex originel, le simple marteau ou le couteau de poche. Il est univalent, et hautement élaboré, comme le tour de potier, le métier à tisser, la machine à coudre à pédale ou la fraise du dentiste. L'outil maniable peut atteindre à la complexité d'une organisation de transports qui tire de l'énergie humaine le maximum de mobilité – tel un système de vélos et de tricycles auquel correspondrait un réseau de pistes cyclables peut-être couvertes et de stations d'entretien. L'outil maniable est conducteur d'énergie métabolique; la main, le pied ont prise sur lui. L'énergie qu'il réclame est productible par quiconque mange et respire.

L'*outil manipulable* est mû, au moins en partie, par l'énergie extérieure. Il peut servir à multiplier l'énergie humaine : les bœufs tirent la charrue, mais pour la guider il faut un laboureur. De même, un monte-charge ou une scie électrique conjuguent l'énergie métabolique avec l'énergie exogène. Cependant l'outil manipulable peut dépasser l'échelle humaine. L'énergie fournie par le pilote d'un avion supersonique ne représente plus une part significative de l'énergie consommée en vol. Le pilote est un simple opérateur, dont l'action est régie par les données qu'un ordinateur digère pour lui. Il y a encore quelqu'un dans le cockpit parce que l'ordinateur est imparfait, ou parce que le syndicat des pilotes de ligne est puissant et organisé.

L'outil est convivial dans la mesure où chacun peut l'utiliser, sans difficulté, aussi souvent ou aussi rarement qu'il le désire, à des fins qu'il détermine lui-même. L'usage que chacun en fait n'empiète pas sur la liberté d'autrui d'en faire autant. Personne n'a besoin d'un diplôme pour avoir le droit de s'en servir; on peut le prendre ou non. Entre l'homme et le monde, il est conducteur de sens, traducteur d'intentionnalité.

Certaines institutions sont, structurellement, des outils conviviaux, et ce indépendamment de leur niveau technologique. Le téléphone en est un exemple. À la seule condition de pouvoir acheter un jeton, chacun peut appeler le correspondant de son choix, pour lui dire ce qu'il veut : les dernières informations boursières, des injures ou des paroles d'amour. Aucun bureaucrate ne pourra fixer d'avance le contenu d'une communication; tout au plus pourra-t-il en violer le secret ou au contraire le protéger. Quand des ordinateurs infatigables gardent occupées plus de la moitié des lignes californiennes et, de ce fait, restreignent la liberté des communications personnelles, c'est la compagnie téléphonique qui est fautive, car elle détourne l'exploitation d'une licence concédée à l'origine pour donner la parole aux personnes. Quand une population entière se laisse intoxiquer par un usage abusif du téléphone et perd ainsi l'habitude d'échanger des lettres ou des visites, l'erreur tient à ce recours immodéré à un nouvel outil, convivial par essence, mais dont la fonction est dénaturée par une fausse extension de son champ d'action.

L'outil maniable appelle l'usage convivial. S'il ne s'y prête pas, c'est que l'institution en réserve l'usage au monopole d'une profession, comme on le fait par exemple en plaçant les bibliothèques dans l'enceinte de l'école ou en décrétant que l'extraction des dents et autres simples interventions sont des actes médicaux réalisables par les seuls spécialistes. Mais l'outil peut aussi être l'objet d'une sorte de ségrégation; c'est le cas lorsque des moteurs sont conçus de telle sorte qu'on ne puisse y faire soi-même de menues réparations avec une pince et un tournevis. Le monopole de l'institution sur ce type d'outils maniables

est un abus, il pervertit l'usage de l'outil, mais celui-ci n'en est pas dénaturé pour autant, pas plus que le couteau du meurtrier ne cesse d'être un couteau.

Le caractère convivial ou non de l'outil ne dépend pas en principe de son niveau de complexité. Ce qui vient d'être dit du téléphone pourrait être répété point par point au sujet du système des postes, ou de celui des transports fluviaux en Indochine. Chacun de ces systèmes est une structure institutionnelle qui maximise la liberté de la personne, même s'il peut être détourné de sa fin et perverti dans son usage. Le téléphone est le produit d'une technique avancée; les postes peuvent fonctionner à divers niveaux techniques, mais elles exigent toujours beaucoup d'organisation; le réseau des canaux et des pirogues intègre une programmation minimale, dans le cadre d'une technique coutumière.

L'ÉQUILIBRE INSTITUTIONNEL

Lorsqu'elle approche de son second seuil, l'institution pervertit l'usage de l'outil maniable. Alors s'ouvre le règne des manipulations. On prend de plus en plus le moyen pour la fin. Ainsi, réunir les conditions de l'enseignement coûte plus cher qu'enseigner et le coût de la formation n'est plus compensé par le fruit de la production. Les moyens de la fin poursuivie par l'institution deviennent de moins en moins accessibles à une personne autonome ou plus exactement s'intègrent dans une chaîne de maillons solidaires qu'il faut accepter en son entier. Aux États-Unis, sans voiture pas de voyage en avion, et sans voyage en avion pas de congrès de spécialistes. Les outils qui atteindraient les mêmes fins en exigeant moins de l'usager, en respectant sa liberté de manœuvre, sont évincés du marché. Pendant que disparaissent les trottoirs, la complexité du réseau routier ne fait que croître.

Il est possible que certains moyens de production non conviviaux apparaissent comme désirables dans une société post-industrielle. Il est probable que, même dans un monde convivial, certaines collectivités choisissent d'avoir plus d'abondance au prix d'une moindre créativité. Il est à peu près sûr que, pendant la période de transition, l'électricité ne sera pas partout le résultat d'une production domestique. Bien sûr, le conducteur d'un train ne peut ni s'écarter de la voie ferrée ni choisir ses arrêts ou son horaire. Les cap-horniers n'étaient pas moins assujettis à une route précise que les pétroliers modernes, bien au contraire. La transmission des messages téléphoniques se fait sur une certaine bande de fréquence, elle doit être dirigée par une administration centrale, même si elle ne concerne qu'une zone limitée. En vérité, il n'y a aucune raison pour proscrire d'une société conviviale tout outil puissant et toute production centralisée. Dans l'optique conviviale, l'équilibre entre la justice dans la participation et l'égalité dans la distribution peut varier d'une société à l'autre, en fonction de l'histoire, des idéaux et de l'environnement de cette société.

Il n'est pas essentiel que les institutions manipulatrices ou les biens et les services susceptibles d'intoxiquer soient totalement absents d'une société conviviale. Ce qui importe, c'est qu'une telle société réalise un équilibre entre d'une part l'outillage producteur d'une demande qu'il est conçu pour satisfaire, et de l'autre les outils qui stimulent l'accomplissement personnel. Le premier matérialise des programmes abstraits concernant les hommes en général; les seconds favorisent l'aptitude de chacun à poursuivre ses fins, à sa manière propre, inimitable.

Il n'est pas question de proscrire un outil du seul fait que, selon l'un de nos critères de classification, nous pouvons le dire anticonvivial. Ces critères sont des guides pour l'action. Une société peut s'en servir pour restructurer la totalité de son outillage en fonction du style et du degré de convivialité qu'elle désire. Une société conviviale n'interdit pas l'école. Elle proscrit le système scolaire perverti en outil obligatoire, fondé sur la ségrégation et le rejet des recalés. Une société conviviale ne supprime les transports interurbains à grande vitesse que si leur existence empêche de garantir à l'ensemble de la population la possibilité de circuler à la vitesse et au rythme souhaités. Une société conviviale n'est même pas tenue de refuser la télévision, bien que celle-ci laisse à la discrétion de quelques producteurs et beaux parleurs le soin de choisir et de fabriquer ce qu'on fera

Ivan Illich

Œuvres complètes

Volume 2

fayard

schulschriften, R 1, Berne-Francfort, Lang, 1976 : expose les opinions contemporaines des penseurs allemands.
Tanla-Kishani (Bongasu), « African cultural identity through Western philosophies and languages », *Présence africaine,* 98, 2e trim. 1967, p. 127 : « Il arrive que l'homme de la rue, en Afrique, en vienne à croire que seul est bilingue celui qui peut manier deux langues européennes, étant donné que les langues africaines sont classées comme dialectes, vernaculaires, patois. »

4

La recherche conviviale

« Science by people »

L'expression « *science* by *people* » (la science *par* l'homme), apparue dans les années soixante-dix, est aujourd'hui courante. On la trouve principalement dans le genre d'ouvrages dont la bibliographie de Valentine Borremans est mon guide par excellence [1], parmi la communauté multiforme et décentralisée des auteurs qui « décrochent » de la consommation et se servent des méthodes modernes pour mener une existence simple, allégée, plus autonome. C'est la recherche qui se mène à l'intérieur de ce qu'André Gorz a appelé l'« Archipel de la convivialité », et dont cette bibliographie trace une première carte de navigation. On m'a demandé de clarifier le sens dans lequel j'entends l'expression qu'ils emploient pour désigner leurs activités de recherche. Ce terme neuf peut sembler au premier abord élusif et idéologique. On ne lui trouve pas d'antécédents dans le passé récent. J'ai l'impression que ceux qui l'emploient lui donnent une signification exactement inverse de celle qu'a revêtue le mot « science » depuis Bacon, et même depuis le XIIIe siècle.

En compulsant le guide établi par V. Borremans, je vois que l'expression « *science* by *people* » est employée par opposition à « *science* for *people* » (la science *pour* l'homme). La dernière expression désigne ce que l'on appelle « recherche et développement », et plus simplement, depuis la Seconde Guerre mondiale,

1. Valentine Borremans, *Guide to Convivial Tools*, 1979, R. R. Bowker Cy, 1180 6th Av., New York 10036.

« R & D ». Généralement menées par de grandes institutions – gouvernements, industrie, universités, hôpitaux, armée, fondations –, ces activités sont aussi le fait de petites équipes privées ambitionnant de vendre les résultats de leurs travaux à ces institutions. C'est une activité dotée d'un grand prestige, conduite dans l'intérêt général – selon ceux qui la financent ou s'y livrent –, dispendieuse et exonérée d'impôt. Elle assure à des universitaires bardés de diplômes des postes fixes hautement rémunérateurs. La R & D peut porter sur la société ou sur la nature, être fondamentale ou appliquée, spécialisée ou interdisciplinaire. Ce n'est généralement pas parler péjorativement de la R & D que de la dire science *pour* l'homme ; cela n'implique pas par principe une désapprobation de cette entreprise. Cela signifie simplement que les résultats de la recherche n'ont aucune portée directe sur la vie quotidienne de ceux qui s'y livrent. La R & D peut être menée sur la bombe à neutrons, la dystrophie musculaire, les photopiles solaires ou les viviers – toujours au bénéfice *d'autres* hommes. Manifestement, la science *par* l'homme n'est pas cela.

À première vue, on pourrait attribuer l'emploi de l'expression « science *par* l'homme » à une ambition dépitée. Elle désigne la recherche menée avec très peu de financement ou pas du tout, sans parrainage, sans communications publiées dans de prestigieuses revues, et débouchant sur des résultats sans intérêt marchand. Pourtant, ceux qui s'y livrent ne semblent pas plus des laissés-pour-compte que des cupides. Ils mènent leurs recherches de façon méticuleuse, méthodique et disciplinée, sont parfaitement au courant de ce qui se passe en R & D dans les domaines qui les intéressent eux-mêmes, se prévalent de ses résultats lorsqu'ils ont un intérêt pour eux, et, rien qu'en une décennie, ont établi un réseau alternatif de publications fournissant un forum de critique et de diffusion de leurs efforts. Ils travaillent seuls ou en équipes très réduites, visant au premier chef, par leur étude, à façonner directement leur mode de vie. La prise de brevets ne les intéresse pas, il est rare qu'ils réalisent des produits finis pour la vente. Ils ne donnent nullement l'impression d'être les parents pauvres de ceux qui travaillent dans la R & D.

Il est facile de voir intuitivement la distinction entre cette forme de recherche et la R & D. Dans la première, les individus se concentrent sur la confection, le perfectionnement ou l'embellissement des outils et de l'environnement immédiat qui leur servent directement, laissant aux autres le soin d'imiter ou d'adapter ce qu'ils font. Dans la pratique, la distinction est claire. Mais, jusqu'à présent, la discussion sur cette distinction a été floue, sentimentale, idéologique ou à côté de la question. Même dans sa meilleure formulation, elle est demeurée une distinction négative. Un bon exemple en est donné par V. Borremans elle-même : « La science *par* l'homme est menée pour accroître la valeur d'usage des activités quotidiennes sans accroître la dépendance de l'individu à l'égard du marché ou des professionnels. »

La science *par* l'homme est une quête de quelque chose, largement pratiquée et cependant encore difficile à dénommer dans la langue du XX^e^ siècle. Il est clair que cette activité n'est ni la recherche pure ni un assortiment d'essais hasardeux. Elle fait l'objet de recensions bibliographiques et d'une évaluation critique par tous ceux qui s'y livrent dans le monde entier. Plusieurs douzaines de publications périodiques internationales mentionnées par V. Borremans relient les chercheurs spécialisés. La science par l'homme représente l'effort de ses tenants pour « décrocher » du marché. C'est une quête de l'autonomie, mais dans une nouvelle synthèse et non par un retour au « bon vieux temps » ou à une prétendue « vie simple ». Elle ne procède pas d'un désir d'évasion ni d'une aspiration religieuse. Elle ne relève pas non plus de l'utopie, au sens courant de ce mot, car elle vise avant tout à améliorer, à embellir les conditions de vie présentes de ses promoteurs. Un ensemble d'intentions et d'activités répondant à ces critères est quelque chose de manifestement nouveau. En contraste avec la science qui œuvre dans l'intérêt du marché et de l'industrie, c'est la recherche conviviale.

Étant historien, j'éprouve toujours beaucoup de méfiance à l'égard de ce qu'on dit entièrement nouveau. Si je ne puis trouver de précédents à une idée, je subodore aussitôt qu'elle pourrait être absurde. Si je ne puis trouver dans le passé quelqu'un de connaissance avec qui je puisse imaginairement discuter de

ce qui m'étonne, je me sens très seul, prisonnier de mon temps et de mon horizon limité. Ce qui ne veut pas dire que je vais chercher dans les bibliothèques une anachronique approbation des nouveautés de mon temps, ni que j'interprète celles-ci comme des renaissances. Simplement, faire l'effort d'en parler avec Aristote, Abélard ou Thérèse d'Avila m'oblige à une étude patiente, austère et humble.

L'invitation à préparer une contribution sur la recherche conviviale m'est parvenue en Allemagne, où je dirige un cours universitaire d'histoire médiévale. J'ai choisi pour mes élèves une douzaine de textes du deuxième quart du XII^e siècle. Nous les lisons en classe, nous les commentons, mais notre recherche a un but bien plus humble que de prétendre parvenir à la connaissance d'une génération aussi distante. Nous lisons les textes qu'elle nous a légués et nous critiquons les tentatives existantes de traduction ou d'interprétation – et cela, principalement pour découvrir quelles sont, dans la mentalité d'un jeune de 1980, les bornes typiques qui l'empêchent de comprendre les sens multiples des expressions du Moyen Âge.

Ayant été pressé de clarifier le sens de «*science* by *people*», me revint en mémoire un penseur du XII^e siècle qui se révéla d'excellente compagnie : Hugues de Saint-Victor. Vivant avant le XIII^e siècle, mais après l'Antiquité classique, il n'a pas été effleuré par ce que nous appelons communément la «science». Je sais que beaucoup seront surpris par ce recours à un penseur d'il y a huit siècles pour clarifier un concept naissant en 1980. Les uns diront qu'une visite à l'abbaye de Saint-Victor au temps de sa gloire n'est que tourisme intellectuel, les autres, que je me montre irrespectueux en invitant Hugues à entrer dans notre cercle. Mais à tous je ferai la même réponse : il y a, en ce moment, des centaines de milliers de jeunes gens qui se promènent, souvent pédestrement et dans une belle simplicité, en pays sénoufo ou maya, et se bercent de l'idée qu'ils comprennent leurs hôtes… La découverte que Hugues de Saint-Victor leur est beaucoup plus familier – tout en se trouvant à une distance évidente – pourrait les aider à cultiver un sens plus aigu de l'humilité au contact de leurs contemporains de tradition «exotique».

Né vers 1096, probablement dans la ville flamande d'Ypres, Hugues fut élevé en Saxe. Ses contemporains l'appelaient Hugues de Saint-Victor (du nom de l'école de l'abbaye parisienne où il enseignait), Magister Hugo, Venerabilis Hugo, Hugues le Grand, et aussi Hugues le Saxon parce qu'il avait passé sa jeunesse au monastère de Hammersleben. Plus tard, certains le diront de naissance noble, par filiation dans la maison féodale de Blankenburg. Il mérite une place importante dans la philosophie de la technologie, car il a traité le sujet d'une façon originale, tout à fait distincte, à ma connaissance, de celle des autres auteurs. Que ses idées puissent contribuer à la tentative actuelle d'identification de l'alternative à la R & D, voilà ce que l'on a négligé jusqu'ici d'examiner. Que les grandes histoires des sciences et des techniques ne lui réservent, au mieux, d'autre place qu'une simple citation au milieu de dix autres noms, voilà qui m'apparaît comme une sérieuse lacune. Aussi, avant d'étudier sa pensée, dois-je d'abord faire revivre l'homme.

Tout jeune, il entra dans un ordre religieux d'un genre nouveau, les chanoines réguliers. Ceux-ci n'étaient pas des moines. Ces communautés d'hommes avaient été suscitées par les récents mouvements de population dans les pays d'Europe, principalement l'essor des villes libres. La règle et la coutume imposaient aux moines une existence en petites communautés campagnardes, souvent très isolées. Ils tendaient à vivre en autarcie, dans des enclaves entourées de terres fraîchement défrichées. Leurs activités se limitaient pratiquement à la liturgie et au travail manuel, nécessaire au fonctionnement du monastère et à la culture des champs. Les nouveaux chanoines, en revanche, s'installaient habituellement dans les villes, et se vouaient à une exemplaire existence de vertu pour l'édification de la population chrétienne.

Jeune homme, Hugues quitta la Saxe et vint avec son oncle à Paris, où il demeura dans l'abbaye augustinienne de Saint-Victor, qui à l'époque était encore hors les murs de la ville. Paris bouillait d'une effervescence intellectuelle. Des hommes d'un immense savoir, passionnément attachés à leurs convictions,

agissant et parlant avec une tranquille audace, s'affrontaient dans des controverses publiques. Hugues arriva à Paris peu après l'affaire d'Abélard et Héloïse. La première preuve documentée de sa présence dans ce milieu le montre déjà consacré maître de Saint-Victor à un double titre : il dirigeait les études et il exerçait une puissante influence intellectuelle qui devait durer longtemps après sa mort. Pendant deux générations, Saint-Victor devra à Hugues son étrange mélange de mysticisme et de prosaïsme, à la fois sensible et plaisamment critique.

Sa vie nous est mal connue ; peu d'anecdotes sont venues jusqu'à nous. Il se rendit probablement une fois à Rome. Mais la lecture de ses œuvres révèle le caractère original et unique de ses idées. Elles sont toutes marquées par un style vigoureusement personnel. Il semble avoir inlassablement répété à ses élèves : « Apprenez toute chose. Avec le temps, vous découvrirez que vous n'avez rien acquis en vain. » E. R. Curtius dit ne pas connaître avant lui de théologien qui ait recommandé le rire aux chrétiens. Hugues encourageait même les professeurs à faire naître la gaieté chez leurs étudiants, car les sujets sérieux sont absorbés plus facilement et avec plus de plaisir lorsqu'ils sont mêlés d'humour. Il y avait là une recommandation défiant au moins sept siècles d'exhortation chrétienne aux étudiants de se garder non seulement de la chair mais du rire qui la secoue. Jusqu'à son dernier instant, Hugues demeura de belle humeur, comme le relate Osberg, le moine qui le soigna. Ce frère portier raconte que sa tombe attirait des foules de visiteurs, mais que de noires rumeurs se mirent à circuler dans Paris. Des étudiants, probablement des cisterciens, alors très défiants vis-à-vis du progrès technique, se plaignirent que le fantôme d'Hugues visitât nuitamment certains d'entre eux. Il venait leur demander de prier pour lui afin qu'il sorte du purgatoire, où il expiait sa curiosité excessive à l'égard des choses scientifiques et mécaniques.

L'influence posthume de Hugues dépassa largement son propre couvent, où il avait des disciples fervents mais, dans l'ensemble, d'esprit peu ouvert. Il influença Albert le Grand et son élève Thomas d'Aquin, les maîtres franciscains Alexandre de Haies et Bonaventure. À des années de là, sa pensée et même ses formules deviendront une lecture populaire dans l'*Imitation de Jésus-Christ*. Il compte parmi les rares penseurs médiévaux dont Kierkegaard cite les textes. Mais son influence la plus nette et la plus large s'exerça par l'emploi de son *Didascalicon* comme manuel.

Selon R. Southern, le milieu du XII^e^ siècle a constitué un de ces rares moments dans l'histoire où les hommes de haut savoir se sentent assurés que la domination des œuvres du passé va s'éteindre naturellement. La pensée des Grecs, de Rome et des Pères de l'Église paraissait assimilée. On estimait maîtriser de façon satisfaisante ce qu'ils avaient légué. Saint Bernard, Abélard et Hugues de Saint-Victor représentèrent une sorte neuve de génie qui s'épanouit durant la courte période de 1110 à 1150. Penseurs ayant entièrement digéré leur tradition, ils se sentaient désormais libres de créer une synthèse neuve. Paris ne connaissait pas encore les œuvres scientifiques et métaphysiques d'Aristote qui allaient bouleverser les idées. Ses ouvrages n'étaient pas encore traduits de l'arabe, et leurs commentateurs arabes étaient encore inconnus. C'est au cours de cet intermède créateur que furent rédigés quelques-uns des plus grands manuels occidentaux : le *Livre des sentences* (1150) de Pierre Lombard, le *Decretum* (1140) de Gratien, et, les précédant tous, le *Didascalicon* (vers 1127) de Hugues de Saint-Victor. Ces ouvrages devaient avoir cours jusqu'au XVII^e^ siècle en tant que lecture obligatoire de tout étudiant des arts libéraux ; ils faisaient également partie du programme d'études des clercs et même simplement des lettrés. Hormis les grammaires, il n'est pas d'ouvrage scolaire qui ait eu une aussi longue existence. L'extinction de leur autorité indiscutée marque la fin du Moyen Âge de façon plus décisive que l'essor de la Renaissance ou de la Réforme. Considérant leur renom prolongé et vaste, il est hautement révélateur que les idées entièrement originales de Hugues sur la science mécanique n'aient été ni remarquées ni reprises.

