



# l'argent la puissance et l'amour

---

Réflexions  
sur l'évolution  
de quelques valeurs  
occidentales.

François FOURQUET



DOSSIER  
POUR  
UN  
DÉBAT

Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer  
38, rue Saint Sabin  
75011 Paris  
tel/fax : 01 48 06 48 86  
diffusion@eclm.fr  
www.eclm.fr

Les versions électroniques et imprimées des documents sont librement diffusables,  
à condition de ne pas altérer le contenu et la mise en forme.  
Il n'y a pas de droit d'usage commercial sans autorisation expresse des ECLM.





François FOURQUET

# l'argent, la puissance et l'amour

---

Réflexions  
sur l'évolution  
de quelques valeurs  
occidentales.



La Fondation pour le Progrès de l'Homme (FPH) est une fondation de droit suisse, créée en 1982. Son action et sa réflexion sont centrées sur les liens entre l'accumulation des savoirs et le progrès de l'humanité dans sept domaines : avenir de la planète, promotion et rencontre des cultures, innovation et changement social, rapports entre Etat et Société, agricultures paysannes, lutte contre l'exclusion sociale, construction de la paix. Avec des partenaires d'origines très diverses (associations, administrations, entreprises, chercheurs, journalistes...), la FPH anime un débat sur les conditions de production et de mobilisation des connaissances au service de ceux qui y ont le moins accès. Elle suscite des rencontres et des programmes de travail en commun, propose un système normalisé d'échange d'informations, soutient des travaux de capitalisation d'expérience et publie ou copublie des ouvrages et des dossiers.

Le programme *Avenir de la planète* de la Fondation pour le Progrès de l'Homme cherche à mettre en œuvre un travail patient, méthodique, de mise en synergie des expériences et des idées de toutes ces personnes, de tous ces groupes humains, de tous ces mouvements qui cherchent au sein de leurs cultures, de leurs traditions, de leurs contraintes institutionnelles, à penser et agir pour le monde de demain. Nous sommes persuadés que cette mise en mouvement ne saurait être coordonnée par un seul groupe, une seule institution. Dans cette perspective, le programme organise des rencontres et des recherches afin de valoriser les nombreux travaux et réflexions qui ont été élaborés sur des sujets cruciaux de notre époque et à mettre en avant des propositions pour ouvrir des voies nouvelles pour l'avenir de la planète au seuil du XXI<sup>e</sup> siècle.

Les travaux de recherche du programme Avenir de la planète s'articulent autour de l'Appel à propositions sur les Douze travaux du Groupe de Vézelay, lancé en juin 1990. Ces *Douze travaux* constituent un vaste ensemble thématique sur : (1) logiques sociales, économiques et politiques ; (2) systèmes des valeurs ; (3) analyses des systèmes complexes, (4) modèles alternatifs de développement ; (5) reconversion de l'armement ; (6) technologies respectueuses de l'environnement ; (7) négociations et normes ; (8) financement, comptabilité et fiscalité ; (9) droit et responsabilité ; (10) politique ; (11) éducation, (12) réseau d'échange d'expériences.

Le texte de François Fourquet *L'argent, la puissance et l'amour* est une contribution aux chapitres 1 et 2 des Douze travaux : Logiques sociales et Systèmes des valeurs. François Fourquet, né en 1940, est chercheur en sciences sociales. Il a écrit plusieurs ouvrages sur l'histoire de la pensée économique et, avec Numa Murard, a mené une recherche sur l'évaluation des services collectifs sociaux. Il est maître de conférences en science économique à l'Université de Pau et des pays de l'Adour et membre du SET (Sociétés, Environnement, Territoires), laboratoire du CNRS installé à Pau, France.

# SOMMAIRE

<b>SOMMAIRE</b> .....	<b>3</b>
<b>PRÉFACE</b> .....	<b>5</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>7</b>
FAUT-IL DÉNONCER LE RAPPORT MARCHAND ?.....	8
VALEUR : UNE GRANDEUR LIÉE À UNE POSITION SINGULIÈRE DANS UN ORDRE .....	9
<b>I. LA LOGIQUE DE LA PUISSANCE COMMANDE LES AUTRES LOGIQUES.....</b>	<b>11</b>
I.1. LA LOGIQUE EXTÉRIEURE DE PUISSANCE EST LE MOTEUR DE LA CROISSANCE INTERNE .....	11
I.2. LA LOGIQUE MARCHANDE N'EST PAS AUTONOME.....	16
I.3. LA LOGIQUE DE L'ÉTAT PROVIDENCE : LE SOCIAL ET L'ENVIRONNEMENTAL .....	26
I.4. LA LOGIQUE DU DON .....	31
I.5. CONCLUSION : LA PART MINEURE DE LA PRODUCTION MARCHANDE.....	35
<b>II. LA VALEUR MARCHANDE N'EST PAS LA VALEUR DOMINANTE DES SOCIÉTÉS MODERNES</b> .....	<b>37</b>
II. 1. LA DÉPENSE.....	37
II. 2. LA NATURE (I) .....	40
II.3. LA RAISON.....	42
II.4. LA MARCHANDISE .....	44
II.5. LA NATION .....	53
<b>III. RENOUVELER LES ANCIENNES VALEURS</b> .....	<b>63</b>
III.1. INTRODUCTION .....	63
III.2. L'HOMME.....	65
III. 3. LA NATURE (II).....	72
III. 4. L'AMOUR .....	76
<b>IV. UNE VALORISATION MONDIALE</b> .....	<b>81</b>
IV.1. UNE UTOPIE NÉCESSAIRE .....	81
IV.2. UN NOUVEAU DÉVELOPPEMENT .....	82
IV.3. UN ORDRE DE VALEURS POUR UN QUASI-SUJET MONDIAL .....	84
IV.4. UNE INSTITUTION MONDIALE, UN DROIT ŒCUMÉNIQUE DE LA TERRE.....	86
IV.5. UNE CLASSE ADMINISTRATIVE MONDIALE .....	87
IV.6. LA SOURCE POPULAIRE DE LA SOUVERAINETÉ MONDIALE .....	88
<b>V. ANNEXE : UNE THÉORIE DE LA VALEUR SOCIALE</b> .....	<b>94</b>
V.1. LOGIQUES SOCIALES ET VALEURS .....	94
V.2. VALEURS CIVILISATIONNELLES ET VALEURS ÉCONOMIQUES.....	95
V.3. LA VALEUR RÉELLE EST L'INTÉGRALE D'UNE SÉRIE DE VALEURS EXTERNES .....	100
<b>VI. BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>104</b>



# PRÉFACE

Quelle est la place des valeurs dans le fonctionnement et l'évolution d'une société ?

Est-il vrai que dans les sociétés occidentales modernes l'échange marchand a tout envahi ? Est-il la source de nos maux et la cause des déséquilibres écologiques ? L'argent mène-t-il le monde ou ne fait-il que se plier aux choix fondamentaux des civilisations ? Dénonçons-nous l'argent corrompeur pour ne pas avoir à dénoncer plus profondément le système de valeurs qu'il révèle ?

Est-ce la démocratie qui, empêtrée dans les échéances électorales, nous empêche de prendre en compte l'avenir à long terme et les intérêts de nos enfants et petits enfants, ou est-ce l'absence de projet de société fondé sur des valeurs communes ?

L'Etat et le marché sont-ils deux principes concurrents de l'organisation de la société ou sont-ils complémentaires et imbriqués depuis toujours ? L'échange marchand impose-t-il son joug et dissout-il les sociétés qu'il pénètre, ou introduit-il de la liberté dans des systèmes contraignants de contrôle social ?

Le débat entre capitalisme et communisme qui a occupé le devant de la scène mondiale pendant tant des décennies, ne serait-il après tout qu'un jeu d'ombres dissimulant des luttes hégémoniques éternelles ?

Nos sociétés peuvent-elles se passer de croissance ? La distinction entre sociétés traditionnelles menacées par la croissance et sociétés modernes menacées par la stagnation est-elle fondée ?

Et, en fin de compte, la puissance de l'amour sera-t-elle plus opérationnelle pour sauver la planète que l'amour de la puissance ?

Ces questions sont au cœur des défis d'hier, d'aujourd'hui et demain. Elles occupent une place de choix dans les travaux de la Fondation pour le Progrès de l'Homme et du Groupe de Vézelay. Mais à qui les poser ?

De façon étrange, notre société a mis l'argent, la technique et l'intérêt au cœur de la réflexion publique, scientifique et technique, mais a refoulé les questions primordiales du côté de la vie privée, du côté du discours moral ; mises sur la place publique, elles font grincer ou sourire, deux façons équivalentes de les évacuer. Et puis, quel scientifique se hasarderait à y regarder, à s'imposer des immersions dans l'économie, l'histoire, la politique, le droit, le sacré et le profane ? Quel scientifique se hasarderait à étaler au grand jour

ses convictions intimes sans crainte d'affronter la condescendance de ses pairs ?

Je sais profondément gré à François Fourquet, économiste, de l'avoir osé. A toutes les questions que j'ai mentionnées, le lecteur trouvera dans le texte de François des éléments de réponse, souvent inattendus ou discutables, mais toujours étayés par une conviction.

A chacun ensuite de relier ces éléments de réflexion avec sa propre expérience.

Pierre Calame

# INTRODUCTION

*Ceci est l'esquisse de ma réponse aux questions posées par le second des 12 travaux du groupe de Vézelay, l'Evolution du système des valeurs. En fait, les valeurs dépendent si étroitement des "logiques sociales" que je me suis aussi occupé du premier des 12 travaux, les Logiques sociales. Il m'était difficile de parler des valeurs sans parler des fondements de la modernité occidentale, de la dynamique de l'économie mondiale etc...*

*Ce travail m'a conduit à des conclusions qui m'ont étonné moi-même, et qui s'écartent parfois de certaines des idées exprimées dans les textes du groupe de Vézelay ; aussi les présenté-je avec réserve et prudence, presque avec timidité. Néanmoins, pour faciliter leur identification et leur discussion, je les exprime de manière tranchée, carrée, ce qui peut donner une impression de dogmatisme. En fait, subjectivement, je mets en doute la plupart des thèses que je présente ici. C'est pourquoi je parle délibérément à la première personne, pour relativiser mon opinion, une parmi d'autres. Quand je dis " nous " ou " notre culture ", je parle en tant qu'héritier de la culture européenne, c'est ma limite par rapport aux horizons non européens du groupe de Vézelay.*

*Ceci est une photographie instantanée prise à mi-chemin d'un parcours, un chantier d'idées qu'il a vite fallu mettre en forme pour pouvoir les soumettre à la réflexion des participants à la Convention de septembre 1993<sup>1</sup>. Les références et la bibliographie ont été réduites au minimum. Certains paragraphes sont de simples pistes pour une recherche ultérieure. C'est donc un simple document de travail, et rien d'autre.*

---

<sup>1</sup> Une première version de ce travail a été rédigée en mai-juin 1993 et à été discutée par quelques membres du groupe de Vézelay en juillet. Cette rencontre, très riche, m'a permis d'approfondir certains aspects et de remanier le plan. Je remercie aussi pour leurs observations mes amis avec qui j'ai engagé un débat de fond : Marie-Noëlle Sereni ; Numa Murard, sociologue, avec qui j'ai fait équipe dans une recherche sur la valeur du social ; Pierre-Henri Ardonneau, Michèle Brizio et Jean-Pierre Brizio, mes amis de l'Université de Pau-Bayonne (tous trois économistes, animateurs du CREN-Centre de recherche économique sur l'environnement naturel et social).

## FAUT-IL DÉNONCER LE RAPPORT MARCHAND ?

Cet essai s'interroge sur la “logique marchande” de notre modernité. Je crains qu'en mettant au premier plan la dénonciation de la logique marchande, nous ne fassions fausse route, à la fois dans l'analyse et dans l'attitude intérieure à tenir. En effet :

- Il n'est pas certain que la logique marchande soit vraiment dominante, ni qu'elle soit responsable en tant que telle du désordre de notre planète.

- la logique dominante est politique (logique de puissance). Les rapports marchands ne jouent jamais à l'état pur, ils sont dépendants des rapports de forces mondiaux et sont l'instrument d'une volonté de puissance nationale ou impériale. En dénonçant le rapport marchand, nous risquons de nous tromper de cible.

- l'argent n'est pas que mauvais. Instrument du commerce, il a contribué à l'unification de l'espace/temps du monde et à la fluidité des communications mondiales.

- le libéralisme économique, qu'on le veuille ou non, est historiquement lié au libéralisme politique ; il implique une autonomie par rapport à l'Etat, et des contre-pouvoirs balançant son pouvoir absolu.

- Le rapport marchand ne domine pas certains rapports sociaux essentiels, qui au contraire sont marchandisés dans d'autres civilisations : par exemple, l'homme est libre de choisir son métier et l'esclavage est banni (c'est la force de travail qui est une marchandise, pas l'homme). La femme est libre de choisir son époux alors qu'ailleurs elle doit payer une dot (Europe jadis, Inde aujourd'hui), ou elle est elle-même échangée en tant que personne dans le cadre des structures de la parenté des sociétés anciennes.

- le rapport marchand interne (à l'intérieur d'un pays) est contrôlé par la communauté nationale et “sociale” au sens plein : démocratie, service public, solidarité, qualité de l'environnement naturel sont autant de valeurs collectives qui sont plus attractives que les valeurs marchandes, du moins en Occident. Ces valeurs non marchandes sont apparues avec le marché et leurs origines sont probablement solidaires.

- l'incrimination des valeurs marchandes risque de donner l'impression erronée que nous fondons notre démarche sur une vision passéiste du monde : retour aux valeurs communautaires préindustrielles ou socialistes. Mieux vaut affirmer positivement des

valeurs que de se situer négativement en contre-dépendance des valeurs existantes.

- Nous disposons d'un fonds de valeurs suffisant pour y puiser les principes de notre action. Loin de rompre avec ce fonds de valeurs, le “ nouveau développement ” devrait en renouveler les plus universelles, celles qui nous aident à reconnaître en tout homme un être sacré et digne d'amour (quelle que soit l'étrangeté de sa culture par rapport à la nôtre), et dans la nature l'image de l'homme lui-même. Parmi ces valeurs, trois se détachent, très anciennes dans la culture occidentale : l'homme, la nature, l'amour. Cette dernière est difficile à énoncer, tant la pudeur est grande ; mais son statut secret ne doit pas dissimuler son importance dans l'ordre des valeurs.

## **VALEUR : UNE GRANDEUR LIÉE À UNE POSITION SINGULIÈRE DANS UN ORDRE**

### **Qu'est-ce qu'une valeur ?**

Dans le mot “ Valeur ”, le *Robert* distingue 3 groupes de sens :

I. La valeur d'une personne, son courage, sa compétence, sa “ vaillance ”.

II. Le caractère mesurable d'un objet susceptible d'être désiré ou échangé, sa valeur au sens économique (valeur d'usage/valeur d'échange), d'où le sens dérivé “ valeur mobilière ”.

III. Plusieurs sens divers dont celui-ci : “ valeurs morales, sociales, esthétiques, littéraires ” : ce qui est vrai, beau ou bien selon un jugement personnel ou un jugement collectif d'une société à une époque donnée ; échelle, table des valeurs.

C'est bien en ce sens que l'appel de Vézelay parle de “ l'évolution du système des valeurs ”. Ces valeurs morales, esthétiques, définissent une culture au sein d'une civilisation déterminée. Les citations du *Robert* montrent que les valeurs, c'est ce au nom de quoi on est prêt à un sacrifice, à la pauvreté, à une dépense de temps, d'argent et d'énergie, voire à sacrifier sa propre vie.

Les valeurs morales ou esthétiques, mais aussi les valeurs économiques font système. L'intensité d'une valeur civilisationnelle correspond à la place qu'elle occupe dans une échelle, ou plutôt un ordre de valeurs auquel s'oppose un ordre de valeurs négatives : le bien contre le mal.

Ainsi, la valeur “ démocratie ” s'oppose à la valeur “dictature”, et par ailleurs se relie à la valeur “communauté nationale” et à la valeur “marché” dans un ensemble de valeurs propre aux nations occidentales.

Il en est de même pour les valeurs économiques. La valeur exprime une position au sein d'un ensemble ordonné. C'est une pure quantité, l'équivalent strict du mot “grandeur” dans certains contextes sémantiques : valeur d'une marchandise, valeur morale d'un acte, valeur artistique d'une œuvre, valeur indiquée par un appareil de mesure physique. Comme toute quantité, la valeur n'est pas une substance, mais une pure relation. La valeur, comme la richesse, comme d'ailleurs la puissance, n'existent pas en soi, ce sont des notions purement relatives dont le contenu concret n'est pas évident. La valeur d'un élément (un objet, une notion, une attitude) dépend de ses relations aux autres éléments de l'ensemble. La valeur d'usage (l'utilité) n'existe pas en soi ; un objet reçoit sa valeur de sa position spécifique et même unique *dans un ordre de valeurs*, sous la contrainte d'un volume limité de dépense de travail ou de revenu. La valeur est proportionnelle à la singularité, à l'improbabilité<sup>2</sup>.

Quel est le rapport entre les sens II et III ? Pourquoi le même mot sert-il à désigner la valeur économique et la valeur au sens de la philosophie des valeurs, la valeur culturelle ? Nous aborderons cette question dans l'annexe, p. 95.

---

<sup>2</sup> **La valeur économique.** Il n'y a pas d'opposition entre valeur d'usant : et valeur d'échange, entre valeur-utilité et valeur-travail. La valeur effective est une combinaison des deux : la rareté des ressources disponibles impose un ordre de priorité dans la satisfaction des valeurs, et suppose le calcul économique

# I. LA LOGIQUE DE LA PUISSANCE COMMANDE LES AUTRES LOGIQUES

## I.1. LA LOGIQUE EXTÉRIEURE DE PUISSANCE EST LE MOTEUR DE LA CROISSANCE INTERNE

### La croissance en conflit avec l'Homme et la Terre

Je pars de l'affirmation fondamentale de Michel Beaud, selon laquelle c'est une exigence interne de cohésion sociale qui commande l'accumulation de richesse<sup>3</sup>. Cette logique interne est doublement contradictoire :

1. *l'homme est en conflit avec lui-même*. La création de richesse entraîne la création de pauvreté : la compulsion à la croissance crée une société inégalitaire, divisée entre riches et pauvres. L'exploitation de l'homme par l'homme continue, En fait la contradiction va plus loin que le couple richesse/pauvreté : l'inclusion sociale par le travail intensif crée l'exclusion, les travailleurs intégrés créent les exclus. La richesse ne suffit pas, au contraire : dans une certaine mesure, la lutte des classes contribuait à alimenter le lien social, elle fabriquait de la cohésion sociale en liant les antagonistes par la recherche d'un compromis. *L'ordre marchand moderne menace l'ordre social*, il tend à désagréger la société dont la croissance avait pour but de maintenir la cohésion.

2. *l'homme en conflit avec la terre*. La croissance entre en contradiction avec ses sources mêmes : dilapidation ou stérilisation des ressources naturelles, détérioration du milieu naturel. *L'ordre marchand menace l'ordre naturel de la planète*.

---

<sup>3</sup> **Le besoin de croissance** : “ S'agissant de l'explication des déséquilibres planétaires, il apparaît que les processus de reproduction des sociétés humaines sont, depuis quelques décennies, entrés en conflit avec les processus de reproduction de la planète et de la vie sur la terre ”. Pour Michel Beaud, la croissance est le principal processus de la reproduction sociale, le moteur du “ mode de développement : moderne ”. D'où une question : “ Quelles sont les logiques sociales de reproduction des sociétés humaines qui rendent nécessaire cette croissance ? ” Réponse : “ Les sociétés les plus riches... ont besoin pour conserver leur cohésion d'une croissance qui, par delà les crises, reproduit, inégalités et pauvretés ” (M. Beaud, “ Sur la prise en compte des logiques sociales pour l'explication des déséquilibres planétaires ”, 1993, p. 9, 4 et 5).

La première contradiction a été mise en évidence par Marx il y a cent ans : accumulation de la richesse à un pôle, paupérisation des masses à l'autre. On n'y croyait plus guère à l'échelle européenne. Et puis, voilà que la paupérisation des masses du tiers monde commence à être prise au sérieux : et s'il existait une “ paupérisation absolue ” à l'échelle mondiale ? Les nations prolétaires s'enfonceraient dans la pauvreté, se laisseraient piller par les nations capitalistes, atténuant ainsi la pauvreté dans les pays riches.

La seconde contradiction, entre l'homme et son environnement, entre l'appât du gain et l'ordre naturel de la cité, avait été déjà pointée par Aristote. Mais elle resurgit à notre époque sous une forme nouvelle, après deux siècles de mondialisation des procès productifs, une multiplication du nombre des hommes et un épuisement progressif des énergies non renouvelables : il y a changement d'échelle par rapport aux époques antérieures.

### **La contrainte externe de puissance**

Je propose l'idée que l'incitation à la croissance n'est pas d'origine interne (cohésion sociale) mais extérieure (contrainte de puissance). Sinon on risque de s'enfermer dans l'explication du mouvement des sociétés par une logique interne, à la manière de Marx : une société abstraite, le “ mode de production capitaliste ”, est rongée par une contradiction interne entre forces productives et rapports de production, qui la dérègle de l'intérieur et appelle son dépassement nécessaire par un nouveau mode de production.

L'idée d'une logique externe d'une société s'exprime en deux temps :

– *il n'existe pas de société abstraite* (le féodalisme, la société marchande, le capitalisme, le socialisme, etc.) mais toujours des sociétés particulières existant effectivement dans l'espace/temps concret (refus du substantialisme, parti pris nominaliste).

– *la seule société concrète est la société mondiale*, composée de sociétés particulières, avec ou sans Etat, industrielles ou rurales, pré-capitalistes ou modernes, etc. L'ensemble prévaut toujours sur les éléments. En particulier, le capitalisme est toujours mondial, son horizon et champ de fonctionnement est toujours un ensemble d'une ou plusieurs économies-monde (aujourd'hui, semble-t-il, une seule), composées de sociétés et institutions nationales, internationales ou multinationales entrelacées et subordonnées les unes aux autres dans un ordre complexe qui n'a pas la forme unique de la hiérarchie, mais plutôt

celle de réseaux inégaux le long desquels circule les flux de personnes, de marchandises, de produits culturels, d'outils de puissance. Le centre de ce réseau exerce son influence jusqu'aux confins de l'économie-monde et domine le marché ou l'ordre mondial, dont les économies nationales ne sont que des éléments subordonnés.

Le rapport extérieur d'une société prévaut toujours sur ses rapports internes<sup>4</sup>. C'est un rapport de compétition et de puissance. James Steuart constatait en 1767 que l'économie était mue par “the competition between nations”. Et en 1776 Smith ne s'interrogeait pas sur la nature et les causes de la richesse en général, mais sur celles de la richesse des nations<sup>5</sup>.

### **Croissance = puissance**

A l'échelle mondiale, la richesse des nations est convertie en puissance nationale. La rencontre des nations n'est pas, comme l'espéraient les libéraux, un échange égal et pacifique de marchandises, mais un affrontement pour la suprématie mondiale.

La production n'est pas commandée par les besoins humains à satisfaire, comme le pense la tradition économique qui, depuis Adam Smith, s'obstine à nier l'évidence de la logique de puissance et à faire reposer le formidable édifice de l'appareil productif sur la satisfaction du besoin des hommes. Grâce au captage et à la domestication de l'énergie et des techniques, les sociétés humaines peuvent produire dix fois, cent fois plus qu'au début du capitalisme

---

<sup>4</sup> Points de vue intérieur et extérieur. Dans l'étude d'un pays, le choix du point de vue de l'analyse modifie l'objet même de l'étude. Si l'on choisit le point *de vue intérieur*, on s'enferme dans la société abstraite indiquée plus haut ; on n'aperçoit pas les déterminations et contraintes externes qui, au contraire, apparaissent au grand jour dans le point *de vue extérieur*, qui se confond avec le point de vue mondial, planétaire et dans une longue perspective temporelle. De l'intérieur, on voit des individus citoyens qui règlent paisiblement leurs conflits ; de l'extérieur, on observe un peuple soudé en Etat-nation qui lutte pour la survie ou l'expansion dans un milieu international hostile. Ce n'est plus le même objet.

<sup>5</sup> Le produit mondial n'est pas la somme des produits nationaux. La production de la richesse est d'emblée mondiale. C'est un effort collectif où les travaux des nations, des multinationales, des groupes et des individus s'entrelacent dans un maillage inextricable surdéterminé par les rapports de forces politiques et militaires au sein d'une configuration mondiale dominée par les Etats-Unis et son complexe militaro-industriel. La richesse de chaque nation est mesurée par la part qu'elle prend dans la répartition de ce produit mondial, au gré des rapports de forces mondiaux (et pas seulement internationaux). Cette part dépend moins de son effort productif que de sa place dans l'ordre mondial (marchand, religieux et militaire) plus ou moins contrôlé par le pays leader de l'économie-monde.

industriel : si cette puissance productive était au service des hommes dans le besoin, comment expliquer la pauvreté extrême au Sud, et au Nord les exclus et les laissés-pour-compte de la croissance dans une société de plus en plus dualisée ?

Pour ma part, je ne vois qu'une réponse, c'est que les sociétés produisent non pas tant pour satisfaire les besoins individuels, que pour créer un surplus, une plus-value convertie en un plus-de-puissance qui les place en position de force dans l'arène internationale. Ici, la *société* des individus qui cherchent à satisfaire leurs besoins et à se donner un bien être collectif se transforme en *nation* productive et en nation tout court affrontée aux autres nations<sup>6</sup>. Le point de vue extérieur éclaire sous un autre jour les buts de la production : non pas des buts de satisfaction, mais des buts de guerre, en quelque sorte<sup>7</sup>.

Dans cette perspective, la logique marchande n'est qu'un aspect de la logique de puissance. De nouvelles équivalences apparaissent : besoin de croissance = besoin de puissance ; volonté de croissance = volonté de puissance. La volonté de croissance, c'est beaucoup plus que la reproduction même élargie, beaucoup plus que

---

<sup>6</sup> **La distinction nation/société** reflète la distinction extérieur/intérieur, puissance/justice. La société, c'est la communauté moderne dans sa vie intérieure ; la nation est la société prise en bloc et unifiée sous la pression de l'affrontement international. L'expression "puissance de la société" n'a aucun sens ; par contre tout le monde comprend ce qui signifie "puissance nationale" : elle implique l'arène mondiale et la guerre économique ou militaire. Le marché pourrait être mis au service de la société seulement, si les sociétés humaines (face intérieure) n'étaient pas en même temps des *nations* (face extérieure) poussées par la contrainte de puissance à négliger les hommes réels au profit de la force collective. Les nationalismes sont les pires ennemis de la logique écologique de développement. Et le meilleur remède au nationalisme, c'est le mondialisme, la conscience aigüe d'une solidarité planétaire organique, générale et irréversible.

<sup>7</sup> **La guerre économique.** *La Déclaration du groupe de Vézelay sur les risques technologiques majeurs* (octobre 1987) estime que "les moteurs de cette accélération du "progrès" résident à la fois dans la recherche élargie du mieux-être et dans la compétition entre les nations" et évoque la "logique du guerre économique". Michel Beaud : "Le risque nucléaire... est suscité par les logiques de puissance de certains pays (et au premier rang les plus puissants) et par les logiques de consommation de certaines sociétés (et au premier rang les plus riches) (*L'enjeu des risques planétaires*, p. 13). Pierre Calame, dans son texte sur l'exclusion : "Dualisme croissant des sociétés et déséquilibres écologiques planétaires résultent pour une bonne part de la guerre économique que se livrent entre eux les pays et blocs économiques" (1993 p. 5)

la survie ou survivance, c'est l'expansion<sup>8</sup>. Il y a *une contrainte de croissance* provoquée par une compétition internationale. Cette logique expansionniste n'est visible que sur longue période à l'échelle planétaire.

