

CAHIERS DE L'UNIVERSITÉ SAINT-LOUIS

L'HOMME FACE À SON ENVIRONNEMENT

*De l'écologie radicale à l'économie débridée, quelle place
pour un mode de vie traditionnel ?*



Le labour des champs. Miniature issue du manuscrit *Politiques* d'Aristote, traduit par Nicolas Oresme, XIV^e siècle.

Université Saint-Louis – Edition 2026

UNION DES CERCLES LÉGITIMISTES DE FRANCE

2026

INTRODUCTION

« Les conservateurs sont stupides : ils se lamentent sur le déclin des valeurs traditionnelles tout en accueillant avec enthousiasme le progrès technologique et la croissance économique. »

Analysant le grand bouleversement civilisationnel dont il est contemporain, Edmund Burke affirme sous la Terreur que « l'âge de chevalerie est passé. Celui des sophistes, des économistes, des calculateurs lui a succédé. Et la gloire de l'Europe s'est éteinte à jamais. »

Ce terrible constat met en lumière de manière particulièrement saisissante la mutation qui s'opère avec l'avènement de la modernité, le passage d'un idéal anthropologique d'abord défini par sa finalité au règne des maîtres du moyen, quel que soit le domaine dans lequel ce dernier est mis en œuvre et surtout le but qu'il se propose de poursuivre.

Car c'est cela dont il est question : le règne des sophistes, économistes et mathématiciens, procède directement d'une consécration inédite du moyen, poursuivi pour lui seul et dont la possession définit à l'exclusivité quasi totale de tout autre paradigme l'action du possesseur. L'inversion, on s'en doute, est colossale, et semble placer dans le statut accordé au moyen, que nous relierons ici à l'idée de *technê*, l'une des clefs principales de compréhension de la modernité et, en creux, de la pensée traditionnelle. Les conséquences de ce renversement des choses sont protéiformes, et il n'existe pas ou peu de champs de pensée qui n'en soient durablement affectés. Si la *technê* est l'outil mis à disposition de l'Homme pour habiter le monde en harmonie avec la nature entendue au sens physique aussi bien que métaphysique, elle est bien un incontournable du problème et semble avoir dévié de sa mission première puisque « tous les ennuis que nous vaut la vie moderne sont dus à ce qu'il y a divorce entre la nature et nous ».

D'où la question qui nous occupe : quelle place doit-on donc accorder, dans le cadre politique, à la *technê*, et à son inévitable parèdre qu'est le progrès ? Quelles sont les limites à fixer à l'essor technique pour que la cité s'oriente à la découverte de « l'ordre naturel de l'univers » et se garde « d'enfermer les êtres et les choses dans le cadre de formules, fussent-elles mathématiques ? » Cette réflexion sur la répartition et l'organisation des ressources techniques touche à ces deux discours sur le foyer que sont, chacune à leur niveau, l'économie et l'écologie.

Dans un premier temps, consacré à l'économie, nous étudierons la pensée classique à partir des réactions d'un de ses représentants face à la première Révolution industrielle, Bonald ; nous continuerons par l'examen de la pensée d'un élève de Marcel de Corte, défenseur d'une compatibilité entre économie de l'abondance et pensée classique, avant d'analyser le concept de Révolution industrielle et d'achever sur une apologie de la décroissance.

Un second temps s'intéressera plus spécifiquement à la technique, critiquée d'abord sous la plume d'Ivan Illich, décortiquée dans ses implications métaphysiques par Jacques Ellul, puis décrite dans ses conséquences sociales par Marcel de Corte. On terminera par une étude de la notion de progrès, au cœur de notre thème, par Claude Rousseau.

Un dernier temps abordera deux modèles, étudiés par des auteurs d'écoles de pensée différentes de la nôtre, qui ont l'intérêt de présenter comment les sociétés traditionnelles répondaient aux défis économiques et techniques, mais aussi de montrer que d'autres modèles d'organisation économique et sociale sont possibles, au-delà de l'utopie.

LA DOCTRINE ÉCONOMIQUE CLASSIQUE : L'EXEMPLE DE BONALD

Lorsqu'on remarque le grand intérêt, l'intérêt presque exclusif que nos philosophes libéraux portent au commerce, à l'industrie, aux progrès des fabriques, à toutes les découvertes des arts mécaniques, grandes ou petites, on ne peut s'empêcher d'admirer les changements que les opinions philosophiques ont subis, et il ne manquerait pas de matière à un nouveau Bossuet qui voudrait écrire l'histoire de leurs variations.

J. J. Rousseau n'admirait que la nature qu'il ne voyait que dans l'état sauvage : il nous aurait volontiers ramenés à manger la chair crue, à nous vêtir de peaux de bêtes, et à dormir à l'abri des arbres ou dans des antres : et la nature sauvage, et l'indépendance du sauvage des hommes et des besoins, et sa bonté naturelle et sa vigueur corporelle furent alors le texte de toutes ces déclamations contre la société où l'on ne voyait que servitude, faiblesse, crimes et malheurs. Ces durs Spartiates sont devenus d'efféminés Sybarites ; ils ne parlent plus que d'arts et d'industrie qui multiplient les besoins et les jouissances, et ils voudraient nous voir tous dans des palais filer des jours d'or et de soie. De frugalité, de tempérance, de modération dans les désirs, il n'en est plus question ; tout se réduit pour l'homme en société à produire pour consommer et à consommer pour produire ; et la société toute entière est à leurs yeux divisée en deux classes, de producteurs et de consommateurs. Les philosophes des derniers siècles déclamaient aussi, et avec amertume et arrogance, contre la guerre, les conquêtes et les conquérants ; et lorsqu'ils ont cru que les conquêtes se faisaient au profit de leurs doctrines, ils ont embouché la trompette en l'honneur du conquérant, et même leur philanthropie, leur bienfaisance, et leur humanité lui ont pardonné ces guerres effroyables où le plus puissant moyen de succès a été un profond mépris de l'espèce humaine sacrifiée sans pitié aux rêves de l'ambition la plus extravagante. Mais c'est surtout de l'industrie, la plus dépendante des professions, qu'ils proclament aujourd'hui l'indépendance. C'est le commerce qu'ils regardent comme le lien des peuples et le garant de la paix du monde, quoique des jalousies de commerce aient été le sujet de toutes les guerres qui se sont faites depuis longtemps, comme elles le seront de toutes celles qui se feront à l'avenir. C'est au commerce qu'ils attribuent l'esprit de liberté qui s'est répandu en Europe, quoique tous les commerçants et même les plus riches, engagent tous les jours, à toute heure, leur liberté personnelle en la soumettant à la contrainte par corps, pour les plus petites sommes comme pour les plus grandes.

Essayons cependant de distinguer par leur caractère et leurs effets, par leur influence différente sur l'esprit et les habitudes des hommes, sur la constitution même des États, deux choses que l'on veut confondre aujourd'hui et placer au même rang dans la société, l'agriculture et l'industrie. Cette question n'est pas étrangère à la proposition de loi soumise aux Chambres sur le droit d'aînesse, puisque ceux qui veulent l'établir ou le permettre à la famille propriétaire, n'ont jamais entendu l'étendre à la famille industrielle. L'agriculture nourrit ceux qu'elle a fait naître ; l'industrie a fait naître ceux qu'elle ne peut pas toujours nourrir.

L'enfant qui vient au monde dans une famille agricole trouve sa subsistance assurée d'avance, et la terre que ses parents cultivent et qu'il cultivera à son tour, l'attend pour lui donner du pain. L'enfant qui naît dans une famille industrielle, attend sa subsistance du salaire qu'il gagnera si un maître l'emploie, et si son industrie n'est pas traversée par les événements qui peuvent la faire languir ou chanceler ; et empêcher la vente de ses produits.

L'agriculteur vit de ses denrées lors même qu'il ne les vend pas ; l'industriel ne peut vivre s'il ne vend les produits de son travail. Ainsi la famille agricole est, pour son existence, indépendante des hommes et des événements ; et la famille industrielle est, pour la sienne, dépendante des uns et des autres. Une exploitation agricole est vraiment une famille dont le chef est le père ; propriétaire ou

fermier, il s'occupe des mêmes travaux que ses serviteurs, se nourrit du même pain et souvent à la même table. Cette exploitation nourrit tous ceux qu'elle a fait naître. Elle a des occupations pour tous les âges, et pour tous les sexes, et les vieillards qui ne peuvent se livrer à des travaux pénibles, finissent leur carrière comme ils l'ont commencée, et gardent autour de la maison les enfants et les troupeaux.

Rien de semblable dans la famille industrielle dont les membres travaillent isolément et souvent dans différentes industries ; et sans connaître le maître autrement que par l'exigence de ses commandes et la modicité de leurs salaires. L'industrie ne nourrit ni tous les âges ni tous les sexes ; elle emploie, il est vrai, l'enfant et souvent trop jeune pour qu'il ait pu acquérir de la force et de la santé, et recevoir quelque instruction, mais elle l'abandonne dans l'âge avancé et quand il ne peut plus travailler ; il n'a de pain que celui qu'il prend sur le salaire de ses enfants ou qu'il reçoit de la charité publique.

L'agriculteur travaille du lever au coucher du soleil, jamais la nuit. Il se repose le dimanche et reprend ses travaux le lundi. L'industriel travaille même la nuit pour gagner de plus forts salaires, surtout quand il travaille chez lui et à pièces ; et qu'il se repose ou non le dimanche, échauffé par un travail forcé, il fait débauche le lundi. L'un travaille debout, à l'air libre ; il se fortifie par les travaux durs et pénibles des champs, exerce son intelligence par les détails nombreux et variés de la culture des terres, des arbres, et l'éducation des bestiaux. Il dompte les animaux et force une nature rebelle à reconnaître ses soins ; l'autre travaille accroupi et sédentaire, tourne une manivelle, fait courir une navette, rallie des fils ; il passe sa vie dans des caves ou des galetas, et devenu machine lui-même, il exerce ses doigts, jamais son esprit, et l'on peut dire qu'il n'y a en général rien de moins industriel que l'industriel.

Tout développe l'intelligence de l'agriculteur et élève sa pensée vers celui qui donne la fécondité à la terre, dispense les saisons, fait mûrir les fruits ; tout rabaisse l'intelligence de l'industriel qui ne voit pas au-delà du maître qui l'emploie ou tout au plus, de l'inventeur de la machine à laquelle il est attaché. Ainsi, l'on peut dire que l'un attend tout de Dieu et que l'autre reçoit tout de l'homme.

L'agriculteur communique à ses voisins ses découvertes et les procédés nouveaux qu'il peut inventer pour améliorer sa culture : l'industriel et le commerçant font un secret de leurs spéculations ; et l'on peut dire que l'agriculture qui disperse les hommes dans les campagnes, les unit sans les rapprocher ; et que le commerce qui les entasse dans les villes, les rapproche sans les unir.

La population agricole est forte et vigoureuse ; la population industrielle chétive et débile : et il y a peu de temps que le magistrat d'un petit canton de la Suisse déplorait amèrement la dégénération de la belle population du pays, depuis qu'on y avait établi des fabriques et des manufactures.

Aussi, je ne crains pas d'avancer qu'il n'y a nulle part plus de mendiants que dans les villes manufacturières et les pays à grande industrie. L'Angleterre en est la preuve ; puisque malgré ses immenses fortunes et son industrie si étendue et si perfectionnée, une grande partie de ses habitants est à la charge des propriétaires. La taxe des pauvres y est un impôt accablant ; qu'importe que ses pauvres soient mieux vêtus et mieux nourris que les nôtres, s'ils ne sont vêtus et nourris que par la charité publique et les bureaux de leurs paroisses ?

Cette taxe des pauvres, si l'on y prend garde, s'introduit en France sous d'autres formes et s'étend et s'aggrave à mesure des progrès de l'industrie. N'est-ce pas une taxe des pauvres que ce nombre toujours croissant d'enfants trouvés ou abandonnés, de détenus, de forçats, dont l'entretien est pris sur les impôts, et par conséquent supporté par les particuliers ; et ceux qui s'occupent de statistique pourraient se convaincre que ces pauvres publics, ces pauvres de l'État dont il faut mettre les uns même en nourrice, et tous entretenir, garder et surveiller, viennent des ateliers de l'industrie en plus grand nombre que des exploitations agricoles ?

Je ne parle point de cette industrie locale ou, si l'on veut, nationale, compagne de l'agriculture, qui met en œuvre les produits du sol pour les besoins de ceux qui le cultivent. De celle-là, il y en a toujours, il y en a partout ; et toujours et partout, on a bâti des maisons, filé le lin et la laine, forgé des armes et des ustensiles, et exercé, en un mot, tous les arts nécessaires à la subsistance des hommes. Je parle de cette industrie cosmopolite qui voudrait fournir le monde entier des produits dont elle va chercher la matière première dans les quatre parties du monde. Cette fureur d'industrie fait que la politique ne considère plus dans les nations étrangères ni amis ni alliés, mais n'y voit que des pratiques.

L'industrie locale est au service de l'agriculture qui lui commande de l'ouvrage, lui en fournit la matière et lui en paie la façon ; la grande industrie est au service de toute la terre et la nation qui produit le plus pour l'étranger est celle qui est le plus au service des nations qui consomment ces produits, et par conséquent la plus dépendante de leurs besoins ou de leurs caprices.

Mais comme il y a à peu près dans tous les pays les matières premières des industries ou des arts nécessaires à la subsistance de l'espèce humaine ; aujourd'hui que le goût des arts est très-répandu, et les ouvriers faciles à déplacer ; aujourd'hui qu'une mécanique file ou fait tout autre ouvrage, aussi bien en Russie qu'en France ou en Angleterre, il n'est peut-être pas d'une politique sage et prévoyante de trop compter pour la prospérité d'un pays sur les consommations étrangères.

Le nécessaire se trouve et se fabrique partout et le superflu peut être repoussé par les Gouvernements.

Ainsi par une contradiction singulière, en même temps que tous les Gouvernements favorisent les progrès de l'industrie destinée à approvisionner les autres États, et cherchent à étendre outre mesure leurs relations commerciales, tous les États aussi bornent par des lois prohibitives et empêchent par des armées de douaniers, la concurrence des produits étrangers avec les produits indigènes ; en sorte que tous veulent vendre et aucun ne voudrait acheter. On pourrait peut-être espérer aussi que les principes et les sentiments républicains si répandus en Europe, finiraient par nous inspirer un peu de cet esprit de frugalité, de tempérance, de modération, même d'économie, vertus si fort en honneur dans les anciennes républiques. Car ce seraient d'étranges républiques et qui ne tarderaient pas à subir le joug d'un maître, que celles qui commenceraient comme les monarchies ont fini, par le luxe ; et encore dans nos monarchies le luxe était une bienséance et presque un devoir de position ; au lieu que dans nos républiques, il ne serait qu'un goût privé et personnel.

Sans doute il est prouvé qu'il y a un grand bénéfice à tirer des matières premières de tous les points du monde connu pour les travailler chez soi et les réexporter par toute la terre. L'ouvrier y gagne sa façon ; le navigateur, son fret ; le banquier, sa commission ; l'État des droits à l'entrée et à la sortie, etc. ; mais si par un autre calcul plus politique que fiscal, l'État comptait tous ceux que la paresse, le manque de consommation et par conséquent de travail, les infirmités et la vieillesse laissent à la charge de la charité publique et privée ; tout ce que le défaut d'instruction de tant d'enfants des deux sexes entassés dans des ateliers, le libertinage qui en est la suite, et dont nous avons lu dans quelques écrivains anglais les effrayants détails, et l'intempérance à laquelle ils sont de bonne heure adonnés, laissent à ses frais dans les bagnes, les maisons de détention et de correction ; les dépenses de surveillance et de police, qu'exigent dans les villes manufacturières ces armées de compagnons toujours prêts à en venir aux mains, pour je ne sais quelles ridicules associations, et ce qu'il peut lui en coûter en frais de répression et de justice, pour prévenir ou punir ces révoltes d'ateliers si communes en Angleterre et dans ce moment si alarmantes et dont nous avons eu en France des exemples récents : peut-être l'État trouverait-il que tout n'est pas profit dans cette industrie si étendue qui accroît sans mesure et sans terme la population ; et dont on ne peut procurer la subsistance précaire qu'en étendant sans cesse l'industrie, et par conséquent, qu'en accroissant encore la population. Car la population agricole a des bornes dans l'étendue et la fertilité du sol

qu'elle cultive ; mais la population industrielle n'en a pas. Elle peut produire sans fin, jusqu'à ce que le défaut de matières premières ou de consommation de ses produits, la force de se replier sur elle-même et de fermer les ateliers.

Je reviens sur la proposition par laquelle j'ai commencé cet écrit ; que l'agriculture nourrissait ceux qu'elle avait fait naître, et que l'industrie avait fait naître ceux qu'elle nourrissait, ou ne pouvait pas toujours nourrir.

En effet, si l'on suppose une contrée agricole (et cet exemple peut être étendu à un royaume tout entier), où il n'y ait que l'industrie nécessaire pour mettre en œuvre les produits du sol et les matières premières qu'il fournit, cette industrie locale nécessairement bornée, emploiera l'excédant de la population agricole, dont la culture des terres n'a pas besoin. Tous ceux qui pourront ou voudront travailler trouveront de l'ouvrage soit aux travaux des champs, soit à ceux de l'industrie ; il y aura une proportion naturelle entre ces deux parties de la population, occupées à l'une ou à l'autre ; il n'y aura ni trop, ni trop peu de travail et de bras, et personne ne souffrira. Mais si l'on suppose qu'il s'y élève tout à coup de grands établissements d'industrie destinés à produire pour l'étranger, la population qui fournissait des bras à l'agriculture du pays et à sa propre industrie ne suffira plus ; de nouveaux moyens de travail demanderont une nouvelle population ; elle se formera rapidement ; un métier à faire du drap ou de la toile, sera une dot, et des outils un patrimoine ; il se fera des mariages ; il se bâtera des maisons ; il naîtra des enfants ; un village deviendra un bourg, un bourg une ville ; et nous ne sortirons pas de la France pour trouver des exemples de ces rapides accroissements.

Ainsi, si la fabrication des étoffes de coton jadis prohibée en France, lorsque le Gouvernement jugeait que nous avions assez pour nous vêtir des matières indigènes, la laine, le lin et la soie, occupent aujourd'hui quelques milliers de bras, c'est à peu près comme si au temps que la prohibition fut levée, nous avions importé en France quelques milliers d'Indiens. Tant que ces industries prospèrent, il s'élève de grandes fortunes privées : c'est ce qu'on appelle aujourd'hui la richesse nationale, quoiqu'il soit difficile de concevoir d'une manière si abstraite la richesse d'une nation où se trouvent à côté de quelques millionnaires, quelques millions d'indigents qui travaillent beaucoup, gagnent peu, n'économisent rien, vivent dans les cabarets et meurent dans les hôpitaux. C'est là cependant l'état intérieur des nations qu'on appelle riches, et dans celles qu'on regarde comme pauvres, parce qu'il y a peu de grandes fortunes, comme par exemple, la Suède et la Norwège, il y a, proportion gardée, moins d'indigents qu'en France et en Angleterre.

Mais si ces grands établissements d'industrie viennent à déchoir, soit faute de matières premières tirées du dehors et de loin, et dans des circonstances politiques ou des dérangements de saisons, peuvent hausser ou diminuer l'importation ; soit par des changements et des caprices de mode, ou par des lois prohibitives des États voisins ; soit par l'établissement ailleurs d'une industrie du même genre, plus heureuse ou plus perfectionnée ; soit enfin par la retraite ou la mort de l'homme riche et industriel, fondateur de l'établissement, alors une ville longtemps florissante se dépeuple, il y a des hommes sans travail et bientôt des maisons sans habitants, et l'on en trouverait en Europe de nombreux exemples.

Qu'on ne m'accuse pas de révoquer en doute l'utilité de l'industrie ou plutôt la nécessité ; puisque c'est à l'industrie que nous devons l'usage et la jouissance de tous les biens que le Créateur a mis à la portée de l'homme, pour soutenir, conserver, embellir même son existence passagère ; mais j'avertis les Gouvernements du danger que peut avoir pour leur tranquillité une industrie trop étendue, qui, pour servir tous ses voisins, et si elle pouvait jusqu'aux peuples les plus éloignés, fait naître plus de population que la religion ne peut en instruire, que l'autorité ne peut en contenir, plus quelquefois que l'industrie ne peut en nourrir. Ce n'est pas dans les prospérités qu'il faut la considérer ; les Gouvernements alors n'ont rien à faire, et le pilote peut dormir quand un bon vent enfle ses voiles :

c'est dans ses revers et les chances de malheurs auxquelles elle peut être exposée, lorsqu'une multitude affamée demande au Gouvernement le pain du lendemain qui a fini avec le travail de la veille.

L'agriculteur qui tient tout de Dieu, ne s'emporte pas contre l'Auteur de la nature, si la grêle ou la gelée ont ravagé ses moissons ; mais l'industrie qui tient tout de l'homme, se prend de ses malheurs à tout le monde, aux maîtres, aux gens riches, au Gouvernement qu'il accuse de sa détresse, et ce Gouvernement est forcé d'user de rigueur pour maintenir la tranquillité publique contre ces désespérés que le besoin peut porter à tous les excès, et dont trop souvent la malveillance échauffée et attise les mécontentements. Déplorable situation que celle de l'autorité forcée de répondre par des coups de fusil aux plaintes de malheureux qui ne demandent qu'à vivre dans la carrière où le Gouvernement les a poussés ; et en vérité, un siècle d'industrie prospère ne compense pas une heure de ce terrible mais nécessaire emploi de la force.

C'est cependant ce qu'on a vu fréquemment en Angleterre, et dans ce moment Liverpool et d'autres villes manufacturières, sollicitent des emprunts du Gouvernement pour nourrir cent cinquante mille ouvriers sans travail et sans pain ; nouveau danger pour les Gouvernements d'accoutumer ainsi une population oisive à vivre aux dépens du public.

Et même à cet égard la situation de la France est plus dangereuse que celle de l'Angleterre. L'Anglais est encore un peuple nomade ; et le Gouvernement peut disperser la population dont il ne sait que faire dans ses nombreuses colonies, dans ses comptoirs, dans ses exploitations de mines ou d'autres entreprises qu'il a formées sur tous les points du globe, devenu tout entier tributaire de l'Angleterre. C'est ainsi, et dans des vues très-politiques, qu'il favorise l'émigration de la population riche qui va répandre partout les goûts et les mœurs de son pays, sans jamais prendre les goûts et les mœurs des autres peuples. Mais la France n'a pas cette ressource, elle n'a plus de colonies ; le Français est plus attaché à son pays ; nul moyen au Gouvernement de pousser au-dehors une population oisive et inquiète, et le vase en ébullition éclate s'il ne peut verser. C'est, qu'on n'en doute pas, dans l'espoir de prendre quelque jour à sa solde cette population surabondante, qu'un parti en Europe nous pousse à l'exagération de l'industrie et n'en trouve jamais assez ; assuré qu'il est de donner du travail à ces bras oisifs, quelque soit leur nombre, dans l'immense atelier de l'industrie révolutionnaire.

Dans le parallèle que j'ai présenté de l'agriculture et de l'industrie, j'ai dû réserver pour la fin le dernier trait, et le plus caractéristique de cette différence. L'agriculteur forcé d'être modéré dans ses goûts, économe dans ses dépenses, et dont tout l'avoir est, comme on dit, au soleil, ne peut compromettre la fortune de ses créanciers qui peuvent, en consultant le registre des hypothèques et en estimant les biens qu'ils ont sous les yeux, juger avec certitude jusqu'où il est prudent d'engager leur fonds dans l'exploitation agricole ; mais l'industriel et le commerçant dont l'actif et le passif sont également inconnus, et qui aujourd'hui rivalisent de dépenses et de luxe avec les conditions les plus élevées, ne présentent à leurs créanciers, pour gage de leurs créances, que des spéculations hardies et exagérées, dont le mauvais succès dépouille le créancier, et ne ruine pas toujours le débiteur qui même dans l'hypothèse pour lui la plus malheureuse, s'acquitte envers ses créanciers avec un bilan et un suicide.... Et qui pourrait savoir combien de familles ont été ruinées par les nombreuses faillites qui ont tout à l'heure éclaté sur toutes les places de l'Europe commerçante ?

Ces réflexions sur l'agriculture et l'industrie m'ont été suggérées par un article d'un journal très-répandu, qui élève des doutes sur la possibilité et l'utilité de la mesure annoncée dans le discours de S. M. à l'ouverture de la session, et convertie depuis en proposition de loi, pour reconstituer la famille propriétaire et prévenir, s'il est temps encore, l'extrême division des propriétés foncières. »

[Suit tout un ensemble de considérations sur le droit d'aînesse, qui fait l'objet de multiples débats sous la Restauration, où se pose la question du maintien de l'article du Code civil entraînant sa

suppression. Vient ensuite la conclusion du pamphlet, où Bonald achève sa distinction entre agriculture et industrie.]

« Les fortunes mobilières du commerce et de l'industrie se partageront par part égale entre les enfants. Ces familles ne sont pas, à proprement parler, des familles politiques ; il leur manque pour cela la propriété de la terre. Les familles propriétaires sont plantées dans le sol ; les autres ne sont que posées sur le sol, prêtes à l'abandonner, si elles trouvent ailleurs une industrie plus fructueuse. Ainsi, la famille agricole est fixe ; la famille industrielle est mobile, mais elle tend à se fixer, et à passer de l'état purement civil à l'état politique. Il est, pour ce motif, dans l'intérêt de l'État, comme dans celui des familles, que la propriété foncière se concentre, et que la propriété mobilière se divise, pour laisser à un plus grand nombre la facilité d'obéir à leur tendance naturelle et de se planter dans le sol. Le contraire arrive aujourd'hui. Il se fait d'immenses fortunes en capitaux, et les grandes fortunes en terres se fondent et s'évanouissent. On file avec des machines à vapeur de la force de 50 chevaux, et bientôt on ne labourera plus qu'avec la bêche et le hoyau.

J'ai parlé du principe du droit d'aînesse, et ne me suis pas occupé des conséquences que le Gouvernement en a déduites dans sa proposition de loi aux Chambres. Il ne faut pas oublier que ce n'est qu'une proposition de loi, et que les Chambres peuvent la modifier et l'étendre. Il y a peut-être des lois sur lesquelles il convient de laisser aux Chambres une sorte d'initiative, en ne leur présentant qu'un principe, abandonnant à leur sagesse le soin d'en développer et d'en appliquer les conséquences ; et je vois que celle sur les partages des familles est une de ces lois.

Louis de Bonald, *De la famille agricole, de la famille industrielle et du droit d'aînesse* [extraits],
Paris, Beaucé-Rusand, 1826

LA PHILOSOPHIE ÉCONOMIQUE DE MARCEL DE CORTE

L'article suivant est paru dans un numéro spécial de la revue Itinéraires consacré à Marcel de Corte à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Nous réitérons les réserves énoncées par les éditeurs de la revue à propos de l'auteur de l'article, Auguste Francotte, ancien élève du philosophe belge : « les idées exprimées dans son article engageant, bien entendu, sa seule responsabilité ».

La plupart des penseurs traditionalistes de langue française professent, en matière économique, un système d'idées qui nous apparaît passablement romantique.

L'économie de la vieille Europe chrétienne, nous disent-ils, était, au sens le plus fort, une économie naturelle. Des institutions hiérarchiques dont la famille était le modèle faisaient prévaloir l'harmonie des classes et des individus. L'agriculture qui, de toutes les activités économiques, soutient les rapports les plus directs et les plus étroits avec la nature était aussi la plus honorée. Organisée de façon patriarcale, elle était de surcroît l'école même de la religion et de la moralité. Le même principe d'organisation présidait au labeur des artisans puisque les corporations rassemblaient, sous le patronage de leurs saints protecteurs, les maîtres, les compagnons et les apprentis. Les corporations veillaient à la juste rémunération de leurs membres, elles contrôlaient la qualité des biens fabriqués par ceux-ci et prenaient toutes les mesures pour prévenir la surabondance ou l'insuffisance de la production. Grâce à quoi, la communauté était à la fois prémunie contre les conflits sociaux, les oppositions d'intérêt et les crises économiques.

Les funestes doctrines d'Adam Smith et de l'utilitarisme anglais, en préparant l'avènement du marchand, de l'industriel et du banquier ont ruiné cet âge d'or et instauré le désordre que nous connaissons, désordre dont les marques les plus honteuses sont le règne de l'argent, la guerre sociale et la récurrence des crises. Pour remédier à cette situation, la sagesse commande le retour aux mœurs et aux institutions économiques du passé.

Ce corps d'idées a été introduit par Bonald dans le traditionalisme français. Sauf quelques exceptions – au premier rang desquelles nous placerons Balzac et notre cher et regretté Daniel Villey – les représentants de cette école les ont adoptées comme des dogmes. Maurras par exemple les a soutenues avec énergie, et il a été suivi par tout le mouvement d'Action Française. L'histoire des idées est une maîtresse d'ironie. Le fondateur du nationalisme intégral s'en doutait-il : la doctrine d'organisation économique qu'il avait héritée de Bonald, celui-ci l'avait puisée chez le Berlinoïse Adam Müller, qui lui-même devait à Luther l'essentiel de ses préjugés et de ses nostalgies.

Nous ne ferons pas la critique de ces élucubrations, si étrangères à la tradition du réalisme catholique. Nous savons que l'âge d'or n'appartient pas à l'histoire mais à la fable. Nous savons que les corporations n'ont jamais encadré qu'une partie très étroite de l'activité économique et que, du XIII^e au XIV^e siècle, les théologiens et les canonistes n'ont jamais cessé de censurer leur prétention à régenter la production et les prix. Nous savons aussi, hélas ! que l'erreur dans les idées ne va jamais sans de graves conséquences dans l'action. M. De Corte a démontré que le Portugal du Dr Caetano n'aurait pas si aisément succombé à la subversion communiste si l'organisation corporative n'avait pas sclérosé de longue date une partie considérable du corps social. On peut d'autre part se demander si le défaut d'audience qui affecte en France le traditionalisme politique ne résulte pas entre autres du fait que ce traditionalisme est lié là des idées économiques dont l'impertinence est

flagrante. Dans les pays anglo-saxons en revanche, et plus encore en Allemagne, où le traditionalisme peut se prévaloir d'une doctrine économique parfaitement adaptée à la réalité et conforme aux exigences du droit naturel, nous le voyons jouir d'un crédit considérable et souvent décisif.

L'exemple de S.E. Mgr Höffner, cardinal-archevêque de Cologne, est très éclairant : ce prélat dont l'influence est si grande dans son pays a commencé sa carrière par des travaux de philosophie économique qui font autorité.

*

Marcel De Corte est belge. Il est fils de cette race solide et vigoureuse qui, au XI^e siècle, a fondé le capitalisme moderne et qui, depuis cette lointaine époque n'a, pour ainsi parler, jamais cessé d'exceller dans les activités économiques. La Belgique est aussi un pays où, traditionnellement, les plus grands esprits se sont toujours intéressés aux problèmes moraux que soulèvent ces activités. *Belgae amant scientas grossas atque palpabiles*, disait déjà Henri de Gand. Ajoutons avec M. De Corte qu'ils les aiment avec intelligence comme en témoignent L. De Leys, S.J. (Lessius) à la fin du XVI^e siècle, F. Du Bois au XVII^e siècle et le grand cardinal Van Roey au début du XX^e.

Sauf erreur de notre part, la première rencontre de M. De Corte avec les questions de morale économique remonte à 1946, date à laquelle il publie un article *Du vrai et du faux paternalisme*, dont le thème révèle l'influence de Bonald mais où perce déjà une puissante originalité. Le sens presque infaillible du réel qui est le trait distinctif du génie de M. De Corte ne pouvait en effet s'accommoder d'une idéologie romantique. Dès 1950, nous le voyons du reste en pleine possession des idées qu'il va développer dans une longue série d'articles de journal et de revue, de cours magistraux et de livres.

Pour nous borner aux textes fondamentaux, nous citerons le *Cours de philosophie morale*, *Économie et morale*, *Éléments d'une morale économique*, *L'homme contre lui-même*, *De la justice*, *De la prudence* et *L'économie à l'envers*.

*

[Après avoir exposé les différents courants économiques, et déploré que les classiques n'aient abordé cette science que du point de vue moral ou métaphysique, l'auteur en vient à son sujet.]

Marcel De Corte ne semble guère s'être intéressé de fort près à l'histoire des faits économiques. Faut-il regretter cette indifférence ? Des juges plus avertis que nous en décideront. Constatons seulement que notre maître porte sur l'histoire ce vaste regard synoptique qui est, selon Platon, le regard même du philosophe, et qu'il a retenu de cette contemplation une image majestueuse et synthétique. Cette image est celle d'un contraste. Au commencement était l'économie statique, liée aux mœurs de la vieille Europe catholique et royale. Ensuite, c'est-à-dire à la fin du XVIII^e siècle, au moment où s'est effondré l'ancien régime, l'économie est devenue dynamique. [...]

À lire M. De Corte, doit être qualifiée de statique une économie dans laquelle, abstraction faite des accidents tels que la guerre, les épidémies, les intempéries, la quantité des biens et des services produits ne varie pas dans le temps. Est en revanche dynamique une économie qui, en l'absence des mêmes accidents, voit la production augmenter de façon continue.

Amicus Plato, magis amica veritas. Cette conception de l'histoire économique, si elle correspond à une intuition profonde de la tendance générale, nous allions dire du pathos, des événements, ne laisse pas de heurter notre connaissance des faits. Depuis le XI^e siècle au moins, l'économie européenne a peu à peu cessé d'être statique, et le procès a touché de près ou de loin la majeure partie de notre continent à partir du milieu du XVI^e siècle. Quant au dynamisme économique,

entendu de la façon que nous venons de voir, il n'a jamais existé que pendant des périodes limitées, l'histoire économique se présentant comme un enchaînement inextricable de phases d'expansion et de phases de récession.

L'histoire des doctrines économiques ne paraît pas avoir retenu davantage Marcel De Corte : en dehors d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin, il n'a guère fréquenté bien assidûment ses prédécesseurs. Osons le déplorer [...].