Sollicité de clarifier la notion d'une nouvelle conception de la science sous-jacente aux divers mouvements de la recherche conviviale, je ne vois pas de meilleure approche qu'une confrontation avec la pensée de Hugues de Saint-Victor. En effet, Hugues définissait la science mécanique comme cette partie de

la philosophie qui étudie des remèdes contre la faiblesse, l'infirmité du corps, lorsque celle-ci résulte d'interventions néfastes de l'homme dans l'environnement. La science est alors un correctif du désordre écologique.

La science en tant que remède

Les limites de ce texte ne permettent pas de présenter au lecteur les aspects capitaux de sa pensée que sont ses idées sur la métaphore, l'analogie, le sacrement, la connaissance mystique et l'amour. Je dois donc extraire de leur contexte ses réflexions sur la science en tant qu'aide ou remède et sur le caractère scientifique des arts mécaniques. Mais, pour bien les faire saisir, je dois expliquer brièvement sa perception de la condition humaine. Il partait de l'origine de l'homme telle que la rapporte la Genèse. Dieu créa d'abord Adam puis, de celui-ci, Ève. Il les créa pour qu'ils vivent en harmonie avec le reste de la création. Lorsqu'il les plaça au jardin d'Éden, il leur assigna une tâche astreignante mais qui n'exigeait nul labeur.

Hugues croyait fermement que Dieu avait fait toute chose selon la beauté propre à chacune. Cette insistance sur la beauté, et sur la perception visuelle de la réalité, voilà qui est caractéristique de Hugues. Dieu donna à Adam et Ève trois sortes d'« yeux » : l'œil du corps, propre au discernement ordinaire ; l'œil de la raison, pour méditer sur la signification de la beauté éternelle qu'il contemple ; et l'œil apte à la contemplation du Créateur Lui-même. Cet œil-là, fait pour regarder dans une lumière aveuglante, est destiné à voir l'invisible – « ce qu'Il n'est pas, jamais ce qu'Il est ». Cette triple batterie d'yeux fait partie de ce dont le Créateur a, dès l'origine, doté l'être humain. Pour Hugues, c'est la lumière divine qui illumine ces yeux, réfléchie par la nature, l'âme et le ciel dans le miroir qu'est l'homme.

Conformément au récit biblique, il croyait que certaines restrictions avaient été imposées au premier couple par le Créateur. Adam et Ève étaient libres de profiter de tous les fruits du jardin. Ceux d'un seul arbre leur étaient interdits. (En hébreu c'est l'arbre de *iadah*, c'est-à-dire de la connaissance, de la pénétration, du pouvoir, de la possession.) Le serpent, ange déchu, jalousait leur position suprême dans l'univers. Il persuada Ève de casser une branche de cet arbre interdit et d'en manger le fruit. Mû non par la curiosité mais par son *affectus dilectionis* (son amour, sa dilection) pour Ève, Adam mangea du fruit qu'elle lui offrait. La conséquence, ce fut le bouleversement du monde. Tandis que s'assombrissait le miroir de leurs yeux, ils éprouvèrent de la honte. La nature, qu'ils avaient offensée et dont ils allaient devoir tirer leur subsistance, fut maudite. Ceux qui avaient été créés pour être les jardiniers de l'Éden naîtraient désormais d'un flanc ensanglanté et tireraient leur pitance d'un champ envahi de chardons. La transgression des règles de la nature primordiale contraindrait ceux qui avaient été créés pour être d'insouciants jardiniers du paradis à gagner leur pitance dans la sueur et l'amertume.

Hugues prend cette conception historique de l'écologie pour point de départ de sa théorie générale de la science. Les humains, par leur propre faute, sont affaiblis, et doivent survivre dans un environnement qu'ils ont eux-mêmes détérioré. Et la science est la quête d'un remède à cette douloureuse condition. L'importance primordiale est donc donnée aux efforts pour soulager la faiblesse des hommes, non pour contrôler, dominer ou conquérir la nature afin de la transformer en un pseudo-paradis. Les métaphores de Hugues sont celles de l'âge de la foi, non de l'âge du quantum. C'est la création qu'il habite, non les espaces interstellaires. L'histoire est celle du salut, non celle de l'évolution. Et cependant, malgré la distance qui nous sépare de lui, notre approche de l'écologie peut être mise en comparaison et en contraste avec la sienne. Pour Hugues, l'écologie est l'hypothèse d'où découle la nécessité de la science ; pour la R & D, l'écologie est fondée sur des présupposés scientifiques. Afin de bien saisir cela, nous devons prêter une oreille attentive à la façon dont il s'exprime.

Élevé en Allemagne, vivant à Paris, il s'exprimait en latin. Ce latin-là est difficilement compris aujourd'hui. Ce n'était pas une langue qu'on possédait dès l'enfance. Les savants apprenaient sa variété classique. Mais, autant pour eux que pour les scribes, les religieux et les légistes, il devint la principale langue des

relations quotidiennes. Ils se sentaient donc en droit de le modeler selon leurs besoins, leurs sentiments, leur fantaisie. Ce n'était pas une langue morte, pas plus qu'un langage de caste auquel seuls quelques-uns ont accès de naissance. C'était l'expression vivante d'une communauté savante, dans laquelle tous ceux qui usaient du latin l'acquéraient relativement tard dans leur vie. C'est donc un genre de langue que notre époque a perdu. Ce fait rend aventureuse toute traduction du latin médiéval. Ainsi, par exemple, lorsque Hugues parle de *philosophia,* je suis enclin à penser que la signification qu'il donne à ce mot est plus proche de «science» que de «philosophie» selon le sens que nous donnons aujourd'hui à ces mots. Quant à son style, il «est marqué dans tous ses écrits d'une fraîcheur de ton, d'une onction discrète et d'une délicatesse de touche, surtout quand [Hugues] scrute les états d'âme, qui le différencient totalement du genre littéraire destiné à devenir commun dans l'école [de Saint-Victor]. Volontiers, il recourt au dialogue. Partout se reflètent la candeur et la sérénité de cette âme, qui unit la recherche du savoir à la contemplation du vrai, du bien et du beau, et qui fait de l'ensemble des connaissances humaines l'objet de ses méditations» (J. de Ghellinck).

Hugues présente sa théorie générale de la philosophie (ou de la science) dans deux ouvrages : un manuel constituant une introduction générale aux études supérieures, le *Didascalicon,* et le *Dialogue de Dindime sur la philosophie.* Le *Dialogue* fut probablement écrit deux ans après le manuel. Hugues s'y dissimule derrière un personnage de saint homme de l'Orient païen, Dindime, roi des brahmanes. Il l'emprunte à l'*Histoire d'Alexandre,* roman qu'il connaissait par une traduction latine du Pseudo-Callisthène. Il donne pour interlocuteurs à Dindime : Indalète, l'apôtre légendaire qui convertit l'Espagne méridionale (région qui, au temps de Hugues, était depuis plus de quatre siècles sous domination musulmane), et Sosthène, le chef de la synagogue cité dans les Actes des Apôtres (18, 17). Dans ce procédé apparemment étrange résidait une subtile méthode. Il s'agissait pour Hugues de faire passer une thèse dont beaucoup auraient pu se scandaliser. Il voulait donner corps à son fondement écologique de la science sans recourir aux dogmes chrétiens. C'est pourquoi il choisit de mettre sa propre argumentation dans la bouche d'un païen. Le brahmane avait beaucoup plus de liberté qu'un chrétien pour soutenir que la quête scientifique est un droit imprescriptiblement lié à l'existence même de l'homme, et qu'elle peut être menée sans l'aide des Saintes Écritures. Son choix de personnages était fort limité. Qu'il prît un Grec des temps préchrétiens, et ses lecteurs auraient pu faire valoir qu'après l'avènement du Christ la situation de la science avait changé. Qu'il prît un musulman, et ses lecteurs y auraient vu un irréductible infidèle arguant contre l'illumination de la foi. Aussi prit-il un païen ascétique, homme que l'on pouvait, en ces temps, considérer comme un chrétien qui s'ignore. Hugues confie à Dindime la tâche d'expliquer le critère qui donne unité à la philosophie/science, ainsi que la place des arts mécaniques en ce domaine.

Lorsque le premier couple transgressa l'ordre de la nature, la dysharmonie ainsi provoquée obscurcit leur vue. Mais elle n'éteignit pas entièrement le feu éternel de la vérité qui continue à brûler, de façon externe, dans les sens, et, de façon interne, dans l'imagination. Ce feu ne cesse d'attiser la curiosité, la surprise, l'admiration – c'est-à-dire le point de départ de la science. La science est la tentative de restauration, si partielle qu'elle soit, de cette compétence humaine perdue lors de la catastrophe écologique originelle qui fut le début de l'histoire sur la Terre. La science a trois fins principales :

> ... la sagesse, la vertu et la capacité de faire face aux besoins. La sagesse est l'entendement des choses telles qu'elles sont. La vertu est une habitude du cœur, une habitude qui établit l'harmonie avec la raison comme il en va dans la nature. La *necessitas* [compétence en face d'un besoin] est quelque chose sans quoi nous ne pouvons vivre, mais sans quoi nous vivrions plus heureux. Ces trois choses sont autant de remèdes contre les trois maux auxquels la vie humaine est sujette : la sagesse contre l'ignorance, la vertu contre le vice, et la compétence contre la faiblesse corporelle. Afin de supprimer les trois maux, les hommes ont cherché ces remèdes, et afin d'y parvenir ont été découverts l'art et la discipline. Pour la sagesse ont été

découverts les arts théoriques ; pour la vertu, les arts pratiques ; pour la nécessité, les arts mécaniques.

Dans ce texte, Hugues part de l'*ignorantia,* la faiblesse de l'œil de l'esprit, privé d'un clair reflet de Dieu. Comme correctif, l'esprit a besoin de la science théorique, vision des choses telles qu'elles sont. Cette science-là conduit à la sagesse. Puis Hugues traite du *vitium,* le relâchement moral qui requiert l'aide d'*habitas animi,* d'habitudes stables de l'âme – dans le langage d'Erich Fromm, nous les traduirions par « caractère ». Ces habitudes, on les acquiert par la science éthique ou sociale, la *practica,* qui conduit à la vertu. Enfin, nous ne vivons pas en harmonie avec la nature. À cause de notre agression, une sorte de revanche nous impose des nécessités. Pour vivre, nous devons affronter et surmonter ces nécessités. On y parvient en recourant à ce que Hugues, le premier, appelle d'abord la science mécanique. *Theorica, practica* et *mechanica* sont les trois remèdes contre l'infirmité de l'individu.

Dindime soutient que l'élément commun à toute science est le fait qu'elle sert de béquille à la faiblesse humaine. Pour autant que nous le sachions, Hugues fut le premier à faire procéder l'invention des arts et de la science de certaines défaillances de la nature humaine. Mais nous ne savons pas si c'est là une invention de son cru. En revanche, la définition de la science en tant que remède contre la faiblesse de ceux qui s'y livrent, et qui doivent s'y livrer pour survivre dans un environnement originellement altéré par l'action humaine, lui est tout à fait propre. L'idée est reprise par Richard de Saint-Victor (dans son *Liber exceptionum,* vers 1159) et mentionnée pour la dernière fois quatre-vingts ans après la mort de Hugues. C'est une vision de la science diamétralement opposée à celle qui commença à prendre forme au XIII^e^ siècle – avec la redécouverte d'Aristote – et qui est toujours dominante en Occident. Pour saisir plus clairement cette opposition entre la science de Hugues et la nôtre, le mieux est peut-être de conserver le terme qu'il emploie et de parler de *philosophia* – « la poursuite empressée de la vérité, non point mue par cet amour qui chérit le parfaitement connu, mais plutôt poussée par le désir de poursuivre plus loin ce qui a été goûté et trouvé agréable », comme l'exprime Dindime. Cela n'a nettement rien de commun avec la R & D. Ce n'est pas non plus compatible avec l'effort baconien pour subjuguer la nature. Et, plus important encore, ce n'est nullement la recherche pure, désintéressée, qui vise à trouver et publier la vérité. Cette « poursuite empressée de la vérité mue [...] par ce qui a été goûté et trouvé agréable », il n'est pas d'autre expression aujourd'hui pour la désigner que « recherche conviviale ». Ceux qui dénomment ainsi leurs propres activités poursuivent quelque chose d'analogue à ce qu'entendait Hugues par science, philosophie, amour de la sagesse, et qu'il définissait par la recherche critique de remèdes contre une faiblesse que l'homme s'est lui-même suscitée et qui demeurera son lot dans un monde qu'il a altéré.

Les arts mécaniques en imitation de la nature

Maître Hugues apporte une autre contribution importante à la réflexion sur la recherche conviviale. Il se révèle original, non seulement en considérant la science comme un remède, mais encore en faisant de la science, qui gouverne la fabrication de remèdes contre la faiblesse *corporelle,* une partie de la philosophie. Cela, il l'écrivait plusieurs siècles avant que la science *pour* l'homme entre dans les programmes universitaires sous ses trois formes : d'abord la médecine, puis l'architecture et enfin, à une date récente, l'ingénierie. Et pourtant, il demandait déjà ce qui est aujourd'hui revendiqué : que l'on admette la recherche conviviale sous la forme normative de la « mécanique ».

Pour Hugues, les *scientiae mechanicae* constituent des réflexions méthodiques sur les remèdes spécifiques de la faiblesse du corps : *lanificium* (travail de la laine), *armatura* (travail du métal), *navigatio* (commerce et transport), *agricultura, venatio* (chasse) – la transposition la plus approchée pourrait être : activités du secteur primaire –, *medicina* et *theatrica* (divertissement). Dans chacun de ces arts, soutient Dindime, se cache la sagesse. La réflexion sur l'art doit donc être traitée comme une partie de la philosophie.

> Tous les êtres vivants naissent avec l'armure qui leur convient. Seul l'homme vient au monde désarmé et nu. Ce qui fut donné aux autres de naissance, il doit l'inventer. Imitant la nature et s'armant grâce à la raison, il resplendit plus que s'il était né nanti d'un équipement apte à le prémunir contre ce qui l'entoure.

Hugues témoigne d'une allégresse, d'un optimisme intellectuel à l'égard de la nature humaine, que l'on ne peut pleinement mesurer qu'en les considérant sur le terrain de sa foi médiévale. Ses écrits théologiques le montrent pénétré du sens du péché de l'homme et de la nécessité de sa rédemption. Également, il est convaincu que la désobéissance de l'homme et son agression contre la nature se reflètent à jamais dans la rébellion de celle-ci, dans son refus de servir les désirs et les besoins de l'homme. Et pourtant, il ne recommande jamais la résignation, pas plus qu'il ne nous incite à subjuguer la nature. Il voit au contraire dans la dysharmonie entre les humains et leur environnement, causée par l'homme, une incitation majeure de l'humanité – l'incitation à créer des choses qui imitent la nature et qui servent à l'homme de béquilles grâce auxquelles il peut s'élever au-dessus de la condition qui aurait été la sienne s'il avait continué à vivre au paradis. C'est l'étude de la *sagesse* qui est implicite dans la construction de ces béquilles que Hugues appelle les sciences mécaniques. Et il compte à leur nombre la philosophie. C'est la même voie qu'empruntent aujourd'hui plusieurs de ceux qui défendent la recherche conviviale. Ils ne répugnent nullement à se servir des résultats de la science *pour* l'homme, mais à des fins *sui generis*. Beaucoup voient là des prétentions sentimentales ou fumeuses. Et ces pratiquants de la recherche conviviale ne peuvent se prévaloir d'une tradition de pensée au sujet de la science. Une réflexion sur Hugues de Saint-Victor est susceptible de les aider à préciser ce qu'ils revendiquent.

Pour mieux saisir l'originalité de Hugues dans sa façon d'envisager les arts mécaniques, il faut suivre l'évolution du terme jusqu'à la fin du XI[e] siècle. Le mot « mécanique » vient du grec *mêkhanê*. Pour les Grecs de l'époque classique, les arts mécaniques étaient des procédés au moyen desquels déjouer la nature par des miracles, par la magie, l'artifice, et par des appareils tels que les horloges hydrauliques et les miroirs paraboliques. Ce pouvoir était le fait des dieux, des magiciennes, des acteurs et des artisans. Lorsque le grec fut devenu la langue véhiculaire du bassin méditerranéen, la *mêkhanê* était ce qui faisait les choses étranges – et la *fabrica*, les normales. Le latin n'adopta jamais le mot et ne lui créa pas non plus d'équivalent. Le génie romain n'éprouvait pas le besoin de surpasser la nature, ses bâtisseurs étaient sûrs de leur pouvoir. Ils n'inventèrent même pas de terme générique pour ce que nous appelons les techniques. Les Romains savaient écrire de façon précise sur l'agriculture ou sur l'art de la guerre *(de agricultura, de arte bellica)* – que ce soient les leurs, ceux d'autres peuples, ou ceux qu'ils importèrent à Rome. Leurs légions juxtaposaient les techniques comme on juxtaposait les dieux dans le Panthéon : de même qu'ils n'avaient pas besoin de théologie, ils n'avaient pas besoin de technologie.

Dans l'Antiquité tardive, le terme *mêkhanê* ne fut plus guère employé. Avant l'invasion de l'Espagne par les Arabes, Isidore de Séville l'aida – comme tant d'autres termes – à survivre jusqu'au Moyen Âge. Pour lui, la mécanique signifiait tout procédé raisonné de fabrication, en vue d'un usage personnel ou marchand. Et puis, à la période carolingienne, les *artes mechanicae* acquirent un sens neuf et ambigu. Pour la première fois les savants employèrent le terme pour désigner explicitement les activités humaines par lesquelles étaient créées d'habiles imitations de la nature. Gerbert d'Aurillac, le bizarre génie qui devait devenir pape sous le nom de Sylvestre II, par art mécanique représenta en figures les mouvements complexes de toutes les sphères célestes. On disait aussi alors des maçons qu'ils employaient l'art mécanique pour lier le monde visible au monde invisible dans la disposition des apôtres, des dragons et des fleurs sur les chapiteaux des colonnes romanes. Dès avant l'an mil, *mechanica* était un terme élevé désignant un pouvoir confondant, supérieur à celui du prêtre ou du chevalier. On le voit bien dans une lettre adressée vers l'an 830 par un jeune moine à maître E [nom illisible], son ancien professeur au monastère de Compiègne :

> ... lorsque j'étais auprès de vous, maître Hanno m'avait instruit de ce qu'est la mécanique, et de ce que veut dire « arts mécaniques ». Malheureusement, j'en ai tout oublié. Soyez assez bon pour le trouver et me le faire savoir, que sont les forces mécaniques ? Et, avant toute chose, en quoi *mechanica* [magie] diffère de *mathesis* [astrologie].

Pour les Grecs, le mot *mathesis* avait signifié : « déjouer la nature » ; à la période hellénistique, il prit un sens voisin de celui de « compétence » ; pour le petit moine du haut Moyen Âge, un complément de l'astrologie ; dans son emploi scolastique au temps de Hugues, il en était arrivé à signifier : « habile imitation de la nature ». C'est dans ce sens que Hugues parle de « mécanique ». Et il explore les relations entre cet art « pratique » et la sagesse.

Les auteurs médiévaux employant ce terme avant Hugues le combinaient toujours avec le mot « art », parlant ainsi d'*artes mechanicae.* Hugues est le seul à l'unir au mot « science ». Il est le premier à parler de *scientiae mechanicae.* Ce n'est pas – par exemple – au travail de la laine en soi qu'il songe, mais à la relation entre cet art et la sagesse, comme le fit, en notre siècle, le mahatma Gandhi. Ce qu'il veut, c'est fonder la contribution du tissage, du commerce, de la médecine ou du jeu de l'acteur à la sagesse du savant, à sa capacité à remédier à la faiblesse de l'homme. Dans ces arts pratiques, Hugues cherche un miroir de la vérité, expression qu'il emploie ailleurs pour décrire la création et l'âme humaine, ces deux autres grands miroirs. Et, par la pratique de l'art que guide la sagesse, il espère rendre limpide son miroir.

Analysant l'art en tant que miroir de la vérité, Hugues fait une distinction essentielle entre le reflet qu'il en voit dans l'art et le reflet qu'il en voit dans la création et dans l'âme. La nature et l'âme réfléchissent la lumière de la vérité dans un agent créé par Dieu et enténébré par les hommes. L'agression écologique du couple primordial a voilé mais non brisé ces miroirs qu'a faits Dieu. La science mécanique cherche le reflet de cette même lumière dans un agent fait par l'artiste à l'imitation de la nature créée par Dieu, un miroir qui est en partie naturel et en partie ouvrage de l'homme. La science mécanique est l'étude non de la création divine mais de l'ouvrage humain dans la mesure où cette étude peut contribuer à remédier pratiquement à la faiblesse humaine. À la différence de l'étude de la nature et de l'homme, l'étude des choses que réalise l'homme, dit Dindime, est improprement dénommée « sciences mécaniques », puisque celles-ci munissent l'homme d'une clef du fonctionnement de la nature.

Pour expliquer cette qualité bâtarde, dualiste, de l'art, semi-conception humaine et semi-imitation de la nature, Dindime recourt à une étymologie fantaisiste. Il fait dériver *mêkhanê* du grec *moichos* (adultère). Pour lui, les techniques réfléchissent la vérité tout en la déformant : leur étude scientifique, si philosophique soit-elle, est donc une science « mécanique » ou « adultère ».

Ni l'idée de la science en tant que remède ni celle de la mécanique en tant que partie de la science ne survécurent à Hugues. On peut s'en étonner, puisque ces deux notions sont clairement exprimées dans le *Didascalicon,* son ouvrage le plus connu et qui servit de manuel d'initiation jusque pendant la Renaissance. Une des raisons pour lesquelles ses idées ne furent pas reprises par ses lecteurs est à rechercher dans les développements technologiques qui coïncident avec sa quarante-cinquième année. En moins d'un siècle, la consommation de fer avait plus que doublé dans l'Europe du Nord-Ouest. Il était devenu nécessaire pour le ferrage des chevaux, la fabrication de charrues et de faux – inventions vieilles de trois siècles, mais seulement alors d'un large usage. Et ce fut également à ce moment que commencèrent les croisades, grandes consommatrices de fer pour les armures. Du vivant de Hugues, le nombre des moulins à eau doubla, tandis que le nombre et la variété des nouvelles machines mues par ces moulins augmentaient encore plus rapidement. Les monastères prirent l'allure de parcs de machines. Les hommes capables de construire, entretenir et réparer tout cet équipement d'usinage et d'extraction minière se multiplièrent. C'était un nouveau genre d'artisans et d'ouvriers – chaudronniers ambulants et mineurs spécialisés ne correspondant plus exactement au modèle connu. Ce sont ces métiers qui

finirent par être appelés « arts mécaniques ». On inclinait à considérer ceux qui pratiquaient ces arts nouveaux comme appartenant au bas peuple. Lorsque, deux générations après la mort de Hugues, les moulins à vent mais aussi les universités se répandirent dans toute l'Europe, il devint malséant pour les gens instruits de parler de ces métiers ; la mécanique n'était plus un sujet d'études universitaires. Le terme désignait à présent une sorte neuve d'emploi, un genre de salariat – rare dans la France du XII^e siècle – lié aux premières formes modernes de production mécanique de série. La mécanique n'avait plus grand-chose de commun avec un effort pour déjouer la nature, encore moins pour l'imiter. Elle se rapprochait de l'exploitation de la nature, ayant déjà évolué dans le sens de sa domination. Des siècles allaient passer avant qu'on se risque à incorporer dans les programmes universitaires des disciplines exigeant des compétences manuelles. La médecine elle-même, en accédant à l'enseignement supérieur, dut exclure la chirurgie. Et lorsque, un demi-millénaire plus tard, au XVIII^e siècle, la science de la construction des machines accéda enfin à l'université, ce fut sous une forme conceptuelle diamétralement opposée à la *scientia mechanica* de Hugues, la recherche conviviale. Alors que cette dernière menait une quête de la sagesse dans son imitation de la nature, le nouveau sujet d'étude était clairement une science des *engins* : une science tournée vers la production *pour* l'homme.