La logique de puissance est aussi implacable pour les Etats que la logique de l'accumulation capitaliste l'est pour les entreprises : qui ne croît pas décroît ; qui ne s'arme pas s'avoue vaincu ; qui ne se modernise pas se soumet ; qui se protège des influences extérieures (protectionnisme douanier et culturel) devient le jouet des forces extérieures. Il n'y a pas d'autre issue que d'accepter ce qu'on pourrait appeler après von Wieser (le marginaliste autrichien) “ la loi de la puissance ”, la logique des rapports de forces. Même en l'absence de guerre violente, les relations internationales sont un jeu où il n'y a que des vainqueurs et des vaincus, des gagnants et des perdants. Toutes les politiques économiques et écologiques doivent tenir compte de cette contrainte de puissance.

### **La compétition internationale empêche une vraie solidarité Nord-Sud**

C'est cette logique de puissance qui rend si difficile l'aide véritable du nord au sud : en investissant massivement dans les pays du Sud pour atténuer la pauvreté, l'Occident transférerait non seulement une partie de sa richesse, mais aussi une partie de sa puissance. Or, peut-on imaginer que l'Amérique cède volontairement sa suprématie à une puissance du sud ?

Michel Beaud pose la question (Préface à Lester Brown p. XVII) : pourquoi le Sud est-il attiré par le mode capitaliste de développement ? Est-ce seulement une fascination de la richesse individuelle ? C'est peut-être ce qui explique, en partie, la corruption des élites. Mais n'y a-t-il pas aussi une fascination non plus des individus pour la richesse, mais des groupes dirigeants pour la puissance ? La volonté de puissance nationale n'est-elle pas plus prégnante encore que le désir d'enrichissement individuel ? Identifiés à un Etat-nation en construction, ces dirigeants, souvent formés en Europe, leur prêtent leur volonté et leur conscience ; et

---

<sup>8</sup> **Valeur de la croissance.** La croissance est un autre nom de la puissance. C'est la forme nationale de l'enrichissement. Elle est devenue, depuis la crise de 1929 et la guerre, une valeur collective de premier ordre. Les comparaisons internationales “ valorisent ” la croissance du PIB.

pour eux, le mode traditionnel de développement (rural, communautaire) ne fait pas l'affaire, parce qu'il ne facilite pas la croissance, il la freine plutôt.

La logique des conflits inter-étatiques favorise, et même rend nécessaire l'adoption des techniques, des méthodes de production et d'organisation sociale du Nord, bref le libéralisme économique, cet instrument de domination pratiqué par la nation dirigeante de l'économie-monde. Tout pays qui ambitionne de s'élever dans l'ordre des nations doit se soumettre aux règles du jeu de la nation dominante. Il s'agit là d'un mécanisme sériel<sup>9</sup> : si par exemple les dirigeants d'un pays d'Afrique voulaient stabiliser la société en faisant appel uniquement à la tradition, ils renonceraient à croître, et par là-même à résister à la domination d'un autre pays africain qui, lui, aurait résolument accueilli les influences étrangères et les investissements multinationaux.

## I.2. LA LOGIQUE MARCHANDE N'EST PAS AUTONOME

### La logique marchande intérieure et extérieure

Le but de cette partie est de montrer qu'il n'y a pas de logique marchande à l'état pur. De même que la richesse d'une société est une quantité de puissance vue sous un angle international, de même la relation marchande est d'abord un rapport de pouvoir.

Mais là encore il faut distinguer l'intérieur et l'extérieur d'une société :

– “à l'intérieur, le rapport marchand est tempéré, contrôlé par le rapport politique ou social qui se manifeste dans la législation du travail, la protection sociale, le logement social et le code de l'urbanisme, la planification, la législation sur l'environnement, bref

---

<sup>9</sup> La **sérialité** est un mécanisme social que Sartre a analysé dans la *Critique de la Raison dialectique* : l'individu ne peut faire autrement que la série des autres, à moins de se sacrifier. Le marché est sériel par excellence : il dicte son comportement à l'individu, sauf à perdre de l'argent ou à faire faillite. Dans la sérialité, c'est l'ensemble des autres qui nous commande, et si quelque chose ne va pas, c'est toujours la faute de l'autre. Un exemple parfait de sérialité est décrit par Michel Beaud dans l'Essai d'évaluation des risques technologiques majeurs : si un pays refusait d'entrer dans la compétition des biotechnologies, il serait dépassé par les autres (*L'enjeu des risques planétaires*, p. 18).

toutes les dispositions de l'Etat providence fondé sur l'existence d'une communauté nationale qui contrôle et contient l'effet du marché.

– à l'échelle mondiale, le rapport marchand exprime un rapport de domination, sans correctif de type social démocrate, sinon quelques aides financières au Sud dont on se demande si elles atténuent ou, au contraire, aggravent la pauvreté, la dépendance et la désarticulation des économies sous-développées.

Cette observation préalable annonce à l'avance la seule issue possible pour atténuer les effets du libéralisme mondial : la formation d'une sorte d'Etat providence à l'échelle mondiale à partir d'accords de coopération inter-étatiques. A moins qu'une solution neuve, improbable, irréductible aux expériences passées, apparaisse brusquement.

### **L'économie, une fonction de la souveraineté**

Je propose l'hypothèse que l'économie n'est pas un morceau de la société, mais une fonction subordonnée à la fonction politique. La société est totalisée par un appareil de pouvoir, une souveraineté. La politique est la synthèse des trois fonctions indeuropéennes (au sens de Dumézil, 1968), attributs de la souveraineté. La première est une fonction religieuse d'unification et de justice : l'intégration culturelle des peuples d'origine disparates, des ouvriers, du quart monde, des exclus, des chômeurs et des immigrés. La seconde fonction est la guerre, qui affirme l'existence et l'unité nationales face aux agressions extérieures. La troisième est la richesse collective, l'abondance en vue de la puissance, en termes modernes l'économie. D'où la théorie de la "valeur-puissance" : "Valeur" est le nom technique (propre au discours économique) donné à la grandeur de la richesse-puissance.

#### *Relation marchande et relation de pouvoir*

Si l'économie est une fonction de la souveraineté, les rapports de pouvoir sont nécessairement présents au cœur même des rapports économiques. C'est clair au niveau des hautes sphères de l'économie, où agit le "capitalisme" au sens braudélien. Les stratégies des grandes entreprises sont des stratégies tous azimuts : gagner de l'argent, but officiel des entreprises, est mêlé à des motivations moins officielles mais très actives : grandir (volonté de croissance pour elle-même), pénétrer un marché, triompher de ses concurrents,

travailler pour le compte d'une nation dominante, etc. Par exemple, dans quelle mesure le dynamisme des entreprises japonaises en Europe est inspiré par une volonté de puissance nationale ?<sup>10</sup>

### *Reconnaissance réciproque des statuts*

D'autre part, même dans la relation concurrentielle pure des marchés ordinaires (l'économie au sens braudélien), les lois microéconomiques ne s'appliquent pas. La formation du prix d'équilibre ne résulte pas seulement des calculs d'intérêts. La loi de l'offre et de la demande est conditionnée par une loi de reconnaissance réciproque des statuts sociaux des parties en cause. Un chercheur (Paul Jorion, 1990) a montré, grâce à une recherche effectuée sur le terrain, que, sur un marché local, les commerçants acheteurs tiennent compte implicitement des possibilités de reproduction sociale de leurs fournisseurs et producteurs, en l'occurrence les pêcheurs. De même dans les pays du Sud pauvre, les prix ne sont pas les mêmes selon que les marchandises sont vendues aux habitants du pays ou aux occidentaux.

La loi de l'offre et de la demande, étudiée par la microéconomie néoclassique (et par Marx dans le livre III du Capital), loin de constituer la base de formation du prix des marchandises, est subordonnée à une loi plus fondamentale de reproduction de la société marchande elle-même : *le rapport entre vendeurs et acheteurs sur un marché est conditionné par leur appartenance commune à une société donnée* ; et cette appartenance pèse plus lourd que leur relation d'acheteur à vendeur. Cette thèse généralisée va directement à l'encontre de la thèse polanyienne de la société subordonnée au marché (ci-après). Mais elle demande à être étayée, nourrie, développée, car à première vue, elle ne paraît pas vérifiée à l'échelle internationale.

### *Une généalogie politique du marché*

Société marchande et société d'Etat ne s'opposent pas radicalement, car il n'a jamais existé d'économie marchande sans Etat. L'Etat s'est constitué en même temps que le capitalisme en tant que fragment d'Etat impérial (rêve d'empire universel). *La logique marchande es*

---

<sup>10</sup> **Economie et pouvoir** : Déjà François Perroux avait pointé le rapport de pouvoir actif sur le marché, bien qu'il imaginât ce rapport à côté, et non au milieu, du rapport marchand (tout au long de son œuvre, et notamment dans *Pouvoir et Economie*, 1973).

*indissociable de la logique étatique* : ces deux logiques n'existent pas en réalité à l'état séparé, ce sont des catégories qui permettent à l'esprit humain de différencier deux types d'institutions imbriquées en réalité : les administrations hiérarchiques d'une part, les entreprises marchandes de l'autre. Dans une histoire de longue durée, la logique marchande apparaît solidaire de la logique étatique ; les deux "logiques" sont deux aspects d'une même phénomène de puissance et de conquête par le centre de l'économie-monde (une ville, un Etat) de la suprématie sur cette économie-monde.

La naissance du capitalisme date du haut Moyen-Age. Les cités-Etats italiennes surgirent des décombres de l'empire romain et profitèrent de la différence de potentiel entre la Chrétienté et l'Islam, tension féconde qui animait la vie méditerranéenne. Ces cités, héritières de la civilisation urbaine de l'antiquité, inventèrent le premier capitalisme. Leur souveraineté politique par rapport au Saint Empire romain germanique et à la papauté fut la condition de leur naissance et de leur essor. La ruine du rêve de Chrétienté universelle, mais la vitalité d'un milieu religieux et culturel commun, entraînèrent simultanément la fragmentation de l'Europe en Etats-nations et la naissance d'une économie-monde méditerranéenne pilotée par Venise et les villes de l'Italie du Nord, relayées au Nord-ouest par les villes flamandes et, sur l'ensemble du continent européen, par les villes bourgeoises des royaumes européens en gestation.

Cette indépendance des villes-Etats, machines sociales de commerce au loin et foyers d'invention capitaliste, ce fut le miracle de l'Occident, un "colossal événement" (Braudel), la cause lointaine de la naissance du capitalisme industriel moderne. Les Etats nations "territoriaux" ont cherché, en vain, à mettre la main sur ces cités-Etats. Mais pour capter la richesse du monde, ils avaient besoin des villes, relais territoriaux des cités-Etats. Ils se résignèrent à leur autonomie ou la favorisèrent en leur accordant chartes et franchises. Ainsi, dès leur naissance, Etat et capitalisme lièrent leur destins solidaires. C'est par une opération purement intellectuelle que les historiens (ou les économistes), une fois les jeux faits, distinguent deux entités séparées, l'Etat et l'économie marchande, et inventent entre eux un ordre de priorité. C'est ce que fait la légende libérale (ci-après).

Des grandes découvertes à la révolution industrielle se joua, entre cités-Etats et Etats territoriaux, une longue et âpre lutte pour la maîtrise de l'économie-monde. Braudel a raconté l'histoire des dominations écomondiales : grandeur et décadence de Venise, Anvers, Gênes, Amsterdam. Cette période s'acheva vers 1760-80 par la victoire de Londres, capitale d'un Etat de type nouveau moins bureaucratique et autoritaire, maîtresse d'un marché national précocement formé. Grâce à la colonisation, l'Angleterre établit sa domination sur l'ensemble de la planète en absorbant les économies-monde non européennes. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la suprématie britannique fut contestée par l'Allemagne et l'Amérique, ce qui aboutit à la première guerre mondiale à la fin de laquelle l'Angleterre passa la main aux Etats-Unis d'Amérique, désormais leader de l'économie mondiale. Et depuis une vingtaine d'années, le leadership américain est à son tour contesté par le Japon. Mais il est bien prématuré d'affirmer, comme le font certains observateurs, le déclin de l'Amérique.

Cette suprématie économique moderne de l'Angleterre et des Etats-Unis s'est appuyée à la fois sur une stratégie libérale à l'échelle mondiale (libre-échange) et sur la construction d'un Etat providence moderne à l'intérieur : loin d'être contradictoires, le libéralisme et l'Etat providence sont deux aspects différents d'une même stratégie de puissance.

#### *Concentration de la puissance mondiale et unification du monde*

La tendance à la croissance date-t-elle du capitalisme industriel ? Ce n'est pas certain. Les sociétés pré-industrielles croissaient sinon en intensité, du moins en extensité. Versailles est une forme de dépense somptuaire dont les Anglais (William Petty) voyaient l'inutilité au regard d'une politique de puissance, et notamment de puissance maritime, *sea power*. Mais les sociétés pré-industrielles à base rurale croissaient aussi, mais par extension : conquérir un territoire, c'était conquérir de nouvelles terres et de nouveaux hommes pour la valoriser et en tirer les ressources.

Je n'adhère pas sans réserve au système séduisant de Georges Bataille (distinction entre sociétés de consommation et sociétés d'accumulation) dont je suis pourtant imprégné et dont j'admire la profondeur. Il existe certes des sociétés de la dépense, par exemple la société féodale guerrière, qu'il a lui même si magnifiquement

évoquée dans la préface au *Procès de Gilles de Rais*. Mais la tendance dominante est accumulative : depuis les sociétés préhistoriques, on discerne un mouvement d'accumulation et de concentration de la technique, de la richesse, du pouvoir qui se déroule sur une très, très longue durée et qui opère l'unification économique et civilisationnelle du monde<sup>11</sup>.

Dans cette très longue histoire de l'accumulation, trois grands moments se détachent :

1. vers -3500, sur fonds de révolution néolithique, l'émergence d'un nouveau type de société munie d'outils institutionnels performants : l'Etat, la ville, la division en classes, l'écriture (passage de la préhistoire à l'histoire). La civilisation urbaine apparaît peu après la civilisation rurale. L'Etat-ville de Sumer ou de Mohendjo Daro ne cesse de s'étendre par fusion, absorption, destruction et conquête jusqu'au triomphe de la République romaine (Rome, “ la Ville ”).

2. au XVI<sup>e</sup> siècle, les grandes découvertes, la construction des empires portugais et espagnol, le basculement vers l'Atlantique du centre de gravité de l'Europe, dilatent en quelques décennies l'économie-monde européenne à la dimension de la planète entière ; cette mondialisation prépare les conditions de la révolution industrielle et de la construction d'un Etat libéral fort (l'Angleterre).

3. au XIX<sup>e</sup> siècle, l'Angleterre, forte de son avance industrielle, unifie le monde en soumettant les autres économies-monde : l'unification devient non seulement commerciale mais aussi industrielle (intégration productive du monde ou mondialisation des procès productifs, à peine esquissée jusqu'alors) et même culturelle (usage de l'anglais comme langue de communication mondiale). L'Angleterre ouvre la voie à la suprématie américaine (mais une Amérique fille de l'Angleterre et qui parle anglais).

La révolution russe, annonçant un nouveau mode de production, se présente, avec le recul, comme une réaction de retrait d'une société traditionnelle à base rurale qui s'industrialise mais qui plus tard, pour participer à la course à la puissance, devra renoncer au socialisme protecteur et s'insérer directement dans l'économie et la civilisation mondiales (1989).

---

<sup>11</sup> **Progrès et accumulation.** Ce mouvement d'accumulation de longue durée, la civilisation occidentale l'appelle “ le progrès ”, avec toutes les réserves impliquées dans ce terme par la *Déclaration du groupe de Vézelay sur les risques technologiques majeurs*.

Aujourd'hui, l'unification du monde est quasiment achevée sous l'égide américaine. Les Etats-nations semblent de plus en plus dépassés par une économie-monde qu'ils ont pourtant contribué à engendrer au cours du dernier millénaire ; les flux économiques, monétaires et financiers semblent obéir à un ordre mondial auquel chacun doit se soumettre, comme on le vérifie cet été 1993 avec la crise du Système monétaire européen.

La planète est entièrement “ occupée ” (depuis plusieurs décennies) et l'extension d'une puissance ne peut se faire qu'au détriment de l'autre. Il reste quelques espaces résiduels qui font l'objet d'un compromis : l'Antarctique, par exemple. Et, peut-être, l'espace interplanétaire. Désormais, la planète existe en tant que bien commun de l'humanité et les conditions historiques sont mûres pour la formation d'une conscience planétaire.

### **Le mythe du marché auto-régulateur ou du capitalisme**

Pour bien marquer la spécificité de cette problématique, je voudrais la situer par rapport à deux autres démarches bien connues, deux constructions grandioses : celle de Marx et celle de Polanyi. A la base de ces édifices, un mythe fort : le capitalisme marxien ou sa version polanyienne, le marché autorégulateur. Mais la source de ce mythe, c'est la légende libérale.

#### *La légende libérale : une économie hors d'Etat*

La légende libérale, apparue au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, est l'interprétation libérale de l'histoire, selon laquelle l'économie marchande se serait formée spontanément au sein de la société féodale, à l'abri des villes. C'est une légende des origines de l'économie marchande : née de manière indépendante et poussée par une vigoureuse croissance, elle aurait fini par faire craquer l'enveloppe institutionnelle féodale pour imposer partout le marché accompagné d'un régime de liberté politique. Dans ce scénario libéral, le marché est premier dans l'ordre ontologique et historique, l'Etat n'intervient qu'après coup pour s'en servir et y prélever les ingrédients de la puissance politique. La bourgeoisie, pour Smith, Thierry ou Marx, est la substance sociologique correspondant au marché ou au mode de production capitaliste. Le mythe de la société civile de l'âge classique est de nature politique ; le mythe de l'économie marchande en est la version économique, et la “ montée de la bourgeoisie ” la version sociologique. Ces mythes sont

essentiels à notre civilisation : ils permettent de concevoir une société sans Etat.

En fait, même si on le considère indépendamment de l'Etat, de manière isolée, le rapport marchand s'avère très souvent mélangé avec les autres rapports sociaux, et il est vain d'espérer retrouver dans la réalité les catégories pures de la science économique : le marché, les lois de l'offre et de la demande, le prix d'équilibre, l'équilibre général, l'optimum etc. La logique marchande est une création de l'esprit et ne se déroule jamais conformément aux canons de la doctrine libérale néo-classique ou marxienne.

Mais elle forme dans la doctrine le modèle du lien social : la société est composée d'individus supposés satisfaire leurs penchants égoïstes sans craindre de perturber l'équilibre social, puisqu'une main invisible assure la cohérence de l'ensemble. La société civile marche toute seule ; l'Etat est inutile, sauf pour les affaires d'Etat, les affaires régaliennes. La main invisible est un mythe libéral qui justifie l'éloignement de la main pesante et parfois dangereuse de l'Etat. Il permet de penser une relation directe d'homme à homme sans passer par l'Etat, c'est-à-dire une société civile ayant sa consistance, sa cohérence et sa logique de fonctionnement indépendantes de la société politique.

Mais il suppose la réduction de l'économie au marché et du lien social au lien marchand, ou du moins, la dominance du lien marchand sur toutes les autres formes de lien social.

### *Le mythe du capitalisme*

Marx, malgré sa puissance critique et sa culture historique, est resté intellectuellement prisonnier des schémas de l'économie politique classique (et notamment de Smith et Ricardo). Pour lui aussi, l'économie marchande, baptisée mode de production capitaliste, est la fondation de l'édifice social. Poussée en avant par le développement des forces productives, elle est le moteur secret de la société bourgeoise. Le scénario de Marx met en scène l'irrésistible expansion du capitalisme qui s'empare de la planète pour créer le marché mondial. Le rapport de production capitaliste ou rapport d'argent envahit les pays modernes et soumet les pays colonisés.

Ma conviction est que Marx s'est tout simplement trompé en refusant de voir le rapport d'Etat intimement mêlé au rapport marchand et en faisant du " mode de production capitaliste " une

substance mythique presque douée de subjectivité, conquérant le monde pour l'asservir, mais préparant les bases de sa propre destruction. En fait, le capitalisme est un mythe destiné à faire valoir son contraire abstrait, mais tout aussi mythique, le socialisme.

L'accumulation du capital à l'échelle mondiale s'est accompagnée d'une accumulation de pouvoir d'Etat. Et depuis l'an mil l'histoire économique du monde est l'histoire d'un complexe indissociable de réseaux marchands d'envergure mondiale (ancêtres des multinationales) et d'Etats. Le libéralisme n'a jamais existé à l'état pur. Historiquement, libéralisme et libre échange furent des armes de conquête de la suprématie "écomondiale" d'abord par la Hollande au XVII<sup>e</sup> siècle, puis par la Grande-Bretagne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup>. Amsterdam ne dominait l'économie-monde qu'au prix d'une liberté de circulation des hommes, des idées, des marchandises et des capitaux ; si Londres voulait la détrôner, elle devait en faire autant.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, les Etats-nations qui voulaient s'attaquer à l'hégémonie britannique (l'Allemagne, les Etats-Unis), se sont d'abord protégés des marchandises britanniques pour construire leur puissance industrielle. La Grande-Bretagne pouvait se permettre un Etat libéral léger et le libre-échange précisément parce qu'elle tenait solidement le leadership écomondial. Elle y renonça lorsqu'elle perdit ce leadership en 1931 (abandon de l'étalon-or et du libre-échange).

Actuellement, le GATT est une machine de guerre américaine contre le Japon et surtout contre l'Europe, accusée (à juste raison, c'est un de ses buts) de protéger son immense marché de 350 millions de consommateurs de la pénétration américaine. Le libre-échangisme fut en 1945 un outil de conquête et aujourd'hui un outil de maintien du leadership américain.

#### *Le mythe du marché autorégulateur*

Je mets aussi en question la problématique de Polanyi, auquel pourtant je dois beaucoup. Il met en scène deux personnages abstraits : le *marché* autorégulateur, autre nom du mode de production capitaliste, et la *société*. Le marché autorégulateur prétend soumettre toute la société à la logique marchande et réduire la terre, le travail et la monnaie à l'état de marchandise ; les sociétés libérales du XIX<sup>e</sup> siècle reposent sur quatre piliers : le marché, l'Etat libéral, l'étalon-or et l'équilibre des puissances. Mais la société

réagit, résiste et crée à partir des années 1870 un ensemble de lois et d'institutions destinées à *protéger* la société des agressions du marché, jetant les bases de notre protection sociale d'aujourd'hui. Avec la crise de 1929, le fascisme, le nazisme et la seconde guerre mondiale, le marché finit par briser son enveloppe libérale : les quatre piliers du XIX<sup>e</sup> siècle s'effondrent, le marché autorégulateur disparaît et, avec lui, la société libérale.

En fait, ce scénario historique du marché autorégulateur *contre* la société est un mythe structurellement analogue à celui de Marx et destiné à justifier l'action social-démocrate à laquelle Polanyi adhère. Le marché autorégulateur conçu comme une sorte de substance historique s'incarnant dans l'histoire est un mythe. Ce qui a effectivement existé, c'est un ensemble complexe d'institutions politico-économiques originales qui ont rendu possible en Europe l'émancipation miraculeuse des bourgeoisies et de la richesse marchande par rapport à la main avide de l'Etat. Les Etats-nations en formation ont compris tout le profit qu'ils pouvaient tirer de cette autonomie relative des flux marchands à longue distance pour étendre leur influence. Mais cette autonomie du marché par rapport à l'autorité politique est toute relative ; elle apparaît par comparaison avec d'autres civilisations. Ainsi, en Chine, dans l'Inde Moghole, ce dérapage ne s'est pas produit, l'Etat a solidement tenu en main les flux marchands et la bourgeoisie n'a pu se former comme classe autonome ; l'Etat est devenu impérial.

L'économie ne se réduit pas au marché. Nombre d'institutions publiques sont aussi économiques. Les tentatives pour justifier la genèse de l'Etat à partir du marché refusent d'admettre cette évidence que, depuis le haut moyen âge, marchés et entreprises se sont construits en Europe avec l'aide de l'Etat tout en lui rendant service.

Je ne tiens donc pas du tout pour acquis que ce qui caractérise la société moderne, c'est l'autonomisation de l'économie par rapport aux autres sphères sociales, et notamment par rapport au politique. C'est justement ça, le mythe. Il repose sur la confusion entre économie et marché. Le capitalisme, c'est l'ensemble des relations de puissance entre les nations, *considérées du point de vue de la troisième fonction de la souveraineté, l'administration de la richesse*. L'économie, c'est seulement un point de vue.

L'illusion de l'indépendance est portée par la science économique, qui a besoin d'une légende libérale des origines montrant la

séparation objective de l'économie pour mieux fonder la scientificité d'un discours sur ce nouvel objet. Ainsi fut rendue nécessaire la conversion de la vieille économie politique en Science économique, science positive et rationnelle.

### **I.3. LA LOGIQUE DE L'ÉTAT PROVIDENCE : LE SOCIAL ET L'ENVIRONNEMENTAL**

#### **Naissance de l'Etat providence**

Le marché n'est qu'un aspect de la dynamique économique et sociale moderne. Le non marchand a toujours occupé une place importante et, lorsqu'il est produit et contrôlé par l'Etat, il domine souvent le rapport marchand. La transformation progressive de l'Etat libéral en Etat providence a commencé dès l'instauration du libre-échange (autour de 1850) et se poursuit encore de nos jours. Dans les grands pays industriels, la société libérale s'est doublée d'une société assurantielle, le droit civil a cédé du terrain devant le droit social (Ewald, 1986) et la part marchande de la rémunération du travail s'est réduite au profit de sa part étatique (protection sociale, conventions collectives, salaire minimum, etc.).

L'Etat, même à l'époque libérale, s'est de tout temps (sauf une courte parenthèse en Grande Bretagne à l'époque de sa plus haute suprématie) engagé économiquement au sens étroit du terme : financement du capital productif, concession des champs de profit (chemins de fer). En dehors de ce champ d'intervention directement économique, l'Etat s'est fait protecteur de trois domaines essentiels à la communauté nationale, trois fonctions majeures de l'Etat providence : la monnaie, le social (au sens large) et la nature. C'est un apport majeur de Polanyi que d'avoir suggéré la résistance de ces trois éléments à la logique marchande :

- la monnaie, porteuse de la richesse collective : Etat protecteur de la monnaie,
- l'homme, travailleur ou non : Etat de la protection sociale,
- la nature : Etat protecteur de l'environnement.

## **La protection de la monnaie**

La monnaie est la condition d'un lien social entre les membres de la communauté physiquement éloignés, mais aussi entre la nation et les autres sur l'arène mondiale. L'Etat, dès sa formation au Moyen âge, s'est toujours occupé de la création et de la gestion de la monnaie. La monnaie est inhérente à la relation marchande, l'équivalent général qui conditionne la valorisation des marchandises. Et pourtant, la monnaie n'est pas marchandisée, elle reste un apanage de l'autorité politique, un des symboles de la souveraineté elle-même. Lorsque les seigneurs et les villes ont démembré l'Etat carolingien, ils se sont emparés du pouvoir de battre monnaie et de lever l'impôt. Les discussions sur l'écu à propos de la construction de l'Europe sont une démonstration éclatante de la nature politique, et non marchande, de la monnaie ; la crise présente du SME montre que le prix des monnaies n'est pas déterminé par un rapport marchand entre l'offre et la demande de monnaie, mais par les rapports de forces entre les nations, et que la monnaie est d'abord une affaire d'Etat. C'est sur le problème de l'écu qu'on pourra mesurer le degré d'existence de la communauté européenne.

## **La protection sociale : généalogie du social et du droit social**

Au XIX<sup>e</sup> siècle, le mouvement ouvrier et les conflits de classe gérés tant bien que mal par le compromis social-démocrate (puis, après 1920, le compromis fordien) ont atténué les inégalités et des aspects les plus odieux de l'exploitation ouvrière et de l'injustice sociale. C'est au mouvement ouvrier qu'est dûe la naissance de la protection sociale et de l'Etat providence vers les années 1870-1890. Cet aspect a été admirablement mis en valeur par Karl Polanyi : agressive par le marché, la société a construit les institutions de la protection sociale et de l'Etat providence.

Mais au fond, la société, cette abstraction mythique héritière de l'ancienne communauté d'ancien régime, n'est autre que la société libérale modifiée par le mouvement ouvrier, par l'intégration réussie de cette nouvelle classe ouvrière venue des campagnes.

