

L'homme
économique
et le sens
de la vie

Petit traité
d'alter économie

Christian
Arnsperger

textuel

**L'homme
économique
et le sens
de la vie**
**Petit traité
d'alter-économie**

**Christian
Arnsperger**

Textuel

© Éditions Textuel 2011
48, rue Vivienne
75002 Paris
www.editionstextuel.com

Conception graphique :
Caroline Keppy
Sandrine Roux

ISBN : 978-2-84597-407-4

Collection dirigée par

Philippe Corcuff et Lilian Mathieu

Dans la même collection

Stéphane Lavignotte,

La décroissance est-elle souhaitable ?, 2010.

Cédric Durand,

Le capitalisme est-il indépassable ?, 2010.

Irène Pereira,

Peut-on être radical et pragmatique ?, 2010.

Lilian Mathieu,

Les Années 70, un âge d'or des luttes ?, 2010.

Jacques Fortin,

L'homosexualité est-elle soluble dans le conformisme ?, 2010.

ATTAC

Le Capitalisme contre les individus.

Repères altermondialistes, 2010.

José Luis Moreno Pestaña,

Michel Foucault, la gauche et la politique, 2011.

Irène Pereira,

L'Anarchisme dans les textes. Anthologie libertaire, 2011.

Philippe Corcuff,

Ba-ba philosophique de la politique. Pour ceux qui ne sont ni énarques, ni politiciens, ni patrons, ni journalistes, 2011.

Philippe Caumière,

Castoriadis : critique sociale et émancipation, 2011.

Delphine Gardey,

Le féminisme change-t-il nos vies ?, 2011

SOMMAIRE

Petite
encyclopédie
Critique

Accueil

11

1

L'économie, entre sens et non-sens

12

Un sens authentique pour l'économie

15

Le principe de croissance

15

Suffisamment de biens, mais pas trop

17

Faire de l'économie autrement

18

Capitalisme et non-sens

19

Une attitude d'adolescent ?

19

Quelle critique ?

20

Trop de moyens tuent la fin

22

Éloge de la fuite ?

24

Le capitaliste intérieur et l'alternatif intérieur

27

Nos deux personnages intérieurs

27

Cette inquiétude qui nous coupe en deux

29

La social-démocratie néolibéralisée

31

et l'inquiétude existentielle

31

Le prix humain de notre richesse

33

2

Aux racines de notre système

39

La richesse, un cadeau du « destin » ?

41

Comment s'enrichir ?

41

Stagnation et progrès : une vision de l'histoire

42

Du besoin au désir : entre finitude et infini

45

L'enrichissement personnel comme « main invisible »

48

Richesse et angoisse

51

D'avantage de richesse : libération ou asservissement ?

51

Les ressorts socio-psychiques de l'accumulation

54

Nourrir la faim abstraite : Richesse et fétichisme

58

Richesse obligatoire ?

63

L'homme économique : naturel ou historique ?

63

Croissance, crédit et capital

65

L'avènement de l'*homo oeconomicus crescens*

69

3

Éléments d'alter-économie

	72
Une citoyenneté existentielle	75
<i>Le citoyen entrepreneur</i>	75
<i>L'importance de l'expérimentation existentielle</i>	76
<i>Remédier à l'indigence réflexive</i>	77
<i>Comprendre les principes de vie régnants</i>	79
<i>Envisager des principes de vie alternatifs</i>	83
<i>Repenser l'égalité des chances</i>	84
<i>Explorer les contrées d'une certaine frugalité</i>	86
Une transition économique	89
<i>Des normes globales</i>	89
<i>Une démocratie locale et de nouvelles structures politiques</i>	90
<i>Des outils de conscientisation personnelle</i>	91
<i>Un revenu de transition économique</i>	94
<i>Un entrepreneuriat « socialisé »</i>	96
<i>Une réforme radicale de la création monétaire</i>	99
Vivre l'économie autrement	105
<i>La capacité de nous déconditionner</i>	105
<i>Contreproductivité et autodestruction du progrès</i>	107
<i>Autonomie et convivialité</i>	109
<i>Anthropologie de l'autonomie, psychologie de l'abondance</i>	112
<i>La rareté comme construction sociale</i>	116
<i>De « nouvelles Lumières » : Sortir du non-sens</i>	118
Bibliographie sélective	123
Notes	125

À Nathanaël, mon fils

À Marianne et Klaus Arnsperger, mes parents

À Francis Vérellaud, mon tout premier maître

ACCUEIL

Le millénaire qui vient de commencer sera alter-économique ou sera vraisemblablement le dernier. Le doute s'amenuise : le système économique qui régit nos existences est devenu profondément contreproductif. Tel Sisyphé poussant et repoussant sans cesse son rocher le long d'une pente abrupte, l'homme capitaliste et tous ceux qu'il a mis sous sa dépendance se condamnent au non-sens en croyant donner, tant bien que mal, un sens à leur vie.

Où est l'erreur ? Où est l'obstacle ? Certes pas dans les scénarios alternatifs qui, de plus en plus, circulent dans le débat public et y concurrencent les banalités éculées du *business as usual*. Il existe désormais de belles pistes d'avenir, et certaines seront discutées dans ces pages. Mais ces pistes n'ont pas encore entièrement prise sur nos consciences, car nous restons nourris, tout au fond de nous, par les peurs et les angoisses ayant jadis donné naissance à cette économie qui nous abîme aujourd'hui.

Sans prise de conscience largement partagée, pas de multiplication de nouveaux militants et pas de changement profond et durable.

Le citoyen alter-économique doit comprendre à quelle profondeur psychologique et culturelle travailler pour détacher les angoisses capitalistes. Ce livre voudrait l'y aider.

Ch. A.

L'économie, entre sens et non-sens

**L'économie,
entre sens
et non-sens**

Un sens authentique pour l'économie

Le principe de croissance

N'y allons pas par quatre chemins : en un certain sens, la croissance et l'esprit d'entreprise font partie intégrante de la condition de l'homme moderne. Croître et entreprendre sont des dimensions de la liberté, dans nombre de cultures. Ce qui pose problème aujourd'hui, ce sont les modalités *capitalistes* de la croissance et de l'esprit d'entreprise. Elles sont de plus en plus difficiles à défendre, pour des raisons non seulement écologiques mais aussi anthropologiques.

L'important n'est pas d'avoir une croissance *capitaliste* et des entrepreneurs *capitalistes*, ni même d'avoir un capitalisme « régulé » qui permette quelques initiatives non-capitalistes à la marge. Le débat sur la régulation du capitalisme n'est plus le seul centre de gravité de la réflexion citoyenne. Il s'agit de savoir quel type de croissance nous désirons, avec quel genre d'entrepreneurs, dans quel système économique et politique. Il faut tout repenser, ou presque, sans se laisser enfermer dans les catégories habituelles.

Évitons de confondre croissance et accroissement, croissance et accumulation, croissance et gonflement. La croissance est certes un ressort premier de

l'existence. Le principe de croissance est inscrit au cœur même de notre vie psychique et spirituelle. C'est au nom du principe de croissance que, dans beaucoup de cultures (quoique sous des formes extérieures très différentes), on valorise l'élan créatif, le dynamisme, la rapidité, la créativité, la rigueur, la précision, l'ouverture, etc. La croissance comme principe métaphysique est un des « codes » mêmes de la condition humaine. Elle apparaît comme l'une des clés de décodage des grandes ambitions de l'être humain et de ses plus belles réalisations.

Car la croissance renvoie à la grandeur. Elle pointe vers un vaste horizon de sens, et cheminer sans cesse vers cet horizon fait partie de la *capacité d'infini* qui nous habite. L'humanisme, c'est l'affirmation que l'être humain est habité par un potentiel de croissance infini – et que sa santé fondamentale consiste à vivre au jour le jour cette infinitude intérieure, à en expérimenter les modalités, les appels, et pourquoi pas les extases.

C'est au nom même de cet *humanisme de la croissance* qu'il faut s'opposer à l'expansion *économique* – c'est-à-dire à une accumulation financière et, en ultime instance, matérielle. La croissance économique contredit le principe métaphysique de croissance. Trop de production et de consommation nuisent tout autant à l'être humain que trop peu. On nous parle de la Chine et de l'Inde, champions de la hausse du PIB. Attendons quelques décennies et nous en verrons, chez eux aussi, les ravages non seulement écologiques mais humains. Ils existent déjà mais nous ne les voyons pas encore, parce que nous envions ces pays en nous référant aux principes de vie capitalistes qu'ils partagent de plus en plus avec nous.

Suffisamment de biens, mais pas trop

J'aimerais que le lecteur se fixe tout patiemment sur le paragraphe qui suit.

Le but de l'activité économique, le seul qui soit légitime, est que *chaque existence humaine puisse contenir suffisamment de biens, mais pas trop, afin d'être un réel espace de croissance*. Chaque existence est une entreprise personnelle – et donc aussi collective – de quête de sens, une recherche de liberté. Nous avons cru que le capitalisme pouvait nous donner la liberté, et certains le croient encore. En réalité, il nous piège insidieusement parce qu'il n'est capable de combattre le « trop peu » que par le « trop ». Or, pour être libres et vivants, il nous faut suffisamment de biens, mais pas trop. Voilà qui, sans en avoir l'air, révolutionne le sens même de la vie économique moderne. Et le sens même de l'économie comme science.

Les pionniers de l'écologie politique et de l'économie écologique ont entrevu cette révolution il y a déjà de nombreuses décennies¹. On est pauvre quand on n'est pas suffisamment doté du nécessaire, c'est-à-dire quand l'infrastructure économique se situe en deçà du seuil où la vie est détruite, où l'existence n'a pas de sens à cause de besoins et de manques criants. Mais on est aussi pauvre quand on est trop opulent, c'est-à-dire quand l'infrastructure économique – avec tout ce qui est requis pour la maintenir en état, voire l'améliorer sans cesse – se trouve trop loin au-delà de ce seuil.

On doit affirmer qu'il peut exister, dans toute société et toute culture, une *zone de justesse économique* : d'une part un seuil d'aisance économique minimale en dessous duquel il ne faut pas tomber, et d'autre part un seuil d'opulence maximale à ne pas dépasser. À l'intérieur de cette zone, la croissance économique peut servir à accroître

nos capacités à donner sens à nos existences. En dehors, soit la pauvreté dégénère en misère et nous détruit, soit la poursuite de l'opulence se retourne contre nous.

Faire de l'économie autrement

Le côté le plus problématique du capitalisme est qu'il ne sait combattre la menace de la misère que par la fuite dans l'opulence. En tant que servante historique de cette logique², la science économique a été, des décennies et même des siècles durant, la science du « toujours plus ». Elle doit devenir une science qui se préoccupe également du « trop ». L'un des rôles de l'économiste est d'étudier les moyens de maîtriser une création de richesse qui, laissée aux mains des acteurs du capitalisme, nous trahit.

Certes, il fait traditionnellement partie des tâches de la science économique de lutter contre la misère. Il y a également place, à l'intérieur de notre zone de justesse économique, pour une pauvreté choisie³, pour une frugalité qui soit volontaire au plan personnel et salutaire au plan collectif. *Il fait partie des tâches de la science économique d'analyser et d'enseigner les mécanismes et les mesures qui permettront que la frugalité soit un choix possible et désirable pour la grande majorité des citoyens.*

Cette double fonction – s'assurer qu'il y ait, pour chacun, suffisamment de biens et de services, mais qu'il n'y en ait pas trop non plus – résume le vrai sens de la vie économique et le vrai sens de l'économie comme science.

Capitalisme et non-sens

Une attitude d'adolescent ?

Ce livre va proposer une critique particulière du capitalisme. Une critique constructive, puisque des pistes concrètes d'alternatives seront explorées. Pourtant, en dehors de certains milieux intellectuels ou militants, la critique du capitalisme garde plutôt mauvaise presse. Il est aujourd'hui nécessaire de sortir de cette image négative. Les associations douteuses qui s'attachent encore souvent au mot « critique » doivent être mises de côté.

On donne encore trop fréquemment l'impression que la critique émane de personnes qui (sans doute trop incompetentes ou impulsives pour avoir une vue d'ensemble) « n'ont rien compris », ou d'individus qui (à l'instar des professeurs d'université ou autres intellectuels) jouissent d'une position privilégiée leur faisant reconnaître les « réalités » du monde. Celui qui critique, suggère-t-on régulièrement parmi nos décideurs politiques et économiques, a un côté immature et adolescent. Il convient, pour le déforcer, de le laisser s'exprimer et même de l'écouter – car le rejeter ouvertement ne ferait qu'accroître son désir d'opposition.

Mais fondamentalement, pense-t-on, le critique est comme l'adolescent qui se révolte contre ce qui le soutient dans sa révolte même : la famille, l'école, la société. Une fois cette révolte consommée, il se ralliera au réalisme – ou en tout cas à une certaine vision de la réalité. L'écoute poile, c'est-à-dire le rejet non dit, règne en maître parmi les « réalistes ». On peut tuer une parole tout aussi sûrement en l'écoulant faussement, qu'en la faisant taire ouvertement.

On pourrait au contraire envisager que, jusque dans ses apparentes contradictions, le critique dit peut-être la vérité du système qui le soutient. Mais il faudrait alors pouvoir admettre que « soutenir » ne veut pas nécessairement dire « épanouir ». L'intellectuel qui dénonce, l'employé qui fait grève, le chômeur qui reste volontairement sans emploi – chacun à sa manière se sert du système pour en faire voir une facette non dite. Car être « soutenu » par le système, c'est aussi être tenu.

Notre machine à produire du progrès engendre un type de progrès tel, et l'engendre de façon telle, que de plus en plus de personnes s'en sentent prisonnières *alors même* que, de leur propre aveu, elles bénéficient (du moins, pour certaines d'entre elles) de pas mal d'« avantages » liés à ce progrès-là. Traiter péjorativement d'adolescents ces citoyens critiques, c'est refuser de voir qu'on peut, de façon légitime, vouloir prendre distance de la mère nourricière. Oser s'opposer à ce sur quoi on se repose, ce n'est pas nécessairement plonger dans l'incohérence, voire dans l'activisme dangereux.

Il faut bien comprendre que des modèles et des modes d'être qui ont pu, tout un temps, servir de vecteurs de progrès, peuvent devenir des obstacles. Le système économique que nous nous sommes choisi il y a trois siècles pour produire notre progrès matériel, et que nous avons soigneusement « encadré », s'est retourné contre nous. Ce n'est pas être « adolescent » que de s'en rendre compte.

Quelle critique ?

Beaucoup de défenseurs du capitalisme ne voient pas clairement ses effets néfastes – écologique-ment, socialement, humainement – et sont en tout cas convaincus que les vertus de ce système continuent à l'emporter sur ses défauts. Ce sont plutôt eux, les adolescents...

Car en réalité, nous sommes entrés dans une phase dangereuse où les avantages mêmes de l'économie de marché capitaliste commencent à nous nuire. Elles se retournent notamment contre les cadres eux-mêmes, et bien souvent aussi contre les managers et les entrepreneurs. Ceux-ci devraient se voir de plus en plus comme les alliés des ouvriers et des employés dans une critique *anthropologique et existentielle du capitalisme*.

Critique anthropologique : nos objections au capitalisme vont devoir s'ancrer de plus en plus dans une réflexion sur l'humain, sur la condition humaine, sur ce qui nous permet d'être humains les uns envers les autres ou nous en empêche. Critique existentielle : nos révoltes envers le capitalisme auront à s'incarner de plus en plus dans notre quête d'un sens de l'existence, d'un rapport heureux à nous-mêmes et entre nous. On peut paraphraser le mot « anthropologique » par *ayant un rapport avec la question de l'humain* et le mot « existentiel » par *ayant un rapport avec le sens de la vie*.

Quand, tout au début de ce livre, j'ai caractérisé l'économie comme relevant du principe : « Suffisamment de biens et de services, mais pas trop », et que j'ai proposé de définir une zone de justesse économique, j'avais clairement à l'esprit la question de l'*absurdité existentielle*, du *non-sens*. Au-delà de la zone de justesse, construire et entretenir une infrastructure économique supplémentaire par habitant est pathologique : les gens continuent d'engendrer davantage de revenus et de richesse – en fin de compte sous la forme d'une croissance économique perpétuelle – pendant que leur quête de la plénitude existentielle stagne. Voilà qui représente le summum de l'absurdité. Cela illustre un fait élémentaire mais extrêmement important : une fois que l'infrastructure économique par habitant a dépassé un certain seuil, une science économique qui se donne comme objectif la pour-

suite de cette « croissance » pour chaque individu, devient une science de la fuite existentielle.

L'une des marques du non-sens est que l'on continue à faire des choses qui ont depuis longtemps perdu leur sens initial. On est sur un mode mécanique, on continue à faire ce qui est convenu sans plus très bien savoir pourquoi on est là. S'éveiller à la réalité du non-sens peut être très douloureux. Dans les cas les plus extrêmes – qui, s'en étonnera-t-on, deviennent de plus en plus fréquents dans le climat économique d'aujourd'hui – l'éveil est empêché par l'addiction : on ne parvient pas à s'éveiller parce que cela signifierait purement et simplement la fin de ce que nous ressentons comme Notre Vie, avec un « N » et un « V » majuscules. Pour celui qui est « accro », s'éveiller veut dire mourir⁴. Toutefois, même dans les cas moins extrêmes où l'éveil impliquerait un inconfort passager, rester dans les mécaniques convenues est un moyen d'éviter, de fuir la douleur du non-sens. La meilleure parabole pour illustrer cela se trouve dans *Le Petit prince* de Saint-Exupéry⁵, quand le petit garçon demande à l'ivrogne ce qu'il est en train de faire. « Je bois », répond l'homme. « Et pourquoi bois-tu ? », rétorque le petit prince. « Pour oublier. » « Pour oublier quoi ? » La réponse de l'homme perce alors le cœur du lecteur : « Pour oublier que je bois. » N'avons-nous jamais vécu ce genre de dialogue intérieur ?

Trop de moyens tuent la fin

Personne, certes, n'a le droit d'imposer sa propre conception d'une vie « en plénitude ». Pourtant, on peut faire le pari de cadres communs dans la quête de la plénitude existentielle. Pour preuve, les choses qui préoccupent le nourrisson, l'enfant, l'adolescent et le jeune quand il n'est pas occupé à se conformer à la dernière mode ou au buzz télévisé d'il y a une heure.

Ces préoccupations élémentaires forment l'étoffe première de la vie : être rassuré, avoir chaleur et affection ; construire et entretenir des liens humains sensés et profonds ; s'accommoder des pulsations et de la fragilité de son corps, ainsi que des énigmes et des remous de sa psyché ; intégrer ses pulsions sexuelles ; donner son énergie vitale à des causes qui valent la peine qu'on s'investisse et se batte ; se sentir chez soi dans l'univers et dans la nature ; savoir pourquoi l'on est vivant, se demander s'il existe un sens transcendant et comment il est possible de le comprendre et de le traduire dans ses actes. On peut résumer toutes ces choses sous le vocable un peu sec d'« intégration existentielle ».

Qu'est-ce qui fait la base de l'intégration existentielle ? Pas la nourriture, pas l'eau, pas le logement, pas les vêtements. Tout cela, quoiqu'indispensable, fait déjà partie de l'infrastructure : ce sont des moyens, pas des fins. De nombreuses personnes ne manquent de rien dans ces domaines et vivent pourtant comme si elles étaient dépourvues de l'essentiel. La santé, oui – mais dans le sens d'un sentiment fondamental ou d'une conscience première du corps, de l'âme et de l'esprit opérant en une synergie fluide⁶, ouverte sur des horizons de sensation, de pensée, de sens et de compréhension.

Quant aux soins médicaux et aux médicaments, eux aussi, si nécessaires soient-ils, font partie des moyens en vue de l'intégration existentielle, et non des fins. La tâche de l'économiste est certes de réfléchir aux conditions qui permettront à tous d'y accéder, mais aussi aux conditions à mettre en place pour que la « production de la santé » ne devienne pas une diversion par rapport à l'essentiel⁷. Il y a des personnes extrêmement bien soignées, ou extrêmement actives dans le secteur des soins de santé, qui vivent malgré tout dans le non-sens.

Comment l'intégration existentielle s'opère-telle, quand les moyens sont disponibles ? La question peut rester ouverte. Ce qui importe avant tout, c'est que le chemin de l'intégration existentielle ne soit pas obstrué par une forme étrange et particulièrement pernicieuse de misère, celle de l'opulence économique. Trop de moyens peuvent tuer la fin...

Éloge de la fuite ?

Quand des enfants ou des jeunes deviennent capits de la mode, des *buzz* ou de la rivalité d'imitation, ils sont déjà infectés par l'aliénation existentielle⁸. Ce n'est certes pas spécifique à notre culture commerciale moderne, et des phénomènes d'embrigadement existent dans toutes les cultures. Néanmoins, il y a quelque chose de particulier dans le consumérisme : il nous fait croire que l'intégration existentielle peut être assimilée à un flux de biens et de services. Plus cette illusion a cours, plus les « marchandises » censées permettre l'intégration existentielle lui ôtent en fait son sens. Toute l'infrastructure économique devient alors un outillage pour la fuite existentielle : fuite de la fragilité, de la relation, de la mortalité, de la sexualité, etc. La culture consumériste exhibe beaucoup d'images de mort et de sexe, mais ne sont-elles pas là précisément pour masquer les vrais enjeux de la mortalité et de la sexualité ?

En ce sens, il y a dans nos sociétés opulentes une pauvreté très répandue quoique très larvée, engendrée par l'opulence elle-même, que nous avons créée pour occulter les difficultés de la vraie intégration existentielle. Ces difficultés, la lutte économique contre la misère – qui motive notre enrichissement constant et notre obsession d'une croissance matérielle et financière ininterrompue – ne nous en débarrasse pas. C'est sur ces difficultés que se concentre la critique existentielle du capitalisme que propose ce livre.

La critique, une fois devenue anthropologique et existentielle, cesserait-elle d'être idéologique ? Pas du tout. Elle l'est forcément ; elle ne peut pas ne pas l'être. Quiconque prétend penser a besoin d'un cadre, de principes directeurs, d'orientations qui permettent à la fois de raisonner et d'agir. En ce sens neutre, l'idéologie est une nécessité existentielle⁹. Mais nous sommes aujourd'hui entrés dans une situation inédite où, en raison des acquis de trois siècles de capitalisme et de l'usage des techniques de performance, de productivité et d'efficacité, *la scission entre idéologie procapitaliste et idéologie anticapitaliste nous traverse chacun et chacune, personnellement*. Nous sommes doubles, nous sommes dédoublés, nous sommes tirailés.

Dans le prochain chapitre, je propose d'explorer cette scission intérieure et ses répercussions socio-économiques.

Le capitaliste intérieur et l'alternatif intérieur

Nos deux personnages intérieurs

Nos sociétés contemporaines nous immergent depuis des siècles dans un système capitaliste, dans une culture capitaliste et dans une existence capitaliste. Loin de n'être qu'un ensemble de règles et de mécanismes, le capitalisme nous propose bel et bien un rapport intime à nous-mêmes, une visée de sens et de dépassement¹⁰.

Dans le contexte qui est le nôtre, chaque personne est habitée par un « capitaliste intérieur » et un « alternatif intérieur ». La géométrie varie certes selon les personnes, et notamment (circonférence classique) selon leur position dans le capitalisme. Pas mal de syndicalistes ou de militants anticapitalistes n'ont pas réglé leurs comptes avec leur capitaliste intérieur. Bon nombre d'entrepreneurs, de managers ou de politiciens laissent parfois, de façon malaisée et contradictoire (jusque dans l'image qu'ils ont et qu'ils véhiculent de leur activité économique ou politique), affleurer leur alternatif intérieur.

De même, l'apparente confusion idéologique de tant de jeunes citoyens, à la fois hyperconsoméristes et hyperrévoltés, est en réalité un phénomène parfaitement normal. La logique systémique en place a fini

par englober toutes les dimensions de notre réalité vécue, individuelle comme collective, extérieure comme intérieure, faisant de nous des êtres scindés au-dedans, à la fois lucides et cyniques, à la fois détachés et embrigadés. Il n'y a là une contradiction qu'en apparence. En réalité, c'est le symptôme de la logique capitaliste de production de richesse, qui engendre des êtres tiraillés.

Cette situation est souvent difficile à vivre.