Technologie critique

L'anglais ne possède pas de mot pour désigner la science des outils en tant qu'outils. « Technologie » ne convient pas. On emploie à présent ce mot pour parler des outils eux-mêmes : ordinateur, convertisseur de biogaz, parc de machines ou outillage propre à une culture. Au surplus, l'anglais recourt au mot « technologie » pour désigner un sujet : on dit de l'ingénieur civil, naval ou électronicien qu'il a une formation technologique. Cette signification anglaise du terme s'est diffusée sur toute la surface du globe. Cependant, jusqu'à une date récente le français et l'allemand ne l'avaient pas empruntée. Jacques Ellul distinguait très légitimement entre les *techniques* (ce que signifie le mot anglais *technology*) et la *technologie,* ou analyse critique des rapports entre l'homme et les outils. Puisqu'il me faut un terme pour parler de ce sujet, je propose celui de *technologie critique.*

Lorsqu'il me fut demandé de parler de la science *par* l'homme, je me suis reporté au deuxième quart du XII^e siècle parce qu'à ma connaissance c'est alors que la technologie critique est apparue. Hugues de Saint-Victor ne fut nullement le seul à traiter des rapports entre l'homme et les outils. Honoré d'Autun (en réalité : d'Augsbourg) et Théophile le moine (ou le prêtre) ont également apporté d'intéressantes contributions à la discussion, et je me propose de consacrer à chacun un essai parallèle à celui-ci. On sait que dans toutes les civilisations, depuis l'Antiquité, on a employé des outils, et consacré des ouvrages à leur maniement et à leur efficacité respective. On sait qu'il existait communément des manuels pratiques sur l'art de s'en servir. On sait que, plus encore que les philosophes grecs, les brahmanes indiens analysaient de manière critique les outils de la pensée employés dans la logique et dans la grammaire. Mais nulle part on n'a explicitement et systématiquement exploré en tant que question théorique l'importance des outils du travail manuel. C'est seulement vers l'année 1120 que l'on voit pour la première fois un problème dans les outils aptes à agir sur la nature physique, corporelle.

Hugues et ceux qui, en même temps que lui, commencèrent à poser des questions critiques au sujet des techniques étaient encore enracinés dans des cultures pour lesquelles les outils allaient de soi. Chaque culture disposait d'un outillage limité. Entre les cultures, ces outillages différaient autant que les langues. Mais des outils neufs apparurent, qui changèrent l'existence. Au XIII^e siècle, le paysage de l'Europe centrale s'était transformé par suite d'une combinaison d'outils qui rendaient le cheval infiniment plus efficace : le fer, le mors, le collier d'épaules et la charrue. En même temps, d'autres outils tombaient en désuétude. Mais, pas plus la transformation des outils que leur effet social n'étaient estimés objet d'étude.

Au temps de Hugues, il était parfaitement approprié que Dindime, le brahmane, s'exprimât sur la raison dans le monde terrestre comme s'il était « par nature » chrétien. Les chrétiens avaient encore, de la relation entre les êtres humains et l'environnement, une perception telle qu'ils auraient pu s'en entretenir avec un taoïste, un Juif ou un hindou en partant d'une prémisse commune. Bien que l'homme sût agir efficacement – ou même nuisiblement – sur l'environnement, l'agriculture était encore partout considérée comme la tenue d'un jardin (si menacé fût-il par les mauvaises herbes, les chardons ou le sable) et non comme une exploitation biologique. Le perfectionnement des outils ou l'adoption d'outils nouveaux visaient au premier chef à augmenter les récoltes ou à rendre le travail moins dur plutôt qu'à produire des surplus marchands.

D'un autre côté, pour la génération de Hugues, se dessinaient les signes d'un profond changement. La charrue et le moulin étaient des symboles d'un accroissement des récoltes dépassant les besoins de la subsistance, tandis que la ville neuve devenait le marché où ces surplus pouvaient être écoulés. Une période d'intense innovation technique s'ouvrait. C'est sur cet arrière-plan qu'apparaît la science mécanique de Hugues : au point de vue théorique, il est possible de perfectionner les outils aux fins de la subsistance ; au point de vue moral, tel doit être l'objet de la science.

À la fin du XII^e^ siècle, le climat mental va changer en Europe : les arts mécaniques se transforment, mais aussi l'approche intellectuelle vis-à-vis d'eux. La différence entre les grands penseurs du début du XII^e^ siècle et ceux du début du XIII^e^ est souvent masquée par le fait qu'ils sont pareillement rangés parmi les « scolastiques ». Mais, dans l'intervalle entre les premiers et les seconds, les Juifs espagnols et les moines bénédictins traduisent les ouvrages des philosophes grecs à partir des traductions arabes qui les ont conservés depuis quatre siècles. Une conception entièrement neuve de la science se répand : la science est désormais considérée comme la quête de ce qui fait fonctionner les choses et non plus, selon ce que pensait Hugues, comme la poursuite laborieuse de remèdes à la faiblesse de celui qui pratique la science, poursuite de ce qui a été goûté et trouvé agréable. Dans le sillage de cette approche neuve de la science se forme une nouvelle attitude à l'égard des moyens techniques. Les nouveaux moulins deviennent le symbole du pouvoir de l'homme sur la nature, les nouvelles horloges, le symbole de son pouvoir sur le temps. En fait, comme le remarque C. S. Lewis, la relation se révéla plus précisément être le pouvoir exercé par certains hommes sur d'autres en faisant de la nature un instrument de ce pouvoir. La technologie critique, celle que propose Hugues, était contraire à l'intérêt de son temps et elle fut oubliée.

Le technologue critique de 1130 et celui d'aujourd'hui sont, de manières très différentes, au seuil d'une étape. Hugues était confronté à la naïveté traditionnelle, et nous le sommes à sa version baconienne. Partout, dans le monde de Hugues, il allait de soi qu'on employât la houe et le marteau de sa région, de même qu'on en parlait la langue vernaculaire et qu'on en portait le costume. Observant autour de lui les innovations, il proposa une théorie selon laquelle la science mécanique pouvait améliorer les remèdes contre l'infirmité de l'homme : il s'agissait de perfectionner l'art ou de comprendre la sagesse qui y était cachée. Dans le monde d'aujourd'hui, le technologue critique est confronté à une forme différente de naïveté, dont l'origine est dans les formulations de Bacon. Comme Hugues, Bacon était théologien, et il prêcha plus que lui. Ce qui l'intéresse, c'est la « restauration et réinvestiture de l'homme à la souveraineté et puissance qu'il avait dans son premier état de création au paradis ». Pour lui, « le progrès des arts et des sciences est de s'acquérir la maîtrise de la nature » ; l'homme de science vient vers vous, « en toute vérité vous amenant la nature et tous ses enfants pour vous l'astreindre à service et la faire votre esclave ». Il « revendique le droit sur la nature [...] qui appartient à l'homme par legs divin [...] et promet la libération des incommodités de l'état d'homme ». Pour Bacon, « les inventions mécaniques récentes n'agissent pas seulement avec douceur sur le cours de la nature, elles ont le pouvoir de la conquérir et de la subjuguer, de l'ébranler jusqu'à ses fondations ».

Bacon proposait de forcer la nature, de la torturer expérimentalement afin de la contraindre à révéler ses secrets. Si son style n'est plus de mise, son optimisme l'est toujours. Il suffit de

lire les textes issus de la R & D à vocation écologique : elle vise à substituer à la domination de la nature par la torture une approche alternative, à savoir sa séduction par la douceur. Mais, en substance, la nouvelle « science alternative » demeure très souvent naïve. Elle demeure une entreprise pour libérer les autres, l'humanité, des incommodités de l'état d'homme. Elle est toujours du domaine des scientifiques opérant dans l'intérêt des *autres.* Et la quête de la nouvelle R & D à vocation écologique n'est déjà plus celle d'une production de biens et de services pour le plus grand nombre. Sa recherche porte de façon croissante sur une détermination de ce qu'il faut obliger les gens à faire pour eux-mêmes – en leur laissant bien entendu croire qu'ils agissent dans leur propre intérêt. D'une science cherchant à s'assurer le contrôle de la nature extérieure, la R & D a glissé vers la recherche de moyens permettant de contraindre subtilement les hommes à une autodiscipline uniforme.

À moins qu'elle ne se fonde sur la technologie critique, la recherche conviviale court un grave danger – le danger d'être absorbée par la R & D qui imposera à l'homme des formes prescrites d'autoassistance. De la même façon que la technologie critique de Hugues fut oubliée, tandis que ses écrits servaient de base aux scolastiques qui lui succédèrent, la recherche conviviale est constamment menacée d'être transformée en instrument didactique de la dernière formule de R & D à vocation écologique. Cela ne pourra manquer de se produire si nous ne comprenons pas que la recherche conviviale ne demeure fidèle à sa mission que lorsqu'elle part d'une image de l'homme qui est l'inverse de celle du travailleur et consommateur dans l'intérêt de qui les spécialistes doivent « faire de la recherche ».

Note

Cet essai a pour origine l'une des douze conférences faites à la Gesamthochschule de Cassel, en Allemagne, au cours du semestre d'hiver 1979-1980. L'objet de ces conférences était de faire saisir aux étudiants les limitations de la pensée et de l'opinion contemporaines qui rendent quasi impossible une véritable compréhension des cultures tournées vers la subsistance. La méthode employée consistait à les confronter à des textes médiévaux, choisis principalement dans le deuxième quart du XII^e^ siècle. La rédaction de l'essai vise un tout autre objet puisqu'il est destiné à un recueil préparé par Valentina Borremans, qui contiendra entre autres des essais de Karl Polanyi, Lewis Mumford, André Gorz, tous dévolus à la critique radicale des outils. Ce recueil reprendra en appendice le *Guide to Convivial Tools* de Valentine Borremans, qui présente plus de quatre cent cinquante outils de référence modernes relatifs à la science et à la technologie conviviales.

Le lecteur trouvera ci-après une bibliographie sommaire relative à Hugues de Saint-Victor et aux arts mécaniques au Moyen Âge. Son objet n'est pas de répertorier les ouvrages sur lesquels se fonde le présent essai, mais plutôt d'orienter ceux qu'intéresse l'histoire médiévale et qui souhaiteraient poursuivre plus loin la recherche dans des voies que j'esquisse.

Bibliographie

Biographie de Hugues de Saint-Victor

Taylor (J.), *The Origin and Early Life of Hugh of St. Victor : An Evaluation of the Tradition,* Texts and Studies in the History of medieval Education, vol. V, Notre Dame (Indiana), 1957.

Textes

Opera Omnia, vol. I-III, *in* Migne (J. P.), *Patrologia latina,* vol. 175-177, Paris, 1854-1879.

Opera propaedeutica, Practica Geometriae, De grammatica, Epitome Dindimi in philosophiam, Baron (R.), éd., University of Notre Dame Publications in Medieval Studies, vol. XX, Notre Dame (Indiana), 1966. Les p. 167-207 donnent une édition critique du texte latin du dialogue avec Dindime, suivie, p. 209-247, de cinquante notes de commentaire par R. Baron.

Didascalicon de studio legendi. A critical text, Buttimer (C. H.), éd., The Catholic University Press, Studies in Medieval and Renaissance Latin, vol. X, Washington, 1939. L'édition anglaise de ce

n'a pas d'ascendance légitime. Il n'en demeure pas moins que le sexe ne procède pas du genre. Ils ont, l'un et l'autre, des origines sociales, mais ils viennent de matrices non apparentées. La matrice du sexe, c'est l'*alma mater*; celle du genre, on ne la trouve qu'au-delà de «la grotte des sept dormants», «logée dans des crevasses rocheuses, sur les branches d'immenses ifs creux» (Robert Graves, *La Blanche Déesse*).

Qu'elles soient enfants de la matrice du genre ou pupilles de la matrice du sexe, les femmes doivent affronter les hommes. Mais chaque matrice les dote d'un pouvoir relatif différent. Sous le règne du genre, hommes et femmes dépendent collectivement les uns des autres. Leur dépendance mutuelle fixe des limites au conflit, à l'exploitation, à la défaite. La culture vernaculaire est une trêve entre les genres – et parfois une trêve cruelle. Quand les hommes mutilent les corps des femmes, le gynécée sait aussi prendre de douloureuses revanches aux dépens de leurs sentiments. En contraste avec cette trêve, le régime de la rareté impose une guerre perpétuelle, d'où les femmes sortent constamment battues, même si c'est toujours de manière neuve. Alors que sous le règne du genre les femmes sont parfois subalternes, dans *tout* régime économique elles sont toujours le deuxième sexe, *et rien que cela.* Dans des parties où l'enjeu ignore le genre et où l'*ex æquo* n'existe pas, les femmes souffrent à jamais d'un handicap. Là où les genres ont été dépouillés, où des neutres se font face, l'homme a le dessus. Il n'est donc pas étonnant que ce soit aujourd'hui la femme qui «découvre» la transformation du genre par l'économie. Typiquement, elle se plaint d'être «inapparente», aux autres et à elle-même. Dans le régime de l'économie, elle ne peut ni se percevoir elle-même en tant que partenaire à égalité, ni non plus se reconnaître dans le genre. Les pompeux scénarios des sciences politiques, fondés sur une panoplie de notions postulant l'égalité entre tous les hommes, ne la concernent pas. L'utopie fémino-sexiste de la «terre des femmes» ne crée même pas le très inférieur esprit de corps régnant dans les vestiaires sportifs masculins, et les tentatives de reconstitution du passé des femmes à l'aide de notions clefs caricaturent l'entreprise historique scientifique. Mais du moins, en tentant vainement de sortir

de cette double impasse, les études féministes auront-elles eu le mérite de fournir le point d'appui du levier capable de renverser la «baraque» scientifique.

Je n'ai pas cherché, dans cet essai, à expliquer pourquoi la société place l'homme au sommet et impose un handicap à la femme. J'ai limité ma curiosité afin d'avoir la liberté d'écouter plus attentivement ce que racontent les perdantes, pour en apprendre plus non sur elles mais sur le champ de bataille qu'est l'économie. La société industrielle crée deux mythes, l'un sur son origine sexuée, l'autre sur sa progression vers toujours plus d'égalité. Ces deux mythes sont des leurres, comme le révèle l'expérience personnelle du neutre du deuxième sexe.

J'ai voulu montrer que la lutte contre le sexisme converge avec le combat contre la destruction de l'environnement et avec l'opposition au monopole radical des biens et des services sur les «besoins»; que ces trois mouvements convergent parce qu'ils procèdent d'une même cause : la récession; que le constat par chacun, pour des raisons qui lui sont propres, qu'une réduction de l'économie est non une simple nécessité négative mais une condition positive d'une meilleure existence, peut conduire d'une convergence théorique à une action publique concertée. À mon sens, ces trois actions représentent trois aspects d'une tentative pour recouvrer les communaux – dans le sens où ce terme désigne l'inverse exact d'une ressource économique. Voilà pourquoi j'ai voulu esquisser une théorie permettant de mettre en lumière les concepts nécessaires à une histoire de la rareté.

La transition historique de la subsistance intragénérique à l'asservissement à des produits rares justifie ma thèse. La rareté est historique, aussi historique que le genre ou le sexe. Le régime de la rareté ne pouvait éclore que sur le postulat que l'«homme» est individualiste, possessif et, dans le domaine de sa survie économique, un *neutrum œconomicum* rapace. Et ce postulat, incarné dans les institutions, du mariage à l'école, transforme le sujet de l'histoire. Ce sujet n'est plus la *gens* ou les lares qui désignent la complémentarité ambiguë et asymétrique d'un ensemble de femmes et d'hommes fixant, de lui-même, ses limites. Le sujet devient une construction idéologique fabriquée par une contrefaçon du «nous», une construction

comme les classes, la nation, la société ou le couple associé. Selon moi, une théorie de l'action à entreprendre pour se réapproprier les communaux doit étudier l'étiologie de ce transfert du sujet de l'histoire.

Je n'ai pas de stratégie à proposer. Je me refuse à spéculer sur les probabilités d'un quelconque traitement curatif. Je ne veux pas laisser l'ombre de l'avenir obscurcir les concepts aux moyens desquels j'essaie de saisir ce qui est et ce qui a été. Comme l'ascète et le poète qui, en méditant sur la mort, jouissent avec gratitude de l'exquis présent de la vie, nous devons affronter la triste perte du genre. Je crois qu'il peut alors en naître un art de vivre contemporain, pourvu que notre acceptation austère et lucide du double ghetto des neutres économiques nous incite à renoncer aux conforts du sexe économique.

Notes

Destinées aux étudiants de mon cours à Berkeley (automne 1982), et aux lecteurs souhaitant poursuivre la réflexion au-delà de mon texte, ces notes sont plutôt des annotations. Elles proposent des orientations de lecture, de recherche, elles éclairent ou prolongent les thèmes.

1. Valeurs vernaculaires. Sur les cinq essais qui composent *Le Travail fantôme*, *supra*, p. 91, le deuxième et le troisième sont consacrés à l'opposition entre le parler vernaculaire et la langue maternelle inculquée. Ils résultaient de longs entretiens avec le professeur Devi P. Pattanayak, alors que j'étudiais sous sa direction au Central Institute of Indian Languages de Mysore. Sur les fondements de cette distinction, voir son ouvrage *Aspects of Applied Linguistics*, New York, Asia Publishing House, 1981. Pour une prolongation de la discussion, voir les actes du séminaire international sur le thème « In search of terminology », janvier 1982, Central Institute of Indian Languages, Manasagangotri, Mysore 570006, Inde. Mes deux communications constitueront des chapitres de l'ouvrage que je prépare sur les valeurs vernaculaires, dans la perspective d'une histoire de la rareté. (Sur le terme « vernaculaire », voir note 51.)

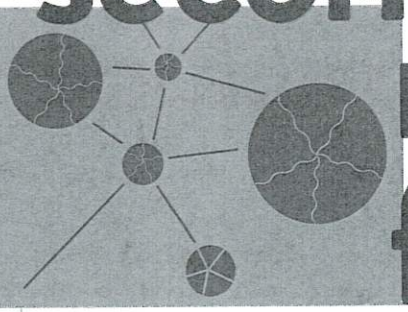
2. Mots clefs. J'ai été mis sur la piste des mots clefs par l'ouvrage de Raymond Williams *Keywords : A Vocabulary of Culture and Society*, New York, Oxford University Paperback, 1976, qui est, à ma connaissance, unique en son genre. L'auteur nous y fait partager son étonnement et son ressentiment devant la précarité de mots sur lesquels il avait fondé la rigueur de sa pensée. Ainsi guidé, je m'essaie, pour ma part : 1° à explorer les nouveaux types de mots clefs ; 2° à discerner les conditions dans lesquelles un réseau de mots clefs peut s'implanter dans le parler quotidien. À cet égard, je me suis utilement inspiré de Peter Berger, Brigitte Berger et Hansfried Keliner, *The Homeless Mind : Modernization and Consciousness*, New York, Vintage

MANIFESTE CONVIVIALISTE

Déclaration d'interdépendance

LE BORD DE L'EAU

QUESTIONS DE SOCIÉTÉ



second manifeste convivialiste

POUR UN MONDE *POST*-NÉOLIBÉRAL

INTERNATIONALE CONVIVIALISTE

ACTES SUD

INTRODUCTION

Comme notre situation est étrange et déconcertante ! Depuis les Lumières, le monde était placé sous le signe du Progrès. Pourtant, un certain nombre de ces progrès ont apporté des catastrophes. Jamais nous n'avons eu autant de raisons de croire au Progrès, mais jamais non plus l'humanité n'a eu autant de bonnes raisons de redouter des catastrophes qui pourraient mettre en jeu sa survie même. Entre les promesses du présent et les menaces qui pèsent sur notre avenir, nous ne savons plus où nous tenir. Chaque jour, cependant, les menaces se font plus pressantes.

Les promesses du présent

Des progrès sociaux ou environnementaux importants ont été réalisés au cours des récentes décennies, et rien n'interdit *a priori* et en principe qu'ils ne se prolongent et ne s'accentuent encore dans les décennies à venir.

Quelques données récentes à l'échelle mondiale

• Depuis 1990, à en croire l'ONU, l'extrême pauvreté a chuté de plus de deux tiers dans le monde et plus de 1 milliard de personnes en sont sorties. Le nouvel objectif affiché par l'ONU est son éradication à l'horizon 2030.

• Sur 3 milliards de personnes souffrant de la faim ou de malnutrition, près de 2 milliards de personnes en ont été libérées ces vingt-cinq dernières années (au prix, il est vrai, d'un usage massif des pesticides).

• En vingt ans, le nombre d'enfants non scolarisés a diminué de moitié.

• En vingt-cinq ans, la mortalité maternelle et la mortalité infantile ont, toutes deux, été divisées par deux (entre 1990 et 2015).

• En un peu plus d'un siècle, l'espérance de vie moyenne est passée de trente ans à soixante et onze ans.

• Depuis 1945, le taux de morts violentes (du fait des guerres, ou de la criminalité) est en nette régression, en Europe en particulier.

• Les industriels ne produisent pratiquement plus de substances détruisant la couche d'ozone. Elle devrait se régénérer sur la majeure partie du globe avant 2050. Près de 25 millions de cas de cancer auront ainsi été évités.

• La qualité des eaux du Rhin et de la Seine, deux des fleuves les plus pollués au monde il y a une trentaine d'années, est aujourd'hui nettement améliorée, ce qui montre qu'il n'y a pas de fatalité et pas toujours d'irréversibilité en matière écologique.

Un avenir possible

Plus généralement, et pour se tourner résolument vers l'avenir, que de promesses d'épanouissement individuel et collectif notre monde recèle !