Le point de vue d'où Marcel De Corte considère l'économie est tout différent et c'est, en définitive, celui qui correspond le mieux à son génie, celui du moraliste. Et ce moraliste qui, d'un regard d'aigle, a sondé jusqu'aux racines le désordre moral de notre temps serve avec stupeur que l'économie est aujourd'hui devenue une cause spécifique de dislocation sociale et de corruption dans le moment même où ses caractères intrinsèques la disposaient le plus normalement à être un facteur d'unité et de moralisation. Nous touchons ici à l'intuition centrale de Marcel De Corte, et quelques mots d'explication sont indispensables.

Point n'est besoin d'être spécialiste pour apercevoir que l'économie contemporaine est notamment caractérisée par une extrême division du travail, entre les nations, entre les entreprises et, à l'intérieur de celles-ci, entre les divers agents de la production. Cette division des tâches a pour conséquence d'instaurer entre tous une solidarité objective que les difficultés économiques du moment, disons-le au passage, mettent nettement en évidence. Pour citer deux vers de La Fontaine que M. De Corte allègue volontiers,

« Si ton voisin vient à mourir,

C'est sur toi que le fardeau retombe. »

Est-il besoin de le souligner, la solidarité de fait que crée l'activité économique est très propre à fonder cette amitié dont Aristote nous enseigne qu'elle est le principe même de la vie sociale. Notre économie est aussi une économie de vastes espaces où se rencontrent une pluralité de producteurs de biens et de services. Cette pluralité engendre, du moins virtuellement, un état de concurrence permanent. Au contraire d'un préjugé aussi absurde que répandu, la concurrence stimule les plus hautes vertus humaines. Nous devons la basilique Saint-Pierre à la concurrence de Michel-Ange et de Bramante, le théâtre élisabéthain à celle de Ben Johnson et de Shakespeare et le calcul infinitésimal à celle de Newton et de Leibniz. Nous devons à la concurrence les progrès les plus notables de l'économie. Elle récompense l'intelligence, le courage et le sens de l'honneur. Elle élimine les paresseux, les tricheurs et les chimériques. Partout où elle règne, elle fait passer un grand souffle d'air frais, l'ordre s'instaure et avec l'ordre le bonheur.

L'économie contemporaine, enfin, tend à être une économie d'abondance. Le progrès technique et l'amélioration du rendement agricole et industriel, tous deux favorisés par la division du travail et par la concurrence, permettent la production de biens et de services dont la quantité, la diversité et, dans une mesure moindre, la qualité, vont croissant. Cette circonstance ne peut que faciliter la répartition et réduire les antagonismes entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas. En débarrassant les hommes du souci de leur subsistance, elle rend d'autre part moins malaisée, pour ceux qui en ont la vocation, la pratique de la vie contemplative, qui est le genre de vie le plus élevé. Nous ajouterons, par souci de la vérité, qu'une abondance trop grande et trop vite acquise présente aussi des inconvénients : il est toujours dangereux de multiplier les sollicitations du monde.

Le contraste est évidemment frappant entre les promesses morales de l'économie contemporaine et la réalisation de celles-ci. La claire vision de ce contraste est à l'origine de la réflexion de M. De Corte. La vie économique lui apparaît en effet comme le lieu de conflits permanents, violents ou larvés, et le spectacle qu'elle présente est le plus souvent celui de l'extorsion, de l'écorniflerie et du parasitisme. Mais le moraliste ne peut se borner à la description du mal, il doit découvrir et recommander des remèdes. Ici, nous retrouvons chez Marcel De Corte le disciple fidèle et

intelligent d'Aristote. Comme le stagirite, en effet, c'est de la nature et du statut de la fonction économique, qu'il déduit les règles morales qui doivent présider à celle-ci.

La fonction propre de l'économie est de procurer à chacun des individus que nous sommes hommes raisonnables et libres, faits d'esprit et de chair – les biens matériels nécessaires à leur subsistance ou utiles à leur contentement. La fin de l'économie est donc la satisfaction de ceux qui consomment les biens et c'est par rapport à la consommation qu'elle doit s'ordonner. Une révolution s'impose donc dans la plupart des pays européens où l'économie est dominée de plus en plus étroitement par les producteurs. Rassemblés en associations puissantes, groupes financiers, fédérations de patrons, syndicats d'employés ou d'ouvriers, associations d'agriculteurs, ceux-ci profitent de la faiblesse de l'État démocratique, exercent sur lui une influence abusive et mettent son autorité au service de leur égoïsme.

Il importe donc d'abord de restituer l'économie à ses maîtres légitimes, les consommateurs. A ceux-ci et à ceux-ci seuls appartient le droit de décider de la nature, de la quantité et de la qualité des biens et des services produits. A ceux-ci et à ceux-ci seuls appartient le droit de marquer des préférences et d'exprimer des choix. La consommation est affaire strictement privée. Elle échappe à l'empire de l'État comme à celui de toutes les autres puissances.

Une institution permet seule aux consommateurs d'exercer leur droit, les scolastiques l'avaient compris et Marcel De Corte le proclame avec force, c'est le marché où les consommateurs choisissent librement entre les produits et les services que leur offrent les producteurs. Et afin que cette liberté ne soit pas surprise – et que d'autre part la justice ne soit pas violée, il faut que le marché soit, pour les producteurs, une sorte de champ clos où ils s'affrontent loyalement, le suffrage des consommateurs devant être décerné aux produits les meilleurs, les plus utiles ou les moins coûteux. Telle est en effet la norme et la fonction de la concurrence. On notera en passant que le marché est sans doute le seul lieu du monde où puisse exister une démocratie directe, et l'on peut s'étonner que les protagonistes de la démocratie économique, aujourd'hui si turbulents, ne s'en soient jamais avisés.

Le marché cependant est une institution délicate. Les vendeurs de biens et de services sont constamment tentés de fausser le fonctionnement par des ententes ou des coalitions, et les acheteurs, on peut le concevoir, pourraient en user de même. Les vendeurs peuvent aussi dérégler le marché par le mensonge ou l'imposture. Ils peuvent surtout, et c'est assurément le danger le plus menaçant, déplacer du marché vers les coulisses de celui-ci le lieu de leurs oppositions, en sorte que l'arbitrage de la concurrence est retiré aux consommateurs pour être déferé à une autorité illégitime.

L'énoncé des périls qui compromettent le fonctionnement du marché amène Marcel De Corte à définir les devoirs de l'État en matière économique. Gardien du bien commun, celui-ci ne peut se désintéresser d'activités où sont engagées la justice et l'ordre même de la société. Lorsqu'il est asservi aux producteurs comme c'est aujourd'hui le cas, l'État multiplie les interventions en faveur de ceux-ci. Il les protège, les cajole et les subventionne. Il pallie leur incompétence et paye l'ardoise de leurs erreurs. Il favorise les intrigues et se plaît aux trafics. Il cultive la corruption et nourrit la forfaiture. Plus encore, ces interventions, en mêlant l'État à l'économie, arrachent peu à peu celle-ci au domaine privé qui est naturellement le sien pour la faire tomber dans le domaine public, mettant fin du même coup à la liberté des consommateurs. Ces pratiques sont par surcroît très coûteuses. L'État qui ne produit rien ne peut dépenser que ce qu'il prélève sur le patrimoine des particuliers. Il aggrave et multiplie les impôts, décourageant les citoyens les plus diligents ou les poussant à la fraude.

Débarrassé de la tutelle des producteurs, l'État se fera une règle de n'intervenir dans l'économie qu'afin d'assurer le bon fonctionnement du marché. D'acteur de la vie économique – et quel acteur, brouillon, maladroit, vaniteux ! – il se muera en arbitre ou, pour parler le langage du droit, il deviendra législateur et juge.

Nous abordons ici un aspect de la pensée de M. De Corte sur lequel le juriste de formation traditionaliste que nous sommes peut difficilement donner un assentiment sans réserve. Au cours des cent dernières années, le droit de la plupart des pays industriels – les États-Unis d'abord, suivis par les pays européens – s'est enrichi de règles nombreuses, et généralement adéquates, dont l'objet est de prévenir les abus de la concurrence ou l'étouffement de celle-ci. Progressivement affinées par la jurisprudence des tribunaux et par la doctrine juridique, ces règles nous paraissent satisfaire à ce que peut en attendre le philosophe. Tout au plus, pourrait-on les compléter ou les amender en s'inspirant du droit allemand qui est de très loin le plus perfectionné et où se marque l'heureuse influence des ordolibéraux de Fribourg. M. De Corte en revanche appelle de ses vœux la promulgation d'un code de l'économie et de tribunaux spéciaux chargés de l'appliquer. Une législation du genre, sans racines historiques, rompant avec les errements et les expériences de plusieurs générations ne pourrait, à notre sens, qu'être une cause de troubles sans fin, comme M. De Corte l'a écrit lui-même en termes de feu : « Les régimes fondés sur la lente sédimentation des mœurs, des coutumes et des pratiques communes se sont révélés, au terme d'un non moins lent processus empirique d'organisation et de législation rationnelle, accumulateurs et dispensateurs d'énergies sociales de longue durée ». Disons-le ici : Bien plus que d'un code, ce dont une économie de marché a besoin, c'est d'une monnaie neutre, soustraite à l'action de l'État et des groupes, étalon de mesure et moyen d'échange et non plus instrument de politique. Sur ce point aussi nos vues rejoignent l'enseignement des scolastiques. La restitution à l'économie de sa fin naturelle suppose, nous l'avons vu, que l'État soit libéré des groupes qui le dominent et le tirent à leurs intérêts. La réforme économique en un mot n'est possible qu'au prix d'une réforme politique.

Un autre que nous dira sans doute dans ce numéro ce qu'est la pensée politique de M. De Corte et qu'elle est, selon toute apparence, la plus puissante, la plus originale et la plus féconde qui ait vu le jour en Europe depuis la publication de la *Réforme intellectuelle et morale*. Notre tâche n'aura pas été vaine si nous avons pu montrer que la pensée économique du maître que nous fêtons n'est pas indigne de sa politique et que « la nature lui a accordé trop de dons pour qu'il ne pût demander la gloire qu'à un seul ».

ANALYSER LA RÉVOLUTION INDUSTRIELLE AVEC POLANYI

Nous reproduisons ici un extrait de La grande transformation, ouvrage de Karl Polanyi, un intellectuel américain de l'entre-deux-guerres d'origine hongroise, qui s'attacha à comprendre la nature du libéralisme économique. Socialiste non-marxiste, il partage avec son école de pensée un refus a priori et non justifié des solutions traditionnelles, mais son analyse reste d'une précision inégalée.

Il faut dissiper le mythe libéral de la conspiration collectiviste avant de pouvoir mettre à nu la véritable base des politiques suivies au XIX^e siècle. Cette légende veut que le protectionnisme ait été la conséquence pure et simple de l'intérêt pervers des agrariens, des manufacturiers et des syndicalistes qui ont brisé par leur égoïsme la machinerie automatique du marché. Sous une autre forme et naturellement avec une tendance politique opposée, les organisations marxistes ont fait un raisonnement tout aussi partisan. [...]

Dans le marxisme populaire, cela a conduit à une théorie grossière du développement social à base de classe. La pression exercée pour obtenir des marchés ou des zones d'influence, on l'a fort simplement imputée au mobile du profit chez une poignée de financiers. On a expliqué l'impérialisme comme une conspiration capitaliste pour inciter les gouvernements à déclarer des guerres dans l'intérêt du *big business*. On a soutenu que les guerres étaient provoquées par ces intérêts combinés à ceux des firmes d'armement, qui miraculeusement avaient acquis le pouvoir d'entraîner des pays entiers dans des politiques fatales contraires à leurs intérêts vitaux. Libéraux et marxistes étaient en effet d'accord pour faire dériver le mouvement protectionnisme de la force d'intérêt partisan, pour expliquer les droits de douane sur les produits agricoles par influence politique de propriétaires et actionnaires, pour présenter la guerre comme la conséquence des déchaînements affairistes. La perspective des tenants du libéralisme économique a trouvé ainsi un soutien puissant dans une théorie étroite des classes. [...]

Pour pouvoir jeter sans risque le blâme sur la prétendue conspiration collectiviste, les tenants de l'économie libérale ont finalement nié que la société ait eu le moindre besoin d'être protégée. Récemment, ils ont applaudi les idées de certains savants qui rejettent la doctrine traditionnelle de la Révolution industrielle selon laquelle une catastrophe s'est abattue sur les malheureuses classes laborieuses d'Angleterre aux alentours de 1790. D'après ces auteurs, rien qui soit de la nature d'une soudaine détérioration du niveau de vie n'a jamais accablé les gens du peuple. Tout compte fait, ils ont été considérablement plus à leur aise après l'introduction du système des fabriques qu'auparavant et, quant à leur nombre, personne ne peut nier qu'il ait rapidement augmenté.

À en juger par le bien-être économique, c'est-à-dire par les salaires réels et les chiffres de population, critères généralement acceptés, l'enfer du jeune capitalisme, à leur dire, n'a jamais existé. Les classes laborieuses, loin d'être exploitées, ont été les gagnants du point de vue économique. Et il est évidemment impossible d'arguer du besoin de protection économique contre un système qui a bénéficié à tous. Les critiques du libéralisme économique ont été déconcertées. Pendant 70 ans, aussi bien des savants que des commissions royales avaient dénoncé les horreurs de la révolution industrielle, et une galaxie de poètes, de penseurs et d'écrivains avait flétri sa cruauté. On prenait pour un fait établi que les masses avaient été forcées à travailler durs et affamées par des hommes qui exploitaient sans pitié leur faiblesse. Que les *Enclosers* avaient privé les villageois de leur maison et de leur lot peint de terre, et les avaient jetés sur le marché du travail créé par la réforme de la loi sur les pauvres. Et que l'authentique tragédie des jeunes enfants que l'on faisait

parfois travailler jusqu'à ce qu'ils en meurent dans les mines et dans les usines, donnaient d'effroyables preuves de la misère des masses. L'explication ordinaire de la révolution industrielle reposait en fait sur le degré d'exploitation que les *enclosures* du XVIII^e siècle avaient rendu possible, sur les bas salaires offerts aux ouvriers sans-abri, qui expliquaient les profits élevés de l'industrie cotonnière, ainsi que la rapide accumulation du capital entre les mains des premiers manufacturiers. Ce dont on les accusait, c'était de l'exploitation, une exploitation sans borne de leurs concitoyens, cause initiale de tant de misère et d'humiliation. Maintenant on nie apparemment tout cela. Des historiens de l'économie proclament que l'ombre noire qui obscurcissait les premières décennies du système des fabriques a été dissipée. Car comment peut-il y avoir une catastrophe sociale là où on trouve indubitablement une amélioration économique. En réalité, bien sûr, une calamité sociale est avant tout un phénomène culturel et non pas un phénomène économique que l'on peut mesurer par des chiffres de revenus ou des statistiques démographiques. Des catastrophes culturelles mettant en cause de larges couches de la population ne peuvent naturellement pas être fréquentes. Mais ce n'est pas non plus le cas de cataclysmes comme la révolution industrielle. Un tremblement de terre économique qui a transformé en moins d'un demi-siècle de larges masses d'habitants de la campagne anglaise, une population installée en migrants apathiques.

Mais si les glissements de terrain aussi destructeurs sont exceptionnels dans l'histoire des classes, il s'en produit couramment dans la sphère des contacts culturels entre populations de races différentes. Intrinsèquement, les conditions sont les mêmes. La différence réside pour l'essentiel en ce qu'une classe sociale fait partie d'une société habitant une même aire géographique, alors que les contacts culturels se produisent d'habitude entre des sociétés installées dans des régions géographiques différentes. Dans les deux cas, le contact peut avoir un effet dévastateur sur la partie la plus faible. Ce n'est pas l'exploitation économique comme on le suppose souvent, mais la désintégration de l'environnement culturel de la victime qui est alors la cause de la dégradation. Le processus économique peut naturellement fournir le véhicule de la destruction, et presque invariablement, l'infériorité économique fera céder le plus faible. Mais la cause immédiate de sa perte n'est pas pour autant économique. Elle se trouve dans la blessure mortelle infligée aux institutions dans lesquelles son existence sociale s'incarne. Le résultat en est qu'il ne se respecte plus lui-même, et qu'il perd ses critères moraux, qu'il s'agisse d'un peuple ou d'une classe, que le processus jaillisse de ce qu'on appelle un conflit de culture, ou d'un changement de position d'une classe à l'intérieur des limites d'une société.

Pour celui qui étudie les débuts du capitalisme, le parallèle est plein de sens. Les conditions dans lesquelles vivent aujourd'hui certaines tribus indigènes d'Afrique ressemblent indubitablement à celles des classes laborieuses anglaises pendant les premières années du XIX^e siècle. Le cafre d'Afrique du Sud, un noble sauvage qui se sentait plus que quiconque en sécurité et socialement parlant dans son *kraal* natal, a été transformé en une variété humaine d'animal à demi-domestique. Cette description rappelle le portrait que Robert Owen a tracé de ses propres travailleurs quand il s'est adressé à eux à New Lanark en les regardant droit dans les yeux et en leur disant froidement et objectivement pourquoi ils étaient devenus la populace dégradée qu'ils étaient. Et la véritable cause de leur dégradation ne peut être mieux décrite qu'en disant qu'ils existaient dans un vide culturel. C'est le terme utilisé par un ethnologue pour décrire la cause de la dégradation culturelle de certaines des vaillantes tribus noires d'Afrique, à la suite de leur contact avec la civilisation blanche. Leur artisanat est en décadence, les conditions politiques et sociales de leur existence ont été détruites, ils sont en train de périr d'ennui ou de gâcher leur vie et leur substance dans la dissipation. Alors que leur propre culture ne leur offre plus aucun objectif digne d'effort ou de sacrifice, le snobisme et les préjugés raciaux leur barrent la voie s'ils veulent participer adéquatement à la culture des envahisseurs blancs. Substituons la discrimination sociale à la discrimination raciale et

les deux nations des années 1840 apparaissent, le Cafre étant remplacé, comme il convient, par l'habitant des Taudis, l'homme avachis des romans de Kingsley. [...]

Certaines personnes, qui seraient prêtes à concéder que la vie dans un vide culturel n'est pas une vie, semblent néanmoins s'attendre que les besoins d'ordre économique remplissent automatiquement ce vide et fassent que la vie paraisse vivable dans n'importe quelles conditions. Cette hypothèse est nettement contredite par les résultats de la recherche en ethnologie. « les objectifs pour lesquels des individus travailleront, dit Margaret Mead, sont déterminés culturellement et ne sont pas une réponse de l'organisme à une situation extérieure sans définition culturelle telle qu'une simple disette. Le processus qui convertit un groupe de sauvages en mineurs dans une mine d'or, ou en équipage d'un bateau, oui bien qui le dépouille tout simplement de tout ressort et qui le laisse mourir dans l'indolence à côté de cours d'eau qui regorgent toujours de poissons, peut sembler si bizarre, si étranger à la nature de la société et à son fonctionnement normal qu'il en est pathologique ». [...]

Rien n'obscurcit aussi efficacement notre vision de la société que le préjugé économiste. L'exploitation a été mise au premier plan du problème colonial avec une telle persistance que ce point mérite une attention particulière. Mais c'est justement cette insistance sur l'exploitation qui tente à dérober à notre vœu la question encore plus importante de la déchéance culturelle. Si l'on définit l'exploitation, en termes strictement économiques, comme une inadéquation permanente des taux d'échange, on peut douter qu'il y ait eu à vrai dire exploitation. Car la catastrophe que subit la communauté indigène est une conséquence directe du démembrement rapide et violent des institutions fondamentales de la victime. (Le fait qu'il y ait ou non usage de la force dans les processus ne semble pas du tout pertinent).

Ces institutions sont disloquées par le fait même qu'une économie de marché est imposée à une communauté organisée de manière complètement différente. Le travail et la terre deviennent des marchandises, ce qui, de nouveau, n'est qu'une formule abrégée pour exprimer la liquidation d'absolument toute institution culturelle dans une société organique. Des changements dans le revenu et le chiffre de la population n'ont évidemment pas de commune mesure avec un processus de ce genre, qui par exemple se soucierait de nier qu'un peuple autrefois libre et qui a été traîné en esclavage a été exploité, bien que son niveau de vie, dans un certain sens artificiel, ait pu s'améliorer.

On peut citer l'exemple célèbre de l'Inde. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les masses indiennes ne sont pas mortes de faim parce qu'elles étaient exploitées par le Lancashire. Elles ont péri en grand nombre parce que les communautés villageoises indiennes avaient été détruites. Que cela ait été occasionné par les forces de la concurrence économique, à savoir que des marchandises fabriquées mécaniquement aient été de façon permanente vendues moins cher que le *tchadar* tissé à la main, c'est vrai sans aucun doute. Mais cela démontre l'inverse de l'exploitation économique puisque le dumping implique l'inverse d'un prix excessif. La source réelle des famines de ces 50 dernières années est le marché libre des céréales combiné à un manque local de revenus. Des récoltes insuffisantes ont naturellement fait partie du tableau, mais en expédiant des céréales par chemin de fer, on a trouvé moyen de secourir les zones menacées ; malheureusement, les gens étaient incapables d'acheter les céréales à des prix qui montaient en flèche, ce qui, sur un marché libre mais incomplètement organisé, était obligatoirement la réaction à une pénurie. Autrefois, il y avait de petites réserves locales pour parer aux récoltes insuffisantes, mais on avait cessé de les faire, ou bien elles avaient été emportées dans le grand marché. C'est pourquoi la prévention de la famine a désormais pris le plus souvent la forme de travaux publics, pour permettre à la population d'acheter aux prix les plus élevés. Les trois ou quatre grandes famines qui ont décimé l'Inde sous la

domination britannique depuis la révolte des Cipayes n'ont donc été la conséquence ni des éléments ni de l'exploitation, mais simplement de la nouvelle organisation du marché du travail et de la terre, qui a détruit l'ancien village sans réduire en réalité ses problèmes. Sous le régime du féodalisme et de la liberté villageoise, « noblesse oblige », la solidarité de clan et la réglementation du marché des céréales arrêtaient les famines.

Mais sous le régime du marché, on ne peut pas empêcher les gens de mourir de faim en suivant les règles du jeu. Le terme exploitation ne décrit qu'assez mal une situation qui n'est devenue réellement grave qu'après que le monopole impitoyable de la compagnie des Indes orientales a été aboli et que le libre échange a été introduit en Inde. Sous les monopolistes, la situation avait été assez bien tenue en main grâce à l'organisation archaïque des campagnes comportant la distribution gratuite de céréales, alors qu'avec la liberté et l'égalité des échanges, les Indiens ont péri par millions. Du point de vue économique, l'Inde peut en avoir bénéficié et, à long terme, cela a certainement été le cas, mais du point de vue social, elle a été désorganisée et jetée dans la misère et la déchéance. Dans certains cas au moins, c'est le contraire de l'exploitation, si l'on peut dire, qui a enclenché le contact culturel des intégrateurs. La distribution forcée de parcelles de terre aux Indiens d'Amérique du Nord en 1887 a bénéficié à chacun d'eux individuellement, selon notre manière de calculer, mais cette mesure a quasiment détruit l'existence physique de la race – le cas le plus frappant de déchéance culturelle qu'on connaisse. Le génie moral d'un John Collier a rétabli la situation presque un demi-siècle plus tard, quand il a insisté sur la nécessité d'un retour aux territoires tribaux. De nos jours, les Indiens d'Amérique du Nord forment à nouveau, au moins en certains endroits, une communauté vivante. Et ce n'est pas l'amélioration économique, mais la restauration sociale qui a produit ce miracle.

Le choc d'un contact culturel dévastateur a été enregistré par la naissance pathétique de la fameuse version de la danse de l'esprit dans le jeu de main des Pawnees vers 1890. Exactement à l'époque où l'amélioration des conditions économiques rendait anachronique la culture aborigène de ces Indiens Peaux-Rouges. En outre, les recherches ethnologiques démontrent également que même le fait qu'une population augmente, ce qui est le second indice économique, n'exclut pas nécessairement qu'il se produise une catastrophe culturelle. En réalité, le taux de croissance naturelle d'une population peut être un indice, soit de vitalité culturelle, soit de dégradation culturelle. Le sens originelle du mot prolétaire, qui rattache fécondité et mendicité, exprime cette ambivalence de manière frappante. Le préjugé économiste a été la source à la fois de la grossière théorie de l'exploitation des débuts du capitalisme et de la conception fausse, mais non moins grossière, mais plus avante, qui a par la suite nié l'existence d'une catastrophe sociale.

Cette interprétation, plus récente de l'histoire, a entraîné de manière significative la réhabilitation de l'économie du laissez-faire. En effet, si l'économie libérale n'a causé nul désastre, alors le protectionnisme qui a privé le monde des bienfaits des marchés libres a été un crime gratuit. On s'est mis à regarder de travers le terme même de révolution industrielle, parce qu'il donne une idée exagérée de ce qui était, pour l'essentiel, un processus de changement. Tout ce qui s'est passé, disent avec insistance ces spécialistes, c'est qu'en se déployant progressivement, les forces du progrès technique ont transformé la vie du peuple. Sans doute, bien des gens ont souffert de ces transformations, mais globalement, l'histoire a été celle d'une amélioration continue. Cet heureux résultat est dû au fonctionnement presque inconscient de forces économiques qui ont exécuté leur travail bénéfique en dépit des interventions de partis impatients qui exagéraient les difficultés inévitables de l'époque.

Pareille conclusion revenait tout simplement à nier qu'un danger eût menacé la société et qu'il eût résulté de l'innovation économique. Si l'histoire révisée de la révolution industrielle était conforme

aux faits, le mouvement protectionniste aurait manqué de toute justification objective et le laisser faire aurait été justifié. L'illusion matérielle concernant la nature de la catastrophe sociale et culturelle a ainsi étayé la légende selon laquelle les maux de l'époque ont été causés par nos manquements au libéralisme économique¹.

¹ D'après Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, [1944], 1982, p. 219-234.

LA DÉCROISSANCE, UNE VOIE DE SORTIE DE CRISE ?

Cet article de Serge Latouche, apôtre français de la décroissance, fait l'apologie d'une remise en cause des dogmes du capitalisme et d'un autre modèle économique. Si ses références sont clairement modernes, il appuie aussi son combat sur une certaine vision de la tradition et une critique du libéralisme fort pertinente, deux raisons qui expliquent la présence de ce texte ici.

On peut être surpris que la littérature, désormais assez abondante, sur la décroissance n'aborde pratiquement jamais de front le thème des biens communs et parle assez peu du bien commun. Le mouvement des objecteurs de croissance, en effet, ne s'est pas directement impliqué dans le débat sur les « commons » (ni d'ailleurs dans celui sur l'économie de la félicité), débat qui a mis en effervescence le monde alternatif, et certains économistes, en particulier ceux investis dans l'économie sociale et solidaire, suite à l'attribution d'un prix dit « Nobel » à Elinor Ostrom en 2009. La raison première de cette situation tient sans doute au fait que le débat sur la tragédie des commons lancée par l'article éponyme fameux de Garrett Hardin, s'est déroulé à l'intérieur de la sphère économique et que la décroissance ne se propose rien moins que de « sortir de l'économie ». Certes, depuis, certains chercheurs décroissants, souvent d'ailleurs économistes de formation, ont tenté de rattraper ce retard à l'allumage... Toutefois, confrontés aux commons liés directement à l'émergence du numérique, ou indirectement comme l'économie du partage, les décroissants généralement hostiles à l'invasion des nouvelles technologies ne s'y sont pas attardés. Le projet de la décroissance n'a donc pas pris la forme de la proposition d'une « république des commons ».

La sortie de l'économie, et donc de la marchandisation de la nature et du social, concerne indirectement néanmoins, et même très fortement, les biens communs (eau, air, terre, environnement, espaces urbains, espaces verts, paysages, éducation, culture, etc.), et va même au-delà en préconisant de revivifier l'esprit du don à travers la convivialité, de développer les biens relationnels (connaissance, amitiés, soins ou care, agapè), ou encore de favoriser la gratuité et taxer le mésusage. Une fois liquidé l'objectif de la croissance, le bien commun réapparaît comme l'horizon de toute organisation sociale.

La société de croissance, selon l'analyse d'Ivan Illich [1974], s'est inaugurée par la guerre contre les pauvres et la destruction du vernaculaire, précisément avec le mouvement des enclosures, la suppression des communaux en Angleterre. C'est là, la vraie tragédie des commons, la catastrophe de la marchandisation/privatisation du monde. Elle se poursuit de nos jours avec la destruction des services publics, la privatisation du vivant, la marchandisation du partage (Airbnb, Uber, etc.), pour aboutir à la guerre de tous contre tous, et surtout entre les pauvres, avec la mondialisation, c'est-à-dire la marchandisation du monde.

La société de croissance détruit le sens du bien commun et détruit les biens communs

La société de croissance peut être définie comme une société dominée par une économie de croissance et qui tend à s'y laisser absorber. La croissance pour la croissance devient alors l'objectif primordial sinon le seul de l'économie et de la vie. Il ne s'agit pas de croître pour satisfaire les besoins reconnus, ce qui serait une bonne chose, mais de croître pour croître. La société de consommation est l'aboutissement normal d'une société de croissance. Elle est la conséquence de l'économie de production capitaliste, puisque celle-ci est fondée sur une triple illimitation : illimitation de la production, et donc de la prédation des ressources naturelles renouvelables et non renouvelables, illimitation de la consommation, et donc de la création de nouveaux besoins toujours

plus artificiels et superflus, et surtout, illimitation dans la production des déchets, et donc de la pollution de l'air, de l'eau et de la terre. Toutefois, derrière cette démesure économique, il y a plus fondamentalement la démesure congénitale de la modernité. Celle-ci, avec la philosophie des Lumières, prétendait, non sans de bonnes raisons, émanciper l'homme de la transcendance, de la tradition et de la révélation, et remplacer l'arbitraire – aggravé du fait de l'intolérance religieuse – des normes souvent insupportables de l'ancien régime, par des règles fondées sur la nature ou sur la raison. De ce point de vue, la démarche des révolutionnaires de 1789 avec la Déclaration des droits de l'homme est tout à fait symptomatique et s'inscrit dans ce programme des Lumières. Elle apporte la « liberté chérie », ce dont on ne peut que se réjouir. Seulement, la liberté pour faire quoi? Penser et agir librement, sans doute, mais aussi détruire la nature et ravager la planète sans vergogne et exploiter les autres de façon éhontée. Des voix s'élevaient à la Constituante pour associer à la déclaration des droits, une déclaration des devoirs, afin de tenter de poser des bornes à l'illimitation de l'interdiction d'interdire et de fixer des normes encadrant l'exercice de ces droits. Finalement, en 1795, la Convention, après les dérapages de la Terreur, se décida à en faire une, mais celle-ci se bornait à énoncer des banalités et n'eut ni impact ni prolongement. Les obligations morales se promulguent mal par décret et la nature ne fait connaître ses limites que lorsque celles-ci sont déjà outrepassées. Quant à la raison, elle peut aussi bien emprunter la voie du rationnel et donc de l'illimitation économique et technique que celle du raisonnable et donc de la mesure, et c'est la première voie qui s'est imposée. En conséquence, parmi les premières mesures des constitutionnels de 1789, on trouve l'abolition des règlements protecteurs de l'environnement pris par Colbert (code forestier ou règlements d'urbanisme) et la suppression des corporations (décret d'Allarde et loi Le Chapelier) instituant un délit de coalition. Ces mesures inspirées par la doctrine des physiocrates et le dogme libéral du laisser-faire empêchaient la constitution de syndicats ouvriers et posaient les bases d'une exploitation sans frein de la nature.

Pendant très longtemps, dans la plupart des sociétés, les ressources naturelles étaient restées fondamentalement des biens communs (des commons). Ces biens, ou au moins la majorité d'entre eux n'appartenaient à personne en propre. Chacun pouvait en jouir dans les limites des règles d'usage de la communauté. Il en était ainsi pour les ressources renouvelables : l'air, l'eau, la faune et la flore sauvages, les poissons des océans et des rivières, et, avec certaines restrictions, les pâtures, le bois mort ou les coupes d'arbres. Les ressources non renouvelables, les minéraux du sol (dont l'huile de pierre, le pétrole), pour être soumis à un régime plus réglementé, étaient placés sous le contrôle du prince ou de l'État pour qu'en soit ponctionnée la rente de rareté. Le plus souvent, l'absence de marchandisation systématique des biens « naturels » et les « coutumes » limitaient les prélèvements à un niveau ne compromettant pas la reproduction. La rapacité de l'économie moderne et la disparition des contraintes communautaires, ce qu'Orwell appelle la « décence commune », ont transformé les prélèvements en prédation systématique. Garrett Hardin (dont on oublie souvent qu'il n'est pas économiste, mais biologiste) reconnaît que de tels arrangements ont pu fonctionner dans le passé, mais, en bon darwiniste-malthusien, seulement dans la mesure où les guerres, les maladies, le braconnage ont joué un rôle régulateur des populations humaines et animales.

Cette rupture économique et civilisationnelle a deux sources principales, d'ailleurs très liées entre elle : l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme à l'origine de l'individualisme d'une part, et l'émergence de la main invisible du marché avec le tournant éthique de Bernard de Mandeville d'autre part. Le triomphe de la réforme en Angleterre est concomitant avec le mouvement des enclosures. Thomas More en est un bon témoin. Il dénonce les effets du partage et de l'appropriation des communaux qui empêche désormais les pauvres non-propriétaires de nourrir leurs bêtes sur les vaines pâtures ou de ramasser le bois mort des forêts. Le développement à des

fins marchandes de l'élevage des moutons transforme les tenanciers en prolétaires. « Les moutons mangent les hommes » dénonce More. Toutefois, le sens d'une solidarité communautaire minimale et d'un bien commun qui ne se réduit pas à la somme des biens particuliers survit encore pour un siècle ou deux. Les pauvres restent à la charge des paroisses et survivent tant bien que mal. Avec Bernard de Mandeville, cette faible protection sociale va sauter. La transgression érigée en système dans la surmodernité, et le cynisme immoral des puissants fait écho à *La fable des abeilles, ou : les vices privés font les bénéfices publics* (1714), et trouve sa source dans le tournant éthique décisif des Lumières. La société occidentale est la seule société dans l'Histoire qui a libéré ce que toutes les autres ont essayé, avec plus ou moins de succès, de juguler, à savoir les passions tristes de Spinoza (l'ambition, l'avidité, l'envie, le ressentiment, l'égoïsme) et les passions agressives de Freud qui leur sont proches et, pour lui, responsables du « malaise dans la civilisation ». Elle va même dans la modernité tardive contemporaine jusqu'à faire de la transgression une sorte d'éthique paradoxale, voire antinomique.