On est militant syndicaliste, mais on pressent clairement que la base veut avant tout gagner davantage pour pouvoir maintenir ou même accroître sa consommation et son endettement. On veut élever ses enfants avec des valeurs alternatives, mais il faut bien qu'ils réussissent leurs études afin d'être « employables ». On veut changer le monde, mais pour se barder de sérieux – et aussi pour garder ou acquérir un « train de vie » – on désire d'abord réussir dans le monde des affaires, et le plus souvent on y reste. On se lance dans l'*alternative management*, bien conscient pourtant que le poids relatif de l'« alternatif » et du « management » pourrait bien basculer brutalement dès le premier emploi de cadre supérieur. On pratique la critique du capitalisme à l'université, mais au moindre signe d'un ralentissement des financements publics à cause de la crise des finances de l'État, on souhaite la reprise de la croissance économique.

Un premier pas vers une critique crédible du capitalisme est de ne plus voir ces situations personnelles comme des compromissions ou des hypocrisies, mais comme les manifestations multiples d'un *destin commun* : celui de passagers installés dans un avion qui doit voler de plus en plus vite pour contrer un vent de face de plus en plus violent et qui, face à l'alternative d'un *crash* soudain, préfèrent encourager les pilotes (qui, depuis le décollage, volent presque à vue avec de mauvaises cartes, schématisques et caricaturales) à continuer à accélérer.

Cette inquiétude qui nous coupe en deux

Peut-on voir dans ces situations difficiles une opportunité ? Je crois que oui. J'ai dû faire moi-même un parcours personnel qui m'a fait prendre conscience que mon capitaliste et mon alternatif intérieurs coexistaient sans se rencontrer, que l'acheteur compulsif (de livres et de CD surtout) côtoyait quotidiennement l'analyste minutieux – et que *quelque chose* empêchait qu'ils se croisent, qu'ils se confrontent, qu'ils entrent en résonance mutuelle. La synergie des opposés ne s'opérerait pas et ce *quelque chose* faisait que je restais un sujet clivé, gentiment schizophrène et capable de consacrer une énergie presque aussi intense – et, sur le moment, aussi authentiquement engagée – à militer contre le capitalisme sur la base d'une juste indignation, et à en jouer le jeu sous de multiples facettes plus ou moins visibles. Ce *quelque chose* qui s'interposait entre « moi » et « moi », j'ai mis un certain temps à le découvrir. Je vais en parler dans un instant.

Le débat intime entre notre capitaliste intérieur et notre alternatif intérieur est ce que nous avons tous en commun, pro- ou anticapitalistes que nous soyons en surface. Mais il est des êtres qui ont décidé de faire taire, une fois pour toutes, cette tension qu'ils habite. Ce n'est pas une question de catégorie sociale ou professionnelle. Il y a là des gens ordinaires comme la voisine d'à côté ou le monsieur âgé qui vient écouter des conférences, et des gens en vue comme le PDG de BNP-Paribas ou le porte-parole du Nouveau parti anticapitaliste (NPA). Ces personnes tombent soit dans la catégorie des *il n'y a qu'à*, soit dans celle des *il n'y a pas*. « Il n'y a qu'à changer X, Y ou Z et tout ira mieux, mais "ils" ne veulent pas », ou bien : « Il n'y a pas moyen de changer X, Y ou Z sans que tout ce à quoi "nous" tenons ne s'écroule ». Il y a ceux, donc, qui croient que dépasser le

capitalisme n'est qu'une question de « volonté politique » et que tout n'est que rapports de force, et ceux qui croient que notre volonté politique doit consister à sauvegarder le capitalisme car il représente le stade le plus abouti de la civilisation. Les uns comme les autres ignorent qu'ils ont tout aussi tort que le camp d'en face, et que le débat crucial entre *capitalisme alternatif* et *alternatives au capitalisme* ne se joue pas seulement dans la sphère des rapports de force politiques – mais tout autant, si pas davantage, à l'intérieur de chaque citoyen *en tant qu'il est un adhérent souffrant au capitalisme*.

Car c'est cela que mon parcours personnel, ainsi que mes nombreuses conversations tous azimuts avec des connaissances et des inconnus, m'ont appris progressivement : nous sommes pour la plupart, aujourd'hui, des adhérents souffrants au capitalisme. Nous sommes adhérents parce que la trajectoire historique et culturelle dont est issue le capitalisme est fondamentalement ajustée à l'instant. Notre modernité occidentale a découvert, au cours de siècles d'une histoire mouvementée, un ensemble de valeurs et de visées fondamentales dont il nous serait dommageable de nous défaire. Mais nous sommes aussi souffrants parce que la *réalisation capitaliste* de ces valeurs et de ces visées est profondément défailante, désajustée anthropologiquement. L'existence capitaliste que nous menons actuellement, au plan personnel comme au plan collectif, est une perversion des valeurs et des visées de la modernité. Nous sommes donc à la fois dedans et dehors, à la fois attachés et détachés, à la fois engagés ici et maintenant et en attente de mieux.

Et d'où vient donc ce désajustement profond dans la réalisation de visées profondément justes ? La découverte de la réponse a été pour moi comme une déflagration intellectuelle : nos principes de vie, nos façons d'être, nos institutions culturelles, politiques et économiques renouissent inévitablement une *fonction symbolique majeure*.

Elles sont toujours la réponse plus ou moins spontanée, plus ou moins réfléchie, *aux angoisses existentielles de l'être humain, qui appellent impérativement des ressources collectives de sens et des motivations à l'action*. Le capitalisme, avec sa manière particulière de motiver et d'orchestrer la consommation, l'investissement, l'épargne, le travail, la production, la circulation, la vente, etc., est une réponse à notre peur de la mort et, plus largement, à notre angoisse de n'être pas librés – notre crainte de subir des « écrasements existentiels » nous venant du cosmos, de la nature, des autres humains et de notre propre intériorité.

Chaque être humain, même quand il est créatif et dynamique, est profondément inquiet face à l'univers, à son environnement, à ses semblables et à soi-même¹¹.

La social-démocratie néolibéralisée et l'inquiétude existentielle

Le politique et l'économique s'ancrent profondément dans nos peurs existentielles et en tirent une partie de leur légitimité. Chacun de nous, à sa façon, demande aux décideurs politiques et économiques d'apaiser ses craintes, ses inquiétudes, ses angoisses. Et quand ces décideurs – qui eux-mêmes sont loin d'être des exemples de sérénité – se considèrent comme les gestionnaires d'un capitalisme plus ou moins administré, il en découle notre monde actuel : un ensemble de « montages » de gestion collective de l'économie privée, qu'on appelle la social-démocratie et qui devrait plutôt s'appeler le *capitalisme social-démocratique*, qui a déplacé son cadre mental depuis le début des années 1980 sous le coup de la montée d'un imaginaire appauvri en se néolibéralisant¹². La social-démocratie allemande et suédoise des années 1970, qui était un compromis social au sein du capitalisme, laissa place à par-

tir des années 1980 à une version anglo-saxonne (théorisée par Anthony Giddens comme « troisième voie ») qui accepta un certain recul néolibéral de l'État social – sans toutefois verser dans ce que la droite néolibérale appelle le « social-libéralisme », et qui reste une menace dans le cadre des mutations actuelles auxquelles semblent appelées les sociétés démocraties frappées notamment par la crise des dettes souveraines.

Nos démocraties ont choisi d'utiliser les incitants capitalistes – centrés sur le « système de profits » et la valorisation nette maximale des capitaux technologiques et financiers – pour produire de la richesse matérielle et des services divers, puis de « corriger » cette distribution primaire des richesses par une redistribution. Celle-ci se fait notamment à travers l'État social dans ses composantes à la fois d'assurance contre les risques socioéconomiques, de socialisation des richesses sous forme de biens et de services publics et de soutien structurel des faibles revenus.

Les gouvernements de gauche comme de droite escomptaient ainsi une combinaison optimale (à géométrie variable) entre les vertus inégalitaires, mais réputées dynamisantes, du capitalisme et les vertus égalitaires, mais perçues comme démotivantes, de la Sécurité Sociale. Toutefois, la Sécurité a un prix : le « cœur » capitaliste de la social-démocratie doit être libre de battre à sa guise sous peine d'asphyxier la société – ce qui signifie que nos services publics, nos écoles, nos soins de santé, et jusqu'à nos loisirs et la qualité de nos relations sont devenus dépendants, à travers les mécanismes de la fiscalité, de la cotisation et de la redistribution, des profits des entreprises privées.

Laisser battre librement le cœur capitaliste de notre social-démocratie, c'est donc permettre aux entreprises privées de faire suffisamment de bénéfices bruts afin de pouvoir à la fois (a) satisfaire les actionnaires en termes

de dividendes et les banquiers en termes d'intérêts, pour que le financement privé des investissements soit pérenne et structurel, (b) distribuer suffisamment de revenus primaires sous forme de salaires pour qu'il y ait une consommation privée suffisante et donc assez d'emplois, et (c) ponctionner suffisamment sous forme d'impôts sur les sociétés, de cotisations patronales et d'impôts sur les salaires bruts, pour qu'il y ait une consommation publique suffisante et une fourniture adéquate des multiples biens et services publics jugés nécessaires par la collectivité.

Ce jeu de contraintes est très complexe, et il est difficile de les respecter toutes en même temps. Qu'on ne s'étonne donc pas que nos gouvernements n'aient plus de « droite » ou de « gauche » que le nom. Quelle que soit leur orientation politique de façade, faire fonctionner le capitalisme social-démocratique est quasiment leur seule et unique raison d'être. Il n'est guère nécessaire de revenir trop longuement sur les effets environnementaux du capitalisme. De multiples travaux ont montré que la croissance capitaliste avait des effets néfastes sur la biosphère¹³. Au plan environnemental, le capitalisme scie donc la branche sur laquelle il est assis.

Le prix humain de notre richesse

Une question moins souvent – pour ne pas dire jamais – abordée est celle de savoir si ce modèle de capitalisme social-démocratique, axé sur l'impératif de croissance, est humainement tenable. *Quelle façon d'être humain est présupposée par le couplage entre prospérité et croissance ? Et est-elle anthropologiquement tenable ?* Comment soutenir, au niveau psychologique (motivations à l'action) et existentiel (sens donné à la vie), la nécessité d'un « égoïsme solidaire » – ou d'une « solidarité égoïste » – contenue dans le schéma de la prospérité « croissantiste » ? N'y a-

Il pas dans ce schéma une contradiction fondamentale, qui nous ferait prendre pour nécessaires certaines contingences psychologiques et existentielles liées *non pas à la prospérité en tant que telle, mais à sa variante étroitement capitaliste* ? À travers nos grands compromis sociaux-démocrates, les plus riches réparent, en partie seulement et presque sur le mode de l'aumône, les dégâts engendrés par le système même qui leur a permis de s'enrichir.

Et n'y a-t-il pas, de surcroît, une « autre misère », plus cachée celle-là, engendrée par la richesse *chez les plus riches eux-mêmes* ? Pour pouvoir tirer quelques pauvres hors de leur malheur, on doit recourir à une logique qui crée la misère au fur et à mesure qu'elle crée la richesse. Tel est peut-être l'un des aspects les plus problématiques de notre richesse : pour l'engendrer et en maintenir le rythme de production, il nous faut obéir à une logique qui crée des misères visibles et invisibles – misères qui n'impliquent pourtant pas, aux yeux des défenseurs de cette logique, qu'il faille remettre en cause la richesse au nom de laquelle elles sont engendrées...

N'oublions pas que pour combattre la misère, il faut produire suffisamment de richesse collective. Et en vue de la créer, dans la dynamique capitaliste de commerce et d'accumulation, il faut compter sur la pulsion d'enrichissement des individus. Or précisément, cette pulsion d'enrichissement individuel, dont nous avons fait la *condition de possibilité de la solidarité*, est aussi ce qui *l'limite* l'étendue de la solidarité : à quoi bon me monter entreprenant, dynamique, flexible, innovant, productif, si je sais que ce que je contribue à produire sera transféré vers d'autres qui, par hypothèse, n'ont pas contribué suffisamment pour s'en sortir par eux-mêmes ?...

L'angoisse qui m'a fait participer à fond au système, et qui m'a permis d'y « réussir », se transforme à pré-

sent en résistance contre le lâcher-prise : vais-je « perdre » tout ce que, pour oublier la mort, j'ai essayé de « gagner » ? Cette limitation *structurelle* de la générosité par l'intérêt bien compris implique une grande inefficacité du système capitaliste, quand on le scrute sous l'angle de la solidarité et de l'égalité : il doit engendrer un surplus de richesse produite assez colossal pour aider ne serait-ce que quelques malheureux à vivre un peu moins mal.

L'autre facette de cette bien maigre capacité de générosité, c'est le productivisme et le consumérisme effrénés. S'il veut pouvoir redistribuer un maximum, l'État doit en fait *stimuler, par diverses mesures d'incitation et d'activation*, les accroissements de productivité ainsi que l'endettement des ménages et des pouvoirs publics. Sinon, la capacité redistributive que la collectivité espérait se constituer grâce au capitalisme sera annulée par les effets abrasifs de ce même capitalisme : concurrence économique, concurrence sociale et fiscale, fuites de capitaux vers les régions moins taxées où les coûts salariaux sont plus bas et où il n'y a quasiment pas de protection sociale. Il faut donc, pour espérer simplement maintenir le *statu quo* de notre « modèle social », produire et consommer toujours plus.

La nécessité de trouver sans cesse de nouveaux débouchés rentables pour les capitaux privés a poussé progressivement nos gouvernements à privatiser les services publics et à mettre sous tutelle des associations et du non-marchand¹⁴. On fait de plus en plus entrer les raisonnements « économiques » dans nos vies sociales. Coupé de son environnement naturel et de sa socialité, l'être humain devient un *être capitaliste* dans son organisme, dans ses réflexes intimes, dans sa vision de lui-même, dans sa culture. Nous, êtres capitalistes, avons fini par nous résigner à une version étriquée des grandes visées de liberté de l'homme. Nous avons troqué la peur de la misère d'antan

contre un système qui inscrit la croissance matérielle et financière dans sa logique même et fait de nous des rouages de cette croissance obligatoire.

En cours de route, la possibilité pour chacun de nous de posséder suffisamment mais pas trop pour que nos existences deviennent de vrais espaces de croissance s'en est allée – aussi bien pour « les gens de peu » que pour les nantis. Recréer cette possibilité perdue constitue notre véritable destin commun, que le capitalisme en vigueur essaie de dissimuler sous un message inverse : croissance économique à tout prix, et par conséquent chacun au service des « incitants capitalistes ». L'intention est bonne ; la réalisation est plus que problématique. Afin de comprendre pour quoi, explorons à présent, dans la deuxième partie de ce livre, les racines de notre conception actuelle de la richesse.

Aux racines de notre système

**Aux racines
de notre système**

La richesse, un cadeau du « destin » ?

Comment s'enrichir ?

L'idée de développement comme croissance nous est devenue tellement familière que nous n'y prêtons plus attention. Les inquiétudes actuelles – et, en fait, récurrentes depuis le milieu des années 1970 et la fin des Trente Glorieuses – sur l'absence de la croissance, les appels anxieux à un retour de la croissance, les exclamations d'admiration face aux taux de croissance mirobolants de la Chine, tout ceci témoigne d'un naturalisme paradoxal : se développer, ce serait croître et ce serait pour ainsi dire dans la nature des choses. Et pourtant, actuellement, « nous » ne croissons plus, ou en tout cas plus assez vite...

Pourtant, jusqu'au XVIII^e siècle au moins, l'idée que la santé fondamentale d'une société se mesure au rythme et à l'amplitude des accroissements de richesse matérielle, était quasiment inexistante. Non que la cupidité ou l'obsession du gain n'eussent pas existé jusque-là – à l'évidence, depuis Aristote, la question du rapport de l'individu à la richesse est un problème moral fondamental. On connaît, dans tout l'héritage moral de l'Occident, ces figures paradigmatiques que sont d'un côté l'avare, l'usurier et le dépensier, et de l'autre le bon père de famille et l'homme juste, généreux, voire charitable. Mais il semble bien que l'on ait dû attendre le milieu, ou même la fin, du XVIII^e siècle pour voir émerger réellement la question de *la richesse et*

l'enrichissement comme principe de vitalité d'une société entière. Se dessine dès lors cette étrange tension entre les niveaux individuel et social : si le rapport de l'individu à sa richesse et à celle des autres est en général trouble et aisément porteur de pathologie, la gestion collective de la richesse est, quant à elle, vue comme essentiellement porteuse de la santé, voire du salut, du « corps social ».

Comment tenir cette tension, si ce n'est en échauffant une sorte de métaphysique qui exalte l'enrichissement collectif tout en encadrant et disciplinant l'enrichissement personnel ? Nous allons voir que ce geste fondateur de la modernité économique a pu être effectué grâce aux notions de *progrès*, de *désir* et de *main invisible* (ou de *causalité non intentionnelle*). Nous ne serons donc guère surpris de rencontrer, comme l'un des penseurs-clé de la croissance et de ses présupposés anthropologiques (c'est-à-dire, au sens philosophique, des caractérisations *a priori* de la condition humaine qui sous-tendent l'idée de croissance), le père fondateur de l'économie politique qui structure encore aujourd'hui la réflexion sur le développement et la croissance – à savoir, Adam Smith (1723-1790).

Stagnation et progrès : une vision de l'histoire

L'économiste Jean Arrous entame son ouvrage sur les théories de la croissance en identifiant clairement croissance économique et progrès : « Même en se limitant aux années de 1000 à 1700 qui, en Europe, ont globalement été une période de progrès, on peut estimer que la productivité de l'ensemble de l'économie a, au mieux, été multipliée par 2 (et probablement par seulement 1,5). Entre 1700 et 1990, cette même productivité a été multipliée par 40 à 45. En conséquence, au cours des trois siècles qui ont suivi la révolution industrielle, on a enregistré 20 à 25

fois plus de progrès qu'au cours des sept siècles "positifs" de la période des sociétés traditionnelles. »

Ainsi, vu sous l'angle historique et sur presque 1 000 ans, l'enrichissement collectif mesuré à la production totale par tête apparaît sinon comme le contenu même du progrès de civilisation, du moins comme le facteur prépondérant de ce progrès. À la stagnation quasiment totale entre le néolithique et le Moyen Âge aurait succédé, du Moyen Âge à l'orée des Lumières, une période de progrès extrêmement lent (mais un doublement tout de même) suivie, des Lumières à la chute du mur de Berlin, d'un progrès exponentiel soutenu avant tout par les immenses accroissements de la productivité totale des facteurs (c'est-à-dire ce que le capital et le travail sont capables de produire ensemble grâce à l'environnement, au management et au progrès technique), appuyée sur un ensemble d'institutions favorables à ces accroissements.

Des historiens de l'économie occidentale comme Douglass North ou David Landes ont, de fait, insisté lourdement sur le rôle joué par les institutions politiques et surtout juridiques dans le décollage économique de l'Occident. Leur argument est à la fois simple et mystérieux : si l'Occident s'est tant et si vite enrichi, c'est avant tout parce qu'il a su se doter (avec des variations malgré tout significatives d'une nation à l'autre) de *mécanismes d'incitation* qui ont motivé les agents économiques à prendre des décisions telles qu'à la stagnation relative des 5 000 premières années de l'histoire ont succédé 1 000 ans d'accroissement et même d'accélération de la production matérielle. On en ressemblerait au niveau d'une quasi-tautologie (il y a eu croissance grâce à un ensemble de facteurs favorisant la croissance...) si on ne cherchait pas à expliquer l'apparition de ces mécanismes d'incitation dans la trajectoire historique de l'Occident.

Il semble qu'on puisse retrouver cette genèse à travers les réflexions de Turgot, de Rousseau, mais surtout d'Adam Smith. Dans un ouvrage remarquable sur Smith, Christian Marouby déconstruit de manière très convaincante la philosophie de l'histoire que les Lumières écossaises – bien avant Hegel et Marx – ont transmise à la modernité.

Cinquante ans avant les simplifications d'un certain « matérialisme historique » qu'il inspirera, et cent-quatre-vingts ans avant la théorie des stades de développement de W. W. Rostow, Smith propose une théorie de l'histoire en quatre stades : du stade des chasseurs, l'humanité passerait nécessairement au stade des éleveurs, puis au stade agricole, avant d'aboutir fatalement au dernier stade, celui de la « société commerciale ». Cette succession historique s'opère à travers une séquence de différents « modes de subsistance » caractérisés par une division du travail de plus en plus poussée et, en parallèle, par une accumulation de richesses matérielles et d'acquis de civilisation (arts, sciences, droit, administration, sagesse, vertu).

Comme le montre bien Marouby, il y a chez Smith une tension permanente entre deux aspects. D'une part, la croissance économique est un phénomène historiquement nécessaire. D'autre part, elle n'émerge que de l'interaction d'une multitude d'individus qui, eux, cherchent simplement deux choses : l'« amélioration constante de leur condition » et la reconnaissance aux yeux d'autrui, c'est-à-dire la « conscience d'être aimés ». Ces deux données anthropologiques de base sont, selon Smith, des fondements en dernière instance. La question est de savoir comment des êtres dotés de ces deux impulsions peuvent, sans le savoir consciemment, engendrer l'enrichissement constant de la société dans son ensemble. On aura alors,

selon Smith, la clé du sens de l'histoire – et cette clé sera économique.

Du besoin au désir : Entre finitude et infini

La théorie des quatre stades est fondée sur des bases empiriques issues de l'ethnologie, mais elle comporte également des éléments d'*histoire conjecturale* : Smith ne se contente pas de constater des données brutes, il les ordonne rationnellement en proposant un modèle de la manière dont l'histoire humaine a pu se dérouler.

Dans ce cadre, la question la plus difficile est de savoir comment, se trouvant au premier stade (celui des chasseurs), l'humanité a pu en sortir. On dira : simplement à travers les efforts de chacun en vue d'améliorer sa condition. Mais outre que cette notion d'amélioration est excessivement vague, elle présuppose que les membres de la société de chasseurs aient pu dégager un surplus de temps et de ressources qui leur permit collectivement d'amorcer une division du travail. Sans celle-ci, il n'y a ni extension des échanges, ni accroissement de la productivité. Or ce n'est pas du tout évident. Au contraire, Smith nous dit que l'état d'indigence est tel dans ces sociétés que cette division du travail n'est pas possible ; et pourtant, sur un autre versant de sa théorie, elle est absolument nécessaire ! C'est ce que Marouby appelle judicieusement une « explication pénurie du progrès ».

L'être humain primitif est censé être tellement occupé à satisfaire ses besoins matériels les plus immédiats (nourriture, vêtement, logement) qu'il n'a ni temps ni ressources à mettre de côté. Sa finitude le tenaille au jour le jour. Néanmoins, paradoxalement, quelque chose d'irrésistible en lui le pousse à identifier amélioration qualitative et accroissement quantitatif, et à commencer à se détourner de

la chasse pour se consacrer à l'élevage, plus tard à l'agriculture, et enfin au commerce et à l'industrie. À partir de l'élémentaire absolu, tout se serait construit et se serait transformé – institutions collectives et aspirations individuelles – de façon à rejoindre le stade ultime de la société commerciale. Mais, par hypothèse, c'est impossible *ex nihilo*.

Pour Marouby, qui reprend ici à son compte les découvertes cruciales de Marshall Sahlins¹⁵, ceci ne peut signifier qu'une seule chose : c'est qu'en lieu et place du « rien absolu », il y avait dès le départ une abondance suffisante pour que la division du travail puisse se déclencher. Mais alors, pourquoi les chasseurs auraient-ils quitté cet état d'abondance relative pour se propulser vers les stades ultérieurs ? Le progrès n'est plus une nécessité historiquement absolue si l'on accepte d'abandonner l'idée d'une misère initiale totale – misère qui, tant qu'elle perdure, rend précisément impossible la division du travail qui est par ailleurs nécessaire...

Pour se sortir de cette contradiction fondamentale, Smith a recours à ce que Marouby définit comme un processus de projection. On devrait peut-être plutôt parler de « rétrojection » : puisque les stades ultérieurs doivent avoir eu lieu, c'est que l'homme primitif était déjà habité par ce qui a rendu ces stades possibles. C'est donc que l'abondance relative qui a rendu possible la division du travail au départ n'était malgré tout pas une abondance *suffisante* : la division initiale du travail dans les sociétés de chasseurs aurait, en réalité, déjà *préfiguré* la division du travail dans l'élevage, puis dans l'agriculture et enfin dans la société commerciale. Et cela n'est possible que si, *dès le départ*, le « but » de la division du travail était de s'approfondir progressivement pour engendrer, *in fine*, la société commerciale et industrielle que Smith a devant les yeux.