La société libérale a deux aspects :

– un aspect extérieur, c'est la compétition internationale réglée par le principe libéral : marché mondial, concurrence/ententes, cartels et trusts : le capitalisme financier, l'impérialisme de Lénine, le haut capitalisme à la Braudel.

– un aspect intérieur : la régulation par l'autorité politique de la répartition des revenus issus de la compétition internationale.

La négociation sociale portant sur le salaire n'est plus depuis longtemps le résultat d'une confrontation entre patrons et ouvriers (cadre théorique de la théorie néo-classique et de la théorie marxiste). La part purement marchande du revenu du travail (le salaire net) représente moins des deux tiers du total ; et encore, il est lui-même réglé à l'échelle nationale (salaire minimum, conventions collectives) sous la supervision de l'autorité politique. Plus du tiers de la rémunération du travail est composé de prestations sociales versées par l'Etat au travailleur pour des raisons qui ne sont pas liées au travail et que le jargon appelle des “ risques ” : famille et enfants (allocations maternité, allocations familiales), maladie (remboursements médicaux et indemnités journalières), chômage (indemnités chômage) ou vieillesse (retraite), etc.

En même temps que la redistribution sociale des revenus ont été édifiées une multitude d'institutions sociales prestataires de services sociaux dont l'ensemble forme cette nouvelle sphère un peu nébuleuse de la société appelée le *social*, qui occupe une place mineure dans la théorie économique, malgré son poids énorme dans la consommation réelle des ménages (un quart de la consommation finale totale)<sup>12</sup>.

La valeur morale au nom de laquelle s'est créé le social est la *solidarité*. Nous la retrouverons donc parmi les valeurs fondamentales de notre société (p. 59).

En vérité, l'opposition entre l'économique et le social n'est possible que du point de vue intérieur, et pour autant que l'on confonde deux notions bien distinctes, l'économie et le marché. L'économie, c'est beaucoup plus que l'économie marchande.

#### *Le social, face intérieure de l'économie-monde*

“ L'économie n'est pas un objet social, mais une fonction souveraine, associée à d'autres fonctions : la religion et la justice, la

---

<sup>12</sup> **Le social** comprend les services sociaux dans l'entreprise et hors l'entreprise et le service majeur de redistribution du revenu national (par la progressivité de l'impôt mais surtout par le système de prélèvements/redistribution des revenus sous forme de prestations sociales). Au sens large, il inclut également les services collectifs plus ou moins individualisables comme l'éducation nationale, la santé publique, certains services culturels, certains services collectifs urbains ou ruraux etc., physiquement consommés par les ménages, bien qu'ils soient, par convention, comptabilisés comme consommation finale des administrations.

guerre ; il en est de même du social. Dans l'histoire de l'Occident, ce n'est pas le social qui a été confié par l'économie à l'Etat, comme une entreprise sous-traiterait à une autre le soin de graisser la machine. C'est au contraire l'Etat souverain qui a sous-traité aux entreprises marchandes (par faiblesse, faute de pouvoir et de savoir le faire) la charge de capter la richesse du monde. Le capitalisme libéral s'est formé dans les cités-Etat italiennes en même temps que les Etats-nations, à la faveur de la fragmentation de l'empire romain et de ses résurgences (empire carolingien, Saint empire romain germanique). L'Etat-nation en gestation a toujours conservé ses fonctions primordiales, liées à la souveraineté même : la cohésion de la nation, la solidarité de ses membres, l'abondance collective, la conduite de la politique extérieure.

Dans cette perspective, le libéralisme économique, allié d'ailleurs au "mercantilisme", fut inhérent à l'Etat en compétition dans la course à la domination du monde. L'idée de libéralisme d'Etat semble paradoxale, et pourtant on la vérifie constamment dans l'histoire des Etats depuis le haut moyen âge jusqu'à la formation des Etats modernes en Angleterre et en France (Napoléon) à l'époque libérale. L'Etat confia aux entreprises la mission d'assurer la présence nationale dans la guerre économique. Le geste inaugural du libéralisme d'Etat, c'est l'acte par lequel le roi accorda aux villes médiévales franchises et libertés, parce qu'il en avait besoin pour nourrir sa puissance. Selon les circonstances et les stratégies, l'Etat a toujours combiné libéralisme et protectionnisme : protection intérieure (sociale, de la nature) ou extérieure (douanière, monétaire) ; libéralisme intérieur (aides et privilèges accordés aux entreprises) ou extérieur (franchise des marchandises et des capitaux, traités de libre-échange dès le XV<sup>e</sup> siècle). Au XIX<sup>e</sup> siècle, le libéralisme économique, doctrinal et pratique, fut un formidable instrument du leadership écomondial de la Grande Bretagne. En contrepartie, l'Etat libéral se fit Etat protecteur ou Etat providence pour gérer les affaires politiques intérieures. Le social, c'est la face intérieure (nationale) de l'économie-monde, l'ensemble des problèmes économiques qui concernent le bien-être des citoyens mais qui, la plupart du temps, ne sont pas gérés par les entreprises confrontées au marché mondial. Le social est une affaire d'Etat, une affaire de la communauté, l'envers obligé du libéralisme. C'est la gestion politique de la force collective du travail (productif), c'est le service collectif des entreprises privées lancées depuis l'an mil à la conquête du marché mondial. Il n'y a donc pas lieu d'opposer

aujourd'hui "rationalité libérale" (celle de l'économie) à "rationalité providentielle" (celle du social). Ce sont deux lectures, deux aspects (extérieur et intérieur) d'une même rationalité. Il n'y a qu'une raison, la raison d'Etat" (François Fourquet et Numa Murard, 1992 p. 6).

### **La protection de la nature : généalogie de l'environnemental et du droit de l'environnement**

L'Etat providence a aussi pris en charge la protection de la nature, mais plus tard que la protection sociale. Nous sommes en train de vivre une extension nouvelle des attributions de l'Etat providence : contre la logique marchande, il protège la nature comme il a protégé l'homme travailleur. Il traite la nature comme un bien commun, soit en termes économiques un bien collectif absolument pur, indivisible entre les sujets individuels, ou encore un "patrimoine naturel" commun à la collectivité, ici la nation (Brizio, 1992).

Cette nouvelle extension de l'Etat providence est en train d'engendrer, dans la plupart des pays, de nouvelles institutions formant un ensemble qui ne porte pas encore de nom, mais qu'on pourrait appeler, par analogie avec le "social", *l'environnemental* : ces deux champs institutionnels ne font pas l'objet d'une science sociale autonome, comme c'est le cas du champ des institutions marchandes.

De même que le mouvement ouvrier fut le moteur de la création des institutions sociales, de même le mouvement écologique fut le moteur des institutions "environnementales", spécialisées dans la protection de la nature. Il y a une histoire du mouvement écologique comme il y a une histoire du mouvement ouvrier, et comme elle plurielle : mouvements de résistance à l'industrialisation, courants de protection de la nature, mouvement écologique de mai 68 et après, écologie comme science. Mais, de même que l'histoire du mouvement ouvrier n'est pas séparable de la formation bureaucratique de l'Etat providence, de même l'histoire du mouvement écologique n'est pas séparable de la formation bureaucratique d'un Etat de la protection environnementale. En France, 1972 est peut-être la date de naissance d'un nouveau champ social avec la création du ministère de l'environnement. Je pointe ici la place d'une histoire de l'environnemental dans son existence institutionnelle réelle (et pas seulement dans les idées), dans sa consistance administrative, comme domaine nouveau de l'Etat providence au sein des grands partages de pouvoir. Nous pourrions

ainsi comprendre simultanément l'écologie comme science (l'homme et son milieu biologique), comme philosophie (l'homme et la nature), comme mouvement (l'écologisme) et comme ensemble institutionnel (l'environnemental).

Ces deux ensembles liés à l'Etat providence (la protection sociale et l'environnement) sont deux domaines majeurs du non-marchand. Ils forment la base institutionnelle concrète sur laquelle reposent deux valeurs vraiment fondamentales de la civilisation occidentale que nous examinerons dans le dernier chapitre : l'homme et la nature.

#### **I.4. LA LOGIQUE DU DON**

##### **Une valeur spécifique : la valeur de lien**

La logique du marché rencontre donc sur son chemin la logique de l'Etat, mais aussi la logique du don, qui régit toute une sphère de la société, un ensemble flou, mais bel et bien vivant, composé de communautés de base encadrées dans la société nationale et unissant des personnes dans une même famille, ou des personnes qui se connaissent plus ou moins et partagent des valeurs communes : associations, partis, syndicats, églises, groupes d'entraide (ce que Jacques Delors appela jadis le " tiers-secteur "); mais aussi communautés locales : voisinage, quartier, village ou ville, voire mini-régions (" pays " ruraux, bassins d'emploi, Pays basque, etc...). Parfois même, le rapport de don lie des personnes qui ne se connaissent pas, et ce don entre inconnus (par ex. dans le don d'organes, ou les dons humanitaires) est la forme spécifique du don moderne par rapport à celui observé dans les sociétés primitives ou rurales.

Ces communautés sont régies par une logique spécifique, la logique du don, qui n'est réductible ni à celle de l'administration, ni à celle du marché. C'est le mérite de Jacques Godbout et d'Alain Caillé d'avoir montré la consistance sociologique, économique et philosophique de cette sphère de la société que nos lunettes marchandes ou politiques ne permettent pas de bien voir<sup>13</sup>. La

---

<sup>13</sup> *L'Esprit du don*, un beau livre dont je m'inspire ici, **Alain Caillé** est le principal animateur du MAUSS – Mouvement Anti-Utilitarisme dans les Sciences Sociales (sigle qui évoque volontairement Marcel Mauss, l'auteur de *l'Essai sur le Don*). Ce mouvement publie une revue du même nom comportant des articles très riches sur le thème des valeurs et très stimulants

logique du don est une logique de la gratuité marchande, une logique du bénévolat et non du salariat, une logique qui s'oppose point par point à la logique marchande et étatique, au calcul économique, à la rationalité instrumentale et à la subordination des moyens à une fin définie par une plus-value ou un plus-de-pouvoir.

Le don, loin d'occuper une place marginale dans notre modernité, est au contraire originel et beaucoup plus prégnant qu'on ne pense. Il n'est pas seulement un “ supplément d'âme ” apporté aux logiques marchandes et étatiques ; lui aussi forme un système social marqué par les relations personnelles, une *socialité primaire* consistante, à laquelle se superpose la *socialité secondaire* du marché et de l'Etat étudiés par les sciences sociales, et notamment la science économique. Le terme “ superposer ” n'est même pas satisfaisant, car la logique du don imprègne bien souvent les logiques du marché et de l'administration, en particulier chaque fois qu'un service est en cause.

Dans nos mentalités et nos grilles culturelles, le don occupe une place mineure. C'est une relation abstraite définie uniquement par son opposition à l'intérêt. En fait, ce don purement gratuit est une abstraction, un mythe opposé au gain, à l'intérêt marchand. Le don réel et concret n'est pas désintéressé, il a pour but de nourrir une relation sociale, et plus précisément une relation personnelle au sein des grands ensembles sociaux. La valeur du don n'est pas réductible à une valeur marchande, il a une “ valeur de lien ” : sa valeur réside tout entière dans la qualité et l'intensité du lien social qu'il génère. Ce qui caractérise le don, par opposition à la vente marchande, c'est que le geste ou l'objet donnés portent en eux quelque chose du donateur, cette énergie subtile qu'un vieux sage maori nommait le “ hau ”, la substance sacrée de la personne, sa plus haute part, et que nous ne savons plus nommer parce que son nom ne figure plus dans notre langage.

Le don est donc à la fois un rapport social, et une valeur de société. Don et contre-don ne sont pas gratuits, ils ne sont pas toujours bénévoles : ils peuvent découler d'obligations sociales parfois très pesantes, en tout cas dans les sociétés anciennes. Il ne faut pas les idéaliser en opposant rigidement une société chaude et conviviale du don à une société froide et intéressée du marché. N'empêche : c'est bien dans la sphère du don, dans cette socialité première que se sont

---

pour le propos même du groupe de Vézelay. Il espère trouver dans le don un nouveau “ paradigme ” qui permette d'échapper aux critères étriqués de l'utilitarisme.

réfugiées, nous allons le voir, des valeurs premières de notre modernité, là où les concepts de la science économique ou administrative sont incapables de les apercevoir.

## **La famille**

La famille est le noyau résiduel de la sphère du don ancien, qui animait les rapports de parenté dans les sociétés primitives, c'est-à-dire pratiquement l'ensemble des rapports sociaux. La famille est l'un des rares espaces sociaux où l'on ose encore parler d'amour. Malgré la publication de la vie sociale et la réduction de la famille à la famille conjugale et au ménage consommateur (le ménage producteur étant de plus en plus rare), les valeurs de la famille n'ont pas disparu : valeurs privées, valeurs d'intimité. La dislocation de la famille ancienne et sa réduction à une famille conjugale fragile et explosant au moindre choc émotif nous pose des problèmes vitaux que nous ne savons pas résoudre :

- l'enfance, la valeur de l'enfant comme tel, l'être auquel on doit tout donner. Y a-t-il un rapport entre la baisse de la fécondité et l'évolution de la place de l'enfant dans notre société ?

- l'éducation des enfants en l'absence de valeur transcendante. “ Dieu est mort ” et plus rien ne soutient la transmission de la morale. Que proposons-nous à nos enfants tel qu'ils puissent trouver un sens à la vie que nous leur avons donnée ?

- la jeunesse : quand finit l'adolescence et quand commence la maturité ? (problème de l'initiation posé par Pierre Calame). Qu'est-ce qu'un adulte ?

- la vieillesse : le vieux devenu retraité, “ inutile ”, perd-il toute valeur ? Devient-il une charge encombrante ? Nous ne savons pas demander au troisième âge ce qu'il peut nous donner. Nous ne savons pas quoi lui demander du tout. Or la population âgée augmente constamment (problème des retraites pesant sur les actifs, etc.)

- homme/femme : l'entrée des femmes dans la vie professionnelle et le nouveau partage des statuts, des rôles sociaux et des tâches au sein du foyer se fait en tâtonnant au prix d'une formidable crise de la masculinité : nous ne savons plus très bien répondre à la question toute simple : “ qu'est-ce qu'un homme ? ” (Badinter, 1992). L'homme est-il capable de concilier en lui les valeurs d'accueil, tendres et aimantes, de la féminité et les valeurs d'action et de décision de la masculinité ? Mais le même problème se pose à la femme : peut-elle, malgré son

engagement dans l'action et dans la profession, maintenir vivant le *recevoir* sans lequel nul ne saurait *donner* ?

L'émancipation féministe, perceptible des l'époque des *Précieuses ridicules*, a commencé par le refus des femmes d'être échangées dans un système de dons et contre-dons qu'elles commençaient à percevoir comme un échange marchand, un achat, une prostitution. De ce point de vue, paradoxalement, notre société marchande a banni la relation marchande dans le mariage, l'échange des femmes entre les clans et les familles, les stratégies d'alliances par des mariages, la dot par laquelle en Inde la femme achète sa place d'épouse.

La disparition du lien d'argent a facilité les mariages hors caste, hors classe sociale, bref l'exogamie et le brassage des classes, des nations et des races.

Ce qui est révélé par cette mutation des mœurs, c'est l'aspiration à une relation émotionnelle (l'amour, en l'espèce) dépouillée de tout calcul d'intérêt, de toute stratégie d'alliance familiale.

### **Le tiers secteur**

La famille n'est pas le seul lieu du don. L'originalité du don moderne, explique J. Godbout, c'est l'existence d'une relation de don entre gens qui ne se connaissent pas personnellement, mais qui se retrouvent dans des institutions, associations ou groupements correspondant à un engagement commun politique, religieux, syndical, culturel ou sportif. Les dons ne circulent pas ici le long des réseaux de la parenté, ni même de l'amitié ; au contraire, c'est là que des amitiés peuvent se créer. Là se déploie une énergie humaine considérable sous forme d'un travail bénévole des militants du tiers secteur associatif, politique ou syndical. Ce travail est essentiel à la vitalité du tissu social, mais n'est pas rémunéré en argent. C'est pourquoi la comptabilité nationale en tient compte (sous le terme "administrations privées"), mais ce compte est mince, à en juger par la part dérisoire que cet agent prend dans la formation de la valeur ajoutée nationale. Et pourtant, comptablement mineur, ce secteur institutionnel est essentiel à la vie collective ; il constitue des "espaces de libertés" sans lesquels l'action administrative risquerait de patiner, comme l'ont bien compris des fonctionnaires ou des élus éclairés.

## I.5. CONCLUSION : LA PART MINEURE DE LA PRODUCTION MARCHANDE

Finalement, la part des relations marchandes dans nos sociétés modernes n'est pas dominante, ni même majoritaire.

Pour la comptabilité nationale, qui fournit ses bases conceptuelles au langage économique, la production de richesse sociale est composée de deux parts : la production marchande et la production non marchande. Au moins 20 % du PIB est composé de la production non marchande des administrations et des associations à but non lucratif, syndicats etc. Dans la production non marchande, on ne compte que les facteurs de production (capital ou travail) qui ont été achetés sur le marché par les administrations publiques ou privées.

Mais la production non marchande *réelle* est beaucoup plus importante que celle comptabilisée par les comptes de la nation. Le système international de comptabilité nationale n'enregistre dans le concept de production (marchande et non marchande) que les activités “ socialement organisées ” : cela signifie qu'une bonne partie des activités sociales ne sont pas enregistrées dans le concept de PIB<sup>14</sup>.

Mais surtout le mode d'enregistrement de la comptabilité exclut l'activité majeure du travail domestique gratuit et les innombrables dons en nature, d'argent ou de temps humanitaires ou associatifs. Si en France on construisait, sur la base d'une comptabilité en temps de travail, un concept de “ PIB élargi ” à toutes ces activités qui, pour être non marchandes, n'en sont pas moins “ socialement organisées ”, la part de la production marchande serait de l'ordre de 25 % seulement (Insel, 1993).

Cette mesure, même grossière est un indice que le rapport marchand n'est pas si dominant qu'on pourrait le croire dans nos sociétés modernes. Le rapport de don et de travail non marchand est de toute évidence majoritaire. Dira-t-on que, même minoritaire, la relation marchande est dominante, elle sert de modèle à l'ensemble des rapports sociaux ? Ce n'est pas certain. Je pose en tout cas la

---

<sup>14</sup> **Concept de production** : “ La production est l'activité économique socialement organisée consistant à créer des biens & services s'échangeant habituellement sur le marché et/ou obtenus à partir de facteurs de production s'échangeant sur le marché ” (Système élargi de comptabilité nationale, § 6.05, 1.08 ; le SECN est la version française du système élaboré sous l'égide de l'ONU)

question. Le chapitre suivant va tenter de l'explorer au niveau des valeurs véhiculées par notre société.

## II. LA VALEUR MARCHANDE N'EST PAS LA VALEUR DOMINANTE DES SOCIÉTÉS MODERNES

*Dans ce chapitre, après avoir fait quelques remarques sur les sociétés anciennes et pré-industrielles, nous analyserons quelques unes des grandes valeurs en cours dans les sociétés modernes. Sept valeurs dominantes retiendront notre attention : la nature, la raison, la marchandise, la nation, l'homme, la nature (revisitée) et l'amour.*

### II. 1. LA DÉPENSE

La recherche d'un surplus n'est pas la valeur fondamentale des sociétés primitives et des sociétés rurales traditionnelles. Elles conçoivent l'expansion comme un essaimage. Il n'en est pas de même des sociétés urbaines et maritimes apparues dans la haute antiquité orientale : là, on constate la tendance de très longue durée à l'expansion, à l'accumulation que j'ai indiquée p. 21. Cette tendance culmine dans la formation, à l'aube des temps modernes, d'une économie-monde spécifique à l'Europe partie à la conquête d'un monde fini.

#### **La société contre l'accumulation**

*Les sociétés primitives* semblent caractérisées par un rapport non marchand de don et contre don, inhérent aux rapports de parenté qui forment l'ossature de la structure sociale. Le don " primitif " n'est pas un acte gratuit, le contraire métaphysique du calcul marchand, mais un acte destiné à créer et reproduire une relation sociale et appelant un contre-don, une réciprocité. Polanyi identifie deux principes organisateurs de ces sociétés : réciprocité et redistribution ; et deux modèles institutionnels qui permettent de les réaliser : symétrie et centralité. Le tout complété par un troisième principe, l'administration domestique, autrement dit le fait de produire et de stocker uniquement pour les besoins des membres du groupe familial. Il s'agit d'une économie rurale étudiée par l'*économique*, un savoir faire qu'Aristote opposait à la *chrématistique*, l'art d'acquérir des richesses par l'échange et le calcul commercial. En fait, ce que nous appelons " économie " comme domaine social séparé n'existe

pas dans les sociétés primitives ; l'économie est un sous ensemble ou, comme le dit Polanyi, une " fonction de l'organisation sociale ".

Les recherches des premiers ethnologues, et leur théorisation par Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don*, sont le point de départ de la grande distinction opérée par Georges Bataille entre sociétés d'accumulation et sociétés de consommation (ou de dépense) : dans ces dernières, on dépense le superflu pour ne conserver que le nécessaire, on empêche toute accumulation de richesses entre les mains d'une minorité ou d'un individu (Bataille, 1989 ; Weber et Bailly, 1993 p. 62). Les règles sociales sont conçues pour freiner toute croissance interne de manière à préserver un équilibre entre le groupe et son milieu naturel, qui le nourrit et l'abrite. L'expansion s'opère par scission et essaimage : un individu ou un groupe quitte le clan et fonde ailleurs un autre clan. C'est possible parce qu'il y a de l'espace libre. La terre n'est pas encore quadrillée. Les problèmes ne se posent que lorsque la terre est jalonnée, bornée, et que l'expansion d'un peuple ne peut se faire qu'au détriment d'un autre.

La notion de travail opposée au loisir ne semble pas exister. Le travail n'est pas la base du lien social. On travaille d'ailleurs le moins possible : âge de pierre, âge d'abondance (Marshall Sahlins 1976). Aucune menace extérieure, aucun appareil coercitif ne contraint à produire pour le plus-de-puissance. Marx l'avait vu : pour qu'il y ait plus-value, il faut qu'il y ait contrainte de travailler au delà du nécessaire, que cette contrainte soit institutionnelle (l'esclavage, la corvée) ou " naturelle " (la faim).

*La société rurale traditionnelle des temps modernes* semble régie par un ordre (plus ou moins hiérarchique) de statuts, rôles, places et conduites codifiées. Par essence, elle aussi s'oppose à l'accumulation. Institutions et coutumes sont conçues pour faire régner l'égalité, empêcher quiconque de s'enrichir au détriment des autres par le biais de l'exploitation (faire travailler autrui sous ses ordres). Tout est fait pour niveler, résorber les déséquilibres, stabiliser le système, à la limite le rendre immobile, s'en tenir à la reproduction simple et bloquer toute velléité d'une accumulation ou reproduction élargie. La croissance déstabilise le système ; elle menace l'ordre social ; elle donne leur chance à des individus ou des groupes nouveaux qui risquent de s'emparer du pouvoir. Cette tendance au nivellement, à la stabilité, ce refus de l'accumulation peut-être observé dans ce qui reste aujourd'hui de la société rurale (par exemple au Pays basque).

La société rurale autorise et encourage d'autres emplois à l'énergie d'expansion : la conquête du prestige social. Ces emplois varient donc selon les systèmes de valeurs. Par exemple, dans la société basque, la distinction artistique ou sportive revêt une immense valeur (être le meilleur musicien, le meilleur chanteur, le meilleur danseur, le meilleur joueur de pelote basque) ; ou encore, collectivement, pour un village entier, conquérir la réputation de posséder les meilleurs danseurs de tout le pays. Ou encore, pour un berger, ce qui compte est moins la productivité de ses brebis laitières que la beauté de leurs cornes (signe de la beauté du troupeau).

Si l'individu ne parvient pas à trouver sa place dans cette société réglée, il s'en va, il devient prêtre, il émigre en Amérique, il tente sa chance ailleurs et, s'il maintient un rapport avec son pays ou s'il y revient pour les vacances ou pour y mourir, c'est toujours pour que surtout rien ne change et que le pays reste ce qu'il est, à jamais.

### **Communauté et société**

Les sociologues distinguent, depuis Ferdinand Tönnies, Max Weber et l'école sociologique allemande, les concepts de communauté et de société. La Communauté (*Gemeinschaft*) est comparée par Tönnies à un "organisme vivant", les relations y sont chaudes, intimes et confiantes, on s'y connaît personnellement. Son lieu d'application est surtout le village ou la petite ville, elle appartient donc à la société rurale ou à la société traditionnelle d'ancien régime.

La Société (*Gesellschaft*), au contraire, est un "agrégat mécanique et artificiel", caractérisé par des relations froides, extérieures, dont le modèle dominant est la relation marchande et monétaire. La relation d'homme à homme se distend, elle est médiée par la monnaie, équivalent général impersonnel, conventionnel et artificiel. Il s'agit donc des sociétés modernes caractérisées par la combinaison de l'Etat et du marché et marquée par l'individualisme et l'accumulation.

La distinction communauté/société opérée par la sociologie correspond à une communauté perdue. Mais en fait, a-t-elle jamais existé ? La communauté symbolise dans notre imaginaire l'esprit du don, la chaleur d'une relation à autrui proche et confiante, *une relation qui viendrait du cœur et non pas du calcul ou de la convention*, une relation authentique qui paraît utopique et dont

pourtant nous portons en nous comme un pressentiment. La nostalgie d'une valeur perdue se reflète jusque dans les distinctions de base opérées par une science sociale.

## **II. 2. LA NATURE (I)**

La Nature est une notion complexe et surtout ambiguë, car dans notre civilisation elle a deux valeurs, correspondant à deux groupes de sens (indiqués dans le dictionnaire Robert) :

1. la Nature à la place de Dieu ;
2. la Nature exploitée par l'homme.

Etrange dualité de la Nature : tantôt déesse au-dessus de l'homme, tantôt chose soumise à sa volonté de puissance et à sa pratique technique.

### **1) La Nature à la place de Dieu**

A la Renaissance, une révolution culturelle entraîne l'Europe entière : la Nature comme principe du monde prend la place de Dieu. C'est la pièce maîtresse du nouvel ordre social et philosophique. L'ordre du monde n'est plus transcendant au monde, il lui est immanent sous le nom de Nature. Cette Nature là est une projection dans le monde d'une transcendance qui n'appartient qu'à l'homme lui-même. La volonté de la nature, désormais, tient lieu de volonté de Dieu<sup>15</sup>. Ce n'est pas une volonté consciente, mais la Nature est parfois personnifiée dans la figure d'une Mère ou d'une Déesse (la Déesse Nature de l'économiste Boisguilbert, vers 1690). Spinoza assimile la nature et Dieu : Deus sive Natura ; Dieu n'est pas ailleurs ou en haut, il est partout dans la nature, il est la nature même.

Politiquement, le sacré se laïcise dans l'Etat. Le religieux est cantonné dans l'Eglise mise hors-jeu depuis l'époque de Philippe le Bel, au terme de trois siècles de conflit entre le Pape et l'Empereur. L'Europe devient un champ de forces (Etats/villes) qui s'affrontent

---

<sup>15</sup> **Nature et culture.** Ce groupe de sens du mot "nature" comprend la nature comme "ensemble des caractères qui définissent un être", et notamment les caractères naturels, innés, par opposition à l'acquis : la nature opposée à la culture. Mais la nature s'oppose à Dieu en ce qu'elle est spontanée, auto-productrice, incréée, et à l'Homme en ce qu'elle est pure, inaltérée, voire sauvage (la nature où l'on se promène à la campagne opposée à la civilisation des villes).

pour l'hégémonie mondiale. La raison d'Etat n'est plus à chercher en un ordre transcendant (Dieu), mais dans un ordre immanent (raison d'Etat, contrat social de Hobbes ou de Rousseau, main invisible de Smith, principe d'utilité de Bentham).