Le grand tournant s'opère avec la fameuse fable des abeilles de Mandeville – au surnom « Man Devil » pré destiné... La conclusion de la fable, à savoir que les vices privés font la prospérité de la ruche, fit scandale, mais devint peu à peu, à travers la « main invisible » d'Adam Smith, le credo amoral, voire immoral, des sociétés occidentales. La modernité a cru, en effet, et continue de croire (ou de faire mine de croire) plus que jamais que les vices privés canalisés par l'économie, à travers l'intérêt, devenaient des vertus publiques et travaillaient, à l'insu même des agents, au bien commun. En conséquence, on pouvait les déchaîner sans danger. On le devait même. C'est ainsi qu'on apprend dans les écoles de commerce (mais pas seulement) : « Greed is good (l'avidité est une bonne chose) ». La richesse des Nations (1776) est l'équivalent de la félicité publique de l'école napolitaine qui, tout en requérant l'intervention du législateur, n'en défend pas moins l'alchimie libérale. La législation, écrit Giambattista Vico en 1725, « modifie dans ce but les trois penchants vicieux qui égarent tout le genre humain et qui sont : la férocité, l'avarice, l'ambition, et elle leur fait produire l'armée, le commerce et la cour, c'est-à-dire la force, la richesse et le savoir des républiques. Ces trois grands vices, qui suffiraient pour détruire sur cette terre toutes les générations humaines, deviennent la source de la félicité civile ».

Les conséquences de cette révolution éthique sur le bien commun et les biens communs ne tardent pas à se faire sentir. L'exploitation sans limites de la nature au détriment de l'environnement provoque ainsi la destruction des paysages dénoncée dans les années 1960 par Maurice Bardet et Bernard Charbonneau (précurseur de la décroissance), dans leur livre *La fin du paysage*. On peut y ajouter « la destruction des villes en temps de paix » selon la belle formule du philosophe Jean-Claude Michéa, du fait de la spéculation immobilière et de l'emprise et l'empire de la voiture individuelle, et cela en dépit d'une abondance de grands architectes et urbanistes. Plus grave sans doute est la dégradation des services publics et la fin de l'État social. Une société de marché étant de fait le triomphe d'un marché sans société, le bien commun disparaît de l'horizon au profit de la compétitivité. Les citoyens, réduits à l'état de consommateurs, assistent impuissants au démantèlement du système de santé, de transport, des retraites, et bien sûr de l'éducation. On a pu tourner en dérision les trois I de Berlusconi : Impresa, Informatica, Inglese, en les traduisant dans leur vérité : Inciviltà, Ignoranza, Incultura. Le vrai drame, c'est que ce programme caricatural n'est pas seulement une élucubration d'un chef d'État bouffon, il correspond bien à la vision du livre blanc de la Commission européenne de 1995, sous la direction de la socialiste Édith Cresson, sur l'instruction et les formations, basé sur le tryptique : growth/competitiveness/employment (croissance, compétitivité, emploi). Il s'agit malheureusement d'un programme que tous les gouvernements mettent plus ou moins en œuvre désormais. Ce n'est pas avec le projet du Président Macron de faire de la France une start-up nation que les choses vont s'améliorer... L'éducation

rend inculte bien au-delà de ce que pensait Ivan Illich quand il écrivait son livre sur une société sans école. La fin de l'art, dénoncé naguère par Jean Baudrillard [2006] dans son livre, *Le complot de l'art*, que l'économisme dominant peut nous faire juger secondaire, n'est peut-être pas moins tragique.

Avec la société de croissance, nous sommes entrés dans une nouvelle ère que certains ont baptisée l'anthropocène, ère géologique où l'activité humaine devient une force agissant sur l'écosystème terrestre comparable à celle des volcans ou la tectonique des plaques et qui serait plus justement nommé « capitalocène ». La logique systémique de croissance qui est aussi celle de la guerre de tous contre tous et la négation de l'esprit du don (la socialité primaire d'Alain Caillé) et de la guerre de tous contre la nature engendre le changement climatique, la fin de la biodiversité, pour aboutir à la sixième extinction des espèces.

La décroissance comme sortie de l'économie et reconstruction d'un monde commun

Le terme « décroissance » n'est pas au départ un concept, et en tout cas, pas le symétrique de la croissance, mais un slogan politique provocateur dont la finalité est surtout de nous faire réfléchir pour retrouver le sens des limites; en particulier, la décroissance ne désigne ni la récession ni une croissance négative. Le mot ne doit donc pas être pris au pied de la lettre; décroître pour décroître serait aussi absurde que croître pour croître. Bien entendu, les décroissants, comme on désigne parfois les partisans de la décroissance, veulent faire croître la qualité de la vie, de l'air, de l'eau et d'une foule de choses que la croissance pour la croissance a détruites, et donc les biens communs. Pour parler de façon rigoureuse, au-delà du slogan, il faudrait sans doute utiliser le terme d'a-croissance, avec ce « a » privatif grec, qu'on trouve dans a-théisme ou a-gnostique. Et c'est d'ailleurs très exactement de l'abandon d'une foi et d'une religion qu'il s'agit : celles du progrès et du développement. Il convient de devenir des athées, ou au moins des agnostiques, de la croissance et de l'économie. C'est la nécessité ressentie par tout un courant de critiques du développement comme de l'écologie politique de rompre avec la langue de bois du développement durable qui a amené à lancer, presque par hasard, le mot d'ordre de décroissance. La rupture provoquée par ce nouveau venu dans le débat de société porte donc à la fois sur les mots et sur les choses, elle implique une décolonisation de l'imaginaire et la mise en œuvre d'un autre monde possible.

Le projet de la décroissance n'est donc ni celui d'une autre croissance, ni celui d'un autre développement (soutenable, social, solidaire, etc.), mais bien la construction d'une autre société, une société d'abondance frugale, une société post-croissance (selon la terminologie de notre collègue allemand, Niko Paech), ou de prospérité sans croissance (selon celle de notre collègue anglais, Tim Jackson). Autrement dit, ce n'est pas d'emblée un projet économique, fut-ce d'une autre économie, mais un projet sociétal qui implique de sortir de l'économie comme réalité et comme discours impérialistes. Le mot décroissance désigne donc désormais un projet alternatif complexe, et qui possède une incontestable portée analytique et politique. Elle n'est pas l'alternative, mais une matrice d'alternatives qui rouvre l'aventure humaine à la pluralité de destins et à l'espace de la créativité, en soulevant la chape de plomb du totalitarisme économique. Il s'agit très précisément de sortir du paradigme de l'homo œconomicus (ou de l'homme unidimensionnel du philosophe allemand Herbert Marcuse), principale source de l'uniformisation planétaire et du suicide des cultures. Il s'ensuit que la société d'a-croissance ne s'établira pas de la même façon en Europe, en Afrique subsaharienne ou en Amérique latine, au Texas et aux Chiapas, au Sénégal et au Portugal... Il importe pour construire d'autres mondes possibles de favoriser ou de retrouver la diversité et le pluralisme. On ne peut donc pas proposer un modèle clefs en main d'une société de

décroissance, mais seulement l'esquisse des fondamentaux de toute société non productiviste soutenable, et des exemples concrets de programmes de transition.

La conception de la rupture avec la société de croissance, et donc de la sortie du productivisme, peut prendre la forme d'un « cercle vertueux » de sobriété en 8 « R » : Réévaluer, Reconceptualiser, Restructurer, Redistribuer, Relocaliser, Réduire, Réutiliser, Recycler. Ces huit objectifs touchent les points sensibles interdépendants contrastant avec la logique productiviste et consumériste. Ils sont susceptibles d'enclencher une dynamique vers une société autonome de sobriété sereine, conviviale et soutenable. Ils ne constituent pas, en tant que tels, un programme, mais un horizon de sens dans lequel on peut inscrire des initiatives concrètes.

En premier lieu, au niveau d'en haut, s'impose la « démarchandisation » de ces trois marchandises que l'anthropologue Karl Polanyi [1983] qualifie fort justement de fictives, que sont le travail, la terre et la monnaie. Leur retrait du marché mondialisé marquerait le point de départ d'une réincorporation/réencastrement de l'économie dans le social, en même temps qu'un premier pas dans la lutte contre l'esprit du capitalisme. L'impulsion des biens relationnels et le retour de l'esprit du don devraient accompagner la démarche pour initier une décroissance conviviale. La convivialité dont Ivan Illich emprunte le terme au grand gastronome français du XVIII^e siècle, Brillat Savarin (§ La physiologie du goût. Méditations de gastronomie transcendante), vise précisément à retisser le lien social détricoté par « l'horreur économique » (Rimbaud). La convivialité réintroduit l'esprit du don dans le commerce social à côté de la loi de la jungle et renoue ainsi avec la *philia* (l'amitié) aristotélicienne, tout en retenant l'esprit de l'agape chrétien. Ce souci rejoint tout à fait l'intuition de Marcel Mauss qui dans son article de 1924, « Appréciation sociologique du bolchevisme », plaide « au risque de paraître vieux jeu et diseur de lieux communs » à revenir « aux vieux concepts grecs et latins de *caritas*, que nous traduisons aujourd'hui si mal par charité, de *philia*, de *koinonia*, de cette "amitié" nécessaire, de cette "communauté" qui sont la délicate essence de la cité ».

Il importe, cependant, de dissiper un malentendu à propos de cette stratégie par en haut : il ne s'agit pas d'une prise de pouvoir pour mettre en œuvre ce « programme », à travers l'appareil d'État, ce qui serait du réformisme, mais de soutenir ponctuellement ou d'imposer les mesures qui vont dans ce sens par des rapports de forces circonstanciels, comme ce qui s'est passé avec la guerre de l'eau à Cochabamba en 2001 ou plus récemment à Notre-Dame-des-Landes en France en 2017.

Les initiatives concrètes à la base (grass-roots ou Bottom-up) sont sans doute plus faciles à mettre en œuvre dans un premier temps pour recréer du tissu social. Les AMAP, les Villes en transition et les initiatives pour accroître la résilience des bio-régions, les monnaies locales, les coopératives, l'agriculture paysanne, le néo-artisanat, s'inscrivent dans l'objectif de la reterritorialisation de la vie. Elles participent du paradigme de la mesure suivant les leçons des précurseurs de la décroissance, Ernst-Friedrich Schumacher (*Small is beautiful*, 1973) et Ivan Illich (le technojéune), mais aussi de celui du ralentissement et de la lenteur chers à Alex Langer et au mouvement Slow food de Carlo Petrini, (et tous les mouvements slow : slow cities, slow medecine, slow architecture, etc.). Participer à des élections locales n'est pas forcément à proscrire. À travers des listes civiques, une véritable relocalisation du politique peut se mettre en œuvre dans l'esprit de l'écomunicipalisme théorisé par le grand penseur éco-anarchiste Murray Bookchin. Dans tout cela, il s'agit d'abord de contrer et de limiter la catastrophe de la marchandisation/privatisation du monde qui constitue la vraie tragédie des commons. Elle se poursuit de nos jours, comme on l'a vu, avec la destruction des services publics, la privatisation du vivant, la marchandisation du partage (Airbnb, Uber, etc.). L'intérêt pour les biens communs et leur extension à de nouveaux territoires est incontestablement un point fort de rapprochement entre décroissance et économie sociale et solidaire.

Il reste que réhabiliter ou réinventer des communs, chez nous, en s'inspirant, par exemple, des sociétés traditionnelles se heurte à une difficulté lancinante que rencontrent les expériences de l'économie sociale et solidaire comme celles de la décroissance : comment développer l'esprit communautaire, sans tomber dans le communautarisme, cette pesanteur et cette contrainte des sociétés fermées que notre passage par l'individualisme nous rend insupportable ? Le commun implique, en effet, la communauté ; c'est ce qu'oublie Garrett Hardin qui raisonne sur le commun dans une société individualiste, ce qui est contradictoire et ne peut aboutir qu'à un contresens. « Dès lors qu'on parle de communs, note Zimmerman, on parle de processus sociaux qui procèdent de l'action collective et il n'y a aucune raison d'en limiter la portée à des finalités productives. [...] On dira qu'il y a commun alors qu'un ensemble d'individus (d'un groupe de petite taille à l'humanité tout entière) partage un intérêt commun et que cet intérêt commun est pris en charge de manière collective et autogérée ou est l'objet d'initiatives collectives menées par une communauté d'individus comprenant tout ou partie de l'ensemble des individus considérés ». L'articulation d'homo hierarchicus et d'homo aequalis, cette matrice de l'homo oeconomicus, pour reprendre l'opposition de Louis Dumont, est toujours un défi. Le renouveau d'un esprit communautaire, même intégrant les apports de l'individualisme auxquels on ne peut renoncer, suppose une rupture avec l'esprit de l'indifférenciation et de l'uniformisation de la société de croissance qui n'est pas clairement dans l'agenda de l'économie sociale et solidaire.

Les deux stratégies, globale et locale, se heurtent à des limites évidentes. Au niveau global : le rapport des forces visibles n'est pas favorable. Le véritable pouvoir mondial est détenu par un consortium anonyme et opaque de firmes transnationales dont tous les gouvernements de la planète sont les marionnettes dont elles tirent les ficelles. Les victoires électorales des oppositions ont un impact très limité. La mise en échec des projets de ce Big Brother occulte, comme à Seattle en 1999 ou à Cochabamba en 2002, ne suffisent pas à bloquer et encore moins à détraquer la mégamachine qui continue sa route comme un rouleau compresseur. Seules de grandes crises (financières, économiques, sociales, écologiques) peuvent l'affaiblir et révéler des failles dans lesquelles il possible de s'engouffrer pour imposer des changements radicaux.

Les méfaits du thermo-capitalisme ont suscité dès les origines, à la fin du XVIII^e siècle, des initiatives diverses pour tenter d'en sortir ou d'en atténuer les effets : coopératives de production, mutuelles d'assurance ou d'épargne, phalanstères et cités utopiques, coopératives de consommation, monnaies locales, socialisme municipal, régie communale, etc. Au fil du temps, toutes ces entreprises ont fini par disparaître ou par être récupérées par le système. Dans cette lutte titanesque, la disproportion des forces en présence est colossale. Les expériences les plus réussies ont du mal à se pérenniser dans le temps et à survivre à la disparition de leurs fondateurs. La raison en est facile à comprendre : survivre dans un milieu hostile suppose une très forte motivation et une éthique de la résistance. C'est pourquoi les initiatives les plus durables sont celles fondées sur une idéologie religieuse (comme les Amish ou les communautés monastiques), ou quasi religieuse (la théosophie de Rudolf Steiner, l'écophilosophie d'Arne Naess, etc.). Jusqu'à aujourd'hui, les millions de petites révolutions tranquilles, pour reprendre le titre d'un ouvrage à succès, qu'on peut assimiler à la stratégie des Lilliputiens tentant de paralyser le géant Gulliver, n'ont pas réussi à bloquer la mégamachine. En outre, la difficulté de mettre en œuvre une initiative locale, au-delà d'une bataille circonscrite susceptible de sensibiliser pour des motifs très concrets la population (implantation destructrice de l'environnement, usine polluante, etc.) tient au fait que la colonisation de l'imaginaire est globale. Les médias importants sont entre les mains d'appareils supranationaux. De ce fait, les militants locaux peinent à convaincre leurs voisins d'adhérer à un projet alternatif conforme au bien commun mais qui va à contre-courant de l'idéologie de la croissance.

Seule une société de décroissance permettrait le changement anthropologique nécessaire à sa

réalisation. Pour rompre le cercle, de petits changements à l'intérieur du système peuvent infléchir celui-ci et favoriser le changement de mentalité nécessaire pour provoquer un changement de système. Dans l'attente de circonstances favorables, il faut persévérer à réinventer les biens communs dans l'horizon de sens du Bien commun, sans viser la prise de pouvoir, mais en faisant pression sur celui-ci, quel qu'il soit. Avant ou après l'effondrement? C'est une autre histoire... La guérilla et l'expérience de transformation concrète à travers les caracoles (litt. Escargots qui désignent les zones libérées) que les néo-zapatistes du Chiapas mènent depuis 1994 peut constituer une illustration des formes et des défis de la grande transition.

LA CRITIQUE DE LA TECHNIQUE MODERNE PAR IVAN ILLICH

Nous reproduisons ici des extraits du premier chapitre de l'ouvrage d'Olivier Rey Une question de taille, paru chez Stock en 2014, où il expose la critique effectuée par le prêtre et professeur de philosophie d'origine croate Ivan Illich à l'égard de la technique moderne.

Le sophisme habituel des technophiles inconditionnels consiste à poser une alternative : ou bien une technique sans limites, ou bien l'âge des cavernes. Avec une attitude comme la vôtre, opposent-ils à quiconque se demande si telle ou telle recherche mérite d'être poursuivie, si telle ou telle « innovation » est bien opportune, nous en serions encore à grelotter au fond des grottes magdaléniennes. Argument stupide : c'est comme si on récusait *a priori* toute lutte contre le cancer au nom du fait que, soumis aux traitements qui s'opposent à la prolifération cellulaire, le fœtus n'aurait jamais pu se développer. Il ne s'agit pas d'être contre la division cellulaire en tant que telle, mais de chercher à l'entraver quand celle-ci s'emballe et se poursuit pour elle-même, sans égard pour les tissus environnant et pour l'organisme qu'elle finit par tuer ; de même ne s'agit-il pas d'être contre la technique en tant que telle, ce qui serait absurde, mais contre ses métastases qui, au lieu d'être une efflorescence de la vie, se mettent à en détruire les conditions les plus élémentaires d'épanouissement et de fructification.

Le progrès technique a toujours été ambivalent, comportant bénéfices et inconvénients. Que, globalement, les avantages l'aient longtemps emporté sur les nuisances ne signifie pas que tel soit le cas indéfiniment. Comme l'a noté Simone Weil, « plus le niveau de la technique est élevé, plus les avantages que peuvent apporter des progrès nouveaux diminuent par rapport aux inconvénients » – jusqu'au moment où les inconvénients dominent. Hormis la bonne volonté, rien ici-bas n'est absolument bon et, pour tout type de technique, d'activité ou d'organisation, il existe un seuil au-delà duquel le développement devient contre-productif et nuit à la situation qu'il était censé améliorer. La règle concerne non seulement le niveau de développement, mais aussi sa *vitesse*. Les sociétés anciennes cherchaient à freiner les évolutions, les nôtres à les accélérer. Mais certains changements, favorables quand ils s'effectuent lentement, peuvent devenir destructeurs quand l'allure se fait trop rapide – ce n'est pas pour rien que l'on parle de *rythme infernal*. Plutôt que de se maintenir dans les généralités, quitte à ensuite se référer à des situations concrètes à titre d'exemples, Illich est parti de situations concrètes, à partir desquelles la généralisation conceptuelle a pu s'opérer : transports, école, hôpital.

L'automobile, à ses débuts, ne semblait apporter que des avantages aux quelques personnes qui avaient le privilège d'en posséder une. Avantages limités, toutefois, par la vitesse modérée que ces premières automobiles atteignaient et par des routes peu adaptées à leur utilisation. En même temps que, d'engin réservé à une élite, la voiture s'est « démocratisée », ses performances se sont également améliorées et le réseau routier a été aménagé en fonction d'elle. En fait, c'est l'espace entier qui s'est trouvé reconfiguré autour de l'hypothèse que chacun, ou presque, dispose d'un véhicule rapide. Les distances à parcourir pour remplir les fonctions élémentaires (s'approvisionner, travailler, élever ses enfants) se sont alors tellement allongées que la possession d'une voiture est devenue, pour la majeure part de la population, une nécessité. Si la liberté que donne un dispositif suppose la possibilité de pouvoir s'en passer, force est de constater qu'avec l'automobile, tel n'est en général plus le cas. Il n'y a pas tant d'ajout d'une nouvelle possibilité que substitution d'un moyen à un autre, et cette substitution, loin d'être neutre, a de multiples désavantages. Un des plus paradoxaux, à première vue, est que le temps passé à se transporter d'un lieu à un autre n'a pas diminué, mais augmenté. C'est une conséquence de la reconfiguration de l'espace déjà évoquée :

puisque les personnes sont supposées se déplacer plus rapidement, les lieux où elles doivent se rendre peuvent se situer à des distances de plus en plus grandes – et le moment vient où le temps dépensé du fait de l'éloignement l'emporte sur celui gagné grâce à l'augmentation de la vitesse. Tel est le constat d'Illich : « Dès qu'une voiture dépasse la vitesse de vingt-cinq kilomètres à l'heure, elle provoque un manque de temps croissant. Ce seuil franchi par l'industrie, le transport fait de l'homme un errant d'un nouveau genre : un éternel absent toujours éloigné de son lieu de destination, incapable de l'atteindre par ses propres moyens, et pourtant toujours obligé de s'y rendre chaque jour. [...] Depuis deux générations, dans les pays industrialisés, la durée du trajet entre le logement et le lieu de travail a augmenté plus vite que n'a diminué, dans la même période, la durée de la journée de travail. Le temps qu'une société dépense en transport augmente proportionnellement à la vitesse du moyen de transport public le plus rapide. »

Le temps dévolu au transport automobile s'allonge démesurément lorsqu'on lui ajoute celui consacré à acquérir l'automobile en question. Pour prendre en compte cet aspect des choses, Jean-Pierre Dupuy a introduit la notion de vitesse généralisée, qui intègre dans le calcul de la vitesse effective permise par une certaine façon de se déplacer le temps de travail nécessaire pour couvrir les frais engendrés par ce mode de transport. Si la marche à pied ne réclame qu'un petit surplus de nourriture afin d'assurer les besoins du corps (voire aucun surplus, lorsqu'elle ne fait qu'éviter la transformation en graisse d'une nourriture abondante), la voiture, en revanche, coûte cher (achat, carburant, parking, assurance, entretien), et donc exige, pour couvrir ces dépenses, un temps de travail très important qu'il convient d'ajouter au temps 1960, montrait que le moyen de déplacement le plus rapide, en termes de vitesse généralisée, était la bicyclette, tandis que la voiture, après ajout au temps de transport de la durée du travail requise pour gagner de quoi l'utiliser, ne se montrait guère plus performante que la marche à pied. Au cours du dernier demi-siècle écoulé, il semble que la vitesse généralisée de la voiture ait augmenté et ait atteint celle de la bicyclette, quand elle ne l'a pas légèrement dépassée. Cela étant, demeurent négligés les coûts d'infrastructure à la charge de la collectivité, ainsi que les nombreuses « externalités » négatives – bruit, pollution, accidents, dépendance à l'égard de pays tiers, conflits pour assurer les approvisionnements en pétrole, dégradation de la sociabilité, etc. Assurément, comme Dupuy le relevait lui-même, le raisonnement sur la vitesse généralisée a ses limites, car il amalgame des temps de transport et des temps de travail qui ne sont pas équivalents dans le vécu des individus. Par ailleurs, il n'est pas en soi déraisonnable de capitaliser par son travail des possibilités de se déplacer rapidement. Ce que montre la vitesse généralisée, c'est que le coût de la rapidité peut se révéler bien plus élevé qu'on ne le croyait de prime abord, et même exorbitant. Soulignons aussi un point : la vitesse généralisée, qui intègre le temps de travail nécessaire pour acquitter les dépenses liées au déplacement, dépend du revenu horaire et varie donc considérablement, pour les moyens de transports rapides et coûteux, selon que l'on est ouvrier, cadre ou trader. Autrement dit la démocratisation de l'automobile, censée œuvrer en faveur de l'égalité en octroyant au grand nombre ce qui était auparavant réservé à quelques-uns, apparaît comme un trompe-l'œil quand on mesure l'écart qui sépare les efforts des uns et des autres pour acquérir et entretenir une voiture. Ce qui coûte quelques minutes par jour à un patron de grande firme ou une star du show-business réclame une bonne partie de sa journée de travail à un ouvrier ou un employé, pour qui souvent, de surcroît, la possession d'une automobile ne relève pas d'un choix, mais est une obligation pour pouvoir justement travailler. Plus les transports sont rapides, plus ils deviennent un facteur de polarisation sociale.

L'autonomie que conférerait l'automobile à l'individu est surévaluée car, en regard des possibilités ouvertes par la voiture, ne sont pas prises en considération celles qu'elle retire – on voit ce qu'elle permet, non ce qu'à cause d'elle on ne peut plus faire. « Avec ses concepts qui formalisent des

choix dans un contexte de rareté, [l'économiste] n'a aucun moyen d'estimer ce qui arrive à une personne qui perd l'usage effectif de ses pieds parce que l'automobile exerce un monopole radical sur la locomotion. Ce dont cette personne est privée n'est pas du domaine de la rareté. À présent, pour aller d'ici à là elle doit acheter du kilomètre-passager. Le milieu géographique lui paralyse les pieds. L'espace a été converti en une infrastructure destinée aux véhicules. » Ainsi la contre-productivité ne tient-elle pas seulement au fait que le développement d'un certain moyen se met, passé un certain stade, à nuire à encombrements qui ralentissent le transport qui devait être de plus en plus rapide) ; elle résulte aussi de la destruction d'anciennes facultés (par exemple, la possibilité de subvenir à ses besoins sans être obligé, dans les déplacements que cela nécessite, de recourir à autre chose qu'à ses jambes – possibilité encore largement présente dans la France des années 1950 et qui s'est amenuisée depuis). Tout en prétendant augmenter la liberté des hommes, l'automobile a transformé le monde de telle sorte qu'un être humain réduit à ses seules capacités corporelles se trouve, aujourd'hui, dans une situation à peine meilleure que celle d'un grabataire. Dans la plupart des cas, la voiture n'est pas un agrément supplémentaire à l'existence mais une nécessité vitale, un impératif systémique ou, pour reprendre l'expression de Guy Debord, « le souverain bien d'une vie aliénée ». Généralisons : l'automobile est l'emblème d'une situation où, désormais, la croissance des moyens mis à la disposition de l'individu va de pair avec une perte d'autonomie, et la multiplication des « biens » avec un appauvrissement – parce que cette multiplication est moins un luxe qu'une obligation épuisante, et que lesdits biens servent moins l'accomplissement de la personne qu'ils ne propagent cette forme de malheur qu'est, pour tout être vivant, d'être privé de l'exercice naturel de ses facultés.

Certes, des pratiques compensatoires apparaissent – comme le sport, qui rend aux individus l'usage du corps dont la vie contemporaine les prive. Mais ce régime de la *dissociation*, qui conduit à exercer chacune de nos facultés séparément, prive de la satisfaction supérieure qu'il y a à les mobiliser ensemble. De plus, le sport fait s'agiter les membres mais ne pallie pas l'étiollement de l'expérience dans un monde qu'on ne parcourt plus avec ses jambes. D'avion, par temps clair, le panorama est impressionnant. Mais, le premier émerveillement passé, l'ennui s'installe car, pour nous intéresser durablement, un spectacle doit demeurer à l'échelle de nos possibilités d'action – que l'on agisse effectivement ou non. L'œil aérien embrasse trop vaste, il nous révèle un monde sans rapport avec celui que notre corps est à même d'habiter, tout en nous dérobant les détails qui sont pour nous véritablement signifiants. On peut, éventuellement, mettre des noms sur certaines villes, montagnes, rivières que l'on voit – mais quel rapport avec les villes, les montagnes, les rivières que nous connaissons ? La nature n'est pas faite pour être regardée de si haut. Elle n'est pas faite, non plus, pour défiler derrière les vitres à la vitesse des trains rapides ou des voitures sur l'autoroute – là aussi notre rapport au monde est anéanti, parce que nous ne faisons plus partie du même espace que ce que nos yeux nous donnent à voir. Avec la prescience du génie Rousseau avait déjà saisi, au XVIII^e siècle, la frénésie de vitesse qui allait s'emparer de l'Europe, et l'appauvrissement de l'expérience humaine qui en résulterait. « Voyager à pied, c'est voyager comme Thalès, Platon et Pythagore. J'ai peine à comprendre comment un philosophe peut se résoudre à voyager autrement, et s'arracher à l'examen des richesses qu'il foule aux pieds et que la terre prodigue à sa vue. » Le voyage fécond demeure celui qui s'effectue avec nos jambes : « Quand on ne veut qu'arriver, on peut courir en chaise de poste ; mais quand on veut voyager, il faut aller à pied »⁷. Mais aujourd'hui, comment Rousseau pourrait-il marcher de Chambéry jusqu'à Paris ? Le souci de se protéger des voitures et des camions l'empêcherait d'examiner les richesses que la terre prodigue à sa vue et que, du reste, le développement des moyens de transport rapides a fait notablement diminuer. Le monde a perdu ses chemins. Même en ville les transports motorisés admettent difficilement la concurrence des piétons, que le trafic confine sur d'étroits trottoirs et empêche de flâner à leur guise. Walter Benjamin rappelle les résistances que certains opposèrent à

l'accélération des déplacements (sans aucun succès, il faut l'avouer). « Vers 1840, il fut quelque temps de bon ton de promener des tortues dans les passages. Le flâneur se plaisait à suivre le rythme de leur marche. Si c'est lui qui avait fait la loi, le progrès aurait été obligé d'apprendre *ce pas*. En fait, ce n'est pas lui qui eut le dernier mot, mais Taylor, qui imposa le slogan : "Guerre à la flânerie!" ».

Ce n'est pas seulement pour des raisons écologiques, mais aussi pour des raisons sociales que la rapidité des transports et, plus généralement, la quantité d'énergie consommée auraient dû rester modérées.

[Suit ensuite une critique du système scolaire et du système médical tels qu'ils ont été transformés par le règne moderne de la technique. Il poursuit ensuite en s'interrogeant sur les raisons qui expliquent le peu d'échos trouvé par la critique d'Illich, motifs qui nous semblent intéressants à interroger.]

On tient là une raison, parmi les plus inquiétantes, de ce paradoxe déconcertant : au fur et à mesure que les tares pointées par Illich s'aggravaient, sa critique a perdu en audience. C'est que l'aggravation n'est sensible qu'à un être dont le cœur change moins vite que la forme du monde dans lequel il vit, désormais en état de bouleversement permanent. Si ce cœur épouse la transformation et s'y accoutume tant bien que mal, disparaît le point de référence qui permettrait de percevoir le sens de l'évolution. Pour expliquer la marginalisation de la critique illichienne, il faut aussi tenir compte de l'affolement qui saisit la pensée devant les difficultés qui n'ont cessé de croître au cours des dernières décennies – ce qu'on appelle la « crise ». Autrefois, une crise était censée désigner un passage transitoire au cours d'une maladie, ce moment intense et limité dans le temps où se décide la suite des événements. Quel sens y a-t-il à employer encore le mot de crise pour décrire une situation qui est devenue chronique ? D'aucuns feront remarquer que, durant les quarante dernières années, le monde a connu plusieurs périodes de santé florissante, et même des accès d'euphorie : l'excitation de l'argent facile dans les années 1980, des nouvelles technologies dans les années 1990, de la finance dans les années 2000. Mais ces emballements successifs ressemblent à ces périodes de rémission que connaissent parfois les grands malades et qui leur mettent, un instant, le rose aux joues, avant que le mal qui les ronge ne les rattrape et ne les happe, de façon d'autant plus implacable qu'ils ont pu croire un moment qu'ils allaient guérir. Plus les maux s'accroissent, plus cette aggravation conduit à chercher désespérément les solutions là où l'on s'était habitué à les trouver. Comme le déclarait le président George W. Bush (à propos du réchauffement climatique, mais le même aphorisme s'applique dans tous les domaines et n'a rien d'une exclusivité républicaine américaine) : « *My approach recognizes that economic growth is the solution, not the problem.* » Soit : la croissance économique n'est pas ce qui engendre des problèmes, mais ce qui les résout. La pensée économique réalise cette prouesse de tirer parti de l'impasse dans laquelle elle contribue à précipiter les sociétés pour renforcer son emprise, imposer ses vues et faire passer toute remise en cause pour des propos fantaisistes et irresponsables.