• L'extension mondiale du principe démocratique sera infiniment plus longue et plus complexe que certains avaient pu le penser après la chute du mur de Berlin en 1989, ne serait-ce que parce que ce principe a été dévoyé du fait de ses accointances avec un capitalisme rentier et spéculatif qui l'a largement vidé de son contenu et de son attractivité. C'est pourtant toujours au nom de la démocratie que partout dans le monde on se soulève, comme l'attestent, par exemple, les révolutions arabes, aussi inaccomplies ou ambiguës soient-elles. Étouffées jusqu'à présent, elles renaissent sans cesse de leurs cendres.

• Il devient donc réellement envisageable d'en finir avec tous les pouvoirs dictatoriaux ou corrompus (aujourd'hui à Bagdad, à Beyrouth, à Alger, à Hong Kong, à Santiago, etc.), notamment grâce à la multiplication des expériences démocratiques de base et à la circulation démultipliée de l'information, même si, pour l'instant, on assiste plutôt à un retour des dictatures, ce qui rend la montée en puissance du convivialisme d'autant plus urgente.

• La sortie de l'ère coloniale et le déclin de l'occidentalocentrisme ouvrent la voie à un véritable dialogue des civilisations qui, en retour, rend possible l'avènement d'un nouvel universalisme. Un universalisme à plusieurs voix, un *pluriversalisme*.

• Cet universalisme pluriel se construit à partir de la reconnaissance d'une égalité des droits et d'une parité enfin trouvées entre hommes et femmes. La reconnaissance de cette parité a fait des progrès foudroyants ces dernières années, jusque dans les pays de tradition islamique qui pouvaient y être les plus rétifs. En Occident, le phénomène #MeToo représente en la matière une avancée décisive, à partir de laquelle rien ne sera plus jamais pareil.

• La nouvelle conscience mondiale qui émerge est à la fois l'expression et la résultante de nouvelles modalités de participation et d'expertise citoyennes appuyées sur une conscience écologique désormais globale, et devenue particulièrement sensible chez les jeunes générations. Elles introduisent dans le débat public la question même du "bien vivre", de ce qu'il est possible d'attendre du "développement" ou de la "croissance", et de leurs limites.

• Les technologies de l'information et de la communication, lorsqu'elles ne sont pas utilisées à des fins de manipulation et de contrôle, multiplient les possibilités de création et d'accomplissement personnel, que ce soit dans le domaine de l'art ou du savoir, de l'éducation, de la santé, de la participation aux affaires de la cité, du sport, ou des relations humaines à travers le monde.

• L'exemple de Wikipédia ou de Linux et des relations *peer-to-peer* montre l'étendue de ce qu'il est possible d'accomplir en matière d'invention et de mutualisation des pratiques et des savoirs.

• La généralisation de modes de production et d'échange décentralisés et autonomes rend possible la "transition écologique", notamment dans le cadre de l'économie

sociale et solidaire, où l'engagement des femmes joue un rôle déterminant.

• L'éradication définitive de la faim et de la misère constitue un objectif accessible, sous condition d'une répartition plus juste des ressources matérielles existantes et dans le cadre de la formation de nouvelles alliances entre les acteurs du Nord et du Sud.

• De plus en plus de maladies autrefois mortelles se soignent ou sont endiguées aujourd'hui (le sida avec les trithérapies, certains cancers, etc.), même si l'efficacité fortement décroissante des antibiotiques et la perte de diversité bactérienne qu'ils induisent sont alarmantes.

Etc.

Les menaces du présent

Toutes ces possibilités ne pourront devenir réalité que si l'humanité parvient à affronter les terribles menaces qui se dressent devant elle et mettent en péril sa survie à moyen ou à long terme.

Les plus évidentes sont d'abord écologiques…

Compte tenu de leur étroite imbrication, il n'est pas injustifié de parler d'une menace unique et systémique : celle des impacts de l'activité humaine sur notre niche écologique. L'humanité vit au-dessus de ses moyens. En 2019, selon le Fonds mondial pour la nature (WWF), elle avait consommé dès le 29 juillet autant de ressources naturelles que ce que la Terre peut renouveler en un an (dès

le 10 mai sur le continent européen). En 1999, le "jour du Dépassement*" était le 29 septembre. La liste des principales menaces écologiques est bien connue :

- Le changement climatique, les désastres de tous ordres (naturels, humanitaires, sociaux, etc.) et les gigantesques migrations qu'il va entraîner.
- Le déclin de la biodiversité (un million d'espèces animales ou végétales sont menacées de disparition selon un tout récent rapport de l'ONU).
- La fragilisation parfois irréversible des écosystèmes naturels, l'artificialisation galopante des sols, la dégradation et l'érosion à long terme des sols cultivables.
- La déforestation, et notamment celle de l'Amazonie (fortement accélérée depuis l'arrivée de Jair Bolsonaro à la présidence du Brésil en janvier 2019) qui est une des sources majeures d'oxygène pour la planète.
- La pollution de l'atmosphère qui rend l'air des grandes villes de plus en plus irrespirable, notamment à Pékin, New Delhi ou Mexico.
- La diminution des ressources halieutiques (stocks de poisson), due à la surpêche et à la pollution des eaux.
- Les pollutions diffuses des océans et des eaux continentales.
- L'accumulation des déchets dans l'environnement, à commencer par les déchets plastiques qui constituent un "sixième continent" dans les océans.

* Le "jour du Dépassement" est calculé par les ONG WWF et Global Footprint Network sur la base de 3 millions de données statistiques issues de 200 pays (www.wwf.fr/jour-du-depassement).

- Le risque persistant d'une catastrophe nucléaire, soit sous la forme d'accidents industriels comme à Tchernobyl, ou naturels et industriels comme à Fukushima, soit sous celle d'une guerre nucléaire déclenchée par des algorithmes incontrôlables ou quelque dictateur fou.
- La raréfaction des ressources énergétiques (pétrole, gaz), minérales (terres rares, notamment) et agricoles qui ont permis la croissance, et les conflits et les guerres qui pourraient s'ensuivre pour l'accès à ces ressources.

Le changement climatique résume et condense à lui seul le défi écologique, en raison tant de la gravité potentielle de ses conséquences sociales et humanitaires que de la rapidité avec laquelle elles vont se manifester. Les conséquences d'un réchauffement, actuellement de l'ordre de 1 °C par rapport aux températures moyennes à la surface du globe pendant l'ère préindustrielle, sont d'ores et déjà visibles. Or, sans relèvement des objectifs de l'accord de Paris (2015) et sans mise en œuvre immédiate des mesures nécessaires, le réchauffement devrait atteindre au moins 1,5 °C entre 2030 et 2052 et 3 °C d'ici à 2100. Compte tenu de l'inaction actuelle des gouvernements, ce dernier chiffre, alarmant, est d'ores et déjà considéré comme trop optimiste par les climatologues*.

* Au moment de la mise en fabrication finale de ce livre, la dixième édition de l'*Emissions Gap Report* du Programme des Nations unies pour l'environnement (PNUE), publiée le mardi 29 novembre 2019 à l'occasion de la 25e Conférence mondiale sur le climat (COP 25), estimait que si les États ne diminuent pas leurs émissions de gaz à effets de serre de 7,6 % par an entre 2020 et 2030, la température du globe pourrait augmenter de 3,9 °C d'ici à l'an 2100, "ce qui entraînera des impacts climatiques vastes et destructeurs". Le moins qu'on

Les effets physiques du réchauffement planétaire sont l'élévation du niveau de la mer, les catastrophes naturelles (invasions d'eau salée et inondations des zones côtières, sécheresse, déficit ou intensification des précipitations, etc.), la dégradation, voire la disparition, de la biodiversité et de certains écosystèmes, les pertes de rendement agricole, les problèmes sanitaires, etc. Les effets sociaux peuvent se mesurer à l'augmentation annoncée des migrations liées au climat. Selon les prévisions de la Banque mondiale, plutôt optimistes au regard d'autres travaux de recherche, le nombre des réfugiés climatique atteindrait 143 millions dès 2050. Un scénario plus alarmiste, réalisé par le collectif de chercheurs indépendants Climate Central et publié le 29 octobre 2019 dans *Nature Communications*, estime que 300 millions de personnes risquent d'être confrontées chaque année à des inondations d'ici à 2050*. Selon l'Organisation internationale pour les migrations (qui dépend de l'ONU), les changements climatiques pourraient déplacer près d'un milliard de personnes d'ici à 2050. Il n'est pas exagéré de dire que, à l'échéance de ce siècle, le changement climatique est susceptible de mettre en péril la survie des formes de vie civilisées (sinon de l'humanité même).

On ne résoudra pas ces problèmes par un découplage entre la croissance du PIB et la consommation des

puisse dire est que nous n'en prenons pas le chemin. Les émissions se sont accrues de 1,5 % en moyenne ces dix dernières années, et elles ont augmenté de 3,2 % entre 2017 et 2018.

* Scott A. Kulp, Benjamin H. Strauss, "New Elevation Data Triple Estimates of Global Vulnerability to Sea-level Rise and Coastal Flooding", *Nature Communications*. Cf. *Le Monde* du 31 octobre 2019, p. 7.

ressources non renouvelables. Il serait beaucoup trop lent pour nous permettre d'éviter des ruptures majeures. Compter sur l'innovation technique pour découpler la croissance économique et les émissions de gaz à effet de serre est illusoire. Les efforts accomplis depuis trois décennies pour "décarboner" la croissance n'ont eu et ne pourront avoir qu'une efficacité limitée.

Il ne sera pas possible de faire face à cet immense défi sans mettre en œuvre un ensemble de changements techniques, organisationnels et sociaux, qui supposent une transformation profonde de la logique même du système économique, à l'échelle planétaire.

La question climatique concerne de la même manière tous les habitants de la planète, et sa solution nécessite en conséquence les efforts de tous.

… mais aussi économiques, sociales, politiques, morales

La soutenabilité sociale de notre modèle de développement n'est pas mieux assurée que sa soutenabilité écologique. Il est à peine besoin de rappeler la longue liste des problèmes dont l'aggravation a déjà provoqué un recul général non seulement des pratiques mais aussi des idéaux démocratiques à l'échelle mondiale :

- Le maintien, l'apparition, le développement ou le retour du chômage et du précariat, de l'exclusion ou de la misère, un peu partout dans le monde.
- Un chômage qui sera d'autant plus important que les progrès exponentiels de l'intelligence artificielle et de la robotique risquent de remplacer une bonne part du

travail humain, pas seulement pour les tâches les plus simples et les plus répétitives. Une partie notable de l'humanité risquerait alors de se retrouver économiquement inutile. Une telle situation ne s'est jamais produite, et sa survenue représenterait un défi vertigineux.

- Un "grand partage", ou plutôt une grande division, entre des humains "augmentés" par la maîtrise et l'usage de l'intelligence artificielle et ceux qui, n'ayant pas pu ou voulu suivre, se verront du coup "diminués".
- Des écarts de richesse devenus partout démesurés entre les plus pauvres et les plus fortunés. Ils alimentent une lutte de tous contre tous dans une logique d'avidité généralisée et contribuent à la formation d'oligarchies qui se dispensent, sauf en paroles (et encore, de moins en moins), du respect des normes démocratiques.
- L'existence de dizaines de multinationales, à commencer par les Gafam (Google, Amazon, Facebook, Apple et Microsoft), plus riches et plus puissantes que de très nombreux États, qui prospèrent en dehors de toute régulation démocratique en s'affranchissant de la plupart des obligations fiscales qui devraient leur incomber, ce qui affaiblit d'autant les pouvoirs publics.
- Le contrôle des data concernant d'immenses pans de la population mondiale par un petit nombre d'entreprises géantes telles que Facebook et Google ou par des régimes autoritaires (qu'on pense à la notation systématique des citoyens par les autorités chinoises).
- L'éclatement des ensembles politiques hérités, ou l'impuissance à en former de nouveaux, qui entraîne la multiplication des guerres civiles, tribales ou interethniques, doublées de guerres de religion.

- La perspective du retour possible des grandes guerres interétatiques, qui seraient à coup sûr encore infiniment plus meurtrières que les précédentes.
- La montée en puissance des armées privées soustraites au contrôle des Parlements. Certaines sont déjà en mesure de mobiliser des moyens lourds et de déstabiliser une armée régulière.
- Le développement planétaire d'un terrorisme aveugle.
- L'insécurité croissante, sociale, écologique, civique à laquelle répondent les outrances des idéologies sécuritaires.
- La prolifération de réseaux criminels occultes et de mafias de plus en plus violentes.
- Leurs liens diffus et inquiétants avec les paradis fiscaux et la haute finance rentière et spéculative.
- Le poids croissant des exigences de cette haute finance rentière et spéculative sur toutes les décisions politiques et économiques.
- La maltraitance des corps et des esprits assujettis à une norme d'accélération permanente.
- Le risque d'éclatement des bulles spéculatives dont se nourrit le capitalisme dominant qui enrichit toujours plus les plus riches. Cet éclatement entraînerait une crise économique beaucoup plus importante que celle de 2008 et à laquelle il ne pourrait être apporté les mêmes remèdes – l'émission monétaire, le *quantitative easing* –, puisque ce sont eux qui, en multipliant des créances sans aucun lien avec l'économie réelle, auront justement suscité une crise financière plus forte encore que la précédente. Une crise financière qui risquera vite de se transformer en une

crise sociale, politique et morale sans précédent depuis les années 1930 qui ont vu l'éclosion des régimes fascistes.

Ces deux types de menaces – écologiques, d'une part, économiques, sociales, politiques et morales, de l'autre – sont étroitement imbriqués et se renforcent mutuellement. Toutes, d'une manière ou d'une autre, sont liées à l'explosion mondiale des inégalités. Rappelons-le : 40 personnes possèdent autant de richesses que 4 milliards d'individus. Autrement dit, à cette aune, une personne vaudrait autant que 100 millions d'autres. Progressivement, on retrouve un peu partout des inégalités économiques équivalentes à celles qui régnaient dans les années 1900, mais à un niveau absolu infiniment supérieur. Aux États-Unis, par exemple, dans les années 1920, les 1 % les plus riches détenaient 40 % du patrimoine national. Ce chiffre, tombé à 20 % dans les années 1970, est désormais remonté à 40 %. Et les 1 ‰ en possèdent à eux seuls 20 %*. La valeur des 400 premières fortunes s'élevait à près de 3 000 milliards de dollars en septembre 2019, après avoir été multipliée par 2,3 en dix ans**. En France, selon le magazine économique *Challenge****, le montant cumulé des 500 plus grandes fortunes françaises a triplé de 2008 à 2018. Évalué à 650 milliards d'euros en 2018, il s'élevait à 30 % du PIB de la France (contre 10 % en 2009 et 6,4 % en 1996).

---

* Gabriel Zucman, in *Le Monde*, 15 octobre 2019, p. 28.
** *Le Monde*, 9 novembre 2019, p. 16
*** Classement 2019 du magazine, qui donne chaque année les chiffres relatifs aux 500 plus grandes fortunes professionnelles françaises.

Cette explosion des inégalités, qui sape à la racine la croyance en la démocratie et la confiance dans les institutions, est également, pour diverses raisons, le premier facteur du dérèglement écologique et climatique. Ne serait-ce que parce que les plus riches sont les plus gros pollueurs. Il faudrait cinq planètes pour généraliser le mode de vie et de consommation des États-Unis, près de trois pour celui des Européens et plus de deux pour celui des Chinois (près de neuf pour celui des Qatariens…).

Face à tous ces périls, la "transition écologique" ou la "croissance verte" risquent fort de ne pas être à la hauteur des enjeux. *A fortiori* si aucun pays ne les amorce vraiment. Pour la première fois dans son histoire, l'humanité se découvre objectivement et radicalement unifiée par des dangers mortels, interdépendants, qui ne pourront être affrontés qu'à l'échelle mondiale. Ce qui suppose une prise de conscience également mondiale et un renversement de toutes les valeurs aujourd'hui dominantes.

C'est désormais une autre manière de définir ce que veut dire être pleinement humain et digne de l'humanité qu'il nous faut trouver, expliciter et faire partager.

I

LE DÉFI CENTRAL

Les premières menaces du présent sont d'ordre principalement matériel, technique, écologique et économique. On pourrait les qualifier de menaces *entropiques*. Malgré les énormes problèmes qu'elles soulèvent, on pourrait peut-être, en principe, y apporter des réponses du même ordre, techniques, écologiques et économiques. Ce qui empêche de le faire, c'est d'abord le fait que nombre de ces menaces ne sont pas encore immédiatement évidentes pour tous et qu'il est difficile de se mobiliser contre des risques partiellement indéfinis et à échéance incertaine. Une telle mobilisation n'est concevable que dans les termes d'une éthique du futur. Mais, plus profondément encore, ce qui nous paralyse, c'est le fait que nous sommes beaucoup plus impuissants à ne serait-ce qu'imaginer des réponses à un second type de menaces, les menaces d'ordre moral et politique. À ces menaces qu'on pourrait qualifier d'*anthropiques*, celles qui résultent directement de la façon dont les humains se pensent et se traitent les uns les autres. La jeunesse de nombreux pays commence à se dresser, avec une belle énergie, pour exiger des politiques fortes contre le réchauffement climatique.

Mais elle ne réussira pas si elle ne prend pas conscience du fait que le défi premier est celui du rapport que l'humanité entretient avec elle-même.

La mère de toutes les menaces : l'illimitation (l'*hubris*)

Nous devons donc nous mettre désormais en position d'affronter une conclusion aussi évidente que dramatique :

L'humanité a su accomplir des progrès techniques et scientifiques foudroyants, mais elle est restée toujours aussi impuissante à résoudre son problème essentiel : comment gérer la rivalité et la violence entre les êtres humains ? Comment les inciter à coopérer en donnant le meilleur d'eux-mêmes tout en leur permettant de s'opposer sans se massacrer ? Comment faire obstacle à l'accumulation de la puissance qui pèse sur les hommes et sur la nature, une puissance désormais illimitée et potentiellement autodestructrice ? Si elle ne sait pas répondre rapidement à cette question, l'humanité risque de disparaître, en tout ou en partie. Et pourtant toutes les conditions matérielles sont réunies pour qu'elle prospère, à condition que l'on prenne définitivement conscience de leur finitude.

Les réponses existantes

Pour faire face à ce problème, nous disposons de multiples éléments de réponse : ceux qu'ont apportés au fil

des siècles les religions, les cultures, les morales, les doctrines politiques, la philosophie et les sciences humaines et sociales quand elles n'ont pas sombré dans un sectarisme, un moralisme et un idéalisme tantôt impuissants, tantôt meurtriers, ou, enfin, dans un scientisme stérile. Ce sont tous ces éléments, précieux, qu'il convient de rassembler et d'expliciter au plus vite, d'une manière qui soit aisément compréhensible et partageable par tous ceux à travers le monde – l'immense majorité – qui voient leurs espoirs déçus, souffrent des évolutions en cours, ou les redoutent, et qui désirent contribuer, chacun à son échelle et selon ses moyens, au soin et à la sauvegarde du monde et de l'humanité.

Les initiatives qui vont dans ce sens sont innombrables, portées par des dizaines de milliers d'organisations ou d'associations, et par des dizaines ou des centaines de millions de personnes. Elles se présentent sous des noms, sous des formes ou à des échelles infiniment variés : la défense des droits de l'homme et de la femme, du citoyen, du travailleur, du chômeur ou des enfants ; l'économie sociale et solidaire avec toutes ses composantes ; les coopératives de production ou de consommation, le mutualisme, l'économie pour le bien commun, le commerce équitable, les monnaies parallèles ou complémentaires, les systèmes d'échange local, les multiples associations d'entraide ; l'économie de la contribution numérique (cf. Linux, Wikipédia, etc.) ; la décroissance et le post-développement ; les mouvements *slow food*, *slow town*, *slow science* ; la revendication du *buen vivir*, l'affirmation des droits de la nature et l'éloge de la Pachamama ; l'altermondialisme, l'écologie politique et la démocratie

radicale, les Indignados, Occupy Wall Street ; la recherche d'indicateurs de richesse alternatifs, les mouvements de la transformation personnelle, de la sobriété volontaire, de l'abondance frugale, du dialogue des civilisations, les théories du *care*, les nouvelles pensées des communs, etc.

Pour que ces initiatives si riches puissent contrecarrer avec suffisamment de puissance les dynamiques mortifères de notre temps et qu'elles ne soient pas cantonnées dans un rôle de simple contestation ou de traitement palliatif, il est décisif de regrouper leurs forces et leurs énergies, d'où l'importance de souligner et de nommer ce qu'elles ont en commun.

Ce qu'elles ont en commun, c'est la recherche d'un *convivialisme* (adoptons ce terme puisque nous avons besoin d'identifier un fond doctrinal minimal commun), d'un art de vivre ensemble *(con-vivere)*, d'un art de la *convivance* **qui valorise la relation et la coopération, et permette de s'opposer sans se massacrer, en prenant soin des autres et de la Nature.** En s'opposant, car il serait non seulement illusoire mais aussi néfaste de chercher à bâtir une société ignorant le conflit entre les groupes et entre les individus. Celui-ci existe nécessairement et naturellement dans toute société. Non seulement parce que partout et toujours les intérêts et les points de vue diffèrent, entre parents et enfants, aînés et cadets, hommes ou femmes, entre les plus riches et les plus pauvres, les plus puissants et les sans-pouvoir, entre les chanceux et les malchanceux, etc., mais, plus généralement, parce que, chaque être humain aspirant à se voir reconnu dans sa singularité, il en résulte une part de rivalité aussi

puissante et primordiale que l'aspiration, également partagée, à la concorde et à la coopération.

La société saine (oui, certaines sociétés sont plus saines que d'autres, et d'autres nettement moins) est celle qui sait faire droit au désir de reconnaissance de tous, et à la part de rivalité, d'aspiration au dépassement permanent de soi et d'ouverture au risque qu'il recèle, en empêchant qu'il ne se transforme en démesure, en désir de toute-puissance, en ce que les Grecs appelaient l'*hubris**, et en favorisant, au contraire, l'ouverture coopérative à autrui. Elle sait faire place à la diversité des individus, des groupes, des peuples, des États et des nations en empêchant que la pluralité ne débouche sur la guerre de tous contre tous. En un mot, il faut faire du conflit une force de vie et non de mort. Et de la rivalité maîtrisée un moyen de favoriser la coopération et de restaurer la confiance. Une arme de conjuration de toutes les violences destructrices.