La loi naturelle s'oppose à la loi divine, le droit naturel au droit divin, la nation au roi. La Nation est le nom social de la Nature, c'est la communauté des natifs ou des "naturels", ce qui naît et agit de soi-même, spontanément, naturellement, sans qu'il soit besoin d'intervention de l'Etat, et au besoin contre lui. La nation-nature est le fondement philosophique du marché et du capitalisme : les besoins naturels, la loi naturelle de l'offre et de la demande, le prix naturel et autres "lois" économiques. L'économie marchande reçoit ainsi la justification philosophique de son indépendance par rapport à l'autorité politique : c'est la source de la légende libérale (ci-dessus p. 22).

## **2) La Nature exploitée par l'Homme.**

Second sens du mot "Nature" : la Nature soumise à la volonté de l'homme.

1. Pour les Grecs anciens, la Nature n'est pas exploitable. L'homme est *dans* la nature, et non pas au dehors. Aucun Dieu souverain ne le surplombe ; les dieux grecs sont situés sur l'Olympe et font partie de la nature. La Nature est l'ordre du monde (logos, cosmos) ; c'est la valeur suprême et le modèle de l'ordre humain ou politique.

2. Avec la religion judéo-chrétienne, la Nature est offerte à l'homme. La Bible disait déjà : "Fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la" (Genèse I, 28). C'est une révolution par rapport à la civilisation grecque. Avec le christianisme, la nature devient imparfaite. Elle est soumise à un Dieu qui l'a créée et qui est, lui, parfait, surnaturel. L'homme, ayant une âme appelée par Dieu, transcende la nature. La *physis* perd son statut divin, elle est offerte à l'homme qui y exerce sa *teknè*, son action transformatrice.

3. A la Renaissance, l'homme s'affirme en face de, et parfois *contre* la Nature. La célèbre formule de Descartes, invitant l'homme à se faire "maître et possesseur de la nature", n'aurait pas eu de sens pour un Grec. Elle implique la réduction utilitariste de la nature, qui n'est plus qu'une source de matière et d'énergie utile pour l'homme ; elle peut donc être instrumentalisée et marchandisée.

Nature est même parfois synonyme de Matière<sup>16</sup>. Par la technique, l'homme s'approprié, en effet, la nature : la terre, la mer, le ciel.

4. Chez les anciens économistes, la Nature est à la fois déesse et objet. Pour Boisguilbert et les Physiocrates (ce mot signifie “ la nature commande ”), un ordre naturel inspire les lois économiques, et les lois du souverain ne doivent pas les contrarier (la nature comme déesse). Mais en même temps les physiocrates pensaient que seule la Terre était productive de richesse et qu'il suffisait de cueillir les fruits de ses “ productions ” (ce terme de “ production ”, jusqu'alors réservé au langage agricole, est devenu le concept clé du langage économique moderne). Son surproduit est offert gracieusement aux hommes. Smith liait toujours la terre au travail comme source de richesse (cf l'expression figée “ land and labor ”). Par la suite, le caractère productif sera complètement transféré au travail humain.

### II.3. LA RAISON

Dieu est mort au XVII<sup>e</sup> siècle. Du moins pour l'intelligentsia européenne du siècle des Lumières. Dans l'ordre philosophique, il est remplacé par la Nature ; dans l'ordre politique, par la Nation ; et dans l'ordre intellectuel, par la Raison. A l'immanence de l'ordre naturel (la Nation) dans l'ordre politique, répond l'immanence de la Raison dans l'ordre intellectuel<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> **Nature et matière.** Michelet, dans son *Introduction à l'histoire universelle* : “ Avec le monde a commencé une guerre qui doit finir avec le monde, et pas avant : celle de l'homme contre la nature, de l'esprit contre la matière, de la liberté contre la fatalité ” (Cité par Brunet, 1992). Hypothèse : la matière n'est elle pas la traduction, dans le langage philosophique, de la nature en tant qu'elle est séparée de Dieu, posée comme une créature sans âme face à son créateur, ou un instrument inerte entre les mains de l'homme ?

<sup>17</sup> **Raison et raison d'Etat.** J'évoque ici l'étrange correspondance entre les formes de la Raison et celles de l'appareil d'Etat, né avec la Nation. Bien souvent nos manières de raisonner et nos objets de pensée sont à notre insu imprégnés par les institutions politiques et sociales. J'ai développé ce thème jadis à partir d'une intuition de base, la “ théorie étatique de la connaissance ” : il n'y a pas d'autre Raison que la Raison d'Etat. Cette théorie nous oblige à nous situer par rapport à l'Etat pour penser autrement qu'avec les outils de la pensée d'Etat (cf une intuition analogue chez Pierre Calame, 1993 p. 94). Par exemple, la pensée économique libérale, en axant son système sur l'individu rationnel et l'utilité, est prisonnière de la pensée d'un Etat donc elle cherche par ailleurs à se débarrasser. L'Etat ne connaît pas le fluide, le mouvant, le fugitif, le singulier, le sentiment. Il ne reconnaît que ce qui est hiérarchique, fixe, utile et reproductible. Son regard rationnel instrumentalise tout ce qu'il touche ; *l'Etat est*

## Le sujet humain comme sujet scientifique

La Raison est un pouvoir *naturel* de l'homme et le rend capable de déchiffrer les secrets de la nature. La Science, fille de la Raison, est d'abord science de la nature ; par elle, la nature est réduite à l'étendue, au monde mesurable et bientôt mathématisable. Du côté du sujet de la science, toute l'humanité de l'homme semble se concentrer dans sa capacité de connaissance rationnelle. Ce qui n'est pas raisonnable tombe du côté de l'inhumain. La subjectivité humaine s'enferme et déperit dans l'intellectualisme (primat de la théorie).

La science et la technique ne menacent plus l'autorité politique ; elles se libèrent du joug dogmatique (le procès de Galilée est un combat d'arrière garde). La raison d'Etat, excitée par la course à la puissance, encourage l'invention technique. L'avance technologique est l'atout maître de la compétition mondiale : le leadership écomondial est d'abord scientifique, le maître du monde est le maître des communications mondiales.

Cette course à l'innovation technique est une cause de la dualisation de la société : d'un côté une population éduquée et adaptée au maniement des administrations et des entreprises performantes, branchées sur la compétition internationale ; de l'autre, sur la touche, ceux qui n'arrivent pas à suivre, rejetés par le système éducatif, résignés aux “ petits boulots ” ou à l'assistance.

Notre culture a le culte de la Raison. Kant a montré les limites du pouvoir de la Raison dans sa *Critique de la Raison Pure* (1781). Cette critique profonde n'a pas eu beaucoup de succès : malgré tout, nous continuons à croire au pouvoir de la raison. L'adjectif “ rationnel ” est revêtu pour nous d'une valeur sacrée (le terme “ scientifique ” aussi, un synonyme, surtout s'il est associé au terme “ rigueur ”). Son modèle est les mathématiques, la seule science, expliquait Kant, qui n'a pas besoin de l'expérience pour former des “ jugements synthétiques a priori ”, c'est-à-dire des jugements qui apportent une connaissance nouvelle. Les maths sont devenus le modèle même de la scientificité, et par la même occasion le critère de sélection des élèves et des étudiants.

---

*utilitariste par essence*. La stratégie d'Etat fut la première forme de calcul économique, (et notamment la stratégie militaire, avec l'organisation et la coordination spatio-temporelle de la logistique).

## La Passion refoulée dans l'Inconscient

Les lumières de la Raison rejettent la Passion dans les ténèbres de l'irrationnel, en même temps que la Révélation. La Passion, ou plutôt le sentiment : tout ce qui ne vient pas de la tête, mais du cœur. Le cœur pourtant a une faculté, l'intuition, l'intelligence du cœur. Notre culture la méprise, et ne lui reconnaît de valeur que dans le cercle fermé et inessentiel des relations privées. Parler du cœur provoque dans nos milieux un très fort sentiment de gêne : c'est déplacé ; il ne faut pas confondre la science avec un roman photo. Nous reviendrons sur ce point décisif en pointant la valeur “ Amour ” (p. 76).

La subjectivité humaine se scinde : cette vie passionnelle ignorée par la conscience est rejetée dans l'inconscient où elle réapparaît sous le nom de pulsions, d'émotions irrationnelles (aux yeux de la conscience, du Moi rationnel, téléguidé à son insu par ses émotions). La découverte de Freud – l'inconscient – apparaît historiquement comme la conséquence du triomphe de la Raison. Rendue prisonnière de l'intellectualisme théorique de la Raison, la subjectivité humaine, niée, se réfugie dans la folie de l'inconscient en apparence irrationnel. L'homme est gravement divisé, scindé : conscient/inconscient, Raison/émotion, monde objectif/subjectivité sentimentale. La Raison, l'intellect, c'est sa culture ; l'émotion, sa nature. L'homme occidental a accédé à la culture moderne au prix du refoulement de sa nature, qui reste active à son insu. Son aveuglement rationnel sur ce qu'il est *en réalité* le rend esclave de sa nature émotionnelle intérieure au moment même où triomphe sa domination rationnelle de la nature extérieure.

## II.4. LA MARCHANDISE

Par le mot “ marchandise ”, j'entends l'ensemble des valeurs impliquées par le rapport marchand : l'argent, le marché, l'utilité, le calcul économique, etc.

## L'Argent

### *Le marché, symbole de l'autogouvernement de la société civile*

La nation est marchande : le marché est l'envers de la nation. La doctrine libérale met le marché au centre de l'espace public, posé face à l'Etat, comme le lieu d'élection de la main invisible, le cœur même de la Nation nouvelle, le principe de distinction ou même d'opposition entre le Roi et la Nation (ci-dessus p. 22, la légende libérale). Il fait mieux ce qu'il a à faire que l'Etat (Boisguilbert, Turgot, Quesnay et Smith). L'économie se réduit au marché et ce qui n'est pas marchand est rejeté du côté de l'Etat, dont la fonction économique est ainsi méconnue dès le départ par la science économique naissante. L'indépendance de l'économie marchande par rapport à l'Etat n'existe peut-être pas en fait, mais elle existe dans les têtes, pour une bonne raison, politique : l'autorégulation marchande est le symbole de l'autogouvernement de la société civile. Elle atteste que les hommes n'ont pas besoin de l'Etat absolu pour gérer leurs affaires et se gouverner eux mêmes. C'est une valeur de notre modernité, qui imprègne même les anti-libéraux. L'effondrement récent du “ socialisme réel ” donne rétrospectivement raison aux libéraux contre les socialistes.

### *L'amour du gain*

Les valeurs suprêmes de la société marchande semblent être celles de l'individu : la richesse, le gain. En effet, bien des rapports passent par l'argent. Le gain d'argent se traduit par un plus-de-pouvoir et se convertit directement en puissance sociale, prestige, reconnaissance et honneurs, alors que dans la société traditionnelle ce n'était pas toujours et même pas souvent possible : en France, le bourgeois gentilhomme emploie en vain son argent à singer le seigneur, et les bourgeois emploient leur profit commercial à l'achat d'une charge royale qui leur procurera les honneurs, à défaut du pouvoir réel. Les charges sont vénales, mais le pouvoir reste au main du roi et de ses intendants (l'intendance n'est pas une charge vénale).

Est-ce à dire que la société marchande n'a plus d'autres valeur que l'argent ? Ce n'est pas sûr. Appliquons le principe de Jacques Weber : “ l'argent n'a de valeur que selon le système de valeurs dans lequel il s'inscrit ”. La plupart des valeurs repérées dans les §

suivants, non seulement ne sont pas marchandes, mais même se définissent en s'opposant à la relation marchande.

*L'argent détruit les liens de dépendance personnelle*

L'argent, comme symbole de la relation marchande, détruit les relations sociales des sociétés anciennes, les liens de dépendance personnels, par exemple au sein de l'ordre féodal ou de la communauté villageoise, fait d'obligations réciproques codifiées et auxquelles on ne peut échapper. L'extrême de cette dépendance, c'est l'esclavage, rendu caduc par le salariat. La Communauté de Tönnies est peut-être proche et personnelle, mais elle est étouffante : les personnes sont enfermées dans un statut, une étiquette et ne peuvent échapper au rôle, autant dire au sort, qui leur est assigné par l'ordre social, par le système d'obligations réciproques. Mieux vaut ne pas mythifier la communauté ancienne et apprécier le degré de liberté contenu dans la relation sociale moderne et dans la relation monétaire elle-même.

*La monnaie étend la sphère marchande à l'échelle du monde*

Historiquement, la relation d'argent a accompagné l'extension du champ des relations entre les hommes à l'échelle de la planète, à la faveur de la mise en place d'une première et fragile économie-monde au lendemain des grandes découvertes. L'économie-monde européenne, c'est un réseau de commerce élargi jusqu'au Pacifique par delà l'Atlantique et l'Océan indien. Dans "commerce", il n'y a pas seulement achat et vente, il y a aussi culture. Pas de relations commerciales sans relations culturelles et techniques. Le capitalisme, si ce mot a un sens, c'est d'abord le nom donné à cette unification commerciale et civilisationnelle du monde, par l'effet de la domination de l'Europe sur les peuples jusqu'alors séparés ou distants. Il n'a pas seulement créé le marché mondial, il a créé le monde, tout court. Le désenclavement du monde s'est fait par la marchandisation des choses et la circulation monétaire. Le commerce a précédé la conquête religieuse (christianisation) et militaire (colonisation). Marché et Etats n'ont pas le même horizon. Les Etats nations sont limités dans leur territoire ; le commerce traverse les frontières et s'étend à l'économie-monde, et même au delà. La monnaie et la langue d'une nation dominante sont utilisées comme outil de communication ; ainsi, aujourd'hui, le dollar et l'anglais.

### *Echec de la paix marchande*

L'autorégulation marchande devrait marcher non seulement à l'échelle nationale mais aussi à l'échelle internationale. La paix, fondée sur le commerce pacifique entre les nations, devrait régner sur terre. Le libéralisme est pacifique. La poursuite par chaque nation de son propre intérêt concourt à l'intérêt général du monde, grâce à une main invisible organisant la division internationale du travail et distribuant les avantages comparatifs.

Cet idéal de paix suppose l'omission du rapport de forces dissimulé dans le rapport marchand. L'unification économique du monde au XIX<sup>e</sup> siècle, marquée par la paix de cent ans (1815-1914), la multiplication des échanges mondiaux et l'étalon or, s'est achevée par le massacre de la première guerre mondiale. En fait, c'est la guerre entre les nations, une guerre bien visible, militaire ou simplement économique. La main invisible n'est pas opérante à l'échelle mondiale ; elle doit être relayée par la main de Dieu dont elle avait pris la place (Perrot, 1987).

## **L'Utilité**

### *L'utilitarisme*

Le critère de base de la valeur marchande d'un objet, c'est son utilité (compte tenu de la rareté ou, en langage marxien, du temps de travail nécessaire à sa production). L'utilité, c'est-à-dire *le fait d'être utile*, devient une valeur universelle à l'époque de Smith et le reste aujourd'hui. Pour *l'utilitarisme*, philosophie sociale fondée par Jeremy Bentham à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'utilité procure le bonheur, et l'idéal est d'atteindre “ le plus grand bonheur du plus grand nombre d'individus ”. L'utilité fonde la justice : après le règne de la force et celui de la fraude, “ enfin arrive le règne de la justice, le règne de l'utilité ” dit Bentham. L'utilitarisme imprègne les recherches des économistes classiques anglais.

Il suppose :

1. *un sujet rationnel* : l'homme économique qui calcule selon les règles de la raison (*homo oeconomicus*) et qui cherche uniquement à satisfaire ses besoins au moindre prix. Le sujet pense d'abord à lui ; il est par essence égoïste ; il ne lui est pas demandé de penser à la communauté : les intérêts supérieurs de celle-ci se réalisent à travers l'entrechoque des intérêts individuels.

Le sujet rationnel emploie un outil intellectuel, la raison ou calcul rationnel, forme générale du calcul économique dans ses diverses branches : calcul marginal, programmation linéaire, analyse coût-avantages ou théorie des jeux. L'homme rationnel est supposé privé d'affects ; il n'y a pas de place en lui pour l'émotion, rejetée du côté de l'irrationnel (bien que selon Max Weber il existe une rationalité affective et une rationalité traditionnelle).

2. *un objet utile* : objet que l'on consomme, chose susceptible de créer de la jouissance et, à ce titre, objectifiée comme utile. *L'utilité* de l'objet est le reflet de *la raison* du sujet : l'une ne va pas sans l'autre (aujourd'hui on remplace souvent le mot " utile " par celui de " fonctionnel "). Dans l'univers utilitaire, les êtres (choses, animaux ou êtres humains) n'ont de valeur que pour autant qu'ils soient susceptibles d'utilité. C'est *le fait d'avoir de l'utilité* qui leur confère une valeur sociale : une " utilisabilité " en quelque sorte, dont fait partie " l'employabilité " dont parle Pierre Calame à propos du travailleur (5/3/93 p. 2) : un homme n'a de valeur sociale que s'il est susceptible d'emploi ; et l'emploi est encore un autre nom de l'utilité. L'homme est réduit au statut de porteur d'utilité. Ce n'est même plus le rapport homme-chose-homme dont parle Jacques Weber, c'est le rapport homme-homme dans lequel le premier homme est un calculateur rationnel et le second *un objet utile* : producteur d'utilités ou de travail utile. La subjectivité se dissipe, s'effondre dans l'utilité : l'homme, de sujet qu'il était, membre d'une communauté vivante, se sent utilisé. Il n'est plus reconnu et traité comme homme, mais comme moyen d'utilité, facteur de production. Sa valeur comme homme disparaît dans son utilisation comme instrument.

### *L'efficacité*

L'économie a tendance dès les origines à confondre quantité d'utilité et quantité de choses consommables. La satisfaction maximale est obtenue par la quantité maximale de biens et de services compte tenu de la rareté. *Le bonheur est réduit à l'avoir* ou, comme le dit René Passet, le mieux-être est réduit au plus-avoir.

Le calcul utilitaire, économique et rationnel, semble devenir le modèle dominant de la relation sociale. Tout autre valeur est bannie, rejetée dans l'inutile, autant dire l'irrationnel. Marx avait déjà décrit, dans un superbe passage du *Manifeste communiste*, le naufrage des

valeurs communautaires dans “ les eaux glacées du calcul égoïste ”<sup>18</sup>.

En fait le calcul rationnel n'est pas une invention spécifique des marchands. Il est lié à la nécessité de mobiliser des masses d'hommes et des outils coûteux avec un maximum d'efficacité ou de rentabilité ; avant les entreprises, c'est l'Etat qui y a eu recours, ne serait-ce que pour mobiliser les ressources de la nation en vue de faire la guerre. La logistique militaire a peut-être été, au sein de l'art de la guerre, le lieu de naissance du calcul rationnel. Les machines sociales (administrations, grandes entreprises) ont recours à un calcul de ce genre ; la RCB française (rationalisation des choix budgétaires), ainsi que son modèle américain, furent des inventions administratives.

A la chaleur du don communautaire et de son *retour*, le contre don, se substitue la froideur du calcul rationnel et le *rendement* de l'investissement (return). L'homme moderne est supposé n'avoir pas de cœur. Mais le sujet finit par souffrir d'une perte de subjectivité, sentiment assez confus mais intense d'une perte d'authenticité, de contact de soi avec soi-même : à force d'être acheté, le monde n'a plus de sens.

### **L'homme marchandisé : le travail**

Le travail a acquis dans notre modernité une valeur fondamentale : il devient synonyme du lien social (au contraire de ce qu'il était avant ou ailleurs) ; le chômeur, c'est d'abord l'exclu et, dans le contexte actuel, la mise au travail apparaît comme le mode principal de socialisation. Le jeune sans travail ne devient adulte qu'à l'occasion de son premier emploi, ce qui indique l'importance de la logique marchande dans notre société (Calame, 5/3/93 p. 2). Les

---

<sup>18</sup> **Marx : le froid intérêt** : “ Partout où elle a conquis le pouvoir, la bourgeoisie a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens complexes et variés qui unissent l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du paiement au comptant. Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés, si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce. En un mot, à la place de l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a mis une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale ” (1848 p. 25).

conflits du travail, même exacerbés ou exaltés comme luttes de classe, contribuent à la cohésion sociale.

Mais il faut reconnaître un acquis fondamental du salariat : ce n'est plus la personne de l'homme qui est achetable (esclavage), c'est uniquement sa force de travail, ou plutôt *l'usage de cette force ou faculté de travail pendant un temps limité*. La force de travail n'est pas une marchandise, c'est le service qu'elle peut rendre qui est marchandisé ; l'employeur ne l'achète pas, il la loue. L'individu travailleur trouve une liberté juridique et pratique, même si les contraintes de la faim et le processus global révèle, à distance et avec le recul, que le prolétariat est une sorte d'esclave collectif de la bourgeoisie. Individuellement, l'homme est libre de rechercher un emploi ou de tenter sa chance autrement ou ailleurs, libre de disposer de sa personne, libre de circuler, libre de trouver un emploi plus conforme à ses capacités (ce que ne permet même pas le système indien des castes). Le salariat, la marchandisation de l'usage de la force de travail se révèle historiquement comme une formidable machine à détruire les obligations et statuts sociaux figés des sociétés européennes anciennes à base rurale, statuts qui s'apparentent aux castes indiennes avec ce qu'elles ont, aux yeux de bien des Indiens eux mêmes, de cloisonné, figé, étouffant.

Ce qui est en cause dans la critique du travail salarié, c'est moins le statut même du salarié que la contrainte de fait (et non l'obligation juridique) de travailler pour un prix insuffisant. Or, cette contrainte repose, en dernière analyse, sur la contrainte extérieure de puissance présentée dans le chapitre I. C'est dans la perspective de la compétition mondiale que le travail, c'est-à-dire l'homme "employable", est valorisé. Moins parce qu'il produit telle ou telle marchandise particulière, que parce qu'il est productif de puissance. La valeur ajoutée par le travail vivant ne s'apprécie pas seulement du point de vue technique, mais aussi du point de vue stratégique. A formation égale, une heure de travail d'un ingénieur dans les industries de pointe stratégiques pour la compétition internationale, ou d'un manager compétent à l'échelle mondiale, vaut beaucoup plus qu'une heure de travail d'un professeur de droit parce que c'est l'utilité pour la puissance qui fonde la valeur, et non l'utilité pour la satisfaction des besoins, bien que, à un autre point de vue, l'enseignement du droit contribue (mais de loin) à former la force collective. C'est le monde extérieur qui règle invisiblement la

valorisation interne des choses et des hommes, et qui détermine l'échelle des salaires. Le productif, c'est le mondial.

### **La nature marchandisée**

L'utilitarisme s'est coulé dans la culture chrétienne de domination de la nature et a considéré que la nature était marchandisable. L'exploitation de la nature par l'homme est analogue à l'exploitation de l'homme par l'homme. Cette utilité (utilisabilité) de la nature vient de loin (cf p. 41). Pour les libéraux, la nature (pas seulement la terre cultivée : les éléments, l'eau, la vapeur, les minéraux, les plantes, les animaux, etc.) est un ensemble de facteurs de production. Dans la perspective marchande, la nature est gratuite. La richesse est une quantité de matière/énergie nature le humanisée, transformée de manière à être utilisée par les machines ou par la main humaine, ou consommée par l'homme. La nature devient capital productif. L'homme ne paye que le travail qu'il doit dépenser pour cette transformation. C'est pourquoi la nature est absente de la réflexion économique et de la modélisation jusqu'à l'apparition de l'écologie moderne, vers 1970 (Brizio, 1992). La nature, possédée par l'humanité en général, n'est la propriété de personne, ses dons ne sont pas juridiquement enregistrés, elle les dispense gratuitement à l'entreprise : c'est la source d'une formidable économie externe (sur la notion d'effet externe ou de valeur externe, voir p. 100) qui complète celle créée par la coopération entre les hommes.

Mais ce don gratuit de la nature n'est pas inépuisable. On pouvait le croire tant que les prélèvements opérés par l'humanité au début de la révolution industrielle – 1 milliard d'hommes en 1800 – pouvaient paraître modestes. Le problème de notre temps, c'est que nous sommes arrivés à un seul critique : les 5 milliards et demi d'humains dégradent la nature avec leur formidable prélèvement de matière et d'énergie, rejetés après transformation sous forme de déchets stériles ou polluants. Nous arrivons au point où l'exploitation devient surexploitation, mettant en danger l'existence même de la planète. La Nature n'en peut plus : le changement est “ radical et irréversible ”, proclame le groupe de Vézelay à propos des risques technologiques majeurs<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> **Risque : technologiques majeurs** : voir note 43 p. 102. Sur ce point, je ne peux témoigner moi même, n'étant pas compétent. Je fais confiance au groupe de Vézelay et aux mouvements

Arrivés à ce point, le magnifique travail de René Passet (1985) nous permet de saisir l'ampleur de la réduction effectuée par la science économique. L'homme vit au sein de trois sphères : la sphère économique, la sphère humaine et la sphère du vivant, la biosphère. La sphère économique est la plus petite des trois. La logique économique est une "logique des choses mortes" ; elle n'assure pas la reproduction de la ressource humaine, et encore moins la reproduction de la ressource naturelle. Même en internalisant les effets externes, l'économie ne peut assurer la reproduction de la biosphère parce qu'elle ne prend en compte que ses aspects marchands, elle ne voit le monde que par le petit bout de la lorgnette de ses concepts comptables étriqués.

Mais ne nous laissons pas emporter par notre critique de la logique marchande. D'abord, la nature est surexploitée parce que les nations sont en état de guerre quasi perpétuelle. Ce n'est pas la logique marchande qui mène à la guerre, c'est au contraire la guerre qui sous-tend la logique marchande (guerre militaire ou guerre économique). Jamais la nature n'a subi autant de blessures que pendant les deux guerres mondiales, ni couru autant de dangers que pendant la guerre froide. Sans parler de la guerre du Viet-Nam, ou de la guerre du Golfe. On peut se demander si les destructions infligées par l'homme guerrier à la nature ne sont pas plus graves que celles résultant de son activité productive.

D'autre part ni la terre, ni l'homme ne sont vendables et ils résistent à la marchandisation (Polanyi). En temps de paix, l'Etat providence se charge de la protection de la nature comme il se charge de la protection sociale. Il tempère sa marchandisation. L'appropriation publique de la nature lui permet de l'internaliser dans le coût social ou public de la production<sup>20</sup>.

---

écologiques. Je m'interroge néanmoins sur le contenu du terme : "déséquilibres fondamentaux de la planète", notion à explorer et dont il faut prendre garde au même titre que du terme "équilibre économique" ou "déséquilibres macro-économiques" : le mouvement est-il convenable dans l'équilibre ? Le mouvement n'engendre-t-il pas les déséquilibres, les turbulences, les inégalités, les conflits ?

<sup>20</sup> Si nous mettons en question la prévalence du rapport marchand, nous devons aussi mettre en question l'idée, acceptée comme évidence dans les textes de la FPH, d'une réduction par notre modernité de la nature à un ensemble de valeurs marchandes. Le fait que la théorie économique n'enregistre la nature que comme capital productif (la terre comme facteur de production) ou même comme patrimoine naturel à préserver, bref qu'elle évalue monétairement les ressources naturelles, n'est pas une preuve suffisante de la marchandisation

## II.5. LA NATION

### Nation/société

Avec la nation, nous abordons les valeurs “communautaires” de notre société. Il est difficile, avec ce qui se passe dans les Balkans, d'affirmer que cette valeur est passée de mode ; et pourtant la construction européenne suggère l'éventualité, à très long terme de la disparition progressive des nations dans un ensemble politique qui se sera pas, à proprement parler, une nation ni une supernation.

La Révolution française détruit l'ancien régime pour mettre en place la nation, qui est une valeur sacrée et dont la longue histoire remonte au moyen âge. Les Etats-nations sont nés de la fragmentation de l'empire romain puis carolingien. Les rois n'auraient jamais pu les construire s'ils n'avaient reçus du Pape, en guerre contre l'empereur, l'onction sacrée sacralisant leur fonction et, au delà, le royaume lui-même. Alors, la Chrétienté européenne se désagrège et devient un ensemble d'Etats-Nations se faisant la guerre au sein d'un même ensemble culturel. Le sacré se retire de l'Eglise, qui ne conserve qu'une fonction religieuse, et imprègne les Nations. Le sacré a été laïcisé, il n'en demeure pas moins sacré, source des plus hautes valeurs, celles pour lesquelles ont est prêt à se *sacrifier*.