Un autre motif à la mise à l'écart d'Illich tient à certaines insuffisances ou ambiguïtés de sa critique, telle que celle-ci s'est formulée au moment où elle a rencontré le plus d'échos, au cours des années 1970. Dans ses entretiens avec David Cayley, au début des années 1990, Illich a lui-même témoigné de l'éloignement qu'il éprouvait à l'égard de ses premiers livres : « Ces textes sont morts, ce sont des écrits d'un autre temps. » Ce qui justifiait, selon lui, un jugement aussi sévère, était leur insistance sur la « contre-productivité » des techniques, des services et des organisations au sein des sociétés contemporaines. Même si son argumentation visait tout sauf une augmentation

de la productivité économique, elle se maintenait, à sa façon, sur le terrain d'un certain utilitarisme. Ce qui fait que la critique du système en place pouvait, dans une sorte de contre-productivité seconde, contribuer à la continuation du système en confortant son cadre idéologique : « Paradoxalement, la démonstration de la contre-productivité de la croissance confirme la conviction que ce qui compte pour les hommes peut s'exprimer en termes économiques. » L'audience d'Illich n'était pas négligeable – mais il devait bien constater que l'assentiment donné à ses idées reposait souvent sur des malentendus. Il pouvait même se demander s'il ne contribuait pas, à sa manière, à entretenir le mouvement auquel il s'en prenait, en offrant à la conscience malheureuse de l'époque la forme de compensation symbolique dont elle avait besoin, une critique adaptée à ses structures. Parmi ses innombrables faiblesses, le système actuel a une immense force : une capacité à recycler à son profit les critiques qui lui sont adressées. Le développement et la croissance économique ont-ils des effets destructeurs sur la nature ? Qu'à cela ne tienne, voici le « développement durable », la « croissance soutenable », la « croissance verte », les « démarches écoresponsables » qui permettent d'ajouter la bonne conscience à la continuation des ravages. Tant que les postulats informulés qui façonnent les esprits ne sont pas exhumés, tant que la matrice intellectuelle et perceptive qui sous-tend la dynamique en cours n'est pas atteinte, toute objection se trouve retranscrite en termes scientifico-technico-économiques et gestionnaires et finit par servir le processus qu'elle visait. Pour mettre au jour cette matrice, Illich était à la recherche d'un point de vue extérieur au monde contemporain, non tributaire des catégories que celui-ci impose. Ce point d'Archimède, il imagina un moment le trouver dans une culture non-occidentale – indienne, japonaise –, mais il se rendit compte qu'il avait passé l'âge de s'imprégner comme il aurait fallu d'une culture exotique (sans compter que ces cultures se sont elles-mêmes profondément modifiées au contact de l'Occident moderne). C'est alors qu'il se résolut à chercher dans le passé, et en particulier dans les temps médiévaux qu'il connaissait bien, le fondement d'un regard suffisamment étranger à notre monde pour en faire ressortir les postulats implicites et les singularités. Telle fut son entreprise à partir de la fin des années 1970. Un programme tout à fait explicite : « Le lecteur remarquera qu'il m'arrive souvent de considérer le présent comme si je devais en rendre compte aux auteurs des textes anciens que j'interroge. Je souhaiterais suggérer à chaque auditoire que c'est seulement dans le miroir du passé qu'il est possible de reconnaître l'altérité radicale de notre topologie mentale du XX^e siècle, et d'en déceler les axiomes générateurs qui restent généralement hors de portée de l'attention contemporaine. » Sitôt que l'on imagine s'adresser à des hommes de l'Antiquité ou du Moyen Âge, tels que les œuvres qu'ils nous ont léguées nous permettent de les envisager, on prend conscience de l'idéologie incorporée dans la manière dont nous pensons et parlons. Ne serait-ce que dans la manière de nous exprimer : nous mesurons immédiatement la monstrueuse abstraction de nos tournures (il n'y avait pas de « périmètres sécurisés » par les Achéens lors de la guerre de Troie, de « pôles d'excellence » dans les universités médiévales, de « prestations haut de gamme » dans les châteaux de la Renaissance, de « projets parentaux » dans les familles, etc.), l'ampleur de la créolisation technologique et administrative du vocabulaire que nous employons, qui nous sépare progressivement de nos sensations immédiates pour nous faire évoluer dans un univers d'entités fictives, de concepts fantomatiques que nous prenons pour la réalité.

Dans les années 1970, Illich s'est trouvé d'emblée et unanimement rejeté par la droite pragmatique, attachée à la gestion des affaires courantes. Il l'a également été par la droite intellectuelle, qui ne voyait en lui qu'un contestataire parmi tant d'autres, flattant les humeurs agitées des enfants gâtés et ingrats du baby-boom. Les nombreux lecteurs d'Illich se recrutaient à gauche et à l'extrême gauche. Dès le début des années 1980 cependant, la plupart d'entre eux se sont détournés de lui. Sa préférence pour une autonomie authentique des personnes, par rapport à l'assujettissement permanent à la *Big Mother* de l'État providence, n'était plus de saison. De plus, sa pensée s'avérait en contradiction avec plusieurs dogmes de la gauche moderne. Non seulement

Illich ne faisait pas des tenants du système capitaliste des conservateurs, mais il reconnaissait dans l'économie capitaliste la plus grande machine à laminer le passé et la tradition qui ait jamais existé. Il s'accordait, sur ce point, à son contemporain Pasolini, qui écrivait : « Cette révolution capitaliste, du point de vue anthropologique, c'est-à-dire quant à la fondation d'une nouvelle "culture", exige des hommes dépourvus de liens avec le passé (qui comportait l'épargne et le moralisme). Elle exige que ces hommes vivent, du point de vue de la qualité de la vie, du comportement et des valeurs, dans un état, pour ainsi dire, d'impondérabilité – ce qui leur permet d'élire comme le seul acte existentiel possible la consommation et la satisfaction de ses exigences hédonistes. » Un siècle plus tôt, Marx avait compris que « la bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner en permanence les instruments de production, donc les conditions de la production, donc l'ensemble des rapports sociaux. [...] Le bouleversement constant de la production, l'ébranlement incessant de toutes les conditions sociales, l'insécurité et l'agitation perpétuelles distinguent l'époque bourgeoise de toutes les époques antérieures. Tous les rapports bien établis, figés par la rouille, avec leur cortège d'idées et de conceptions surannées et vénérables tombent en désuétude avant d'avoir pu se scléroser. Toute hiérarchie sociale et tout ordre établi se volatilisent, tout ce qui est sacré est profané ».

Marx pouvait mettre au crédit du capitalisme sa pulvérisation du passé parce que, selon lui, et sans que les capitalistes s'en rendissent compte, elle faisait place nette pour l'édification de la société communiste nouvelle. Ce consentement à la destruction, voire une certaine ivresse l'accompagnant, chez certains, joué son rôle dans la séduction exercée par le marxisme. Mais du point de vue de Marx, le concassage des sociétés traditionnelles n'était pas bon en soi, il n'était que le moment de négation nécessaire dans tout processus dialectique pour l'avènement du meilleur. Au fil du temps cependant, les perspectives révolutionnaires se sont estompées et la gauche, oubliant que la ruine de la tradition n'était au mieux qu'un moyen, a haussé le changement et « la lutte contre tous les conservatismes » au rang de fins en soi. C'est comme si l'invitation que Marx adressait aux philosophes, de cesser d'interpréter le monde pour se mettre à le transformer, était devenue un impératif catégorique : le monde n'est rien d'autre qu'une chose à transformer, peu importe la manière. Le mot « progrès », qui jadis signifiait simplement un mouvement en avant, bénéfique *ou* maléfique (on parlait des progrès d'une maladie, d'un incendie, de l'ennemi, etc.), est devenu le bien en soi. Symétriquement le mal absolu qui, pendant des siècles, a eu pour nom Satan, s'appelle aujourd'hui « retour en arrière », et son petit frère est « immobilisme ». Ce n'est qu'un détail, mais qui en dit davantage que de longs discours : le déferlement d'éloges dithyrambiques auquel la mort du fondateur et dirigeant de la firme informatique Apple a donné lieu en octobre 2011. Martine Aubry, alors premier secrétaire du Parti socialiste français, s'est particulièrement enflammée : « Chapeau bas à Steve Jobs, créateur de génie qui a révolutionné notre vie quotidienne, notre façon d'être informés, d'écouter de la musique, de partager. » Aucune interrogation sur le fait de savoir si l'iSociety est préférable à la société tout court, si la « convivialité » des « systèmes d'exploitation » en ligne est vraiment du partage ou, plutôt, l'exacerbation d'une lutte générale des ego pour la visibilité, un parachèvement de la société du spectacle où chacun devient le metteur en scène de lui-même – en bref, si Steve Jobs a révolutionné notre vie en bien ou en mal ; il l'a révolutionnée, et cela suffit. Le fait de rompre avec l'humanité passée est en soi un bien. Walter Benjamin, qu'on aura du mal à faire passer pour un suppôt de la réaction, pensait différemment. Les plus grands maux dont souffre le monde moderne ne tenaient pas, selon lui, aux restes d'un passé insuffisamment liquidé mais, au contraire, à cette liquidation même, compulsive et aveugle. « Pauvres, voilà bien ce que nous sommes devenus. Pièce par pièce, nous avons dispersé l'héritage de l'humanité, nous avons dû laisser ce trésor au mont-de-piété, souvent pour un centième de sa valeur, en échange de la piécette de l'“actuel”. » Dès les années 1920 il avait compris que, passé un certain seuil, le progrès technique, loin de consolider la « base matérielle » de la future société socialiste et de hâter l'émancipation humaine, allait interdire celle-ci : « Si la suppression de la

bourgeoisie n'intervient pas avant un moment presque calculable de l'évolution technique et scientifique [...], tout est perdu. Il faut couper la mèche qui brûle avant que l'étincelle n'atteigne la dynamite. » *Ré* – forme, *ré* - volution – c'est-à-dire restauration d'une forme initiale, retour à un point d'origine : longtemps la modernité elle-même n'a pu concevoir l'avènement d'un monde meilleur qu'en renouant, d'une manière ou d'une autre, avec un état ancien qui, au fil du temps, s'était dégradé. Mais la modernité plus tardive a perdu le sens des mots ; pour elle, réforme ou révolution ne signifient plus, au mépris de l'étymologie, qu'une répudiation toujours plus complète du passé – répudiation qui constitue en elle-même le progrès. *Maxima culpa temporum præteritorum* : la culpabilité du passé est pleine depuis qu'on ne bat plus la sienne.

Le jugement général porté aujourd'hui sur le passé se trouve biaisé par une erreur de perspective. Sans que nous nous en apercevions, nous avons tendance à penser le passé à partir des réalités du XIX^e siècle, parce que cette période proche de la nôtre est de loin la mieux connue, que les documents la concernant sont plus abondants que ceux émanant de tous les siècles précédents réunis. Et comme la seconde moitié du XX^e siècle a, sur bien des points, apporté des progrès incontestables par rapport au XIX^e siècle des mines, des fabriques et des usines, la projection sur l'ensemble des temps anciens de la même dynamique donne un semblant de vraisemblance à l'idée d'un passé épouvantable, dont le processus historique nous extrairait peu à peu. Ce faisant, on oublie que le XIX^e siècle constitue, à bien des égards, une singularité par rapport aux périodes antérieures – d'où l'erreur de jugement que l'on commet en le laissant déteindre sur notre appréhension du passé en général. La révolution industrielle a donné « des exemples de pauvreté et d'exploitation des enfants qu'aucun État médiéval attardé n'aurait jamais pu fournir. Et ce fut cette période qui, de façon également caractéristique, donna lieu aux plus grands mouvements de réforme sociale jamais vus. Mais l'essor des mouvements de réforme sociale est le signe d'une condition allant non pas s'améliorant, mais s'aggravant ». Pour un penseur libéral comme Friedrich Hayek, les critiques n'ont pas lieu d'être : selon lui, le prolétariat du XIX^e siècle n'était pas composé de personnes dont les conditions de vie s'étaient dégradées, il formait une population *additionnelle* appelée à l'existence par le développement des forces productives ; à l'en croire, l'industrialisation n'a pas prolétarisé des populations auparavant mieux loties, mais maintenu en vie, dans des conditions certes misérables, des millions d'êtres qui sans cela ne seraient pas nés ou n'auraient pas atteint l'âge adulte ni eu une descendance. Même si l'on admet, au moins partiellement, ce point : Hayek ne nie pas qu'au XIX^e siècle, du fait que l'accroissement démographique s'est essentiellement produit dans les classes les plus pauvres, le niveau de vie moyen ait pu régresser. En vérité, là où le progrès économique était le plus intense, là aussi la condition du peuple, confiné à l'état de masse prolétaire, était la plus monstrueuse. Tous les voyageurs issus de pays moins « avancés » et découvrant l'Angleterre industrielle ont été épouvantés du spectacle – ils n'imaginaient pas que de tels abîmes de dégradation humaine fussent possibles. Stendhal, de passage à Londres en 1821, n'en revenait pas : « Je sentis sur-le-champ le ridicule des dix-huit heures de travail de l'ouvrier anglais. Le pauvre italien déguenillé est bien plus près du bonheur. [...] Le travail exorbitant et accablant de l'ouvrier anglais nous venge de Waterloo et de quatre coalitions. » Le constat d'Engels, en 1844, est beaucoup plus précis, détaillé et documenté. Des progrès, depuis lors, ont été accomplis, mais « le niveau de vie de la période précédente avait tellement baissé sous l'impact de la révolution industrielle et de ses terribles conséquences à grande échelle que l'amélioration survenue depuis signifie seulement que notre niveau de vie présent est supérieur à celui du *XIX^e siècle*, mais pas nécessairement à celui des périodes *précédentes* ». De plus, l'aspect matériel ne représente qu'une partie presque secondaire de la question : plus terrible encore a été, dans l'Europe du XIX^e siècle, la catastrophe culturelle, la destruction de toutes les structures traditionnelles pour en extraire l'élément travail, un type de dégradation humaine qui ne trouve d'analogie que dans les ravages de la colonisation.

Illich ne s'est pas laissé abuser par l'illusion d'optique provoquée par le XIX^e siècle industriel, ni par la grande machine dialectique qui s'accommode sans regret de la disparition de ce qui est bon au nom du fait que cela permettra, plus tard, l'apparition du meilleur. Le passé n'exerçait sur lui aucune fascination romantique. Pour autant, il n'estimait pas qu'il fallût systématiquement et de toute urgence se dégager des traditions, en lesquelles il voyait une forme de sauvegarde face au rouleau compresseur du développement, et davantage un socle sur lequel construire qu'un obstacle à balayer pour bâtir un monde nouveau. Il aurait pu souscrire au propos de Simone Weil : « Il serait vain de se détourner du passé pour ne penser qu'à l'avenir. C'est une illusion dangereuse de croire qu'il y ait même là une possibilité. L'opposition entre l'avenir et le passé est absurde. L'avenir ne nous apporte rien, ne nous donne rien ; c'est nous qui pour le construire devons tout lui donner, lui donner notre vie elle-même. Mais pour donner il faut posséder, et nous ne possédons d'autre vie, d'autre sève, que les trésors hérités du passé et digérés, assimilés, recréés par nous. De tous les besoins de l'âme humaine, il n'y en a pas de plus vital que le passé. » Illich s'exprimait en un style très différent. Il n'en estimait pas moins que le passé et les traditions étaient des points d'appui nécessaires pour habiter convenablement le présent. Toute sa vie il a été habité par le souvenir de la maison de son grand-père, dans un village de l'île de Brač, au large de la côte dalmate, une maison au plein sens du terme, ancrée dans une vie millénaire qui, cependant, allait bientôt finir. « Je suis de plus en plus convaincu, en vieillissant, qu'il est bon d'être, en pleine conscience, un reste du passé, un survivant d'une autre époque, quelqu'un dont les racines s'enfoncent encore très profondément, des racines qui ne doivent pas nécessairement être scrutées. Je suis conscient de l'énorme privilège qu'il y a à être issu de certaines traditions et d'avoir été profondément *imprégné* par elles. » Tel fut le lest qui lui permit de traverser le XX^e siècle sans perdre son cap. L'amnésie culturelle du monde contemporain est telle que des progressistes échevelés ont pu s'y laisser prendre : ne sachant tout de suite reconnaître ce qui, dans les positions d'Illich, venait de la tradition, ils ont cru un temps qu'il défendait des idées tout à fait neuves.

Parce que Illich mettait en cause la société industrielle capitaliste et la domination occidentale sur le tiers-monde, ses lecteurs voulaient bien passer sur certaines déclarations gênantes. Mais leur mansuétude avait des limites. *Dans le miroir du passé*, recueil de conférences prononcées dans les années 1980, est un livre dont, comme le titre l'indique, le propos n'est pas de juger le passé depuis le présent, pour le condamner avec horreur, pitié, mépris ou repentance, mais de procéder à l'opération inverse, d'évaluer depuis le passé un présent qui, en comparaison, ne fait pas spécialement bonne figure ; un livre où Illich fustige ceux qui, nombreux à gauche, voire hégémoniques, confondent le progrès avec une rupture toujours plus absolue avec les états antérieurs de la société et un passé faisant figure de repoussoir : « Cette propension à réduire la convivialité à l'économie primitive, jointe à une horreur de la tradition travestie en volonté de contribuer au progrès d'autrui, engendre la destruction inconsidérée du passé. On en vient à regarder la tradition comme une expression historique du déchet, dont il faut se défaire en même temps que des immondices du passé. »

Ainsi donc, il y aurait du bon dans la tradition ? Le passé ne serait pas seulement un réservoir de préjugés stupides, d'atrocités et d'injustices ? C'en était trop. La gauche antireligieuse se souvint alors qu'il était prêtre, et ses démêlés avec le Vatican ne suffisaient pas à l'absoudre. Quant à la gauche chrétienne, embarrassée qu'on pût la soupçonner de ne pas être assez progressiste, elle ne pouvait continuer à se compromettre avec un personnage aussi douteux. Rejeté par la gauche comme il l'avait été par la droite, Illich n'eut plus dès lors qu'une audience très réduite, dans un monde qui répugne à accorder son attention à qui ne se « positionne » pas selon les catégories en usage.

L'AMBIVALENCE DE LA TECHNIQUE

Cet extrait est tiré d'un ouvrage du penseur protestant Jacques Ellul, Le Bluff technologique (1988).

Sous son aspect tout à fait élémentaire, l'ambivalence des techniques a souvent été soulignée (et par moi-même dès 1950), et consiste en ce que la technique peut avoir des effets bons ou mauvais. Mon ami Duverger, rendant compte de mon premier livre sur la technique, avait écrit qu'elle était comme la langue d'Ésope : la meilleure et la pire des choses ! Et le plus souvent on ajoute paisiblement que tout dépend de l'usage qu'on en fait. Avec un couteau on peut peler une pomme, ou tuer son voisin. J'ai essayé de montrer ailleurs que cette comparaison est absurde, et que la technique porte ses effets en elle-même, indépendamment des usages (ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille *pas* tenir compte *aussi* des usages, mais on entre ici dans un problème *moral*, qui n'a rien à voir avec l'analyse de la technique). Et si on veut comprendre de quoi il s'agit quand on dit « technique », il faut commencer par éliminer cet argument futile de l'Usage.

L'ambivalence du progrès technique, est malheureusement beaucoup plus complexe que l'idée simpliste rappelée plus haut. Croire que tout dépend de l'usage que l'on en fait, c'est penser que la technique est neutre. J'avais montré le contraire en 1950, ce qui avait provoqué un scandale. Mais maintenant presque tous les auteurs sont en effet convaincus que la technique n'est pas neutre. C'est-à-dire qu'elle emporte par elle-même, et quel que soit l'usage que l'on veuille en faire, un certain nombre de conséquences positives ou négatives. Ce n'est pas une affaire d'intention : il est vrai que l'usage peut orienter pendant un certain temps une technique dans un sens purement positif, mais cette technique contient en elle-même des potentialités qui seront inévitablement exploitées. L'exemple simpliste et bien connu, c'est la poudre à canon : les Chinois s'en sont servi uniquement pour des fusées d'artifice, mais elle contenait les potentialités que nous avons connues et qui ne pouvaient pas être négligées longtemps.

Les « optimistes » considèrent alors que la technique est pour l'essentiel bonne, « globalement positive ». Mais ce n'est pas seulement une question de tempérament, les scientifiques sont presque tous favorables à la technique, et les techniciens plus encore. Les « pessimistes » considèrent surtout les effets négatifs, mais c'est souvent aussi une prise de position philosophique, ou politique. En réalité le problème est à la fois plus vaste et plus complexe. Nous sommes ici dans un domaine qui doit être qualifié de non scientifique lorsque l'on adopte comme caractères scientifiques ceux qu'il est courant de donner aujourd'hui. Il suffit pour s'en rendre compte de s'attacher à l'étude des concepts et mesures de bien-être — le résultat le plus facile à saisir, le plus mesurable de la technique — pour se rendre compte aussitôt de la vanité des efforts pour cerner et évaluer entièrement les effets de la technique. Certes, il est relativement facile de mesurer la quantité totale de biens et services disponibles. Il y a d'autre part de nombreux « indicateurs partiels » du bien-être, mais on se sépare aussitôt après sur des thèmes comme ceux-ci : faut-il mesurer l'usage effectif ou la possibilité d'accès (y compris l'information, l'éducation, la structure sociale permettant un choix) ? Faut-il évaluer la qualité de l'usage effectuée, ou ne retenir que le niveau et la répartition des revenus, etc. ? Or, tout cela, ce ne peut être que le prélude à l'étude véritable : on voit à quel point celle-ci paraît inaccessible.

Les analyses apparemment les plus rigoureuses, construites sur des statistiques, et ne faisant aucune allusion à ces problèmes, sont en ce sens les plus dangereuses. Car elles sont aussi bien que les autres élaborées en fonction d'idéologies, mais elles se donnent pour purement scientifiques, et

prennent une apparence de rigueur que l'on récuse aux études plus rhétoriques, mais qui sont en réalité plus honnêtes. Car dans ce domaine, où l'on sent bien que le tout de l'homme est aujourd'hui engagé, il est impossible d'être purement scientifique et pleinement désintéressé. Nous savons tous que tout dépendra finalement de l'issue de l'aventure technique. Comment pourrions-nous garder la tête absolument froide et ne pas prendre parti ? L'enjeu est trop grand et nous sommes trop directement pris à partie, impliqués dans ce mouvement. La transformation est à la fois globale (concernant l'ensemble de l'humanité, tous les aspects de la société, de la civilisation) et personnelle (modifiant nos idées, nos modes de vie, nos comportements). Et l'on ne peut pas ne pas se demander ce que nous allons devenir dans ce bouleversement. Or, aucune réponse simplement logique n'est possible. Nous ne connaissons pas tous les faits. Nous sommes incapables de procéder à une véritable prospective *synthétique* : ce qu'elle doit être, inéluctablement parce que toutes les pièces du système technique se tiennent étroitement, et aussi parce que, si nous voulons répondre à la question « qu'allons-nous devenir ? », cela ne peut résulter que d'une appréhension globale et non d'une addition de prévisions fragmentaires.

Nous nous laissons aller, dès lors, soit à des espérances démesurées, en faisant le sacrifice aisé de ce qui jusqu'alors était tenu pour la vérité même de l'homme (certaines valeurs, ou encore le dégagement progressif de l'individualité par rapport à la collectivité...), soit à des désespoirs de diverses teintes (absurdité du monde, déshumanisation d'Alphaville, ou Syndrome chinois), sans tenir compte des chances que nous avons encore. La partie n'est pas finie. C'est dans ce contexte qui ne peut pas ne pas être passionnel que je voudrais attirer l'attention sur un des caractères les plus importants du progrès technique, son ambivalence.

J'entends par là que le développement de la technique n'est ni bon, ni mauvais, ni neutre, mais qu'il est fait d'un mélange complexe d'éléments positifs et négatifs, « bons » et « mauvais » si on veut adopter un vocabulaire moral. J'entends encore par là qu'il est impossible de dissocier ces facteurs, de façon à obtenir une technique purement bonne ; qu'il ne dépend absolument pas de l'usage que nous faisons de l'outillage technique d'avoir des résultats exclusivement bons. En effet, dans cet usage même nous sommes à notre tour modifiés. Dans l'ensemble du phénomène technique, nous ne restons pas intacts, nous sommes non seulement orientés indirectement par cet appareillage lui-même, mais en outre adaptés en vue d'une meilleure utilisation de la technique grâce aux moyens psychologiques d'adaptation. Ainsi nous cessons d'être indépendants : nous ne sommes pas un sujet au milieu d'objets sur lesquels nous pourrions librement décider de notre conduite : nous sommes étroitement impliqués par cet univers technique, conditionnés par lui. Nous ne pouvons plus poser d'un côté l'homme, de l'autre l'outillage. Nous sommes obligés de considérer comme un tout « l'homme dans l'univers technique ». Autrement dit l'usage fait de cet appareillage n'est pas décidé par un homme spirituel, éthique et autonome, mais par cet homme-là, et par conséquent, cet usage est tout autant le résultat d'une option de l'homme que d'une détermination technique : cet univers technique comporte aussi des déterminations qui ne dépendent pas de nous et qui dictent un certain usage.

Il faut en outre comprendre au sujet de cet « usage » bon ou mauvais, que nous parlons forcément de l'homme à titre individuel, de l'homme qui a l'usage de tel objet technique. Nous pouvons donc choisir au sujet d'un *élément*, au sujet d'un *usage* : mais la civilisation technicienne est faite d'un ensemble non séparable de facteurs techniques. Et ce n'est pas le bon usage de l'un d'entre eux qui changerait quoi que ce soit. Il s'agirait d'un comportement général de tous les hommes. Nous n'insisterons pas là-dessus, mais il ne semble pas que nous soyons près d'arriver à cette situation-là. Il faudrait enfin, pour que le problème du « bon usage » soit résolu, que les hommes soient en présence de fins claires et adaptées pour réduire la technique à l'état de moyen pur et simple. Or, dans notre situation actuelle, les fins sont ou bien formulées de façon antique, et par conséquent

totalelement inadaptées à notre situation, ou bien complètement vagues.

Nous avons déjà noté à plusieurs reprises que les effets d'une technique ne sont jamais exclusivement positifs ou négatifs. L'ambivalence est donc un caractère fondamental du *progrès technique*. Mais il ne s'agit pas d'un caractère intrinsèque. Nous ne pouvons, en effet, le discerner qu'à partir de l'analyse des effets : nous avons donc à examiner maintenant non plus le progrès technique directement en lui-même, mais certaines conséquences. Et par conséquent ce sera par des exemples que nous pourrons montrer, à titre significatif, quels sont les aspects de cette ambigüité.

Nous sommes situés dans un univers ambivalent, dans lequel chaque progrès technique accentue la complexité du mélange des éléments positifs et négatifs. Plus il y a de progrès dans ce domaine, plus la relation du « bon » et du « mauvais » est inextricable, plus le choix devient impossible, et plus la situation est tendue, c'est-à-dire moins nous pouvons échapper aux effets ambivalents du système. Marcuse n'a en rien renouvelé le problème de la relation entre l'homme et la société technicienne par rapport à l'analyse que j'en faisais dans *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, mais il a une bonne formule sur l'ambivalence du progrès technique, qui peut servir d'introduction à ce chapitre : « La sociologie opérationnelle, la psychologie opérationnelle ont contribué à rendre les conditions humaines plus agréables, elles constituent des facteurs de progrès intellectuel et matériel : mais en même temps, elles témoignent de la rationalité ambivalente du progrès : il est bienfaisant de par son pouvoir répressif, il est répressif dans ses bienfaits. »

Avant de procéder à cette analyse de l'ambivalence, il me faut encore la différencier de deux autres notions. D'abord celle d'ambigüité, que j'ai déjà soulignée. Alors que l'idée d'ambivalence implique que dans l'objet considéré il y a *deux* orientations bien précises et de valeur opposée, l'idée d'ambigüité est beaucoup plus floue : ce qui caractérise l'ambigüité c'est le confus, l'indéterminé, le vague, l'équivoque... or la technique n'est ni floue ni confuse : elle est parfaitement certaine et ne semble nullement équivoque. Toutefois nous aurons plus tard à parler de l'incertitude en matière de technique. L'autre notion à rejeter est celle, très à la mode, d'« effet pervers ». Comme s'il y avait les effets « normaux », et puis de mauvais effets, surprenants, qui seraient « pervers ». Ce mot a une connotation morale qu'il faut rejeter ici, et implicitement rappelle l'idée d'un usage qui serait pervers. Alors que, au contraire, il faut bien comprendre que le « bien et le mal », les effets bons et mauvais sont intrinsèquement liés dans la constitution même de l'univers technicien et dans toute technique. J. Chesneaux a raison de souligner que la technique (il dit : la modernité) comporte « la combinaison originale de deux globalités : celle que dénonçait Sartre et celle dont rêvait Saint-Simon. D'un côté la sérialisation des êtres, des conditions, des objets et des mécanismes tels l'ordinateur, la réduction à un modèle unique de vie banalisée. De l'autre la planète câblée, l'interdépendance universelle des économies, des réseaux de communication et des structures politico-sociales, le despotisme du marché mondial... » C'est en effet exactement cela qui caractérise le Système technicien et le progrès technique, dans une totale ambivalence.

Mais il ne faut pas se contenter de souligner cette ambivalence, il faut l'analyser, et je le ferai à l'aide de quatre propositions :

Tout progrès technique se paie.

Le progrès technique soulève à chaque étape plus de problèmes (et plus vastes) qu'il n'en résout.

Les effets néfastes du progrès technique sont inséparables des effets favorables.

Tout progrès technique comporte un grand nombre d'effets imprévisibles.

Et tout ceci n'est pas une donnée aléatoire mais résulte d'un caractère fondamental premier du progrès technique : une formule très saisissante a été utilisée par A. Merlin au sujet de la crise américaine, et spécialement celle du marché des ordinateurs (1985-1986) qui est inexplicable : on essaie d'analyser et on ne comprend pas. Il dit alors : « *Les optimistes les plus convaincus ont besoin de temps à autre de points de repère, de signes encourageants. Il n'est pas de cheminement sans étoile* ». Mais c'est justement le caractère du progrès technique d'être sans étoile, du fait de sa croissance causale et non finaliste. Le progrès technique ne sait pas où il va. Et c'est pourquoi il est imprévisible, et provoque dans la société une imprévisibilité générale.

LES CONSÉQUENCES POLITIQUES DE LA TECHNIQUE MODERNE SELON DE CORTE

L'idéal de la civilisation contemporaine est la technique². Il s'agit de réaliser l'affranchissement de l'homme par rapport à la nature et dans tous les domaines : religieux, social, politique, esthétique, psycho-physiologique... En chacun de ces secteurs, une technique précise est mise en oeuvre pour parvenir à ce but. De tous ces moyens convergents de libération et de domination de la nature, l'économie moderne constitue le symbole le plus visible : s'incarnant dans des automatismes spectaculaires, particulièrement dans des machines qui s'interposent entre l'homme et la nature, sa technique est devenue la Technique par excellence, à l'entour de laquelle gravitent toutes les autres. Qu'on le veuille ou non, l'homme contemporain suit donc une voie qui s'inscrit dans la perspective tracée par Karl Marx et où les infrastructures économiques commandent toutes les superstructures. L'évolution semble fatale. Certains chrétiens, comme les marxistes de stricte observance, n'ont vu dans les maux engendrés par la technique qu'une « crise de croissance » qui doit précéder la transfiguration de l'homme... De l'équation qui s'établit entre technique, économie, domination du monde et libération de l'homme, doit surgir l'inconnue : l'homme nouveau. Mais il importe de se demander : Quel homme ? Disons-le immédiatement : il n'est pas ici question de porter un jugement de valeur sur les techniques. Elles ont toujours existé, elles existeront toujours. Dès qu'on les définit comme l'ensemble des procédés mis en œuvre par les arts et métiers, on s'aperçoit de leur nécessaire permanence : l'intelligence et la main se prolongent naturellement en elles, et, sans elles, l'homme se trouverait aussi dépourvu que l'animal amputé de ses instincts. Mais il est de l'essence de la technique d'être creuse : elle n'est que le canal où s'écoule l'action humaine. Tout dépend du contenu, tout dépend de l'issue où elle débouche. La technique peut véhiculer le bien et le mal, l'être et le non-être, l'inspiration ou l'indigence, et peut s'orienter vers le haut ou vers le bas. La technique n'a de sens que par son origine et par sa fin. Ces notions sont élémentaires. Une importante conséquence en dérive : c'est que la technique s'adapte à l'homme et non l'homme à la technique. Un archet à deux pieds sert le violoniste, mais l'inspiration musicale la plus noble est sans moyen d'expression en présence d'un instrument démesuré : en ce cas, elle végète, se déforme et finit par disparaître. Il n'y a plus rien à l'embouchure, parce qu'il n'y a plus rien à la source, faute d'un intermédiaire adéquat. Quel est donc le type d'homme qui se situe à l'origine de la technique contemporaine ? Il suffit d'interroger celle-ci pour le savoir.

Son caractère collectif et sa cause.

Ce qui frappe immédiatement l'observateur, c'est le caractère collectif de la technique actuelle : dans toutes les activités transformatrices de la matière, le phénomène a pris une ampleur sans précédent. Le domaine de l'esprit n'en est d'ailleurs pas exempt : peut-être même en est-il plus subtilement imprégné. Sans parler des bureaux d'études, conseils d'administration, qui sont de règle dans l'économie contemporaine, il suffit de songer à la structure de la science d'aujourd'hui : aucun cerveau ne peut plus l'embrasser dans son ensemble. Il n'est plus aucune technique, aucune science positive qui ne requiert la collaboration de nombreux spécialistes.

Ce processus est bien connu, mais ce qui l'est moins, est sa cause. On l'attribue d'ordinaire à une nécessité impérieuse : la division du travail, imposée par la complexité des tâches auxquelles s'astreint une civilisation qui s'accroît, s'étend et s'exhausse. L'explication nous paraît bien moliéresque : elle ressemble à la *virtus dormitiva* de l'opium. On la compare encore à la diversité grandissante des structures organiques au fur et à mesure où elles s'élèvent dans l'échelle de la vie :

2 Nous reproduisons ici des extraits du chapitre III de l'*Essai sur la fin d'une civilisation*, intitulé « Technique et collectivisme ».

il n'y a pas, nous dit-on, de spécialisation chez l'amibe, il y en a dans l'animal plus évolué. Le déterminisme du progrès l'exige.

Ainsi en est-il de la civilisation contemporaine, plus évoluée, plus progressive que toutes celles qui l'ont précédée. Certes, la spécialisation organique n'est pas niable. Mais elle s'accompagne toujours d'une union, organique elle aussi, plus intense et plus accentuée. On peut diviser un animalcule, il est impossible de rompre, sans danger de mort, l'unité vitale d'un être plus complexe. Les reins n'accomplissent pas la même fonction que le coeur, mais leur union mutuelle est si puissante, en dépit de leur spécialisation, qu'ils s'épuisent à s'aider, si l'un d'entre eux défaille. Or, l'expérience historique en témoigne indubitablement : la spécialisation technique et le collectivisme qui l'accompagne apparaissent toujours au moment où l'union entre les hommes devient plus précaire et moins organique. Les techniques se spécialisent lorsque la cité grecque s'effondre. Une division extrême du travail s'établit lorsque décline la civilisation romaine.