Nous n'avons désormais plus d'autre choix que de trouver rapidement ce qui se cherche depuis le début de l'histoire humaine : un fondement durable, à la fois éthique, économique, écologique et politique, à l'existence commune. Ce fondement jamais vraiment trouvé ou toujours trop vite oublié, ne serait-ce que parce qu'une solution viable à une certaine échelle ne l'est pas à une autre échelle, plus vaste. Or, aujourd'hui, c'est à

---

* Dont la meilleure traduction est sans doute "la folie des grandeurs", la certitude que plus rien ne peut ou ne doit s'opposer au sentiment ou au désir de toute-puissance du sujet. Pour les Grecs anciens, cette folie des grandeurs conduisait inéluctablement le sujet à sa perte. Némésis, la déesse de la vengeance, était chargée de précipiter le sujet en proie à l'*hubris* aussi bas qu'il avait cru pouvoir s'élever.

l'échelle de l'humanité tout entière qu'il nous faut raisonner. Ce fondement s'est cherché et se cherche encore dans la référence au sacré, à travers les religions premières comme à travers les grandes religions ou quasi-religions universelles : taoïsme, hindouisme, bouddhisme, confucianisme, judaïsme, christianisme, islam. Il se cherche, encore, dans la référence à la raison, à travers toutes les grandes philosophies ou les morales séculières et humanistes. Il se cherche, enfin, dans l'aspiration à la liberté, à travers les grandes idéologies politiques de la modernité : libéralisme, socialisme, communisme ou anarchisme. Ce qui change chaque fois, c'est l'accent plus ou moins grand mis sur les obligations ou les espérances imparties respectivement à l'individu (la morale) ou au collectif (le politique), sur le rapport à entretenir avec la nature (l'écologie) et avec la surnature (religion) ou avec le bien-être matériel (l'économie), selon des échelles spatiales et démographiques différentes. Ce n'est pas la même chose, en effet, d'apprendre à vivre ensemble et à rendre compatibles les identités et les différences non meurtrières, à quelques-uns, à des millions ou à des milliards.

Voilà le problème premier qui nous est posé : comment résister à l'illimitation du désir de pouvoir, à l'*hubris* ? La réponse est inconnue. Au moins pouvons-nous mettre un nom pour indiquer la direction dans laquelle la chercher : convivialisme.

II

DU CONVIVIALISME

Convivialisme est le nom donné à tout ce qui, dans les doctrines et les sagesses, existantes ou passées, laïques ou religieuses, concourt à la recherche des principes permettant aux êtres humains à la fois de rivaliser pour mieux coopérer et de progresser en humanité dans la pleine conscience de la finitude des ressources naturelles et dans le souci partagé du soin du monde. Philosophie de la convivance, de l'art de vivre ensemble, il n'est pas une nouvelle doctrine qui viendrait se surajouter aux autres en prétendant les annuler ou les dépasser radicalement. Il est le mouvement de leur interrogation réciproque fondée sur le sentiment de l'extrême urgence dans laquelle nous nous trouvons face aux multiples menaces qui planent sur l'avenir de l'humanité. Il entend retenir ce qu'il y a de plus précieux dans chacune des sagesses dont nous sommes les héritiers.

Qu'est-ce qu'il y a de plus précieux ? Et comment le définir et l'appréhender ? À cette question il n'existe pas et ne peut pas – et ne doit pas – exister de réponse unique et univoque. C'est à chacun d'en décider. Il existe néanmoins un critère décisif de ce que nous pouvons retenir de

chaque doctrine dans une perspective d'universalisation (ou de pluriversalisation), en prenant en compte à la fois la menace de la catastrophe possible et l'espérance d'un avenir meilleur. Est à retenir à coup sûr de chaque doctrine : ce qui permet de comprendre comment maîtriser la démesure et le conflit pour éviter qu'ils ne dégénèrent en violence irrépressible ; ce qui incite à la coopération ; ce qui ouvre au dialogue et à la confrontation des idées dans le cadre d'une éthique de la discussion.

Ces considérations suffisent à dessiner les contours généraux d'une doctrine universalisable adaptée aux priorités mondiales de l'heure, même si son application concrète sera nécessairement locale et conjoncturelle. Et même s'il est évident qu'il existera autant de variantes différentes, éventuellement conflictuelles, du convivialisme que du bouddhisme, de l'islam, du christianisme, du judaïsme, du libéralisme, du socialisme, du communisme, etc. (et, réciproquement, de variantes bouddhistes, islamiques, libérales, socialistes, etc., du convivialisme). Ne serait-ce que parce que le convivialisme ne prétend nullement annuler ces religions ou ces doctrines. Au mieux peut-il aider à les "dépasser" *(aufheben)*, autrement dit à les considérer dans une perspective synthétique, en faisant ressortir leurs points de convergence pour mieux imaginer l'avenir.

Considérations générales

La seule politique légitime mais aussi la seule éthique acceptable sont celles qui s'inspirent des cinq principes

suivants : les principes de commune naturalité, de commune humanité, de commune socialité, de légitime individuation, d'opposition créatrice. Ces cinq principes sont subordonnés à l'impératif absolu de maîtrise de l'*hubris*.

PRINCIPE DE COMMUNE NATURALITÉ : les humains ne vivent pas en extériorité par rapport à une Nature dont ils devraient se rendre "maîtres et possesseurs". Comme tous les êtres vivants, ils en font partie et sont en interdépendance avec elle. Ils ont la responsabilité d'en prendre soin. À ne pas la respecter, c'est leur survie éthique et physique qu'ils mettent en péril.

PRINCIPE DE COMMUNE HUMANITÉ : par-delà les différences de couleur de peau, de nationalité, de langue, de culture, de religion ou de richesse, de sexe ou d'orientation sexuelle, il n'y a qu'une seule humanité, qui doit être respectée en la personne de chacun de ses membres.

PRINCIPE DE COMMUNE SOCIALITÉ : les êtres humains sont des êtres sociaux pour qui la plus grande richesse est la richesse des rapports concrets qu'ils entretiennent entre eux dans le cadre d'associations, de sociétés ou de communautés de taille et de nature variables.

PRINCIPE DE LÉGITIME INDIVIDUATION : dans le respect de ces trois premiers principes, la politique légitime est celle qui permet à chacun de développer au mieux son individualité singulière en développant ses capacités, sa puissance d'être et d'agir, sans nuire à celle des autres, dans la perspective d'une égale liberté. À la différence de

l'individualisme qui débouche sur le chacun pour soi et la lutte de tous contre tous, le principe d'individuation ne reconnaît de la valeur qu'aux individus qui affirment leur singularité dans le respect de leur interdépendance avec les autres et avec la nature.

PRINCIPE D'OPPOSITION CRÉATRICE : parce que chacun a vocation à manifester son individualité singulière, il est normal que les humains s'opposent. Mais il ne leur est légitime de le faire qu'aussi longtemps que cela ne met pas en danger le cadre de commune humanité, de commune socialité et de commune naturalité qui rend la rivalité féconde et non destructrice. La politique bonne est donc celle qui permet aux êtres humains de se différencier en mettant la rivalité au service du bien commun. La même chose est vraie de l'éthique.

À ces cinq principes, les traversant tous, s'ajoute un impératif :

IMPÉRATIF DE MAÎTRISE DE L'*HUBRIS*. La condition première pour que rivalité et émulation servent au bien commun est de faire en sorte qu'elles échappent au désir de toute-puissance, à la démesure, à l'*hubris* (et *a fortiori* à la *pléonexie*, au désir de posséder toujours plus). Elles deviennent alors rivalité pour mieux coopérer. Dit autrement : tenter d'être le meilleur est hautement recommandable s'il s'agit d'exceller, à la mesure de ses moyens, dans la satisfaction des besoins des autres, de leur donner le plus et le mieux possible. Voilà qui est bien différent du désir de l'emporter à tout prix en prenant aux autres ce

qui leur revient. Ce principe de maîtrise de l'*hubris* est en réalité un méta-principe, le principe des principes. Il imprègne tous les autres et doit leur servir de régulateur et de garde-fou. Car chaque principe, poussé à son extrême et non tempéré par les autres, risque de s'inverser en son contraire : l'amour de la Nature ou celle de l'humanité abstraite en haine des hommes concrets ; la commune socialité en corporatisme, en clientélisme, en nationalisme ou en racisme ; l'individuation en un individualisme indifférent aux autres ; l'opposition créatrice en combat des ego, en narcissisme de la petite différence, en conflits destructeurs. Cet impératif peut donc être dit "catégorique".

IV

CONSIDÉRATIONS MORALES, POLITIQUES, ÉCOLOGIQUES ET ÉCONOMIQUES

Détaillons *a minima* les considérations générales développées jusqu'ici pour mieux faire apparaître les enjeux profonds du convivialisme.

Considérations morales

Ce qu'il est permis à chaque individu d'espérer, c'est de se voir reconnaître une égale dignité avec tous les autres êtres humains, d'accéder aux conditions matérielles suffisantes pour mener à bien sa conception de la vie bonne, dans le respect des conceptions des autres, et de chercher ainsi à être reconnu par eux en participant effectivement, s'il le souhaite, à la vie politique et à la prise des décisions qui engagent son avenir et celui de sa communauté.

Ce qui lui est interdit, c'est de basculer dans la démesure et dans le désir infantile de toute-puissance (l'*hubris* des Grecs), autrement dit de violer le principe de commune humanité et de mettre en danger la commune socialité en prétendant appartenir à quelque espèce supérieure ou en accaparant et en monopolisant une quantité

de biens ou un quantum de pouvoir tels que l'existence sociale de tous en soit compromise.

Concrètement, le devoir de chacun, à proportion des moyens et du courage dont il dispose, est de lutter contre la corruption et de la dénoncer partout où il en a connaissance, même contre l'avis de sa hiérarchie. La dénonciation, souvent coûteuse et risquée, se distingue de la délation en cela qu'elle n'est motivée que par le souci du bien commun et non en vue d'en tirer un avantage et moins encore pour régler des comptes personnels. Mais ce devoir est également celui de ne pas se laisser corrompre soi-même et donc de refuser d'accepter contre de l'argent (ou du pouvoir, ou du prestige institutionnel) le mensonge, les tricheries, les dissimulations ou les pratiques illégales.

Considérations politiques

Il est illusoire d'attendre dans un avenir prévisible la constitution d'*un* État mondial. La forme d'organisation politique dominante restera donc pour une longue période celle *des* États – qu'ils soient nationaux, plurinationaux, pré ou post-nationaux –, même si de nouvelles formes politiques se cherchent, en Europe notamment, et même s'il existe bien d'autres modes d'action politique, notamment via les associations et les ONG. Dans la perspective convivialiste, un État ou un gouvernement, ou une institution politique nouvelle, ne peuvent être tenus pour légitimes que si :

- Ils respectent les cinq principes, de commune naturalité, de commune humanité, de commune socialité,

d'individuation et d'opposition créatrice, et que s'ils facilitent la mise en œuvre des considérations morales, écologiques et économiques qui en découlent en observant l'impératif de maîtrise de l'*hubris*.

- Ces principes s'inscrivent dans le cadre d'une universalisation des droits, civils et politiques, mais aussi économiques, sociaux, culturels, environnementaux. Ils renouent en l'élargissant avec l'esprit de la déclaration de Philadelphie (redéfinissant en 1944 les buts de l'Organisation internationale du travail) qui stipulait en son article 2 que "tous les êtres humains, quels que soient leur race, leur croyance ou leur sexe, ont le droit de poursuivre leur progrès matériel et leur développement spirituel dans la liberté et la dignité, dans la sécurité économique et avec des chances égales". La politique bonne est une politique de la dignité.
- Plus spécifiquement, ne sont légitimes que les États qui garantissent à leurs citoyens les plus pauvres un minimum de ressources, un *revenu de base*, quelle que soit sa forme, qui les tienne à l'abri de l'abjection de la misère ; et qui interdisent progressivement aux plus riches, via l'instauration *d'un revenu et d'un patrimoine maximums*, de basculer dans l'abjection de l'extrême richesse en dépassant un niveau qui rendrait inopérants les principes de commune humanité et de commune socialité. Ce niveau peut être relativement élevé, mais pas au-delà de ce qu'implique le sens de la décence commune *(common decency)*, l'appréciation partagée par le plus grand nombre de ce qui peut se faire ou de ce qui, au contraire, ne doit pas se faire.
- Ils veillent au bon équilibre entre biens et intérêts privés, communs, collectifs et publics, notamment en

retrouvant une capacité d'action face aux grandes entreprises supranationales qui tentent de contourner leurs lois.

• Ils favorisent, en amont et en aval de l'État et du Marché, la multiplication des activités communes et associatives, constitutives d'une société civile mondiale où le principe d'auto-gouvernement retrouve ses droits dans une pluralité d'espaces d'engagements civiques, en deçà et au-delà des États et des nations.

• Ils reconnaissent, à la condition qu'ils soient contrôlés, dans les multiples réseaux numériques, dont internet est l'un des principaux mais non le seul, un puissant outil de démocratisation de la société et d'invention de solutions que ni le Marché ni l'État n'ont été capables de produire. Les traitant comme des biens communs, ils les favorisent par une politique d'ouverture, d'accès gratuit, de neutralité et de partage.

• Mettant en œuvre une politique de préservation des biens communs hérités, d'encouragement à l'émergence, à la consolidation et à l'élargissement des nouveaux biens communs de l'humanité, ils renouvellent le vieil héritage des services publics.

Considérations écologiques

Les humains ne peuvent plus se considérer comme maîtres et possesseurs de la Nature, ayant le droit d'en extraire sans limites tout ce qu'elle recèle. Posant que loin de s'y opposer ils en font partie, ils doivent retrouver avec elle, au moins métaphoriquement, une relation de don/contre-don. Pour permettre une justice écologique au présent et

pour laisser aux générations futures un patrimoine naturel préservé, ils doivent donc rendre à la Nature autant ou plus qu'ils ne lui prennent ou n'en reçoivent.

• Le niveau de prospérité matérielle universalisable à l'échelle planétaire est approximativement celui que connaissaient en moyenne les pays les plus riches vers 1970 à la condition qu'on l'obtienne avec les techniques productives d'aujourd'hui. Comme il ne peut pas être demandé le même effort écologique aux pays qui ont le plus prélevé sur la Nature depuis des siècles et à ceux qui commencent seulement à le faire, aux plus riches et aux plus pauvres, il appartient aux pays les plus opulents de faire en sorte que leurs prélèvements sur la Nature soient en diminution régulière par rapport aux standards actualisés des années 1970. S'ils veulent préserver leur qualité de vie actuelle, c'est en priorité à cet objectif que doit être consacré le progrès des techniques de manière à réduire significativement les consommations prédatrices.

• La priorité absolue est la diminution des émissions de CO_2 et le recours prioritaire aux énergies renouvelables alternatives au nucléaire et aux énergies fossiles.

• Les chiffres relatifs à la croissance du PIB ne pourront donc plus être donnés sans être assortis, au minimum, d'un indice de diminution de l'émission de CO_2 et de la consommation des énergies fossiles, halieutiques et minérales. Plus généralement, dans le cadre d'une nécessaire refonte des systèmes des normes comptables en vigueur, il nous faut aller vers des comptabilités bio-éco-compatibles.

• La relation de don/contre-don et d'interdépendance doit notamment s'exercer envers les animaux qu'il faut

cesser de considérer comme du matériau industriel. Et, plus généralement, envers la Terre.

Considérations économiques

Il n'y a pas de corrélation avérée entre richesse monétaire ou matérielle, d'une part, et bonheur ou bien-être, de l'autre. L'état écologique de la planète rend nécessaire de rechercher toutes les formes possibles de prospérité sans croissance. Il est impératif pour cela, dans une visée d'économie plurielle, d'instaurer un équilibre entre Marché, économie publique et économie non marchande et non monétaire (l'économie dite "du tiers-secteur", l'économie sociale et solidaire, l'économie du ou des communs, ou encore l'"économie morale" qui joue un rôle essentiel dans la famille et les associations), selon que les biens ou les services à produire sont individuels, collectifs, communs ou privés.

- Le Marché et la recherche d'une rentabilité monétaire sont pleinement légitimes dès lors qu'ils respectent – notamment via les droits (sociaux et) syndicaux – les postulats de commune humanité et de commune socialité, et qu'ils sont en cohérence avec les considérations écologiques précédentes.

- La priorité est de lutter contre les dérives rentières et spéculatives de l'économie financière qui sont la principale cause de la démesure capitaliste actuelle. Cela implique d'empêcher le décrochage entre économie réelle et économie financière en régulant étroitement l'activité bancaire et les marchés financiers de matières premières, en limitant la taille des banques et en mettant fin aux paradis fiscaux.

- Ainsi sera rendu possible le véritable développement de toutes les richesses humaines, qui sont bien loin de se réduire à la seule richesse économique, matérielle ou monétaire. La richesse effective passe par le sens du devoir accompli, de la solidarité ou du jeu ; par toutes les formes de la créativité, artistique, technique, scientifique, littéraire, théorique, sportive, etc. En un mot, elle est inhérente à une forme ou une autre de gratuité ou de créativité et à la relation aux autres.

V

APPROFONDISSEMENT OU AUTODESTRUCTION DE LA DÉMOCRATIE ?

Le paradoxe central de notre temps est sans doute le suivant. Notre époque peut être vue en effet aussi bien comme celle où commence à triompher pleinement le principe démocratique que comme celle de sa possible autodestruction.

La démocratie moderne repose sur le postulat de l'égalité de principe de tous avec tous, de leur commune humanité. Or cette égalité et cette commune humanité s'affirment et se revendiquent aujourd'hui avec une force jamais égalée et à peu près inimaginable il y a peu encore. La prééminence de la pensée occidentale et du type d'universalisme qu'elle formulait est remise en cause au nom de l'égalité entre les cultures et, plus concrètement, entre anciens colonisés et anciens colonisateurs, ou entre les "races". Tout aussi ou plus puissante encore, une vague de fond, irrésistible, fait valoir l'égalité non seulement entre les hommes et les femmes, mais aussi entre les orientations sexuelles ou entre les genres. Et cette revendication d'égalité s'étend à présent au monde animal au nom de l'antispécisme et de la commune naturalité.

À l'inverse, jamais depuis leur invention, il y a un ou deux siècles, les régimes politiques se réclamant de la

démocratie moderne, représentative, n'ont été aussi discrédités, comme si, faute de tenir ou de pouvoir tenir leur promesse d'émancipation générale, ils étaient voués à céder la place à des régimes autoritaires qui bafouent très vite les demandes de démocratie qui les ont portés au pouvoir. Ce qui fait que plus on se réclame de la démocratie et plus celle-ci semble s'éloigner.

Pourquoi valoriser la démocratie et laquelle ?

Le premier problème qui se pose de manière aiguë aujourd'hui est de savoir si c'est toujours au nom d'un idéal de démocratie qu'il convient de mener les combats actuels. Une société convivialiste doit-elle être nécessairement une société démocratique ? Si la réponse affirmative relevait encore de l'évidence en 2013, lors de la parution du premier *Manifeste convivialiste*, force est de constater que le modèle démocratique de gouvernement est partout en crise. Non seulement la démocratie est en régression constante dans le monde et cède de plus en plus la place à des régimes dictatoriaux ou, au mieux (ou au moins pire), à des démocraties dites "illibérales" ou à des "démocratures", mais, plus alarmant encore, elle parle de moins en moins aux jeunes dans les pays occidentaux. Désormais, le mot sonne creux. Il n'est plus porteur d'espérance. On n'y "croit" plus.

Pourtant, on le voit bien, toutes les révoltes, tous les soulèvements populaires se déploient au nom des valeurs démocratiques. Toujours, partout, c'est bien contre la monopolisation du pouvoir par une caste ou une famille, contre la corruption, contre des fortunes insolentes et des

inégalités criantes, contre les arrestations arbitraires, la violence policière et la torture qu'on s'insurge. C'est bien la liberté d'opinion, la liberté de la presse, le pluralisme des partis et des élections réellement libres et transparentes que l'on réclame. La démocratie apparaît alors comme le seul moyen de garantir une commune humanité et une commune socialité et de permettre la légitime individuation de tous dans le cadre d'oppositions maîtrisées. Bref, là où la démocratie n'existe pas, on n'aspire qu'à elle. Là où elle semble établie, où les élections ne sont pas truquées, où il existe un véritable pluralisme des partis et de la presse, on y adhère de moins en moins. Les raisons de cette désaffection pour la démocratie sont multiples.

- À l'échelle internationale, le fait que les valeurs démocratiques aient été et soient encore portées par les riches pays occidentaux qui ont colonisé ou dominé la terre entière les rend évidemment suspectes. Elles apparaissent indissociables d'une volonté d'hégémonie. Derrière les proclamations vertueuses, on devine des intérêts inavouables. La prétention d'imposer la démocratie par des interventions armées n'a pas peu contribué à son discrédit.
- Même au sein des pays occidentaux, la subordination du jeu démocratique à la logique néolibérale, à celle donc du capitalisme rentier et spéculatif, a généré un vide de sens. À quoi bon voter si *there is no alternative*, si la professionnalisation croissante des femmes et des hommes politiques les rend de plus en plus étrangers à leurs électeurs, et si le fonctionnement de la démocratie ne profite clairement *in fine* qu'aux 10 % les plus riches et favorise l'enrichissement vertigineux des 1 %, des 0,1 % ou, plus encore, des 0,001 % ?

• La globalisation néolibérale, par ailleurs, fait voler en éclats sociétés et communautés politiques. La définition la plus connue de la démocratie est celle d'Abraham Lincoln : "le gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple". Mais qu'est-ce qu'un peuple ? L'ensemble de ceux qui partagent une même origine, une même langue, une même tradition, une même religion ? Ceux qui appartiennent à une même communauté politique ? Ceux d'en bas par opposition à ceux d'en haut ? Ce qui est sûr, c'est que désormais, un peu partout, sociétés et communautés politiques, même les plus anciennement constituées, tendent à se fracturer en quatre blocs de population qui s'ignorent de plus en plus : les *globalisés*, ceux qui profitent de la globalisation d'une manière ou d'une autre (nationaux ou étrangers) ; les *inclus*, ceux dont la situation et les revenus sont à peu près garantis ; les *précaires*, ceux dont la situation et les revenus sont incertains ; les *exclus*, ceux (souvent issus de l'immigration ou appartenant à des cultures ou à des religions minoritaires et dépréciées) qui non seulement ont du mal à trouver un emploi, mais qui sont en plus victimes d'une stigmatisation spécifique. Impossible d'honorer le principe de commune socialité sur cette base.

• L'écart croissant entre ces quatre blocs de population s'explique par la dynamique du marché mondial qui déforme radicalement les repères hérités de l'espace et du temps. Pour seulement rester sur place et conserver sa situation sociale et ses revenus, il faut toujours faire tout plus vite. Pour ne pas reculer, on doit accélérer sans cesse. Symétriquement, selon les modes de transport existants et la pénétration d'internet, le plus lointain peut être le plus

proche, si bien que l'idée même d'un chez-soi ou d'un entre-nous perd chaque jour un peu plus de consistance.

• Cette fracturation de l'espace social, combinée aux lois du Marché, de l'accélération et de la déterritorialisation, ruine le sentiment de commune socialité. Quand s'y superposent les antagonismes religieux ou culturels, la situation devient explosive.

À tous ces facteurs il convient d'ajouter la fragilité constitutive de la démocratie, son indétermination relative et ce qu'on pourrait appeler la tendance à l'*hubris* démocratique.