La *nation* assemble les *natifs*, elle est *naturelle*, c'est l'avatar politique de la Nature. L'ordre social n'est autre que l'ordre naturel appliqué à la vie en société. C'est pour la partie que des milliers d'hommes ont sacrifié leur vie, à l'époque de la résistance encore, et même lors des guerres de la décolonisation (avec moins d'ardeur). N'est-ce pas une valeur suprême ?

La nation, nous l'avons vu (p. 14 note 6), a un double, c'est la société l'aspect communautaire ou intérieur de la société moderne, la nation étant l'aspect extérieur, la société formant bloc par rapport aux autres nations auxquelles elle s'affronte dans l'arène internationale. A cette échelle, compte tenu de la nature compétitive des relations internationales, la nation devient, sous l'angle économique, une nation productive, une entreprise productive de puissance.

---

de la nature par la société. Pas plus que la vénalisation de la force de travail n'est une preuve de la marchandisation de l'homme

## La Démocratie

### *L'invention démocratique*

La démocratie n'est pas une valeur comme les autres dans la modernité. La laïcisation du sacré-politique, sa séparation du sacré-religieux confié à l'Eglise, a eu ce résultat que Dieu n'est plus impliqué dans les débats politiques et qu'un conflit politique n'est plus vécu comme hérésie ou guerre de religion (c'est au contraire ce qui s'est passé en URSS où la doctrine communiste a fonctionné comme doctrine religieuse). Cette laïcisation du sacré politique est peut-être une des conditions majeures de la démocratie. Si cette hypothèse est juste, le formidable raté de l'Europe (conflit entre le Pape et l'Empereur, échec de l'unification politique de la Chrétienté médiévale, fragmentation du Saint-Empire Romain Germanique) aurait engendré d'un même mouvement les Etats-Nations, les cités-Etat italiennes (invention du capitalisme) et la démocratie (laïcisation du sacré).

L'“ invention démocratique ” (Claude Lefort) s'est poursuivie avec l'invention du parlementarisme anglais, avec la révolution française. L'Etat providence de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est aussi l'Etat de droit, l'Etat démocratique. Le mouvement ouvrier, c'est certes la cause de la protection sociale, c'est aussi la cause du suffrage universel.

Notre génération a appris à mesurer, grâce à l'expérience du goulag communiste, la valeur de la démocratie et des libertés publiques. C'est notre seule “ religion ”, notre valeur suprême. Beaucoup d'entre nous sommes prêts à sacrifier beaucoup de choses, d'argent, de temps et d'énergie, pour respirer l'air des libertés publiques.

C'est au nom de la patrie, mais parfois aussi au nom de la liberté et de la démocratie que nos parents ont risqué ou même parfois donné leur vie sous l'occupation, dans la Résistance ou avec le général de Gaulle. L'ennemi, c'était moins l'Allemagne que le nazisme, et c'est pourquoi le retour de l'Allemagne dans la société des nations démocratiques a rendu possible le retournement de 1950 (le plan Schuman, le pool Charbon-Acier) et la naissance de la *Communauté* européenne. C'est parce qu'ils se sont débarrassés de leurs dictatures que les Grecs, les Espagnols et les Portugais ont pu intégrer la CEE, qui était d'abord, dès le départ en 1950, une communauté politique, comme le révèle a posteriori l'abandon en 1992 de l'adjectif “ économique ” dans le nom de la Communauté Européenne.

Gustavo Marin a raison, à mon sens, de poser le problème de la connexion organique entre marché et démocratie (1993/2). C'est une des grandes question de notre époque. Les penseurs les plus pointus de la démocratie ont répondu par la négative (Lefort : “ la démocratie n'est pas, d'essence, bourgeoise ”, 1981, p. 42). Je pense qu'ils se trompent. Ils restent influencés par la condamnation marxienne du capitalisme : le capitalisme n'est intelligible que s'il est dénonçable. Si le socialisme n'existe pas, le capitalisme non plus. On a chargé le capitalisme de tous les péchés du monde pour mieux valoriser le mythe socialiste. Mais c'est un mythe politique et scientifique qui n'existe que par son opposition distinctive d'avec le socialisme. Dans la réalité, il n'existe rien qui ressemble au capitalisme.

Ce qui existe, c'est une forme d'organisation sociale qui s'est déployé en Europe au Moyen Age (et au Japon), à savoir des villes marchandes échappant à l'emprise des Etats résultant du démembrement de l'empire et eux-mêmes démembrés par les seigneurs féodaux. L'explosion de l'empire est le miracle de l'Occident. Les Etats modernes se sont construits sur cette base. La démocratie moderne était en germe dans les villes médiévales marchandes, bourgeoises. Il y a eu une véritable invention sociale. C'est notre valeur.

#### *Limites de la démocratie*

Deux horizons limitent la perspective du représentant élu du peuple :

- l'horizon spatial de la circonscription électorale, donc au mieux le territoire national.
- l'horizon temporel de la réélection, quelques années, l'élu ne peut prendre en compte le bien-être des générations futures, sauf à la marge, ou poussé par un mouvement de fond de la société civile (de l'opinion publique).

Le contre-poids de la classe politique, c'est la classe administrative, la classe des fonctionnaires, irresponsable électoralement mais identifiée à l'Etat et incluant le long terme dans sa pensée même. Mais elle aussi est limitée par le territoire national.

#### *Puissance de la démocratie*

La démocratie est forte, même par rapport à la dictature. Historiquement, les pays dominants l'économie-monde européenne

ont toujours adopté des institutions démocratiques, ou tout au moins prélibérales. L'économiste William Petty, au XVII<sup>e</sup> siècle, attribuait en partie à la tolérance des Hollandais leur leadership écomondial. Et le leadership britannique a coïncidé avec les débuts du bipartisme. Mais l'origine de la supériorité britannique remonte peut-être à la Grande Charte de 1215 (à l'origine du Parlement). La déclaration d'indépendance de 1776 est peut-être la cause première de la suprématie des USA : ç'aurait pu être la Russie. Plus près de nous, en 1940-41, l'Allemagne totalitaire n'a pas réussi à agenouiller le lion britannique : la mobilisation démocratique a mieux marché que la *totale Mobilmachung* nazie. L'URSS totalitaire a éclaté. Il y a un mystère de la démocratie : la reconnaissance et l'institutionnalisation des conflits politiques et sociaux (les libertés publiques) sont d'efficaces instruments de puissance, bien qu'elles apparaissent comme des causes de division par rapport aux régimes dictatoriaux qui unifient les peuples sous la férule du dictateur (voir note 23 p. 64).

#### *Ecologie et démocratie*

L'écologie est fille de la démocratie. Les dégâts considérables de la nature dans l'ex-URSS et le mépris avec lequel les autorités soviétiques ont traité les populations proches des centrales nucléaires (Tchernobyl) ou sujettes à des risques radio-actifs, montrent que ce ne sont pas au sein des sociétés socialistes, soi-disant au service des hommes, mais au sein des sociétés capitalistes, accusées d'être aliénées à l'argent et au marché, que sont apparus l'environnement comme problème et l'écologie comme mouvement. L'économie marchande et la démocratie politique sont bien solidaires l'une de l'autre, comme l'envers et l'endroit d'un même mouvement historique. D'ailleurs plusieurs thèmes du mouvement écologique reprennent les valeurs de la démocratie et de la solidarité : consultation des populations concernées par un investissement ou un aménagement, décentralisation des décisions de l'autorité, solidarité ou partage du travail, etc. La démocratie conditionne l'écologie. C'est l'absence de droit à la parole qui, en Egypte, bloque les initiatives en faveur de l'environnement (Bouguerra, 18/1/93).

### *Evaluation et démocratie*

La démocratie vivante, à la base, est le seul outil capable d'évaluer le bien fondé de la dépense publique. Mesurer la valeur des services collectifs produits par l'Etat est l'objet d'un rameau de la science économique, l'économie publique, qui a pour ambition de donner leur fondement scientifique aux décisions de l'autorité publique par des méthodes expérimentées aux Etats-Unis à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en France à la fin des années 60 avec la RCB. Pour cela, elle s'inspire du calcul micro-économique, qui n'est guère applicable aux services collectifs : en effet, leur valeur dépend d'une pluralité d'objectifs, dont les plus importants sont externes, incorporels et globaux, et c'est justement pour mesurer cette composante décisive de la valeur que le calcul micro-économique n'est pas pertinent.

La croyance en la vertu de vérité du calcul économique exprime la prétention de la science théorique à se substituer aux pratiques sociales complexes qui fabriquent quotidiennement le tissu d'une société vivante et ne cessent de " s'évaluer " les unes les autres. En fait, la théorie est l'instrument de la politique, même quand elle la condamne comme irrationnelle. Nous le verrons plus loin (p. 85) : *il n'y a pas de valeur en soi, il n'y a de valeur que pour un sujet*. La clé de l'évaluation des services collectifs est politique ; elle réside dans les règles du jeu démocratique. Aucune science sociale, fût-elle rigoureuse et formalisée à l'extrême comme la science économique contemporaine, n'a le pouvoir de se substituer à l'évaluation collective élaborée tout au long de la filière de souveraineté qui va du peuple jusqu'à son représentant symbolique. La fluidité du corps social, la vivacité de la circulation de l'information, la capacité d'exprimer les conflits, de les traiter et de trouver une solution de compromis, la pluralité des sources d'évaluation au service de forces sociales différenciées, sont les meilleures conditions pour évaluer les grandes décisions économiques. En un mot, la qualité de l'évaluation dépend de la qualité de la démocratie.

### **Le Service public**

L'Europe moderne, et notamment la France, s'est construite sur une distinction entre le privé et le public. La puissance publique est l'institution même de la nation sacrée, l'institution suprême, " souveraine ". D'elle émane une valeur sacrée qui, dans l'histoire du droit public, s'est cristallisée autour de la notion de service public, capable de mobiliser des milliers de fonctionnaires : l'intérêt de

l'Etat ou intérêt général dont il sont dépositaires ou représentants, placés au dessus des intérêts particuliers. Le sens du service public est une pièce maîtresse du système des valeurs contemporaines. Des hommes comme François Bloch-Lainé, Simon Nora etc, expriment l'intensité de ces valeurs publiques et déplorent parfois que l'esprit public s'érousse dans la nouvelle ENA.

La relation marchande est exclue de la relation d'Etat. La marchandisation (véralité) des charges publiques a disparu. On n' imagine pas un préfet qui achèterait sa charge comme un gouverneur de jadis ou un notaire aujourd'hui. La corruption est une des pratiques les plus méprisées, ce qui indique a contrario que le sens du service public est prisé.

La valeur sacrée de l'Etat, comme forme particulière de la valeur-nation, n'est pas l'apanage des fonctionnaires, elle est active et très intense pour les gens eux-mêmes, dans toute l'Europe et aux Etats-Unis. Dans les pays anglo-saxons, elle prend la forme du sens civique, si éclatant en Grande Bretagne par exemple pendant les années de guerre. Dans les pays latins, elle est cristallisée autour des institutions publiques. La crise actuelle des partis socialistes français, italien et espagnol, la lutte grandiose contre la mafia, révèlent l'intensité des valeurs publiques : non, décidément, tout n'est pas achetable, tout ne passe pas par l'argent. C'est précisément parce qu'ils n'ont pas respectés cette valeur publique que les élus corrompus ou complices, même s'ils ne se sont pas personnellement enrichis, sont mis en accusation. La marchandisation des places d'élus (financement des partis) est vécue comme une rupture de pacte social. L'Italie vacille, et il semble bien qu'une lame de fond soit en train d'amorcer une restauration de l'esprit public, emportant à la fois les politiciens corrompus et la mafia elle-même. L'héroïsme des juges Falcone et Borsellini, la ténacité des juges des *mani pulite* révèlent la vitalité de cet esprit public qui émergé vivant des débris de l'Etat.

Bref, dans notre vieille Europe, on croit encore à quelque chose, et pas seulement au gain et au calcul utilitaire.

Lorsque le service public est soumis aux contraintes de la rentabilité et se conforme à l'esprit d'un service marchand, quelque chose ne va plus. C'est le cas de la SNCF qui prend de plus en plus l'allure d'un service public en passe d'être privatisé. On nous dit maintenant : vous n'êtes plus des usagers, mais des clients ; La fermeture des gares de province à partir de 19 h 40 révèle la soudaine absence d'un service collective gratuit que la SNCF rendait

en tant qu'effet externe lié au service de transport : l'animation d'un lieu public jusque tard dans la nuit, d'un lieu de rencontre, d'un point d'animation urbaine. Ce service collectif existait, mais on n'en avait pas conscience. D'où vient la marchandisation du service public de transport ? D'un changement culturel ? Oui, mais sous la contrainte de la compétition mondiale. L'Etat a de moins en moins les moyens financiers de son service public et se décharge sur les entreprises publiques.

Au modèle français de l'Agence de Bassin (Thierry Gaudin, 18/1/93) on pourrait opposer le *Mal Français* de Peyrefitte (les méfaits de l'Etat, de la bureaucratie) Lequel de ces deux regards est le bon ? Celui qui met en relief la valeur de l'intérêt général ou celui qui dénonce, sous le vêtement de l'intérêt général, la bureaucratie fonctionnaire ? Ambiguïté du service public : le mot symbolise le désir des fonctionnaires de se mettre au service du public, il signifie que le service public est comparable au service rendu par une entreprise marchande aux consommateurs. Mais on ne peut oublier que l'Etat, c'est d'abord la puissance publique, et que derrière un fonctionnaire serviable se dissimule parfois un fonctionnaire arrogant et sûr de sa puissance.

L'ensemble des fonctionnaires forme une classe administrative, distincte des autres classes, avec ses valeurs, ses idéaux et ses manières de faire. La fonction principale de la classe administrative est une fonction sacrée déification des éléments disparates de la nation, à l'instar de l'unification et de l'homogénéisation opérée par les brahmanes en Inde (hindouisation d'un sous-continent) et l'Eglise en Europe (christianisation, civilisation). Cette fonction est la première fonction indeuropéenne (p. 17). Le service public a encore aujourd'hui ce rôle d'intégration, comme on le voit à propos des banlieues, de l'éducation ou de l'immigration.

## **La Solidarité**

La valeur de solidarité est un autre aspect de la valeur nationale, c'est l'antique valeur de justice recréée comme *justice sociale*, condition de l'existence d'une communauté moderne (encore la première fonction indeuropéenne). La valeur de solidarité compense les effets destructeurs de la valeur d'utilité. Jusqu'à quel point ? Cela dépend de la manière dont le souverain concilie l'exigence de justice et la contrainte de puissance (le point de vue intérieur et le point de vue extérieur).

Dans la société assurantielle gérée par l'Etat providence, le lien social prend la forme de la solidarité, ce concept clé mis en œuvre en France dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et qui justifie toutes les extensions de l'Etat providence. Le mouvement est européen et mondial, touche tous les pays industrialisés. Ce n'est pas seulement un mouvement d'idée, mais un mouvement social réel, le mouvement ouvrier. C'est la pression du mouvement ouvrier sur l'Etat libéral qui a créé l'Etat providence et la société assurantielle (cf p. 26, une généalogie du social).

Le couple assurance/assistance oppose deux types de lien social : le lien par le travail et le lien par la solidarité. L'assurance n'est pas la bienfaisance, c'est la couverture d'un risque inhérent au travail. L'assistance est une prise en charge fondée sur le simple fait d'être membre de la communauté, sur la citoyenneté. Historiquement, la notion de solidarité a justifié l'assistance aussi bien que l'assurance. Elle a " couvert " la socialisation (étatisation) du revenu du travail ; elle a accompagné la naissance de l'Etat providence (cf en France le solidarisme) ; elle a justifié la prise en charge de la pauvreté et de l'exclusion ; elle a été la condition intellectuelle du " social ", cette sphère floue et sans limites précises qui enrobe l'économie.

Le social a une fonction sociale supérieure à la fonction technique officielle des services collectifs sociaux (collecter les cotisations ou verser les prestations, prendre en charge les enfants, les chômeurs, les assistés, les " populations-cibles ") : il a pour but de produire un bien collectif pur, la cohésion sociale, c'est-à-dire la société elle-même ; sa valeur consiste dans ce but : fabriquer du lien social, renforcer le corps social.

Jusqu'à la crise de 1973, le social était porté et financé par l'économie, par la croissance, grâce à la répartition des " fruits de la croissance ". Désormais la croissance coûte plus qu'elle ne rapporte, elle détruit le lien social en créant une société duale : plus de croissance, plus d'exclusion, moins d'emploi : le schéma keynésien est démenti, l'emploi n'augmente plus avec le volume de la production. La croissance ne crée plus de cohésion sociale. Peut-être est-ce la cohésion sociale qui conditionne la croissance et la puissance<sup>21</sup> ?

---

<sup>21</sup> " Agir socialement, c'est agir économiquement. Les peuples forts sont les peuples solidaires " déclarait le président Mitterrand le 7 juin 1989. " Ce n'est pas le développement qui crée la cohésion sociale, mais les peuples cohérents qui se sont développés " (Pierre Calame, 5/3/93 p. 4)

La solidarité atténue les déchirures de la société duale, elle tente de réparer les dégâts causés par le chômage au lien social par le travail. Elle tente de concilier la cohésion sociale et la compétition économique extérieure. Son coût fait partie des frais généraux de la nation conçue comme entreprise productive de puissance. Mais la nation, en Europe, semble ne plus avoir les moyens de son ambition : la solidarité coûte cher, la compétition internationale tend à diminuer ce coût le plus possible.

Le moment est venu de changer d'échelle ; c'est le sens de l'idée d'Europe sociale : l'égalisation des protections sociales par le haut, et non par le bas (du moins peut-on l'espérer).

Mais la solution du problème est à l'échelle mondiale ; l'égalisation des conditions sociales est l'autre face de l'égalisation des conditions de la compétition internationale, l'observation des mêmes règles du jeu. L'enjeu des temps qui viennent est de créer une solidarité à l'échelle mondiale, qui passe d'abord par la solidarité à l'égard des peuples pauvres, et qui suppose la conscience d'appartenir à une communauté mondiale, l'humanité. Si cette conscience populaire n'existe pas, pourquoi les Etats distrairaient-ils une partie de leurs ressources à une dépense sociale qui ne leur rapporterait aucun bénéfice de puissance ou d'influence ?

## **Le Socialisme**

Les valeurs du socialisme se présentent historiquement comme une généralisation des valeurs de l'esprit public et de la solidarité, mais transposées à l'échelle internationale et complétées par une valeur nouvelle : l'internationalisme prolétarien.

Avant l'apparition du "socialisme réel" (les pays communistes de l'Est), le socialisme se présentait comme une doctrine scientifique analysant les contradictions internes du mode de production capitaliste (forces productives contre rapports de production, exploitation ouvrière et surproduction de capital), contradictions qui le condamnaient à mourir de sa belle mort, et annonçant comme scientifiquement nécessaire l'émergence du mode de production socialiste.

Mais en pratique, ce sont les pays "arriérés" (à économie préindustrielle, à base rurale) et non les pays industriels modernes qui ont réalisé la propriété étatique des moyens de production, censée être la base matérielle du socialisme. Le socialisme a permis à la Russie rurale de rattraper, avec bien du mal, le mode de production industriel

de masse, tout en échappant à l'emprise directe de l'impérialisme européen. Le culte marxiste des forces productives a transformé le socialisme russe en régime productiviste et méprisant à l'égard de l'homme (goulag) et de la nature (Tchernobyl).

Marx, puis les communistes, ont méconnu la valeur fondamentale : la démocratie, les libertés. Ils ont assimilé le libéralisme à l'exploitation de l'homme par l'homme. Ils ont trop cru à ce slogan : la liberté de la société bourgeoise, c'est la liberté du renard dans le poulailler, c'est pour la majorité la liberté de vivre misérable. Ils n'ont pas mesuré la nouveauté de la démocratie par rapport à l'ancien régime, la connection entre libéralisme économique et libéralisme politique.

L'effondrement des pays de l'Est a révélé l'échec du socialisme sans les libertés, forme atténuée du stalinisme. Il a prouvé que le socialisme était une utopie, un mythe politique. Le socialisme, paradis imaginaire, permettait de dénoncer la société réelle (étiquetée "capitalisme", cf p. 24 et 55). Le mythe socialiste était porteur de toutes les valeurs anticapitalistes. Il était, en soi, une valeur. Il représentait la morale contre le cynisme de la société marchande, l'esprit public contre la vénalité privée, la *communauté* moderne contre la *société* capitaliste, la chaleur des rapports confiants entre les producteurs associés contre la froideur calculatrice de l'exploitation de l'homme par l'homme<sup>22</sup>. La société socialiste incarnait le rêve d'une communauté fraternelle au sein même de la société industrielle. Cette utopie a inspiré l'immense œuvre de Marx, mais aussi celle de Polanyi. Mais elle peut être encore féconde aujourd'hui. Edgar Morin, ancien communiste jadis ("Autocritique"), puis fondateur avec Claude Lefort de "Socialisme et Barbarie", considère que, face à un retour possible de la barbarie, l'humanité peut reprendre trois idées du socialisme : l'humanisme, l'internationalisme et la civilisation opposée à la barbarie : une société qui respecte l'homme et la terre (4/1993).

---

<sup>22</sup> Michel Beaud observe avec raison (*Logiques sociales...* p. 2) que la logique communautaire a sous-tendu le rêve d'une société socialiste, les programmes social-démocrates et l'Etat providence. D'ailleurs cette connexion est explicite dans le rapprochement opéré par Engels entre la société communiste primitive et la société communiste finale qui devait mettre fin à la lutte des classes. La social-démocratie et le communisme ont permis à la classe ouvrière de se donner une forte identité de classe, avec sa tradition, ses attributs, ses mythes porteurs et son sentiment de solidarité : bref, une dignité collective. Cet imaginaire solide s'est écroulé depuis 30 ans avec le démantèlement de l'industrie classique et le discrédit du stalinisme.

# III. RENOUVELER LES ANCIENNES VALEURS

## III.1. INTRODUCTION

### **Puiser dans le fonds des valeurs anciennes**

L'énumération des valeurs faite au chapitre II est grossière et incomplète. Elle ne tient aucun compte de l'apport des autres civilisations que l'occidentale. Elle étale les valeurs mais n'en construit pas vraiment le " système " (l'échelle, le tableau). Mais elle dégage une idée : en dépit des apparences, l'argent n'est sans doute pas la clé de voûte du système social moderne. Parfois même, des valeurs majeures et très vivantes s'insurgent contre l'argent, elles sont positives par elles-mêmes et sont anti-marchandes par incidence. A l'intérieur des nations occidentales, la logique marchande est largement contrôlée par une logique de solidarité intra-nationale. A l'échelle internationale, elle reste prédominante, à condition d'accepter l'idée proposée p. 14 : le rapport marchand n'est qu'un aspect du rapport de forces ; le libéralisme et le libre échange sont d'abord des outils de domination du leader de l'économie-monde. Relations marchandes et relations d'Etat sont deux aspects intellectuellement distincts mais pratiquement confondus des relations de puissance.

Il s'agit maintenant de répondre à la question : existe-t-il les germes d'un nouveau système de valeurs qui rende possible, à terme, la disparition de la pauvreté et de l'exclusion, l'arrêt de la pollution et de l'épuisement des ressources de la planète terre ? Peut-on entrevoir une nouvelle table de valeurs qui annonce un nouveau mode de production respectueux à la fois de l'homme et de son milieu ?

D'autre part, que pouvons-nous faire pour faciliter l'éclosion de ce nouveau système de valeurs ? Pour hâter l'accouchement d'une nouvelle société ? Avec la prudence qu'inspire l'expérience du communisme et du goulag : pas de messianisme engendrant un nouveau totalitarisme ; pas de société meilleure qui s'avère une société totalitaire ; pas de rêve qui se transforme en cauchemar.

De nouvelles valeurs, ça ne s'invente pas comme ça. Plutôt que de dénoncer les valeurs de la logique marchande et l'utilitarisme, je

suggère de puiser dans le stock ou fonds des valeurs de l'humanité actuelle, et notamment dans le fonds de l'Occident qui a dominé le monde, des valeurs qui rendent intellectuellement réalisable, moralement souhaitable, et énergétiquement attractif, un nouveau mode de développement.

Je propose de partir de trois valeurs fondamentales dans la civilisation occidentale, qui ne figurent pas explicitement dans le chapitre II, et qui sont susceptibles d'être partagées par d'autres civilisations : l'Homme, la Nature et l'Amour. Cette dernière est une valeur refoulée, dont il est inconvenant et difficile de parler.

### **Des valeurs portées par le désir**

Nous présentons parfois les nouvelles valeurs comme si elles devaient contenir l'expansion destructrice de la logique marchande. Les valeurs sont opposées à la puissance comme le droit des faibles, le droit de la Terre ou le droit du vivant.

L'affrontement entre Valeur et Puissance est condamnée à l'échec si la valeur n'est pas en même temps puissance. En droit, le droit prime la force ; en fait, la force prime le droit. Le droit n'est efficace que parce qu'il régule un état donné du rapport des forces. Or la force, c'est l'attraction, la capacité de captage, d'attirance et d'assimilation des forces subordonnées. La puissance est, par essence, attractive<sup>23</sup>.

Donc, pour qu'un nouveau développement soit possible, il faut que ses valeurs soient réellement attractives et efficaces, opérantes, et non un discours moral condamnant le développement capitaliste. Gustavo Marin évoque “ un ensemble fascinant et entraînant de valeurs, d'envie ”. Seul le désir crée des valeurs, et seules des valeurs de désir sont capables de subjuguier des valeurs mortifères de séparation, d'exclusion et de haine.

Contrairement à la légende que suggère la rigide opposition historique communauté/société, les valeurs communautaires ont accompagné l'essor du marché : le suffrage universel, la législation du travail, la protection sociale ont coïncidé avec le triomphe du

---

<sup>23</sup> **Pouvoir et affection.** C'est pourquoi les dictatures sont parfois si fragiles. Elles tiennent aussi longtemps qu'elles captent l'appui, l'*affection* des masses. Dès lors qu'elles sont *désaffectées*, elles s'écroulent, même les plus monolithiques et les plus imposantes. De même, le leadership mondial ne tient que s'il capte les flux de culture, de personnes et de marchandises provenant des pays dominés. Aucune domination ne tient longtemps *contre* les pays dominés, par la pure répression, le gros bâton. Un système mondial suppose de la part du pays leader une capacité de captage, d'attraction et de rayonnement économique et culturel.

capitalisme industriel britannique, les guerres mondiales et les premières atteintes à l'environnement. Il n'y a jamais eu d'expansion marchande pure, elle est toujours mêlée de cohésion nationale. C'est un des sens de l'œuvre de Polanyi : le socialisme démocratique est aussi ancien que le libéralisme lui-même.

Les nouvelles valeurs ne doivent pas être anti-capitalistes. Sinon on retomberait dans les antinomies imaginaires des couples capitalisme/socialisme, profit/solidarité, etc. Ce sont des couples maudits qui engendrent une agressivité sans issue. Toute valeur *contre* ou *anti* est toujours inspirée par le ressentiment et la dépréciation du monde ; et comme la caractérisation maléfique du capitalisme a déjà été faite par la doctrine communiste, le poids des habitudes mentales risque de nous entraîner et de nous coincer dans les ornières de la dénonciation socialiste du capitalisme. Capitalisme et socialisme sont des mythes politiques et n'ont aucun sens en dehors de leur antinomie. Partons du monde tel qu'il est et voyons si les valeurs fondamentales de notre civilisation peuvent inspirer une attitude nouvelle par rapport aux problèmes de notre époque.