Le caractère universel de l'intelligence s'émiette au terme de la civilisation médiévale en même temps que se lézarde le vaste bâtiment communautaire édifié par les efforts confluents des groupes humains et de l'Église. Et c'est dans une période semblable d'affaissement des structures sociales organiques et de fissuration des rapports entre les hommes que surgit et se multiplie la foisonnante spécialisation moderne. Les exemples abondent. Citons des cas-limites suggestifs : il est significatif que le médecin de famille —qui a noué avec l'entourage du malade des liens presque affectueux et qui forme avec lui une secrète unité morale —soit de plus en plus remplacé par le spécialiste muré en sa clinique qui ne connaît plus qu'une portion déterminée du corps et n'octroie au patient qu'une part limitée de son temps ; il est remarquable que le philosophe — qui, par vocation, doit intensément éprouver sa relation à l'univers et à la totalité de l'être pour la surélever au niveau de la pensée —se soit transformé de nos jours en un homme aussi spécialisé, aussi éloigné que possible de tout contact vibrant avec la nature : le professeur ; il est enfin frappant que l'homme politique — dont la fonction doit être de consolider ou de maintenir par sa présence vigoureuse les liens sociaux entre les humains —soit devenu sous la forme du journaliste, du publiciste ou du député, l'artisan spécialisé de leur rupture, et qu'il ne fréquente les milieux sociaux qu'à condition que ceux-ci soient désorganisés par les sophismes de la propagande et des meetings électoraux.

Division du travail

Le décroissement des structures sociales organiques : famille, métier, commune, région, petite patrie (la vraie), où les hommes étaient naguère rassemblés dans une étroite communauté de destin auquel nous assistons en aveugle—ou en borgnes ricanants, parfois onctueux —depuis un ou deux siècles, est le phénomène qui donne la clef des transformations de notre époque.

Il nous explique tout d'abord la forme que revêt actuellement la division du travail. Au sens large du mot, celle-ci a toujours existé, comme la technique elle-même. On serait bien en peine de citer une seule période de l'histoire des civilisations dont elle serait absente. La distribution des tâches au sein de la famille de type agricole ou artisanal traditionnel le manifeste sans ambages : au père le travail fini de la terre ou du métier, la main ferme et souple qui décide et termine ; à la mère le soin du ménage, l'action de suppléance ; aux enfants les menus ouvrages de préparation, grappillés çà et là ; à la domesticité, s'il y en a, le labeur d'ébauche, le dégrossissage, les corvées lourdes, le rudiment. La vieille fable des membres et de l'estomac symbolise assez bien cette technique que nous appelons aujourd'hui primitive. Elle met aussi en relief l'aspect vital de la division du travail en ce milieu des communautés naturelles : comme en un corps sain, musclé, dont toutes les attitudes, internes ou externes, se lient et s'assistent, la diversité des attributions est le produit de l'unité

vivante du groupe social et contribue sans cesse à la renforcer. Un philosophe dirait que la division du travail est ici immanente au groupe naturel et toujours orientée vers lui. En d'autres termes, le social régularise ici l'économique et le subordonne, à la façon dont l'âme imprègne et astreint à l'unité les différents organes d'un corps vivant. Il y a donc un type de division du travail qui part du groupe social et qui lui fait retour, sur- exhaussant son unité organique.

Dans les sociétés dévitalisées, la division du travail subsiste, mais une simple différence, inaperçue, la fait changer de plan : n'étant plus réglée par le cadre social, elle devient auto- nome. Les caractères de la technique et de l'économie contemporaine dérivent de cette situation aberrante.

Produire pour produire

En premier lieu, le travail n'a plus pour objectif —jadis inconscient —de communiquer au groupe social une plus solide cohésion vitale : il ne charriera plus vers lui une activité économique qui l'alimente, matériellement et spirituelle- ment, à la manière dont la nourriture soutient le corps, et par celui-ci l'âme. Le travail et sa spécialisation auront désormais le seul objet qui leur soit possible : produire, toujours produire, et rien de plus. Le travail devient uniquement une activité transitive qui passe dans une œuvre extérieure à l'agent et provoque une aliénation permanente de l'homme, sans récupération par l'intermédiaire des voies sociales artério-sclérosées. *L'homo naturaliter politicus* se mue en *homo oeconomicus*, avec toutes les conséquences que Marx a dégagées impitoyablement.

De ce point de vue, on peut dire que, si l'intuition de Marx fut géniale, elle a été trop courte et effroyablement émoussée à son premier choc : Marx n'a vu en aucune manière que l'économique est normalement partie intégrante du social qui le tempère, le purge, le grandit par là même et le vitalise ; du coup, il a lancé l'homme contemporain dans une voie sans issue en tentant de supprimer l'aliénation de l'homme par le mythe d'une pseudo-société technico-économique qui consolide et accroît à l'infini cette aliénation. Loin de guérir l'homme, le communisme perpétue sa maladie. Il est con- damné au mensonge qui rejette éternellement dans l'avenir la vérité sociale qu'il ne peut atteindre et vers laquelle s'élance en vain l'aspiration confuse de l'homme aliéné.

L'obsession économique qui nous hante n'a pas d'autre origine que notre aveuglement en présence de l'impérieuse nécessité de restaurer les cadres sociaux naturels, et, par là, d'éliminer la multitude des intermédiaires entre le producteur et le consommateur qu'exige de plus en plus —ô dérision !— une économie qui trahit son rôle. Produire pour vivre, vivre pour produire, tel est le cercle infernal dont le commencement et la fin se renvoient, d'une manière automatique, l'un à l'autre, dans une ronde immense, augmentant sur ses arcs le nombre des intermédiaires parce qu'il n'a d'autre ressource que de s'élargir ! En fait, l'homme moderne ne peut que produire : il lui est impossible de vivre, sauf au sens le plus maté- riel du mot, car la transativité de la technique et l'immanence de la vie se refoulent réciproquement, aussi longtemps que l'individu qui travaille et tente de vivre n'est pas englobé dans des communautés organiques qui les réconcilient. Le principe de l'*homo oeconomicus* devient de la sorte : produire pour produire, cauchemar qui se renouvelle sans désenparer et provoque en l'homme la frénésie immobile de la névrose. L'axiome de Jung joue ici dans toute son ampleur : la névrose est engendrée par la vie non vécue, par la vie dont la substance s'écoule au dehors et se fige comme un caillot de sang. Par un paradoxe inouï, production équivaut alors à destruction, appauvrissement et crise.

Le robot

D'autre part, la spécialisation et la technique, abandonnées à elles-mêmes, sans le contrepoids qui résulte de leur intégration dans une aire sociale vivifiée par des échanges organiques, entraîne fatalement l'atomisation de l'homme et son absorption dans le rythme de son travail. L'homme isolé de ses contextes sociaux se dilue en quelque sorte dans son travail, qui prendra une allure d'autant plus mécanique qu'il est privé de cette chaleur et de cette pulsation inhérentes à la vitalité. Se produit alors une involution causale extrêmement typique qui nous donne la clef d'un phénomène sur lequel les sociologues n'ont cessé de disputer : est-ce le développement de l'homme qui a provoqué l'immense floraison de techniques de toute espèce dans laquelle nous étouffons aujourd'hui ou, au contraire, est-ce l'évolution des techniques qui modifie, jusqu'à le rendre méconnaissable, le comportement de l'homme ? En vérité, il n'y a pas d'alternative et les deux thèses qui s'affrontent sont exactes. Les mots «développement» et «évolution» employés sont aussi faux que possible dans l'image linéaire qu'ils font surgir : ils cachent le véritable processus qui est cyclique. La chute des cadres vitaux traditionnels s'accompagne, en effet, de phases qui se succèdent selon un déterminisme implacable et qui reviennent à leur point de départ pour parcourir à nouveau leur cercle en accroissant leur virulence : solitude corrélative de l'homme dans le monde ; impossibilité pour lui de communiquer autrement que par son travail, dévitalisation et mécanisation de celui-ci ; prolongement de cet automatisme dans l'invention de techniques matérielles inédites qui suppléent aux déficiences humaines ; machinisme ; accroissement de la solitude de l'homme incapable de trouver un nouveau point d'intégration viable dans ce monde nouveau technicisé ; pression consécutive de la mécanique sociale naissante, décalquée de la technique, sur les cadres traditionnels vermoulus ; intensification de leur chute. Le cycle recommence : réaction de l'homme pour s'adapter à l'univers des techniques par le seul moyen dont il dispose, savoir la technique elle-même ; modification du comportement classique de l'homme sous l'influence des techniques industrielles et sociales désormais conjuguées ; tendance à la technicisation ultime de l'homme, du monde et de la société ; apparition de la croyance en un «homme nouveau» qui diffuse à l'entour de soi l'oubli, sinon le mépris du passé. Et le mouvement circulaire recommence une nouvelle fois, en théorie indéfiniment, jusqu'à l'apparition de «l'homme-robot». Perte massive du sens du vécu de la communion entre les hommes, voilà le déficit qu'aucun système personnaliste et communautaire, socialiste ou communiste, inventé d'ailleurs pour en boucher le trou, ne parviendra jamais à combler. L'être humain qui baigne dans une atmosphère chargée d'échanges dilate en quelque sorte toutes les possibilités de son corps individuel dans un corps social de surcroît : corps invisible, impalpable, transparent, dont il éprouve la présence dans une expérience vécue et familière, dont il perçoit intuitivement les organes, parents, voisins, amis, compagnons de travail, paysages... Rien n'égale en plénitude ce sentiment de dilatation de l'être, une fois la tâche quotidienne achevée, qui nous envahit alors autour de la table commune, en face de l'horizon fraternel, sur le banc de jardin, dans la causerie de rencontre avec des gens du pays, au cours d'une rumination solitaire. Chaque geste du travail achevé, l'œuvre entreprise prend un sens qui le dépasse, obscur, inaccessible à la conscience par excès de densité, et que traduit maladroitement le mot de communion : le travail est entré dans le circuit vital de la communauté, le travailleur se sent soutenu par un corps immense qui amplifie son âme. Isolé par sa tâche particulière, il se détend désormais, il s'étend en cette joie secrète d'être plus grand que soi, sans s'en apercevoir. Et chaque jour voit cette systole et cette diastole.

Mais celui qui n'a plus que son travail, se perd dans son œuvre, ou, plus souvent —car il lui faut mimer l'immanence vitale qu'il n'a plus —dans le gain qui la traduit et lui fait retour. Tout son être passe dans les objets qu'il fabrique ou dans l'argent, c'est-à-dire dans les choses. Or les choses ne communiquent pas entre elles : la puissance de communion leur fait radicalement défaut. Elles sont

juxtaposées, extérieures les unes aux autres dans l'espace qui leur sert de lien. Envoûté par les prestiges de la civilisation technicienne, livré au mécanisme de la division du travail, l'homme se juxtapose aux autres hommes, à ses frères, sans communier avec eux, comme une chose aux autres choses. Il n'est plus défini par sa relation organique à un ensemble, mais par sa place à côté d'autrui, tel un rouage à côté d'un autre rouage. Les expressions : avoir un emploi, trouver, perdre, chercher un emploi nous montrent jusqu'à quel point l'homme se considère comme un objet. Dans le monde des techniques, personne n'est d'ailleurs irremplaçable et chacun peut être déplacé avec un minimum de dommages.

Le collectivisme naît alors sous l'emprise de causes physiques aussi cogentes que celles qui régissent les molécules et qui se ramènent à quelques lois fondamentales.

Double aspect du collectivisme

En premier lieu, l'homme en proie aux techniques s'avilit inéluctablement : que la civilisation technicienne soit précisément une civilisation de masses le confirme. L'homme tombe comme un poids mort et son énergie se dégrade au niveau du déterminisme matériel le plus contraignant qui soit. Passé de l'immanence à la transitivité, devenu chose, il subit la loi des choses. Or toute chute d'un ensemble primitivement architecturé, fait tas, forme masse. Agglomération géographique, concentration politique, épaisseur physiologique et esthétique s'ensuivent : il n'est qu'à jeter un coup d'œil sur le lumpen prolétariat de nos banlieues. Mais ce n'est là encore que la pelure.

La division du travail, abandonnée à sa propre pente, aboutit sans doute à la spécialisation par en haut, très visible, mais elle débouche également sur la spécialisation par en bas, trop souvent négligée. Alors que dans un milieu innervé par un réseau d'échanges sociaux organiques, cette division se ramène à la complémentarité de l'inférieur et du supérieur, à la convergence des efforts manuels ou spirituels, à la nécessaire intervention de la pensée, du sentiment, de la force physique de tous, à des degrés divers, requis par la perception vécue de l'ensemble, au contraire, dans une zone d'action mécanique, amputée de ses rapports sociaux vivants, la division du travail départage les hommes en deux groupes distincts : les travailleurs manuels et les travailleurs intellectuels, ceux dont la pensée et l'être sont passés dans les choses et la production et ceux que James Burnham appelle les organisateurs. Cette ligne de partage est visible aussi bien en régime socialiste qu'en régime capitaliste. Pourquoi ? Parce que la technique désintégré le tissu social l'exige.

Du phénomène de collectivisation que provoque le primat de la technique.

La technique libérée de toute entrave a pour fin une production croissante. Celle-ci postule de toute évidence une coopération accrue qui agence les efforts de chacun de manière à constituer un effort unique multiplié. La coopération combine les activités parcellaires en une activité collective et rassemble les travailleurs en une sorte de travailleur géant : usine, firme, magasin... Le langage de la publicité est révélateur : on y évoque la production de telle ou telle entité collective.

Or, il faut le dire et le redire : une relation artificielle qui combine plusieurs mouvements en un seul, ne s'effectuera jamais sans l'intervention de l'esprit et d'un seul esprit. Il est vain de croire qu'un esprit collectif accompagne la naissance de ce corps. Il n'y a pas et il ne peut y avoir d'esprit collectif. Le nombre « 2 » pensé par Paul et le nombre « 2 » pensé par Pierre ne se combineront jamais de manière à former « 4 » dans « l'esprit collectif » de Pierre et Paul associés. Seul l'esprit de Paul ou l'esprit de Pierre est capable d'effectuer cette relation. De même, la conception que se fait

chaque travailleur de son travail partiel ne pourra s'agencer à la conception d'un autre qu'à l'intérieur d'une seule et même pensée qui leur sera irréductiblement extérieure. Une « pensée » collective est radicalement incapable de penser : elle n'a d'existence que verbale ou imaginaire. Dès lors, comme le dit Simone Weil, « pour que les efforts de plusieurs se combinent, il faut qu'ils soient tous dirigés par une seule et même pensée ». C'est le sens du fameux vers de Faust : un seul esprit suffit pour mille bras. Les régimes où s'instaure le primat de la technique évoluent tous, à des degrés divers, dans une direction monarchique ou mieux dictatoriale : Staline, Roosevelt et son New Deal, Truman et son plan Marshall, Attlee et ses nationalisations, en sont des témoignages, plus ou moins francs, plus ou moins atténués par des pressions antagonistes.

C'est précisément parce qu'il n'y a pas d'esprit collectif, que la collectivité existe en tant que masse dépourvue de pensée, d'affectivité, de capacité de communion et d'échanges. Le drame de « la femme sans tête » dont parle Maurras à propos de la démocratie se répète pour l'économie. Tel est le type d'homme qu'élabore la technique contemporaine à la limite de son mouvement propre. Qu'on ne s'y méprenne pas : tous sont englobés dans sa sphère d'attraction, car si les techniques parallèles nous font entrer dans « l'ère des organisateurs », ceux-ci ne laissent pas, à leur tour d'être emportés par le tour-billon de la masse. La critique anticapitaliste qui distingue les opprimés et les oppresseurs, la critique anticomuniste qui oppose les esclaves au Maître cèdent devant une critique plus profonde qui assimile la victime au bourreau et le bourreau à la victime. Il est clair que l'organisation des masses requiert de la part de l'organisateur qu'il se place à leur niveau : une chose matérielle ne peut être mue que par une énergie matérielle. Voici la vérité de première grandeur qu'un résidu de croyance en un Dieu transcendant risque de nous faire oublier : l'homme-robot sera dirigé par un homme-robot, la machine par une machine. L'organisateur est lui-même enveloppé par le mécanisme de son organisation. Plus les hommes se soumettront aux nécessités de la collaboration qu'exige la technique pure, plus ils seront traités comme des choses par la pensée qui les combine, mais plus aussi cette même pensée sera contrainte d'agir sur eux par le seul moyen qui ébranle les choses : la puissance matérielle. Il est superflu de souligner l'effroyable mécanisation intérieure de tant d'hommes d'affaires. Toute pensée technique qui n'est pas compensée par la présence de communautés organiques, antérieures à son action, devient tyrannique, c'est-à-dire, comme le montre Platon, servile, car elle dépend, pour être, de l'esclavage qu'elle instaure et du matériel humain qu'elle utilise. Le maître est esclave comme l'esclave, l'oppresseur opprimé comme l'opprimé, et la pensée matière comme la matière. Séparée un instant de la collectivité qu'elle domine, la pensée maîtresse s'y replonge dès qu'elle passe à l'action. Le collectivisme et le matérialisme universels, propres à la civilisation technicienne, ont ainsi une racine commune ; ils s'appellent l'un l'autre, et l'homme collectif n'est rien que l'homme devenu énergie matérielle, tant en son âme qu'en son corps, soumis, comme la matière, à la loi d'entropie.

C'est pourquoi la civilisation technicienne suit une seconde ligne de force qui se déploie de plus en plus sous nos yeux. Privée de relations organiques qui parcourent le tissu des communautés naturelles où s'inscrit le destin des hommes, elle doit créer de toutes pièces de nouveaux liens sociaux qui accentuent son collectivisme congénital. Une société purement technique est en effet un monstre, car la technique est incapable, à elle seule, d'être sociale : elle juxtapose, emboîte, engrène et fixe la place de chacun, c'est tout. L'union qu'elle intime vient uniquement du dehors et la convergence des efforts partiels qu'elle combine en un effort unique n'a sa source ni dans les entrailles ni dans la pensée des hommes qu'elle rassemble. Aussi est-elle instable, agitée, sursautant. Pour durer, il faut qu'elle instaure un ordre social nouveau, capable de maintenir l'unité de ses éléments.

Il s'agira donc de bâtir une communauté nouvelle dont les membres se fusionneront, selon le schéma technique, en un individu unique et gigantesque. L'opération s'accomplit par la seule porte

qui reste ouverte en l'homme dévitalisé et déspiritualisé : l'imagination où s'engouffrent d'ignobles mythologies. Une « société » technique ne tient que par les mythes dont elle s'entoure, et où elle s'enkyste. Ils peuvent différer d'un pays à l'autre, mais ils se ramènent à un seul type : la constitution du groupe social en un bloc dont chaque partie est aimantée par une « idée » qui les transcende toutes et les installe, par l'intermédiaire de structures institutionnelles ou semi-institutionnelles, dans le champ de gravitation de l'économie. C'est le « gros animal » qu'évoquait déjà Platon dans sa République et qui prend aujourd'hui dans l'imagination des hommes, sinon dans les faits, l'allure planétaire répondant à son dynamisme natif. De ce point de vue, les différences superficielles entre capitalisme et communisme s'atténuent au point de disparaître. Là où règne la technique pure, surgissent des institutions nouvelles qui ne peuvent être que socialistes. Marx a vu, mieux que personne, que l'infrastructure économique commande la superstructure de l'État, mais, ici comme partout, son intuition avorte, inféconde, car il n'en est ainsi que dans le cas des sociétés que la technique imbibe jusqu'aux moelles et dont l'étatisme doit épouser le rythme même où un seul esprit suffit pour mille bras. C'est là, croyons-nous, l'unique définition possible du socialisme protéiforme qui se rencontre partout dans la « société » contemporaine.

Une civilisation exclusivement technicienne qui répudie les communautés de destin ne peut plus parer au désordre social qu'elle suscite que par une extension de sa méthode centralisatrice : aux heurts entre les *membra disjecta* de l'économie interne, par les nationalisations, aux conflits entre peuples, par l'internationalisation. Il lui faut engendrer un *homo politicus* analogue à l'*homo oeconomicus*, et dont les réflexes sociaux se combineront entre eux de manière à former l'unique puissance de l'État ; par le suffrage universel, le service militaire, les assurances sociales, et mille autres mesures encore, nos contemporains se fondent de plus en plus dans une seule et même masse que l'État politique — en fait économique — manie à son gré, sans qu'ils aient entre eux le moindre lien organique. Nous en sommes vraisemblablement aujourd'hui à la dernière phase du processus.

Sous un voile démocratique — libéral ou populaire — de plus en plus transparent, deux formes homologues de la pensée technique — qui ne sont antagonistes que dans la mesure où elles ne sont pas encore réalisées dans les faits à l'échelle mondiale — accouchent de l'homme collectif. Que l'une ou l'autre se réalise, le résultat sera identique : « le gros animal » universel se dresse au terme de l'aventure.

Le gros animal

Le « gros animal » prend figure économique indéniable. Nous le voyons se faire, se défaire, se refaire sous nos yeux, dans tous les pays, sous forme de cartels, de trusts, d'étatisations, de tentacules financières, semblable à un spectre qui recherche son corps et qui emporte le tourbillon de la métempsycose. Des alliances se nouent et se dénouent entre ses divers membres. Parfois il se fixe, par ruse ou par violence, pour se dissoudre peu après dans des guerres ou des révolutions. Instable par essence, comme la matière, disposé à prendre toutes les formes, comme elle encore, intérieurement déchirée par l'étanchéité réciproque de ses parties et par les individus sans relations humaines qui le composent, tiré à hue et à dia par ses organisateurs qui se disputent entre eux la prééminence, il est voué à naître, mourir et renaître perpétuellement. Ce polymorphisme, ces ascensions et ces chutes s'expliquent : le « gros animal » de la production tend toujours à s'accroître, à devenir mondial, en vertu de son mécanisme même, puisque la division du travail accentuée exige une coopération plus étroite, mais il tend toujours également à s'effriter, à décroître, à se ramasser sur des aires géographiques restreintes, dans la mesure même où il n'est qu'un « gros animal » économique, incapable de constituer la moindre relation vivante entre les hommes. Dès qu'il

dépasse un certain volume, les rapports purement matériels qu'il trace entre ses diverses parties deviennent si complexes, si enchevêtrés qu'ils se déséquilibrent. Pour maintenir la propre stabilité, chaque partie se disjoint alors de l'ensemble qui la compromet et qui menace sa propre existence. D'autre part, les besoins que «le gros animal » économique a suscités déterminent à nouveau son gonflement. Ils veulent être saturés, ils appellent l'organisation mondiale, mais comme leur origine et la division du travail les particularisent, ils introduisent dans le mécanisme universel en gestation une inassimilable complexité qui provoque son avortement.

Nos contemporains ne s'aperçoivent pas que le « gros animal » est incapable de prendre véritablement corps parce qu'il est incapable de prendre âme, et qu'il est incapable de prendre âme parce que les relations organiques élémentaires lui font nativement défaut. La vérité est là : l'homme collectif de la technique moderne n'existe pas, il est en perpétuel devenir, quémendant sans trêve une pensée rectrice qui le fasse être. C'est ce que les marxistes appellent : dialectique, thèse, anti-thèse, synthèse toujours recommençantes. Le « gros animal » n'est que dans l'imagination des hommes d'aujourd'hui. C'est la raison de son énorme prestige. Nul n'ignore qu'il est devenu pour des millions d'hommes l'objet d'un culte exclusif : l'histoire des deux derniers siècles est remplie des remous que provoque ce fantôme. Du stade économique, il s'insinue dans la politique, dans la morale, dans les mœurs, traversant même les remparts qu'édifient devant lui ses adversaires. Il se couronne d'un nimbe religieux : les sacrifices sanglants qu'il exige ne sont plus dans l'imagination, ils sont dans l'histoire de tous les jours. Il représente pour les modernes ce qu'est le fétiche pour les primitifs. Il est l'idole par excellence.

Cause de sa naissance

Pourquoi la technique et la masse se sont-elles muées en idoles ? Il n'y a qu'une réponse : le «gros animal » est la projection, le grossissement imaginaire d'innombrables «petits animaux » réels, car il n'est qu'une idole, l'image démesurément agrandie du moi lui-même, le moi gonflé, le moi creux. Aussi longtemps que des liens vitaux persistent entre les hommes, l'idolâtrie n'est pas possible : l'organicité même du corps social entrave la dilatation du moi. Aux beaux jours de la cité antique, la religion païenne n'était pas idolâtre au sens plénier du mot. L'apostrophe de saint Paul à l'Aréopage en fait foi : «Athéniens, en tout je vous vois éminemment religieux ! » Les Grecs et les Romains, pas plus que les Barbares, n'adoraient des dieux radicalement faux : ils anthropomorphisaient Dieu, ils n'enflaient pas l'être humain. Rien ne leur inspirait autant d'horreur que l'hybris. Leurs épopées et leurs tragédies sont pleines de cet effroi. Ils gardaient le respect de la transcendance. Il a fallu la fin de l'Empire, le désordre social à son comble, la rupture de tous les liens humains au bénéfice d'un énorme appareil bureaucratique, pour que surgisse à la surface de la terre la face ignoble du «gros animal » divinisé. En fait, le «gros animal » antique se distingue radicalement du nôtre : il n'était réalisé qu'en un nombre restreint d'individus, les autres s'abandonnant passivement à leur sort ; il n'était rêvé que par un nombre moindre encore, faute de moyens techniques appropriés. L'*homo oeconomicus* n'était pas né, libre de toute relation sociale effective, n'ayant plus devant lui que sa propre image, n'ayant plus de limite à l'activité par laquelle il la projette dans l'univers, sauf une seule : l'argent. Quel est le seul obstacle qui sépare l'homme des bienfaits de la technique généralisée, sinon celui-là ?

Le «gros animal » imaginaire, érigé en idole, est issu de la volonté de détruire cet obstacle. Naguère encore, l'individu isolé, séparé de ses communautés naturelles, tombait inévitablement : s'il n'était pourvu d'une âme forte, d'une volonté concentrée, la solitude l'écrasait, le recroquevillait dans une vie médiocre. Pourvu d'argent, il essaime aujourd'hui partout sans dommage : la technique lui offre

une infinité de moyens de se soustraire à la chute. Quant aux autres, aux démunis, aux exclus, aux spoliés, ils sont déjà coalisés par le mécanisme même de la technique : coude à coude, ils sont masse, et ils le savent, car l'interruption de tout rythme organique amorce immédiatement la prise de conscience. Pris dans l'immense engrenage pseudo-social que la technique a construit, ils viennent buter, dans leur effort collectif même, contre un obstacle identique à celui qu'ils vainquent tous les jours : l'argent qui est chose comme les choses qu'ils fabriquent. Seuls, quelques vagues résidus héréditaires : politiques, religieux, ralentissent leur marche en avant. Comment ne rêveraient-ils pas à une victoire analogue à celle qu'ils remportent ? Ils imaginent un effort géant, unique, révolutionnaire, fruit de multiples efforts individuels agencés en un seul, qui créerait une « société » hypertechnique d'où serait éliminée la dernière digue qui les sépare d'eux-mêmes, de leur moi qui veut s'épandre et qu'une seule chose arrête. Ils ne peuvent pas ne pas adorer l'évanouissement imaginaire de l'entité collective inachevée qu'ils constituent et dont ils éprouvent quotidiennement les possibilités indéfinies, parce que l'idole du collectif leur promet le salut. Il serait aisé de montrer ici que le comportement capitaliste et le comportement communiste sont strictement identiques : c'est le même mécanisme « humain », le premier vu d'en haut, le second vu d'en bas, le même moi qui s'affirme, la même turgescence du «petit animal ». Tout le reste : individualité, personnalité, dignité de l'homme, justice, liberté... n'est que littérature, au surplus médiocre, philosophie et sociologie vaines où le moi se tâte, se palpe, se retrouve et s'adore.

Les essences abstraites, formulées en termes universels, n'ont pas le même contenu, selon qu'elles fleurissent dans un climat social sain où la vie les a ensemencées, ou selon qu'elles donnent leur fruit dans un climat social malsain où les ont jetées une imagination sans racines. Il en est d'elles comme du sucre dans l'organisme d'un homme bien portant ou dans le corps d'un diabétique. Ce qui est nourriture de l'âme se transforme en poison lorsque l'organe qui le produit se soustrait à la loi de l'ensemble ou que l'ensemble dégénère.

L'unité collective

Le plus subtil de ces alcaloïdes vénéneux est assurément l'idée d'unité que la technique moderne a propagée dans les esprits et jusque dans les réflexes inconscients de nos contemporains. On nous chante sur tous les tons que l'unité du monde et des hommes est en train de se faire grâce à la technique : n'avons-nous pas besoin plus que jamais les uns des autres pour vivre ? Or, à y regarder de près, cette unité n'est qu'imaginaire. Elle ne pourrait exister que dans la pensée unique capable de coordonner en un seul et même mouvement, les mouvements partiels requis par la production. Comme cette pensée n'existe pas, sauf sous forme embryonnaire, il faut l'imaginer. À supposer même qu'elle se réalisât, il faudrait que la masse qu'elle crée automatiquement, fût capable de penser, ou, à défaut, de vivre. Mais la masse ne pense pas et ne vit pas. La masse est chose passive qui ne dispose plus que de l'imagination, comme l'esclave qui ne peut que rêver sa liberté. Il faudra donc développer au maximum l'imagination de la masse. Tous les candidats au poste de penseur de l'unité planétaire s'y emploient.

Que peut imaginer la masse sinon qu'elle doit être tout, puisqu'elle n'est rien ? L'objet de l'imagination est toujours absent. Sans unité interne, la masse est d'autant plus disposée à l'imaginer, à s'y suspendre, qu'elle en sera toujours dépourvue en tant que masse, comme le condamné dont le sort dépend de la grâce d'un prince malveillant et qui songe sans cesse à ce qu'il ne peut croire : la supposition l'envahit tout entier, se confond avec lui-même, la grâce ne peut venir que de lui, parce qu'il n'y a pas d'autre issue. La masse ne peut croire qu'à sa propre grâce : le régime de la technique lui interdit toute autre possibilité, en la rivant à son immanence. Le salut de la masse proviendra de

la masse : « prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » En d'autres termes, la masse croit en la masse comme en un Dieu sauveur : elle est murée en sa propre divinité. La masse est l'opium du peuple laborieux.

Issue du style pseudo-social imposé aux hommes par la technique, l'idole de l'unité collective est contradictoire. D'une part, elle ne peut amorcer sa réalisation qu'à partir de la technique elle-même qui la fonde : comment en effet se créerait-elle sans moyens techniques, les seuls dont elle dispose, puisqu'elle méprise, refuse ou ignore les instruments traditionnels de la vie commune ? D'autre part, elle ne peut employer les moyens techniques sans aggraver le sort de la masse dont ils accouchent. C'est pourquoi l'idole d'unité devient plus lointaine à mesure qu'elle est proche et que les hommes semblent la toucher : plus nous sommes près de la face, plus elle se montre horrible et dévorante. Il faut qu'elle meure pour naître. Pour tenir ses promesses de libération, l'idole doit les trahir. Sa vérité commence par le mensonge.

Si amère et si coûteuse qu'en soit l'affirmation pour notre orgueil, la technique ne peut rien donner de socialement vivant. Elle met au jour une collectivité sans rapports organiques d'êtres humains qui font masse et qui bâtissent une civilisation dont le titre le plus remarquable à notre reconnaissance est d'appeler unité et liberté ce que le commun des hommes a toujours nommé chaos et esclavage. En ce sens, il importe d'éliminer, avec la dernière rigueur, une notion qui aujourd'hui ne saurait encore avoir cours : la notion de classe. La collectivité qui se développe sous l'influence de la technique ne comporte aucune structure de classes : tous, maîtres et esclaves, qui la composent, sont des opprimés, puisque tous sont soumis à la pression des seules énergies matérielles qu'utilise la technique.

Prétendre avec les marxistes que le capitalisme libère quelques privilégiés, détenteurs des moyens de production, et asservit tous les autres, est une absurdité qui ne résiste pas à l'examen. Il n'y a pas de classe oppressive, il y a seulement une structure oppressive de la pseudo-société née d'une technique que n'en- cadre plus aucune communauté vivante. Il importe au surplus de réagir contre le slogan stupide répandu jusque dans les milieux chrétiens, d'une libération de l'homme par la technique. Certes, on ne peut nier que la technique ait réalisé en bien des domaines la libération de l'homme par rapport aux forces de la nature. Mais cet affranchissement comporte une terrible contre-partie : l'asservissement de l'homme à la collectivité. Il est possible d'échapper à l'étreinte des puissances naturelles par un simple déplacement. Il est d'autant plus impossible de s'évader du collectif que ce dernier signifie d'une part le pain journalier, et que, de l'autre, étant imaginaire en tous ses prolongements, il enferme l'homme dans l'enceinte infranchissable du moi. C'est là l'irrémissible tare du collectif : il emprisonne l'être humain en lui-même, il scelle toutes les ouvertures par les- quelles il pourrait communiquer avec le dehors.

Le moi et le collectif

Ce processus psycho-sociologique est d'une importance telle qu'il exige un examen attentif. La collectivité, au sens propre du mot, n'existe, nous l'avons dit, que sur le plan économique de la production intensifiée où chaque élément de l'ensemble est nécessairement considéré à titre de partie d'un effort unique synchronisé. Or la pression exercée par l'économie et la décadence des corps sociaux organiques sont aujourd'hui si fortes que l'homme contemporain ne peut plus s'appréhender soi-même que comme la partie intégrante d'un tout et, conjointement, comme un moi isolé. Il est à la fois seul dans un désert social et solidaire de la destinée matérielle de l'humanité. Cette situation contradictoire définit l'essence de l'homme moderne amputé de sa pensée personnelle par la technique et de ses corps de surcroît par sa dévitalisation, vidé d'un côté, gonflé

de l'autre, réduit à sa seule surface extensible comme une baudruche. En fait, vacuité et turgescence se complètent l'un l'autre et constituent sa prétention. Le résultat le plus net du développement de la civilisation technique et de l'anémie des sociétés naturelles est le pullulement d'êtres prétentieux qui se croient tout alors qu'ils ne sont rien, et la démesure dont notre époque semble affectée se ramène en dernière analyse à des dimensions lilliputiennes. En effet, la spécialisation qui manœuvre une zone restreinte de l'être sans y rencontrer d'obstacles amplifie le moi désencadré.