• La démocratie est un régime fragile, aussi difficile à instaurer que prompt à se perdre. Difficile à instaurer : les multiples exemples d'insurrections ou de révoltes qui débouchent sur des gouvernements militaires ou des dictatures encore plus féroces que celles qui ont été renversées sont là pour l'attester. Ils montrent que la démocratie ne peut que très difficilement s'auto-engendrer. Et on ne compte pas non plus les exemples d'élections ayant "démocratiquement" promu des dictateurs dont le seul but était d'en finir avec la démocratie. Le cas le plus célèbre reste celui de l'arrivée au pouvoir de Hitler. L'existence d'élections, même libres au départ, ne garantit pas la solidité et la pérennité de la démocratie si les valeurs dominantes dans une société, en un temps, donné, ne sont pas elles-mêmes démocratiques.

• Les régimes que l'on dit aujourd'hui démocratiques reposent sur deux principes dont le mariage est toujours incertain. Le premier principe, le principe libéral au sens large et premier du terme, est celui du pluralisme et du libre débat. Il suppose que les perdants reconnaissent leur

défaite et que les vainqueurs acceptent que leur pouvoir puisse être remis en cause. Et aussi, plus fondamentalement, que, personne n'étant absolument sûr d'avoir raison, tous s'ouvrent au débat. Le second principe pose que le pouvoir ne peut procéder que du peuple. Mais ce peuple est lui-même largement introuvable. Il n'existe que représenté, ce qui offre toute latitude à ses "représentants" de se substituer à lui.

• Enfin, la dynamique démocratique, l'aspiration générale à l'égalité des conditions, est porteuse d'un risque d'*hubris* dès lors qu'elle n'est pas tempérée par un souci du bien commun. Chacun, par peur d'être dominé, veut affirmer sa propre supériorité. Chaque groupe, voire chaque individu, émet des revendications particulières au nom de la démocratie et entend obtenir de nouveaux droits pour lui sans se soucier de l'obligation de défendre la démocratie en tant que telle. La partie, voire la parcelle, se prend pour le tout. On voit ainsi se développer des démocraties sans démocrates, et ce, d'autant plus que chaque groupe particulier, enfermé dans la sphère de ses intérêts et de ses revendications propres, ne veut plus entendre que les informations ou les idées allant dans son sens. Il n'existe plus alors à proprement parler d'opinion et d'espace publics, mais une myriade d'espaces publics particuliers qui ne communiquent plus. Au mieux, ils s'ignorent.

Vers une démocratie convivialiste

On le voit, les raisons de ne plus croire en la démocratie sont nombreuses. Peut-être aurions-nous besoin d'un

autre mot pour désigner le bon régime politique à faire advenir. Mais aucun ne se présentant à ce jour, force est de continuer à dire avec Churchill que la démocratie, encore aujourd'hui, est le pire des régimes à l'exception de tous les autres. Le pari du convivialisme est que seule une démocratie convivialiste peut être pleinement démocratique. Le principe de légitime individuation offre à chacun la possibilité d'être reconnu dans sa singularité, pour autant qu'il joue le jeu de l'opposition maîtrisée. En mettant hors la loi tant la misère que l'extrême richesse, les principes de commune humanité et de commune socialité empêchent les dérives oligarchiques et ploutocratiques.

Le bon fonctionnement d'une démocratie convivialiste suppose au minimum le respect des cinq points suivants :

• La mise en œuvre effective du principe de subsidiarité : seul ce qui ne peut pas être fait ou décidé à l'échelon hiérarchique le plus bas et le plus local doit l'être à des échelons hiérarchiquement supérieurs.

• Une articulation systématique entre démocratie représentative, démocratie participative et directe, et démocratie d'opinion (ou délibérative). La démocratie participative (la consultation des citoyens pour toute décision importante) ne peut être effective que si elle est la plus directe possible, autrement dit que si elle repose largement sur le tirage au sort. Mais l'avis des citoyens tirés au sort n'a de sens que s'il fait suite, sur le modèle des conférences de consensus, à l'écoute d'experts aux avis variés ou opposés. Et que s'il est effectivement pris en compte. Il est donc nécessaire, si les organes exécutifs élus ne retiennent pas l'avis formulé par les instances

tirées au sort, que celles-ci aient le pouvoir de soumettre leur proposition au vote des citoyens concernés.

• L'établissement des faits. De multiples débats philosophiques, nécessaires, existent sur l'idée même de vérité, de réalité ou d'objectivité. Mais aucun ne conclut que quiconque ait le droit de dire qu'il fait nuit quand il fait jour, ou de tenir et de faire passer pour vrai uniquement ce qui va dans le sens de son intérêt immédiat. L'éclatement des sociétés en blocs de population qui s'ignorent (quand ils ne se haïssent pas), renforcé par la multiplication des canaux d'information, souvent manipulés, débouche sur une multiplication des fausses nouvelles qui rend le débat démocratique de plus en plus problématique. Il peut exister de nombreuses interprétations des mêmes faits, mais encore faut-il que ceux-ci soient établis de la manière la plus objective possible, en dehors de tout esprit partisan. Il est donc vital qu'existent de nombreux instituts publics composés de chercheurs au-dessus de tout soupçon voués à l'établissement des données factuelles nécessaires (sur l'efficacité des médicaments, sur la nocivité de certains produits, sur les inégalités, sur l'état de sols ou des rivières, sur le climat, etc.). Et qu'existent également des médias publics dédiés à la diffusion de ces données. Ils ne seront sans doute pas les plus divertissants (encore que, pourquoi pas ?) ni les plus consultés, mais leur existence est indispensable.

• Par hypothèse, dans une démocratie, le fondement du pouvoir est considéré comme immanent. Il repose sur un contrat social et sur un pari de confiance mutuelle, même si, dans certains pays, ce contrat est passé "devant Dieu" (au Canada, par exemple). Quel que soit le statut juridique des rapports entre la religion et l'État, ce dernier ne relève

pas des autorités et des normes religieuses. La citoyenneté est indépendante de la religion et tous les citoyens sont formellement égaux quelles que soient leur religion et leur conviction. L'État garantit la liberté de religion et de conviction ainsi que le libre exercice des cultes.

• Enfin, une démocratie ne peut être vivante et féconde qu'entre ceux chez qui le désir d'être là et ensemble l'emporte sur celui d'être ailleurs et avec d'autres. Qu'entre ceux qui ont envie de donner et de se donner aux autres et de recevoir d'eux. C'est là le cœur du principe de commune socialité. Les frontières de cet être ensemble sont largement dictées par l'histoire, par le passé qu'on accepte d'assumer ensemble pour bâtir un avenir commun. Le cadre imaginaire dans lequel se sont déployées les démocraties modernes a été celui de la nation. Il est encore vivace, mais, de toute évidence, il ne peut plus reposer sur sa fiction constitutive première, sur l'idée que les membres de la nation ont ou devraient avoir, réellement ou symboliquement, une même origine ethnique, une même naissance (la *natio*), une même langue, une même religion, ou, à défaut, au moins les mêmes valeurs et les mêmes croyances. Le problème qui se pose à tous les pays aujourd'hui est de savoir comment préserver sur des bases pluriethniques et pluriculturelles l'aspiration à la solidarité qui s'exerçait hier dans le cadre d'une nation censément mono-ethnique et mono-culturelle. Voilà qui pose la question du degré de compatibilité entre valeurs ultimes et croyances (ou incroyances) différentes. C'est la question du pluriversalisme.

Pluriversalisme et coexistence des cultures

Le convivialisme n'a de chances d'aider à conjurer les catastrophes qui menacent tous les peuples de la Terre que s'il fait sens pour eux tous, en effet. Que s'il est susceptible d'avoir une portée universelle. Le convivialisme doit-il être vu alors comme un universalisme ? Ce serait sans doute dangereux. C'est au nom de valeurs supposées universelles, au nom de l'universalisme, au nom également de la Science et de la Raison que l'Occident a colonisé ou assuré sa domination sur la planète entière. Prétendre à l'universalisme, c'est donc courir le risque de se voir aussitôt associé à une forme ou une autre d'impérialisme. Mais, symétriquement, affirmer l'irréductible singularité des cultures, leur incommensurabilité, revient à vouer immanquablement à l'échec tout projet éthique et politique *(largo sensu)* d'ampleur mondiale. Or c'est ce dont nous avons impérativement besoin.

• Il est donc vital d'échapper à la fausse alternative entre universalisme et communautarisme. Tout universalisme abstrait est fautif parce que, par construction, il manque et broie les singularités et les particularités. Symétriquement, les communautarismes particularistes s'interdisent de viser le fond de pensée commun à toute l'humanité sur lequel seulement leur particularité fait sens.

• Affirmer l'incommensurabilité des cultures ou des religions – qui en sont souvent les matrices –, c'est ne pas voir que, loin d'avoir une identité unique et fixée une fois pour toutes, d'être homogènes et compactes comme s'il s'agissait de substances closes sur elles-mêmes une fois pour toutes, elles sont intrinsèquement plurielles. Chacune est porteuse de multiples possibles. La question qui se pose aujourd'hui est de savoir lesquels de ces possibles chacune doit actualiser et privilégier pour contribuer à la survie morale et physique de l'humanité.

• Il y a bien des valeurs communes à toutes les cultures lorsqu'elles choisissent de raisonner du point de vue de l'humanité en général, ou en tout cas du point de vue d'une humanité la plus vaste possible, et non de celui de l'humanité la plus particulière. Mais ces valeurs, chacune les formule dans son propre langage, si bien que l'universel éthique et politique *(largo sensu)* que le convivialisme vise à énoncer dans les termes les plus généraux (et donc partageables) possible se présente toujours sous des formes particulières et plurielles. L'universalisme véritable n'est donc pas un universalisme mais un pluriversalisme.

• Le fait que ces valeurs ne soient jamais exprimables dans un seul langage, dans les termes d'une seule culture, est une richesse. Chacune fait voir aux autres ce qu'elles ne voient pas, ou mal.

• Chaque culture à sa manière, lorsqu'elle a choisi de raisonner du point de vue de l'humanité la plus large, a déjà énoncé les principes du convivialisme, même si c'est souvent de manière en partie tronquée. Toutes, à des degrés divers, admettent le principe de commune humanité (même si ce n'est pas toujours sans réserve), toutes valorisent la commune socialité (même si elles soutiennent souvent également les hiérarchies). Chacune fait une certaine place à l'individuation et toutes s'efforcent de maîtriser les oppositions, même si elles ont souvent du mal à en reconnaître la fécondité potentielle.

Disons-le encore autrement. Traditions religieuses et traditions culturelles sont souvent étroitement mêlées. Le rôle

des religions est par nature ambivalent. Il est à la fois de fournir une identité à des collectifs et de contenir la violence, dans les deux sens du terme contenir. Les religions assignent des limites à la violence entre les humains et visent même en principe à l'éradiquer, mais cette violence est aussi en leur sein. Lorsque les religions privilégient leur fonction identitaire et que celle-ci est confrontée à la fonction identitaire d'une autre religion, elles libèrent la violence qu'elles contenaient et l'exacerbent, jusqu'au paroxysme parfois.

• Mais – effet de la dynamique démocratique – les plus hautes autorités religieuses actuelles, chrétiennes, islamiques ou bouddhistes, etc., s'accordent pour proclamer que "Dieu [ou Allah…] […] a créé tous les êtres humains égaux en droits, en devoirs et en dignité, et les a appelés à coexister comme des frères entre eux, pour peupler la terre et y répandre les valeurs du bien, de la charité et de la paix". Qu'Il a aussi "interdit de tuer, affirmant que quiconque tue une personne est comme s'il avait tué toute l'humanité et que quiconque en sauve une est comme s'il avait sauvé l'humanité entière". Les mêmes autorités précisent que "les religions n'incitent jamais à la guerre et ne sollicitent pas des sentiments de haine, d'hostilité, d'extrémisme, ni n'invitent à la violence ou à l'effusion de sang*". Difficile de trouver plus forte affirmation de la commune humanité.

* On reprend ici les termes mêmes d'une déclaration, *La Fraternité humaine. Pour la paix mondiale et la coexistence commune*, cosignée le 4 février 2019 par le pape François, au nom des chrétiens d'Occident et d'Orient, et par le grand imam d'Al-Azhar (Égypte), Ahmad al-Tayyeb, au nom des musulmans d'Orient et d'Occident. On ne doute pas que le dalaï-lama ou d'autres autorités religieuses bouddhistes, etc., puissent s'associer à ce propos.

• De plus en plus, le problème qui se pose aujourd'hui est de régler la coexistence non pas tant entre des religions ou des cultures régnant sur des espaces différents qu'entre celles qui cohabitent dans un même espace. Ce n'est évidemment possible que si les religions ou les cultures appelées à coexister reconnaissant leur incomplétude propre, s'accordent pour laisser aux individus la liberté de choisir leurs croyances. C'est cette liberté que proclament les mêmes autorités religieuses : "La liberté est un droit de toute personne : chacune jouit de la liberté de croyance, de pensée, d'expression et d'action. Le pluralisme et les diversités de religion, de couleur, de sexe, de race et de langue sont une sage volonté divine, par laquelle Dieu [ou Allah, ou…] a créé les êtres humains. […] C'est pourquoi on condamne le fait de contraindre les gens à adhérer à une certaine religion ou à une certaine culture, comme aussi le fait d'imposer un style de civilisation que les autres n'acceptent pas*." Belle acceptation des principes démocratiques.

• Mais il serait illusoire de croire qu'au sein d'une communauté politique donnée, qui se définit par une certaine visée de l'avenir mais aussi par un certain rapport à son passé, toutes les traditions religieuses ou culturelles puissent avoir rigoureusement le même statut. Les traditions plus anciennes, plus répandues sans doute et plus étroitement liées à l'identité de telle communauté politique, jouent en quelque sorte le rôle de l'hôte qui accueille, les autres celui de l'hôte accueilli. Le devoir de la culture accueillante est d'oublier le plus possible qu'elle l'est, pour ne pas s'en prévaloir, celui des cultures accueillies de ne jamais l'oublier.

* *Idem.*

• Une communauté politique convivialiste est celle qui s'ouvre à un maximum de diversité culturelle compatible avec le maintien de son unité. Une unité d'autant plus précieuse qu'elle permet, justement, la manifestation non conflictuelle de cette diversité culturelle.

Rééquilibrer les rapports hommes/femmes

Chaque culture définit qui doit donner quoi à qui, recevoir quoi de qui, de quelle manière, à quelles occasions, etc. Le système de dons premier, qui régit les rapports à la vie et à la mort, stipule ce que les hommes doivent aux femmes, et réciproquement. Traditionnellement, les femmes donnaient et se donnaient à la vie, les hommes à la mort. Presque universellement, les hommes, en tout cas depuis des millénaires, ont exercé une domination sociale et politique sur les femmes, plus ou moins compensée selon les cas (parfois assez clairement, souvent très peu) par la domination exercée par les femmes sur le foyer domestique, sur les naissances et sur les décès. Le plus souvent, les dons effectués par les femmes à ces occasions n'étaient pas reconnus comme des dons, mais vus comme de simples faits de nature ou comme le résultat d'obligations. Quoi qu'il en soit, ce système patriarcal est devenu de plus en plus insupportable aux femmes (et à nombre d'hommes) des pays démocratiques les plus prospères où il n'a plus aucune nécessité ni aucune signification économiques. L'idéal de l'égalité de droits entre les hommes et les femmes dans tous les domaines s'y impose désormais comme une évidence.

• Parce que la question de ce que les deux sexes se doivent réciproquement est au cœur de la diversité culturelle, cet idéal de stricte égalité ne s'imposera pourtant pas partout facilement et au même rythme. Dans nombre de pays de tradition culturelle patriarcale, les femmes elles-mêmes choisissent et choisiront de préserver une partie de leur rôle traditionnel pour soutenir la lutte contre l'impérialisme de l'Occident quand il se déploie sous couvert des droits de l'homme… et de la femme.

• Seule une démocratie devenue convivialiste et donc pluriverselle, non impérialiste, pourra permettre de dépasser cette tension.

• Mais le sens général de l'évolution n'est pas mystérieux. Les autorités religieuses déjà citées déclarent ainsi : "Il est absolument indispensable de reconnaître le droit de la femme à l'instruction, au travail, à l'exercice de ses droits politiques. En outre, on doit travailler à la libérer des pressions historiques et sociales contraires aux principes de sa foi et de sa dignité. […] Pour cela, il faut mettre fin à toutes les pratiques inhumaines et aux coutumes courantes qui humilient la dignité de la femme et travailler à modifier les lois qui empêchent les femmes de jouir pleinement de leurs droits."

• Une fois cette égalité des droits (et des moyens de les exercer) pleinement atteinte, il appartient à chacune et à chacun de décider librement de ce qui pour elle ou pour lui relève du sexe ou du genre, de la nature ou de la culture, et de ce qui est dû à l'autre sexe ou à l'autre genre.

Et les animaux ?

Une autre révolution anthropologique est en cours actuellement, qui risque d'avoir des conséquences considérables. De plus en plus de femmes et d'hommes, sensibles à la commune naturalité, refusent la souffrance infligée aux animaux et dénoncent leurs conditions tant d'élevage que d'abattage Elles sont en effet insupportables. Devons-nous pour autant viser à universaliser, voire à rendre obligatoires, le végétarisme, le végétalisme ou le véganisme ? C'est un objectif difficilement réalisable à court ou à moyen terme – tant manger de la viande a toujours été associé à l'humaine condition. En revanche, dans une perspective convivialiste, il paraît indispensable de tendre à ne consommer que des animaux élevés dans le cadre de l'élevage traditionnel, dans une relation de don/contre-don avec les éleveurs (les uns donnant leur vie, les autres donnant leurs soins, et même, souvent, leur affection) et ayant bénéficié de la liberté, d'une vie en plein air et de conditions sanitaires et de mise à mort dignes. Il faut donc faire disparaître en priorité les gigantesques fermes industrielles qui traitent les animaux comme s'ils n'étaient que de la matière, et qui sont source d'énormes pollutions. Et s'assurer de la traçabilité de ce que nous mangeons. En tout état de cause, il est indispensable de diminuer de manière très importante la consommation de viande par une humanité qui continue à s'accroître, eu égard aux émissions de méthane, à la quantité d'eau nécessaire, à la destruction des écosystèmes et à la quantité de terre requise par l'élevage.

VI

QUEL MONDE *POST*-NÉOLIBÉRAL ?

Le plus difficile, pour rendre possible l'énorme basculement de l'opinion publique mondiale indispensable au changement de la trajectoire qui mène au chaos et à la catastrophe probables, est de proposer un ensemble de mesures politiques, économiques et sociales qui permettent au plus grand nombre, et notamment aux plus modestes, de mesurer ce qu'il y a à gagner à une nouvelle donne (un New Deal) convivialiste, pas seulement à moyen ou à long terme, mais immédiatement. Dès demain. À cette question il ne peut pas y avoir de réponse absolument générale. Trop de choses dépendent du contexte spécifique, historique, géographique, culturel, politique, etc., propre à chaque pays, région ou ensemble suprarégional ou supranational. Mais toute politique convivialiste concrète et appliquée devra nécessairement prendre en compte :

- L'impératif de la justice et de la lutte contre l'*hubris* qui implique la résorption des inégalités vertigineuses qui ont explosé partout dans le monde entre les plus riches et le reste de la population depuis les années 1970, et ce, grâce à l'instauration conjuguée d'un revenu minimum,

d'une part, et d'un revenu et d'un patrimoine maximums, de l'autre, à un rythme plus ou moins rapide selon les circonstances locales.

• Le souci de donner vie aux territoires et aux localités, et donc de reterritorialiser et de relocaliser ce que la mondialisation a trop externalisé. Il ne peut exister de convivialisme que dans l'ouverture aux autres, assurément (conformément au principe de commune humanité), mais aussi dans un entre-soi suffisamment solide pour être source de confiance et de chaleur (conformément au principe de commune socialité).

• L'absolue nécessité de préserver l'environnement et les ressources naturelles (conformément au principe de commune naturalité). Y répondre ne doit plus être vu comme une charge ou un fardeau supplémentaire, mais, au contraire, comme une formidable opportunité d'inventer de nouveaux modes de vie, de trouver de nouvelles sources de créativité et de redynamiser les territoires.

• L'obligation impérieuse de faire disparaître le chômage et d'offrir à chacun (conformément au principe de légitime individuation) une fonction et un rôle reconnus dans des activités utiles à la société. Le développement de politiques de reterritorialisation et de lutte contre les défis environnementaux y contribuera fortement. Mais cette politique de redistribution des emplois ne pourra prendre toute son ampleur et avoir d'effets puissamment significatifs qu'en se combinant avec des mesures de diminution du temps de travail et avec un fort encouragement à l'expansion de l'économie de type associatif ou communautaire. Au développement de ce qu'on appelle aujourd'hui *le* commun ou *les* communs

• L'urgence (conformément au principe d'opposition créatrice) d'opérer un tri radical entre les usages de l'intelligence artificielle qui contribuent à accroître la puissance d'agir de tous et ceux qui, au contraire, ne servent qu'à alimenter le désir de toute-puissance, l'*hubris* de quelques-uns.

De tels objectifs sont parfaitement réalisables. Ils supposent les séries de mesures suivantes.

Mesures générales. Vers plus de justice

Une société convivialiste lutte contre les inégalités abusives. Elle contribue à l'éradication des paradis fiscaux, en déclarant illégale et en sanctionnant sévèrement la constitution de sociétés écrans. Elle affiche une limite supérieure au revenu qu'une personne peut retirer de son travail par rapport aux autres employés de la même société. Personne ne peut légitimement prétendre mériter cent fois plus (en salaire et en actions) que le plus bas salaire de son entreprise.

Pour commencer, un projet politique convivialiste devrait au minimum, *mutadis mutandis*, et à titre d'exemple, combiner les trois types de mesures préconisées en 2019 par les principaux candidats à l'investiture du Parti démocrate aux États-Unis :

• Aligner l'impôt sur le capital (actuellement à 23,8 %) sur l'impôt sur le travail (37 %) et taxer à 70 % les revenus supérieurs à 10 millions de dollars (rappel : en 1944, le taux marginal d'imposition était de 94 %, et encore à 70 % en 1965) ; taxer à 2 % les fortunes supérieures

à 50 millions de dollars (et à 3 % au-delà du milliard) ; taxer les héritages supérieurs à 3,5 millions de dollars – à 45 % jusqu'à 10 millions, à 77 % au-delà du milliard. Le cumul de ces trois types de mesures, portant sur les revenus, le patrimoine et l'héritage (qui concerneraient respectivement 16 000, 75 000 et 8 000 ménages), rapporterait près de 4 000 milliards de dollars sur dix ans*. Transposé à l'échelle d'un pays comme la France, cela représenterait, toutes choses égales par ailleurs, le dixième de cette somme, soit 40 milliards par an.