L'enrichissement collectif – par croissance économique – qui a mené de la société de chasseurs à la société capitaliste *doit donc avoir été inscrit en l'être humain comme un « destin » ou une « destinée »*, sans qu'il le sache vraiment. Dès lors, il faut supposer une universalité des motivations économiques qui caractérisent aujourd'hui l'économie capitaliste : le chasseur primitif aurait déjà été un *homo œconomicus* en puissance.

Qu'est-ce qui caractérise cet *homo œconomicus* ? Essentiellement, selon Marouby interprétant Smith, le fait qu'« il prend ses désirs pour des besoins ». Il y a, en d'autres termes, au cœur de la finitude humaine, au cœur de cette inadéquation à l'égard de la nature qui pousse tout humain à sans cesse désirer améliorer sa condition, une *infinitude* liée à un double mécanisme. D'une part, à tout désir satisfait succède immédiatement un autre désir. D'autre part, chacun de ces désirs successifs prend immédiatement, au plan psychique, l'apparence d'un besoin non satisfait.

Dès lors, *toute abondance matérielle une fois atteinte reste marquée au sceau du manque fondamental* – un manque que le désir signale et qui appelle une amélioration supplémentaire. Comment peut-on désirer sans cesse mieux ? Parce que, selon Smith, les deux motivations de l'être humain – améliorer son sort et être reconnu d'autrui – n'en font en réalité qu'une seule : le rôle le plus profond de la richesse est de forcer la reconnaissance d'autrui, sa « sym-pathie », que ce soit dans la joie sincère, l'admiration légèrement envieuse ou la franche jalousie.

Or l'être humain, être de matière voué à la terre et aux choses, sera surtout reconnu pour ce qu'il a, non pour ce qu'il est – disons plutôt qu'*il sera ce qu'il a*. Du coup, l'infinitude du désir commande une « infinition » de la production. *La matière produite comme véhicule pour sublimer la matérialité subie* : tel est le « mantra » de la science écono-

mique naissante. Marouby le perçoit très bien : « ...l'économie smithienne – et peut-être avec elle toute l'économie moderne – hérite dans ses fondements mêmes d'une certaine conception anthropologique : celle d'un homme ontologiquement marqué par la logique du manque, condamné par sa condition même à une universelle poursuite du progrès, au désir infini d'un "mieux" conçu sur le mode du "plus". (...) dès lors, le progrès sera toujours conçu sur le mode de la croissance. Assimilation entre amélioration et augmentation, entre le mieux et le plus qui – faut-il le rappeler ? – aurait semblé sinon impensable, du moins profondément erronée sur le plan de la logique – voire moralement scandaleuse – pour toute la pensée de l'âge classique, aussi loin qu'on veuille la faire remonter, comme d'ailleurs pour la sagesse immémoriale de tous les peuples de la terre, et qui pourtant a fini, comme on le sait, par dominer, par emporter, l'ensemble de la modernité, depuis l'Occident jusqu'au monde presque entier. »

Comment a pu s'opérer cette domination ? C'est une question que je me poserais dans le chapitre suivant. Pour l'instant, constatons d'ores et déjà ce schéma anthropologique qui permet à Smith, ainsi qu'à une grande partie de la théorie économique qui lui a embrayé le pas (y compris le marxisme, avec des hésitations et des contradictions), de considérer la croissance comme la vocation « naturelle » de tout système économique. L'enrichissement étant la destinée de l'humain, c'est la richesse matérielle qui doit, et à toujours dû, servir d'incitation et d'aiguillon à l'action humaine.

L'enrichissement personnel comme « main invisible »

Mais en y réfléchissant bien, il reste comme un « trou » dans le raisonnement que nous avons déroulé jusqu'ici. En effet, comment peut-on précisément passer de

la richesse comme incitation individuelle à la richesse comme incitation collective ? Comment peut-on être certain que, chaque personne poursuivant sa recherche constante de reconnaissance à travers une poursuite perpétuelle de ses désirs matériels successifs, la totalité sociale ainsi engendrée soit une société en croissance perpétuelle ? Il y a de façon cachée chez Smith – et dans toute la théorie économique de la croissance, mais de façon encore plus enfouie – une conception « providentialiste » de l'histoire de l'humanité. Si la croissance est la vocation de l'humanité, c'est parce que la nature a d'avance inscrit dans les motivations humaines tout ce qui était nécessaire pour que la croissance ait bien lieu, tel un « cadeau du destin » en quelque sorte.

Il y a en fait, chez Smith, une double dissimulation de la vérité métaphysique de l'économie. D'une part, chaque personne croit poursuivre la reconnaissance d'autrui, croit se procurer son amour en poursuivant la richesse, alors qu'en fait cette quête est d'avance mise au service de la croissance matérielle de la société. D'autre part, chaque société croit poursuivre la prospérité (notamment en instaurant les règles et les institutions qui maximiseront la capacité des individus à s'enrichir), alors qu'en fait elle obéit seulement à l'impulsion d'accroissement que la nature a, de toute éternité, inscrite dans la condition humaine... Ce schéma providentiel peut nous sembler vieillit et démodé, mais il régit encore aujourd'hui les incantations à la croissance économique.

Ainsi les individus, en poursuivant aveuglément l'amélioration de leur condition pour s'attirer la sympathie d'autrui, contribuent sans le savoir à l'accroissement du Tout. On a affaire à une conséquence non intentionnelle d'actes individuels intentionnels – ou, pour le dire encore autrement, on a deux niveaux d'intention, l'un individuel et

l'autre global, dont le premier sert involontairement mais nécessairement le second. C'est cette « ruse de la nature », ou « ruse de la raison naturelle », que Smith appelle la main invisible. Le manque permanent dont souffre l'être humain aurait une fonction cachée : mener la nature, par un processus de croissance constant, jusqu'au stade ultime de la société commerciale – société dans laquelle l'infinitude permanente du désir continue d'agir, de pousser à l'innovation et à la productivité, à la consommation et à l'exploitation du travail, etc.

Il y a donc véritablement, dans notre héritage de l'économie politique, une *anthropologie (au sens philosophique) de la croissance économique*, ancrée dans une *psychologie du manque* et dans une *métaphysique du progrès*. Reste à savoir si cet héritage n'a pas engendré une sorte de fétiche qui exalte le « plus » par rapport au « moins » et le bourrage par rapport au lâcher-prise...

Richesses et angouisses

Davantage de richesse : libération ou asservissement ?

On ne peut nier qu'il y a, dans un certain nombre de critiques de la croissance économique, une « facilité bourgeoise » qui peut être agaçante – et que les économistes de la croissance tentent d'exploiter pour assoir leur idéologie. N'est-il pas un peu facile pour un Européen, professeur d'université, entouré de tout ce dont il a besoin, de vouloir semer le doute à propos d'un des mécanismes fondateurs de l'économie politique ?

Replongeons-nous un instant dans l'ambiance qui a présidé à la naissance de l'économie de la croissance. Le sociologue italien Piero Camporesi a écrit *Le Pain sauvage : L'imagerie de la faim de la Renaissance au XVIII^e siècle*. En lisant, on saisit beaucoup mieux cette hantise de la faim et de la sous-production qui devait motiver les économistes de l'époque, la hantise d'un manque qui rend l'être humain répugnant pour lui-même et transforme la vie quotidienne en un angoissant théâtre métaphysique : « La chute de l'homme dans la bestialité constitue un topos récurrent dans les grandes et dramatiques descriptions de pénurie des produits agricoles. Un motif qui, dépassant le corporel pour approcher les rives de l'incorporel, s'amplifie et se transforme dans le thème de la faim, devient un moment essentiel de la méditation sur la mort et de l'art de mourir, et passe

de la faim à la Faim. Moment conclusif du terrible combat, jamais apaisé, (...) entre le tourbillon fatal du monde stérile des ombres sans rire et sans faim et la termitière grouillante de l'existence, machine vorace à digérer. La faim, premier moteur biologique mais aussi "misérable maladie" sociale, antichambre de la mort (...). Le déroulement de l'histoire est scandé par l'alternance des maladies et des épidémies, et la vie sociale a marché au rythme des lois épidémiologiques qui, pendant longtemps, constitueront un des plus efficaces régulateurs du jeu démographique. À l'intérieur de la représentation de l'enfer des pauvres, on retrouve constamment le motif de la dégradation physique du misérable affamé et de sa métamorphose bestiale¹⁶. »

Qui peut en vouloir aux esprits altruistes de cette époque qui s'étend au moins du Moyen Âge jusqu'au XVIII^e siècle, de chercher à tout prix à sortir de ce monde-là ? Remplacer le fatalisme et le *memento mori* par une réflexion systématique sur la croissance économique relevait, à cette époque, de la radicalité la plus forte. Vouloir faire mentir la « prophétie sinistre » de Thomas Malthus (croissance exponentielle de la population, croissance seulement linéaire des ressources alimentaires) relevait à cette époque de l'humanisme le plus élémentaire. Et cela peut expliquer en bonne partie l'obsession de Smith lui-même avec la psychologie du manque et la métaphysique de la croissance.

L'accumulation perpétuelle, et tous ses corollaires systémiques comme notamment le productivisme et le consumérisme, sont donc *in fine finalis* des moyens que nous avons inventés pour nous assurer contre l'extrême fragilité de nos corps et de nos psychés, contre l'anéantissement physique et l'implosion mentale. C'est du moins la thèse que défend aujourd'hui tout un courant sociopsychologique appelé *Terror Management Theory* (TMT)¹⁷. Selon cette approche, l'être humain est, souvent à

son propre insu, habité par une terreur de la mort qui colore tous les actes de son existence. Elle le pousse notamment à élaborer des dispositifs culturels qui lui permettent de « gérer » cette terreur. Ainsi, nos religions, nos idéologies politiques, nos valeurs morales, mais aussi nos objectifs économiques, participent ensemble d'un effort constant mais inconscient de l'humanité : se construire des *ressources existentielles de sens* permettant de supporter la fragilité et la menace du manque.

La TMT considère qu'à travers nos institutions et nos motivations, nous refoulons et subissons notre angoisse existentielle. Nous vivons actuellement dans la variante capitaliste de ce processus de refoulement. Certes, l'ethnologie et l'anthropologie culturelle nous montrent que la croissance économique est loin d'être la seule façon de répondre à la conscience de la fragilité et du manque. Dans notre culture, cependant, elle s'est mise en place, puis s'est solidifiée et renforcée à travers de multiples canaux éducatifs, culturels, philosophiques, etc. Comme l'a montré C. B. Macpherson¹⁸, l'individualisme libéral fonde le recours au marché pour satisfaire les nécessités de l'accumulation de capital, variante capitaliste de la croissance économique. Il s'ancre dès lors dans le rapport existentiel de l'homme occidental à sa fragilité fondamentale¹⁹.

La psychologie du manque et la métaphysique de la croissance, enracinées dans la hantise atavique de l'abjection et de l'animalité, sont devenues au fil du temps des composantes essentielles de notre « inconscient historique ». Ce que Smith et Marx avaient compris l'un comme l'autre, c'est que durant les années 1750-1850 ont émergé, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, des conditions physiques ainsi que politiques et culturelles propices à une éradication *matérielle, donc financière parce que capitaliste*, de cette très antique hantise.

Il n'y a alors qu'un pas, que l'un et l'autre franchissent, pour en déduire que la société commerciale et le capitalisme industriel et financier constituent l'aboutissement (pour Smith) ou le point de passage obligé (pour Marx) du trajet vers une croissance illimitée, selon l'adage « Qui peut le plus peut le moins » : plus on est riche, moins on a de chances de retomber dans l'abjection ; et comme on n'est jamais sûr de rien, mieux vaut n'imposer aucune limite à la pulsion d'enrichissement. À partir de là, on passe de la croissance comme outil technique de progrès à la croissance comme impératif existentiel et moral.

Les ressorts socio-psychiques de l'accumulation

L'une des raisons principales de notre difficulté actuelle à critiquer le modèle de la croissance est que nous restons inconsciemment attachés à l'éthique smithienne des quatre stades. Le devoir moral de dirigeants politiques dignes de ce nom nous semble clair. Ils doivent pousser leur économie du stade agricole au stade commercial et industriel. Et si elle s'y trouve déjà, ils sont tenus de tout faire pour qu'elle continue d'engendrer chaque année, grâce à une combinaison de planification et de libéralisation, un surcroît de production par rapport à l'année précédente. Donc, « libérer les forces vives » d'un capitalisme garant d'un fantasme d'immortalité poussé à son paroxysme.

Or, il est frappant de voir qu'en réalité, Smith ne dit pas grand-chose sur la manière dont une société, une fois arrivée au dernier stade, est censée combiner la logique marchande et les incitants à la croissance. La plupart des économistes défenseurs de la croissance justifient leur idéologie en mélangeant subtilement deux mondes²⁰. D'un côté, il y a la nécessité absolue de passer du stade agricole au stade commercial et industriel, c'est-à-dire *grosso modo* la

nécessité de permettre aux pays pauvres de se développer davantage. De l'autre côté, on pose la nécessité nettement moins absolue de poursuivre la croissance *au sein même* du stade commercial et industriel.

Cette confusion entre deux mondes, qui implique que personne, jamais et nulle part, ne doit abandonner le projet croissantiste, ne peut être entretenue qu'en se référant semblerieusement à la peur primale de la faim radicale. Toute mise en doute de l'importance de la croissance économique – matérielle et financière, donc quantitative – est alors rejetée comme un scandale moral, en raison de la persistance inconsciente de la psychologie du manque.

Un tel amalgame entre deux mondes économiques permet de masquer un fait empirique très important : la croissance quantitative constante du PNB ou du PIB par tête s'accompagne de plus en plus de phénomènes de *détérioration qualitative*. En cause, une multitude de pathologies psychologiques, relationnelles et sociales aussi bien qu'environnementales, que la notion de PNB est par construction incapable de saisir. Cet indicateur ne prend en effet en compte que des quantités de biens et de services ayant une valeur de marché²¹. De plus, l'accroissement de la production par tête coïncide, dans de très nombreux pays, avec la stagnation, voire la diminution, du sentiment de bien-être personnel²².

Sur la base d'une approche comportementaliste, l'économiste Richard Layard²³ a suggéré que l'écart qui se creuse entre la courbe de croissance du PNB par tête et celle de la satisfaction subjective de vie est dû essentiellement à deux mécanismes d'ordre sociobiologique. Il y a, d'une part, un mécanisme cognitif d'accoutumance. Après n'importe quel progrès ou gain, le cerveau humain s'habitue à la nouvelle situation et n'en ressent plus l'excitation initiale. Il produit même parfois des sentiments d'apathie ou de

dépression. Il y a, d'autre part, une pulsion individuelle de différenciation. Par un mélange de désir mimétique et de haine de celui qu'on imite et qu'on veut dépasser, chaque être humain est poussé à vouloir plus que son semblable. (Nous reviendrons plus loin sur cette approche qui suggère que la rareté économique est souvent une construction sociale). Layard nous explique qu'en raison de ce double mécanisme, tout enrichissement collectif finit par ne plus être vu comme un progrès²⁴.

Pour Layard, qui n'aborde pas les aspects réellement existentiels, ces données sociobiologiques impliquent qu'il ne sert à rien de poursuivre le projet pharaonique d'une croissance toujours soutenue, voire toujours accélérée : notre insatisfaction congénitale annulerait tôt ou tard les acquis matériels engendrés par la croissance. Il faut donc, nous propose-t-il, prendre des mesures salutaires comme la réduction obligatoire du temps de travail. De la sorte seront libérées des ressources en temps pour des activités non matérielles (notamment la convivialité, l'amitié et l'amour) où l'accoutumance et la différenciation interviennent beaucoup moins que dans le domaine des biens et services à consonance matérielle.

Le propos semble pêcher par une certaine naïveté : il ne perçoit pas à quelle profondeur l'anthropologie de la croissance s'enracine dans la psychologie du manque. En effet, *d'où viennent* le mécanisme d'accoutumance et la pulsion de différenciation ? *Pourquoi* a-t-il en nous cette tendance apparemment innée à l'insatisfaction et ce besoin tout aussi inné, semble-t-il, de se distinguer d'autrui par la possession ? Soulever ces paramètres ne revient pas à en découvrir les causes ou les fondements.

La psychologie du manque apporte un élément important à la réflexion. Pour nous qui sommes anxieux de façon atavique par la recherche dans l'abjection et

l'animalité, symbolisée par la faim, *l'arrêt ou même le simple ralentissement de la croissance matérielle semble faire « remonter » des anxiétés profondes qui nous font confondre ralentissement avec déchéance*. Il semble donc y avoir un hiatus entre la réalité d'un ralentissement éventuel de la croissance et notre perception psycho-émotive de ce ralentissement. C'est apparemment un réflexe inscrit profondément dans nos cerveaux reptilien et limbique. Le lobe frontal (ou néocortex) peut bien tenter, par la raison et le discernement, d'opérer un « effet de réalité » et de calmer l'angoisse, mais il faut d'abord admettre la présence de ces racines en nous. La simple menace d'un ralentissement de la croissance, voire de son arrêt, déclenche spontanément l'angoisse d'une rechute dans la misère, *et c'est cette angoisse qui active le couple différenciation/ accoutumance*.

Nous pouvons avoir l'impression que ce couple fait partie de notre « nature » – un terme cher à bon nombre de neurophysiologistes. C'est que l'angoisse de la rechute dans la misère est *constamment en éveil* dans nos cerveaux. Pas « par nature », mais en raison de la façon même dont notre système économique engendre et entretient la croissance : compétition, endettement, inégalité sans cesse renouvelée, insécurisation individuelle systématique « au service » de la sécurisation collective, etc.²⁵ Tout l'enjeu d'une nouvelle conception de la richesse est de comprendre comment nous pouvons mettre en place, de façon lucide et délibérée, des principes de vie différents qui puissent transformer l'angoisse du manque en facteur de solidarité et de lâcher-prise.

La manière dont nous organisons notre système économique pour qu'il puisse continuer à engendrer de la croissance – gestion de la « ressource humaine », exacerbation de la concurrence, recherche effrénée de la productivité, etc. – semble dans bien des cas contribuer à

approfondir les détériorations qualitatives. Pour pouvoir continuer à parler d'un progrès matériel ininterrompu et d'un devoir moral à poursuivre le sentier de croissance, nos décideurs doivent sans cesse occulter, par des arguments léni-fiants, ces « dommages collatéraux » de la croissance capitaliste. Persuadés nous aussi de l'importance de ces impératifs, nous leur emboîtons souvent le pas²⁶. Il semble donc qu'au fur et à mesure qu'une collectivité s'enrichit, toute croissance supplémentaire profite de façon disproportionnée à la minorité de ceux qui ont fait de l'accumulation matérielle leur mode de vie, c'est-à-dire les plus riches des riches – ceux qui, en même temps, ont souvent les meilleures entrées dans les couloirs du pouvoir politique et donc de la politique économique.

Pourquoi une telle occultation peut-elle continuer presque impunément, malgré les travaux empiriques qui signalent de plus en plus les limites actuelles du modèle de croissance ? Essentiellement parce que, comme je l'ai dit plus haut, la vérité concrète de la faim et de l'abjection humaine existe encore dans un certain nombre de pays très pauvres. Elle a été relayée dans les pays moins pauvres par une *psychologie du manque* entretenue par la logique même de l'opulence capitaliste.

Nourrir la Faim abstraite : Richesse et fétichisme

Mis en avant au départ pour de très bonnes raisons, le modèle capitaliste d'enrichissement a acquis un fonctionnement tel que, dorénavant, il « nourrit la Faim abstraite » (selon l'expression de Camporesi) en nous faisant constamment prendre nos désirs passagers pour des besoins urgents. Dès lors, selon bon nombre d'auteurs, la croissance du PNB par tête est devenue, au sens strict du terme, un *fétiche* de nos sociétés occidentales²⁷.

Un fétiche est une chose ou une idée qui, bien qu'instaurée au départ par une décision humaine, acquiert ensuite sa propre existence et poursuit sa vie, pour ainsi dire, au-delà de ce que la décision initiale aurait justifiée. Il y a dans le fétichisme une aliénation de l'être humain par rapport à ce qu'il a créé. Le fétiche, créé initialement par l'homme qui en a maîtrisé, se « retourne » ensuite contre lui et finit par le dominer. En d'autres termes, ce que l'homme dominait en vient à le dominer. Initialement alliée, une chose ou une idée se « fétichise » et devient obstacle ou même adversaire.

En sciences sociales, les notions jumelles d'aliénation et de fétichisme datent, au moins, du milieu du XIX^e siècle, quand Ludwig Feuerbach proposa sa très influente critique de la religion chrétienne – le Dieu judéo-chrétien ayant été « créé » ou « projeté » par les hommes pour supporter leurs difficultés de vie, leurs esclavages et leurs exils, et se « retourner » en fin de compte contre les hommes pour les opprimer sous la culpabilité et l'aliénation à l'égard de leur propre destin. Cette critique controversée du religieux sera reprise notamment par Marx avec son idée de la religion comme « opium du peuple ».

Marx l'étendra ensuite à sa propre analyse de la sphère des échanges dans l'économie capitaliste. Vues de plus en plus comme des objets désirables en eux-mêmes, les marchandises ne sont plus perçues comme porteuses des relations sociales de production qui leur ont permis d'entrer en circulation. C'est ce fétichisme de la marchandise qui, selon Marx, occulte la domination de certains hommes sur d'autres et consacre la domination des objets sur tous les hommes. Désormais incapables de voir le « contenu » réel des choses que nous convoitons, nous n'en mesurons plus le prix humain et écologique.

L'espoir de Marx était que nous puissions dépasser cet état d'aliénation généralisée en « déchaînant »

les forces productives du capitalisme pour qu'elles nous propulsent définitivement vers un au-delà de la rareté. Il a ainsi contribué à sacrifier à son tour le productivisme et la croissance – ce qui semble indiquer que la *structure félicliste* est une possibilité permanente. Les choses ou les idées qui, initialement, étaient conçues pour libérer finissent par empêcher la poursuite de la libération.

Smith avait déjà brillamment entrevu cela. Mais à son époque, il y voyait une « ruse de la raison » : tant mieux, pensait-il, si personne n'est jamais satisfait de ce qu'il a, puisque c'est cette quête fondamentale qui va entretenir la croissance et la sortie libératrice des stades de la chasse, de l'élevage et de l'agriculture ! À ce titre, le marxisme et le libéralisme économique possèdent des zones d'intensification insoupçonnées.

Deux siècles et demi plus tard, on semble assister à un nouveau combat entre la ruse de la raison et les forces conservatrices d'« Ancien Régime », si ce n'est que maintenant, le sens de la lutte est inversé.

D'un côté, le pouvoir libérateur du modèle de croissance capitaliste est sérieusement mis en cause par une quantité de travaux sur les perceptions des individus. Si les citoyens agissaient vraiment en fonction de ces perceptions, ils modifieraient fondamentalement (même sans s'en rendre compte individuellement) la logique du système. D'un autre côté, les économistes, dans leur majorité, conservent intacte leur foi dans l'idéologie de la croissance comme seule réponse « réelle » aux problèmes sociaux et environnementaux²⁸. Du coup, l'écart grandissant entre la croissance du PNB par tête et les sentiments de bien-être subjectif est peut-être une mesure de l'aliénation dans laquelle le modèle de la croissance, autrefois si libérateur, nous maintient collectivement. Nous avons créé, voici 250 ans, une machine économique dont le fonctionnement actuel nous maintient dans

un stress tel qu'il nous est difficile de voir ses limites et de changer de cap.