Elle le pénètre de la conviction qu'il pourrait dominer l'universel du haut de sa petitesse. Les deux facteurs du technicisme et de la dévalorisation des communautés naturelles conjuguent leurs efforts dans une seule et même direction : la transcendance du moi. Mais chaque moi s'éprouve articulé à d'autres moi similaires dans la puissante machinerie qui exploite les richesses du monde, qui renforce encore sa prétention et la transmue en une sorte de régence cosmique.

Chaque conscience individuelle s'expérimente ainsi comme conscience universelle. Mais il n'y a pas, il ne peut y avoir, de conscience universelle : une telle expression n'est que cliquetis de mots. Il y a simplement une poussière de moi portés par le mouvement de la civilisation technique qui les englobe à se considérer chacun comme maître du monde.

En ce climat délétère, tout homme à la prétention exorbitante d'être tout l'homme et de porter en soi le destin de l'humanité. Comme beaucoup se trouvent dans une situation identique, tous s'imaginent communiquer entre eux à l'intérieur d'une collectivité planétaire alors qu'ils sont prisonniers d'une illusion commune qui les privent de nouer de l'un à l'autre la moindre relation vivante. Chaque moi est séquestré en soi-même de semblable façon, à de multiples exemplaires, entouré de la même fiction comme d'une armure protectrice qui le confirme en sa présomption inattaquable qu'il est tout.

C'est pourquoi l'échec ou l'agitation d'un autre moi se répercute de bout en bout en cette masse formée d'atomes identiques, comme un choc à l'extrémité d'une barre de fer ébranle les molécules de l'ensemble.

L'événement est ressenti comme une injure ou comme une victoire personnelle sans qu'il y ait le plus élémentaire rapport organique qui le véhicule : l'identité de situation suffit à provoquer la mise en mouvement de chaque moi cloisonné en lui-même, sans qu'il se produise de l'un à l'autre le plus petit échange réel, sans que personne ait à sortir de soi et de sa stricte solitude. La métaphore de la barre de fer pourrait être remplacée ici par celle du vide où tous les corps tombent à la même vitesse. L'homme collectif dont tant d'intellectuels traduisent les messages, c'est le vide où tombent les individus, quel que soit leur niveau ou leur esprit, leur grossièreté ou leur agilité dialectique. Enrobés dans la même inexistence organique, sans autre rapport entre eux que verbal, ils communient tous dans le néant. Il est superflu d'ajouter que rien ne claquemure plus sûrement l'homme en soi-même que cette participation commune au non-être : à travers l'absence de vie, aucune vie ne circule. Redisons-le car il le faut : l'homme collectif est l'individu qui s' imagine être l'humanité parce que le collectivisme économique, associé à la décadence organique des corps sociaux, l'y contraint ; le collectivisme est l'individualisme passé à la limite et physiquement assujéti à la loi de la pesanteur humaine. Cette humble et rayonnante vérité se fait jour lentement. Les faits la montrent, la poussent, l'imposent : si l'esprit refuse encore leur enseignement, la chair même des hommes en reçoit l'empreinte douloureuse qui réveille les plus obstinés de leur sommeil dogmatique. La règle est sans exception, même apparente, car les habiles qui s'échappent de cette « définitive fourmilière » y rentrent par la porte basse des partis politiques ou des idéologies qui les fixent plus impérieusement encore à leur sort : toute hérésie est ici sanctionnée, et elle doit l'être, sous peine que la fiction n'éclate aussitôt en morceaux.

Mystification du collectivisme

La mystique collectiviste est le moteur et la fin de la pseudo-société où règne la seule technique. Mais elle est aussi la plus formidable mystification de l'histoire, défendue par une armée de savants, d'intellectuels, de « spirituels », tous d'ailleurs déracinés et subissant la mystification de « l'homme collectif », reflet imaginaire et dérisoire des conditions du travail dans l'âme de nos contemporains. L'argumentation célèbre de Marx (et de Feuerbach) contre la religion se retourne ici contre ses auteurs. On sait que, selon l'athéisme orthodoxe, Dieu n'est que le produit fantastique de la rêverie par laquelle l'homme tente d'échapper fallacieusement à la situation que lui impose le capitalisme.

Nous ne nions pas complètement la pertinence de cette analyse : il n'est que trop certain que l'homme a la singulière propension de diviniser sa propre image. Mais il ne pratique pas seulement l'idolâtrie pour fuir sa destinée ou pour anesthésier sa douleur. Plus souvent encore, il se construit une idole pour se confirmer dans la bonne conscience qu'il a de soi. On ne peut douter par exemple que le dieu du déisme bourgeois ne soit la projection divinisée d'un ordre universel où débouche en fin de compte le « laissez-faire » de chaque individu : tout « s'arrange » dans l'abstrait comme dans l'imaginaire. Il en est de même de l'homme collectif, dégradation du déisme, transcendant au niveau d'une humanité parfaitement plate : il justifie le matérialisme de nos contemporains. Car aucune divagation dialectique ne doit nous dissimuler le fait fondamental : la seule raison d'être d'une humanité qui voit se tarir la source des échanges organiques et se développer sans mesure sa puissance industrielle ne peut être que l'exploitation de la matière, parce qu'elle est contrainte de chercher un substitut à ses réserves vitales épuisées.

Mais aucun homme, aucun système n'ose s'avouer cette carence. Les plus audacieux se targuent de leur matérialisme « scientifique » ; ils ajoutent immédiatement : pour le plus grand bien de la collectivité. D'autres, plus surnois, appuient sur la pédale « spiritualiste » : quelle chance offre la technique au développement de « l'esprit » débarrassé de ses tâches les plus ingrates ! Tous prédisent un nouvel âge d'or de l'humanité, sous le couvert du collectif qui n'existe pas. Le collectif est l'idole imaginaire qui absout leur mauvaise conscience et la restitue à sa bonté originelle ; il est le dieu qui rassemble fictivement les moi avides dispersés qu'attire désormais la seule possession des biens terrestres. En se donnant à la collectivité imaginaire, chacun se donne en toute sécurité à soi-même. En se sacrifiant même, chacun se hisse sur un piédestal. En tenant, selon le mot de Marx, « la conscience humaine pour la plus haute divinité », chacun s'érige en petit dieu despotique d'un gigantesque « panier de crabes ».

Le collectif ne fait qu'exaspérer cette situation en deux variantes : la « batrachomachie » et le règne de l'*homo loquax* là où les individualités sont faibles, la « titanomachie » et le triomphe du plus fort là où elles sont sans scrupules ; le moi bavard qui vise à convertir les autres et qui les capte dans le filet des mots pour les dominer, le moi violent qui les asservit dans la crainte. Ajoutons le mot cruel de Clemenceau : on peut toujours cumuler. On n'insistera jamais assez sur le fait que la critique collectiviste de l'individualisme « bourgeois » est en réalité une confession simulée qui rejette sur autrui la faute commise par soi-même. Car le dévouement au collectif qui n'a d'autre existence qu'imaginaire, c'est-à-dire dans le moi, n'est rien d'autre qu'un dévouement à soi-même et à sa propre excellence. La traduction de cette sollicitude en mécanismes bureaucratiques sans âme multiplie d'ailleurs à l'infini la trahison égoïste du « bourgeois ».

Ici encore le modèle technique qui s'impose à la « société » contemporaine exerce ses ravages. Il s'agit de collaborer mécaniquement au « bonheur » de tous sans passer par des relations organiques désormais superflues et d'ailleurs trop exigeantes. Le résultat escompté ne sera jamais semblable à

celui d'une technique de production massive : quoi qu'on fasse, l'homme n'est pas une chose fabriquée. Pour bénéficier du mécanisme collectif, l'homme n'a dès lors qu'une ressource : « faire semblant d'être une chose, insérer aussi habilement que possible son comportement dans les rouages de la machine, mimer leur caractère anonyme, adapter son existence à leur existence imaginaire, en d'autres termes, imaginer « avoir » ce qu'il n'a pas ou être ce qu'il n'est pas, ou encore « frauder ». C'est ce que produisent les assurances sociales par exemple. Il est du reste avéré qu'en ce domaine, le mécanisme intervient d'autant moins qu'un intérêt vital, c'est-à-dire strictement humain, entre en jeu. L'imaginaire et le réel se repoussent. Le seul résultat tangible du mécanisme collectif ainsi monté est l'appareil technique qui se suffit à lui-même et qui malaxe les égoïsmes dispersés.

Sous le signe de l'abstrait

Nous retrouvons de la sorte l'immense antinomie entre l'abstrait et le concret qui traverse toute civilisation décadente. Si prodigieuse que soit la technique de notre civilisation, si vastes que soient les automatismes collectifs qu'elle engendre à son image, leur ensemble «reste en l'air ». Dans un cas comme dans l'autre, l'homme devient incapable de vivre concrètement la relation entre son travail ou son intervention et leur résultat : le signe abstrait du plan technique d'ensemble ou de la machinerie administrative et paperassière s'interpose, comme un mur infranchissable, entre les deux, obstruant et refoulant ses énergies vitales subsistantes, les condamnant à dépérir dans l'ombre poisseuse qu'il projette. Que l'on songe ici à l'effort de l'homme assujetti à la division du travail, à la monotonie d'une tâche sans intérêt, à des interventions politiques et sociales qui se perdent dans un tout qu'il est impossible d'embrasser réellement : son âme, sa vie et sa pensée sont sans objet concret, appréhendé, vécu, humanisé dans une vue organique d'ensemble. Tout contribue à faire vivre et penser à sa place le signe abstrait, schématique et irréel qui constitue en fait la pensée technique et sa super-structure sociale. Or la caractéristique du signe abandonné à lui-même est de proliférer comme une mauvaise graine. Moins l'homme vit et pense la réalité concrète dans son ensemble, plus la suppléance de nouveaux signes abstraits est requise, et plus le mur qui sépare l'effort de son résultat s'épaissit. Le signe se multiplie au dépend du signifié, du préjudice des hommes qu'il nivelle sous son abstraction. Pour être saisie par les initiés, sa progéniture exige ce que Simone Weil appelle « des signes de signes », culminant en fin de compte dans le seul signe suprême qui soit sur terre : l'État national, bientôt mondial, gouverné par quelques-uns sous le nom de Démocratie universelle, et qui, n'étant pas même vécu et pensé par eux, les absorbe comme s'il était «une parfaite et définitive fourmilière ».

Nous croyons impossible, dans les circonstances présentes, de ralentir le mouvement vers la centralisation abstraite. Amorcé par la politique, continué par la technique, retransposé de là sur le plan social, il avance pareil à un irrésistible raz de marée. L'homme moderne, dévitalisé, déspiritualisé, s'abandonne à l'automatisme de l'imagination abstraite, la seule faculté qui le console de son déracinement en agissant sur lui comme une religion laïcisée, dégradée, stupéfiante. Or l'imagination abstraite est le lieu de tous les possibles : elle exclue donc l'impossible et du coup, la réalité patiente, immobile, éternelle, qui le brise, l'anéantit. Entre ce qui est, ce qui dure, et ce qui ne peut être, ce qui ne naîtra jamais, elle se fraie une voie rectiligne, somnambulique, qui déroule ses étapes, l'une après l'autre, avec une merveilleuse dextérité de géomètre inconscient. Grâce à la technique associée à « l'organisation » politique, tout est aujourd'hui possible, quel que soit l'obstacle. Rien ne peut arrêter cette course, sauf la catastrophe, car l'impossible d'aujourd'hui sera le possible de demain : il suffit de dissoudre la réalité concrète qui se dresse devant l'imagination artificieuse et qui offre d'autant moins de résistance que ses rapports organiques internes sont déjà sapés sur de vastes zones. Les hommes actuels sont puissamment aidés dans leur œuvre par leur

horreur de la souffrance que l'affranchissement technique semble pouvoir éliminer en les déchargeant du fardeau des lois naturelles, toujours mélangées de joie et d'amertume. Incapables de réaliser les relations interhumaines sur le plan de la nature, ils sont, au même titre, incapables de saisir l'indéfectible relation qui unit le mal au bien sur le plan de l'existence terrestre. C'est pourquoi, ils sont aveugles devant le mal qu'ils font ou la souffrance qu'ils causent. Ils rêvent d'un bien pur, imaginaire dépourvu de toute ombre maléfique. Une technique élargie à tous les domaines de la vie, domptant la nature, leur paraît l'instrument de sa réalisation. Pour l'atteindre, ils se pardonneront les plus inimaginables cruautés.

Mais le bien imaginaire, même réalisé, reste imaginaire, comme l'image réalisée d'un homme reste une image. Ce bien- là est faux, creux, stérile, analogue aux délices des paradis artificiels qui conduisent à une irrémédiable déchéance. Ici comme ailleurs, il n'est pas d'autre décision virile à prendre que celle de préparer l'avenir en conservant l'éternel inclus dans le passé.

DU PROGRÈS TRADITIONNEL AU PROGRÈS RÉVOLUTIONNAIRE

Nous reproduisons ici un article du professeur Claude Rousseau, paru dans la revue La Légitimité de l'année 2009, consacrée à « la tyrannie du progrès ».

ARGUMENT

I) Habitants d'un Cosmos qu'ils croyaient immuable, les Anciens ne pouvaient seulement concevoir la possibilité du « progrès » dont la Tradition chrétienne, elle, affirme d'emblée l'existence : c'est l'actualisation graduelle (déjà suggérée par le Livre de la Genèse) d'une Nature, qui n'aura son terme que dans l'au-delà. Tout le contraire, donc, de cette montée en puissance indéfinie de l'humanité qui est devenue « le progrès » aux yeux des masses modernes.

II) C'est à une culture de moins en moins chrétienne qu'il est revenu de pervertir sa vraie notion, en trois étapes. D'abord la Renaissance ; ensuite les Lumières ; enfin l'âge contemporain, où il semblerait qu'un christianisme devenu lui-même « progressiste » cherche à s'autodétruire dans l'Assomption de ce qui, fondamentalement, le nie.

Le progrès n'est plus aujourd'hui un simple concept. Il s'est mué, comme dirait Kant, en véritable « catégorie », régissant notre mentalité collective. Le progressisme, devenu une attitude culturelle de base, affecte notre perception des choses, nous inspire nos jugements de valeur, imprègne la vulgarité quotidienne d'un certain langage convenu : à l'« Aujourd'hui mieux qu'hier et bien moins que demain » a succédé le devoir d'être « mode », d'être « tendance », de « bouger » sans cesse, de ne plus regarder « dans le rétroviseur », d'exorciser le « passéisme rétrograde », etc. Bref, la valorisation devenue quasi instinctive du « progrès » est une caractéristique majeure de notre époque.

C'est à l'aune de ce progressisme viscéral que nous apprécions couramment, de nos jours, la vision chrétienne du monde. Il nous inspire en effet les deux jugements opposés que nous portons sur elle.

Pour les Modernes de la première génération, la tare majeure du christianisme était de refuser tout progrès, d'être immobiliste, fixiste, comme l'Antiquité l'avait été avant lui. C'était, en d'autres termes, de rejeter la Civilisation, mobile, évolutive dans son principe même. Nul doute que ce fût là la raison d'une hostilité à son égard apparue dès la Renaissance et qui ne cessa de grandir pour atteindre son paroxysme à l'âge des Lumières.

À l'opposé, la Modernité récente perçoit volontiers le christianisme comme le grand initiateur du Progrès dont elle se réclame elle-même. D'où le soutien que lui apportent depuis le XIX^e siècle un grand nombre de démocrates ; d'où, à l'inverse, le rejet dont il est victime de la part d'élites hostiles aux Lumières, se réclamant par exemple de Nietzsche ou de la Nouvelle Droite.

En fait, le christianisme échappe radicalement à l'alternative dans laquelle la modernité voudrait pouvoir l'enfermer.

Les Anciens étaient, certes, immobilistes. Ils pensaient l'univers immuable. Platon l'atteste immémorialement. De son idée centrale - le temps, « image mobile de l'éternité » - ne peut découler qu'une conception cyclique de l'histoire, qu'une théorie du retour éternel des choses, exclusive d'un progrès quelconque de l'humanité. Contrairement à une opinion répandue, l'Antiquité tardive lui emboîte le pas. Les Stoïciens nous le montrent, et les Épicuriens eux-mêmes, aux yeux desquels les prodiges historiques de l'art failliront toujours à nous arracher aux malheurs de notre condition

originelle, des catastrophes naturelles surgissent périodiquement pour remettre les compteurs à zéro. C'est une fausse lecture de Lucrèce que celle qui fait de lui un prédécesseur de Marx, une sorte de théoricien avant la lettre de la « praxis » : en réalité, ce n'est que de façon superficielle et passagère qu'on s'arrache à l'entropie qui, pour l'auteur du *De rerum natura* comme toute l'Antiquité, régit le monde.

Avec l'immobilisme résigné du paganisme, les chrétiens sont en rupture totale. Quitte à ne jamais le désigner par le terme de « progressus » - dont le dérivé français est d'ailleurs très tardif - ils affirment, pour la première fois, l'existence d'un progrès. *L'unité foncière de l'humanité* et la *linéarité de son histoire*, enseignées par la Révélation, rendaient pour la première fois concevable une notion qui allait imprégner pour toujours la culture occidentale. L'idée moderne de Progrès, d'une marche lente de tous les hommes dans une même direction, celle d'un avenir meilleur promis notre espèce, ne serait jamais venu à l'esprit des Turgot, Condorcet, etc. si le christianisme ne leur avait pas apporté l'idée que l'humanité forme une grande famille à la recherche de sa fin.

Autre chose pourtant - on oublie trop - de fournir à une idéologie des cadres formel de sa future mise en place, autre chose de la nourrir, de l'anticiper de façon quelconque. Le « progrès chrétien », loin d'inspirer le progressisme moderne qui va le subvertir, en est l'antithèse absolue. Une antithèse singulièrement originale, comme nous allons essayer de le montrer.

I - LE PROGRÈS CHRÉTIEN

Trois éléments constitutifs de son essence, ontologiquement liés, apparaissent d'emblée. Le discours théologico-politique classique du christianisme, de la patristique à la scolastique, en fait constamment état.

1. Commençons par le commencement : l'attention portée par le christianisme à la vie comme phénomène de croissance, son intérêt particulier pour *la croissance du vivant*. Cette croissance présente de caractère. D'abord, par opposition au vivant inférieur (la bactérie, le champignon, etc.) qui est tout de suite « parfait », le vivant supérieur a pour propre de grandir, de mûrir, de se « perfectionner ». L'oiseau déjà, comme St. Thomas nous le rappelle, « doit apprendre à voler ». Que dire de l'homme qui, loin d'être tout de suite, a à le devenir peu à peu, à l'image du Christ lui-même qui, avant d'atteindre son akmè, a de grandir en âge et en sagesse devant Dieu et devant les hommes ? L'homme, de son stade embryonnaire jusqu'à son âge adulte, se développe par étapes. Ce processus ne fait que reproduire - il faut que la théologie le lui rappelle car il a tendance à l'oublier - celui que le monde a connu pendant sa propre genèse, selon des moments successifs auxquels le soir du sixième jour met un point final. Ainsi perçue, la croissance, caractéristique des vivants terrestres supérieurs, apparaît bien comme la réplique analogique d'une création par phases successives ayant précisément pour finalité Adam et Ève, le couple adulte incarnant le sommet de l'art divin.

Le vivant - et ce d'autant plus qu'il l'est plus pleinement, plus intensément - a en effet pour propre de ne devenir peu à peu ce qu'il a à être. Le « dépassement » permanent de soi que Dieu, selon l'existentialisme chrétien d'aujourd'hui, exigerait de l'homme, ne renvoie en réalité qu'à un contresens sur l'idée de croissance. Monter vers son maximum ontologique, ce n'est pas « se dépasser », c'est, au contraire, se réaliser, s'accomplir, en s'inscrivant dans une programmation dont les étapes ont été déterminées par la sagesse divine. Nullement créative, nullement « praxique » au sens contemporain du terme (« nova vetera », « nihil sub sole » répète inlassablement la Bible !), la croissance a au contraire pour essence de ne développer que ce qui est déjà là. Au soir du sixième

jour, Dieu a achevé son œuvre. Derrière Ève, la Vierge se profile ; derrière Adam, le nouvel Adam, le Christ, qui va refermer histoire que son prédécesseur a reçu pour mission d'inaugurer. Cette Histoire, close avant même d'avoir commencé, et, selon le vrai christianisme, le modèle suprême de toute croissance. Que l'individu actualise graduellement, dans le temps, l'essence que Dieu lui a donnée, ni plus ni moins ; qu'il développe en lui les qualités et les vertus qu'exige la satisfaction de cette essence, c'est tout ce qu'il a à faire. Rien d'étonnant à ce que St. Thomas ait baptisé Aristote. Ce dernier n'a rien fait d'autre, dans ses observations, qu'anticiper l'enseignement de l'Écriture selon lequel le propre du vivant, dont l'homme est le modèle, c'est de s'élever par degrés vers le meilleur état qu'il puisse atteindre, bref de passer de la « puissance à l'acte ».

Cette croissance de l'homme, c'est essentiellement celle, en lui, de l'élément, de la faculté qui le spécifie : la raison théorique et pratique. C'est peu à peu que l'individu, dans le cadre de ses limites naturelles, acquiert la connaissance et la prudence, passant ainsi de l'état d'enfance à l'état adulte. L'adulte, n'en déplaît à Rousseau et à la Modernité qui s'en réclame toujours, n'est rien d'autre qu'un enfant qui, au fil d'un processus de développement continu, est devenu plus intelligent et plus juste qu'il ne l'était originellement. S'élever continûment de l'imparfait au parfait (« parvenir graduam ab imperfecto ad perfectum »), comme le rappelle la *Somme théologique*, n'est-ce pas la loi naturelle de la faculté qui fait de nous des hommes ? Quitte à considérer - en suivant la logique chrétienne jusqu'à son terme - que l'homme étant un animal politique, donc tributaire, pour son perfectionnement, de la communication et de l'échange avec autrui (contrairement « aux bêtes et aux dieux » !), c'est *la société* qui constitue l'ultime sujet du progrès. Entendons par là la « grande famille humaine », qui thésaurisa les perfectionnements individuels qu'elle a rendu possibles et nous permet ainsi une montée en puissance culturelle que nous n'aurions jamais connue si nous étions restés isolés les uns des autres. C'est évidemment grâce à ce « nexus » spéculatif que « les conceptions des philosophes » par exemple, « imparfaites dans le principe, sont allées se perfectionnant successivement à travers les siècles ». En nous le rappelant, sur les brisées d'Aristote, St. Thomas professe au fond la parenté entre le progrès et *la tradition*. Le progrès, c'est l'héritage de l'acquis (culturel) qui se prolonge en s'enrichissant ; ce sont les perfectionnements individuels qui, loin de se perdre, s'additionnent. « L'Homme unique qui apprend continuellement » n'est pas, contrairement à l'affirmation pascalienne, le symbole d'une humanité qui, ayant enfin accédé au « savoir positif », verrait sa science indéfiniment grandir (par opposition à la connaissance théologique aussi immédiate et indépassable que la Révélation qui la fonde) ; c'est, encore une fois, la « grande famille humaine » (St. Augustin) dont l'intelligence, tant théorique que pratique, se développe dans tous les domaines. Y compris au plan théologique, comme les Stoïciens, supérieurs à Platon et à Aristote, nous l'indiquent déjà, avant que les auteurs chrétiens, procédant, au fil de l'histoire, à une explicitation de plus en plus pertinente du Dogme, ne nous la confirme de façon décisive. Le progrès, c'est l'expression de la maturation temporelle de la raison humaine, qui suppose le concours et, à la limite, la collaboration diachronique de tous les hommes.

2. Ce serait cependant méconnaître le progrès chrétien que d'ignorer sa dimension essentielle : *la croissance spirituelle de notre espèce*, à laquelle il est ordonné. Loin qu'il connote, comme le voudraient les disciples de Descartes, l'accroissement de la puissance et du bonheur de l'humanité, il a pour mesure une élévation spirituelle de celle-ci, ayant pour terme sa participation à la vie divine elle-même. Ce thème trouvera chez St. Augustin son expression décisive : « Il en est de l'espèce comme de l'individu ; ses vraies connaissances se sont perfectionnées par étapes pour qu'il se détachât du temporel et du visible, afin de saisir l'éternel et l'invisible ». Progresser, c'est, ainsi, apprendre à s'affranchir du sensible pour se mettre en situation de connaître un jour la béatitude, c'est-à-dire la gloire finale que Dieu réserve à ses élus. On pourrait dire, en termes plus prosaïques, que progresser c'est mieux savoir lutter contre le péché, contre l'inclination, devenu innée depuis la

faute, à préférer la chair à l'esprit. On voit, dans cette perspective, la tradition théologique affirmer le perfectionnement par étapes de l'humanité : d'abord en tant que « peuple de Dieu » dans le cadre de l'Ancienne Alliance, où elle perd peu à peu de sa sauvagerie, de sa barbarie primitive ; ensuite en tant que peuple chrétien, au fil d'époques, d'âges successifs témoins de la montée en puissance d'une spiritualité devenue positive. Le sens général du processus est clair : progresser, ce n'est pas dominer le monde chaque jour davantage, c'est au contraire acquérir peu à peu la puissance de le quitter.

Quelles sont les implications concrètes de cette dimension fondamentale du progrès chrétien ? En relèvent, de toute évidence, les connaissances historiques, les arts, les acquis scientifiques, les techniques, etc. ordonnés médiatement ou immédiatement au Salut, a fortiori à une certaine jouissance de la vie surnaturelle dès ce monde-ci. Noé, devenu grâce à Dieu l'ingénieur naval auquel l'humanité va devoir sa survie, est en progrès sur Joseph, simple menuisier de Bethléem ; bien qu'il lui soit antérieur dans le temps, il le surpasse en préfigurant, d'une certaine manière, les moines médiévaux dont les innovations en matière agricole, artisanale, architecturale ont contribué puissamment à l'enrichissement d'une vie collective tournée vers la Foi. À défaut de pouvoir traiter ici d'un thème d'immense ampleur, enregistrons simplement l'existence, sur la question, de ce qui paraît bien constituer une ligne de partage des eaux. Font accomplir, du point de vue chrétien, des progrès à l'humanité les sciences (y compris les plus « contemporaines » !) qui, parce qu'elles se fondent sur les faits, ne sauraient que soutenir - fût-ce à leur insu - la Révélation, en ce qu'elle enseigne et en ce qu'elle exige de l'homme. Une physique qui ne rejette pas l'hypothèse de l'origine non humaine de formes déposées sur une étoffe, qui se décide enfin à faire le procès de l'Évolution, de la Chronologie Longue et du Big Bang, c'est une physique qui, commençant à remettre les choses en place, bloque une longue dégénérescence du savoir et nous prépare peut-être à de nouveaux pas de géant - retrouvant ainsi la vigueur conquérante d'une scolastique nullement révolue. Le christianisme, contrairement à une opinion répandue, n'a rien contre la techno-science moderne considérée en tant que telle. Imaginer les apôtres circulant en voiturette sur les routes de Judée, voire le Christ lui-même survolant en deltaplane le lac de Tibériade dans le cadre de sa prédication, a quelque chose de burlesque mais n'est nullement impie. Blasphématoire envers Dieu, par contre, la seule supposition qu'il aurait pu se servir du « net » ou d'un portable pour diffuser son message. Car ces derniers, en contraignant le langage écrit comme le langage oral à se dégrader de façon significative, altèrent le logos. Ils injurient par là le Logos majuscule - l'Écriture et la Tradition - dont Dieu s'est servi pour parler aux hommes, et dont la conservation est pour eux une condition fondamentale de salut. Bref, tout acquis culturel favorable, fussent indirectement, au développement des vertus chrétiennes, et d'abord de la Foi, relèvent du progrès ; tout le reste, comme aurait dit Platon, d'une « involution » qu'il allait revenir aux théologiens catholiques de pouvoir qualifier un jour, à la limite, de satanique.

3. La dernière dimension du progrès chrétien, exclusive de la majuscule que le terme comportera régulièrement à partir du XIX^e siècle, c'est une *finitude*, une *limitation* du son caractère purement temporaire. « Transitoire », pour reprendre le terme de St. Augustin, le perfectionnement de l'homme l'est forcément, puisque sa croissance n'est pas indéfinie : l'homme vieillit ; après l'akmè, la chute. Cette courbe en cloche, que décrit l'individu dans son parcours vital, le genre humain la décrira lui-même. Il passe, on le sait, par des âges successifs et connaîtra lui aussi le dernier. « *Senescit mundus* » disait St. Bonaventure ; la théologie le répétera jusqu'à Bossuet.

Cette dimension du progrès chrétien fait aussi horreur aux Modernes que la précédente. C'est normal, il s'agit des deux faces d'une même médaille. Une célèbre parabole de l'Évangile le fait parfaitement comprendre : « si le grain ne meurt, il ne portera aucun fruit ». Pas de vie plénière, en d'autres termes, sans la mort préalable d'une courte vie qu'il n'en est que le préambule. Ainsi, la

Providence n'avait-elle pas programmé la fin du monde dès sa naissance ? Ordonné la vie à préparer, en son progrès, par son progrès, l'avènement d'une autre Vie... où il n'y aura plus de progrès ? On comprend qu'une telle idée puisse heurter les Modernes...

À la vision chrétienne du monde, notre époque oppose un la sienne. Elle est radicalement contraire, comme va nous le montrer l'examen du concept révolutionnaire de Progrès, dans sa teneur philosophique comme dans sa genèse historique.

II - LE PROGRÈS RÉVOLUTIONNAIRE

1. Le « Progrès » auquel nous nous référons de façon quasi instinctive depuis près de trois siècles est en effet l'antithèse absolue de celui dont le christianisme se réclame. Dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), Condorcet, fils des Lumières anglaises et américaines, mais aussi françaises (via Voltaire, Turgot et Montesquieu) en vulgarise, avec talent, la notion. Ses deux composantes majeures sont intimement liées.

L'homme, d'abord, est essentiellement « perfectible ». Rien de révolutionnaire dans l'attribution à l'homme de ce caractère. Ce qui l'est, c'est la conséquence nécessaire qu'aux yeux de Condorcet, elle entraîne : « le perfectionnement *indéfini* de notre espèce » comme « loi générale de la nature ». En une seule phrase, le christianisme est renversé. Le progrès ne mourra plus ; une oblique indéfiniment ascendante a remplacé la courbe en cloche. À quoi cela est-il dû ? Au fait que la science (physico-mathématiques, cf. Descartes, Galilée, etc.), dont les lumières, nées en ce monde, sont les seules vraies, a pour nature de pouvoir grandir sans cesse, en cumulant ses résultats. Si la grande force historique, c'est l'action intellectuelle des « savants », si l'histoire de la civilisation, c'est celle des « connaissances positives » de l'humanité qui s'additionnent régulièrement, comment celle-ci - selon la formule favorite de l'époque - pourrait-elle ne pas connaître un progrès « nécessaire et indéfini » ? Nécessaire, parce que nul n'empêchera jamais une équation d'en engendrer une autre, une loi physique de déboucher sur l'application technique dont elle est grosse ; indéfini parce qu'une évolution devenue, faute de finalité transcendante, a-spirituelle, donc à la limite purement « pratique », ne saurait pas plus connaître de limite que la série des nombres entiers. Ce progrès *machinal* de l'espèce tourne évidemment le dos au progrès chrétien.

Condorcet s'y oppose d'une seconde manière, non moins radicale. Quel est en effet l'objectif fondamental de la science éclairée par les Lumières ? Il est double. D'abord, bien sûr, *dominer la nature* hors de nous et en nous pour accéder peu à peu, par nos propres moyens, à la vertu et au *bonheur*. C'était déjà du Descartes, ce sera bientôt du Marx. S'énonce ici un thème de base de la Modernité, dont tous les programmes politiques, de droite comme de gauche, se réclament encore aujourd'hui. Mais les bienfaits de la science ne s'arrêteront pas là. Contre le despotisme, qui a toujours profité de l'isolement géographique, technique et culturel des hommes, elle *socialisera* progressivement notre espèce. Lorsque des équipes de savants, fondamentalement consensuelles, se constituent partout, les hommes deviennent plus solidaires dans l'espace comme ils le deviennent dans le temps, en raison de la participation de leurs générations successives à un même savoir. Bref, le Progrès moderne implique le bonheur croissant des membres d'une société de plus en plus civile, tendant, par nature, à devenir « mondiale ». Les philosophes du XVIII^e ne vont certes pas jusque là, mais ils annoncent les Kant, les Saint-Simon, les Comte, etc. qui vont bientôt prophétiser son surgissement.

2. Quel est donc l'origine de cette mutation subie par l'idée chrétienne de progrès, et qui va entraîner son retournement complet ? Sur ce point, la plupart des historiens de la culture sont

d'accord : le scepticisme *religieux*, qui fait corps avec la Renaissance. C'est seulement alors, en effet, qu'on commença vraiment à prendre du recul par rapport à l'Histoire sainte, à douter non seulement de l'intervention du Surnaturel dans le temps, mais à l'origine divine du temps lui-même. Serait-ce qu'une lecture devenue plus critique de la Bible aurait convaincu que les chrétiens de son invraisemblance ? Non. Si on se détourne de l'Histoire sainte, ce n'est pas parce qu'elle manque de visibilité scientifique, c'est, comme Paul Hazard le voit très bien, parce qu'on commence à la trouver *ennuyeuse*. Le passé, toujours le passé ! Le passé, ça sent l'éternel... et on n'en a assez de l'éternel ! Que vienne le temps où il pourra enfin arriver quelque chose, quelque chose d'autre que ce qui a été prévu depuis toujours ! Assez de l'âge d'or sous toutes ses formes et de son symétrique, la vie future ! Vive la vie tout court, vive le présent, vive l'aventure ! La Renaissance, c'est le moment où des hommes las de l'Histoire sainte - une histoire écrite d'avance - aspirent à une histoire devenue enfin captivante, parce que faite par eux et pour eux seuls. « *Post tenebras, Lux* » !