## III.2. L'HOMME

### L'individu libre

J'ai omis jusqu'ici de parler de la valeur de l'homme lui-même. Pourtant, c'est bien une valeur inhérente à la civilisation occidentale, à la base de *l'humanisme*. Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Homme est conçu sous la forme de l'Individu. L'ordre social est supposé fondé sur l'égoïsme de chaque individu cherchant à satisfaire son besoin<sup>24</sup>. L'individu humain responsable et conscient, libre de décider lui-

---

<sup>24</sup> L'individu-sujet dépend de l'ambivalente nation/société (p. 14) :

*En tant que membre de la société* (point de vue intérieur), l'individu est le pilier de la société économique et politique, il est souverain : sujet de la volonté générale (en tant que citoyen, par son choix électoral) ou sujet de la demande sociale (en tant que consommateur, par son choix rationnel).

*En tant que membre de la nation* conçue comme un tout quasiment subjectif au sein des relations internationales (point de vue extérieur), l'individu est coagulé comme brique dans un ensemble social discipliné, cimenté et mobilisé pour la production ou pour la guerre (la mobilisation productive ou la mobilisation générale). Sa volonté personnelle se confond avec la volonté générale. Il confère et transfère à la nation sa propre subjectivité.

même de son destin parmi toutes les opportunités et contraintes qui lui sont proposées ou imposées, est une figure caractéristique et une valeur centrale de la modernité occidentale. Cette valeur est plus vivace que jamais malgré la subordination apparente de l'individu aux monstres froids de la société moderne (l'Etat, la grande entreprise, le marché). Pour les intellectuels de notre temps, la subjectivation individuelle n'a pas achevé son parcours et la modernité n'est pas encore accomplie (Habermas, Dumont 1983, Touraine 1993, Gorz 1993).

La question n'est pas de savoir si l'individu est vraiment libre, ou si même il exista. La réponse à cette question n'est du reste pas évidente. La figure de l'individu est *un produit culturel* corrélatif de l'apparition de l'Etat de droit ; c'est un *quasi-sujet* installé dans un corps humain et pourvu des attributs indispensables au fonctionnement social : conscience-de-soi, volonté libre et responsabilité juridique et morale. La découverte par Freud du champ de l'inconscient a jeté un doute radical sur la consistance de cette liberté ; mais la psychanalyse, ai-je remarqué souvent, est bien vite oubliée par ceux-là même qui en ont eu connaissance, ou alors utilisée pour consolider leurs défenses et leur ignorance de leur véritable nature (cf p. 44). La plupart du temps, cette noble figure prométhéenne dissimule mal le fait que nous agissons comme des marionnettes, ou sous l'empire d'une sorte de sommeil hypnotique où nous obéissons aveuglément aux impulsions de notre inconscient ; mais nous ne le savons pas, car nous sommes convaincus de notre libre arbitre. Le mythe d'Œdipe, plus que jamais, symbolise notre situation dans le monde : car c'est en voulant échapper à son destin annoncé qu'Œdipe l'a accompli le plus sûrement.

La question est que, illusoire ou pas, la liberté et la responsabilité de l'individu est une valeur centrale de notre modernité, et qu'on ne peut s'en débarrasser d'un claquement de doigt, à moins de renoncer à d'autres valeurs centrales (la démocratie, les libertés) auxquelles est liée la notion d'individu. Il faut faire avec. Œdipe s'est crevé les yeux, nous devons les ouvrir, il n'y a pas d'autre voie. La découverte freudienne fait elle aussi partie de notre modernité.

## L'homme sacré

Si à l'âge classique la Nature a pris la place de Dieu, l'homme aussi. Dans notre culture, il mérite le même respect que les chrétiens accordent à Dieu lui-même. L'homme, créature de Dieu, porte en lui une parcelle de divin. Pour d'autres religions, en tout cas pour l'hindouisme, héritier du bouddhisme, l'homme n'est pas une créature de Dieu, il est l'absolu lui-même, il est Soi, simplement la plupart du temps il l'ignore, et sa vie est consacrée à réaliser ce Soi qu'il a toujours été. *Dieu est la plus haute possibilité de l'Homme*, disait un Hindou, Swami Prajñanpad (mort en 1974), héritier de la tradition du Vedānta.

Pour les athées enfin, il n'y a ni Dieu ni Absolu ni Soi : l'homme est revêtu de la plus haute valeur, puisqu'il n'existe aucune valeur supérieure à la vie. Pour l'humaniste athée, *l'homme est sacré*, et nous verrons plus loin ce que cela implique. Au dessus de toutes les valeurs, il y a la valeur de l'homme, du fait même d'être un homme, la valeur de *l'humanité*<sup>25</sup> Cette valeur là est un ressort profond de notre société. Avant d'être européen ou africain, riche ou pauvre, blanc ou noir, un homme est un homme : c'est ce que proclame la déclaration des Droits de l'Homme (ci-après p. 69) et que formalise Hegel à sa manière<sup>26</sup>. Cette valeur sacrée de l'homme n'est pas propre à l'Occident ; elle est partagée par beaucoup de cultures.

La marchandisation du travail ne signifie pas que le travailleur n'est pas considéré comme un homme. Même surexploité, même épuisé à en mourir, il conserve sa dignité d'homme. Il a toujours en droit la ressource de refuser le travail. Hors de l'entreprise, la société le considère comme un des siens et lui doit un secours (La Rochefoucault-Liancourt, en 1791), c'est, au sein même de la société libérale, l'origine juridique ou morale de la solidarité : l'assistance, puis le droit social et la société assurantielle.

La dignité est une valeur à laquelle les jeunes croient, mais aussi les responsables d'organisations non gouvernementales réunies à Santiago du Chili en juin 1992 (Calame, 2/3/93 p. 10). Mais qu'est-

---

<sup>25</sup> “ **Humanité** ” a trois sens : qualité de ce qui est humain (non animal, non divin) ; genre humain (ensemble des 5,3 milliards d'êtres humains) ; sentiment de bienveillance et de compassion.

<sup>26</sup> **Valeur de l'homme** : “ Il appartient à la culture, à la pensée comme conscience de l'individu dans la forme de l'universel que Je sois conçu comme une personne universelle, terme dans lequel tous sont compris comme identiques. L'homme vaut aussi parce qu'il est homme, non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand ou italien ” (Hegel, 1821, p. 209).

ce que la dignité ? L'affirmation primordiale : *je suis un homme, je suis une femme*, un être humain et non pas seulement une fonction sociale ou familiale, utile à la société. *La dignité est un autre nom de la sacralité*. Seule la dignité est capable de redresser un homme, de le faire se dresser face au pouvoir politique totalitaire ou à la dictature, à la mafia aujourd'hui, et à la misère, l'exclusion : *ma dignité d'homme inclut celle des autres*, et notamment celle des exclus. Une manière au moins symbolique de les inclure. La dignité du vainqueur est de traiter son prisonnier *avec humanité*. Le respect d'autrui découle de ma propre dignité, de la valeur humaine que je me reconnais, et que je reconnais du même coup à autrui.

### **L'étrangeté, la singularité**

A notre époque d'unification du monde, la reconnaissance de l'Autre en tant qu'Autre est une valeur essentielle. L'Autre en tant que, vraiment, il ne me ressemble pas, dans son altérité pure, dans son étrangeté même ; *l'amour de l'étrangeté, de la singularité* comme condition de l'amour d'autrui. Or l'autre est toujours étrange, parfois dérangent, irritant, voire menaçant.

La valeur d'altérité ou de singularité s'oppose à l'homogénéisation culturelle issue de la volonté de puissance de la culture occidentale, c'est une antidote à l'uniformisation culturelle propagée par les mass-médias. L'uniformité crée le conformisme, donc l'identification à un type humain construit sur l'exclusion du non conforme. D'où l'importance de reconnaître et rappeler sans cesse la valeur de l'autre en tant que différent, et par exemple en France la valeur de l'homme immigré venu d'autres cultures. La conscience planétaire suppose la conscience de l'Autre comme Autre, il est très différent, et c'est pourtant notre frère.

La construction de la Communauté européenne nous permet de faire l'expérience d'une communauté des hommes plus large que l'étroite nation à laquelle nous avons appris à rendre notre culte. Peut-être pour la première fois dans l'histoire, des Etats-nations tentent de s'unir sans que ce soit sous la férule d'un fédérateur autoritaire. Désormais, pour les Français, les Italiens, les Irlandais ou les Portugais ne sont plus tout à fait des "étrangers" : ce sont des concitoyens qui font partie de la même communauté ; ils vont disposer d'un droit de cité en France en tant qu'elle fait partie de l'Europe.

L'étrangeté est vécue sur fond de communauté européenne : elle n'est plus tout à fait étrange. On ne peut séparer l'altérité de l'identité. L'autre ne peut être reconnu comme autre que parce qu'il est un homme. L'altérité est reconnue sur fonds d'identité. Cette universalité de l'homme, est-ce à l'ambition universelle de la Catholicité qu'il faut en attribuer la genèse ?

## **Droit naturel ou Droit de l'Homme**

L'Homme en tant que personne sacrée est le pilier d'un droit supérieur, d'un droit naturel, c'est-à-dire fondé dans la nature considérée comme le principe du monde même (ce qui a pris la place de Dieu, cf p. 40). “Droit naturel” est anachronique, ce droit n'existe pas, mais sa fonction demeure : élever l'homme au-dessus de lui-même. Il s'agit en fait d'un *Droit de l'Homme*, un droit des droits placé au-dessus des droits positifs de chaque culture, et qui fonde la légalité de ces droits : ce sont les “principes généraux du droit” ou “droits fondamentaux”<sup>27</sup>.

Le procès du sang contaminé, qui a eu lieu en France en 1992-1993, révèle qu'au delà des responsabilités juridiques, il y a une responsabilité morale, une responsabilité supérieure à laquelle on ne peut échapper. “Responsable, mais pas coupable” : cette formule de Georgina Dufoix, si décriée même par ses propres amis, est pourtant limpide<sup>28</sup>. Responsable en tant que ministre de la Santé

---

<sup>27</sup> **Déclaration des droits.** Ces droits ont été proclamés en août 1789 par la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, en des termes étonnants par leur force et leur concision. Ils expriment la plus haute valeur, celle de l'homme : “l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements”. S'ils ont été *méprisés*, c'est donc qu'ils ont *un prix*, une valeur. Cette valeur est sacrée : ce sont “les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme”. Ils sont *au dessus de l'utilité elle-même* ; l'article premier proclame : “Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune”. Le calcul utilitaire s'arrête là où commence la sacralité de l'homme.

La déclaration universelle des droits de l'homme votée par l'assemblée générale de l'ONU en 1948 est moins vigoureuse dans son expression, mais plus large, car elle excède la nation et comprend l'humanité entière : “les peuples des Nations-Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine”, ce qui exclut toute forme d'esclavage, de servitude, de torture, de discrimination raciale, nationale, sociale, juridique, politique ou autre.

<sup>28</sup> **Responsable, mais pas coupable** : en France, cette idée est au cœur de la loi sur les accidents du travail, fondatrice du droit social en 1898 (selon François **Ewald**) : le patron,

Publique : l'autorité publique doit répondre de ses actes dans le droit positif. Pas coupable en tant que personne : j'assume cette responsabilité d'ordre supérieur, et de ce point de vue, en mon âme et conscience, je crois n'avoir rien fait qui mette en danger la vie de mes concitoyens. Le Dr Garetta peut être déclaré coupable ou innocent en tant que directeur du Centre National de la Transfusion Sanguine (CNTS), au regard des lois et règlements concernant les responsabilités de cet organisme, mais sa responsabilité essentielle est d'un autre ordre : lui aussi est *responsable en tant qu'homme vis-à-vis des hommes*.

De même qu'Antigone s'élève contre Créon au nom d'une loi divine au-dessus des lois humaines, de même l'homme est responsable au regard d'un droit naturel (ou fondamental) situé au dessus des lois humaines positives. En invoquant cette loi divine, Antigone s'affirme comme une vraie femme, au plus haut sens du terme : un être humain sacré.

C'est en invoquant ce droit de l'homme que le soldat peut désobéir à un supérieur qui lui donnerait l'ordre de torturer un prisonnier, que le fonctionnaire de Vichy pouvait refuser d'expédier les Juifs à Drancy, que le Dr Garetta pouvait bloquer la vente des produits sanguins non chauffés au risque de mettre le CNTS en faillite, que le policier colombien peut dénoncer la complicité de ses supérieurs avec les narco-traficants.

C'est au nom de cette même dignité d'homme que n'importe qui peut faire un acte de respect humain non exigé par la loi ou contraire au mœurs de son entourage. C'est en respectant la dignité humaine d'autrui que j'affirme ma propre humanité.

## **L'humanitaire**

Les droits de l'homme s'élargissent à l'échelle mondiale surtout depuis l'affaiblissement des nations européennes, la suprématie américaine et la création de l'ONU.

---

même s'il n'est pas *coupable* d'une violation des règles de sécurité, est néanmoins considéré comme *responsable* de l'accident au nom de la société industrielle, qui comporte des risques humainement inévitables, inhérents au fait même de produire. La responsabilité du droit social recouvre (sans l'effacer tout-à-fait en cas de faute) la culpabilité individuelle du droit civil.

Le tribunal de Nüremberg a été installé par les alliés pour juger les criminels de guerre nazis et a inventé la catégorie de crime contre l'humanité, au nom de laquelle aujourd'hui Touvier sera jugé. Les nazis ont méconnu que les Juifs étaient des hommes. Cette reconnaissance de l'homme est récente. Au XVI<sup>e</sup> siècle, les Espagnols se demandaient si les Indiens non christianisés avaient une âme, donc s'ils étaient des hommes, tant était forte depuis mille ans l'équivalence civilisation = christianisation. Et dans quelle mesure l'esclave noir était-il considéré par les planteurs américains comme un homme ? Au moment où les Américains instituaient le tribunal de Nüremberg, ils pratiquaient chez eux la ségrégation raciale et refusaient de considérer comme des hommes à 100 % les Noirs qui venaient de sauver les Juifs du camp d'Auschwitz. Depuis, les choses ont changé.

La solidarité mondiale est fondée sur l'humanité comme qualité sacrée de l'homme. L'exclusion n'est plus un problème national, c'est un problème mondial. Pauvreté dans les pays riches, pauvreté des pays pauvres, exclusion, sont des problèmes de l'humanité comme telle qui, à terme, devront être pris en charge par la communauté mondiale elle-même. Si le capitalisme occidental a effectivement unifié économiquement le monde, l'économie mondiale devrait entraîner tôt ou tard le social mondial.

Mais le social, nom technique de la solidarité, suppose une communauté et, de la part des nations riches, une capacité de don étrangère aux calculs de puissance. A l'échelle du monde, le don et l'émotion ne sont pas de mise. Valorisés au sein d'une communauté nationale, ils sont bannis des relations internationales, domaine privilégié de la raison d'Etat. Si l'homme individuel peut agir contre ses intérêts, la nation ne le peut pas. Les aides internationales sont toujours intéressées, surtout si elles sont bilatérales (c'est l'essentiel de l'aide au Sud), mais même si elles transitent par une organisation internationale. Il ne peut y avoir don qu'en vertu d'un principe de solidarité.

Or, la solidarité suppose la constitution de l'humanité comme communauté. Pour qu'il y ait solidarité, sympathie et bienfaisance envers les pauvres, il faut le *sentiment d'appartenance à une communauté mondiale*, fondement subjectif et populaire d'une citoyenneté mondiale. Juridiquement, la communauté suppose une cité mondiale, une nouvelle Rome, et l'instauration d'un *droit de cité* ouvert à tous les hommes considérés comme citoyens du monde.

Ce sentiment d'appartenance fonde l'action humanitaire, l'action pour l'homme en tant qu'homme : c'est là que les organisations mondiales non gouvernementales ont toute leur fonction, là où les organisations onusiennes sont paralysées par les compromis ou la bureaucratie. Le droit d'ingérence suppose qu'au dessus des nations existe une valeur supérieure, celle qui découle du simple fait d'être un homme.

### **III. 3. LA NATURE (II)**

#### **Une nouvelle responsabilité**

Revenons une nouvelle fois sur la Nature en tant que valeur. Autant la valeur " homme " semble bien ancrée en Occident et ne paraît pas en état de mutation (bien qu'elle évolue), autant la valeur " nature " pourrait bien l'être. A moins que seule change sa place dans l'ordre des valeurs. Mais pour apprécier ce changement, il faudrait avoir un idée claire de cet ordre, car les valeurs sont interdépendantes (notamment Dieu, l'Homme et la Nature). Or les pages qui précèdent n'ont pas vraiment dessiné cet ordre.

J'ai expliqué p. 41 que, pour les Grecs anciens, l'homme est situé au sein de la Nature, ordre du monde et valeur suprême. Au contraire, pour la religion judéo-chrétienne et la culture occidentale, l'homme reçoit mission de dominer la nature, en inventant les moyens techniques d'une maîtrise de la matière et de l'énergie. Pour la théorie économique, l'exploitation des ressources naturelles va tellement de soi qu'elle ne les inclut pas dans ses comptes.

Mais cette exploitation a atteint un seuil critique, un point de non retour. Jusqu'à la crise de 1973, on a cru que les nuisances de la croissance pouvaient être corrigées par la croissance elle-même. La grande nouveauté de l'écologie moderne, c'est la perte de cette croyance, symbolisée par la fameuse " croissance zéro " du Club de Rome (1972) : désormais, il y a un doute essentiel sur la capacité de la production de richesse à éviter la destruction progressive de cette richesse majeure, la nature elle-même. L'exploitation du monde met en péril le monde (cf. p 51).

C'est ce danger qui donne une nouveau intensité à la valeur " nature ". Même en s'en tenant au seul calcul utilitaire, l'humanité doit " tenir compte " de la rareté des ressources naturelles. Mais la

vision va beaucoup plus loin. La notion de risque technologique majeur<sup>29</sup> ouvre la voie à un nouveau domaine de la responsabilité humaine : de même que la société nationale est, depuis la formation de l'Etat providence, responsable des risques sociaux inhérents à l'exploitation de la force de travail industrielle (accidents du travail, maladie, vieillesse etc.), de même la société *mondiale* est désormais responsable des risques environnementaux inhérents à l'exploitation de la terre.

Grâce à l'unification de la planète, l'humanité prend conscience qu'elle vit en symbiose avec la Nature (définie comme le monde, moins l'homme), c'est à dire avec son " écomène ", la terre en tant que maison de l'homme<sup>30</sup>. Sa responsabilité s'étend non seulement à toute la terre, mais aussi aux générations futures auxquelles elle doit laisser la maison Terre propre et fertile (cf Hans Jonas, *le Principe responsabilité*).

Nous assistons sans doute à l'émergence d'un nouvel *ordre naturel* auquel l'homme lui-même doit se soumettre en tant qu'il est situé *dans* la nature, et non plus *hors* d'elle.

### **La protection de l'environnement comme nouvelle valeur**

Cette prise de conscience est, somme toute, assez rapide, une ou deux générations. L'écologie comme ensemble de valeurs a le vent en poupe ; elle a triomphé en Occident ; elle imprègne la jeunesse, sans qu'il y ait eu besoin de l'enseigner à l'école ; elle a conquis le langage public ; elle inspire des actions parfois efficaces (Larzac, centrales nucléaires, etc.). Entreprises et administrations intègrent désormais la dimension écologique dans leurs investissements ou leurs stratégies commerciales.

L'histoire des valeurs écologiques doit être appréciée en liaison avec l'histoire de l'écologie comme mouvement et de *l'environnemental* comme champ institutionnel et juridique nouveau (p. 30). Par rapport à la culture européenne des années 50, il y a un vrai changement culturel. La rencontre de Rio de juin 1992, quelles

---

<sup>29</sup> **Les Risques technologiques majeurs** ont fait l'objet de la Déclaration du groupe de Vézelay de 1987 (voir note 43 p 102). La nature maltraitée réagit à sa manière : Minamata, Seveso, Three Mile Island, Bhopal, Tchernobyl, et le Sida...

<sup>30</sup> **Ecomène** : mot que je propose à partir du grec ancien *oikoumenè*, " la terre habitée ", " le monde civilisé ", d'où le terme religieux **œcuménique**, " **universel** " (racine *oikos*, " maison ", " domaine ", qui a donné *oikonomikè*, " l'économie ")

que soit les réserves et critiques, a été un événement mondial ; et, tous comptes faits, ses résultats ne sont pas négligeables.

Les valeurs du mouvement écologique ressemblent souvent aux valeurs supposées de la société rurale ancienne, elles se présentent comme les anti-valeurs de notre civilisation urbaine et industrielle : authenticité naturelle, rusticité (retour à la campagne), langues et cultures minoritaires, modes rétro : bref, tout ce qui évoque le “ naturel ”, la vie rurale étant considérée fantasmatiquement comme plus naturelle que la nôtre. Le thème écologique du retour à la nature n'est pas vraiment nouveau dans notre culture : Rousseau (le bon sauvage, l'amour de la nature, les rêveries du promeneur solitaire) s'opposait déjà aux méfaits de la civilisation urbaine qui était en train d'engendrer la révolution industrielle, le capitalisme et la croissance-puissance. L'homme a conquis la nature : la terre, la mer, les airs, et même l'espace au delà de la terre.

L'écologie nous invite à réaliser que l'homme n'est plus maître et possesseur de la nature, mais protecteur de la nature. Il est solidaire de tous les vivants dans la nature. Même la terre est vivante à sa manière<sup>31</sup>. On peut même dire qu'il n'y a pas d'un côté l'homme, de l'autre la nature comme ce qui l'entourne. La notion d'environnement serait à réviser. Ce n'est pas la nature autour de l'homme, en tant qu'elle n'est pas l'homme. Désormais, l'environnement, c'est l'humanité elle-même<sup>32</sup>. Le respect de la nature suppose le respect de l'autre homme. Ainsi, les deux valeurs majeures se rejoignent. Allons voir de plus près.

---

<sup>31</sup> **L'hypothèse Gaïa** doit être signalée ici. Elle consiste à concevoir la nature comme un être vivant. Cette hypothèse stimulante, proposée par le chercheur anglais James Lovelock (1972), imagine la terre comme un immense organisme vivant capable de maintenir stable son milieu intérieur (l'enveloppe biosphérique composée d'air, d'eau et de sols). Cette idée a fait l'objet de deux rencontres à Clermont-Ferrand en 1988 et 1990 sous l'égide de l'association “ Gaïa Terre vivante ” présidée par Pascal Tellier. Je n'ai pas eu le temps d'explorer davantage l'hypothèse ; mais on peut aisément concevoir qu'elle invite l'homme à respecter la terre comme on respecte la vie elle-même

<sup>32</sup> **Rio**. Le Président Mitterrand déclarait lui-même dans son discours de Rio, en juin 1992 :

- 1) La terre est un système vivant
- 2) Les ressources de la planète sont limitées
- 3) On ne peut séparer l'homme de la nature

## Le respect de la Nature, c'est le respect de l'Homme

Un des sens du mot Nature, c'est la nature encore sauvage, non encore marquée par l'empreinte humaine, la *physis* sans la *technè*. Mais une telle nature n'existe plus. L'homme ne peut plus se concevoir à part de la nature, ni la nature à part de lui. Peut-être sommes-nous en train de vivre une mutation philosophique fondamentale. L'homme s'est séparé de la nature à l'époque lointaine (biblique) où il a inventé un Dieu séparé de lui, ou plutôt dont il était séparé comme la créature du créateur. S'il se réconcilie avec Dieu, autrement dit s'il reconnaît sa nature divine et cesse de penser Dieu comme une entité séparée, peut-être acceptera-t-il de se situer, comme les anciens Grecs, *dans* la nature, et penser désormais la culture comme une forme particulière de la nature.

Alors, finalement, peut-être que la Nature n'est qu'un autre nom de l'Homme. Si l'Homme n'est pas séparé de la Nature (pas plus qu'il n'est séparé de Dieu), peut être que l'Homme et la Nature sont une seule et même chose (un même être) ; auquel cas le respect de la Nature, fondement de la protection de l'environnement, n'est qu'une forme du respect de l'Homme, fondement de la solidarité. Les deux valeurs viennent à se confondre, ou du moins à se rejoindre. La planète considérée comme territoire de l'humanité reçoit le respect que l'humanité se donne à elle-même<sup>33</sup>.

Souvent, on attribue au territoire ce qui revient en fait à la communauté qui l'habite. Ainsi, la préférence ou l'amour d'une région n'est autre que la territorialisation de l'attachement qu'on éprouve pour la communauté régionale. L'amour de la terre, c'est l'amour universel, le sentiment interne d'une culture humaniste universelle comme celle que Romain Rolland professait lorsqu'il nouait des liens d'amitié avec Tolstoï, Rabindranath Tagore ou Gandhi, ou encore lorsqu'il refusait de proclamer la guerre aux Allemands qu'il aimait, au risque de passer pour un traître dans une France qui voyait rouge (“ Au dessus de la mêlée ”).

---

<sup>33</sup> **Contrat naturel** Si la nature n'est pas séparée de l'homme, si elle aussi est vivante, et non le résidu inerte et passif d'un isolement de la conscience humaine, il n'est pas absurde, comme le propose Michel Serres, de l'associer dans un contrat social renouvelé et élargi comme “ contrat naturel ”. La déclaration du groupe de Vézelay sur le conflit du Golfe (mars 1991) évoque p. 13 des “ droits de l'homme et du vivant ”. Mais il faut être prudent, et ne pas ériger la nature en quasi-sujet distinct de l'homme, et inventer un droit de la nature opposable à l'homme

C'est une façon comme une autre de retrouver et s'appropriier le message chrétien de l'Evangile universel (catholique, œcuménique, universel, trois synonymes), avec, en moins, la certitude discrète mais orgueilleuse de la supériorité de la religion chrétienne sur toutes les autres. Tous les chemins mènent à Rome ? Non, toutes les religions mènent à Dieu, répondaient les Hindous dès le début du siècle, toutes sont vraies, du moment qu'elles sont vécues de manière authentique et sans esprit de conversion. Cet “ évangile universel ” a été pressenti au début du siècle par un jeune brahmane, Vivekananda, intervenant à Chicago dans le Parlement des Religions. Dieu n'a pas de patrie ni même de figure culturelle, bien qu'il revête aussi, dans toute religion, un ou des visages mythiques et familiers.

### **III. 4. L'AMOUR**

#### **Un résidu précieux**

J'ai décidé au tout dernier moment de consacrer un paragraphe spécial à cette valeur, la plus ancienne dans la culture judéo-chrétienne : l'amour, le cœur. Parler du cœur est déplacé, déclenche de francs ricanements dans les milieux scientifiques et universitaires, et, chez mes propres amis, la gêne, la pudeur, l'agacement. Je me suis demandé pourquoi : ne serait-ce pas le symptôme d'une valeur cachée ? La valeur du cœur comme source du lien social n'est pas admise dans notre culture marquée par la Raison : tout doit venir de la tête. Depuis que la Raison a pris la place de Dieu, l'utilité a pris celle de l'amour et de la justice. La passion, l'émotion et le sentiment d'amour sont irrationnels.

Le sentiment d'amour a une affinité avec le don, ce rapport social si vivant sous les rapports politiques et marchands. L'amour évoque le don de soi, mais aussi l'émotion artistique, la beauté. L'amour est chaud, l'intérêt froid. Le don est un flux qui déborde, comme l'émotion, le calcul utilitaire est celui d'un cœur sec. L'homme ému, éprouvant amour, compassion ou sympathie, dérive et dévie de la ligne rationnelle du calcul économique. L'homme du calcul utilitaire, parfaitement rationnel, allant jusqu'au bout d'une stratégie fondée en raison, est inhumain, sauf s'il considère les autres hommes en tant qu'hommes, et non comme les instruments de son utilité.

Cette dimension de la vie économique n'apparaît jamais dans la théorie économique.

L'homo œconomicus n'est pas un homme, c'est un calculateur, c'est-à-dire un ordinateur. La compassion qu'il pourrait éprouver pour autrui est, dans notre culture, justement ce qui ferait de lui un homme, sa part humaine dans une attitude inhumaine de quête du profit ou du pouvoir. Nous voici au centre paradoxal de notre univers de valeurs : le sentiment est exclu par la raison et refoulé dans l'irrationnel, et pourtant c'est le critère même de l'humanité : un être humain prouve son humanité par l'expérience d'un sentiment à l'égard d'autrui. Ce sentiment, c'est précisément le *sentiment d'humanité*, au sens où l'on dit : il fait preuve d'humanité. Autrement dit le sentiment d'amour.