Fondamentalement, le problème vient du fait que les « qualités » et les traits de caractère requis pour participer de manière efficace à une logique de croissance sont ceux-là mêmes qui perpétuent aussi le fonctionnement de cette logique. Continuer à vivre ancrés dans la psychologie du manque comme si seule la division capitaliste du travail pouvait nous donner une chance de « gagner », c'est en même temps ne pas voir *la contradiction fondatrice du système*. C'est en effet notre course fantasmatique et effrénée pour échapper au manque qui engendre les échecs de tous ceux dont le manque, que nous constatons sans nous rendre compte que nous y avons contribué, nous rappelle encore et encore l'antique horreur de l'avilissement. En fuyant le « manque » nous le recréons sans cesse, pour le fuir à nouveau. Le seuil au-delà duquel cette logique de motivation était fécond a désormais été atteint. Obligés de nous enrichir matériellement et financièrement, nous nous appauvrissons existentiellement. Mais d'où vient donc cette obligation « sisyphéenne » de richesse ?

Richesses obligatoire ?

L'homme économique : naturel ou historique ?

Comme nous l'avons vu, dans la théorie d'Adam Smith, deux pulsions humaines fondamentales – le désir tenace d'améliorer sa condition personnelle et le désir tout aussi acharné d'être reconnu par les autres – se conjuguent pour propulser l'humanité du stade le plus fruste, celui des chasseurs, au stade le plus sophistiqué, celui de la société commerciale et industrielle.

La croissance nous a fait traverser plusieurs « modes de subsistance ». Ce furent autant de façons d'organiser collectivement notre lutte contre la nature, donc contre la misère sans cesse menaçante. Mais il s'agissait aussi de *modes d'être* dans la mesure où, de façon récurrente, c'est toute une structure sociale qui est impliquée : si l'on veut coordonner les deux pulsions personnelles de tous les êtres humains, il faut *mettre tout le monde en synergie*. Il en découle des institutions et, en parallèle, des motivations et des valeurs. Et en dessous de tout cela, la peur de la mort et de l'abjection.

Smith a parfaitement perçu que les mécanismes économiques sont également des dispositifs par lesquels nous construisons notre humanité. C'est probablement ce que Marx a bien entrevu quand il l'a qualifié d'« économiste bourgeois » et quand il a insisté sur les effets anthropologiques inhérents aux différents modes de pro-

duction : à travers sa participation plus ou moins forcée à la production, l'être humain se produit aussi lui-même.

L'erreur anthropologique de Smith, que Christian Marouby a très bien mise en évidence et qui contribue à fonder des approches plus récentes comme celle du prix Nobel d'économie Douglass North²⁹, a été de projeter en arrière les caractéristiques culturelles de l'homme bourgeois britannique de la fin du XVIII^e siècle jusque dans les « gènes » de l'homme du Néolithique... On fait alors comme s'il y avait une rationalité « naturelle » de l'être humain, s'exprimant à travers différents systèmes socioéconomiques. Ensuite, on juge et on classe les systèmes en fonction de leur « adéquation » plus ou moins forte à cette prétendue « nature humaine » : le stade commercial serait, par essence, plus conforme aux constantes humaines que ne l'était le stade agricole ou le stade de la chasse. Ou, en tout cas, le quatrième stade serait l'*aboutissement* d'une trajectoire au cours de laquelle la soi-disant « nature humaine » chercherait, par tâtonnement progressif en quelque sorte, un système qui lui corresponde « vraiment ». Avec pour implication que le stade commercial apparaîtrait comme la fin de l'Histoire – thèse dont n'ont pas hésité à se servir les néoconservateurs anglo-saxons des années 1980 et 1990³⁰.

En réalité, la manière d'être des gens dans une économie est conditionnée (même si elle n'est pas complètement déterminée) par les institutions et la culture. L'homme économique croissantiste, l'*homo oeconomicus crescens* que Smith, de même que David Hume ou John Stuart Mill, ont sous les yeux à leur époque est bien une *figure anthropologique organiquement liée au stade commercial*, et non un « germe » éternel en attente de réalisation depuis la nuit des temps. Il est alors nécessaire de mieux comprendre comment les inquiétudes et les aspirations

Inhérentes à ce stade commercial ont pu consolider aussi fortement une figure d'humanité jusqu'à en faire une seconde nature. Comment la société capitaliste a-t-elle fini par faire de la croissance une façon d'être qui nous colle à la peau ?

Croissance, crédit et capital

La croissance économique est un impératif inhérent au capitalisme. Pourquoi ? À cause d'un impératif plus fondamental encore, que Marx avait trouvé tellement primordial qu'il en avait déduit le nom même du système : *capitalisme*. C'est un système où les marchés (qui ne sont donc pas, en eux-mêmes, porteurs de l'impératif de croissance) sont utilisés par les acteurs les mieux placés comme instruments de sur-stimulation de la production et donc de la consommation, afin de perpétuer leur puissance³¹.

Et en quoi consiste-t-elle ? En une capacité *a priori* infinie de rentabiliser son capital, une possibilité de « capitalisation » sans bornes prédéfinies. Marx avait compris que la source de cette absence de bornes était la transformation de la marchandise en fétiche, selon le mécanisme que nous avons découvert dans le chapitre précédent.

Le consumérisme, c'est la surconsommation mise au service de l'*auto-accroissement du capital*. La fonction transactionnelle de l'argent (ou une quantité M de marchandises est vendue contre une somme d'argent A, qui à son tour sert à acquérir une quantité de marchandises M') se mue en fonction autoréférentielle (où la somme A ne sert à acheter des marchandises M que pour donner lieu à une vente contre une nouvelle somme A'). De source et fin de l'échange monétaire (passage de M à M'), la marchandise devient un vecteur ou un point de passage entre deux quantités d'argent qui, par hypothèse, doivent être *croissantes* (passage de A à A' avec A' > A). C'est ici, très clairement, que la logique du marché et de la monnaie

comme instruments facilitant les échanges est *parasitée* par les « besoins » du capital.

S'ajoute ensuite un autre élément lié à la finalité fondamentale de la finance. Les détenteurs d'actifs financiers (actions, obligations, etc.) n'aiment pas du tout l'inflation car elle érode le pouvoir d'achat de ce qu'ils possèdent. Il faut donc nécessairement un taux de croissance positif des quantités réelles de marchandises en circulation – et pas seulement de leur valeur monétaire – pour satisfaire à la fois le besoin d'autoréférence du capital et le besoin de faible inflation des détenteurs d'actifs.

La concurrence exacerbée pousse les entreprises à se battre entre elles pour des parts de marché sans cesse menacées. Il s'agit à la fois de produire de plus en plus et de vendre tout ce qui est produit. En même temps, la logique même de la rentabilité non bornée implique une tendance structurelle à la dépression salariale au nom de la « compétitivité » des entreprises. Avec des salaires qui suivent mal, et parfois de moins en moins, les hausses de productivité, les consommateurs doivent malgré tout continuer à acheter les quantités croissantes de marchandises en circulation³².

Comment réussir de façon durable et structurelle un tel tour de passe-passe ? En se montrant aussi accommodant que possible à l'égard de l'endettement des ménages et de l'État – endettement qui devient lui-même un *business* lucratif dans la mesure où les capitaux des banques y trouvent des sources de rentabilité. Mais comment s'assurer que, globalement, les dettes des uns, qui sont des créances des autres, pourront être remboursées avec intérêts ? En partie en accroissant encore et encore la valeur – et, en contexte non inflationniste – la quantité des marchandises en circulation³³. ... Selon l'économiste Pascal van Griethuysen³⁴, « l'institution de titres de propriété induit un

mode d'organisation socioéconomique inédit, capable de se reproduire de manière endogène, à travers la dynamique expansive de la capitalisation. En permettant aux propriétaires de valoriser le potentiel de rendement futur des biens, les relations de crédit rendent possible l'enrichissement circulaire et cumulatif des propriétaires, et partant, l'auto-expansion de l'économie de propriété. En retour, l'institution de la propriété impose sa logique aux agents économiques, désormais soumis aux exigences de solvabilité, de rentabilité et d'efficacité temporelle. La nécessité d'évaluer toute transaction en termes monétaires conduit à l'expansion du mode d'évaluation monétaire. Celle d'obtenir un produit monétaire de son activité productive conduit à l'expansion de la sphère marchande. Conjointement, les contraintes monétaire et temporelle exercent une pression à la croissance des activités économiques, à l'innovation technologique et à l'expansion de la société de consommation³⁵. »

Un rôle essentiel est joué, dans cette logique, par le crédit bancaire qui vient en complément du consumérisme : « Confrontés à des ressources et à des débouchés limités, les entreprises se trouvent en concurrence dans une lutte sans merci pour la rentabilité et l'innovation permanente, où le crédit constitue souvent l'unique moyen de financer les investissements toujours plus importants requis par la recherche et le développement d'innovations rentables. En outre, seules les firmes réalisant les profits les plus importants peuvent attirer des financements extérieurs et seules celles qui disposent de ce financement restent compétitives. Conséquence de cette course à la rentabilité, les agents les plus puissants se renforcent, profitant directement ou indirectement de l'élimination des concurrents moins puissants. En fin de compte, seules les entreprises les plus puissantes, capables d'imposer à une clientèle solvable des prix de vente assurant le finance-

ment de leurs innovations, sont en mesure de s'affranchir des contraintes du financement extérieur. Cette puissance économique se répercute au niveau institutionnel, au travers de conditions institutionnelles toujours plus favorables au maintien et au renforcement des groupes d'intérêts les plus puissants³⁶. »

Pour van Griethuysen, c'est cette conjonction fatale qui empêche l'écllosion d'alternatives crédibles – argument sur lequel nous reviendrons plus loin quand nous discuterons des horizons de réforme : « À travers l'expansion capitaliste de l'économie de propriété, les critères de sélection spécifiques à ce type d'économie (la solvabilité, la rentabilité et la pression temporelle) se diffusent au sein de la société, renforçant continuellement le rôle joué par l'institution de la propriété dans l'organisation et l'orientation de la société. Une telle dépendance envers l'itinéraire institutionnel est encore renforcée par le mode de développement industriel, qui a permis de répondre de manière inédite à la pression de la croissance intrinsèque du régime de propriété, et qui, en retour, a conduit à un nouveau type de dépendance, celle de la société industrielle envers les ressources minérales. Au sein d'un tel itinéraire, toute option sociale qui s'avère incompatible avec les exigences de croissance et l'accélération de l'expansion capitaliste et industrielle fait l'objet d'une discrimination radicale ; de même, chaque tentative d'emprunter un itinéraire de développement alternatif est écartée³⁷. »

Dès lors, une fois que le système capitaliste est vu clairement pour ce qu'il est – une mécanique dans laquelle le marché (c'est-à-dire la circulation de marchandises entre individus) est mis au service du capital – la croissance économique, nourrie par un consumérisme féroce lié à l'endettement, apparaît donc comme un impératif incontournable. La tension entre notre capitaliste intérieur et

notre alternatif intérieur se loge dans cette structure économique : nous nous sentons à la fois exaltés et emprisonnés. Pour faire émerger une autre économie, il faudra donc lutter conjointement contre les facteurs existentiels personnels qui engendrent le consumérisme et contre les rapports de force structurels qui lient la création monétaire à l'expansion du crédit bancaire. Nous y reviendrons dans les deux derniers chapitres de la troisième partie.

L'avènement de l'*homo oeconomicus crescens*

Évidemment, dans le détail du fonctionnement de notre système actuel, cet impératif systémique de croissance prend des formes très complexes : il y a plusieurs capitalismes, plusieurs consumérismes³⁸. Mon objectif ici n'est pas d'entrer dans ces détails. Je préfère en rester aux grandes lignes afin de faire apparaître les schémas d'humanisation que le capitalisme propose... et impose.

L'émergence simultanée d'une société capitaliste et d'un *homo oeconomicus crescens* a probablement été hâtée et solidifiée par un double mécanisme :

D'une part, la terre, le travail humain et la monnaie ont été intégrés (plus de force que de gré) dans le système de rentabilisation des capitaux. Les modes précapitalistes d'existence ont été purement et simplement détruits et on a assisté à l'enrôlement forcé des paysans et des petits artisans dans le système capitaliste de travail en manufactures³⁹, elles-mêmes financées par un système bancaire capitaliste de plus en plus intégré. C'est ce processus de « désencastrément » de la production, du travail et de la circulation des marchandises que Karl Polanyi⁴⁰ diagnostique comme racine même de notre fonctionnement social à partir du milieu du XVIII^e siècle.

D'autre part, on a vu l'apparition d'une scission interne à la société moderne entre deux « types » d'individus : ceux qui, par caractère et par préférence, placent dans l'exercice du pouvoir et donc dans la détention de richesse matérielle le sens même de leur existence ; et ceux qui, au contraire, désirent mener une existence paisible, matériellement modeste et davantage ancrée dans des valeurs d'abondance précapitalistes. Le premier type de personne, évidemment, verra le capitalisme comme « le » système par excellence où ses aspirations existentielles pourront se réaliser et se consolider, par accumulation de capital et donc de pouvoir. Cela mènera fatalement à la soumission forcée du second type de personne, moins désireux de pouvoir et donc inévitablement pris de vitesse dans cette course au capital. C'est ce processus de dualisation anthropologique que C. B. Macpherson⁴¹ diagnostique comme racine même de la structure capitaliste de classe.

Si l'on réunit ces deux dynamiques – désencastrement structurel, dualisation anthropologique – on commence à comprendre comment l'instrumentalisation de la logique du marché en faveur de l'auto-multiplication sans limite du capital-argent a mené à la sacralisation d'un impératif de croissance matérielle et financière. Et par la force des choses, puisque les êtres humains sont affectés en profondeur par la logique du système dans lequel ils vivent, cet impératif de croissance a fini par se décliner dans nos manières d'être : nous sommes de plus en plus considérés par les décideurs économiques et politiques, et nous nous concevons aussi de plus en plus nous-mêmes, comme des « agents » au service de cette dynamique de croissance à laquelle nous ne pouvons éviter de participer.

C'est du moins ce que, spontanément, la culture ambiante nous pousse à croire. La lucidité à l'égard

du fonctionnement de ce système et de ses rouages existentiels enfouis est le premier pas qui nous permettra peut-être de « décroître » ...

3 Les éléments de l'alter-économie

Éléments d'alter-économie

Une citoyenneté existentielle

Le citoyen entrepreneur

Si le citoyen de demain ne devient pas davantage conscient des racines existentielles de notre système, de son rapport à l'angoisse de la mort et à la hanse de la misère, nous continuerons à ronronner – comme adhérents souffrants, tirillés entre notre capitaliste intérieur et notre alternatif intérieur – à l'intérieur des marges de plus en plus étroites que nous laissera le capitalisme social-démocratique. Il nous faut donc impérativement, aujourd'hui, une *citoyenneté existentielle*, c'est-à-dire des citoyens qui comprennent que l'économie n'est pas qu'une question de chiffres ou de besoins matériels, mais de *rapport à l'existence*, une question de *sens de la vie*.

C'est dans cette prise de conscience que pourrait aussi s'ancrer un renouveau radical de l'esprit d'entreprise. Il ne s'agit pas de concocter la énième variation sur le thème de la « responsabilité sociale de l'entreprise » (RSE). Nous avons besoin d'une figure nouvelle – celle du *citoyen entrepreneur* : le citoyen comme « Bernard Tapie de l'existence économique », comme restructurateur de principes de vie. On pourrait parler d'« entreprise de soi », mais dans un sens très différent de ce qu'entend la littérature managériale dominante⁴². La base de cette nouvelle citoyenneté est la reconnaissance de notre profonde, quoique discrète,

aliénation. L'être aliéné est celui qui vit son existence *comme* si elle lui venait du dehors de lui, et non comme si elle était *pour lui* une expérimentation vitale.

C'est le cas dans le capitalisme, où l'esprit d'entreprise est monopolisé par l'« entrepreneur » créateur de valeur pour l'actionnaire et où pour la majorité des gens, l'expérimentation est une chose à laquelle ils sont soumis, qui leur est imposée au nom de l'entreprise... de quelque un d'autre. Pour lutter contre les effets aussi bien du « trop peu » que du « trop » de croissance économique, nous devrions remettre à l'honneur la dimension de *l'existence humaine comme expérimentation, comme quête de soi d'une liberté.*

L'importance de l'expérimentation existentielle

Tous les systèmes socioéconomiques ne sont pas équivalents du point de vue des latitudes réelles qu'ils donnent à l'expérimentation existentielle. La social-démocratie capitaliste néolibéralisée est, à ce titre, extrêmement problématique.

Si je parle d'expérimentation, ce n'est pas pour sous-entendre que l'existence humaine aurait un sens prédéfini ou que l'issue de l'expérimentation serait connue d'avance. L'expérimentation existentielle concerne ce qu'on appelle en psychologie la *subjectivation* : l'être libre qui vit son existence comme une expérimentation vitale s'engage dans un « deveni-sujet ». C'est un itinéraire personnel, mais qu'il est impossible d'emprunter sans entourage, sans voisinage, sans famille, sans compagnie. La subjectivation est intersubjective et, à ce titre, elle nécessite une insertion collective⁴³. *Vivre une libre expérimentation existentielle, c'est avoir besoin d'une collectivité d'expérimentation.*

Mais l'expérimentation ne risque-t-elle pas d'être d'emblée récupérée par le système et, par là même, rendue inoffensive, voire illusoire et facile⁴⁴ ? N'appelle-t-on pas à tort « expérimentation » le fait de jouer au sein des règles que le système nous avait préparées d'avance, selon le slogan : « Sois libre mais tais-toi » ? *A contrario*, que serait un mode de vie suffisamment libéré des contraintes aliénantes du système ?

Remédier à l'indigence réflexive

Dans notre logique capitaliste, je l'ai dit, toute mise de fond doit engendrer un surplus, que ce soit dans le domaine du capital physique, du capital financier ou du capital humain. Pour obtenir, ne fût-ce que par l'endettement, un droit d'accès aux biens et services produits selon cette logique, une personne doit faire la preuve de sa capacité à contribuer aux surplus d'autres personnes. Dans la social-démocratie capitaliste, même le droit d'une personne à des services cruciaux comme les soins de santé, ainsi que son droit à un soutien dans la vieillesse, dépendent de sa participation à la création collective de surplus privés.

L'expérimentation existentielle n'est donc « libre » que dans la mesure où elle s'inscrit d'avance dans ces nécessités du système, qui peuvent être tellement puissantes et contraignantes – notamment du fait des pressions à la productivité et à la « consommation »⁴⁵ – que bien souvent la liberté finit par se perdre elle-même. Les contraintes supplémentaires liées à l'endettement et aux impératifs de croissance qui s'y greffent (en lien avec le remboursement d'intérêts) achèvent de limiter l'horizon de la quête de soi : il faut participer pour payer ses traites. Pas le temps d'aller réfléchir et voir ailleurs !

Les défenseurs de ce système nieront que l'horizon ainsi décrit soit « limité ». Si la personne est réellement persuadée que le mode de vie capitaliste est le seul qui lui convienne, les contraintes de ce système deviendront auto-réalisatrices. Si, dès l'école et en famille, un grand nombre d'entre nous intériorise les normes d'une existence calquée sur les nécessités du capitalisme social-démocratique, et si nous finissons par être convaincus que ces normes sont les bonnes – qu'elles correspondent au sens que nous désirons donner à notre vie – alors même les souffrances que nous ressentons (échecs, chômage, exclusion, etc.) seront interprétées comme des signaux : nous devons mieux nous adapter, nous ne sommes pas à la hauteur, nous devrions avoir des compétences mieux employables, et ainsi de suite.

L'adhésion des personnes au système, nous disent les pro-capitalistes, n'est pas une adhésion aliénée ! Issue d'une compréhension correcte de la « nature » de l'homme, elle viendrait d'une intériorisation lucide des contraintes de « la réalité ». Pourtant, l'état actuel des systèmes éducatif et médiatique, leur cooptation à l'intérieur de la logique capitaliste⁴⁶, ne permet guère de maintenir une telle position angélique. Une certaine adhésion de la majorité des citoyens – quel que soit leur niveau de richesse – aux « évidences » capitalistes est davantage guidée par un fatalisme idéologiquement entretenu (« C'est peut-être socialement injuste, écologiquement désastreux et humainement appauvrissant, mais c'est la seule façon de faire qui a prouvé son efficacité ») que par une analyse critique des contradictions et des possibilités effectives de ladite « réalité ».

Je propose d'appeler « indigence réflexive » cette carence critique largement partagée dans nos social-démocraties capitalistes. Aujourd'hui, lutter contre les inégalités et les injustices tout en maintenant les personnes dans l'indigence réflexive revient, hélas, à renforcer

l'emprise des contraintes du système capitaliste plutôt qu'à l'affaiblir. Même une fiscalité plus progressive n'y fera rien. Il faut, en parallèle, changer la façon dont chaque citoyen vit sa condition humaine. C'est (encore) plus difficile de que de changer un taux d'imposition !

Comprendre les principes de vie régnants

Nous désirons tous vivre libres : telle serait notre condition humaine⁴⁷. L'idée de n'être pas libres, la possibilité de la non-liberté, engendrerait des peurs et des angoisses. D'où cette condition angoissée qui serait la nôtre : elle serait le miroir de notre aspiration fondamentale à la liberté. La mort est bien entendu la non-liberté absolue, l'annihilation et l'annihilation de la liberté. L'angoisse de la mort serait donc le symbole majeur de notre angoisse de non-liberté.

Voulant vivre libres et vivant dans l'angoisse de ne pas l'être, nous créons des principes de vie personnels (ou motivations) et collectifs (ou conventions). Ils répondent plus ou moins bien à notre quête éperdue et inquiète de liberté. Les principes de vie de notre existence capitaliste actuelle prétendent, comme tous les principes de vie du passé, répondre à nos angoisses et nous permettre de les porter.

Quelles sont les aspirations fondamentales que l'on pourrait associer à notre condition humaine⁴⁸ ?

Au plan personnel, celui des motivations, nous tendons vers certaines libertés de base liées à notre subjectivité, notre intériorité, notre intégrité personnelle : être libres des besoins criants, de l'annihilation corporelle et psychique ; être libres à l'égard de la rivalité, de l'échec définitif, et pouvoir avoir des secondes chances dans la vie ; être libres à l'égard de la fusion, de l'« invasion » d'autrui ; être

libres à l'égard de l'ignorance, acquérir la connaissance sur l'univers et sur l'être humain, pouvoir réaliser les grands principes cognitifs que sont « Connais-toi toi-même » et « La vérité vous rendra libres » ; être libres à l'égard de la peur, de la violence d'autrui et libres de dire non.

Au plan collectif des conventions, le désir de certaines libertés est sous-jacent à nombre de nos démarches à l'égard des autres, dans toutes nos constructions culturelles, politiques et économiques : être libres à l'égard des limites physiques, à l'égard d'un « monde de douleur », et libres d'entrer dans une certaine harmonie cosmique, dans un certain sentiment d'inclusion, tout en nous aidant à assumer certaines déchirures tragiques de l'existence ; être libres à l'égard de l'oisiveté, libres de « laisser notre marque » sur le monde, jouir de la libre activité corporelle et mentale ; être libres à l'égard de l'abus, de l'exploitation, libres de donner le meilleur de nous-mêmes dans l'émulation et la solidarité ; être libres à l'égard de l'immobilité, libres de créer dans la joie d'une perpétuelle nouveauté ; être libres à l'égard du « mauvais ouvert » en nous, libres de nous cacher, de nous retirer, de développer nos personnalités et notre être ; être libres à l'égard du « mauvais vide » en nous, libres de nous nourrir physiquement et spirituellement par le plaisir et le raffinement des sens. (Bien entendu, ce second ensemble d'aspirations, quoique ancré dans l'intersubjectivité, concerne lui aussi les personnes puisque les collectifs, n'étant que la composition des personnes qui les composent, n'ont pas d'aspirations en eux-mêmes.)

Le projet noble et louable de notre modernité économique et politique consiste à chercher des principes de vie personnelle et collective permettant de réaliser ces libertés sans violence, sans coercition, sans aliénation, sans injustice. Il ne s'agit en aucun cas, dans la critique exis-

tentielle du capitalisme qui nous occupe ici, de verser dans l'anti-modernisme. Nous sommes et resterons modernes. La critique doit donc être *libertaire*, au sens de : « valorisant la liberté personnelle ». L'aspiration personnelle à la liberté est un acquis définitif, indépassable, qui fonde l'intégration existentielle que j'ai appelée de mes vœux dès le début de ce livre.