• À l'autre extrême, la misère doit être déclarée hors la loi. La société convivialiste met en œuvre une fiscalité universelle, simple et transparente pour transférer automatiquement chaque mois un pouvoir d'achat minimal des ménages correctement insérés vers les plus fragiles. Ce mécanisme fiscal – couramment appelé "revenu universel" – doit être ajusté de façon à ne jamais être un obstacle à la participation de tous à la vie économique, y compris par un travail rémunéré. Le regard convivialiste vers le plus pauvre est en effet celui d'une fraternité sans condition, accompagnée d'une oreille attentive pour l'écouter et d'une main tendue pour accueillir ses apports spécifiques.

• Une société convivialiste ne saurait tolérer qu'une fraction importante de la population soit privée de tout

* Le problème que pose tout projet d'augmentation de l'impôt sur le revenu est que, s'il n'est pas assorti d'un contrôle effectif de l'évasion fiscale et de l'abolition des paradis fiscaux, ce sont surtout ces derniers qui risquent d'en profiter, et avec eux le crime organisé. Pour les États qui se révéleraient incapables d'empêcher l'évasion fiscale, la meilleure politique est sans doute celle qui consisterait à substituer à l'impôt sur le revenu un impôt sur le patrimoine (une taxe sur l'actif net).

emploi tandis que l'autre est soumise à un surtravail permanent, générateur d'angoisse et de surmenage. Le droit au travail à temps choisi, permettant à chacun de reprendre en main son temps de vie pour en faire éclore son œuvre personnelle, implique un nouveau rapport au temps.

• Pour lutter contre le capitalisme rentier et spéculatif, une société convivialiste introduit une contrainte de durée minimale de détention des actions, les plus-values étant taxées d'autant plus fortement que la revente est rapide. À l'extrême, la revente dans un délai de vingt-quatre heures ou moins donne lieu à une taxation systématique de 100 % de l'éventuelle plus-value réalisée. Cela décourage totalement les allers-retours qui n'ont aucune logique d'investissement dans les projets portés par les entreprises qui se financent sur le marché des actions.

• Un des meilleurs moyens de lutter contre l'évasion fiscale, et notamment celle des multinationales, est que l'impôt sur leur bénéfice consolidé soit prélevé au prorata du chiffre d'affaires réalisé dans chaque pays.

• Depuis une quarantaine d'années, nombre de pays – presque tous, en fait – ont été soumis à la "loi des marchés" qui les a plongés dans un cercle vicieux délétère. Leurs États dépensant plus que ne le permettaient leurs recettes fiscales, ils ont dû emprunter et se plier à des normes de réduction drastique des salaires, des retraites et de leur niveau de protection sociale ou sanitaire, ce qui a entraîné une diminution des rentrées fiscales et une incapacité croissante à rembourser leurs dettes. Pour s'en acquitter, il leur a fallu s'endetter toujours plus et payer

toujours plus d'intérêts, ce qui n'a fait qu'aggraver le problème en enrichissant toujours plus les plus riches. Face à cette situation explosive, il est grand temps d'envisager une abolition des dettes, sur le modèle par exemple du jubilé propre au judaïsme antique*. Ou, au minimum, d'organiser une "restructuration" mondiale des dettes permettant à chaque État de rembourser les dettes légitimes (celles qui n'ont pas été imposées par un rapport de force inéquitable) en fonction de l'accroissement de son PIB.

Une société écologiquement responsable

Face aux enjeux et aux risques climatiques et énergétiques, il faut viser à l'horizon 2040-2050 un objectif "triple zéro**" :

- zéro émissions nettes en gaz à effet de serre ("neutralité carbone") ;
- zéro consommation d'énergies fossiles (ce qui implique une sortie du charbon, du pétrole et du gaz fossile) ;
- zéro déchets hautement toxiques et à risques majeurs***.

* Toutes les sept fois sept ans, autrement dit au bout de cinquante ans, les terres aliénées ou gagées devaient être rendues, les dettes remises, et les esclaves libérés.

** Un tel objectif peut sembler très ambitieux, voire utopique. Il est pourtant étayé par les calculs très précis et détaillés réalisés par l'association négaWatt, le groupement d'experts le plus reconnu en France, au moins à gauche.

*** La majorité des signataires de ce manifeste est favorable à une sortie rapide du nucléaire, mais une minorité significative considère que, compte tenu de la priorité à donner à la lutte contre le changement

Pour cela, il est nécessaire de remplacer les énergies et les matières extraites du sous-sol par les énergies et les matières issues du soleil. L'énergie solaire sous toutes ses formes, directes (photovoltaïque, thermique) ou indirectes (éolien, hydraulique, biomasse), doit se substituer aux énergies extractives fossiles (charbon, pétrole, gaz fossile) et fissiles (uranium). Et les "matières solaires" créées par la photosynthèse des plantes (les matériaux biosourcés) doivent être à la fois la ressource première de nos constructions et celle d'une carbo-biochimie se substituant à l'actuelle pétrochimie pour la fabrication de tous nos objets courants.

Cette double substitution (énergie et matières) du sous-sol vers le soleil n'est réalisable que dans le cadre d'une politique énergétique fondée sur le juste usage, le partage et le non-gaspillage (la sobriété), et sur la limitation des pertes à tous les niveaux.

Il sera impossible d'édifier une société écologiquement responsable sans repenser ni remodeler en profondeur le statut de l'entreprise, ses responsabilités et sa gouvernance. Il est, bien sûr, indispensable d'instaurer un meilleur partage du pouvoir entre salariés et actionnaires. Mais cela ne suffira pas à garantir que les entreprises respecteront les droits humains fondamentaux, réduiront les inégalités, protégeront l'environnement et la biodiversité, lutteront solidairement et activement contre le danger climatique. C'est à la racine qu'il convient d'agir en

climatique et de la complexité technique du problème énergétique, le débat doit rester ouvert. La même chose est vraie à propos des possibilités ouvertes par l'hydrogène.

modifiant le droit des sociétés qui est depuis deux cents ans le socle juridique des entreprises. De nouveaux types de sociétés voient le jour aux États-Unis. Une loi française récente inscrit désormais la responsabilité sociale et environnementale dans la définition même de la gestion des sociétés. Elle autorise aussi la possibilité pour les entreprises de se doter, au-delà du but lucratif, d'une mission sociale et environnementale, dont l'État devra contrôler la sincérité et la bonne exécution. Reste à faire en sorte que ces exceptions, désormais rendues possibles, deviennent la norme générale.

Post-croissance et démarchandisation

Une société convivialiste sera nécessairement post-croissantiste. Ce qui signifie qu'elle visera une prospérité qui ne soit pas subordonnée au seul accroissement indéfini du PIB. La clé d'une telle prospérité post-croissantiste est la *démarchandisation*. Par démarchandisation, il faut entendre toutes les manières de mieux satisfaire les besoins avec moins de marchandises et moins d'argent.

Nombre de pratiques plus ou moins récentes vont dans ce sens : économie sociale et solidaire, production collaborative (de Wikipédia aux Fab Labs), plates-formes d'échange et de consommation collaboratives (accorderies, réseaux d'échanges réciproques, SEL, etc.), économie de la fonctionnalité (sur le modèle Vélib), économie circulaire (réemploi, recyclage…). Toutes ces formules reposent sur des combinaisons inédites de ressources marchandes et de ressources non marchandes et non

monétaires. Elles vont dans le sens d'une économie convivialiste lorsque la motivation non monétaire l'emporte sur les motivations marchandes et monétaires, comme dans le cas des échanges gratuits ou "pair à pair", d'autoproduction et de mutualisation des biens, et à l'inverse de ce que nous proposent des entreprises telles qu'Uber ou Airbnb, qui, sous couvert d'économie du partage, ne font miroiter des dimensions de gratuité que pour mieux accroître leurs profits.

Parmi les mesures à encourager pour faciliter la démarchandisation, citons :

- L'allongement de la durée de vie des biens via l'interdiction de l'obsolescence programmée et l'imposition réglementaire de normes techniques facilitant la réparabilité.
- La réduction des besoins monétaires des ménages, en particulier des ménages à faibles ressources, grâce à des mesures telles que : la tarification progressive de l'eau et de l'électricité, une organisation des transports et services collectifs rendant possible une vie sans voiture ou facilitant le covoiturage ; la fourniture gratuite d'une information adaptée sur le coût d'usage réel des biens et la manière de réduire ses dépenses, etc.
- La limitation drastique de la publicité (au minimum, l'interdiction des formes les plus intrusives de publicité non sollicitée, à domicile ou sur internet).
- Une politique d'aménagement/réduction du temps conçue pour faciliter la pluralisation de l'activité, dont l'objectif explicite serait de laisser plus de temps aux gens pour participer à la vie sociale et à la production de biens communs non monétaires.

• Une orientation systématique de la politique d'achat public en faveur de l'innovation écologique et sociale (normes d'éco-socio-conception dans les appels d'offres, etc.).

Une stratégie de démarchandisation aura forcément un impact négatif sur le développement du secteur marchand, et donc sur les recettes fiscales et les moyens d'action de l'État. Diverses pistes peuvent être explorées pour répondre à ce défi. L'une des plus souvent évoquées est le pluralisme monétaire – par exemple sous la forme d'une monnaie non convertible ou seulement partiellement convertible en devises, émise par l'État – pour financer les biens et services essentiels et les échanges locaux. Dans la logique systémique qui sous-tend l'idée de démarchandisation, la réponse la plus créative consisterait cependant à démonétariser l'action publique elle-même en organisant à grande échelle la participation volontaire des citoyens au fonctionnement des services publics et à la production des biens collectifs, ce qui suppose d'imaginer des formes innovantes de collaboration entre les administrations et la population. La mise en place d'une "réserve citoyenne" dans l'Éducation nationale, par exemple, montre qu'il ne s'agit pas d'une utopie.

Déglobalisation

Une société convivialiste post-croissantiste entamera nécessairement un processus de déglobalisation et de relocalisation des économies.

• Au niveau international, la globalisation néolibérale met en compétition les systèmes sociaux et écologiques,

en particulier dans le domaine de la fiscalité et des droits de l'homme, au bénéfice du moins-disant social, du moins-disant fiscal, du moins-disant écologique et du moins-disant sur la protection des droits. Des sociétés convivialistes refuseront les accords de libéralisation du commerce imposés par les multinationales et les remplaceront par des accords de coopération internationale.

• Ceux-ci, inspirés par un *principe de subsidiarité économique* et un souci écologique, devront permettre à tous les pays de satisfaire une proportion significative de leurs besoins par des productions locales alors qu'aujourd'hui chacun produit, exporte et importe les mêmes biens, ce qui augmente le volume des marchandises transportées et leur empreinte carbone. Faute de régulation négociée, des *taxes aux kilomètres parcourus* peuvent assurer la réduction de ces flux "inutiles" et écologiquement coûteux entre pays industrialisés.

• Au niveau local des communautés de vie ou des bassins d'emploi, les échanges n'ont pas besoin de s'effectuer dans une monnaie internationale, ni même dans une monnaie nationale. Ils peuvent se réaliser au travers de *systèmes d'échange local avec des monnaies complémentaires*. De nombreuses expériences de ce type existent en France, en Europe et dans le monde. Elles permettent de revitaliser la démocratie par le bas et de créer du lien et de la mutualité.

• Selon cette même logique de relocalisation, il est nécessaire et possible de (re)conquérir une *souveraineté industrielle de base* et la *souveraineté alimentaire*. Souveraineté alimentaire qui peut s'organiser, par exemple, sur le modèle français des Associations pour le maintien

d'une agriculture paysanne (AMAP) qui mettent en relation directe et permanente les consommateurs avec des maraîchers et des éleveurs, mais aussi des fromagers, des paysans boulangers, des arboriculteurs, etc.

En Europe, une fragilité supplémentaire à celle que connaissent les autres régions du monde s'est instaurée en raison de l'accélération inconsidérée d'une intégration économique et monétaire qui ne s'est assortie d'aucune intégration politique et sociale. Cette désynchronisation aboutit à laisser nombre de pays de l'ensemble européen dans un état d'impuissance et de détresse insupportable. Quelle que soit la solution adoptée, elle devra absolument viser à conjuguer à nouveau, sous une forme ou sous une autre : souveraineté monétaire, souveraineté politique et souveraineté sociale.

Maîtriser l'*hubris* des technosciences

La contre-culture américaine des années 1960 espérait qu'avec l'ordinateur personnel nous aurions les moyens d'éviter le centralisme des pouvoirs étatiques et d'établir une communication éclairée entre des communautés libérées. Que, grâce à lui, nous réaliserions les valeurs de convivialité en opposition au monde de la consommation débridée. Or les utopies technologiques ont changé de camp. Elles ont été confisquées par la finance et l'industrie. Les rêves qui accompagnaient les visionnaires ayant grandi dans les communautés hippies, ou dans leur environnement, ont tourné court. Les méga-machines ont pris le pouvoir et le monde numérique est désormais trusté par les Gafam californiens ou les BATX chinois. Elles ont

colonisé les imaginaires et concourent aujourd'hui à donner crédit aux fantasmes transhumanistes. L'intelligence artificielle est ainsi devenue l'emblème d'une société dont le fonctionnement serait intégralement confié à des algorithmes et qui étoufferait les libertés, sous prétexte d'assurer la sécurité ou de prolonger indéfiniment la survie biologique. Des valeurs de convivialité il ne reste à peu près rien dans l'univers des technosciences. L'humain est si peu pris en compte par les utopies technologiques qu'il est annoncé comme bientôt superflu : superflu dans le monde du travail dont la plupart des activités seront bientôt automatisées et exercées par des robots ; superflu dans la vie sociale dont le contrôle neutralisera toutes les initiatives émancipatrices ; superflu dans la prospective médicale qui se laisse déjà imposer l'idéal d'un humain augmenté (voire d'un posthumain) ; superflu dans l'univers du droit qui s'efforce désormais d'accorder la personnalité juridique aux machines dites "intelligentes".

Il devient urgent de résister et de comprendre. De résister à l'emballement technologique, à la fascination innovatrice, aux supposées facilités d'une société liquide. De comprendre la logique des dispositifs qui nous sont présentés comme inéluctables – ceux qu'on articule sous l'acronyme NBIC* et qu'on présente comme la feuille de route obligée des politiques de recherche modernes. De comprendre aussi l'ambivalence des biotechnologies qui annoncent l'ère de la santé parfaite (sinon de l'immortalité) autant que

* Il désigne un champ scientifique multidisciplinaire qui se situe au carrefour des nanotechnologies (N), des biotechnologies (B), des technologies de l'information (I) et des sciences cognitives (C).

celle de la fusion de l'humain avec le robot (le cyborg). Les "ciseaux moléculaires" CRISPR-Cas09 révèlent cette ambivalence : ils font miroiter les thérapies géniques (la "réparation") tout en suscitant des entreprises eugénistes (l'"augmentation"). Les Chinois n'envisagent-ils pas, d'ores et déjà, d'identifier grâce à eux les gènes associés aux quotients intellectuels les plus performants pour les copier et les importer dans des cellules germinales ou des embryons qui feraient naître des populations de surdoués ? Le convivialisme ne saurait minimiser la dimension de déroute morale et d'aliénation qui hypothèque les sciences et les techniques contemporaines : instrumentalisation et marchandisation des corps, contrôle et réduction des comportements à l'élémentaire, seul accessible aux machines, rétrécissement de la sphère de la vie privée… Celles-ci nous apportent, incontestablement, nombre de facilités immédiates, mais toutes ces facilités prises ensemble configurent un type de société dont nous ne voulons pas. Il est donc impératif de réguler les décisions d'intérêt général et de les soustraire au pouvoir de ces ingénieurs, médecins, juristes ou politiques qui disent préparer un avenir qui n'aura plus le visage de l'homme. La régulation appelle des instances délibératives dotées du pouvoir d'intervenir en amont de la programmation des recherches technoscientifiques, capables d'imposer et d'organiser l'information et le débat public, fondées à interagir avec des structures consultatives. Ces instances émergeront de l'appropriation par les citoyens des savoirs et des conditions de l'évaluation éthique d'innovations orientées par le souci de la vie bonne et non plus par celui de l'enrichissement des sphères industrielles et financières.

CONCLUSION

Édifier une société conviviale universalisable, qui vise à assurer à tous une prospérité, une dignité et un bien-être suffisants sans les attendre d'une forte croissance perpétuelle, devenue introuvable et dangereuse, et, pour cela, lutter contre toutes les formes d'illimitation et de démesure, l'enjeu est considérable. La tâche apparaît d'autant plus ardue et périlleuse que pour réussir il faudra affronter des puissances énormes et redoutables, tant financières que matérielles, techniques, scientifiques ou intellectuelles autant que militaires ou criminelles.

Contre ces puissances colossales et souvent invisibles ou illocalisables, les deux armes principales seront au départ :

- *L'indignation* ressentie face à la démesure et à la corruption, et *la honte* qu'il est nécessaire de faire peser sur ceux qui, directement ou indirectement, activement ou passivement, violent les principes de commune naturalité, de commune humanité et de commune socialité. Les pratiques de *name and shame* et les appels au boycott peuvent se révéler d'une grande efficacité s'ils sont bien coordonnés et menés au nom d'une idéologie cohérente

et elle-même irréprochable. Qu'on pense, par exemple, à l'impact de #MeToo.

- *Le sentiment d'appartenir à une communauté humaine mondiale.* D'être des millions, des dizaines et des centaines de millions, voire, peu à peu, des milliards d'individus, de tous pays, de toutes langues, de toutes cultures et religions, de toutes conditions sociales, à participer au même combat pour un monde pleinement humanisé. Il sera pour cela nécessaire qu'ils puissent partager un symbole commun qui les désigne comme luttant à la fois pour la préservation de leur environnement naturel et contre la corruption et l'illimitation. Le mot "convivialisme" vise à être ce symbole. Il s'effacera de lui-même si un symbole plus puissant et plus parlant est trouvé.

Sur ces bases-là, il sera possible à ceux qui se reconnaissent dans les principes du convivialisme d'influer radicalement sur les jeux politiques institués et de déployer toute leur créativité pour démultiplier les autres manières de vivre, de produire, de jouer, d'aimer, de penser et d'enseigner qui se cherchent déjà. Convivialement, grâce à des actions non-violentes. En rivalisant sans se haïr ni se détruire. En reconstruisant la confiance en l'avenir chez celles et ceux qui l'ont perdue depuis longtemps. Dans une perspective à la fois de reterritorialisation et de relocalisation, et d'ouverture à la société civile mondiale associationniste. Celle-ci est d'ores et déjà en train de s'édifier sous de multiples formes, et notamment à travers les diverses facettes de l'économie sociale et solidaire ou des communs, via toutes les formes de démocratie participative ou directe, dans l'expérience des forums sociaux mondiaux, etc.

Internet, les nouvelles technologies et la science seront mis au service de l'édification de cette société civile à la fois locale et mondiale. À la fois solidement enracinée et ouverte à l'altérité.

Ainsi se dessine un nouveau progressisme, affranchi de l'économisme comme du scientisme, et de l'idée reçue selon laquelle toujours plus voudrait nécessairement dire toujours mieux.

Mais, à l'évidence, une société convivialiste ne s'édifiera pas toute seule, sans heurts multiples, par un simple effet de la bonne volonté d'une humanité enfin convertie à de meilleurs sentiments. Il ne sera pas facile de décider collectivement de nous autolimiter, et notamment dans le registre économique. La tentation de l'*hubris* n'est pas l'apanage des plus riches et des plus puissants. Elle est présente chez tous les humains, activement ou potentiellement. Dans une société convivialiste, on ne pourra pas dire qu'il est "interdit d'interdire". Pour que chacun puisse déployer son désir d'être reconnu en l'exerçant dans des activités prosociales, dans le souci du bien commun, il faudra bien instituer un ensemble nouveau de normes, à commencer par celles qui proscrivent la recherche du profit pour lui-même et donc l'extrême richesse qui en découle, la richesse qui s'accumule par *hubris* dans le déni de la commune naturalité, de la commune humanité et de la commune socialité.

Comme la norme sociale actuellement dominante, au contraire, repose sur l'appât du gain *(greed)*, le culte du moi et l'indifférence au sort des autres, l'instauration des nouvelles normes convivialistes générera nécessairement de nombreuses et nouvelles formes de délinquance qui

viendront s'ajouter à toutes celles qui existent déjà. On ne pourra donc pas ne pas poser la question du type de répression et des formes de punition à adopter. La règle générale sera celle de la justice restauratrice (*i. e.* d'une confrontation ordonnée, en face à face, entre les délinquants et leurs victimes) et d'un emprisonnement ou de peines visant non pas à anéantir la subjectivité, comme c'est le cas dans la plupart des systèmes pénitentiaires existants, mais à permettre, au contraire, un véritable travail d'individuation.

Plus généralement, une société convivialiste sera une société réflexive et éducative. Elle ne pourra pas advenir ni durer si elle ne donne pas aux individus et aux groupes les moyens de mieux comprendre ce qui les motive et de maîtriser les oppositions qui résultent de la quête de reconnaissance qui les anime tous. Elle sera, enfin, également réparatrice. Elle devra redonner confiance en soi et sécurité affective à tous ceux dont la vie a été malmenée par les crises économiques, par l'isolement et la solitude qu'induit le mode de vie néolibéral, par la misère ou les massacres qui ont poussé à émigrer, etc. Il y aura d'ailleurs là, dans ces tâches de soin (de *care*), un énorme gisement d'emplois potentiels guère susceptibles d'être détrônés par l'intelligence artificielle.

Mais, avant même toute démarche éducative, le convivialisme parie sur la mobilisation des affects et des passions. Rien ne se fait sans eux. Le pire comme le meilleur. Le pire, c'est l'appel au meurtre, qui nourrit les passions totalitaires, sectaires et intégristes. Le meilleur, c'est le désir d'édifier à l'échelle à la fois planétaire et locale des sociétés effectivement démocratiques, civilisées et

conviviales. L'aspiration à réaliser toutes les promesses du présent qu'il faut rendre palpables et faire ressentir à tous.

Pour symboliser et incarner l'unité du convivialisme, pour se prononcer avec une autorité et un retentissement médiatique suffisants sur les multiples questions urgentes à trancher, il sera judicieux de créer rapidement une esquisse d'Assemblée mondiale de la commune humanité comprenant des représentants de la société civile mondiale associationniste, de la philosophie, des sciences dites "exactes", des sciences humaines et sociales et des différents courants éthiques, spirituels et religieux qui se reconnaissent dans les principes du convivialisme.

À court terme, le convivialisme doit résoudre deux difficultés principales, toutes deux liées au fait qu'il peut sembler émaner de réflexions plus ou moins abstraites, sans prise directe sur les nécessités économiques immédiates de tout un chacun comme sur les réalités de la politique.