Donc l'amour est une valeur centrale qui ne dit pas son nom<sup>34</sup>. Disons “ amitié ”, pour respecter la pudeur. L'amitié n'est pas loin de la Fraternité, la troisième devise de la République française, après la liberté et l'égalité. On parle d'amitié entre les peuples, pour l'opposer à la rivalité entre les Etats-nations. L'amour était le message central du Christ il y a deux mille ans, transmis depuis par une Eglise qui, bien souvent, a oublié le message en route, a perdu l'esprit pour prêcher la lettre. C'est une raison majeure de notre difficulté à parler d'amour : dans notre civilisation judéo-chrétienne, le mot a été vidé de son sens, car il a trop servi à justifier l'intolérance et le massacre des peuples non chrétiens. Plus intimement, dans notre propre culture, souvent nous n'avons pas reçu de nos parents ce qu'un enfant peut en attendre, et nous sommes incapables de donner ce que nous n'avons pas reçu. Nous ne savons plus aimer. Nous ne savons même plus ce que c'est. Quand nous croyons aimer, nous prenons l'attitude de quelqu'un qui aime, sans éprouver un véritable sentiment d'amour. De là l'impression de non authenticité que nous éprouvons si souvent. Et pourtant, quelque part, nous avons le pressentiment de ce que c'est, car, enfants, nous avons eu l'expérience d'aimer, même si nous n'étions pas aimés. L'amour est, sans que nous voulions l'avouer, la plus haute valeur, sans laquelle toutes les autres (l'homme, la dignité, le respect, la solidarité)

---

<sup>34</sup> Nous éprouvons tous le besoin d'aimer et d'être aimé, mais ça ne se dit pas, expliquait Jean Ambrosi dans la réunion du 12 novembre 92 à la FPH.

n'auraient aucun sens. L'amour est (pour nous, humains moyens) évanescant, fugace, insaisissable. Et pourtant il existe.

Mais comment faire passer le message, énoncer la valeur d'amour ? Il se fige, il meurt sitôt qu'il est dit. L'amour ne s'enseigne pas, il ne se prêche pas. Il se vit, il se transmet en silence. Il n'y a rien à en dire. Il en est de l'amour comme de l'être : la seule chose qu'on puisse affirmer de lui, c'est qu'il est, pleinement positif, pleinement oui.

### **Art et sacré**

Le sacré est un autre nom de l'amour. Si l'homme athée ouvre son cœur, il y découvre une nostalgie du sacré. Le sacré n'est pas en dehors de lui, il ne vient pas de l'extérieur, il est en lui, au fond de lui. Le sacré est une expérience intérieure. Ce n'est pas une qualité objective des êtres, mais le sentiment que nous éprouvons lorsque nous sommes ouverts et reliés à eux par un élan de respect qui vient du fond du cœur.

Le sacré n'a plus de lieu officiel dans notre société. Les Eglises sont certes dépositaires de la religion, mais le sacré n'est pas cloîtré dans la religion. Il imprègne toute la société. Un des lieux de manifestation du sacré moderne, c'est l'art. Le beau est aussi une forme du sacré, depuis qu'il n'est plus, ou plus seulement, l'exaltation de la nation. L'internationalité de l'art préfigure peut-être la disparition future des nations.

L'amour a sa place dans la littérature, la peinture, la musique, le chant, le cinéma. Pourtant, on a souvent l'impression que l'artiste n'en parle, n'en peint, n'en compose ou n'en joue que par oui-dire, comme si lui aussi en avait perdu la trace. Il nous offre un cliché, alors qu'on aimerait tant qu'il nous transmette la vibration !

### **L'amour est aussi puissance**

L'énergie d'amour est (peut-être) de même nature que l'énergie de puissance. Ce sont deux formes différentes de la même énergie, orientée autrement : soit vers le respect, soit vers la violence. L'énergie humaine et cosmique qui alimente la haine et la guerre est la même que celle qui nourrit l'amitié, la compassion, la solidarité. Nous n'empêcherons pas la guerre (et la logique de puissance) en ayant peur de la guerre et de la violence. Ce serait opposer une énergie négative à une énergie négative. Il est illusoire de *lutter*

contre la violence en essayant de la colmater, de la contenir, de l'interdire par des principes, des procédures, des règles, des traités. C'est ce que nous enseigne l'histoire. La loi est nécessaire pour marquer les limites et proclamer un ordre, mais elle ne suffit pas. La violence fait voler en éclat les barrières à la première éruption du volcan. Le mieux que nous puissions faire, c'est cesser d'alimenter l'énergie de violence en la transformant en amitié. *L'amour aussi est puissance*, il capte, il attire, particulièrement ceux qui en ont manqué et qui ne le savent même pas. L'amour est l'envers de la puissance, même pas, c'est la puissance elle-même sous un autre régime. La solidarité est une forme socialisée d'amour, et c'est en captant son énergie que l'Etat a réussi à atténuer la violence à l'intérieur de la nation.

Le problème de notre temps, c'est d'élargir ce captage à l'échelle internationale. Avec le risque, bien sûr, que ce captage dérape dans une convulsion violente à l'échelle planétaire. Et notre discours pourrait bien n'être qu'une conjuration dérisoire d'une catastrophe pressentie. Qu'importe ? Nous n'avons pas à faire, juste dire, juste nommer, juste poser la question, quand la contrainte de rentabilité ou de puissance nous a fait perdre la piste qui mène à l'essentiel.

### **Amour et nature**

C'est (peut-être aussi) la même énergie qui porte l'amour des hommes et l'amour de la nature<sup>35</sup>. On peut objecter, il est vrai, que les hommes peuvent tout à fait adorer la nature et haïr d'autres hommes. L'homme a appris à dominer la nature, à la dompter, à lui faire violence. Il s'agit aujourd'hui de transformer la prétendue "maîtrise" de la nature en amour de la nature. En aimant la nature, c'est lui-même que l'homme aime<sup>36</sup>. Le don, l'amour implique spontanément une réintégration de l'homme dans la nature.

---

<sup>35</sup> **Un vocabulaire d'amour.** L'écologisme ne se réduit pas, en France du moins, à la protection de la nature. Selon Guy Aznar, leader de Génération Ecologie (*Le Monde* du 16/5/93), les mots clés des nouvelles valeurs déployées par le mouvement sont *solidarité* et *autonomie*, "qui définit la relation dialectique de l'homme au monde". Le *partage* "est la forme organisationnelle de la solidarité (partage de ressources, de l'emploi, du savoir, de l'espace)". Ce ne sont pas des termes de gestion, c'est "un vocabulaire d'amour". L'idéal historique écologique est bien une communauté solidaire, conviviale et fraternelle.

<sup>36</sup> **Les Inuits et les caribous.** C'est ce qu'on devine en observant les rapports entre les peuples des sociétés "primitives" et la nature. Ainsi, le respect manifesté par les Inuits du Canada

---

envers les caribous qui les nourrissent (en refusant de marchandiser la viande de caribou, de passer d'une chasse pour leurs besoins propres à une chasse pour la vente qui les transformerait en entrepreneurs) semble relever d'un respect pour un ensemble plus vaste comprenant à la fois les hommes et les animaux (Godbout, 1993).

## IV. UNE VALORISATION MONDIALE

### IV.1. UNE UTOPIE NÉCESSAIRE

Comment passer de l'abstrait, du théorique, au pratique, au concret ? A quelles conditions une valorisation, c'est à dire une reconnaissance des valeurs nouvelles ou anciennes de l'homme et de la nature est-elle possible ? Ma réponse est qu'une instance de valorisation est nécessaire, une institution, si ténue fut-elle, un groupe d'hommes revêtus d'un minimum d'autorité morale capables d'énoncer : “ ceci est une valeur ”. Cela n'a rien d'original : cette autorité morale est prévue par la Déclaration du groupe de Vézelay sur les risques technologiques majeurs ; il s'agit tout simplement de prolonger ce qui s'est déjà fait depuis la création de la société des nations et surtout de l'ONU et des organismes ou organisations qui l'entourent.

Ce qui suit est utopique. Mais nous avons besoin d'une utopie. L'humanité a besoin de créer des mythes. Nous savons pourtant que les utopies sont dangereuses. L'utopie communiste a créé le goulag. L'utopie d'un nouveau mode de développement serait dangereuse si elle “ est purement verbale, purement incantatoire ”, surtout si elle est contre-dépendante du mode de croissance productiviste (Michel Beaud, 2/3/93 p. 7). Mais il y a un besoin de création imaginaire, d'un “ imaginaire collectif qui soit porteur d'un autre idéal, qui soit autre chose qu'une alternative vague ” (Pierre Calame, ib.). Bref une sorte de mythe régulateur, une idée régulatrice de la raison pure post-moderne. Entre nous, nous avons le devoir d'imaginer.

L'utopie de la *cité mondiale* est peut-être nécessaire pour éroder les nationalismes. Les nationalismes sont les plus grands obstacles à la conscience écologique du monde. La nation se fonde sur la séparation, l'exclusion : toute détermination est négation. L'identification au territoire ou à la communauté nationales sous-tend la volonté de puissance nationale. Toute nation suppose une religion de la nation.

Du point de vue de la protection de la terre, tous les hommes sont frères. Les nations n'existent pas. L'écologisme a déjà un point de vue spontanément transnational.

La *conscience planétaire* a une autre perspective temporelle que la science économique ou la politique. Contrairement à l'horizon court

des politiques, l'horizon œcuménique ou universel est un horizon à long terme. La conscience est, en extension, planétaire, et inclut les intérêts de la génération suivante. Elle est animée par une “solidarité intergénérationnelle” difficile à concevoir et surtout à comptabiliser dans un calcul économique. Elle est un autre nom de la responsabilité : pour l'humanité prise dans son ensemble, la conscience planétaire est à la fois une conscience de soi, et une conscience morale.

## **IV.2. UN NOUVEAU DÉVELOPPEMENT**

L'idée d'un “nouveau développement” est sans doute, aujourd'hui, une utopie. Mais elle est nécessaire pour obliger les hommes à réfléchir aux voies et moyens de ce développement au delà de l'énonciation des principes de base : justice, solidarité, protection de la nature.

### **Une économie politique mondiale à long terme**

Au niveau simplement économique, les grands équilibres ne résulteront pas d'un ajustement automatique symbolisé par la main invisible. Justement, la main invisible ne peut agir qu'à l'intérieur d'une communauté politique constituée, elle ne marche pas à l'échelle internationale, où la réalité est toujours de compétition et de guerre.

Une régulation mondiale doit être, au minimum, keynésienne (à court terme). Elle suppose une instance de régulation qui analyse les déséquilibres macro-économiques à court terme, et compense les inégalités géoéconomiques de la croissance (ou de la répartition de la richesse) par des moyens propres à l'Etat providence.

Mais c'est un minimum. La régulation doit intégrer le long terme, et pour cela, il n'y a pas de modèle : comment comprendre puis assurer les conditions de la reproduction de l'humanité tout entière ? Comment obtenir un consentement minimal sur les intérêts économiques de l'humanité sur 30, 50 ans ? Comment léguer à la génération suivante une planète en état de marche ? C'est le problème de la solidarité inter-générationnelle, de la copropriété entre la génération actuelle et la génération future (Beaud et Dessus le 2/3/93 p. 5, Brizio 1992 p. 68).

Nous devons mettre en chantier un *traité d'économie politique mondiale*, en redonnant au terme “ économie politique ” son sens premier : constituer un savoir faire (ne parlons pas de science) concernant la gestion des affaires de la cité politique à l'image de la gestion des affaires domestiques. La grande nouveauté, la grande différence d'avec les manuels d'économie internationale, consisterait à *réfléchir du point de vue des “ intérêts ” de la cité mondiale*, dans le cadre d'une *polis* élargie à l'échelle du monde.

Le “ nouveau développement ” doit intégrer la préservation des ressources naturelles, c'est-à-dire, au minimum, la nature comme patrimoine naturel. Or la science économique moderne est conceptuellement assez mal outillée pour gérer à la fois la société et la nature. Il faut élargir le champ de cette économie politique mondiale qui serait la partie opérationnelle et économique au sens classique d'une science plus large : une “ écoménologie ”.

### **Pour une “ écoménologie ”**

Pour René Passet, dont je prends l'œuvre comme référence, c'est du rapport de Rome (1972) que date la première prise de conscience globale des atteintes portées à la nature par la croissance économique. Mais ces atteintes sont alors considérées comme ponctuelles et réparables par une politique de l'environnement au coup par coup. Vingt ans plus tard, avec la couche d'ozone et l'effet de serre, on prend conscience que ce sont les mécanismes autorégulateurs de la planète qui sont en cause, et qu'il y a conflit entre la logique économique et la logique régulatrice de la biosphère ; en un mot, entre l'Homme et la Nature. Ce conflit, en vérité, était en germe dès que l'homme s'est placé face à la Nature pour l'utiliser et l'exploiter.

La science économique, observe Passet, pense en termes de défaut de fonctionnement du mécanisme de marché. Mais quel sens a le prix de l'ozone, ou le prix de la régulation thermique de la terre ? Il n'y a pas d'économie de l'environnement, mais une économie globale intégrant les lois de la nature ou de la biosphère. Les économistes ne sentent pas la nécessité de renouveler profondément leur mode de pensée, sauf quelques pionniers (Georgescu-Roegen 1979, Boulding 1966). Et, ajouté-je, Passet lui-même ! Pour mesurer le chemin qui reste à parcourir, il suffit d'observer les sourires de dérision qui s'allument dans les couloirs des facultés de sciences économiques lorsqu'on parle d'écologie.

La nouvelle science économique que Passet appelle de ses vœux serait une sorte d'écologie humaine, une science des rapports de l'homme avec son milieu. Je suggère : une *écoménologie*, science de l'*écomène* (cf note 24 p. 73). L'écoménologie, c'est l'écologie plus l'économie ; elle situerait les opérations productives énergétiques et matérielles dans la chaîne des transformations allant du soleil à l'homme. Le problème central de cette économie élargie ne serait plus seulement la régulation macro-économique classique, mais la régulation de la biosphère elle-même.

Mais très vite, cette écoménologie se heurterait à des problèmes de valorisation. Produire des richesses tout en respectant la nature suppose une conception de l'utilité et de la valeur plus large que celle à laquelle la tradition économique nous a habitué. La valeur déformera à l'échelle mondiale, et inclura tous les effets externes qui ne sont pas comptabilisés. Et comment les comptabiliser ? Quoi produire ? A quel coût social ? Comment répartir les ressources communes ? La valeur des résultats correspond-elle aux investissements ? Comment construire les comptes de la planète Terre (8<sup>e</sup> travail de Vézelay) alors que les comptes nationaux ignorent déjà le vrai bien-être ? Comment prendre " en compte " la nature, sinon par les dépenses sociales destinées à la préserver (à la manière de l'évaluation des services non marchands par les coûts de production) ? La nature n'a pas de prix, c'est la vie même, source de toute valeur.

Il vaut mieux ne pas se fier aux appareils théoriques formels pour répartir les efforts de production (l'allocation des ressources). L'évaluation, nous l'avons vu p. 56, est un problème pratique et non pas théorique : c'est la démocratie. Le reste de ce chapitre sera consacré à une réflexion sur la formation d'une *valeur mondiale* par des moyens démocratiques.

### **IV.3. UN ORDRE DE VALEURS POUR UN QUASI-SUJET MONDIAL**

Comment les valeurs économiques estimées deviennent-elles des objets réels ? Comme les valeurs de civilisation passent-elles du principe à la réalité ? comment les valeurs morales deviennent-elles des mœurs pratiques ? J'esquisse en annexe p. 95 une réflexion sur le mécanisme de cette transformation. Ce mécanisme suppose ce que j'appelle un " quasi-sujet ", une institution à laquelle les hommes qui

l'animent prêtent leur conscience, leur volonté et leur parole (cf p. 100) : en effet, il n'existe pas de valeur en soi, telle que la mesure le marché (valeur marchande, prix d'équilibre) ou les comptes nationaux (coûts de production des services non marchands) ; *il n'y a de valeur que pour un sujet ou un " quasi-sujet "*.

Quel quasi-sujet ? C'est la question décisive :

– l'individu ? C'est le point de vue de la théorie économique néoclassique dominante, de la micro-économie ;

– l'institution ? C'est l'entreprise ou l'administration en tant qu'elles ont une stratégie économique, une capacité de décision et d'initiative, etc. C'est toujours l'économie, mais plutôt la macro-économie (par exemple les unités institutionnelles de la comptabilité nationale). Chaque institution voit le monde comme outil (utilité) de valorisation.

– la classe ? alors l'intérêt de classe (au sens marxiste) prime sur toutes les valeurs.

– la nation ? Alors, n'a de valeur que ce qui affirme la puissance de la nation dans la compétition internationale.

– l'humanité ? Alors, la terre est un bien collectif pur supérieur à tous les biens, fuseraient-ils nationaux<sup>37</sup>. Car la terre c'est l'humanité, plus encore, c'est la vie sur la terre puisque l'homme vit en symbiose avec la zoosphère et la biosphère.

L'écoménologie a spontanément un point de vue mondial. Elle est indifférente aux nations et à leurs rivalités. Pour elle la valeur est d'emblée mondiale. C'est la valeur de la planète, la valeur de la vie. Ce qui apparaît économie externe pour la nation peut être déséconomie externe pour la communauté mondiale. Valeur et utilité n'ont de sens que pour un sujet. Quel sujet ? C'est à nous de choisir. Avant d'être Français ou même Européens, nous sommes tous des êtres humains. Au nom de quel impératif sacré faut-il

---

<sup>37</sup> **La valeur du Roi.** Ici, le langage économique est dépassé. L'existence de ce bien collectif pur qu'est la terre conditionne l'existence de tous les autres : il n'a pas de valeur économique, il est *hors de prix*. De même dans une partie d'échecs, le roi a une certaine valeur d'attaque (il peut bouger d'une case dans toutes les directions), il a donc moins de " valeur " que la Reine, mais en fait *sa valeur est infinie*, puisque son mat entraîne la destruction de toutes les valeurs invisiblement, toutes les pièces reçoivent leur valeur du Roi, de leur capacité de mouvement par rapport à lui sur l'échiquier. Leurs valeurs lui sont subordonnées dans un ordre de valeurs. Le problème aujourd'hui, à l'échelle du monde, c'est que la place du Roi est bien indiquée par des institutions internationales, mais cette place est quasiment vide : c'est celle de l'humanité en tant que telle.

sacrifier à une société de compétition bien plus tyrannique que la société de consommation ? Pourquoi se soumettre à la volonté de puissance nationale ? Il n'y aurait aucune contrainte de rentabilité, s'il n'y avait cette interminable contrainte de compétition internationale. Le temps est venu de reprendre l'idéal d'internationalisme abandonné par le mouvement ouvrier en 1914.

#### **IV.4. UNE INSTITUTION MONDIALE, UN DROIT ŒCUMÉNIQUE DE LA TERRE**

Autant de sujets ou de quasi-sujets, autant de valeurs, autant d'échelles et de registres de valeur. Pour qu'il y ait une valeur mondiale unique, il faut un quasi-sujet mondial unique, une instance mondiale unique de valorisation. En effet, un sujet ou un quasi-sujet n'existe pas en soi, mais matériellement, institutionnellement. Pas de sujet sans institution représentative de ce sujet. La valeur représente un sujet pour un autre sujet.

Or l'humanité dispose d'une institution propre qui la représente, l'Organisation des Nations-Unies. Une institution des nations unies pour la protection de la planète, qui soit plus qu'une simple organisation de coopération internationale, quelle que soit sa faiblesse institutionnelle, serait le premier chaînon d'une valorisation de la planète, c'est à dire une instance où se matérialiseraient les réflexions, études, élaborations et jugements de valeur concernant la santé de la planète. L'ONU a déjà énoncé à plusieurs reprises qu'elle se considérait comme responsable du patrimoine commun de l'humanité en tant qu'il n'appartient à aucune nation en particulier, et qu'il doit être géré en commun dans l'intérêt de l'humanité tout entière : l'espace extra-atmosphérique (1966), l'exploitation des ressources du fond des mers, l'environnement (Stockholm 1972, le PNUE – Programme des Nations Unies pour l'Environnement). La voie est donc ouverte.

Les organisations non gouvernementales remplissent le même rôle : Amnesty International pour les droits de l'homme et la protection des prisonniers politiques, Greenpeace pour la protection de l'environnement.

Une institution de valorisation pourrait être au minimum une juridiction, comme le suggère Thierry Gaudin dans une réunion de la FPH (18/1/93). Elle est nécessaire à la constitution d'un " nouveau système de légitimité " (Brizio 1992, p.69), condition d'une

valorisation de la protection naturelle. Pas de valeur sans droit, sans appropriation juridique. Si l'humanité seule est “ propriétaire ”, il faut un titre de propriété et une instance juridique pour sanctionner ses violations.

Un ordre de valeurs suppose un ordre juridique transnational. Un droit de la terre, un droit qui soit applicable à l'*écomène*, à la terre habitée, en un mot, un *droit œcuménique*, universel, un droit naturel en lequel chacun se reconnaisse, qui représente juridiquement le fait que la terre, la nature sont bien la “ propriété ” (le bien commun) de l'humanité tour entière.

Ce droit œcuménique serait en vérité un principe général du droit international, une sorte de droit de la nature proche du “ droit de l'homme ”, dans une acception large de droit des droits au dessus des droits positifs.

Mais les Etats se méfient de toute instance internationale indépendante, car elle porte atteinte à leur liberté d'action, à leur souveraineté.

#### **IV.5. UNE CLASSE ADMINISTRATIVE MONDIALE**

Est-il absurde et réactionnaire d'imaginer la formation d'une administration spécialisée dans la défense des intérêts à long terme de l'humanité ? Ce qui a fait la force des démocraties modernes, c'est l'existence d'une classe administrative qui, à côté de la classe politique ou de la classe bourgeoise, s'identifie spontanément aux perspectives à long terme de l'Etat<sup>38</sup>. Je suis réservé, mais je pose quand même le problème.

Historiquement, la formation des nations a nécessité le travail politique d'une classe spécialisée, la classe sacerdotale dans la trifonction indeuropéenne, en termes modernes une classe administrative spécialisée dans l'unification culturelle (p. 59), sur la base d'un autre travail d'homogénéisation effectué par l'Eglise pendant les mille ans qu'a duré la christianisation, c'est-à-dire la civilisation des peuples barbares. De même l'Inde, cette immense nation, s'est construite grâce à l'inlassable travail d'unification, d'assimilation opérée par la classe des brahmanes indiens. La cohésion nationale de l'Inde moderne repose sur l'hindouisme, comme on l'a vu lors de la scission de 1947 et comme on le voit

---

<sup>38</sup> Cette idée rejoint la remarque de Thierry Gaudin : “ les choses ne se transforment que lorsqu'il y a des gens de métier qui s'en occupent ” (18/1/93 p. 4).

encore aujourd'hui dans les sanglants conflits entre Hindous, Sikhs et Musulmans.

Cette identification de la classe administrative aux intérêts supérieurs de l'Etat est dangereuse si elle n'est pas contrebalancée par les pouvoirs que la classe politique tire du suffrage universel. Ainsi, dans des circonstances dramatiques comme en France la période de Vichy, certains fonctionnaires travaillaient sans états d'âme pour la dictature et déportaient des Juifs en faisant leur devoir. Plus prosaïquement, comme le montrent François Bloch-Lainé et Robert Fraisse, les fonctionnaires oublient qu'ils sont au service du public et finissent par *s'identifier à l'appareil même de l'Etat*, de la puissance publique. Par leur conscience et leur volonté, l'administration devient ainsi un quasi-sujet qui fonctionne comme un rouleau compresseur, s'agenouille devant les grands de ce monde et écrase les petits aux guichets de la sécurité sociale ou de la perception municipale. La classe administrative doit donc être impérativement contrôlée par une classe politique élue obtenant du peuple souverain un pouvoir indépendant à la fois de l'Etat et de l'argent.

Malgré ces dangers, sommes-nous d'accord pour, par exemple, estimer positif le travail effectué par les “bureaucrates” de la Commission de Bruxelles pour faire avancer l'idée de la protection de l'environnement dans les préoccupations du Conseil des ministres ou du Conseil européen ? Si notre réponse est oui, elle entraîne l'adhésion à l'idée d'une classe administrative mondiale spécialisée dans les problèmes de l'environnement.

## **IV.6. LA SOURCE POPULAIRE DE LA SOUVERAINETÉ MONDIALE**

### **Un peuple mondial**

Mais en dernière analyse, ce ne sont pas les machines administratives ou marchandes qui sont souveraines, c'est le peuple lui-même. Les institutions mondiales ne seront pas vraiment créées par les Etats, ou alors ne seront que des bureaucraties creuses, sans âme et sans efficacité, si leur création n'est pas portée par un mouvement de fond populaire. La citoyenneté mondiale ne peut être qu'une subjectivité mondiale. C'est le point le plus délicat.

Comment impliquer les individus dans le processus de reconnaissance de la terre ? Comment faire qu'ils adhèrent à un système de valeurs centré sur la planète en tant que bien collectif suprême ? C'est le problème de la responsabilisation individuelle (posé par Michel Beaud dans la préface à l'ouvrage de Lester Brown). D'un côté, cette responsabilisation suppose une institution internationale sous l'égide des Nations-Unies qui incarne la responsabilité collective de l'humanité par rapport à elle-même et à son écomène. De l'autre, cette instance internationale ne pourra voir le jour et être efficiente que si elle est respectée et soutenue invisiblement par des milliards d'individus. Cercle vicieux : désintérêt des gens, inexistence d'une institution de protection de la nature. Cercle vertueux : implication des gens, efficacité de cette institution.

La responsabilisation individuelle est un processus à long terme qui ne peut s'opérer que s'il est sous-tendu par un phénomène de désir ; et non par un phénomène de devoir, de contrainte morale. Si une nouvelle morale doit émerger ; elle sera désirée, non subie.

### **L'impuissance sérielle de l'individu**

Nous sommes “ inconcernés ” et irresponsables quand nous nous sentons impuissants, quand la distance est trop longue et les intermédiaires trop nombreux entre notre acte et le résultat global. L'impuissance est l'effet d'un mécanisme de “ sérialité ” (note 9 p. 16) qui est seul considéré par l'analyse marchande : je fais ce que les autres font, parce que si j'agis autrement, je suis lésé ou évincé. Les contraintes sociales me poussent à m'aligner sur les autres : sérialité. Si je refuse d'utiliser ma voiture pour diminuer l'émission de gaz carbonique, ça ne changera pas le taux de pollution collective. C'est l'inefficacité dérisoire de notre effort qui nous y fait renoncer.

Le mécanisme de sérialité est à la base de toutes les lâchetés sociales.

### **Le citoyen souverain : la puissance d'affirmation**

Comment dépasser le mécanisme de sérialité ? La première condition est culturelle : c'est la conviction que possède un individu qu'il est un homme, et non le sujet d'un calcul d'utilité ; qu'en tant qu'homme, il est branché sur l'énergie de l'humanité tout entière ; et

que dans certaines circonstances, il peut être amené à témoigner pour elle, à la représenter, à prendre la parole en son nom, même s'il est seul !

L'individu, à lui seul, peut mobiliser autant d'énergie qu'un groupe sérialisé. L'énergie n'est pas une question de nombre. L'individu puise sa force de résistance ou d'affirmation dans sa nature d'homme, dans sa qualité de citoyen de la communauté humaine. Le sacré est toujours énergétique. En posant un acte d'homme que l'entourage ne comprend pas, l'homme affirme sa qualité d'homme et déploie ainsi une énergie considérable, même face à une puissante hiérarchie. Pas besoin de colère ni d'agressivité, juste poser. Juste affirmer. C'est cette énergie qui permet au subordonné de désobéir aux ordres de sa hiérarchie. C'est elle qui a permis au juge Giovanni Falcone de se soulever contre la mafia et les complicités au sein de l'appareil d'Etat. Aujourd'hui, l'Italie se soulevé derrière et après lui<sup>39</sup>.