Les défenseurs du capitalisme prétendent qu'il réalise au mieux ces grandes libertés. Qu'en est-il ? Il me semble que le tableau n'est guère réjouissant – du moins si l'on ne souscrit pas à une image darwinienne, relativement désabusée et minimaliste de l'être humain. Aspirant à toutes ces libertés destinées à nous humaniser, nous avons fini par faire émerger un système qui nous empêche d'être libres et qui pervertit même quelquefois les libertés que nous désirons. Voyons dans quels termes.

Au plan personnel des motivations, nous avons été amenés, dans le capitalisme, à obéir à la maxime « Ce que j'ai, je l'ai » qui, sous prétexte de tranquilliser une minorité, renforce l'angoisse du manque chez la majorité ; à suivre la maxime « C'est l'autre ou moi » qui finit par renforcer la rivalité au lieu de la réduire ; à adopter un principe d'indépendance et d'autosuffisance qui nous coupe des autres en prétendant nous en protéger ; à vivre selon le principe d'un savoir profitable, vendable, « valorisable » qui maintient et approfondit les ignorances n'ayant aucun effet sur le chiffre d'affaires ; à obéir à un principe de domination, voire d'élimination de l'autre, qui ne nous libère de la violence d'autrui que si nous frappons en premier.

Au plan collectif des conventions, le capitalisme nous a amenés à obéir à un principe de croissance matérielle et financière qui finit par détruire le monde et le cosmos où nous voulions nous sentir harmonieusement accueillis ; à suivre un principe capitaliste du travail comme

ressource humaine, voire comme denrée humaine à gérer comme tout autre flux de matière première, ce qui ne permet la libre activité qu'à une minorité qui se sert de l'énergie asservie des autres ; à adopter un principe d'efficacité et de concurrence qui crée de la collusion et non de la solidarité, de la rivalité et non de l'émulation ; à nous plier à un principe d'innovation au service de la valorisation maximale des capitaux technologiques et financiers, qui interdit d'avance toute quête de la vérité qui ne « rapporterait » pas le maximum et ne procure de la joie qu'à ceux qui aiment innover pour le compte d'un patron ou d'un actionnaire ; à obéir à un principe de propriété privée lié à un droit de possession ancré dans la défense de soi et la crainte de la misère, ce qui veut dire que la majorité de l'humanité n'a pas accès aux moyens minimaux pour développer une personnalité protégée et sereine ; à suivre un principe de consommation consumériste axé sur une sorte de « devoir civique » à dépenser et consommer pour nourrir la production, quitte à s'endetter.

Dans la mesure où il s'ancre dans des aspirations (et donc des peurs) associées à la condition humaine, le capitalisme est donc existentiellement juste dans ses visées. Mais pour ce qui est de leur réalisation, il est existentiellement désajusté. Si nous avons tous en nous un alternatif intérieur, c'est parce que nous aspirons à des libertés que le système actuel réserve à une minorité – et encore, sous des formes souvent « tordues » qui nous font souffrir. Les constats des thérapeutes et des sociologues cliniques le démontrent quotidiennement⁴⁹. Mais nous avons aussi tous en nous un capitaliste intérieur, dans la mesure où nous adhérons malgré tout aux motivations et aux conventions d'un capitalisme qui constitue actuellement notre seul horizon concret de sens. L'emprise idéologique du productivisme et du consumérisme le montre clairement⁵⁰. Nous

sommes tous plus ou moins tirillés, comme je l'ai montré dans la première partie. Voilà qui rend la critique du capitalisme à la fois plus équitable et plus tranchante.

En effet, vouloir sortir du capitalisme, c'est devoir découvrir sa propre coopération à la propagation et à la solidification de ces principes de vie. Nous ne sommes certes pas tous situés au même endroit de la structure capitaliste. Nous ne sommes pas tous également exploités et aliénés, nous ne nouscrivons pas tous avec la même intensité à ces principes de vie « tordus ». Certains plus que d'autres ressentent, ne serait-ce que par le mal-être qu'il leur provoque, l'écart entre les principes de vie en place et les visées qu'ils prétendent incarner.

Envisager des principes de vie alternatifs

Une question se pose alors : un « capitalisme alternatif » permettrait-il de mieux rencontrer nos visées fondamentales de liberté en proposant des principes de vie nouveaux, libérés des désajustements existentiels qui caractérisent la situation actuelle ? Ou bien faut-il, pour résoudre la tension entre notre capitaliste intérieur et notre alternatif intérieur, faire le pas vers des *alternatives au capitalisme* ? Pour le savoir, il faut essayer de dégager des principes de vie alternatifs, mieux ajustés existentiellement⁵¹.

Revenons d'abord au plan personnel de la motivation. En vue de réaliser les libertés de base auxquelles nous aspirons à juste titre, pourquoi ne pas quitter les principes de vie actuels et les remplacer par un principe de détachement et de lâcher-prise, un principe de finitude partagée, un principe de dépendance acceptée, un principe de quête de la vérité ontologique (c'est-à-dire de la vérité de l'être) et un principe de soin et de l'« aider-à-être » ? Sans nul doute, notre manière de rechercher la liberté en serait fortement

modifiée, sans que nous devions renoncer à nos aspirations profondes :

Voyons maintenant le plan collectif des conventions. Transformons la traduction de nos aspirations et troquons nos actuels principes contre un principe d'élargissement et d'approfondissement (qui valorise pleinement la notion fondamentale de croissance mais en déplace radicalement la focale), un principe de « réflexion concrète », de primauté du projet de vie sur l'employabilité au sens étroit, un principe d'organisation collective, un principe de créativité fondamentale, un principe de mutualité et un principe de simplicité volontaire. La manière dont nous organisons notre société et notre vivre-ensemble pour réaliser nos libertés en serait certainement transformée assez radicalement !

Repenser l'égalité des chances

Le nouveau citoyen entrepreneur doit devenir conscient de ce que les principes de vie régnants ne lui permettent pas d'atteindre l'intégration existentielle, de porter et transformer ses angoisses dans un réel projet d'humanisation. Comment ce citoyen pourra-t-il aller au-delà vers ces nouveaux principes de vie ? Questionner réellement le mode d'existence capitaliste ne peut se faire que si l'on est suffisamment libre d'en adopter un autre, de *faire l'expérience vécue d'une autre existence*. La liberté réelle du citoyen de réfléchir de façon critique sur le système dans lequel il vit doit déboucher sur la liberté réelle d'organiser sa vie économique et sociale comme il l'entend – avec d'autres, bien entendu, donc en collectivité.

Il est difficile, voire impossible, pour des citoyens de choisir librement une existence non capitaliste si les contraintes systémiques du capitalisme social-démocratique restent intactes. Ces contraintes doivent donc être

défaites, au nom même des valeurs de la démocratie. La diversité est cruciale pour la santé de tout système complexe⁵². Tout comme la biodiversité importe pour le maintien d'une biosphère saine, l'*écono-diversité* est essentielle à une « économie saine ». C'est l'enjeu central de la vraie croissance – celle dont il s'agit dans ce livre.

Il nous faut donc repenser en profondeur l'égalité des chances. De nos jours, la réflexion autour de cette notion porte principalement sur l'accès égal pour tous aux avantages d'une participation à la logique du capitalisme social-démocratique. Égaliser réellement les chances ne signifie pas œuvrer à l'égalisation et à la ré-égalisation constante des revenus nets année après année, ni même offrir à tous les jeunes les mêmes possibilités de fréquenter l'école et d'accumuler du « capital humain ».

Égaliser les chances, cela devrait consister surtout à rendre réellement possible l'avènement d'autres logiques socioéconomiques, à travers des communautés d'expérimentation garantes de la subjectivation des personnes. C'est une chose que l'actuelle social-démocratie néolibéralisée, qui lie les droits sociaux à la participation (fut-elle indirecte ou même virtuelle) aux mécanismes capitalistes, ne permet pas.

La logique actuelle du système – et c'est évidemment sa force aux yeux de ses défenseurs – est une *logique de monoculture*. Elle ne permet des expérimentations existentielles que dans le spectre étroit, voire univoque, imposé par les principes de vie actuels. Il est possible d'imaginer, et de mettre en œuvre, des systèmes dont les règles encouragent, au contraire, la polyculture. Il faut notamment, pour cela, passer de l'égalité des chances de participer au capitalisme social-démocrate à une nouvelle égalité des chances : celle de choisir la logique socioéconomique dans laquelle on désire vivre.

Explorer les contrées d'une certaine frugalité

À ce titre, n'oublions pas que le citoyen existentiel n'ignorera pas les considérations que j'ai introduites dès le tout début : *suffisamment de biens et de services, mais pas trop* – afin que chaque existence humaine puisse devenir espace de croissance, où l'angoisse puisse être intégrée et sublimée en un projet d'humanisation lucide et réfléchi.

À ce titre, et au vu de tout ce que nous avons dit précédemment, la transition vers les principes de vie « libérés » renvoie à une certaine *frugalité*. Sur fond d'une contraction économique non choisie – car imposée par la détérioration de la biosphère – notre génération et les suivantes devront inévitablement créer et mettre en œuvre des modes de vie plus frugaux⁵³. Notre grande tâche culturelle dans les décennies à venir sera de *consentir librement aux contraintes mais aussi aux nouvelles possibilités d'une certaine frugalité* et de rechercher des modes d'existence économique où *notre liberté pourra s'exprimer hors des cages de fer aliénantes de l'opulence capitaliste*. C'est notamment ce but qu'affirme le principe de la simplicité volontaire que nous mis en évidence plus haut⁵⁴.

Les principes de vie « libérés » que nous avons introduits proposent un nouveau trajet d'humanisation, mieux ajusté aux libertés fondamentales associées à notre condition humaine. Humanisation et frugalité sont étroitement liées. La racine latine du mot frugalité signifie un « usage plein et fructueux des ressources ». C'est à l'opposé de ce que nous faisons actuellement – ou plutôt, nous confondons l'usage plein et fructueux de nos ressources avec un épuisement écologiquement et anthropologiquement dommageable de nos ressources naturelles et de notre énergie vitale.

Le citoyen existentiel sera donc, dans un premier temps, un *pionnier de la frugalité*. Les pionniers de la frugalité émigreront les premiers – et certains émigreront déjà – vers la nouvelle « frontière de frugalité ». Ils oseront initier de nouvelles formes de vie, de nouvelles formes d'économie. Bon nombre le font déjà, dans des groupes de parole, mais surtout dans des collectifs de vie alternative⁵⁵. Et en ce sens, ils ont un rôle social très important : celui d'ouvrir *initialement* la voie à d'autres. Ayant acquis une lucidité suffisante sur les raisons qui les poussent à ne plus vouloir participer au système en place, ils reçoivent de la société la mission légitime et cruciale d'expérimenter des modes de vie autres, plus frugaux, coopératifs, alternatifs, etc.⁵⁶

Ils démontrent ainsi par la pratique que notre quotidien peut nous mener au-delà des lieux communs de la vie capitaliste, de la vie des citoyens disciplinés par l'emploi, par la rentabilité et par l'accumulation. Ils créent donc une sorte d'« appel d'air » où d'autres explorateurs, progressivement, pourront partir à leur suite, pour vivre et travailler frugalement, avec le moins possible de « patrons » et le plus possible de solidarité et de démocratie. Comment passer du stade actuel des pionniers – qui émigrent en ne comptant que sur leur courage inné, sur leurs réseaux personnels et sur les ressources précédemment accumulées dans l'économie dominante – à un stade ultérieur où davantage de citoyens seront amenés à les suivre ?

Certains croient qu'il faudra passer par une phase de décomposition et de chaos avant que s'établisse un nouvel équilibre soutenable⁵⁷. Ceux qui, comme moi, croient plutôt à la notion de *transition préférentielle* pourront adoucir, « lisser » autant que possible le passage d'un régime mono-économique non soutenable, écologiquement et humainement, à un régime pluri-économique soutenable.

Ce nouveau régime ne pourra plus suivre les vieux principes de vie qui sont encore les nôtres dans le capitalisme social-démocratique. Celui-ci est incapable de frugalité, de par la structure même de ses mécanismes, que nous avons analysés précédemment. Il ne suffira pas de précher un capitalisme alternatif ; il nous faudra bel et bien une pluralité d'alternatives au capitalisme. C'est ce que je voudrais explorer dans le prochain chapitre.

Une transition économique

Pour commencer à défricher le mécanisme de transition et pour identifier quelques grands chantiers à investir par les nouveaux entrepreneurs, j'évoquerai six axes principaux⁵⁸.

Des normes globales

Nous avons besoin de normes globales – mondiales, nationales, régionales, municipales, etc. – de réduction des émissions polluantes, des nuisances, des injustices, des oppressions et autres effets délétères de la monologie économique actuelle. Se rangent dans ce domaine d'action un grand nombre de combats désormais « classiques » mais qui n'ont pas perdu – que du contraire ! – de leur actualité : promotion de l'égalité économique et lutte contre la pauvreté et l'exclusion, promotion de normes sociales et environnementales, plafonds d'émissions du style protocole de Kyoto, etc.

Sans ces réglementations générales, la transition sera un jeu où chacun (et ce, d'autant plus qu'il restera encore tout un temps ancré dans la mono-logique dominante) aura l'impression, souvent correcte, de se sacrifier personnellement sans que cela ne change quoi que ce soit au niveau global.

C'est au niveau de ces normes collectives de limitation que la notion de décroissance prendra toute son importance. En effet, la mise en œuvre des normes globales impliquera inévitablement une contraction globale, et cette

nécessaire contraction de la production mondiale devra être concertée si on ne veut pas qu'elle soit inégalitaire et portuse de tensions, de conflits et de violences. Il faut donc une *norme globale de décroissance* qui serve de référence universalisable – un véritable Kyoto économique.

Une démocratie locale et de nouvelles structures politiques

L'un des aspects les moins soutenables de la mono-logique actuelle est la dépendance à l'égard des carburants fossiles. À mesure que les pluri-économies soutenables se dé-globaliseront et se relocaliseront⁵⁹, devra émerger un nouvel emboîtement de niveaux de décision politique allant du gouvernement mondial chargé de coordonner et gérer la contraction globale, jusqu'à la commune autonome⁶⁰, et même jusqu'à une revalorisation de l'économie domestique et de l'autosuffisance intralocale⁶¹. L'autre économie sera un réseau solidaire de « communes économiques » frugales, donc riches en un sens nouveau.

Il faudra dès lors une série d'agences publiques, allant d'une Organisation Mondiale de la Transition (OMT) à des échelons municipaux de la Transition, en passant par des Ministères régionaux de la Transition. L'OMT aura pour tâche essentielle de piloter et coordonner la contraction mondiale en vue d'une contraction viable de la production. Elle aura aussi pour fonction essentielle de « chapeauter » les organismes infra-mondiaux et – à l'inverse de ce que fait actuellement l'OMC – de coordonner le retour d'une juste notion de protectionnisme au niveau des localités et des diverses « communes économiques » qui vont se créer et se mettre en réseau. Il s'agira pour l'OMT de rendre compatibles la solidarité globale et la protection des tissus locaux – en promouvant une nouvelle notion de *localisme global*

qui va à l'encontre de l'idée actuelle de globalisation et de libération du commerce mondial.

La tâche philosophique et politique sous-jacente est de reformuler pour aujourd'hui une notion de cosmopolitisme – donc de solidarité – ancrée dans l'approvisionnement local, dans la résilience biorégionale⁶² et dans la subsidiarité politique⁶³. À condition que la Commission européenne change radicalement de cap, la construction européenne pourrait être un laboratoire de cette quête d'un nouveau modèle. L'idéal, bien entendu, serait que tous les niveaux de pouvoir, allant des municipalités à la Commission européenne, en passant par les sous-régions, les régions et les États-membres, se dotent chacun d'un tel ministère, et que tous soient mis en réseau de façon à ce que – en accord avec le principe de subsidiarité – les projets de niveau n puissent « remonter » démocratiquement vers le niveau $n+1$ et y être coordonnés selon des règles et procédures à mettre en place démocratiquement. Sa vocation serait de stimuler, encadrer et coordonner les initiatives citoyennes : création de nouvelles logiques de production, consommation et allocation, de nouvelles logiques relationnelles productrices de lien social hors-marché et en tout cas hors-capitalisme, création d'alternatives à l'emploi standard, etc.

Un premier pas serait certainement de rendre viable le petit réseau existant – et en constante quoique lente expansion – des *Villes et Communes en Transition*⁶⁴ qui regroupent des citoyens désireux de renouveler leurs modes d'existence sur la base des nouveaux principes de vie introduits dans le chapitre précédent.

Des outils de conscientisation personnelle

Ni la mise en œuvre de normes globales contraignantes, ni la quête d'un nouveau modèle de subsi-

diarité solidaire, n'auront la moindre chance de succès si les citoyens ne sont pas individuellement sensibilisés à la frugalité – à la fois à sa nécessité pour tous et à sa positivité pour chacun. Cette stratégie de sensibilisation, qui doit nécessairement être soutenue à la fois par les pouvoirs publics et par toutes les institutions d'éducation, de l'école maternelle à l'université, inclut une palette assez large d'éléments. Tous sont interdépendants et se renforcent mutuellement.

(a) À l'égard des normes globales, il faudrait un apprentissage des rudiments de l'action collective et de ses difficultés ainsi que des moyens efficaces de les dépasser. En parallèle, il faudrait renforcer la prise de conscience du fait que « Ça passe par nous » en même temps que « Ça passe par moi », et qu'il ne peut y avoir d'action isolée sans militantisme politique. Dans ce cadre, de nouveaux indicateurs de prospérité intégrant les valeurs de simplicité et de frugalité peuvent être un outil très utile car elle permet de fixer un cap collectif⁶⁵.

(b) À l'égard de la relocalisation et de la subsidiarité, l'important serait que chaque citoyen intériorise de façon positive les changements de mentalité requis. Chaque consommateur devrait pouvoir apprécier les réductions de gammes accessibles de biens et de services qu'imposent les contraintes d'un approvisionnement local, socialement juste et écologiquement soutenable. Cela se traduit, en pratique, par une série de questions en cascade⁶⁶ : A-je vraiment besoin de X ? Si oui, X peut-il être produit plus près plutôt que plus loin ? Si c'est le cas, cette production de proximité peut-elle se faire avec moins d'aliénation et d'exploitation du travail qu'avec plus ? Si oui, je m'approvisionne en X à cet échelon local. Si pas, existe-t-il un échelon un peu moins local où la production de X puisse se faire avec moins d'aliénation et d'exploitation du travail qu'avec plus ? Si oui, je m'approvisionne en X à cet échelon moins local mais plus

éthique. Si ce n'est pas le cas, à la réflexion, ai-je vraiment, vraiment besoin de X ? Si oui, je fais produire X à l'échelon le plus proche malgré les mauvaises conditions de travail. Si pas, je constate avec satisfaction le progrès moral accompli, et je poursuis mon existence locale sans X, tout en militant pour une amélioration des conditions de travail.

(c) Il faudrait établir un lien très clair entre, d'une part, la nécessité de ces mobilisations et changements de mentalité et, d'autre part, la lutte citoyenne pour la justice sociale et contre les inégalités. Pour les plus pauvres, la frugalité et la simplicité volontaires sont parfois ressenties comme une arrogance de riches voulant « jouer aux pauvres ». Cette perception ne peut être corrigée que dans une société où les disparités économiques sont réduites au minimum. Les inégalités actuelles sont un piège pour ceux qui en sont victimes. Ils aspirent en effet à obtenir leur « juste part du gâteau » au sein des principes de vie régnants, plutôt qu'à changer de logique – car ils ont légitimement peur d'être les perdants d'une transition inégalitaire.

(d) Même dans un capitalisme moins inégalitaire, bon nombre de citoyens auraient peur de « bouger » et d'explorer des alternatives, par simple manque d'information. Des lors, il faudrait non seulement des circuits de diffusion d'information sur les initiatives déjà existantes en termes de transition vers la frugalité mais aussi des « guichets de la frugalité » (comme il existe des guichets de l'énergie) où l'on aurait l'opportunité de rencontrer des conseillers proposant des choses concrètes qui seraient faisables étant donné la situation financière, la région, et le degré d'implication personnelle.

Tout cela requiert des mutations assez profondes dans l'orientation existentielle des citoyens, dont je discuterai plus en détail dans le dernier chapitre.

Un revenu de transition économique

Même si ces éléments de conscientisation personnelle devaient se généraliser, il resterait un problème de taille : entre désirer et « faire le pas », cela coïncide souvent à cause de la perte des droits économiques et sociaux liés aujourd'hui à notre participation à la mono-économie dominante. En quête d'alternatives, bon nombre de citoyens entrepreneurs potentiels ne demandent qu'à être soutenus et raisonnablement sécurisés pour déployer leurs aspirations et leurs idées.

Il s'agirait là, comme je l'ai signalé dans le tout premier chapitre, d'un renouveau radical de l'idée même d'esprit d'entreprise. Il est important que ceux qui acquièrent le goût de la frugalité puissent compter sur un soutien public quand ils « émigrent » vers un mode de vie différent, que ce soit dans un quartier urbain, une petite entreprise verte, une ferme communautaire ou une micro-exploitation agricole.

Le principe élargi d'égalité des chances discuté au chapitre précéderait permettrait de revendiquer – *au sein d'une société où les trois points précédents seraient déjà clairement prioritaires* – un socle de revenu inconditionnel. Grâce à ce socle, chaque citoyen pourrait, quand il le désirera, se déconnecter du capitalisme non soutenable et d'explorer le réseau des alternatives soutenables, voire de contribuer activement à son élargissement. Il nous faudrait d'urgence un *Revenu de Transition Économique* (RTE)⁶⁷.

Une transition douce ne sera possible que si l'économie dominante reste suffisamment longtemps en bonne santé, puisque c'est ce qui permettra de soutenir ceux qui sont en train de (re)créer des modes de vie soutenables. Idéalement, donc, le réseau alternatif d'économies soutenables fonctionnerait en parallèle avec l'économie non soutenable pendant que cette dernière décline – en espé-

rant que ce déclin soit assez lent afin que le délai d'adaptation offert à ceux qui resteront accoutumés à l'économie capitaliste soit aussi long que possible. Le RTE devrait être suffisamment faible pour satisfaire ceux qui veulent vivre simplement, mais suffisamment élevé pour qu'ils puissent développer progressivement une préférence pour la frugalité tout en ayant un droit d'accès aux soins de santé, à l'éducation et à la retraite.

Le RTE pourrait prendre la forme d'un « impôt négatif »⁶⁸ venant combler par un soutien public l'écart entre ce que quelqu'un gagne en travaillant (dans l'économie non soutenable ou dans l'économie soutenable) et ce dont il a besoin pour mener une vie frugale. Dans une population conscientisée, le RTE serait utilisé par ceux qui ont quitté leur emploi dans l'économie capitaliste pour construire des modes de vie soutenables. On pourrait donc progressivement aller au-delà des tous premiers pionniers.

Le RTE contribuerait de surcroît au maintien de l'équilibre de toute l'économie, notamment à travers une stabilisation du marché du travail – aspect essentiel si l'on veut une transition progressive. Ceci pourrait se faire par des modifications des niveaux de soutien, un peu comme une banque centrale ajuste son taux de base. Si l'économie dominante a besoin de davantage de main-d'œuvre, le RTE pourrait être réduit suffisamment pour inciter ceux qui ne sont que marginalement impliqués dans le réseau d'économies alternatives à retourner un temps dans l'économie dominante. S'il y a un excédent de personnes cherchant encore à être employées – de plus en plus difficilement – dans une économie dominante déclinant, le RTE devrait être relevé pour que certains travailleurs moins téméraires puissent partir explorer le réseau des alternatives fugales.

Au cours du processus, le recours au RTE permettrait de plus en plus un apprentissage réciproque.

Les jeunes seraient particulièrement à même de faire circuler l'information à mesure qu'ils compareraient les alternatives frugales aux choix qui leur resteraient offerts dans l'économie non soutenable. À mesure qu'il évoluerait, le réseau d'économies alternatives offrirait un spectre d'activités de plus en plus large. Tout ce qui « marchera » dans la pluri-économie frugale attirera l'attention et sera progressivement répliqué ou adapté.

À mesure que le réseau alternatif se solidifiera et qu'il engendrera des profits et des revenus du travail modestes mais égaux au RTE, les appréhensions à s'y lancer diminueront et les dépenses publiques au titre du RTE se réduiront par là même. Au fil du temps, la pluri-économie soutenable sera capable de continuer par elle-même tout en « pompant » très peu de ressources publiques pour les compléments RTE. À tout moment, cependant, ceux qui reçoivent ce RTE devront accepter qu'il fluctue en fonction des possibilités et des besoins de l'économie capitaliste. Il est à espérer que la transition sera aussi douce que possible.