Innover économiquement

Sur le premier point, le convivialisme se heurte apparemment au même problème que tous les partis qui se réclament de l'écologie (ils sont de plus en plus nombreux, au moins en paroles) mais ne s'engagent pas réellement pour les changements nécessaires. Car comment défendre véritablement la planète et sauver l'environnement sans détruire certains emplois, ceux des activités économiques polluantes ou délétères qu'il convient de faire disparaître ? Comment concilier crainte de la fin du monde et souci

des fins de mois ? Pour convaincre, il ne suffit pas de parler aux couches sociales les plus éduquées ou à leurs enfants, déjà sensibilisés à la nécessité de lutter contre le réchauffement climatique. Il faut s'adresser à tous : Gilets jaunes, travailleurs syndiqués ou non, habitants des cités au chômage…

Une partie de la réponse est la suivante. L'objectif du convivialisme est de dessiner les contours d'une société viable même sans croissance du PIB, c'est-à-dire même si le PIB et le pouvoir d'achat monétaire devaient stagner, soit pour des raisons écologiques, soit pour des raisons économiques (la "stagnation séculaire" diagnostiquée par certains économistes), ou encore suite à une crise financière majeure. Nous avons montré que cela est possible dès lors qu'une partie non négligeable des besoins est satisfaite de manière non marchande, par des relations directes entre producteurs et consommateurs : par démarchandisation, déglobalisation et relocalisation.

Mais on ne doit pas pour autant se priver de ressources financières actuellement peu mobilisées. Nous avons vu que le cumul des propositions des candidats démocrates à l'investiture pour les élections présidentielles américaines, n'affectant que les très hauts revenus, patrimoines et héritages, rapporterait de l'ordre de 400 milliards de dollars par an. C'est le cas dans beaucoup d'autres pays. En France, des mesures semblables – combinées à une lutte plus efficace contre les paradis fiscaux et à une taxation des multinationales (notamment les Gafam) sur le chiffre d'affaires réalisé dans chaque pays – rapporteraient quelque 50 milliards d'euros par an, toutes choses égales par ailleurs. Assez pour financer un véritable revenu

universel* qui permettrait, par exemple, aux agriculteurs ou aux commerçants qui aiment leur métier mais se retrouvent en permanence au bord de la faillite (et du suicide) de s'y épanouir sans la contrainte d'y chercher la source exclusive de leurs revenus. Assez également pour démarrer l'indispensable transition écologique en supprimant les passoires thermiques et pour remédier à la grande misère des hôpitaux ou des prisons, etc.

Ce chiffrage donne une idée des marges de manœuvre dont nous disposerions si les plus riches n'étaient plus en mesure de se soustraire au devoir de solidarité impliqué par les trois principes de commune naturalité, de commune humanité et de commune socialité. Mais deux précisions s'imposent aussitôt. D'une part, il est clair que le convivialisme ne prendra pas forme dans un pays isolé du reste du monde. Si les richesses taxées ici peuvent aussitôt trouver refuge ailleurs, il sera difficile d'avancer. C'est la raison pour laquelle il est vital que les principes du convivialisme – sous ce nom ou sous un autre, peu importe – puissent déclencher un raz de marée de l'opinion publique mondiale. De l'autre, il ne faudrait surtout pas croire ou laisser croire, parce que l'on récupérerait une certaine marge de manœuvre financière, que tout pourrait recommencer comme avant, sans rien changer à nos modes de vie. En un mot, il faut raisonner dans un tout autre esprit que celui du keynésianisme étatique (qui croit pouvoir tout régler en relançant la croissance

* À hauteur de 500 euros par mois et par adulte, cumulés à certaines aides sociales maintenues (par exemple, l'APL) le budget net d'un tel revenu universel s'élèverait en France à 40 milliards d'euros par an.

du PIB grâce la dépense publique) et abandonner l'illusion d'une "croissance verte" (qui ne serait qu'une nouvelle modalité de l'éternelle course à la richesse, l'enjeu écologique n'étant en fait qu'un prétexte).

Innover politiquement

Voilà qui pose la question du positionnement politique du convivialisme. Il est clair que le convivialisme ne pourra pas s'imposer sans entrer à un moment ou à un autre, d'une manière ou d'une autre, dans le champ du jeu politique institué. Et c'est là une autre contradiction à résoudre. Le convivialisme mise au premier chef sur la puissance de la société civile, ou, pour mieux dire, de la société civique, autrement dit sur la mobilisation de tous ceux et celles qui se soucient du bien commun. Mais ceux-là, très généralement, se défient de la politique et des politiciens (qui d'ailleurs les ignorent le plus souvent sauf au moment des élections). Ils ne refusent pas nécessairement de faire de la politique, à condition d'en faire "autrement", en se passant des femmes ou des hommes politiques professionnels. Or ce refus est justement ce qui les condamne à l'éparpillement de leurs forces, à une grande invisibilité et en définitive à une large impuissance face au Marché ou à l'État.

Que faire ? Dans l'immédiat, et notamment à l'occasion des élections locales, suggérer aux politiques professionnels ou paraprofessionnels qui se sentent en accord avec ce *Second manifeste convivialiste* de s'en réclamer. Après tout, le convivialisme n'appartient à personne et

sa force vient justement de ce qu'il réunit des personnes venues d'horizons politiques et idéologiques très divers. Pour l'instant, donc, nous ne pouvons qu'aspirer à être "récupérés". Si certains le faisaient de manière abusive, il serait assez facile de les dénoncer.

Mais le convivialisme ne pourra faire une véritable entrée en politique que si les valeurs qu'il porte et les solutions qu'il propose sont largement partagées. Comment faire en sorte qu'elles le soient et comment le savoir et le faire savoir ? Beaucoup de gens déjà convaincus par le convivialisme se demandent comment ils pourraient y contribuer. Or, précisément parce que le convivialisme n'est pas une organisation et moins encore un parti, on ne peut pas leur proposer d'adhérer.

À ce stade, il reste deux moyens d'action. Le premier, au moins en France (mais aussi en Allemagne*), est de discuter ce *Second manifeste convivialiste* et de l'enrichir en faisant connaître des expériences ou des analyses inédites. Les sites www.convivialisme.org et www.lesconvivialistes.org sont faits pour cela. Mais le moyen le plus simple et efficace de rendre visible l'adhésion aux valeurs et aux analyses convivialistes est que tous ceux et celles qui s'en réclament portent, là où ils vivent et où ils travaillent, un badge qui symbolise ces espérances communes. Un tel badge existe déjà en France. Il porte les lettres AH ! Ce qui peut signifier, par exemple, avancer en humanité, anti-*hubris*, alter-humanisme, anti-haine, etc. Chacun est libre de choisir le sens qui lui convient le mieux. Voilà qui montre que les voies du convivialisme sont plurielles, que

* Cf. www.diekonvivialisten.de.

le convivialisme n'est pas un dogme mais un chemin*. Et une espérance, dans un monde qui en manque tant.

Notre espoir est que si les porteurs de ce badge, ou de son successeur, deviennent de plus en plus nombreux, alors ils pourront se reconnaître les uns les autres et entrer en discussion là où ils vivent ou travaillent, à l'hôpital, à l'école, dans les prisons, dans les lycées, dans l'agriculture, dans les entreprises, dans les mutuelles, dans les syndicats, etc. Ils pourront alors commencer à dessiner les contours de lieux de travail ou de vie plus conviviaux. C'est bien une société post-néolibérale qui s'esquissera ainsi.

Alors, peut-être, il faudra commencer à songer à la création d'une organisation, voire d'une organisation politique convivialiste. Sous la forme d'un archipel** ? Peut-être. Qui ne voit en effet que les partis politiques existants se montrent de plus en plus incapables de parler à la majorité des citoyens en formulant des espoirs crédibles ? Seuls prospèrent à présent ceux qui donnent voix à la détresse, à la haine et au ressentiment en les mobilisant contre des boucs émissaires. Tous laissent entendre que si seulement la croissance revenait (et ils se présentent comme les mieux à même d'y contribuer) et si les boucs émissaires étaient supprimés, alors tous les problèmes seraient résolus. Il n'y a rien là, on en conviendra, de bien exaltant. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que de plus en plus d'électeurs s'abstiennent et que de

* Les raisons d'être de ce badge et les moyens de se le procurer sont exposés sur le site ah-ensemble.org.

** Tel que le propose et le met en œuvre, par exemple en France, le réseau Osons les jours heureux.

plus en plus également, notamment chez les jeunes, ne croient plus dans la démocratie ni dans les institutions. C'est qu'ils ne croient tout simplement plus en l'avenir.

Alors, oui, une forme ou une autre de parti convivialiste qui redonnerait de l'espoir en montrant quel nouveau type de société il est effectivement possible de construire serait plus que bienvenue. Mais ce n'est pas à des intellectuels comme ceux qui ont contribué à la rédaction de ce manifeste qu'il appartient de se lancer dans cette indispensable entreprise politique. Telle n'est pas leur tâche. À d'autres, aux plus jeunes notamment, de prendre le relais maintenant. Discutons-en tous ensemble. C'est leur avenir qu'ils ont à bâtir, et personne ne le fera à leur place.

KRAJCBERG - MOLLARD

NOUVEAU MANIFESTE DU NATURALISME INTÉGRAL

critères éditions

**« À force d'accepter
les pratiques barbares
des hommes contre la nature,
l'homme a aujourd'hui
engagé le processus
de destruction de la planète
qui le conduit à sa propre
disparition. »**

Frans Krajcberg
et Claude Mollard
2013

**« À vouloir imposer sa loi
à la nature,
à vouloir créer
contre la nature,
l'homme se condamne
lui-même. »**

Pierre Restany – 1978

LE XXIE SIÈCLE

n'a toujours pas ouvert la voie à une création artistique résolument engagée au service de l'équilibre de la planète avec son environnement et ses habitants. Nous dénonçons cette impuissance.

Écrasé par la globalisation des cultures et des économies, l'art perd son sens, tandis que la domination universelle de la finance génère spéculations éhontées et bulles artificielles. Nous dénonçons l'emprise des marchés sur l'art, avec leurs méfaits et leurs impasses.

Nous lançons un cri d'alarme pour que l'art retrouve le sens de la nature, de la mesure et de l'harmonie, et qu'il recouvre sa position d'avant-garde au service de valeurs de liberté, de dignité, de respect.

Nous publions le *Nouveau manifeste du Naturalisme intégral* pour entraîner un mouvement qui mobilise l'expression d'une conscience planétaire.

Nous reconnaissons dans la nature une source illimitée d'inspirations, de concepts, de recherches et de formes.

Nous revendiquons, en devoir et en droit, la totale diversité des expressions, une laïcité sans compromis, une liberté de création intégrale.

Nous nous adressons aux artistes et aussi aux citoyens du monde qui ne veulent pas rester les spectateurs passifs de la destruction de leur planète.

Plus que jamais l'artiste doit être au cœur de tout projet de civilisation, à la fois artiste et citoyen du monde, intégralement et radicalement.

Pierre Restany terminait le *Manifeste du Rio Negro* par ces mots : « La nature originelle doit être exaltée comme une hygiène de la perception et un oxygène mental… »

1.

Les termes du *Manifeste du Rio Negro* de 1978 doivent être réaffirmés et radicalisés.

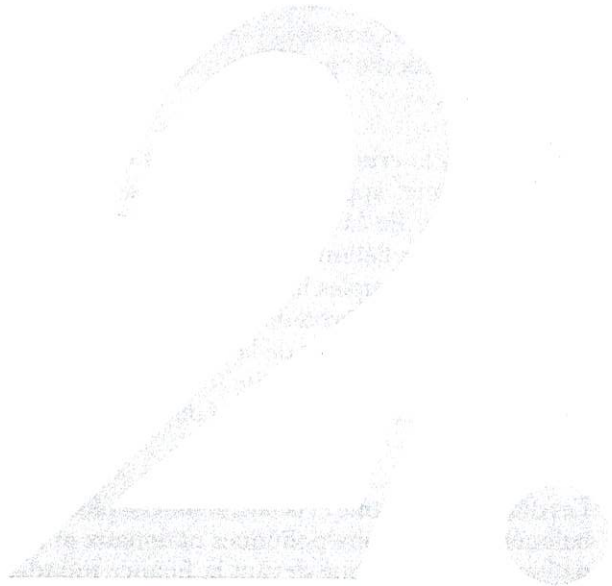
En 1978, l'écologie balbutiait et le *Manifeste du Rio Negro* était une première prise de conscience du potentiel formidable de la nature dans l'expression artistique. Pour Pierre Restany, il s'agit alors « de lutter beaucoup plus contre la pollution subjective que contre la pollution objective, la pollution des sens et du cerveau… »

Aujourd'hui, la crise de la planète est devenue une réalité évidente appelant des réponses urgentes. La destruction de la forêt amazonienne est engagée au prix de l'élimination inéluctable, et hélas silencieuse, des peuples indiens. La fonte de la banquise s'accélère, le réchauffement climatique est en marche. L'accroissement de la population mondiale entretient la pauvreté, favorise les guerres et sert de terreau au développement des fanatismes religieux et politiques.

Les droits de l'homme et la laïcité sont de plus en plus bafoués. Les pouvoirs politiques nationaux et internationaux ont abdiqué devant la finance mondiale.

La crise de l'art dénoncée alors par Pierre Restany s'est elle-même amplifiée.

La multiplication des investissements financiers invoqués pour exprimer une marche en avant de la démocratisation des arts aboutit en fait à promouvoir une grande entreprise internationale de divertissement.



L'engagement de l'artiste contemporain est la condition du renouvellement de la création.

Au moment où l'on n'a jamais autant montré d'art contemporain, il se révèle en fait de plus en plus déconnecté de la réalité sociale, économique et politique. Il se centre sur l'individu et ses atermoiements.

Il n'annonce plus, il illustre. Il n'anticipe plus, il accompagne. Il ne dénonce plus, il dissimule.

Les mouvements intellectuels qui reliaient innovations artistiques et engagements politiques et sociaux ont disparu. Ils sont devenus sujets d'étude ou d'expositions. La pratique artistique n'est plus un engagement collectif mais une carrière individuelle. Isolés, les artistes sont moins dangereux. Ils ne dirigent plus la scène artistique, ils tentent d'en profiter. L'art n'est plus qu'une marchandise cotée. Il oscille entre spéculation intellectuelle et spéculation marchande. Il devient stratégie de pouvoir. Il perd sa portée critique.

Nous réaffirmons le rôle essentiel de l'artiste, alors qu'il est de plus en plus relégué à celui de simple décorateur dont «les maîtres du monde» attendent qu'il déguise les crises au lieu de les dénoncer.



Le Naturalisme intégral appelle une éthique de la création artistique.

Le Naturalisme intégral est non seulement une attitude de combat mais aussi un aiguillon de la pensée. Il s'oppose intégralement à l'exploitation destructrice de la nature et à la transformation de l'œuvre d'art en objet de consommation jetable.

Le Naturalisme intégral se conçoit comme un outil de développement artistique durable. Il s'insère même dans l'espace-temps du cosmos.

Le Naturalisme intégral relie les cultures les plus contemporaines aux plus ancestrales. Il en appelle à la conscience des « Magiciens de la terre ».

Il affirme la nécessité des forces de l'esprit et recherche les conditions de leur apparition depuis les origines du vivant.

Le Naturalisme intégral renoue avec les avant-gardes qui ont anticipé les grandes mutations techniques et urbaines, les conquêtes des droits des citoyens, la libération et le développement de l'image.

Le Naturalisme intégral en appelle à « l'expression d'une conscience planétaire », capable de s'indigner, de se mobiliser et d'agir.

4

Le Naturalisme intégral s'engage à protéger la nature, catalyseur et mobilisatrice d'imaginaires.

Le combat écologique fera vibrer le cœur imaginatif de la société s'il sait prendre en compte la dimension artistique et culturelle de la planète.

Les créations actuellement dispersées des artistes qui ont choisi de s'exprimer dans, pour, par, avec et sur la nature, gagneront à être rassemblées et renforcées à l'échelle de la planète, dans un dialogue résolument interculturel.

Le Naturalisme intégral favorise l'apparition d'un mouvement artistique mondial et diversifié autour du rôle fédérateur de la sauvegarde des équilibres fondamentaux de la planète.



Le Naturalisme intégral privilégie l'acte de création fondé sur la vision et la recherche de sens.

L'univers naturel est un réservoir illimité d'espèces et de formes animales et végétales. Le regard sur l'objet ou l'être de nature est un acte artistique, car l'art de voir est en soi créatif : il s'apprend, se pratique, se cultive et se transmet.

Le Naturalisme intégral ajoute au naturalisme scientifique une dimension poétique. Il met à son service les technologies contemporaines qui amplifient ou détaillent la vision du monde, il en exalte ainsi la beauté sous toutes ses dimensions, de l'infiniment petit jusqu'à l'infiniment grand.

Le Naturalisme intégral donne du sens et de la cohérence à la myriade d'œuvres d'art créées depuis les années 1960 en référence à la nature, sous toutes les formes.

Le Naturalisme intégral investit sans limites la création, tout en privilégiant des pratiques modestes de l'art.

Le Naturalisme intégral cherche à mettre en images et en formes d'art la multiplicité des inventions de la nature, pour les révéler ou s'inspirer d'elles comme modèles ou comme moteurs d'énergie.

Pour le Naturalisme intégral, l'art ne se résume pas à une production, c'est aussi un mode de vie en harmonie avec la nature.

Le Naturalisme intégral engage chaque génération à transmettre à ses enfants la portion de la planète Terre dont elle a hérité et reçu la garde. Chaque génération veillera à effacer intégralement les atteintes portées à son intégrité par la précédente.

« Pratiquer (la) disponibilité par rapport au donné naturel, c'est admettre la modestie de la perception humaine et ses propres limites. »
(Pierre Restany)

Le Naturalisme intégral est une réponse à la mondialisation.

Le Naturalisme intégral cultive l'art de voir pour renouveler l'art de penser et d'être.

Le Naturalisme intégral s'attache à mieux comprendre les mystères de la nature. Il est aussi une méthode qui favorise les sciences cognitives de la planète et du cosmos.

Le Naturalisme intégral combat intégralement toutes les entreprises humaines qui conduisent à la disparition de toute diversité dans une globalisation dangereuse à force de nier ou mépriser la réalité de la nature. Il favorise au contraire le dialogue et la rencontre des cultures et des genres.

Il appartient à l'artiste de puiser dans cette méthode la force de retrouver une place essentielle dans la société, dont il doit être, plus que jamais, l'alpha et l'oméga.

Frans Krajcberg parcourt le monde entre le Brésil, la France, le Japon et ailleurs, avec une telle vivacité qu'on oublie ses 92 ans. Après avoir combattu dans l'Armée rouge pour libérer Varsovie puis Berlin, il se consacre à l'art. En 1946, il est l'élève de Baumeister, ancien du Bauhaus, à Stuttgart, lorsqu'il fait le vœu de ne plus revenir dans la Pologne où les Nazis ont détruit sa famille. Ensuite, il vient à Paris où il rencontre Léger et Chagall. Puis il s'installe au Brésil où le destin le conduit. En 1957, il reçoit le grand prix de peinture de la Biennale de São Paulo. Il partage alors sa vie entre le Brésil et la France, reçoit le Prix de la ville de Venise en 1964, expose en France et au Brésil. En 1978, il participe à l'expédition du Rio Negro en Amazonie, en compagnie de Pierre Restany et de Sepp Baendereck qui donne lieu à la publication du *Manifeste du Naturalisme intégral*. En France, il est reconnu par le Centre Pompidou en 1975, expose à la Grande Halle de la Villette, à la Fondation Cartier, au jardin de Bagatelle. Au Brésil, il a exposé dans l'Oca de São Paulo, au Musée d'art moderne de Rio, au Musée Rodin de Salvador et, en 2011, au Musée d'art contemporain de Niteroy, le monument d'Oscar Niemeyer. Il milite avec force pour la sauvegarde de l'Amazonie par ses prises de parole dans les Sommets écologiques mondiaux, ses expositions, ses livres et ses films. Depuis 2005, une donation de ses œuvres à la ville de Paris est présentée en permanence dans l'Espace Krajcberg installé Chemin du Montparnasse, 21 avenue du Maine.

Bibliographie sommaire

Catalogue de l'exposition du Centre Pompidou, texte de Pierre Restany (1975) ; *La ville de Saint-Louis de Maranhao, photographies* (1981) ; *Natura* (1986) ; *Villette-Amazone* (1996) ; *Art et révolte* (2003) ; *La traversée du feu* (2005, Claude Mollard, Pascale Lismonde) ; *Nature* (2011, à l'occasion de son exposition de Salvador). Film : *Frans Krajcberg, portrait d'une révolte* (2004, Maurice Dubroca, réalisateur ; Eric Darmon, Mémoire Magnétique, producteur).

Claude Mollard parcourt le monde en qualité d'ingénieur culturel pour programmer le Théâtre catalan à Barcelone, faire circuler des expositions au Japon, organiser le Festival des musiques africaines au Zimbabwe, évaluer l'action culturelle des favelas du Brésil, construire la cathédrale d'Evry ou l'Axe majeur de Cergy-Pontoise… Haut fonctionnaire, il a assuré la maîtrise d'ouvrage du Centre Pompidou, puis créé auprès de Jack Lang la Délégation aux arts plastiques, conçu et lancé les FRAC (Fonds régionaux d'art contemporain), avant de lancer, en 2000, le Plan de cinq ans pour l'éducation artistique et culturelle. Depuis dix ans, ses photos sont largement exposées : Musée des beaux-arts de Lille, Espace Van Gogh à Arles, Instituts français de Karlsrhue, de Mayence, de Naples, médina de Meknès, mais aussi à Lima au Pérou et à São Paulo. Il appelle ses photos « Origènes », nom qu'il donne aux visages qu'il perçoit dans la nature. Il sera exposé en 2013 au Jardin botanique de Rio. Président de l'association des amis de Krajcberg, il est aussi essayiste et écrivain.

Bibliographie sommaire

L'enjeu du Centre Pompidou (1976) ; *Le mythe de Babel, essai sur l'artiste et le système* (1984) ; *La passion de l'art* (1986) ; *Profession : ingénieur culturel* (1987) ; *Concevoir un équipement culturel* (1992) ; *La cathédrale d'Evry* (1996) *L'ingénierie culturelle* (1999, Que sais-je ? 4e édition) ; *La culture et l'État de Malraux à Lang* (1999) ; *Les Nouveaux réalistes* (2003) ; *Le Très Grand Véda* (2003) ; *Frans Krajcberg, la Traversée du feu* (2005) ; *Juan Gris* (2006) ; *La saga de l'Axe majeur* (2011).

Son travail photographique a fait l'objet d'ouvrages : *Origènes* (Christine Buci-Glucksmann, 2006) ; *Pompéi, métamorphose du portrait* (2008) ; *Contaminazioni* (avec Valérie Honnart, 2010) ; *Les Graphogènes* (Véronique Grange-Spahis, 2012).