Dès lors, Turgot et Condorcet sont sur les rails. Le scepticisme Renaissant (quelles qu'aient été les raisons de son apparition) devait engendrer, tôt ou tard, l'idéologie du Progrès. L'Histoire sainte qui donnait un sens à leur vie, relevant désormais, à leurs yeux, du mythe, les hommes ne savent plus d'où ils viennent et où ils doivent aller, bref ils ne savent plus ce qu'ils sont. Devenir mystérieux à soi-même peut être, un instant, grisant. Mais la nature ne saurait tolérer longtemps une totale ignorance de soi-même, une totale incertitude à son propre égard. Comment les hommes vont-ils pouvoir *réapprendre* ce qu'ils sont ? Ils semble que, pour les sceptiques Renaissants, la réponse ne fasse aucun doute : en regardant le passé, désormais désacralisé, d'un nouvel œil, d'un œil empirique, celui que la Bible depuis toujours les avait empêcher d'ouvrir. Or cet œil, devenu enfin « purement historique », que voit-il ? Partout le chaos, ou presque. Le moins que l'on dire est que, dans tous les domaines (moral, juridique, politiques, esthétique...) les « leçons de l'histoire » sont peu claires. Depuis toujours les choses vont et viennent, les meilleures côtoient les pires, aucune constante ne se dégage vraiment...

Sauf dans le secteur privilégié de la mathématique et de la physique, ou théorie et pratique, se donnant la main, semblent ordonnées à un développement linéaire inexorable. Dans ce domaine *unique*, l'humanité réussit de mieux en mieux. Un observateur élémentaire peut le constater. Qu'en conclure ? Qu'une humanité qui s'est trop longtemps abusée sur elle-même peut se refaire une santé en prenant enfin le chemin qui, correspondant à sa nature, lui permettra de s'accomplir. Développer sans cesse, comme elle a commencé à le faire, son capital scientifico-technique, c'est sa voie royale de réalisation. Pas d'athéisme agressif à l'origine d'une telle vue. Les Ficin, les Vinci, les Pic de la Mirandole restent sans doute des croyants sincères. Mais le Dieu qui patronne les sciences et les grands travaux où s'illustre l'excellence de la nature humaine n'est plus le Dieu de la Bible. C'est un créateur de génie, à l'intelligence duquel nous participons lorsque nous acquérons les connaissances et les techniques qui ne vont plus cesser de nous faire grandir. L'idée révolutionnaire de Progrès est ici plus qu'en germe. Il suffira que les oripeaux religieux dont elle se revêtait encore au XVI^e aient disparu pour qu'elle manifeste sa vraie nature : celle d'un substitut laïc à « la marche de la Providence dans le temps », dont les élites mondaines ont fait allègrement leur deuil.

III - L'« INFESTATION » DU CHRISTIANISME PAR LE PROGRÈS RÉVOLUTIONNAIRE

La mentalité contemporaine, imprégnée par l'idéologie des Lumières, est restée radicalement progressiste. Ce n'est pas parce que le « développement » (selon la terminologie d'aujourd'hui !) a cessé de se vouloir rapide, qu'elle a cessé de se vouloir. Chez McDo, qui a remplacé le café du

commerce, Monsieur Tout-le-monde continue de penser comme Condorcet. Le réchauffement de la planète, la pollution, les gigantesques pandémies en vue, etc., certes l'impressionnent, mais ne l'en empêchent pas. Il en faudrait davantage pour se débarrasser d'une seconde nature... qui remonte au grand début de la Modernité !

Le progressisme exerce sur les mentalités une pression diffuse suffisamment forte pour avoir largement rallié à lui - ce qui est un comble - la culture chrétienne elle-même. On peut, semble-t-il, distinguer deux moments successifs de ce singulier « ralliement ».

1. Dans un premier temps, il consiste dans l'acceptation par la culture chrétienne (voire par l'Église elle-même), désireuse de sauver ses meubles dans un monde de plus en plus marqué par le matérialisme athée) de considérer comme encore chrétiens des concepts, des pratiques, des institutions, etc. qui, quoique secrétés par le progressisme moderne, ne semblent pas en contradiction formelle avec l'interprétation courante de l'Écriture et de la Tradition. Ainsi le catholique moyen pense-t-il aujourd'hui volontiers que, dans l'intérêt même de la Foi, il est bon qu'on ait fini par avaliser, à défaut de baptiser totalement, le libéralisme « classique » et le socialisme « modéré », qui se réclament l'un et l'autre d'une croissance raisonnable. Ne faut-il pas en effet, comme Paul VI le reconnaîtra un jour, « avoir plus » pour pouvoir « être plus » ? L'attitude responsable à l'égard du Progrès ne consiste pas à lui tourner le dos. C'est de le calmer, de l'assagir en le « spiritualisant » au maximum après l'avoir accepté en tout ce qui n'a pas de fondamentalement pervers... L'inféodation du christianisme au progressisme est un des faits culturels marquants de notre époque. Elle est dans le meilleur des cas d'origine – naïvement – tactique ; elle est hélas le plus souvent spontanée, quasi instinctive. Comment refuser une notion, s'insurger contre un habitus qui font corps (cf. le *Syllabus* !) avec la « civilisation moderne » ? Tout chrétien qu'on soit, il faut bien vivre ! Qui sait si le Christ, s'il était né au XXI^e siècle, n'aurait pas assumer le progrès, aussi consubstantiel aux hommes de notre génération que le Temple l'était à ceux de la sienne !

2. Dans un second temps, celui qu'initie triomphalement la Libération (avec sa majuscule de rigueur !), l'inféodation du christianisme au progrès devient totale. Il ne s'agit plus seulement pour le Dieu chrétien, dans l'intérêt de la Foi que les hommes doivent continuer à avoir en Lui, de tolérer le Progrès, voire d'en consacrer les « aspects positifs ». Il s'agit, pour Dieu, de se confondre purement et simplement *avec Lui*. L'idée d'un Dieu devenu Lui-même « progressiste » est dans la logique des Lumières ; elle représente, en terre chrétienne, le point d'aboutissement de cette logique.

Le Dieu-Progrès de la Modernité ultime était susceptible de prendre deux visages. Il les adoptent aujourd'hui alternativement, avec un égal succès auprès des masses croyantes.

Le premier, c'est le *theillardisme* qui le lui a donné, en le rendant extraordinairement populaire. Dieu n'est rien d'autre, selon cette vue, que le Terme d'une Évolution qu'Il a Lui-même initié, et au fil de laquelle Il s'auto-élève selon des moments successifs, correspondant aux grandes étapes de la Vie dans laquelle Il s'incarne. N'insistons pas ; laissons Dominique Tassot, spécialiste en la matière, nous initier à cette singulière théologie.

Le second visage que pouvait prendre le Dieu progressiste forgée par une Modernité devenue folle, c'est l'*Économisme* sous sa forme extrême (déjà pressentie par Pie IX, cf. *Quanta cura*) qui le lui a donné. Le progrès des peuples, « *populorum progressio* » comme dit Paul VI, est voulu par Dieu. C'est un Progrès essentiellement technico-économique qui, confié à de bonnes mains, aura pour résultat un bien vivre mondial éradicateur d'une pénurie à laquelle sont dus la plupart des maux, matériels et moraux, dont souffrent les plus humbles. On ne saurait, sans le vouloir, être plus clair :

le vrai Dieu, c'est le Progrès. Un dieu qui enterrera peu à peu le Dieu traditionnel parce qu'il a pour essence, en tant que lui-même divin, de rendre la Rédemption *inutile*. Le Progrès, privant rétroactivement le Rédempteur historique de ce qui constituait Sa raison d'être, conduira inexorablement les hommes à se désintéresser de Lui. Pour la plupart des chrétiens actuels, l'Incarnation et la Rédemption ne sont plus, en effet, que les Actes sublimes auxquels Dieu se trouvait acculé, pour nous sauver, à une époque où le Progrès était encore dans les limbes.

Alternatif du Dieu de l'Évolution, le Dieu de l'Économisme procède comme lui, mais plus directement que lui, de la Révolution des Lumières. Il doit sans doute au concile Vatican II, conclusif d'une longue évolution culturelle, la popularité dont il jouit aujourd'hui.

CONCLUSION

C'est à un christianisme *se retournant contre soi-même* qu'il est advenu d'abord d'alimenter, ensuite de légitimer spirituellement le progressisme révolutionnaire qui le nie. Comme le disaient les Anciens, « *corruptio optimi pessima* ». À quand le retournement de ce retournement ? À quand la reprise, la ré-assomption par le christianisme du vrai concept de progrès, que la patristique et la scolastique avait su définir ? Peut-être n'y a-t-il plus, ici, très longtemps à attendre. Ne serait-ce qu'à cause de la raréfaction, imparable à court terme, de la ressource alimentaire mondiale. La « consommation » sous sa forme élémentaire, condamnée à stagner chez les nantis et à baisser pour le plus grand nombre pourrait bien mettre le Progrès en état de K.O. technique. Il n'y aura, en tout état de cause, que le glas de *la Croissance* (et de l'Église conciliaire, qui en est étroitement solidaire) de ramener la théologie à son bon sens.

L'ASSOCIATISME MÉDIÉVAL AU-DELÀ DES ENCLOSURES À L'ORIGINE DES COMMUNS, DES COLLECTIVITÉS TERRITORIALES ET DE L'ESS³

Paru dans la revue du MAUSS, mouvement anti-utilitariste en sciences sociales, sous la plume d'un sociologue français nommé Jean-François Draperi, cet article présente comme le suivant l'intérêt d'expliquer avec un point de vue différent du nôtre la manière dont les sociétés traditionnelles régissaient les questions économiques et même techniques.

Les communs sont définis ici comme des groupements de personnes s'engageant volontairement et solidairement dans le gouvernement de biens dont elles font usage. On distingue deux ensembles de communs médiévaux : les communs d'habitants et les communs de métiers. Ils sont, pour l'essentiel, reconnus juridiquement. Ils édifient un mode économique à part entière et instituent un mode de vie. Ces traits expliquent qu'ils aient en partie survécu aux enclosures. Nous définissons les communs d'habitants au Moyen Âge avant de montrer leur actualité à travers deux exemples, la vallée du Queyras et la Confédération suisse (2). Nous présentons ensuite les communs de métiers (3), et exposons les liens entre ces communs et l'économie sociale et solidaire (ESS) contemporaine. Cette inscription dans la durée permet de définir le concept d'« associatisme », défini comme la faculté des hommes à s'associer et à faire société.

La force des enclosures, le basculement économique des XVI^e et XVII^e siècles signent la fin d'un monde, d'un mode de vie qui semble disparaître. La thèse de cet article est que la sociabilité qui sous-tend ce mode ne disparaît pas totalement : l'ancrage des usages et des communs médiévaux est si profond que même lorsque leur économie s'effondre – ou est marginalisée au point de ne plus être mentionnée en tant qu'économie – l'ancien mode de vie subsiste en partie sous une forme renouvelée et contribue à nourrir une utopie alternative à l'économie dominante. Ce mode s'est prolongé à travers deux institutions principales : d'une part les propriétés communes et les droits d'usages définissant les communs d'habitants, d'autre part les confréries et les guides, définissant les communs de métiers.

Les communs d'habitants

Communs d'habitants et droits d'usages. *Communitas* « sert à désigner les biens possédés collectivement par un groupe d'individus, les “biens communs” ». C'est la prise de conscience de cette identité qui forme la *communitas*. Cette conscience apparaît dès l'époque de transition entre l'Antiquité et le haut Moyen Âge, précisément, selon Leicht, dès les VI^e -IX^e siècles. Ce sens perdure et s'installe dans la langue courante au Moyen Âge central pour désigner un ensemble d'individus qui, par son action commune fondée sur l'existence de liens entre eux, constitue un groupe plus ou moins institutionnalisé. La collectivité, urbaine ou rurale, des habitants qu'il désigne n'a pas nécessairement une forme précise d'organisation. La communauté est présente lorsque les habitants jouissent de biens communs. Ainsi, désignant toujours « une communauté consciente de son existence », le terme connaît un très large usage avec l'essor du mouvement associatif du XIII^e siècle.

La question qui se pose pour les groupements d'habitants est de savoir s'ils jouissent d'une certaine autonomie, d'organisations collectives et s'ils accèdent à un statut juridique propre. Le mouvement d'ensemble semble être le suivant. Au début du XII^e siècle, les petites agglomérations d'habitants

3 Economie sociale et solidaire (NDLR).

ne disposent généralement pas d'un droit propre, même si elles peuvent posséder des biens communs : une universitas de fait existe, mais sans universitas de droit. La villa ou le castrum possède des biens communs à la manière de ces villages de montagne non autonomes mais gérant en commun des terres, des forêts, un four à pain, des fontaines, etc. La petite agglomération d'habitants « peut élire un représentant en justice pour défendre ses intérêts propres, et peut même promulguer des statuts locaux qui dérogent à ceux de la cité, mettant ainsi en application le principe de la valeur législative des coutumes locales. [...] La ligne générale de l'évolution sociale et politique du XIII^e siècle tend à la multiplication des communautés d'habitants reconnues comme telles et jouissant des droits afférents à ce statut ».

Les droits d'usage sont différents des communs. Le droit d'usage est la première reconnaissance institutionnelle d'une pratique « informelle ». Il est « un droit qui confère à son titulaire la faculté de prendre, dans la limite de ses besoins, certains produits dans la forêt d'autrui. Constitué le plus souvent au profit de tout ou partie des habitants d'une communauté (ut universi), il peut également être concédé au propriétaire d'un domaine particulier (ut singuli) ».

Les droits d'usages forestiers sont les plus répandus : l'affouage procure le bois de chauffage et de cuisson ; le parcours, le pacage, le panage, la païsson, la glandée, la faînée, etc., permettent l'alimentation des animaux ; « la grasse pâture » se distingue de la « vaine pâture » qui définit le pâturage d'animaux sur les terres dépouillées de leurs fruits, c'est-à-dire les terres de cultures après les moissons, les prairies après la fauche, la forêt après la grasse pâture, etc.

Il existe ainsi une grande variété de droits liés au pâturage, la cueillette, l'eau, pour des usages variés, et plus largement presque l'ensemble des richesses naturelles ou humaines. Un trait réunit communs et droits d'usage. Ils fondent « cette tradition communautaire, caractéristique de l'ancienne économie rurale, qui fut combattue sous toutes ses formes aux XVIII^e et XIX^e siècles ». Cette tradition s'ancre dans les chartes de libertés qui furent signées à partir du XI^e siècle dans la majorité des communes françaises, rurales comme urbaines.

Un mouvement démocratique profond. La multiplicité et la diversité des chartes médiévales témoignent de l'importance du phénomène. L'accès aux droits n'est jamais ce qu'on appellerait aujourd'hui un transfert de compétences, y compris lorsque l'initiative vient du souverain : « D'une manière ou de l'autre, les collectivités qui se forment participent (donc) à des degrés divers à l'élaboration de leur loi fondamentale, que ce soit directement en y insérant leurs coutumes mises au point et rédigées, que ce soit sous la forme indirecte d'un texte déjà établi » Une fois ainsi constituées, elles possèdent des pouvoirs de gouvernement et d'administration.

L'enjeu des chartes est l'élaboration d'une loi fondamentale dans laquelle sont transcrites les coutumes, c'est-à-dire les façons de gérer les biens communs et les usages. Ce gouvernement local s'établit sans nuire au pouvoir central, en raison d'un serment de fidélité et du respect du bien commun. Les chartes de libertés sont la règle dans les campagnes européennes. Parfois acquises au prix d'un affrontement avec le seigneur, elles ont été plus souvent négociées par intérêts réciproques. Les chartes de cinq hautes vallées des Alpes du Sud représentant une surface de l'équivalent d'un département français frappent par leur ampleur.

Des communs d'habitants aux territoires démocratiques

Les escartons des hautes vallées alpines. La « grande charte des libertés » signée en 1343 permet aux Queyrassins d'être libres, francs et bourgeois ; c'est-à-dire que le servage est supprimé. Surtout elle leur permet de ne plus être assujettis à des redevances foncières et à l'essentiel des impôts royaux, et d'obtenir des franchises municipales importantes grâce auxquelles les communautés se

réunissent librement et élisent leurs représentants. La charte reste en vigueur jusqu'en 1790.

Cet escarton du Queyras est l'une des cinq communautés de hautes vallées qui réunissent au sein du Grand escarton du Briançonnais avec les escartons de Briançon, du Valcluson, d'Oulx et de Château-Dauphin (les trois derniers étant situés aujourd'hui en Italie), réunion qui s'est nommée « République des escartons ».

N. Payraud souligne dans sa thèse que la charte des escartons « instaure un régime de semi-autonomie à l'échelle du bailliage de Briançonnais ». De 1343 à 1790, les communautés se réunissent pour la gestion de leurs affaires communes. L'escarton est une « organisation d'assurance mutuelle » qui assure trois fonctions :

- Le vote de la répartition et le prélèvement annuel des impôts.
- La défense des libertés politiques, économiques ainsi que la défense militaire.
- L'organisation d'un service d'entraide.

Le pouvoir est exercé non par les communes mais par les communautés villageoises, c'est-à-dire par les villages et hameaux. Ces communautés villageoises se réunissent en assemblée et décident de leur organisation. Chaque foyer a une voix et élit tous les ans un consul (ou syndic). Dans les situations où la femme est veuve, elle dispose du même pouvoir de représentation que les autres foyers.

L'escarton a pour principales tâches de répartir les contributions et de valoriser et entretenir des biens communs par l'organisation de travaux collectifs : entretien des canaux, des chemins, des bois, surveillances des torrents, prévention des incendies..., de faire vivre les fruitières, le four à pain et entretenir les églises, chapelles et fontaines. Le conseil de l'escarton du Queyras est composé de sept consuls élus, représentant les sept villages, et du secrétaire de l'escarton. Toutes les décisions étaient prises à l'unanimité en présence des sept consuls et du secrétaire.

Avec la constitution des départements par la Révolution française, les escartons perdent leur indépendance mais conservent leur esprit démocratique et une identité forte d'autonomie. La communauté de communes du Queyras se nommait, jusqu'à son agrégation avec la communauté de communes du Guillestrois en 2016, escarton du Queyras. Dans la majorité des communes, les mairies et les associations d'habitants maintiennent des usages auxquels la population est très attachée : droits d'affouage, remise en état et entretien des canaux de drainage et d'irrigation¹, entretien et usages des fours à pain, réfection des chapelles, etc. Enfin, la place des associations, des coopératives et des collectivités dans l'économie contemporaine du Queyras est remarquable : dans un territoire de 2 400 habitants, une coopérative agricole valorisant les fromages de la vallée, deux coopératives de production, une coopérative d'artisans, une société coopérative d'intérêt collectif (dont toutes les communes sont membres) productrice d'énergie solaire, une association sociale et culturelle réunissant 450 membres, des stations de ski appartenant aux communes réunies dans un syndicat mixte, un parc naturel régional, des associations de consommateurs tournées vers les productions locales et biologiques et vers le commerce équitable, etc. L'importance de ces entreprises invite à poser l'hypothèse d'un lien entre les communs médiévaux et ce que la loi française désigne depuis 2014 l'économie sociale et solidaire (ESS). Nous y reviendrons en conclusion.

Le Genossenschaften suisse. L'origine des communs en Suisse se situe dans le mouvement communal du XIII^e siècle. Les Markgenossenschaften sont d'anciennes associations et coopératives agricoles : « La destinée de tout habitant [...] dépendait de son appartenance à l'association qui lui conférait le droit de jouir du [...] Gemeinmark », c'est-à-dire du bien commun non réparti, des forêts et pâturages, sans lesquels il ne pouvait ni construire sa maison ou la réparer, ni nourrir son bétail. Boson souligne que les Markgenossenschaften intégraient également la jouissance en commun du sol des domaines privés au printemps et à l'automne. La communauté édictait « des

prescriptions concernant les clôtures, les chemins et passerelles, l'interdiction de vendre des immeubles aux étrangers, etc. ».

L'étendue de ces formes de coopératives était différente selon les trois Waldstätten fondateurs, – Schwyz, Uri et Nidwald (Unterwald) – de la Confédération qui réunit aujourd'hui 26 cantons. Le pays de Schwyz était une grande association rurale intégrant tous les habitants. « La communauté se confondait avec la Landsgemeinde, à qui appartenait l'administration des biens communs ». Le pays d'Uri formait également une même corporation mais s'étant constitué sur le territoire de la seigneurie foncière de l'abbesse du couvent de Notre-Dame de Zurich, le sol ne pouvait être divisé. Les Urnais disposaient ainsi de l'administration des biens communs mais la propriété privée n'existait pas. Le fonctionnement était démocratique, ses chefs étaient élus, la délibération était publique et la coopérative eut dès 1243 son propre sceau, symbole de son affranchissement.

La situation est moins communautaire en Unterwalden où les Markgenossenschaften existaient à l'échelle des paroisses. Lorsque Unterwalden obtint une charte de liberté, en 1291, « les trois pays s'engagèrent à aplanir par l'arbitrage, sans recours aux armes, les conflits qui pourraient s'élever entre eux ». Cet accord fonde la Confédération suisse, fait peut-être unique dans le cadre d'un État moderne, de la transposition au plan politique des principes de la coopération économique. Certes le fabianisme en Angleterre et l'économie collective en Belgique ont, chacun à leur façon, caressé le rêve d'unifier la coopération privée et la coopération publique ; certes, la République de Guyana a pris lors de son accession à l'indépendance en 1963 le nom de République Coopérative. Mais, à la différence de la coopération suisse, ces projets n'ont pas abouti.

Boson conclut que les origines de la Confédération suisse sont doublement coopératives : « Elles le sont d'une part par la nature des communautés préexistantes, les Markgenossenschaften qui ont établi la ligue et d'autre part, par la forme contractuelle que ces communautés ont donnée à leur alliance. Ce sont des membres libres et égaux en droit qui s'associent librement pour défendre ensemble, et à leurs propres frais, leurs vies, leurs biens et leurs franchises ».

Les communs des métiers

Nous considérons comme communs les guildes, confréries et métiers dans la mesure où ces derniers s'appuient sur l'engagement volontaire, la démocratie, la solidarité entre les membres, et ont pour objet de définir les règles d'usage d'un bien commun. Ce bien commun est la production d'un bien ou d'un service à l'attention d'une population vivant sur un territoire. Les règles du commun de métiers ont un socle que définit la guilde, ou confrérie, et des particularités liées au travail proprement dit, que précise le métier défini comme association professionnelle.

L'emploi du mot *ghilde* par des auteurs médiévaux « trouve ses principaux éléments dans la plus ancienne attestation du mot “guilde” désignant un groupe social, à savoir le capitulaire de Charlemagne de Herstal datant de 779 ». La guilde a pour objet l'entraide. « Il s'agit d'un système de secours mutuel, destiné à remédier à toutes les situations de détresse, à offrir une protection réciproque et une assurance sociale au sens large ». Les sources médiévales décrivent ce droit en parlant de *voluntas* (« volonté ») et de *consuetudo* (« coutume »). Ces guildes s'articulent, sans les remplacer, aux catégories anciennes : ordre, caste, classe ou état. Le terme de guilde s'est imposé dans la recherche au début du XIX^e siècle, sauf en historiographie allemande qui a réservé le terme pour désigner les guildes de marchands et préféré le terme de « corporation ». Au-delà de ce sens restreint, la guilde intègre à la fois la confrérie et les associations de métiers.

Les confréries. Elles sont les plus représentatives des associations religieuses de laïcs fondées au Moyen Âge. Elles ont un caractère universel en Europe de l'Ouest, en ville comme en campagne et

sont « un instrument d'intégration dans la vie civile et un moyen d'accès à la respectabilité sociale ». Fondamentalement, « placée sous l'invocation d'un ou plusieurs saints patrons, la confrérie médiévale se définit comme une union de prières et une société d'entraide, fondée à l'initiative des fidèles ». La confrérie est en premier lieu une réunion d'amis, partageant des repas et échangeant des dons : « Le partage rituel crée les groupes sociaux ». Lorsqu'elle réunit des gens d'un même métier, la confrérie protège ses membres : « Contre une cotisation annuelle et des revenus prélevés sur les amendes infligées aux contrevenants aux règles professionnelles, elle assure un soutien aux accidentés, aux malades ou aux orphelins, une aide à l'organisation des funérailles de chacun ». En doublant les guildes dans les organisations de métiers, les confréries transforment en profondeur les groupes professionnels et l'économie médiévale, aussi bien les règles économiques que ces groupes créent en leur sein que celles qu'ils définissent pour régir l'ensemble des activités économiques à l'échelle d'une commune ou d'une région.

Les métiers L'association des métiers se désignait au Moyen Âge par « commun du métier », métier juré, corps de métiers, puis communauté, termes qui définissaient l'unité d'un métier. Il existe une multitude de métiers, certains ordinaires, d'autres locaux ou marginaux, plus ou moins professionnalisés et organisés. Certains se sont d'ailleurs étonnamment maintenus jusqu'à la fin du XX^e siècle.

Le mot métier renvoie au travail, mais également à « l'association de personnes exerçant la même activité professionnelle ». L'Europe de l'Ouest voit naître les associations de marchands puis des autres métiers à la fin du XI^e siècle, par un mouvement concomitant à celui des communes. Les associations de métiers connaissent leur plein essor au XII^e siècle, essentiellement entre 1120 et 1150. Elles peuvent être définies en premier lieu comme des groupes d'entraide. Elles ont des formes variées et sont différemment nommées : métiers (miniteria), guildes, hanses, confréries, arts, communautés selon les pays et régions. Pierre Michaud-Quantin les désigne toutes comme « associations professionnelles ». Quelles sont leurs principales fonctions et comment fonctionnent-elles ?

La mutualité. Gierke précise que c'est par l'association que se révéla en Allemagne pour la première fois la force de l'union. Toutes sont « des associations de protection et de mutuelle assistance ». L'association entre artisans est poussée très loin. Il n'est pas de risque ni d'accidents qui ne soient pas prévus par la guilde, des soins, de la pension à vie, aux funérailles en passant par l'éducation des enfants. La solidarité s'exerce de la même façon avec les hommes et avec les femmes, celles-ci pouvant faire partie de ces associations au même titre que les hommes et selon les mêmes règles démocratiques. « L'organisation des guildes était, comme leur composition, très démocratique. Tous les membres de la guilde sans exception avaient accès aux assemblées qui se tenaient d'une à deux ou trois fois l'an. [...] On y élisait des wardens, parfois aussi un conseil d'assistants ; on examinait les comptes [...] et on délibérait sur les affaires communes ».

L'entraide. C'est pour clarifier les situations des métiers dans le but d'arbitrer les litiges et d'estimer l'impôt qu'Étienne Boileau, nommé prévôt de Paris par Louis IX en 1261, mène une grande enquête sur les métiers. Le Livre des Métiers (1268) est le premier ensemble de textes réglementant la majorité des corps de métiers.

Le métier, en tant qu'association, permet d'abord l'établissement : « Aux XIII^e et XIV^e siècles, l'ouvrier intelligent [...] était à peu près sûr de conquérir son indépendance, de s'établir ». Accompagnant les installations, les artisans et commerçants exerçant le même métier partageaient souvent la même rue. Ni la concurrence ni le conflit ne caractérisent leurs relations. C'est au contraire la solidarité et l'entraide qui font référence. Le Livre des Métiers indique, par exemple,

qu'il était interdit aux commerçants de détourner un acheteur d'une boutique voisine ou de « dépriser » la marchandise d'un collègue. L'encadrement des métiers protège contre les excès de la concurrence, la malfaçon ou la spéculation. Les statuts de brodeurs de Paris de 1295 interdisent le travail de nuit, les dimanches et les (nombreux) jours fériés. Seuls les ouvriers et ouvrières de métier peuvent prendre un apprenti. L'égalité homme/femme est totale. On observe même une forme d'écriture inclusive : « Nul ne nule ne pourra prendre apprentiz ne apprentise, s'il ne tient pas ouvroer, et s'il n'est ouvrier ou ouvrière. » Le travail ne peut être réalisé que chez l'ouvrier : « Nul ne nule ne puisse aler ouvrer en la meson de nul autre qui ne soit du mestier ».

L'entraide au sein d'un métier est une règle fondatrice et les membres de la guilde s'engagent à soutenir tout voisin, parfois « à toute heure du jour ou de la nuit ». Au sein de la guilde des cordonniers par exemple, les ouvriers touchent tous le même salaire. Dans la majorité des métiers et jusqu'au XIV^e siècle, un même maître ne peut en salarier qu'un nombre limité afin de garantir un équilibre de l'offre.

Qualité de production, équité de la consommation. Les règles définissent les normes de qualité. Les menuisiers précisent la qualité des bois utilisés et la façon dont ils sont travaillés : les tenons et mortaises sont obligatoires dans la fabrication des portes. La qualité d'un produit détermine son prix : une tarification minutieuse règle la qualité du drap, du tissu, du bois, des aliments, de tout ce qui concerne les besoins essentiels.

La protection des consommateurs est ainsi assurée. Sur un marché, le consommateur direct est toujours prioritaire sur un revendeur. « À Paris – qu'il s'agisse de n'importe quel achat : blé, œufs, fromages, vins – le consommateur qui intervient avant que le denier à Dieu (les arrhes) ait été remis par l'acheteur ou même pendant qu'il le remet, au moment où on ferme le sac, a le droit de faire céder la marchandise. » Les revendeurs sont contraints d'agir sur des lieux précis et à des heures données, après que les consommateurs aient fait leurs propres achats. Les guildes médiévales fonctionnent ainsi de façon très différente des corporations de l'époque moderne avec lesquelles elles sont encore parfois confondues. Les corporations établiront une stricte hiérarchie en leur sein et se fermeront sur la seule défense de l'intérêt des maîtres. Ces raisons expliquent qu'elles seront combattues et finalement abolies par la puissance publique.

Une économie associative reconnue par le pouvoir public. Si ces associations volontaires qui voient le jour à partir de la fin du XI^e siècle ont permis d'organiser l'entraide entre les gens exerçant les mêmes activités, ce sont les pouvoirs publics qui vont les doter de titres juridiques qui leur permettent d'interdire l'exercice de l'activité en dehors d'elles et les élèvent au rang de métier. Les rapports entre les associations et les pouvoirs municipaux varient selon les villes et les régions. Dans les Pays-Bas, les villes du Nord de la France, de Rhénanie et d'Italie du Nord, la tendance à l'autonomie est marquée, en relation avec le pouvoir des associations. À Paris au contraire, certaines associations « sont placées sous l'autorité de grands personnages ou de hauts dignitaires ».

Ainsi « l'origine des métiers remonte à l'action de deux facteurs : le pouvoir légal et l'association volontaire. Le premier intervient en faveur du public, c'est-à-dire des consommateurs ; le second est le fait de la libre initiative des artisans eux-mêmes, c'est-à-dire des producteurs ». L'intérêt de la puissance publique à reconnaître les associations de travailleurs comme organisations professionnelles obligatoires – forme de syndicats professionnels – réside dans la quête de la paix sociale et de l'intérêt collectif, producteurs et consommateurs inclus. Du même coup, un fort encastrement politique et religieux imposait à ces associations des règles et un cadre de valeurs très strict. En contrepartie les amendes infligées par les guildes à des membres contrevenants vont pour moitié à la guilde, pour moitié au Roi .

Des communs de métier à l'économie sociale et solidaire

De nombreux auteurs spécialistes des communs et de l'économie sociale et solidaire croisent les deux champs de recherche. Dans cette conclusion nous proposons de livrer au débat l'hypothèse selon laquelle les communs et l'ESS auraient dans une même origine dans ce qu'on peut nommer l'associatisme médiéval.

Pour mémoire, l'ESS est un mode d'entreprendre et de développement économique qui poursuit un but autre que le seul partage des bénéfices, qui respecte une gouvernance démocratique, dont les bénéfices sont majoritairement consacrés à l'objectif de maintien ou de développement de l'activité de l'entreprise et, enfin, qui constitue des réserves impartageables (loi n° 2014856 du 31 juillet 2014 relative à l'économie sociale et solidaire, article 1). Ce mode entrepreneurial inclut l'ensemble des coopératives, des mutuelles, des associations, et des fondations ainsi que les entreprises ayant un statut de société de capitaux qui respectent les principes énoncés ci-dessus. La reconnaissance légale de l'économie sociale et solidaire en 2014 est l'aboutissement d'un mouvement suscité en France pendant la décennie 1970 par des leaders coopératifs, mutualistes et associatifs. Au cours des dix dernières années, l'économie sociale et solidaire a fait l'objet d'une reconnaissance légale dans plusieurs dizaines de pays sur tous les continents et des groupes de travaux reprenant le concept d'ESS se sont constitués dans les principales instances internationales.