Un entrepreneurial « socialisé »

Il faudrait trouver un nouveau système de mesure et une nouvelle comptabilité : ce que le principe du travail capitaliste interprète comme un « coût en ressources humaines » devrait être transformé en une composante de la valeur. Aucun capital ne peut dégager de surplus sans adjonction importante de travail humain. Dans la logique du « capital capitaliste », la denrée humaine devient alors une marchandise plutôt encombrante.

Comment envisager que l'emploi créé, voire la rémunération versée, soient comptés également comme rémunération du capital ? Cela impliquerait qu'on ne voit plus dans le capital un moyen d'exploiter des « res-

sources » (naturelles, dont humaines) en vue de faire du profit, mais un moyen de faire vivre une communauté d'êtres humains et de donner un sens à leurs vies. Mais un tel retournement radical est-il seulement possible ? Certainement pas tant que le capital industriel ou financier est autorisé à rester aux mains d'individus pour qui le sens de la vie signifie exploiter l'énergie et le savoir d'autres personnes, avec qui il n'ont que des liens virtuels et instrumentaux. Les alternatives au capitalisme devraient, au contraire, être fondées sur un régime *communautaire* de propriété des capitaux : la communauté dans son ensemble déciderait, sur un mode pleinement démocratique (donc non « collectiviste » au sens strict !), comment combiner au mieux le travail humain et le capital économique.

Dans un tel régime non capitaliste, y aurait-il encore des managers ? Oui, bien entendu, mais ils seraient des travailleurs comme les autres, nullement inféodés à un quelconque groupe de « propriétaires » privés. Ils seraient désignés par leurs pairs, au sein même de l'entreprise, comme exerçant provisoirement des tâches de gestion et de coordination plutôt que des tâches de production. Et *quid* des entrepreneurs ? Ils existeraient toujours, mais comme « employés communaux » ou comme « délégués à la création », et non comme pionniers privés auréolés des droits et prérogatives du *self-made man*.

L'entrepreneur communaliste serait un employé comme les autres, recevant un revenu pour son travail de créateur, sous le contrôle de la même démocratie économique qui bornerait et limiterait aussi les rémunérations des autres fonctions (producteurs, coordinateurs). Mais alors, quels seraient leurs incitants, à cet entrepreneur « communal » ? S'il ne peut espérer tirer de sa créativité et de son esprit d'entreprise une richesse que rien ne limite *a priori* (ce qui est le cas dans le capitalisme), comment se motivera-t-il

à innover, à créer, à sacrifier son temps et son énergie ? La réponse est assez simple : ne resteront entrepreneurs que celles et ceux qui auront une réelle vocation, non seulement technique et instrumentale mais aussi sociale et spirituelle, et qui ne se rémunéreront pas uniquement par le surplus économique et financier dégagé par leur innovation, mais par la joie et la fierté d'avoir contribué à la prospérité de sa communauté. Cela requiert des changements intérieurs dont je discuterai dans le dernier chapitre.

Bon nombre de ceux qui aujourd'hui se targuent d'être « entrepreneurs », mais qui sont en fait avant tout des capteurs de surplus à long terme comblant leurs angoisses existentielles par la « réussite », seraient simplement jugés inaptes dans une démocratie économique. En revanche, d'autres se révéleraient créatifs, innovants et dynamiques en tant qu'entrepreneurs « socialisés »⁶⁹, dans une logique nouvelle où le capital serait un prêt issu de la communauté, mis à leur disposition pour qu'ils lancent des idées bénéfiques à cette communauté.

Une modalité radicale du régime communaliste d'entreprise est évidemment la coopérative de travailleurs. À l'évidence, des entrepreneurs sociaux radicaux auront tendance à privilégier des formes d'entreprise plutôt coopératives, où un pouvoir significatif est donné aux employés et travailleurs. La démocratie d'entreprise devra être un élément central dans la resocialisation de l'entrepreneuriat. C'est d'ailleurs compatible avec l'idée que cette resocialisation du capital sera profondément libertaire : l'idée n'est pas du tout d'imposer des formes centralisées, étatisées, de planification et de contrôle. La logique communautaire qui préside à mes propositions dans ce chapitre implique nécessairement l'éclosion de formes ouvertes, coopératives et profondément démocratiques de gouvernance d'entreprise⁷⁰.

Plus largement, il s'agirait d'une démocratie économique où le capital ne serait plus – ne pourrait plus être, légalement parlant – source d'enrichissement individuel, mais seulement source de production d'une richesse « communale » revenant en droit à celles et ceux qui ont ajouté leur travail au capital commun.

Vous avez bien lu : le capital serait vu comme un prêt issu de la communauté ! Fini, donc, le principe du prêt bancaire capitaliste, lui-même conditionné par les attentes de rentabilité sans mesure venant des « investisseurs » qui placent leurs fonds dans ces banques capitalistes. Il faudra inévitablement penser à remplacer le système bancaire capitaliste par des réseaux de financement coopératifs (publics ou privés) et axés, eux-mêmes, sur le service à la communauté – un service assez modérément rémunéré, forcément, par rapport aux actuels délirés de profitabilité d'un secteur bancaire capitaliste. Les exigences du communalisme post-capitaliste sont fortes, mais celles du capitalisme d'aujourd'hui ne le sont pas moins ! Simplement, elles sont légitimées par une idéologie et une culture qui nous aveuglent assez largement sur les coûts humains de la logique inégalitaire à l'œuvre, axée sur l'inégalité d'accès au capital économique et financier. Les banques et autres institutions de financement privées et publiques jouent pour l'instant pleinement le jeu de la logique d'un « capital capitaliste » dans la mesure où elles valorisent avant tout le capital qui se rentabilise maximalelement grâce au travail exploité de façon non démocratique.

Une réforme radicale de la création monétaire

Ce sont précisément ces enjeux monétaires qui, *in fine*, doivent sous-tendre la réflexion sur la transition. En effet, les prétendus « réalistes » peuvent facilement

rétorquer que tous ces pionniers de la frugalité, tous ces citoyens entrepreneurs ne parviendront, en fin de compte, qu'à créer de petites et éphémères poches d'activité alternatives. Elles dureront tant que suffisamment de membres gagneront suffisamment d'argent dans l'économie dominante ou pourront tirer suffisamment de bénéfices de certains placements capitalistes.

Ces « réalistes » pourront même arguer – et ils n'auront pas tort – qu'un RTE viable mais frugal ne sera jamais suffisant à financer tous les coûts de lancement des initiatives soutenables : achat d'un terrain et construction ou restauration bioclimatique dans le cas d'un écovillage, emprunt de fonds pour constituer le capital de départ d'une petite exploitation bio ou d'une micro-entreprise industrielle ou artisanale, etc. Ceci explique déjà actuellement pourquoi le passage des « alternatifs » est aussi maigrement peuplé, et pourquoi tant de pionniers sans le sou ne parviennent tout simplement pas à démarrer ou à pérenniser leurs projets.

D'où viennent ces échecs ? Ne démontrent-ils pas qu'il n'y a point de salut hors des grands circuits du commerce mondial et de la finance globale ? Dans l'état actuel des choses, oui ! Et c'est pour cela, je le crains, qu'il ne sert malheureusement à rien d'être pionnier de la frugalité trop tôt et de concentrer trop vite toutes ses énergies sur la création d'alternatives pour le succès desquelles les conditions structurelles ne sont pas encore réunies. La création monétaire et la mise en circulation de l'argent par le crédit bancaire ne cessent de piéger les adeptes de la frugalité et d'empêcher leur mode de vie de devenir un projet politique.

L'actuel impératif de croissance a certes partie liée avec les désirs réputés insatiables des consommateurs⁷¹. Mais le consommateur n'est, après tout, que le dernier maillon d'une chaîne qui s'ancre avant tout dans la

nécessité, pour toutes les entreprises, de faire du bénéfice pour leurs actionnaires... et surtout pour leurs banquiers. Les paiements d'intérêt sur les dettes privées des entreprises forment, selon certaines estimations, entre 15 et 25 pour cent des prix de revient. Il y a donc, à cause de cette logique de la dette, une forte pression inflationniste inscrite dans le système. Mais comme les ménages sont eux aussi endettés, notamment à cause d'hypothèques de plus en plus exorbitantes sur leurs logements (ou sur celui de leur propriétaire), leur pouvoir d'achat est sans cesse érodé. Ils deviennent complètement dépendants de l'emploi que doit leur fournir l'économie non soutenable mais qu'elle leur fournit de moins en moins. En effet, les profits servent d'abord à rembourser les créanciers, pas à créer des postes de travail. Dans ces conditions, vouloir quitter l'économie dominante pour explorer les alternatives fugales engendrerait, pour la plupart des citoyens, des problèmes pratiques difficilement surmontables et des angoisses existentielles tenaces⁷².

L'État pourrait certes essayer de suppléer à ce défaut et financer un RTE (en partie par remplacement de transferts sociaux existants) et un soutien aux investissements des citoyens entrepreneurs. Mais il devra pour cela lever des impôts ou, à défaut – puisque dans la logique dominante l'impôt « étrangle » l'économie privée – il devra lui aussi s'endetter en euros, donc *in fine* auprès des banques privées. S'il ne stimule pas la croissance matérielle et monétaire, en attirant des investisseurs et en boostant la compétitivité des entreprises capitalistes du pays, donc en « jouant » le jeu de l'économie dominante, il ne pourra pas rembourser et son *credit rating* se dégradera, compromettant à brève échéance sa capacité future à financer le RTE et les investissements dans les infrastructures d'une vie simple.

Donc, et c'est un constat terrible, la logique monétaire de la dette capitaliste qui règne aujourd'hui rend

très difficilement praticable le projet collectif d'une transition vers un réseau pluriel de communes économiques frugales.

Suffirait-il que nous nous désendettions tous une bonne fois ? Pas du tout ! Car s'il n'y a plus de dettes, il n'y aura plus un seul euro en circulation dans l'économie. L'euro est en effet une monnaie privée émise par les banques commerciales, sous le contrôle d'une banque centrale qui s'assure qu'elles ont suffisamment de billets pour faire face aux retraits éventuels, et qui veille aussi à ce que l'inflation ne soit pas trop forte pour que les débiteurs (ménages, entreprises, État) ne s'en sortent pas trop facilement au détriment de ceux qui, possédant déjà beaucoup, peuvent demander au secteur bancaire de leur verser des intérêts créditeurs (s'ils sont de riches déposants) et/ou des dividendes (s'ils sont actionnaires). La poursuite incessante du réendettement, et la croissance matérielle et monétaire obligatoire qui l'accompagne, font partie de la logique même de ce système ploutocratique.

C'est contre cette logique de l'argent-dette, qui rappelle celle du faux-monnayeur et du joueur de casino, que les aspirants « frugalistes » devraient s'élever en priorité. Cela n'exclut évidemment pas d'avancer par ailleurs dans la réflexion, la prise de conscience, l'action exploratoire à petite échelle, etc. Mais si la *logique même* de la création monétaire n'est pas modifiée, il n'y aura presque aucune possibilité durable de créer un réseau pluri-économique alternatif où les valeurs d'une croissance intelligente et d'un travail non salarié puissent être vécues à grande échelle, sur fond d'autolimitation globale et de nouvelles relations humaines.

Des alternatives monétaires existent. On pourrait envisager un secteur bancaire entièrement non marchand où l'émission monétaire n'obéirait pas à l'impératif de profitabilité maximale des banques. Un rôle significatif pourrait également être joué par des monnaies complémen-

taires émises au plan national, régional ou même municipal. Si une partie du RTE est libellée en monnaie complémen-taire, et si certaines taxes habituellement calculées en euros sont collectées dans cette même monnaie, une déconnexion partielle à l'égard de la logique dominante serait assez facile⁷³. Autre possibilité, plus monopolistique : les pouvoirs publics pourraient ôter par décret au secteur bancaire commercial le monopole de la création monétaire (ce qui correspond à un taux de réserves obligatoires de 100 %) et le reprendre à leur compte sous étroit contrôle démocratique⁷⁴. Il y aurait alors des crédits *publics* pour financer diverses activités – en partie encore capitalistes au départ puis, de plus en plus, non capitalistes – et on utiliserait les intérêts versés par les citoyens pour financer un « dividende social » qui est l'équivalent du RTE⁷⁵. On pourrait alors aussi réduire la pression fiscale, dans des proportions compatibles avec le besoin initial de verser des subsides aux investissements des citoyens entrepreneurs.

Ces six grands axes de réforme constituent un point de départ minimal pour la militance de citoyens existentiels aujourd'hui. Cependant, aucun de ces axes n'a de chance de réellement prendre racine, ni même d'être revendiqué, si le citoyen existentiel – le citoyen entrepreneur en quête d'une autre économie – ne s'attache pas également à son intériorité et à son propre rapport à l'univers, aux autres et à soi. Ce sont ces dimensions existentielles personnelles que je vais explorer dans le dernier chapitre.

Vivre l'économie autrement

La transition vers une pluri-économie soutenable concerne aussi l'émergence d'un *modèle humain soutenable*. Nous devons poursuivre non seulement la soutenabilité écologique, mais aussi une *soutenabilité anthropologique*. Car les changements structurels proposés dans le chapitre précédent ne peuvent s'enraciner que dans un « humus » nouveau – une manière renouvelée d'envisager l'existence à travers de nouveaux principes de vie.

La capacité de nous déconditionner

Je suis convaincu qu'il y a une « plasticité anthropologique » inscrite dans la condition même de l'être humain. Nous avons une capacité innée à dépasser l'inné, à nous façonner nous-mêmes selon des voies non seulement biologiques ou psychologiques mais aussi (osons le mot) spirituelles. C'est-à-dire une capacité innée, mais pas toujours activée (et que le fonctionnement de l'économie et les valeurs qui y sont véhiculées s'emploie à étouffer), de nous transformer nous-mêmes en fonction d'impératifs intérieurs et collectifs que nous percevons et que nous nous approprions.

C'est à travers cette plasticité anthropologique que nous avons la capacité de transformer notre condition en différentes façons de vivre, différentes façons d'être

humains. Nos capacités cognitives et spirituelles sont telles – à cause de cet infini ouvert en nous – que notre façon de vivre peut *in fine* transformer jusqu'à notre condition elle-même.

Certes, nous sommes porteurs d'une structure première. Le « câblage » initial de nos cerveaux et notre héritage évolutif nous contraignent dans notre trajectoire de réflexion et d'action sur nous-mêmes. L'*homo oeconomicus crescens* n'est pas que le produit passager de rapports de force qu'il suffirait de dépasser. Il a contribué à ces rapports de force mêmes, en partie à cause du « fonds psychosomatique » qu'il porte en lui mais en partie aussi à cause d'un « fonds spirituel » qu'il possède également. Le psychosomatique nous conditionne, le spirituel peut nous permettre de nous déconditionner – de vivre tout autrement notre condition.

La pierre d'achoppement pour beaucoup de critiques du capitalisme, c'est le constat qu'en effet le principe d'*expansion de soi est bel et bien profondément associé à l'être humain*. Nous en avons déjà parlé dans le tout premier chapitre en disant que la croissance était un principe métaphysique. Il est stérile de se lamenter sur la démesure (*hubris*) de l'homme moderne, de son manque de capacité d'autolimitation, si par ailleurs on ne saisit pas que l'être humain est *ouvert à l'infini*. Se vouloir écologiste et tabler sur un appel à la raison, à la mesure, à la maîtrise de soi, c'est devoir réfléchir en même temps sur ce qui peut réellement étancher la « soif d'infini » de l'être humain. Et quand on se pose cette question-là – qui est inévitablement d'ordre spirituel et non d'ordre simplement psychosomatique – on ne peut pas ne pas prendre comme point de départ (mais pas comme point d'arrivée !) la psychologie du manque.

Quand les anciens Grecs fustigeaient l'*hubris* humaine, ils se situaient dans un monde matériel où les dieux eux-mêmes étaient des êtres de chair. Ils pressen-

taient qu'à cause de sa finitude psychosomatique, l'homme ne peut trouver dans l'arène cosmique (et surtout dans la biosphère de la planète Terre) l'infinitude qui est la marque, en lui, du spirituel. La démesure ne vient pas de ce que l'être humain serait attiré par un infini qui lui serait interdit, mais de ce qu'il se *trompe d'infini* : nous cherchons à réaliser notre désir spirituel d'expansion de nous-mêmes dans des domaines – notamment celui des biens matériels, mais aussi celui des relations érotiques à « consommer » – où cette aspiration ne peut pas être assouvie. Nous manquons la cible parce que notre arc est défectueux, rendu défaillant par un système qui cherche sans cesse à légitimer sa propre existence à travers nous, et nous à travers lui.

Question, dès lors : si l'être humain devenait conscient de cette « erreur sur l'infini », et s'il consentait librement à une autolimitation psychosomatique *qu'il puisse vivre comme un « vrai infini »*⁷⁶ et non comme une autolimitation, les appels à la mesure et à l'autolimitation auraient-ils enfin un sens ?

Il faudrait pour cela que chacun de nous puisse vivre l'autolimitation comme quelque chose de positif, qui « ouvre son infini intérieur » : l'acceptation de ce que tous les biens ne peuvent lui appartenir, que tous les êtres humains et leurs émotions ne peuvent être tournés vers lui seul, de sorte que sa quête infinie de la reconnaissance, de l'admiration, de l'affection et de l'amour d'autrui ne peut aboutir pleinement qu'en dehors du domaine des biens et des « connexions » – bref, en dehors de ce que la culture régnante appelle le « progrès ».

Contreproductivité et autodestruction du progrès

L'un de ceux qui, le plus tôt, a mis le doigt sur les mirages de la notion contemporaine de progrès est

Ivan Illich qui, dans les années 1970-1980, fut l'auteur d'une œuvre importante mais assez peu connue aujourd'hui en dehors de certains cercles restreints⁷⁷.

Illich propose une critique des institutions du capitalisme social-démocratique, ancrées (comme nous le savons désormais) dans les principes de vie régnants : enseignement scolaire obligatoire⁷⁸, santé médicalisée et institutionnalisée⁷⁹, mobilité de masse⁸⁰, production en grandes entités et consommation de masse⁸¹. Par leur hypertrophie même, due le plus souvent au « progrès technique », elles font obstacle à la réalisation de ce pour quoi elles étaient prévues.

L'exemple classique est celui de la congestion des transports routiers. La croissance des flux de voitures et de camions, destinée *a priori* à accélérer les déplacements des personnes et l'acheminement des marchandises, finit par engendrer une congestion. C'est dû au fait que les distances parcourues augmentent en moyenne, de telle sorte que *in fine* la majorité des usagers de la route passent de plus en plus de leur « temps libre » à attendre dans les embouteillages. Ils consacrent aussi une partie croissante de leur temps de travail à gagner l'argent nécessaire à l'entretien et au remplacement du véhicule dont ils ont besoin pour se rendre au travail... On cherche alors à avoir des voitures plus petites mais plus rapides, et qui deviendront vite plus nombreuses, à cause du fameux « effet rebond ». On revient, au plan collectif, à la construction de routes supplémentaires qui seront rapidement engorgées à leur tour...

Donc, une fois qu'elle a engendré la dislocation des espaces-temps sociaux conviviaux traditionnels, la mobilité devient un bien auquel on ne peut plus accéder que de façon « hétéronome » : on doit consacrer du temps et des ressources (financières et énergétiques) à l'achat et à l'entretien d'un outil encombrant et polluant. Les espaces

urbains et ruraux se modifient progressivement en fonction du prétendu progrès de la mobilité et des technologies de motorisation – un progrès devenu grand pourvoyeur d'emplois rentables dans le cadre d'une économie capitaliste orientée vers l'accumulation des capitaux. Une fois morcelés et dispersés les métiers, les commerces, les lieux d'habitation et de travail, récupérer personnellement une autonomie de déplacement sur de courtes distances devient de plus en plus difficile, voire impossible. En effet, alors même que les engorgements et les pollutions résultent initialement d'une multitude de décisions individuelles, ils finissent par s'imposer à chacun comme une contrainte globale non choisie. Les moyens, là aussi, tuent la fin... C'est ce que Illich appelle la *contreproductivité*.

Autonomie et convivialité

On trouve chez Illich la proposition d'une humanité nouvelle, en vue de laquelle nous pourrions exercer notre plasticité fondamentale. Les notions d'autonomie et de convivialité sont essentielles pour lui. Par autonomie, il entend avant tout la capacité du sujet humain à détenir dans ses propres mains les « ressources », si possible non marchandes, et en tout cas non fournies par de gros appareils capitalistes ou bureaucratiques, qui lui permettent de jouir directement des valeurs d'usage qui lui importent.

Illich s'est fortement inspiré de Gandhi et de sa vision d'une personne autosuffisante au sein d'un réseau social convivial à échelle humaine, avec peu ou pas de « grosses » institutions : « Il nous faut comprendre que tous les meubles et autres articles que nous continuons à collectionner dans nos vies ne nous donneront jamais la force intérieure. Ils sont, pour ainsi dire, les béquilles d'un estropié. Plus nous possédons de telles commodités, plus notre dépendance à leur égard s'accroît et notre existence devient

étriquée. Au contraire, le genre de mobilier que je trouve dans la hutte de Gandhi est d'un autre ordre, et il y a bien peu de raisons d'en devenir dépendant. Une maison remplie de toutes sortes de commodités montre que nous sommes devenus faibles. Plus nous perdons le pouvoir de vivre, plus nous dépendons des biens que nous acquérons. C'est comme le fait de dépendre des hôpitaux pour la santé des gens ou des écoles pour l'éducation de nos enfants. Hélas, ni les hôpitaux ni les écoles ne sont un indice de la santé ou de l'intelligence d'une nation. En fait, le nombre d'hôpitaux indique la mauvaise santé des gens et le nombre d'écoles leur ignorance. De même, la multiplication des commodités de vie minimise l'expression de la créativité dans la vie humaine⁸². »

La marchandisation inhérente à la mécanique de croissance capitaliste engendre une profonde dépossession, c'est-à-dire littéralement un affaiblissement intérieur, existentiellement parlant. Souvent, nous ne nous rendons pas compte que nous n'avons plus accès aux valeurs d'usage les plus importantes – la mobilité, la santé, les moyens de manger, boire, dormir et habiter, le savoir et la connaissance, et la chaleur humaine elle-même – qu'à travers des structures professionnalisées et donc marchandisées.

Cela pourrait encore être compatible avec une existence conviviale si les « métiers » étaient à proximité. Mais ces biens et services sont, de surcroît, industrialisés et donc anonymes au sein d'un capitalisme qui instrumentalise les humains au service d'une croissance devenue une fin en soi. Une fois dépossédé de son autosuffisance d'usage, chacun de nous doit donc disposer des ressources financières qui lui permettront de continuer à avoir un accès payant aux valeurs d'échange hétéronomes qui remplacent ces valeurs d'usage autonomes. Il faut donc

un revenu qui, le plus souvent, viendra du travail – et ce travail, on le sait, ne pourra justifier un revenu que s'il est « utile », c'est-à-dire si c'est un emploi validé par un projet soit bureaucratique (emploi public), soit ploutocratique (emploi privé). C'est pourquoi, afin de pouvoir garder un accès à des valeurs d'usage transformées en valeurs d'échange par une logique capitaliste de la croissance, il faut désormais – depuis la dislocation des tissus spatio-temporels anciens – participer à cette logique elle-même car c'est elle, et elle seule, qui détermine ce qui a une valeur digne d'être comptabilisée. Dès lors, l'ensemble des principes de vie actuellement en vigueur sont caractérisés par une hétéronomie généralisée (il faut vendre pour acheter, être rentable pour quelqu'un d'autre afin de pouvoir produire ce dont on a besoin), déguisée en un discours trompeur sur l'autonomie (grâce au revenu lié à l'emploi, on aurait accès aux biens et services nécessaires).