Un constat s'impose lorsqu'on place l'ESS au regard des associations et communs médiévaux : l'ESS est importante dans les mêmes secteurs que les associations médiévales, à l'exception du secteur bancaire qui ne voit le jour qu'à la fin du Moyen Âge. Et elle se fonde sur des valeurs et principes comparables : engagement volontaire, gouvernance démocratique, entraide (ou solidarité), qualité, équité. Ce constat questionne la thèse dominante selon laquelle l'ESS est née en réaction au capitalisme industriel. Les communs médiévaux incitent au contraire à penser l'ESS comme la forme contemporaine d'une économie associative qui existait avant le capitalisme commercial qui voit le jour au XVI^e siècle, sous une forme différente qu'on pourrait qualifier de communautaire. Dans cette conclusion nous examinons cette hypothèse et soulignons son intérêt politique pour l'ESS. En premier lieu, il faut souligner qu'elle n'est pas totalement nouvelle : les historiens spécialistes de la mutualité présentent les confréries et les associations de métiers nées au Moyen Âge comme les formes originelles de l'économie sociale et de la mutualité. Michel Dreyfus écrit « les formes d'organisations que le monde du travail s'est données depuis le Moyen Âge ont constitué les racines des sociétés de secours mutuels ; apparus bien plus tardivement, les syndicats peuvent se recommander de la même filiation ». Anthony Black affirme que les syndicats s'inscrivent dans l'héritage des guildes médiévales. Certaines organisations d'origine médiévale qui ont subsisté jouent le rôle de société d'assurance mutuelle et d'associations coopératives en plein XIX^e siècle. L'existence des fondations est également soulignée : « Les universités médiévales étaient presque toutes des fondations et ce, à travers toute l'Europe [...]. Les hôpitaux, les établissements charitables, les monastères et autres établissements religieux étaient autant de fondations, et il n'est pas d'églises, de chapelles, ni même d'autels qui n'aient été édifiés, entretenus et surtout desservis grâce à une fondation ». Concernant les communs de métiers, Charles Gide établit un lien entre les associations de métiers, voire les monastères ou les communautés de laïcs du XII^e siècle et les coopératives de production. Même si ce lien paraît à première vue plus hypothétique, nous constatons que l'ESS contemporaine joue un rôle non négligeable dans l'artisanat : les coopératives d'artisans françaises regroupent plus de 20 000 entreprises, et sont très présentes dans le secteur du bâtiment. Elles conditionnent généralement la survie de ces entreprises, à l'image de la coopérative des artisans du Queyras citée ci-dessus, sans laquelle la majorité des artisans queyrassins et des communes environnantes ne pourraient survivre. Par ailleurs les Sociétés coopératives et participatives (Scop) sont, pour l'extrême majorité d'entre elles, de très petites entreprises qui

s'apparentent à des entreprises artisanales (en France environ 2400 Scop réunissent 50 000 salariés). L'hypothèse d'une continuité entre les associations de métiers et ces coopératives n'est pas hasardeuse. Les corporations et organisations de métiers héritières des associations médiévales sont interdites par le décret d'Allarde du 15 février 1791 et la loi Le Chapelier des 14-17 juin 1791. Nombreuses sont celles qui ré-instituent les solidarités entre leurs membres au moyen de l'association dans la décennie 1840 : les cordonniers fondent deux organisations semi-compagnonniques, semi-mutuellistes, La Laborieuse et La Fraternelle. En 1848, ces deux associations se concilient au sein d'une « Association industrielle et commerciale, laborieuse et fraternelle » et d'un atelier coopératif qui ouvre ensuite deux succursales. Comme nous savons, le mouvement associationniste est ensuite décapité après le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte le 2 décembre 1851, mais réhabilité à travers l'encouragement et le soutien des associations coopératives à partir de 1864.

Cette hypothèse invite à prendre en considération les continuités sociales et culturelles au-delà des ruptures technologiques et économiques. Ce constat général d'une ESS contemporaine présente essentiellement dans les activités où étaient actifs les communs médiévaux incite à considérer qu'une des raisons – sinon la raison principale – qui expliquent que l'ESS contemporaine ne joue pas un rôle central dans l'économie de production – rôle que jouaient les associations de métiers au Moyen Âge – réside dans le fait que l'économie des métiers et de l'artisanat n'est plus centrale aujourd'hui. L'économie dominante était marchande, artisanale et associative au Moyen Âge, fondée sur l'activité manuelle, le métier ; elle est à partir du XIX^e siècle capitaliste et industrielle, fondée sur la réunion de capitaux et la production de masse. Ajoutons enfin que dans les secteurs où elle a pu conquérir une place de choix au sien de l'économie contemporaine, l'ESS n'a pas contré le capitalisme : elle a au contraire géré des secteurs d'activités économiques, devenant ainsi un « moteur auxiliaire de la croissance fordiste ».

Selon cette hypothèse, l'ESS ne serait ainsi ni une alternative ni une régulation du capitalisme industriel, mais la forme contemporaine – précisément coopérative – d'une économie associative, qui connut une autre forme, plus communautaire, à l'époque médiévale, avant l'avènement du capitalisme. [...]

DÉMOCRATIE MÉDIÉVALE

ASSEMBLÉES D'HABITANTS, COMMUN ET UTOPIE⁴

Consacré aux questions politiques, écrit par un historien contemporain avec une tonalité plutôt anarchisante, cet article éclaire d'une façon particulièrement intéressante la question des organes traditionnels de résolution des problèmes économiques. La rédaction garde cependant ses distances à l'égard des conclusions tirées par l'auteur.

Il est généralement convenu que le Moyen Âge était une période plutôt sombre, marquée par la domination de rois et de seigneurs sur un petit peuple opprimé, ignare et misérable, victime passive de diverses catastrophes, soit des guerres et des épidémies. S'agissant du régime politique, le Moyen-Âge est associé au féodalisme, lui-même associé à la monarchie et à l'aristocratie. La démocratie n'est certainement pas associée à l'ère médiévale, mais plutôt à l'Antiquité dans sa forme directe, ou à la Modernité dans sa forme représentative. Or la pratique d'assemblées délibérantes était très répandue au Moyen-Âge, que ce soit dans les guildes de métier et les villes libres, ou encore dans les « communautés d'habitants » qui autogéraient le commun dans des milliers de villages. L'histoire de cette démocratie médiévale n'a pas toujours été ignorée, pas même d'acteurs politiques ou d'intellectuels plutôt conservateurs. En France au dix-neuvième siècle, par exemple, François Guizot rappelait que « [l]es bourgeois du Moyen Âge se taxent, élisent leurs magistrats, jugent, punissent, s'assemblent pour délibérer sur leurs affaires et tous viennent à ces assemblées ; ils ont une milice ; en un mot, ils se gouvernent, ils sont souverains »⁵. En 1875, Edmond Demolins lançait *Le mouvement communal et municipal au Moyen Âge. Essai sur l'origine, le développement et la chute des libertés publiques en France*. Il rappelait que les villes médiévales « s'administraient elles-mêmes par des magistrats élus dans l'assemblée générale des habitants, où les bourgeois réunis soit dans l'église, soit sur la place publique changée en forum, délibéraient plus librement qu'à Sparte ou qu'à Athènes sur les affaires de la ville, sans se soucier nullement de recevoir des ordres de Paris ».

Ce sujet sera à la mode en France durant la Troisième République, à l'occasion de débats sur les origines et fondements des régimes politiques ou encore des libertés politiques, le rôle politique de l'Église et la question du droit de propriété des terres. L'histoire des communes médiévales est alors un sujet de réflexion politique pour des catholiques plus ou moins monarchistes, des conservateurs et des anarchistes, en particulier Élisée Reclus influencé par Pierre Kropotkine, qui leur consacre un chapitre dans *L'Entraide. Un facteur de l'évolution*. En 1910, l'historien Henri Pirenne suggérait, dans *Les anciennes démocraties des Pays-Bas* (les « Pays-Bas » désignaient le Pas-de-Calais, la Belgique et la Hollande), que la commune médiévale « constitue une démocratie ». Les spécialistes contemporains rappellent pour leur part qu'il y a eu une opposition entre un « féodalisme » autoritaire et hiérarchique et un « communalisme » plus égalitaire permettant une « autodétermination restreinte » ou une « autonomie relative ». Il est permis d'espérer qu'une

4 L'article ci-dessous est disponible en ligne sur Cairn : <file:///C:/Users/jeang/Downloads/dupuis-deri-2017-democratie-medievale.pdf>. Il a paru dans la revue *Tumultes*, publication de sociologie politique de l'Université Paris VII, en 2017. Nous renvoyons à ce lien pour le détail des références bibliographiques que nous avons choisi d'omettre ici par souci de clarté.

5 Cité par Edmond Demolins dans *Le mouvement communal et municipal au Moyen Âge. Essai sur l'origine, le développement et la chute des libertés publiques en France*, Paris, Librairie Académique/Didier et Cie, 1875, p. xxvii-xxviii.

(re)découverte de cette expérience historique saura stimuler les réflexions sur le potentiel utopique de la démocratie directe.

La « communauté d'habitants » : un idéal type

La « communauté d'habitants » est un terme juridique désignant une collectivité autonome — aussi appelée « université » — qui gérait le « commun » et prenait ses décisions dans l'« assemblée d'habitants ». La notion d'« habitant » pouvait désigner à la fois la personne qui habitait une résidence dans la communauté, ou cette résidence elle-même aussi connue sous le terme de « feu », c'est-à-dire une résidence et un lieu de production ou de subsistance économique. La communauté peut être désignée par le terme « plèbe », par exemple dans le royaume anglais, pour désigner le « peuple du commun ». On connaissait ce type de village sous le nom de mir en Russie, d'*aljama* et *djemaa*s au Maghreb et du côté musulman dans la péninsule ibérique. Le Moyen Âge étant marqué par une pluralité de normes, de coutumes et de pratiques, les études historiques ont insisté pour rappeler l'extrême diversité des « communautés d'habitants », à la fois dans le temps et dans l'espace (sans oublier le fait que bien des villages étaient composés uniquement de serfs et non d'habitants libres, les deux modèles de vie villageoise pouvant se côtoyer). La communauté présentée ici est donc un « idéaltype » constitué en s'inspirant principalement de l'histoire du royaume de France. Comme le proposait Max Weber, « [o]n obtient un idéaltype en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout », l'objectif étant de « former un tableau de pensée homogène ». Weber ajoutait que l'idéaltype « est une utopie ». L'idéaltype de la « communauté d'habitants » présenté ici a été constitué à partir d'études historiques contemporaines, mais aussi grâce au travail de recherche exceptionnel mené par Henry Barbeau (1893) qui a consulté environ 1 500 procès-verbaux d'assemblées. Il avance qu'elles étaient gouvernées « par les habitants réunis en assemblée générale, sans le concours d'aucune assemblée représentative. C'est le gouvernement direct ».

La communauté

La « communauté d'habitants » est un terme officiel qui désignait une collectivité rurale composée de quelques dizaines de « feux ». Le seigneur rendait la haute justice et imposait certaines corvées en échange d'une protection armée, mais il n'était pas membre de la communauté et n'y exerçait aucune autorité sur ce qui relevait strictement du commun. Non seulement le seigneur ne pouvait faire usage du commun, mais il n'était souvent pas autorisé à se présenter au village en armes, ou même à descendre de son cheval. Selon le lieu et l'époque, divers critères déterminaient l'inclusion dans une communauté : un âge minimal (vingt-cinq ans, par exemple), y avoir résidé un certain temps (un an et un jour, par exemple), posséder une résidence, un lopin de terre ou quelques bêtes. La communauté existait par et pour le commun, à savoir, des propriétés communes à l'usage de la communauté (les « communaux »). Il s'agissait le plus souvent de terres comme des champs, vignes et forêts, un étang ou un marais, parfois de bâtiments comme l'église, un moulin, un lavoir, un four, un séchoir, la forge, la plâtrerie, le comptoir de pain et de viande, ou encore un puits ou une fontaine. La vie en commun reposait aussi sur la pratique de l'« usufruit » (évoquant l'usage des fruits), soit un droit de passage, d'usage ou de glanage sur des terres privées. Selon la saison, c'est-à-dire généralement quand le propriétaire en avait fait usage pour la saison ou l'année, on pouvait y faire paître des bêtes et ramasser des fruits, des herbes et le bois mort, entre autres choses. Habitantes et habitants trouvaient avec les communaux ce qui était nécessaire pour vivre et bien vivre : le bois pour construire, se chauffer et cuisiner, les champs pour faire paître les animaux

(donnant lait, viande, laine, etc.) et ramasser la bouse utilisée pour le chauffage, les herbes pour se soigner. On y trouvait aussi ce qui était nécessaire à la fabrication par exemple de balais et paniers, vendus au marché. Ainsi, même les veuves sans propriété personnelle pouvaient jouir d'une certaine autonomie économique. Cela dit, dans certaines communautés on ne pouvait faire usage des communaux que si l'on payait des impôts, si l'on était propriétaire d'une terre ou résident (membre d'un feu), autant de critères excluant les plus pauvres et les locataires. À l'inverse, des communautés pratiquaient le « secours au pauvre », autorisant par exemple les pauvres à faire paître une ou deux bêtes sur les terres communales.

L'assemblée

La communauté s'autogérait par l'« assemblée d'habitants », un événement si important qu'il a été l'objet de souvenirs nostalgiques. Dans *La vie de mon père* (1779), Restif de la Bretonne évoquait ainsi un village qui « se gouverne comme une grande famille ; tout s'y décide à la pluralité des voix, dans des assemblées qui se tiennent sur la place publique, les dimanches de fêtes, au sortir de la messe, et qui sont indiquées par le son de la grosse cloche ». Selon les lieux, les époques ou le sujet, l'assemblée était convoquée par le syndic, le curé lors du prône, ou par un « simple » habitant. La publicité quant au jour, à l'heure et à l'objet de la réunion était assurée par la crie sur la place et parfois par des affiches. Peu avant l'assemblée, les cloches ou des tambours, trompettes, bassins et autres cors appelaient la communauté à s'y présenter. Lorsque l'affaire est d'importance, on passe de porte en porte pour s'assurer d'une forte participation.

L'assemblée avait souvent lieu immédiatement après la messe, la communauté étant déjà réunie. Selon les villages, il n'y avait qu'une assemblée par année (pour désigner les agents de la communauté dont les mandats sont annuels), ou jusqu'à seize, mais le plus souvent environ une dizaine, certaines décisions difficiles nécessitant plusieurs rencontres. Dans certains lieux, la cloche retentissait à l'arrivée d'un étranger et l'assemblée se réunissait pour décider s'il convenait ou non de l'héberger. Les assemblées n'étaient pas les seules occasions de réunion : la communauté se rassemblait environ quatre-vingts fois par an pour des cérémonies et fêtes religieuses, pour le travail en commun (moisson des terres communales, par exemple, ou rénovation de l'église ou du moulin) et pour les funérailles. Comme le souligne l'historien Paul Ourliac, ces villages formaient « des communautés de travail, des communautés de prières, des communautés de fête, des communautés de défense ».

L'assemblée avait lieu à l'église. Le chœur était un sanctuaire sacré, mais la nef un espace commun : on y assistait à du théâtre et à des danses, on y tenait l'école, on y entreposait du bois et du grain, entre autres choses. Selon le climat, l'assemblée pouvait aussi se tenir dans un champ, au cimetière ou sur la place du village, souvent sous un chêne, ces grands arbres qui sont « en certains villages, après quatre ou cinq siècles d'existence, les représentants de l'ancien gouvernement local qui fonctionnait sous leur ombrage ». Il importait avant tout que l'assemblée se tienne dans un lieu public, comme le stipulait l'ordonnance d'Henri II de juin 1559, qui a interdit « de faire aucunes assemblées, traiter ou délibérer des affaires publiques, en maisons ou lieux privés et particuliers [...] sous peine de nullité desdites assemblées, ce pour empêcher les brigues, monopoles et cabales ».

De son étude de 1 500 procès-verbaux d'assemblées, Henry Barbeau a conclu qu'il y avait en moyenne 27 participantes et participants aux assemblées, soit environ 60% des foyers de la communauté, et que les assemblées ne comptaient jamais plus d'une centaine de participants. Un noyau d'environ 10% des membres de la communauté y assistait presque toujours, alors que d'autres y participaient très rarement. Si le républicanisme moderne va procéder à l'exclusion des femmes de la sphère publique et politique, les assemblées médiévales leur étaient ouvertes dans la

mesure où elles étaient propriétaires (d'une auberge, par exemple) ou cheffe d'un feu, c'est-à-dire célibataire ou veuve. Les femmes représentaient entre 10% à 35% de l'assemblée. Une participation minimale était nécessaire pour que l'assemblée soit légitime. Dans certains villages, dix personnes suffisaient pour former « un peuple », ailleurs il en fallait une douzaine. La présence des deux tiers de la communauté était exigée, voire de tous lorsqu'une décision importante devait être prise, par exemple contracter un emprunt collectif ou aliéner certains des biens communaux. Les absents pouvaient alors être mis à l'amende (du vin, du cidre, etc.). Il était aussi possible que le notaire passe dans chaque foyer pour colliger les signatures des absents.

L'assemblée était présidée par le syndic, le curé, le capitaine de milice ou celui qui l'a convoquée, parfois par le seigneur. Le pouvoir de la présidence était surtout symbolique : annoncer les sujets à traiter, animer la délibération et s'assurer que le procès-verbal soit conforme. L'insuffisance des sources historiques empêche de savoir clairement comment la parole circulait, mais il est possible d'avancer l'hypothèse qu'il y a eu plusieurs manières de délibérer dans ces assemblées, au fil des siècles et selon les régions. Sans aucun doute, seules quelques personnalités influentes prenaient la parole. De même, l'assemblée d'Athènes pouvait accueillir jusqu'à 6 000 citoyens, mais à peine une dizaine d'orateurs s'y relayaient à la tribune. Cela dit, dans les assemblées médiévales, toute personne présente pouvait s'exprimer, sans doute même celles et ceux qui n'avaient pas le droit de voter (fils, filles et domestiques, entre autres). La votation était rapide, parfois par acclamation, à main levée ou à l'aide de « ballotes » (boules noires ou blanches) permettant d'enregistrer de manière anonyme un appui ou un refus. Quand la décision était d'importance, les noms des votants étaient portés au procès-verbal.

L'assemblée se prononçait sur cinq types de questions : communales (économiques), financières, judiciaires, paroissiales et politiques.

– Les questions communales (économiques) restaient sans conteste les plus importantes. Il s'agissait de décider de la gestion du commun et du travail collectif, par exemple la construction et l'entretien d'un bâtiment commun ou du pont, des corvées volontaires de coupes de bois, de la moisson des champs et du partage de la récolte ou de sa mise en vente, de la date du début des vendanges. L'assemblée statuait au sujet des poids et mesures, des permis des cabarets, boucheries et boulangeries. C'est aussi l'assemblée qui décidait d'embaucher un syndic (souvent élu par acclamation, pour exécuter une tâche précise) ou de le destituer, de même que l'instituteur (souvent secrétaire de la communauté), l'horloger, le pâtre, les gardes forestiers, parfois le curé (qui pouvait être élu⁶) et des gardes (parfois tirés au sort) s'il y avait des maraudeurs ou des loups trop voraces. Les agents de la communauté n'étaient pas toujours rémunérés, l'argent n'étant pas d'usage courant, mais pouvaient jouir d'avantages, par exemple un uniforme ou une exemption de corvée ou d'impôt.

– Les questions financières nécessitaient d'atteindre un certain équilibre entre les revenus et les dépenses. Les communautés avaient deux sources principales de revenu, l'impôt et le commun lui-même, par exemple de la vente de bois et des produits de la vigne, de la location de terres et de maisons, de dons (par exemple, des héritages testamentaires). Une communauté pouvait aussi aliéner des biens communs, ou emprunter. Le montant de l'impôt (« taille ») était décidé par l'assemblée, qui nommait le collecteur, fonction à laquelle on ne pouvait se soustraire. La situation est devenue particulièrement pénible quand le roi Charles V a décidé, en novembre 1379, que les assemblées auraient l'obligation de nommer le collecteur de l'impôt royal, ce qui provoqua des

6 Il convient ici de distinguer l'élection traditionnelle, qui cherche plus à manifester l'adhésion d'une communauté à une autorité qui lui a été donnée d'ailleurs, du suffrage universel moderne qui traduit la souveraineté populaire (NDLR).

frictions entre habitants, entre autres raisons parce que le collecteur pouvait être mis à l'amende par la couronne ou emprisonné s'il ne parvenait pas à s'acquitter de sa tâche. En réaction, des assemblées ont simplement refusé d'élire des collecteurs (sur un total de 200 communautés en Champagne, 179 étaient réfractaires). L'argent de l'impôt de la communauté était nécessaire, entre autres, pour armer les miliciens et couvrir les frais pour loger le curé et l'instituteur. Cet impôt pouvait être sujet de discorde. Ainsi, les plus riches pouvaient menacer de déménager pour éviter un lourd fardeau fiscal, mais il était aussi possible — comme à Vermanton en 1696 — « que les pauvres manouvriers soient diminués et que les riches soient augmentés à proportion de leurs facultés ». L'assemblée pouvait aussi dégager des sommes pour loger les pestiférés et dédommager financièrement qui en prenait soin et les enterrait. La communauté devait financer l'entretien d'un pont, les cadeaux aux seigneurs, les frais de déplacement des députés à la cour, mais aussi l'entretien et la rénovation de l'église et du presbytère, ces derniers étant sujets de tensions et de procès entre le curé et la communauté, ou de comportements d'évitement : des curés convoquent des assemblées, mais aucun habitant ne s'y présente. Des communautés pouvaient être ruinées, et déclarer faillite.

– Les questions judiciaires relevaient pour une grande part des prérogatives du seigneur, mais les communautés étaient souvent en procès les unes contre les autres, pour des questions de cadastre ou de recouvrement de dette, ou contre le curé ou le seigneur au sujet de divers litiges. Ces procès avaient évidemment des impacts financiers, puisqu'ils pouvaient être longs et très dispendieux (il faut bien offrir quelques cadeaux aux magistrats). Les questions paroissiales se discutaient dans des assemblées paroissiales se tenant deux fois par an. On y nommait les marguilliers (au vote) et on discutait des inhumations, du tarif des bancs, du nettoyage de l'église et parfois de l'heure de la messe. L'assemblée paroissiale était souvent l'instance où l'on discutait de charité et d'aide aux pauvres. La sage-femme était parfois nommée par une assemblée non mixte de femmes, ou directement par le curé.

– Les questions politiques concernaient le rapport aux autorités, par exemple envoyer une délégation à la cour du roi pour y présenter une demande ou des doléances, discuter des prochains états généraux, ou encore de la marche à suivre en période trouble. L'assemblée sera aussi le lieu de développement et d'affirmation de la volonté de résister face à une monarchie de plus en plus entreprenante et exigeante, réclamant entre autres de nouvelles taxes ou de nouvelles levées de troupes. L'assemblée pouvait décider de refuser de loger les troupes royales ou de les approvisionner, prenant dans certains cas la décision de leur refuser l'entrée du village ou de les en expulser, les armes à la main.

Les autres assemblées médiévales

Plusieurs communautés pouvaient tenir une assemblée pour discuter d'enjeux d'intérêt commun, par exemple dans une même vallée. Des fédérations plus ou moins formelles se formaient lorsque des communautés unissaient leurs forces pour aider les pauvres de la région, engager des gardes, soutenir de front un procès contre un seigneur, etc. Les villes avaient aussi des assemblées, comptant jusqu'à 800 participants massés sur la grande place. L'assemblée urbaine était plus formelle que celle des villages : une estrade est érigée où siègent les membres du conseil, les notables, les magistrats et les membres du clergé. Il était possible de discuter du budget, du gîte aux troupes royales, de l'éducation, de l'éclairage des rues, de l'aide aux pauvres, des mendiants, et aussi de changer les procédures (à Marseille en 1652, 800 personnes assemblées décident de passer de la nomination par tirage au sort à l'élection). Dans certaines villes, chaque quartier avait son

assemblée qui nommait des délégués au conseil municipal. Enfin, les centaines de guildes de métiers, les monastères et les universités tenaient aussi leurs assemblées.

Origine et déclin

Plus on remonte dans le temps et plus devient floue la réalité de l'expérience communale, ce qui est d'autant plus vrai pour la question de son origine, qui diffère selon les régions et les époques. Plusieurs réponses ont été avancées : il s'agissait de vieilles installations existant déjà à la fin de l'empire romain, ou de terres cédées par des seigneurs à la communauté pour attirer de nouveaux habitants, ou de nouvelles installations fondées par de jeunes familles qui s'approprièrent des espaces vacants. Des communautés ont aussi acquis leur autonomie au gré des rivalités entre les seigneurs, la couronne et l'Église, le roi octroyant parfois une charte pour émanciper un village face au seigneur, ou l'Église consacrant un lieu protégé autour d'une église — en vertu du principe de la Paix et Trêve de Dieu — qui deviendra terre communale. Des communautés ont aussi obtenu leur autonomie face au seigneur par accord raisonnable entre les parties, suite à un procès ou en se révoltant.

Kropotkine voyait dans cette vie communautaire la preuve que l'être humain est non seulement capable d'aide mutuelle, mais aussi la démonstration que les communautés sont d'autant plus fortes qu'y règne la solidarité. Cette conclusion a été reprise par des historiens considérant que la pratique communaliste favorisait « entraide, assistance mutuelle [et] recherche de la sécurité ». Les études historiques précisent qu'il s'agissait d'exprimer et d'incarner « des solidarités volontaires et des solidarités subies, des solidarités d'intérêt ou de défense, des solidarités virtuelles et des solidarités organiques, des solidarités de famille ou de voisinage, des solidarités de villages ou, dans les pays de montagnes, de vallées, des solidarités larges et des solidarités étroites, répondant à un besoin précis ou, au contraire, provenant d'une tendance ou d'un esprit inclinant à l'association ».

Quant au déclin, il convient de rejeter la thèse de *la tragédie des communs*, par trop abstraite. Élaborée par le biologiste Garrett Hardin en 1968, elle se fonde sur le postulat individualiste voulant que chaque personne cherche toujours à maximiser ses gains personnels, sans considération pour les autres, et donc sans se préoccuper du fait qu'il dégrade le commun qui finira par dépérir. Sans questionner la prévalence d'un égoïsme individualiste au Moyen Âge, il importe de rappeler que les individus n'étaient pas isolés les uns des autres, mais se reconnaissaient comme membres d'une instance de régulation collective et que l'assemblée devait permettre à la collectivité d'éviter les dérives individualistes.

Une certaine rhétorique agoraphobe (haine, peur ou mépris de la démocratie directe) fera porter la responsabilité de la disparition des assemblées sur les assemblées elles-mêmes, qui auraient été de plus en plus turbulentes au point de ne plus être fonctionnelles. Du quinzième au dix-septième siècle, le roi a supprimé de nombreuses assemblées sous le prétexte que des pauvres tumultueux y exerceraient trop d'influence. L'intendant de Bourgogne soulignait ainsi, en 1784, que « [c]es assemblées où tout le monde est admis, où les gens les moins dociles font taire les citoyens sages et instruits, ne peuvent être qu'une source de désordres ». Or, l'historien Antoine Follain considère qu'il « n'y a probablement pas plus de “tumultes” au dix-huitième siècle qu'au seizième siècle. Soit les autorités s'offusquent des choses qui n'en valent pas la peine, soit ce n'est qu'un prétexte pour servir une politique de resserrement des assemblées sur les “notables” ».

En fait, il semble que les attaques qui ont détruit les communautés aient été menées de l'intérieur par les plus riches, et de l'extérieur par la couronne. Au fil des générations, les inégalités entre membres ont provoqué un déséquilibre politique. Les « gros » ou les « coqs », soit les chefs des familles les plus riches, influaient sur les plus pauvres en les employant ou en leur prêtant de

l'argent, provoquant de l'endettement individuel et une situation de dépendance. De plus, les familles les plus aisées avaient tendance à s'arroger certaines fonctions, ce qui augmentait d'autant leur influence et leur assurait des exemptions de corvées, qu'elles évitaient aussi en déboursant de l'argent ou en prêtant des chevaux. Les « gros » tentaient également de convaincre la communauté des bienfaits du morcellement et de la privatisation du commun, des « petits » se laissant convaincre par espoir d'avoir leur lot.

Fortement endettées pour avoir choisi l'emprunt plutôt que des hausses d'impôts (des « gros » menaçant de s'exiler), de nombreuses communautés ont été menacées de ruine au milieu du dix-septième siècle, ce qui offrait une excuse à la couronne pour imposer son contrôle. Comme l'explique Jean-Pierre Gutton : « L'aliénation de ses biens est, pour la communauté, une cause essentielle d'affaiblissement. D'abord parce qu'elle perd les ressources qui, seules ou à peu près, lui permettaient d'assurer certains services. Ensuite, parce que la tutelle du pouvoir central en a été renforcée ». Enfin, et sans doute surtout, parce que cette aliénation va de pair avec la perte d'un esprit collectif et l'oubli des contraintes collectives. » Le roi a alors imposé ses hommes à la tête des villages (préfets, maires, etc.), et les différents agents de la communauté se sont retrouvés sous l'autorité de l'intendant, qui les nommaient lui-même. Finalement, les assemblées ne purent plus se réunir sans autorisation. Même si les assemblées ont été des lieux d'organisation de la résistance au déploiement de la puissance de l'État moderne en construction qui l'a finalement remporté, elles avaient de moins en moins de raisons d'être puisque le commun était de plus en plus fragmenté en parts privatisées et clôturées (le fameux phénomène d'« enclosure »). C'est ainsi que les habitantes et les habitants sont devenus de plus en plus individualistes, un processus que le développement de l'État, du capitalisme et du salariat n'a fait qu'aggraver.

Un historien suggère donc que « l'histoire de l'assemblée villageoise est souvent celle du passage de la démocratie directe à une oligarchie ». Pour sa part, l'anarchiste Kropotkine disait déjà, il y a plus d'un siècle, que « parler de la mort naturelle des communes villageoises “en vertu de lois économiques” est une aussi mauvaise plaisanterie que de parler de la mort naturelle des soldats qui tombent sur le champ de bataille ». Il ajoutait que « [l']absorption de toutes les fonctions par l'État favorisa nécessairement le développement d'un individualisme effréné, et borné à la fois dans ses vues ». Plusieurs anthropologues et historiens ont rappelé cette histoire d'une humanité s'autogouvernant par assemblées, par exemple chez les autochtones d'Amérique du Nord avant la colonisation et chez plusieurs peuples africains et dans des empires comme la Chine, ce qui a fait dire à Kropotkine qu'il n'a pas existé « une seule race humaine ou une seule nation qui n'ait pas eu sa période de commune villageoise ». Selon l'anthropologue Marcel Detienne, « [v]ouloir s'assembler [...] pour débattre des affaires communes » semble une attitude très répandue dans l'histoire humaine, quel que soit le lieu et l'époque, et même le type de régime surplombant.

Des commentateurs se sont efforcés d'expliquer pourquoi la politique médiévale permettait d'accommoder un pouvoir monarchiste avec un pouvoir démocratique. Ainsi, dans un chapitre intitulé « Monarchie et démocratie », l'historien Edmond Demolins se demandait en 1875 comment « deux principes, en apparence contraires, celui de l'hérédité monarchique et celui de la démocratie communale, purent-ils se développer simultanément et, loin de se combattre, se prêter un mutuel appui ». Cet équilibre, favorisé par l'influence des « idées chrétiennes », serait possible dans la mesure où la monarchie et la démocratie représenteraient deux forces contraires que compte toute société, centripète pour la première, centrifuge pour la seconde. Or, « [s]i la force centrifuge, c'est-à-dire la démocratie l'emporte, le lien social se relâche et la société se dissout dans l'anarchie ; si au contraire la force centripète, c'est-à-dire la monarchie domine, le lien social devient une chaîne et le césarisme reste la loi de la Société ». La Révolution de 1789 bouleversa cet équilibre. En décapitant la royauté, les Jacobins vont mettre en place un régime centralisateur qui voudra imposer son

contrôle partout, à toutes et tous. Il est aussi possible de s'inspirer librement des sociologues Luc Boltanski et Alain Thévenot, qui suggèrent que la réponse à la question de la légitimité d'un régime diffère selon l'échelle. Ainsi, différents régimes peuvent être perçus comme légitimes selon les critères retenus, qu'il s'agisse de la famille, du village, d'une ville ou du royaume ou du pays. Dès 1884, l'historien Albert Babeau avançait, au sujet des communautés d'habitants, qu'« il peut exister une sorte de liberté communale sous un gouvernement central de forme despotique ». L'exemple de la démocratie (directe) au Moyen Âge rappelle donc qu'une société peut compter plusieurs régimes selon les échelles, et par conséquent une diversité d'« imaginaires politiques » contradictoires, pour reprendre l'expression de Cornelius Castoriadis.

Il est possible en effet de dégager de l'histoire de la démocratie médiévale un « imaginaire politique », en rappelant « la pratique » de la collectivité (ce qu'a fait Castoriadis pour la démocratie athénienne), c'est-à-dire « un système de normes, d'institutions au sens le plus large du terme, de valeurs, d'orientations, de finalités de la vie collective comme de la vie individuelle ». Castoriadis explique aussi qu'il est possible d'identifier un « imaginaire instituant », soit une série de « conduites et de comportements, d'attractions et de répulsions », pour inspirer l'utopie. L'expérience de la démocratie médiévale a un potentiel utopique, puisqu'elle peut apporter une réponse à la question « comment s'organiser ? » que les anti-étatistes et les anti-capitalistes se posent aujourd'hui. Cette question s'inscrit dans le courant actuel qui suggère de considérer les pratiques de démocratie directe dans les mouvements sociaux, par exemple, comme une manière de vivre « ici et maintenant » selon les critères de l'utopie d'une société libertaire, égalitaire et solidaire. L'expérience de la démocratie médiévale a un potentiel « préfiguratif » : elle permet de présenter concrètement à quoi pourrait ressembler une société idéale, mais rappelle aussi que même sous la domination d'un régime autoritaire peuvent fleurir des expériences démocratiques.

Table des matières

Introduction	3
La doctrine économique classique : l'exemple de Bonald.....	5
La philosophie économique de Marcel de Corte.....	11
Analyser la révolution industrielle avec Polanyi.....	17
La décroissance, une voie de sortie de crise ?.....	23
La critique de la technique moderne par Ivan Illich.....	31
L'ambivalence de la technique	39
Les conséquences politiques de la technique moderne selon De Corte.....	43
Du progrès traditionnel au progrès révolutionnaire.....	57
L'associatisme médiéval au-delà des enclosures	65
Démocratie médiévale	73
Programme des conférences.....	82

PROGRAMME DES CONFÉRENCES

Mardi 28 juillet

Conférence introductive : les légitimistes, précurseurs des questions écologiques et économiques ?
Jean du Pélem

Mercredi 29 juillet

Les dérives de l'agriculture moderne (1) : aspects techniques
M. René Flament

Les dérives de l'agriculture moderne (2) : aspects institutionnels
René Flament

Judi 30 juillet

Table ronde : quelques exemples d'action traditionnelle
M. G., agriculteur et membre des Journées paysannes
Benoît H., agriculteur et ancien chargé d'affaires dans des banques agricoles

L'agriculture traditionnelle comme terreau de la civilisation chrétienne
M. Arnaud Jayr

Vendredi 31 juillet

Marcel de Corte, penseur de l'économie
Louis Lafargue

Transparence et opacité : la Technique face à ses impasses
Colomban

Samedi 1er août

De l'intelligence poétique à la science romantique, selon Marcel De Corte.
Abbé Lorans

La politique comme technique : récit d'une dérive moderne
Méneuius

Dimanche 2 août

Comment repenser un rapport au monde traditionnel ? Conférence conclusive
Jean du Pélem