Notre mode capitaliste de développement a ainsi orchestré ce que Jean-Pierre Dupuy et Jean Robert ont appelé une « trahison de l'opulence »⁸³. Fondamentalement, notre richesse vient des valeurs d'usage que nous sommes capables de produire et que nous pouvons nous fournir les uns aux autres de façon autonome et conviviale. À la place, et sous prétexte que le capitalisme permettrait de démultiplier les occasions d'« échange », nous avons engendré une opulence matérielle et financière qui a fini par se retourner contre nous – et ce, d'autant plus que nous nous fions à nos statistiques et nos mesures d'avantage qu'à notre vécu ou à nos témoignages de vie. L'opulence promise par la main invisible de Smith au terme de la succession des quatre stades n'a pas tenu ses promesses. Elle a fini par nous trahir avec la complicité angoissée de ceux qui auraient eu le plus de moyens de la transformer en solidarité.

Certes, Illich reste assez vague sur la « force intérieure », sur l'« affaiblissement » existentiel lié à l'hétéronomie marchande, et sur la « créativité » fondamentale de la vie que la seule notion de croissance ne saurait saisir. Il n'en reste pas moins que les concepts de contreproductivité, d'autonomie et de convivialité sont extrêmement précieux pour une réflexion « alter-économique » sur une autre richesse au-delà de la croissance et du manque. Vu les allusions d'Illich à la simplicité volontaire et à la spiritualité, nos notions mêmes de manque, de rareté et d'opulence ne sont-elles pas à mettre en question – alors que nous avons vraiment l'impression qu'elles sont évidentes et incontournables ? Si toute l'idéologie de la croissance est fondée sur la croyance en une lutte structurelle contre la rareté, et si cette notion de rareté elle-même s'avère fallacieuse ou, en tout cas, socialement construite, peut-être qu'un homme économique débarrassé des contraintes de l'existence capitaliste, orienté vers un autre sens à donner à sa vie, n'est-il pas impensable ?

Anthropologie de l'autonomie, psychologie de l'abondance

L'autonomie au sens d'Illich peut être définie comme la capacité d'un être humain à obtenir les valeurs d'usage qui lui importent à travers une hétéronomie minimale – c'est-à-dire compatible avec le maintien, voire la croissance, d'un réseau relationnel convivial. Il existe un lien étroit entre autonomie et convivialité. La pensée d'Illich est intégralement « convivialiste ».⁸⁴

La convivialité, en effet, n'est pas un substitut infantilisant du sein maternel. Elle n'est pas non plus une béquille collectiviste destinée à pallier une force intérieure défaillante. Au contraire, le regard acéré qu'Illich pose sur le monde contemporain lui fait voir clairement que l'au-

thentique convivialité – celle que prônait, par exemple, Gandhi – ne peut reposer que sur une « souveraineté intérieure » que chaque membre de la société doit conquérir sur les peurs qui le poussent spontanément vers la consommation et l'accumulation de signes monétaires, d'objets consommables et d'appareillages productifs.

L'individuel et le collectif ne s'opposent pas ici : c'est peut-être le vrai sens du mot « libéral » tel qu'il transparaît à travers l'approche d'Illich. En effet, une société réellement libératrice serait une société qui organiserait son activité économique d'une façon telle que chaque citoyen puisse « parasitage » marchand venu des sphères d'hétéronomie issues du capitalisme) se doter des *ressources intérieures et collectives d'autonomisation*.

Si on ne la voit pas lucidement à l'œuvre, la psychologie du manque, nous l'avons vu, nous poussera toujours à rechercher sans fin des béquilles matérielles ou financières. Elles sont destinées à remplir un vide sans cesse ré-ouvert par notre expérience même de la « richesse » dans le capitalisme – une richesse qui est toujours vécue comme une digue contre un manque menaçant, *même et surtout si ce manque ne nous menace plus réellement*. Collectivement, la circulation accélérée de valeurs d'échange qui dicte la croissance économique, et qui est renforcée par elle, nous fait dépendre les uns des autres au sein d'une logique de plus en plus hétéronome : personne n'apprend rien des autres, si ce n'est comment participer « mieux » à la logique elle-même. La convivialité, en revanche, représente un ensemble de « capacités collectives »⁸⁵ fournies par la société en vue de l'autonomisation des citoyens. Elle a pour essence un être-ensemble où des personnes s'enseignent mutuellement à être plus autonomes. Et ce soutien réciproque permet à chacun de dépendre des autres de façon plus juste parce qu'il dépend moins des valeurs d'échange

que la logique de croissance capitaliste lui propose comme béquilles. La convivialité devient la source d'une abondance qui embrasse à la fois la solidarité et l'autonomie, à la fois la juste indépendance (contre l'interdépendance factice à travers l'hétéronomie du marché capitaliste) et la juste dépendance (contre l'indépendance égoïste de ceux qui possèdent capitaux et marchandises).

Comme l'ont parfaitement vu les disciples d'Illich – et aussi ses successeurs comme André Gorz ou Ernst Schumacher – cette anthropologie de l'autonomie, appuyée sur une psychologie de l'abondance, n'est pas opposée par principe à toute notion de croissance, au sens plus existentiel et qualitatif d'un approfondissement ou d'un élargissement. Le tissu relationnel d'une personne, son réseau de convivialité, est destiné à s'étendre autant que nécessaire à son autonomisation. Le point d'arrêt de la multiplication des relations sera similaire à celui qui, dans la logique de Gandhi, fait cesser la multiplication des biens et des objets : l'accumulation de relations peut devenir un facteur d'hétéronomie dans la vie de la personne, notamment par le fait qu'elle devient un instrument « au service » de ses relations ou que les autres se substituent à sa propre force intérieure. Si cela devient le cas, l'abondance conviviale se retournera en rareté – rareté de « soi », pénurie d'espace intérieur de croissance, manque d'autonomie...

Il existe donc aussi une version relationnelle de la « trahison de l'abondance », liée à une contreproductivité spécifique. C'est précisément le seuil à partir duquel le pouvoir d'autonomisation offert par le réseau relationnel se retourne en force d'hétéronomisation. À l'ère des communications de masse, des portables et autres iPhones, nous avons d'ores et déjà atteint ce seuil. Les relations d'une personne sont de plus en plus interprétées comme constituant son capital de connexions exploitables, c'est-à-dire un carnet

d'adresses qu'il peut mobiliser pour participer à la dynamique concurrentielle d'accumulation et de consommation. C'est le travestissement « connexionniste » de la notion de convivialité⁸⁶ : on verse, au sein des principes de vie régnants, dans un capitalisme relationnel. La convivialité est alors réinterprétée comme un simple filet de sécurité contre les aléas systémiques du capitalisme. Elle devient un outil pour bon nombre d'analystes qui prétendent combiner progressisme et néolibéralisme⁸⁷.

Il n'y a pas pour autant chez Illich d'apologie de la « vie de village » avec ses aspects aliénants, et nul communautarisme de principe. Vécue dans la justesse, la convivialité est même l'inverse du conformisme holistique. En ce sens, la critique illichienne de la société industrielle reste bel et bien une critique *moderne*, attentive aux droits des individus, comme le sont aujourd'hui certains altermondialistes qui réévaluent la place des individualités dans les mouvements sociaux, contre le poids du logiciel « collectiviste » ayant dominé les mouvements ouvriers après 1914-1918⁸⁸.

La convivialité et la quête d'autonomie doivent nous aider à construire une force intérieure qui nous fera nous déconnecter des prétendues nécessités d'un système dans lequel la croissance matérielle est inscrite comme un axiome. C'est en ce sens que je disais, à la fin du chapitre précédent, que la réforme des structures et des institutions ne peut se faire qu'en parallèle à une mutation du sens même de la liberté – une mutation intérieure du citoyen.

Une fois qu'on confronte l'autonomie illichienne à l'autonomie telle que la conçoit le libéralisme économique classique, on se rend compte très nettement qu'*il y a force intérieure et force intérieure*. La pensée économique libérale conçoit la force intérieure de l'acteur économique comme sa capacité d'adaptation aux dures nécessités et aux « lois » de la création capitaliste de la

richesse. Illich, quant à lui, voit celles-ci comme des béquilles. Il conçoit plutôt la force intérieure de la personne comme sa capacité de *dés*-adaptation à l'égard de la création capitaliste de richesse – et à l'égard de la *notion* même de richesse que la culture et la politique croissantistes véhiculent. Illich fait donc très clairement appel à notre plasticité anthropologique. Il s'agit bien, pour lui, de nous pousser à changer notre manière d'être humains, en ayant compris comment l'ensemble de nos « habitudes anthropologiques » nous piègent dans une logique de *rareté socialement construite*.

La rareté comme construction sociale

Les travaux de Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy sur René Girard⁸⁹, ainsi que les analyses récentes de Tim Jackson sur la « prospérité sans croissance »⁹⁰, ont mis en évidence des traits essentiels de l'anthropologie croissantiste. Il faut les décoder afin de déclencher la mutation vers une psychologie illichienne de l'abondance conviviale ancrée dans une anthropologie de l'autonomie.

Comme le montre Dumouchel dans un long article sur « L'ambivalence de la rareté », au-delà d'un seuil de manque radical (celui en dessous duquel l'être humain perd toute son autonomie, c'est-à-dire sa capacité à choisir en connaissance de cause l'hétéronomie à laquelle il entend se soumettre), la rareté économique est une construction sociale. Le « désir mimétique », dont nous avons déjà parlé plus haut avec Richard Layard⁹¹, engendre une rivalité cumulative sans cesse relancée, même quand l'opulence collective est atteinte. C'est l'angoisse de ne pas avoir « assez », *c'est-à-dire de ne pas avoir tout ce que l'autre possède*, qui engendre les inégalités que les défenseurs de la richesse capitaliste appellent des « incitations »...

Voilà évidemment le cœur « existentiel » de la main invisible de Smith : pour s'éloigner de façon durable de la misère, l'humanité aurait besoin de vivre continuellement dans une rareté *imaginaire*, donc proprement inépuisable. Cet aspect imaginaire trouve l'une de ses racines dans l'envie et l'imitation frustrée.

À côté de l'aspect mimétique, donc foncièrement inégalitaire, de la richesse capitaliste, il y a un second aspect : notre conception croissantiste de la prospérité est profondément liée à une compulsion de la nouveauté, reportée sur le plan matériel. La nouveauté n'est alors pas intérieure, mais extérieure – raison pour laquelle, d'ailleurs, elle peut aussi se reporter sur la quête relationnelle/ sexuelle effrénée dans le style « Don Juan ». La nouveauté intérieure, qu'Illich lie à la « force intérieure » authentique d'un Gandhi, ne peut – voire même, doit – naître que sur fond de limitation extérieure : dégagement, désencombrement, réduction, etc. L'anthropologie de l'hétéronomie croissantiste s'oppose ainsi de manière frontale à une anthropologie de l'autonomie au sens d'Illich.

Il y a donc, sous la logique de croissance, un double « verrouillage » de la valeur d'usage des biens : d'une part, l'acheteur confond l'usage autonome qu'il peut faire d'un bien avec le statut social qu'il peut en dériver ; d'autre part, il est convaincu qu'un bien lui sera d'autant plus utile pour s'autonomiser qu'il sera nouveau. Ces deux aspects, bien entendu, se renforcent mutuellement et servent les intérêts du capital. L'être humain moderne est habité par une compulsion de répétition, liée à l'angoisse de la mort, qui pousse l'homme mimétique, en quête de différenciation constante à l'égard des autres, à déléguer à des « faiseurs de nouveauté » (marchands, banquiers, etc.) le soin de lui fournir une immortalité imaginaire sous la forme de biens de consommation et de signes monétaires⁹². Cette double

transmutation des valeurs d'usage (potentiellement porteuses d'autonomie) en valeurs d'échange (porteuses d'hétéronomie) est un cas patent du processus d'hétéronomisation dénoncé par Illich.

De « nouvelles Lumières » : Sortir du non-sens

Construire une alternative convivialiste à la logique croissantiste, c'est devoir traverser ces zones psychiques où le désir humain se fourvoie dans des modalités problématiques. Bien sûr, à première vue, cela peut sembler absurde : si le désir humain est « par nature » ce qu'il est, donc si mimétisme et compulsion de nouveauté sont inscrits en nous, comment prétendre changer la situation ?

Mais n'oublions pas notre plasticité anthropologique, cette capacité innée à dépasser ce qui semble inné. Si Illich se réfère explicitement à Gandhi, c'est bien parce qu'il pressent que si la convivialité doit advenir, il nous faut un *progrès spirituel/ par lequel nous cessons de nous « tromper d'infini »*. Gandhi avait perçu clairement que l'abandon des béquilles de la consommation et de la propriété – donc l'abandon des principes de vie régnants dans le capitalisme – suppose de la part de chaque personne un changement intérieur. Dans un premier temps, cela semblera être un sacrifice mais, dans un second temps, ce sera vécu (Gandhi en est la preuve, tout comme d'innombrables anonymes) comme une libération existentielle. Le convivialisme suppose de nouvelles motivations, de nouvelles incitations. Il suppose donc ce que dès le début de ce livre j'ai appelé l'intégration existentielle : un équilibre subtil où « suffisamment » ne rime plus automatiquement avec « pas assez », et où par conséquent l'angoisse du « trop peu » n'engendre plus une course vers le « trop ».

Les « incitations » de la richesse capitaliste entretiennent une confusion plus ou moins consciente

entre trois éléments : tout d'abord nos besoins viscéraux, source d'inquiétude constante dès que la vraie rareté se présente ; ensuite, nos envies compulsives et angoissées, source d'inquiétude constante même quand plus aucune rareté objective n'existe ; enfin, notre Désir, qui est un espace à la fois psychologique et métaphysique, au-delà à la fois des besoins viscéraux et des envies. Ce Désir⁹³ est une sorte de mystère, mais il se montre à travers les intuitions d'infini qui nous habitent.

Nous avons vu avec Adam Smith, brillamment interprété par Christian Marouby, que le capitalisme nous fait prendre nos envies passagères pour des besoins urgents et impératifs. Défaire cette confusion, orienter notre énergie de vie vers un Désir qui ne se confonde plus avec l'envie déguisée en besoin : voilà la tâche clé de l'intégration existentielle. Il s'agit essentiellement d'une modification du ressort du désir humain.

Si l'*homo sapiens* est plus dangereux pour l'environnement, pour ses semblables et pour lui-même que ne l'est le gorille ou même la sauterelle africaine, c'est parce que son cerveau plus développé lui permet d'appuyer ses compulsions anxieuses sur une technologie qui fait déjà signe vers l'infini du Désir mais qui, hélas, est encore totalement inféodée aux « faux infinis » du besoin angoissé. Au fond, l'être humain de l'ère industrielle est un grand primat qui interprète encore ses envies symboliques comme des besoins angoissés, alors qu'elles pointent déjà vers « autre chose ».

Qu'est-ce que cet « autre chose » ? Il s'agit d'une transmutation radicale de l'énergie angoissée du besoin en une double énergie libérée et active. Il y a d'une part l'énergie d'altruisme qui permet à la personne de se porter vers la justice et le combat contre l'inégalité, afin que plus personne ne soit dans le besoin criant. Nous avons vu

que cette exigence était centrale dans nos aspirations modernes à la liberté. Il y a d'autre part l'énergie de tâche-prise qui, faisant elle aussi partie de nos visées fondamentales, rend la personne capable de discerner entre ses envies foisonnantes et ses besoins réfléchis. Cette seconde énergie permet aussi de faire la distinction entre les besoins réfléchis des autres (et notamment de ses enfants) et leurs envies compulsives.

Cette double réorientation de l'énergie de vie en altruisme et en lâcher-prise relève de la « force intérieure » dont parle Illich en lien avec la frugalité choisie de Gandhi. Opérer ce changement requiert un double détachement : à l'égard de l'avoir d'une part, du moins selon les modalités crispées et égoïstes que la possession revêt dans les principes de vie capitalistes qui régissent actuellement ; à l'égard du pouvoir d'autre part, tel que le capitalisme social-démocratique nous pousse à l'exercer. Le citoyen existentiel, le citoyen entreprenneur ne pourra pas éviter un chemin de transformation personnelle à travers des « exercices » lui permettant de sortir de l'emprise de l'avoir et du pouvoir capitalistes⁹⁴. Ce n'est pas une affaire de « développement personnel » comme l'entendent aujourd'hui les gourous du management. C'est un enjeu clé de notre modernité elle-même : *nous ne ferons advenir de « nouvelles Lumières » que si nous faisons remonter en nous une raison, une capacité de réflexion consciente du non-sens existentiel dans lequel nous cantonne la raison capitaliste.*

Sans une vision de l'avoir et du pouvoir très différente de ce que le capitalisme et la social-démocratie néolibéralisée actuelle nous proposent (et nous imposent), il sera impossible de faire advenir – sinon par la prise du pouvoir par une « élite éclairée », en contradiction avec les valeurs démocratiques – les changements structurels énumérés au chapitre précédent : normes globales contraignantes, nou-

velles structures de gouvernement, conscientisation du besoin d'autolimitation, revenu de transition économique, entrepreneuriat socialisé, démocratisation des entreprises et de la création monétaire. Pourtant, même des citoyens encore imparfaitement détachés de l'emprise capitaliste, mais déjà conscients de l'importance d'un tel détachement, pourront militer pour ces nouvelles structures et ces nouvelles institutions parce qu'ils comprendront que sans ces changements, leur cheminement de transformation personnelle sera difficile, voire impraticable.

En combinant les deux derniers chapitres de ce livre, on peut donc commencer à découvrir le moyen de combiner au niveau personnel et au niveau collectif des « principes de suffisance »⁹⁵ qui permettront de remplacer l'anthropologie de l'hétéronomie croissantiste par une anthropologie de l'autonomie conviviale, et en même temps de dessiner un nouveau projet – culturel et politique – de société avec des institutions qui puissent soutenir les citoyens dans leur quête d'autonomie et dans leur lutte contre les différentes contreproductivités.

Dès lors, c'est bien en *menant de front, simultanément*, les aspects de changement anthropologique individuel avec les enjeux collectifs de la transformation institutionnelle mis en avant au chapitre précédent, qu'on pourra entrevoir l'autre économie, l'autre richesse – celle qui est associée à notre condition humaine et dans les valeurs de notre modernité, mais que le capitalisme social-démocratique nous a fait perdre de vue. Le citoyen existentiel de demain, que j'ai tenté de retrouver en chacun de nous tout au long de ces analyses, aura alors ressenti au fond de lui-même la nécessité de ce double mouvement.

Bibliographie sélective

- ARNSPERGER, C.**, *Critique de l'existence capitaliste : Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Éd. du Cerf, 2005.
- ARNSPERGER, C.**, *Éthique de l'existence post-capitaliste : Pour un militantisme existentiel*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.
- ATTAC**, *Le capitalisme contre les individus : Repères altermondialistes*, Paris, Textuel, coll. « Petite encyclopédie critique », 2010.
- ASTYK, S.**, *Depletion and Abundance : Life on the New Home Front*, Gabriola Island, New Society Publishers, 2008.
- BAUMAN, Z.**, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- BECKER, E.**, *The Denial of Death*, New York, Free Press, 1973.
- BECKER, E.**, *Escape From Evil*, New York, Free Press, 1975.
- BOOTH, D.**, *Hooked On Growth : Economic Addictions and the Environment*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004.
- BROWN, N. O.**, *Eros et Thanatos : La psychanalyse appliquée à l'histoire*, Paris, Julliard, 1960.
- DOSTALER, G.** et **MARIS, B.**, *Capitalisme et pulsion de mort*, Paris, Albin Michel, 2009.
- DOUTHWAITE, R.**, *Short Circuit : Strengthening Local Economies for Security in an Unstable World*, Dublin, Lilliput Press, 1996.
- GIBSON-GRAHAM, J. K.**, *A Post-Capitalist Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.
- GORZ, A.**, *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Gallée, 1997.
- HAHNEL, R.**, *Economic Justice and Democracy : From Competition to Cooperation*, Londres, Routledge, 2005.
- ILLICH, I.**, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.
- ILLICH, I.**, *Le Chômage créateur*, Paris, Seuil, 1977.
- JACKSON, T.**, *Prosperité sans croissance : La transition vers une économie durable*, Bruxelles, De Boeck, 2010.
- JOHNSON, W.**, *Muddling Toward Frugality : A New Social Logic for a Sustainable World*, Westport, Easton Studio Press, 2010.
- KASSER, T.**, *The High Price of Materialism*, Cambridge, MIT Press, 2002.
- LATOUCHE, S.**, *Le Pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006.
- LATOUCHE, S.**, *Sortir de la société de consommation*, Paris, LLL, 2010.
- MARROUBY, C.**, *L'Économie de la nature : Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Seuil, 2004.
- SCHOR, J.**, *The Overspent American : Why We Want What We Don't Need*, New York, HarperCollins, 1998.

- SCHOR, J.**, *Plentitude : The New Economics of True Wealth*, New York, Penguin, 2010.
- TURLEY, D.**, « Death, where is thy sting ? Mortality and consumer motivation in the writings of Zygmunt Bauman », *In S. Ratneswar et D. G. Mick (dir.), Inside Consumption*, Londres, Routledge, 2005, pp. 67-85.
- VAN GRIETHUYSEN, P.**, « Pourquoi sommes-nous "accros" à la croissance ? », *in Baptiste Mylondo (dir.), La Décroissance économique*, Bellecombe-en-Bauges, Éd. du Croquant, 2009, pp. 151-168.

Notes

- 1 Je pense avant tout à Ivan Illich, Ernst Schumacher, Nicholas Georgescu-Roegen et Herman Daly aux États-Unis et, en France, André Gorz et Serge Latouche. J'ajouterais, parmi les noms plus récents, les francophones Patrick Viveret, Jean Gadrey et Isabelle Cassiers, ainsi que les anglo-saxons Douglas Booth, Richard Douthwaite, Robert Costanza, Juliet Schor, Peter Victor et Tim Jackson. Cette liste n'est pas exhaustive et je m'en excuse. Elle reprend en tout cas des noms qui, à mon avis, vont devenir incontournables pour les étudiants d'économie dans un avenir proche. Voir Serge Latouche, *La Dérision de la raison économique*, Paris, Albin Michel, 2001 et *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel, 2005.
- 2 Pour une discussion claire de la distinction, si importante, entre pauvreté (teconde) et misère (destructrice), voir Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Actes Sud, 2003.
- 3 Voir notamment Anne Wilson Schaeff, *When Society Becomes an Addict* New York, HarperCollins, 1987 et plus récemment et plus axé sur la spiritualité (bouddhiste en l'occurrence), Pema Chödrön, *Vivez sans entraves en écartant vos vieilles habitudes et de vos peurs*, Paris, Le Courrier du Livre, 2010. Serge Latouche défend depuis longtemps l'idée que notre obsession de la croissance économique relève de la toxico-dépendance.
- 4 Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit prince* (1943), Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1953, pp. 407-498.
- 5 Sur l'anthropologie « terrain » corps-âme-esprit, voir notamment Michel Fromaget, *Corps, âme, esprit : Introduction à l'anthropologie terrain*, 2 volumes, Louvain-la-Neuve, Éditions, 1999 et 2000.
- 6 Voir notamment Christian Léonard, *Croissance contre santé : Quelle responsabilité du malade ?*, Charleroi, Couleur Livres, 2006. L'auteur s'inspire des analyses du système moderne de santé par Ivan Illich.
- 7 Voir notamment Juliet Schor, *Born to Buy : The Commercialized Child and the New Consumer Culture*, New York, Scribner, 2004.
- 8 Au sujet de l'idéologie comme aspect central de la critique, voir notamment les développements très pertinents de Eve Chiappello et Luc Boltanski, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- 9 Il existe désormais une littérature immense sur les liens entre la logique du capitalisme et nos dimensions intérieures : corporeté, subjectivité, souffrance. L'un des domaines où la réflexion a été menée le plus loin est celui de la sociologie clinique du travail, notamment chez Richard Sennett, Christian de Gaullejac, Christophe Dejours et Thomas Périlleux. J'analyse en détail cette

- emprise pluridimensionnelle du capitalisme sur nos organismes, nos subjectivités, nos valeurs culturelles dans mon livre *Éthique de l'existence post-capitaliste : Pour un militantisme existentiel*, Paris, Cerf, 2009. Ce livre contient de nombreuses références à la sociologie clinique, qui ne peuvent toutes être reprises ici.
- 11 Je propose une analyse détaillée de ces aspects existentiels dans mon livre *Critique de l'existence capitaliste : Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf, 2005. Je m'y base sur des idées issues d'une littérature anthropologique et psychanalytique dont nous parlerons davantage dans la deuxième partie. Pour un éclairage différent, mais complémentaire, sur les rouages existentiels du capitalisme, voir aussi Gilles Dostaler et Bernard Maris, *Capitalisme et pulsion de mort*, Paris, Albin Michel, 2009.
- 12 Voir Serge Halimi, *Le Grand bond en arrière*, Paris, Fayard, 2005.
- 13 Pour une synthèse relativement récente, voir Douglas E. Booth, *The Environmental Consequences of Growth*, Londres, Routledge, 1998.
- 14 Pour des analyses très pertinentes de ces processus, voir notamment Frédéric London, *Fonds de pension, piège à cons ? Mirages de la démocratie actionnaire*, Paris, Raisons d'agir, 2000, ainsi que Harry Shutt, *The Trouble With Capitalism*, Londres, Zed Books, 2009 et *Beyond the Profits System : Possibilities for the Post-Capitalist Era*, Londres, Zed Books, 2010.
- Jean Arroux, *Les Théories de la croissance*, Paris, Seuil, 1999, p. 11.
- Douglas C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- David Landes, *Richesse et pauvreté des nations*, Paris, Albin Michel, 2000.
- Christian Marouby, *L'Économie de la nature : Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Seuil, 2004.
- Pour une présentation synthétique et claire de la théorie de Smith, voir aussi le chapitre 9 de Jerry Z. Muller, *Adam Smith in His Time and Ours : Designing the Decent Society*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 113-130.
- C. Marouby, *op. cit.*, p. 220.
- 15 Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Londres, Routledge, 1972, traduit en français sous le titre bien inspiré de *Âge de pierre, âge d'abondance* (Paris, Gallimard, 1973).
- 16 Piero Camporesi, *Le Pain sauvage : L'imaginaire de la faim de la Renaissance au XVIII^e siècle*, Paris, Le Chemin Vert, 1981, pp. 11-12.
- 17 La référence de base est Ernest Becker, *The Denial of Death*, New York, Free Press, 1973. On en trouvera une mise en application à certaines questions économiques dans Ernest Becker, *Escape From Evil*, New York, Free Press, 1975, ainsi que dans Zigmunt Bauman, *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*, Stanford, Stanford University Press, 1992 ; Tim Kasser, *The High*
- Price of Materialism*, Cambridge, MIT Press, 2002 ; et Darach Turley, « Death, where is thy sting ? Mortality and consumer motivation in the writings of Zigmunt Bauman », in S. Ratheshwar et D. G. Mick (dir.), *Inside Consumption*, Londres, Routledge, 2005, pp. 67-85. Une autre référence clé est Norman O. Brown, *Eros et Thanatos : La psychanalyse appliquée à l'histoire*, Paris, Julliard, 1960.
- 18 C. B. Macpherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971.
- 19 Voir Christian Arnsperger, « Analyse existentielle et individualisme : Critique de l'économie comme science de l'existence », in Ph. Corcuff, Ch. Le Bart et François de Singly (dir.), *L'Individu aujourd'hui*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 2010, pp. 177-187.
- 20 C'est notamment le cas dans le livre de Bertrand Collomb et Michel Drancourt, *Plaidoyer pour l'entrepris*, Paris, Bourn Editeur, 2010, pp. 225-226.
- 21 Sur les indicateurs alternatifs de richesses, qui ne sont pas l'objet de ce livre, voir notamment Jean Gadrey et Florence Jany-Catrice, *Les Nouveaux indicateurs de richesse*, Paris, La Découverte, nouvelle édition, 2007 ; Dominique Méda, *Au-delà du PIB : Pour une autre mesure de la richesse*, Paris, Flammarion, 2008 ; Joseph Stiglitz, Amartya Sen et Jean-Paul Fitoussi, *Performances économiques et progrès social : Vers de nouveaux systèmes de mesure*, Paris, Odile Jacob, 2009 ; Isabelle Cassiers et Géraldine Thiry, « Du PIB aux nouveaux indicateurs de prospérité : Les enjeux d'un tournant historique », in I. Cassiers (dir.), *Redéfinir la prospérité*, L'Aube, 2011, pp. 49-76.
- 22 Pour des analyses précises de ces données empiriques, voir Tim Kasser, *The High Price of Materialism*, *op. cit.*, ainsi que Robert Lane, *The Loss of Happiness in Market Democracies*, New Haven, Yale University Press, 2000.
- 23 Richard Layard, *Le Prix du bonheur : Leçons d'une science nouvelle*, Paris, Armand Colin, 2007.
- 24 On peut expliquer ainsi le fameux « paradoxe du bonheur » qui veut qu'au-delà d'un certain seuil minimal de richesse matérielle et financière, les citoyens des pays les plus riches en termes de croissance économique ne se disent guère plus heureux de vivre que les citoyens de bon nombre de pays moins riches, voire pauvres. Voir Isabelle Cassiers et Catherine Delain, « La croissance ne fait pas le bonheur : Les économistes le savent-ils ? », *Problèmes Économiques* n° 2938, 2 janvier 2008, pp. 3-16.
- 25 Pour une discussion détaillée de ces aspects à la fois sociobiologiques et existentiels, voir Christian Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste*, *op. cit.*, et *Éthique de l'existence post-capitaliste*, *op. cit.*

- 26 Voir par exemple Juliet Schor, *The Overworked American*, New York, HarperCollins, 1992 et *The Overspent American : Why We Want What We Don't Need*, New York, HarperCollins, 1999, ou Robert H. Frank, *La Course au Luxe : L'économie de la cupidité et la psychologie du bonheur*, Paris, Markuss Haller, 2010.
- 27 Voir notamment Richard Doughwaite, *The Growth Illusion*, Dublin, Lilliput Press, 2000 ; Clive Hamilton, *Growth Fetish*, Londres, Pluto Press, 2004 ; Tim Jackson, *Prosperité sans croissance : La transition vers une économie durable*, Bruxelles, De Boeck, 2010.
- 28 Voir par exemple Jack M. Hollander, *The Real Environmental Crisis : Why Poverty, Not Affluence, Is the Environment's Number One Enemy*, Berkeley, University of California Press, 2003.
- 29 Douglass C. North, *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- 30 Voir notamment Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme* (1re éd. : 1992), Paris, Flammarion, 2009.
- 31 C'est en ce sens que l'on peut parler, dans la logique capitaliste, d'un « usage abusif » du marché – non plus comme un simple mécanisme d'échange mais comme un instrument proprement politique de différenciation socioéconomique à travers l'enrichissement par capitalisation (aux dépens de l'enrichissement par le travail).
- 32 Sur ces aspects structurels du capitalisme financier, les analyses brillantes de Frédéric Lordon donnent désormais le ton. Voir notamment ses ouvrages *Fonds de pension, piège à cons ?*, *op. cit.*, et, plus récemment : *Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*, Paris, Raisons d'agir, 2008 et *La Crise de trop : Reconstruction d'un monde failli*, Paris, Fayard, 2009.
- 33 Pour une analyse très éclairante de la manière dont la croissance est devenue un impératif structurel qui finit par se retourner contre l'humanité, voir le chapitre 3 de Tim Jackson, *Prosperité sans croissance*, *op. cit.* Voir également l'ouvrage de Douglas C. Booth, *Hooked On Growth : Economic Addictions and the Environment*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004, qui a fortement inspiré Jackson. Mais ni Jackson ni Booth n'insistent suffisamment sur le rôle du crédit et des remboursements d'intérêts dans le processus consumériste. Ce rôle est très justement mis en avant par Michaël Rowbotham, *The Grip of Death : A Study of Modern Money, Debt Slavery and Destructive Economics*, Charlbury, Jon Carpenter, 1998.
- 34 Pascal van Griethuysen, « Pourquoi sommes-nous "accros" à la croissance ? », in Baptiste Mylondo (dir.), *La Décroissance économique*, Bellecombe-en-Bauges, Ed du Croquant, 2009, pp. 151-168.
- 35 *Ibid.*, p. 166.
- 36 *Ibid.*, pp. 166-167.
- 37 *Ibid.*, pp. 167-168.
- 38 Robert Boyer, Michel Aglietta, Bruno Amable ou Frédéric Lordon, parmi d'autres, distinguent de nombreux « régimes de régulation » à l'intérieur même du « régime capitaliste », et cette analyse est très importante. Voir notamment Robert Boyer, *Une théorie du capitalisme est-elle possible ?*, Paris, Odile Jacob, 2004 ; Bruno Amable, *Les Cinq capitalismes*, Paris, Seuil, 2005.
- 39 Voir notamment Ellen Meiksins-Wood, *L'Origine du capitalisme*, Montréal, Lux, 2009 ; Michaël Perelman, *The Invention of Capitalism*, Durham, Duke University Press, 2000.
- 40 Karl Polanyi, *La Grande transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps* (1re éd. : 1944), Paris, Gallimard, 1983. Il est intéressant de noter que cette « grande transformation » qui donne le titre au livre de Polanyi n'est pas la Révolution industrielle capitaliste et le « désencastrement » qu'elle a provoqué. Il s'agit au contraire de l'émergence, à partir des années 1930, d'un État providence capable – espérait Polanyi – de combattre les méfaits du capitalisme industriel. Les grandes espérances que Polanyi plaçait dans la social-démocratie ne semblent pas avoir été réalisées... C. B. Macpherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif*, *op. cit.*
- 41 Pour une version managériale de cette idée, dont nous nous tiendrons ici à distance, voir notamment Bob Aubrey, *L'Entreprisisme de soi*, Paris, Flammarion, 2000.
- 42 C'est ce que montre très rigoureusement Jacques Généreux, *Le Socialisme néo-moderne ou l'avenir de la liberté*, Paris, Seuil, 2009.
- 43 Voir notamment Joseph Heath et Andrew Potter, *Révolte consummée : Le mythe de la contre-culture*, Paris, Naïve, 2006.
- 44 Selon la belle expression inventée par Jean Baudrillard dans *La Société de consommation* (Paris, Gallimard, 1970).
- 45 Voir notamment Nico Hirtt, *Les Nouveaux maîtres de l'école : L'enseignement européen sous la coupe des marchés*, Bruxelles, E.P.O., 2005, et Nico Hirtt et Bernard Legros, *L'École et la peste publicitaire*, Bruxelles, Aden, 2007.
- 46 Je distingue nettement la condition humaine, qui regroupe certaines constantes à l'intérieur desquelles des modifications et réinterprétations radicales sont possibles, d'une hypothétique « nature » humaine qui serait immuable et aux nécessités de laquelle il faudrait se plier. J'endosse l'idée d'une condition de l'homme mais pas d'une nature.
- 47 Pour les développements qui suivent, je m'inspirerai directement de mes analyses dans mon livre *Éthique de l'existence post-capitaliste*, *op. cit.*, notamment dans les chapitres 2 et 3. On y trouvera les références qui permettent de justifier les libertés énumérées ici, ainsi que les principes de vie capitalistes.
- 48 Voir notamment les deux derniers ouvrages de Jean-Pierre Lebrun : *La Perversion ordinaire : Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël,

- 2007 : *La Condition humaine n'est pas sans conditions*, Paris, Denoël, 2010.
- 50 À titre d'exemple, voir Florence Noville, *J'ai fait HEC et je m'en excuse*, Paris, Stock, 2009.
- 51 Dans ce qui suit, je reformule et précise les analyses du chapitre 4 de mon *Éthique de l'existence post-capitaliste*, *op. cit.*
- 52 Sally Groener, Bernard Lietzer et Robert Ulanowicz, « Quantifying economic sustainability : Implications for free-enterprise theory, policy and practice », *Ecological Economics*, vol. 69 (2009), pp. 76-81.
- 53 L'un des premiers auteurs à faire le lien entre la menace d'une pénurie énergétique, l'obligation de vivre différemment et la nécessité d'un revenu d'existence dès le milieu des années 1970 fut Warren A. Johnson, *Muddling Toward Frugality*, San Francisco, Sierra Club Books, 1978 (réédition : Weston, Easton Studio Press, 2010). Il a récemment reformulé ses idées sur le revenu d'existence dans *The Gift of Peaceful Genes and the Sustainable Revolution*, manuscrit non encore publié (téléchargeable sur www.peacefulgenes.com).
- 54 La littérature sur la simplicité volontaire commence à grandir à vue d'œil. Voir notamment Linda Breen Pierce, *Choosing Simplicity : Real People Finding Peace and Fulfillment in a Complex World*, Seattle, Gallagher Press, 2000 ; Serge Mongeau, *La Simplicité volontaire, plus que jamais*, Montréal, Écosociété, 2005 ; Emeline De Bouver, *Moins de biens, plus de liens : La simplicité volontaire, un nouvel engagement social*, Charleroi, Couleur Livres, 2007 ; Cecile Andrews (dir.), *Less is More : Embracing Simplicity for a Healthier Planet, a More Caring Economy and Lasting Happiness*, Gabriola Island, New Society Publishers, 2009.
- 55 Il existe sur les communautés de vie alternative une littérature immense. À titre d'exemple, le lecteur pourra consulter Corinne McLaughlin et Gordon Davidson, *Builders of the Dawn : Community Lifestyles in a Changing World*, Summertown, Book Publishing Company, 1985 ; Ronald Creagh, *Utopies américaines : Expériences libertaires du XIXe siècle à nos jours*, Marseille, Agone, 2009.
- 56 Voir notamment Miguel Benasayag et Florence Aubenas, *Résister, c'est créer*, Paris, La Découverte, 2004 ; Colin Williams, *A Commodified World ? Mapping the Limits of Capitalism*, Londres, Zed Books, 2005 ; A. K. Gibson-Graham, *A Post-Capitalist Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.
- 57 Voir notamment John Michael Greer, *The Long Descent : A User's Guide to the End of the Industrial Age*, Gabriola Island, New Society Publishers, 2008 et *The Eco-techic Future : Envisioning a Post-Peak World*, Gabriola Island, New Society Publishers, 2009 ; Dmitry Orlov, *Reinventing Collapse : The Soviet Example and American*
- 58 *Prospects*, Gabriola Island, New Society Publishers, 2008 ; Sharon Astyk, *Depletion and Abundance : Life on the New Home Front*, Gabriola Island, New Society Publishers, 2008.
- 59 Pour une analyse complémentaire à celle proposée dans ce chapitre, j'invite aussi le lecteur à consulter mon article « Quelle action collective pour redéfinir la prospérité ? Enjeux démocratiques de la transition écologique et économique », in I. Cassiers (dir.), *Redéfinir la prospérité*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2011, pp. 215-240.
- 60 Sur les enjeux de la relocalisation, voir Richard Douthwaite, *Short Circuit : Strengthening Local Economies for Security in an Unstable World*, Dublin, Lilliput Press, 1996 ; Colin Hines, *Localization : A Global Manifesto*, Londres, Earthscan, 2000 ; Michael H. Shuman, *Going Local : Creating Self-Reliant Communities in a Global Age*, New York, Routledge, 2000.
- 61 Sur le « communisme », voir la réédition des ouvrages du penseur américain Murray Bookchin : *Post-Scarcity Anarchism*, Oakland, AK Press, 2004 ; *The Ecology of Freedom*, Oakland, AK Press, 2005 ; *Social Ecology and Communalism*, Oakland, AK Press, 2007. Voir également Janet Biehl, *The Politics of Social Ecology : Libertarian Municipalism*, Montréal, Black Rose Books, 1998.
- 62 Une discussion détaillée des exigences et des joies du réancrage local est proposée par Sharon Astyk, *Depletion and Abundance*, *op. cit.*, et par Sharon Astyk et Aaron Newton, *A Nation of Farmers : Defeating the Food Crisis on American Soil*, Gabriola Island, New Society Publishers, 2009.
- 63 Sur la notion de bioregionalisme, voir notamment Kirkpatrick Sale, *Dwellers in The Land : The Bioregional Vision*, New York, Random House, 1989 ; Robert L. Thayer, *Life Place : Bioregional Thought and Practice*, Berkeley, University of California Press, 2003.
- 64 L'un des principaux ouvrages de référence est Thomas Prugh, Robert Costanza et Herman Daly, *The Local Politics of Global Sustainability*, Washington D.C., Island Press, 2000.
- 65 L'un des ouvrages fondateurs de la mouvance des *transition towns* est le livre de Rob Hopkins, *Manuel de transition : De la dépendance au pétrole à la résilience locale*, Montréal, Écosociété, 2010. Voir également Shaun Chamberlin, *The Transition Timeline : For a Local, Resilient Future*, Tohnes, Green Books, 2009.
- 66 Voir les références déjà données dans la note 28 ci-dessus. Reste que la gouvernance par indicateurs pose, en soi, des questions fondamentales de légitimité démocratique. Qui choisit les indicateurs pertinents ? À quel usage sont-ils destinés : information, décision politique, sanction ?
- 67 Je m'inspire ici de la « *bull's-eye diet* » discutée par Sharon Astyk dans *Depletion and Abundance*, *op. cit.*, pp. 186-193.
- 68 Une discussion plus détaillée de cette proposition se trouve dans Christian Amsperger et Warren A. Johnson, « Le revenu garanti

- comme outil pour la transition vers la frugalité ». In T. Coutrot, D. Flacher et D. Médà (dir.), *Pour en finir avec ce vieux monde : Les chemins de la transition*, Paris, Éditions Utopia, 2011, pp. 246-256.
- 68 Voir Warren A. Johnson, « The Guaranteed Income as an Environmental Measure », in H. Daly (dir.), *Toward a Steady-State Economy*, San Francisco, Freeman, 1973, pp. 175-189.
- 69 Je ne prône donc pas une forme néolibérale de *social business*, mais bien une forme assez radicale d'économie solidaire, insérée dans un projet de démocratisation tout aussi radicale de l'économie dans son ensemble. Pour ce projet d'ensemble, qui s'apparenterait à la notion d'économie participative avec des mécanismes de planification démocratique, voir notamment Michael Albert, *Après le capitalisme : Éléments d'économie participaliste*, Marseille, Agone, 2003 ; Robin Hahnel, *Economic Justice and Democracy : From Competition to Cooperation*, Londres, Routledge, 2005 ; J.K. Gibson-Graham, *A Post-Capitalist Politics*, op. cit.
- 70 Voir notamment Zellig S. Harris, *The Transformation of Capitalist Society*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997 ; Seymour Melman, *After Capitalism : From Managerialism to Workplace Democracy*, New York, Knopf, 2001 ; Béatrice Poncin, *Salarié sans patron ?*, Bellecombène-Bauges, Éd. du Croquant, 2004 ; Marc Fleurbaey, *Capitalisme ou démocratie ?*, Paris, Grasset, 2006.
- 71 Voir notamment les argumentaires de Douglas Booth, *Hooked on Growth*, op. cit. et de Tim Jackson, *Prosperité sans croissance*, op. cit. J'ai moi-même mis l'accent prioritaire sur la pathologie consumériste dans ma *Critique de l'existence capitaliste*, op. cit.
- 72 Ce constat est notamment dressé de manière percutante par Michaël Rowbotham, *The Grip of Death*, op. cit.
- 73 Voir notamment Bernard Lietaer, *The Future of Money : Creating New Wealth, Work and a Wiser World*, Londres, Century, 2001 ; Thomas Greco, *Money*, op. cit. ; Philippe Derudder, *Fendre la création monétaire à la société civile*, Gap, Yves Michel, 2005 ; Bernard Lietaer et Margit Kennedy, *Monnaies régionales : De nouvelles voies vers une prospérité durable ?* Paris, Ed. Charles Léopold Mayer, 2008 ; Philippe Derudder et André-Jacques Holbecq, *Une monnaie complémentaire nationale*, Gap, Yves Michel, 2011.
- 74 C'est notamment la solution préconisée par l'école dite « chartaliste ». Voir Ellen Brown, *The Web of Debt*, New York, Third Millennium Press, 2005. Pour une perspective alternative, également basée sur des monnaies monopolistiques mais avec plusieurs types de monnaie en circulation, voir Richard Douthwaite, *The Ecology of Money*, Tohes, Green Books, 2000 ; Thomas H. Greco, *Money : Understanding and Creating Alternatives to Local Tender*, White River, Chelsea Green Publication, 2001 ; Richard Douthwaite, « The Supply of Money in an Energy-Scarce World », in R. Douthwaite et G. Fallon (dir.), *Fleeing Vesuvius : Overcoming the*
- 75 *Risks of Economic and Environmental Collapse*, Dublin, Feasta, 2010, pp. 58-83.
- 76 Cette option, défendue notamment par l'école britannique du *social credit*, est discutée dans Michaël Rowbotham, *The Grip of Death*, op. cit., pp. 206-236, ainsi que dans Frances Hutchinson et Brian Burkitt, *The Political Economy of Social Credit and Guild Socialism*, Londres, Routledge, 1997 et dans Peter North, *Money and Liberation : The Micropolitics of Alternative Currency Movements*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007, pp. 62-78.
- 77 Se pose alors en filigrane l'enjeu d'un passage (très bien problématisé, par exemple, par des psychologues lacaniens comme Denis Vasse) de l'autre dont j'ai *éperdument* besoin pour me sentir être, à l'Autre qui précisément me relève de ce besoin effréné de reconnaissance.
- 78 Dans les années 1970, le principal vulgarisateur francophone d'Illich fut Jean-Pierre Dupuy (à côté de penseurs comme Jean Robert et Majid Rahnama). Pour une reprise plus récente des idées d'Illich, voir notamment Serge Latouche, *Sortir de la société de consommation*, op. cit., pp. 93-117.
- 79 Ivan Illich, *Une société sans école*, Paris, Seuil, 1971.
- 80 Ivan Illich, *La Némesis médicale*, Paris, Seuil, 1975.
- 81 Ivan Illich, *Énergie et équilibre*, Paris, Seuil, 1973.
- 82 Ivan Illich, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973 ; *Le Chômage créateur*, Paris, Seuil, 1977.
- 83 Ivan Illich, « The Message of Bhapu's Hut » (1978), dans *In the Mirror of the Past : Lectures and Addresses 1978-1990*, New York, Marion Boyars, 1992, p. 69.
- 84 Voir Jean-Pierre Dupuy et Jean Robert, *La Trahison de l'opulence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
- 85 Ce néologisme, censé traduire l'essence de la vision illichienne de la société, est aussi au cœur de l'ouvrage d'Alain Caillé, Marc Humbert, Serge Latouche et Patrick Viveret, *De la convivialité : Dialogues sur la société conviviale à venir*, Paris, La Découverte, 2011.
- 86 Je reprends ici à mon compte une expression mise au point par Isabelle Ferreras à l'occasion de la discussion de l'approche d'Amartya Sen qu'elle propose dans son article « De la dimension collective de la liberté individuelle. L'exemple des salariés à l'heure de l'économie de services », in Jean De Munck et Bénédicte Zimmerman (dir.), *La Liberté au prisme des capacités : Amartya Sen au-delà du libéralisme*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2008, pp. 281-296.

- connexions entre acteurs au sein de l'actuelle « cité par projets ». Voir surtout Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*
- 87 Pour une reformulation du capitalisme social-démocratique sur ces bases, voir notamment Anthony Giddens et Tony Blair, *La Troisième voie : Le renouveau de la social-démocratie*, Paris, Seuil, 2002.
- 88 Sur ce plan voir ATTAC, *Le capitalisme contre les individus : Repères altermondialistes*, Paris, Textuel, coll. « Petite encyclopédie critique », 2010.
- 89 Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, *L'Enfer des choses : René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil, 1979.
- 90 Tim Jackson, *Prosperité sans croissance*, *op. cit.*
- 91 Richard Layard, *Le Prix du bonheur*, *op. cit.*
- 92 Voir notamment les analyses de Zygmunt Bauman, résumées dans Darach Turley, « Death, where is thy sting ?... », *art. cit.*
- 93 Voir notamment Denis Vasse, *Le Temps du désir : Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969.
- 94 Je développe ces idées dans la dernière partie de mon *Éthique de l'existence post-capitaliste*, *op. cit.*
- 95 Voir notamment Thomas Princen, *The Logic of Sufficiency*, Cambridge, MIT Press, 2005 ; Anne B. Ryan, « Enough : A Worldview For Positive Futures », in R. Douthwaite et G. Fallon (dir.), *Fleeing Vesuvius*, *op. cit.*, pp. 364-375.

Achevé d'imprimer en juin 2011

sur les presses de Normandie Roto Impression s.a.s, Lorient.

Dépôt légal : octobre 2011

Imprimé en France