### **Le citoyen souverain : l'élection**

La démocratie nous permet d'élire ceux qui annoncent qu'ils œuvreront dans le sens que nous souhaitons. Certains élus intègrent le bien-être mondial dans leur programme. Certes ils sont hors-pouvoir et une fois parvenu au pouvoir, ils seront soumis à une contrainte extérieure de puissance et agiront différemment. Mais quand même... L'action au sein de la société civile permet à des idées nouvelles de faire leur chemin, crée de nouvelles formes de culture qui influencent les élus. La culture écologique est un exemple parfait.

Si nous pouvions élire directement une instance mondiale ayant une autorité au moins morale, à défaut d'être politique, ce serait un premier pas. Le rôle du ministère français de l'environnement a fait bien des progrès depuis sa création en 1972. Même sans moyens, il incarne en quelque manière la conscience écologique de la France.

Il y a une immense distance de la théorie du peuple souverain à la pratique : la puissance bureaucratique de l'Etat semble défier

---

<sup>39</sup> Un acte de cette nature aurait pu faire cesser d'un coup de l'affaire du sang contaminé. Dire, en tant qu'homme, ce qu'on avait à dire au sujet des risques des produits non chauffés, aurait pu créer une prise de conscience en rappelant sa qualité d'homme à un médecin aveuglé par sa fonction de chef d'une entreprise de distribution de sang pour les hémophiles. Un rapport d'homme à homme, et non de fonction à fonction.

l'impuissance sérielle des citoyens ; “ L'Etat, c'est moi ” disait Louis XVI. Oui, certes, en temps normal. Mais dans les moments féconds de l'existence historique, c'est le contraire. Observons, dans l'Italie troublée par la corruption et la mafia, le réveil de l'esprit public si bien exprimé par cette sublime réponse faite à la télévision par le juge Falcone à des gens qui dénonçaient le laxisme de l'Etat : “ L'Etat, c'est nous ! ” (*Le Monde* 31/5/93).

### **Le citoyen-consommateur souverain**

Le consommateur est souverain de la même manière qu'il est citoyen. Pour une fois, on peut être d'accord avec la théorie néo-classique : en dernière analyse, c'est vraiment le consommateur qui décide, et nul autre, quelles que soient nos théories sur la fabrication de besoins artificiels par les entreprises pour vendre leurs marchandises. Il y a toutes les excuses qu'on veut mais, en dernière analyse, c'est bien nous qui ressentons nos besoins et qui achetons ce dont nous croyons avoir besoin, et qui réglons nos revenus en fonction de nos besoins physiques ou de prestige social. En tant qu'hommes, nous ne sommes pas les reflets des structures. Ce qui est vrai à l'échelle des grands nombres ne l'est pas pour nous. S'il n'y avait cet appel à la liberté, il n'y aurait jamais de changement.

Si nous estimons que la croissance est responsable de la pollution, nous pouvons décider de limiter notre consommation. Valeur de *frugalité*. L'appétit de consommation est un ingrédient de l'appétit de puissance, la société de consommation un aspect de la société de puissance. Je suis libre de limiter à la fois ma quantité de travail et ma consommation. Le besoin, c'est d'abord l'envie d'en avoir autant que l'autre. Le besoin est toujours socialement déterminé, sérialisé.

Mouvements de modes, changements imperceptibles font que, en dix ans, les mentalités ont changé. Aujourd'hui, une marque commerciale indiquant le respect de l'environnement est un argument de vente. Détournement peut-être, mais signe indubitable d'un changement de mentalité. La jeune génération en est imprégnée alors que les plus de 40 ans n'ont pas été sensibilisés à cet esprit écologiste : il y a bien un changement.

## **Groupes sujets et subjectivité mondiale**

Les initiatives individuelles peuvent être captées et fédérées par des groupes sujets ou groupes leaders qui interprètent besoins ou aspirations diffuses, hors institutions de pouvoir (Greenpeace), qui les traduisent en propositions de gouvernement, qui font pression auprès des instances internationales, qui agissent sur les esprits, les cultures et les valeurs des hommes d'Etat, élus ou fonctionnaires des organismes internationaux.

Un groupe-sujet (encore une invention de Jean-Paul Sartre, réinterprétée par Félix Guattari) est un groupe dont l'institutionnalisation est suffisamment fluide et non-hiérarchique pour ne pas figer sa vie intérieure dans des rites et des conventions. Il peut ainsi déceler *hors de lui* les signes de ce qui est vivant dans la société, sous la chape des hiérarchies et des conformismes, et capter l'énergie de ces forces sous-jacentes, voire inconscientes, qui composent la *subjectivité* d'une société mondiale. La capacité subjective n'appartient à aucun groupe désigné par ses fonctions. Elle est aussi imprévue, fragile et efficace que la vie même. Lorsqu'on n'a pas la puissance instituée, on peut avoir la force de perception et d'interprétation.

## **Une société civile et une démocratie mondiales**

Les groupes sujets n'ont pas d'action directe sur les Etats et organismes internationaux. Leur action est indirecte, elle passe par l'évolution lente des mentalités et des mœurs.

Divers signes montrent qu'est en train de se constituer une société civile (non étatique) mondiale, certes multinationale et multiculturelle, mais dont les membres ne sont pas là pour défendre les intérêts de leur Etat nation car ils se sentent avant tout membres d'une communauté mondiale. Cette société civile mondiale a connu un début de symbolisation à Rio, dans le Global forum des ong parallèle au Rio officiel des Etats et organismes internationaux. Pour cette assemblée informelle, l'idée " un homme, une voix " paraissait naturel, par opposition aux formules pratiquées jusqu'ici : " un dollar, une voix " ou " un Etat, une voix ". Autrement dit, on a vécu à Rio *l'amorce d'une démocratie représentative à l'échelle mondiale*, hors Etats-nations. Cette amorce n'était bien sûr que symbolique ; mais elle indique ce que pourrait être une société civile mondiale, et

une autorité morale indépendante des Etats. C'est à la formation de cette société et de cette autorité que peut contribuer le groupe de Vézelay.

## V. ANNEXE : UNE THÉORIE DE LA VALEUR SOCIALE

*Dans cette annexe, j'essaye de traiter, avec les moyens du bord, le problème de la valeur et de ses rapports avec les logiques sociales. Ce n'est qu'une piste de travail dont la perspective finale est, peut-être un jour, de parvenir à une théorie générale de la valeur sociale intégrant à la fois les valeurs économiques et les "valeurs" au sens de l'appel de Vézelay (morales, esthétiques, civilisationnelles).*

### V.1. LOGIQUES SOCIALES ET VALEURS

Des logiques sociales aux valeurs, il existe un rapport qui a été souvent théorisé et discuté par la philosophie en général et la philosophie sociale ou la sociologie en particulier.

Il y a d'abord le rapport classique marxiste : les valeurs forment une superstructure idéologique qui s'élève sur la base de la structure économique formée des rapports de production organisés en fonction d'un développement déterminé des forces productives matérielles (la technique, l'organisation technique du travail, l'énergie des machines etc.). Cette image d'une construction (la fondation matérielle, la superstructure idéale) est la représentation classique d'une philosophie matérialiste.

A l'autre extrême, il y a une forme de spiritualisme : les idées mènent le monde ; ou encore : ce sont les transformations dans la religion ou dans les relations entre la religion et les institutions sociales profanes qui expliquent l'évolution des sociétés.

Une conception courante, c'est une combinaison des deux opinions. Des hommes réels, animés par des valeurs nouvelles qui ne sont pas directement explicables par les modes de production, opèrent les transformations sociales qui bouleversent, sans qu'ils l'aient voulu, les modes de production.

La Révolution Française, par exemple, a sans doute à voir avec la révolution industrielle démarrée en Angleterre quelques années auparavant, mais elle n'aurait jamais eu lieu sans une mutation de la mentalité européenne formée depuis la fin du Moyen Age, par laquelle Dieu a été détrôné par la Nature, le Roi par la Nation, et le droit divin par le droit naturel. On voit mal la relation directe avec l'invention de la machine à vapeur ou l'exode rural en Angleterre.

Cette conception “ dialectique ” semble inspirer les textes du groupe de Vézelay<sup>40</sup>. Elle est logiquement nécessaire à la possibilité d'agir sur le monde actuel : n'ayant pas l'efficacité de l'argent ou le pouvoir politique, il nous reste toujours la puissance des idées.

Ces mutations mentales ne sont pas toujours conscientes. Il semble que les mouvements profonds et à long terme se produisent à l'insu des hommes, bien qu'ils en sachent toujours quelque chose. Il y a toujours une représentation collective de ce qui s'est passé et de ce qui se passe. Mais dans ce cadre général, il y a les idées dominantes et les marges. Félix Guattari va même jusqu'à affirmer que le futur s'interprète dans les ratés du présent, dans les mouvements sociaux ou les individus qui irritent, les marginaux, les exclus, les fous. On n'est pas obligé d'y croire ; mais on peut supposer, d'après l'expérience historique, que l'histoire s'avance masquée dans les bords de la société officielle et de son auto-représentation. Les premiers bourgeois médiévaux n'étaient-ils pas les “ pieds poudreux ” du système féodal, selon la conception de la genèse de la bourgeoisie marchande interprétée par l'historien Henri Pirenne ? En tout cas, on peut dire que le mouvement profond d'une société se manifeste dans les ratés, les failles du système, qu'elle se révèle dans ses exclus, là où on l'attend le moins, où il est le moins prévisible. Et le mouvement du 22 mars, déclenché par des groupuscules minoritaires animé par un jeune juif allemand plein de charisme, n'a-t-il pas annoncé une immense transformation des mœurs que nous vivons encore ? Et notamment la transformation de notre rapport à la nature ?

## **V.2. VALEURS CIVILISATIONNELLES ET VALEURS ÉCONOMIQUES**

Y a-t-il un rapport entre valeurs de civilisation et valeurs économiques ? A première vue, les valeurs morales inspirent la formation des valeurs économiques (marchandes ou pas). Décrire cette transformation, c'est l'objet d'une théorie générale de la valeur sociale, incluant comme un sous-ensemble subordonné la théorie de la valeur économique.

---

<sup>40</sup> **Evolution du système des valeurs.** “ La transformation d'une société ne passe-t-elle pas par la transformation de ses systèmes de valeur et de représentation ? ”, demande Pierre Calame dans la discussion du 5/3/93 p. 4.

## Valeur virtuelle et valeur actuelle

Il faut d'abord distinguer valeurs théoriques et valeurs pratiques, valeurs de droit et valeurs de fait.

En soi, les valeurs sont seulement virtuelles : *elles énoncent ce qui devrait être, et non ce qui est*. Cet énoncé relève d'une philosophie des valeurs (ou axiologie). Toute valeur culturelle est toujours morale en quelque manière. Mais, de l'échelle théorique des valeurs aux comportements effectifs, des valeurs officielles aux valeurs réelles, de la morale affichée aux mœurs, il y a une distance, voire une contradiction : c'est précisément dans cette contradiction que se situe l'indignation, la contestation et la protestation politiques. La Réforme protestante est née de la perception d'une contradiction entre les valeurs officielles de l'Eglise et sa pratique réelle. Le mouvement socialiste est une protestation contre le capitalisme au nom des valeurs même de notre civilisation (la solidarité, la justice).

De même, l'analyse de la valeur économique doit distinguer le droit du fait, le virtuel de l'actuel. Supposons une société fermée. Dans une branche donnée, les entreprises produisent au cours d'une année une certaine quantité de marchandises censée correspondre au besoin social global de la société : chaque entreprise fait un pari, un calcul sur l'utilité de son produit et dépense pour sa production une certaine portion du travail social collectif, des ressources de la collectivité nationale : cette dépense sociale a bien une valeur, celle du travail qu'elle a exigé, autrement dit le coût de production. Mais cette valeur est seulement virtuelle, théorique ; en fait, c'est seulement une dépense. La vraie valeur résulte de la confrontation marchande entre offreurs et demandeurs, au terme de laquelle on saura quelle portion du revenu national aura été effectivement consacrée à l'achat du produit de la branche concernée. Si cette portion est inférieure à la dépense de capital des entreprises de la branche, il y aura surproduction ; si elle est supérieure, sous-production ; mais rien de garanti à l'avance que la valeur globale de marché sera égale à la quantité de travail social dépensé (ou de capital social, en considérant avec Marx que le capital, c'est du travail cristallisé, de l'énergie sociale en conserve). Si elle lui est égale effectivement, parce que l'offre est égale à la demande, le prix de marché de la marchandise est alors égal à son "prix naturel", comme disaient les anciens. S'il en était de même dans toutes les

branches, alors l'ordre de la dépense de capital total serait conforme à l'ordre de la Demande sociale qu'on pourrait également représenter en forme de tableau, mais qu'on ne connaît qu'après coup, dans la pratique réelle des confrontations (ou des affrontements) sur les marchés. Le grand problème de l'économie, c'est d'ajuster pratiquement un ordre à l'autre : la valeur réelle des choses est rarement conforme à leur valeur virtuelle ; la valeur-travail que chaque marchandise contient, et qui résulte d'un calcul économique, ne correspond pas toujours à sa valeur marchande (ou valeur d'échange) effective, celle qui se fixe ici-et-maintenant sur le marché, dans l'espace/temps réel et historique.

Il en est de même pour la production non-marchande : les responsables d'Etat décident ce qui est utile pour les citoyens, dans le cadre des lois votées par le Parlement et d'après leur intuition politique. En fonction de cette hypothèse sur l'ordre des besoins sociaux publics, c'est-à-dire l'ordre des utilités publiques, l'Etat engage des dépenses d'investissement ou de fonctionnement destinées à produire une panoplie de services collectifs qui ne sont pas vendus, même s'il est demandé une participation des ménages. Est-ce que ces services collectifs correspondent effectivement aux besoins ? Personne n'en sait rien, il n'existe rien de tel que le marché, appareil d'information qui renseigne sur l'intensité du besoin social marchand. Le problème de l'évaluation des services non marchands reste entier ; il n'est résolu que de manière très partielle et très empirique (taux de fréquentation des services ou équipements collectifs, commissions d'enquêtes parlementaires ou autres, etc.). Seul le débat démocratique tient lieu d'évaluation ; aucun outil intellectuel, si formalisé soit-il, ne peut remplacer l'évaluation démocratique (p. 56). La seule vérité qu'il est permis d'énoncer est purement factuelle, c'est la portion de la dépense sociale globale qui a été consacrée à la production non-marchande ; ainsi, en France, l'Etat produit directement (en services collectifs) environ 20 % du PIB. En termes économiques, ce n'est pas une valeur, c'est une dépense.

### **De la valeur désirée à la valeur réelle**

Mais en termes civilisationnels, c'est bien une valeur en quelque manière : l'importance conférée à la protection sociale, à l'abondance et à la qualité des services publics, des équipements collectifs, des

moyens de transports publics, des aménagements urbains, etc., tout cela dessine dans une société ce qu'on pourrait appeler un *ordre de valeurs de fait* évident aux yeux d'un observateur étranger qui ne connaîtrait pas les valeurs officielles et viendrait d'une société où les mœurs (la base de la morale) ne seraient pas les mêmes.

Comment passe-t-on du moral au fait, de la valeur désirée à la valeur réelle ? L'analyse micro-économique a une réponse simple à cette question, le calcul de l'individu rationnel portant sur le rapport entre l'utilité marginale et le prix d'une marchandise. Mais si l'on refuse de s'enfermer d'emblée dans un cadre marchand dont nous avons vu l'étendue limitée, il faut élaborer une théorie générale de la valeur sociale.

Voici quelques pierres pour cet édifice :

– à l'échelle d'une société, l'utilité d'un bien ou d'un service considéré isolément n'existe pas ; la notion de besoin isolé n'a pas de sens ;

– le besoin n'existe que par comparaison avec les autres besoins à l'intérieur d'un ordre de besoins. L'utilité d'un objet n'est donc qu'une fraction d'une utilité globale, une utilité singulière au sein d'un *ordre d'utilité sociale*. L'utilité totale n'est pas la somme des utilités individuelles, c'est au contraire celles-ci qui reçoivent leur existence de leur position spécifique dans l'ordre utilitaire ;

– l'utilité d'un objet n'est pas encore sa valeur ; pour être valeur, elle doit être rapportée au coût de production ou, dans un autre langage, au temps de travail nécessaire pour le produire. Mais ce rapport entre utilité et temps de travail ne s'établit pas directement d'un objet particulier à son coût de production, mais de l'ensemble de l'ordre utilitaire au volume global du temps de travail socialement disponible pour une société donnée, à tel endroit de la planète et à tel moment de son histoire. *Le quantum limité de ressources sociales détermine le quantum global d'utilité* et, par suite, la place et l'intensité des besoins sociaux au sein de l'ordre des besoins.

– l'affectation des ressources s'effectue au travers d'un processus social complexe (et pas seulement marchand), composé de millions d'événements réels survenant dans l'espace et le temps, confrontant toutes les forces sociales, classes, groupes, individus, Etat, entreprises, le tour combiné selon les affinités, cultures, mœurs et relations sociales de toutes sortes. Alors seulement les dépenses en vue d'offrir des biens, marchands ou non marchands, reçoivent leur sanction effective par une

demande dont le volume correspond, ou non, à l'offre. Les biens, qui n'avaient jusqu'ici qu'une valeur *virtuelle*, seulement escomptée, reçoivent enfin une valeur *actuelle*.

La société procède à chaque instant à des myriades d'arbitrages, de choix quotidiens. Le premier de ces choix, c'est la répartition du temps social (de la ressource totale de temps disponible) entre les différentes activités :

- temps de travail/temps de loisir (et le concept même de cette division).
- activités privées/activités publiques.
- activités personnelles non marchandes : sommeil/veille, loisirs proprement dit, sports, culture et spectacles, éducation familiale, bénévolat, activités humanitaires, etc.

A l'intérieur de ces choix primordiaux, un autre choix concerne la composition de la sphère productive reconnue et enregistrée comme telle par la comptabilité nationale : c'est le problème classique de l'allocation des ressources aux différentes branches productives :

- formes de la richesse sociale (revenus privés et patrimoine collectifs, richesse calculée en nombre d'objets de consommation/richeesse appréciée en termes de qualité de la vie, bien-être environnemental diffus).
- richesse privée/richeesse publique.
- beurre/canons (richeesse civile ou puissance militaire).
- structure des branches économiques, sous la contrainte technico-économique d'une cohérence de l'appareil productif symbolisé par le Tableau des Entrées Sorties (pour produire telle quantité d'objets de consommation, il faut telle quantité d'investissement et de consommations intermédiaires, etc.).

Tous ces choix sont effectués à travers des processus collectifs d'une immense complexité et parmi lesquels les processus marchands ne sont peut-être pas les processus majoritaires ; et de toute façon, nous l'avons vu, ils sont rarement purement marchands.

### **Le quasi-sujet social**

C'est ainsi que les valeurs théoriques d'une société passent dans la réalité, deviennent des valeurs de fait. L'agent de cette transformation, c'est la société elle-même, société anonyme qui paraît douée de

subjectivité. Tout se passe comme si un quasi-sujet social<sup>41</sup>, résultante politique des confrontations, conflits et alliances, décidait de l'ordre des valeurs de fait et de l'allocation des ressources collectives, marchandes ou non. Si la main invisible n'existe pas plus que Dieu dont elle prend la place, il n'y a rien, pas d'intérêt général, pas d'ordre naturel, juste un champ de forces qui s'affrontent et donnent après coup l'illusion d'une intention collective. Ce “sujet comme si”, ce quasi-sujet collectif est indispensable à la représentation, bien qu'il soit aussi fictif que l'individu abstrait de la théorie économique néo-classique. Ce n'est qu'un pur symbole qui nous aide à penser. Mais cette fiction est le fondement de la valeur : *il n'y a pas de valeur en soi, mais toujours par rapport à un quasi-sujet*. Et un ordre de valeurs se définit par rapport à un autre ordre de valeurs.

### **V.3. LA VALEUR RÉELLE EST L'INTÉGRALE D'UNE SÉRIE DE VALEURS EXTERNES**

Dans ce processus collectif complexe, le marché n'occupe pas la première place, et même au sein du marché, le prix d'une marchandise ne représente qu'une partie de sa valeur sociale réelle. Une activité marchande crée beaucoup plus que la valeur marchande de son produit, mais aussi coûte plus que le coût de production enregistré dans les comptes privés (coût social). Ce débordement du marchand par quelque chose qu'aucune comptabilité n'enregistre est pointé par le concept moderne d'*effet externe*.

Qu'est qu'un effet externe ? C'est une richesse créée par les individus, entreprises ou administrations et qui n'est pas comptabilisée par le marché. Mais le même raisonnement est applicable aux services non marchands produits par l'Etat : il s'agit

---

<sup>41</sup> Un quasi-sujet est une institution représentative d'un groupe, d'une profession, d'une classe, d'une nation, bref d'un ensemble collectif auquel une personne, un chef, une équipe dirigeante prêtent leur pensée, leur parole et leur volonté subjective, donnant ainsi l'illusion d'une subjectivité de l'institution. La subjectivité est d'un côté illusoire : une institution, une classe, une nation ne pensent pas et n'ont pas de volonté, on ne les rencontre pas dans la rue, il n'existe physiquement que des individus. D'un autre côté, ces ensembles sociaux ont une consistance ontologique, ils sont réels en quelque manière, ils ont une existence sociale, ils interviennent, agissent ou réagissent : ce sont des quasi-sujets. La notion de quasi-sujet recoupe assez bien la notion juridique de “personne morale”, à moins que l'association soit seulement de fait. La personne n'existe pas physiquement, mais elle existe néanmoins juridiquement (ou en fait.), et donc socialement et économiquement.

des valeurs non officielles, non affichées, mais qui sont néanmoins pratiquement obtenues, consciemment ou non, par les auteurs de l'activité. Ainsi l'activité des éleveurs de brebis a pour but de produire du lait de brebis vendu sur un marché, mais elle a pour effet d'entretenir la montagne, effet externe pour lequel la communauté européenne est prête à contribuer explicitement (ce qu'elle fait depuis plusieurs années).

Le modèle de l'effet externe, tel qu'Alfred Marshall l'a imaginé à la fin du siècle dernier, c'est la richesse créée à leur insu par les entreprises industrielles concentrées dans un même espace, formant ce que Perroux allait appeler un "pôle de croissance" ou de développement. La fertilisation croisée attendue des modernes technopoles est un effet externe par excellence. L'économie externe désigne une richesse pratiquement incommensurable qui résulte de la coopération entre les hommes ou entre eux et la nature.

L'effet externe est toujours temporel et surtout spatial. Ce n'est pas une abstraction, il est concret. Il est insaisissable par les concepts abstraits de la science économique, enfermée dans son univers marchand qu'elle confond avec l'économie tout entière<sup>42</sup>. C'est vrai des économies externes : coopération des entreprises ou qualité de la vie en un lieu déterminé. C'est vrai aussi des effets externes négatifs, des nuisances : pollution d'une rivière ou d'un bassin, congestion et pollution d'un centre ville, stress et troubles psychiques liés à la contrainte de productivité, etc.

L'effet externe n'est pas mesurable par le calcul micro-économique. Il est seulement visible, il faut le voir. Il existe à l'échelle microéconomique, ou plutôt *micro-scopique* (exemple de l'horticulteur et de l'apiculteur voisins : les fleurs du premier nourrissent les abeilles

---

<sup>42</sup> **Réduction du non marchand au marchand.** Même dans une relation marchande pure telle que formalisée par la théorie néoclassique, la valeur externe déborde largement la valeur marchande et l'analyse formelle ne saisit qu'une partie mineure de la valeur enregistrée comme prix de marché. Même lorsqu'elle tente de mesurer l'effet externe, l'analyse néoclassique est obligée de recourir à un subterfuge consistant à raisonner par analogie et à réduire la valeur externe à un prix : par exemple, la valeur d'un site serait égale aux primes d'assurance pour la protection de ce site que les bénéficiaire du site seraient disposés à payer. Mais cette méthode, utilisable dans des circonstances particulières, est inadaptée à la mesure de la multiplicité des valeurs externes concernées et surtout pour les activités qui fondent l'ordre marchand lui-même : le marché ne peut mesurer ce qui le rend possible. Il ne peut donner un prix ni à l'ordre public, ni à la paix civile, ni à l'espace où se déroulent les transactions marchandes, ni au temps qui dépasse une génération. C'est pourtant à cette entreprise impossible que bon nombre d'économistes consacrent leurs efforts : marchandiser intellectuellement le non marchand.

du second, qui en retour, en butinant, transportent le pollen et fécondent les fleurs). Il existe à l'échelle *macroscopique*, celle de la planète entière : la division internationale du travail, l'entretien de notre *écomène* terrestre, sa pollution ou sa dégradation... Le risque technologique majeur est un effet externe par excellence, un événement dont la nuisance s'étendra au delà du lieu et se prolongera bien plus tard que le moment de sa réalisation. L'effet externe suprême, c'est le bien collectif suprême : la vie sur la terre. Pour nous, hommes, rien n'est supérieur à la vie de l'humanité. C'est la valeur des valeurs, celle qui organise l'ordre de toutes les valeurs humaines, et sans laquelle il n'y aurait pas de valeur du tout, mais qui n'est ni marchandisable ni même mesurable. La nuisance suprême est celle qui y porte atteinte et la met en danger, dans l'espace et le temps réels : c'est la définition même du risque technologique majeur au sens du groupe de Vézelay<sup>43</sup>. La pire des nuisances est temporelle et spatiale, c'est la disparition de l'humanité (Brizio, 1992). Ici, le patrimoine naturel (la nature, la terre mère) n'est pas dissociable du patrimoine humain (l'humanité vivante).

L'économie externe se transforme vite en son contraire, la déséconomie externe, et il n'est pas facile de faire le partage : tout dépend de la table des valeurs que l'on utilise ! Par exemple, à partir de quel seuil l'économie externe engendrée par la concentration urbaine devient déséconomie externe engendrée par la saturation ?

Les effets externes sont finalement des valeurs externes au marché ou même à un service non-marchand rendu par les administrations. Ces valeurs externes sont complexes, parfois évidentes, parfois invisibles (il faut un changement pour prendre conscience de leur existence). Elles sont multiples et débordent de toute part la valeur enregistrée. Autant de quasi-sujets, autant de valeurs externes. Elles ne sont pas sans rapport avec les "valeurs" dont il a été question dans cet essai : les "valeurs de société" ou "valeurs morales" qui caractérisent une culture donnée ne sont-elles pas des valeurs *externes* inhérentes aux activités sociales ? A ce stade de ma réflexion, je ne peux que poser le problème.

Il est donc urgent d'imaginer une "science" économique émancipée de son objet traditionnel d'analyse, le marché : pour cette

---

<sup>43</sup> **Risques technologiques majeurs.** " Il s'agit de risques s'étendant au delà de la firme et des pays qui les engendrent, jusqu'à atteindre l'ensemble de la planète, au delà de la période de l'émission ou de l'accident, jusqu'à toucher les générations futures ", Préparation des premières Journées de Vézelay sur les risques majeurs, *L'enjeu des risques planétaires*, avril 1991.

réflexion nouvelle, la valeur externe serait, non pas à la marge, mais au centre de l'investigation. Le marché serait un résidu, une couche secondaire et même superficielle du domaine des valeurs économiques

## VI. BIBLIOGRAPHIE

### *Documents spécifiques au groupe de Vézelay et à la Fondation*

Appel à propositions du Groupe de Vézelay (lettre n° 3, 8/1990), reproduit dans la brochure du Groupe de Vézelay (1991/4) p. 52.

BEAUD Michel (1992), Sur la prise en compte des logiques sociales pour l'explication des déséquilibres planétaires, manuscrit pour la réunion du 12/11/92. Complété par la préface à l'ouvrage de Lester Brown (1992)

Comptes-rendus des réunions des : 12/11/1992 (Sur la prise en compte...), 7/12/1992 et 18/1/1993 (prospective mondiale de l'énergie), Réflexions sur un autre modèle de développement (2/3/93)

CALAME Pierre (1993/6), *Avancées possibles du droit au regard de la lutte contre l'exclusion sociale*. Nouveaux droits et nouvelles politiques de lutte contre l'exclusion sociale en Europe, FPH.

Convention de 1993 préparatoire aux Etats généraux de ma planète (annonce)

FOURMENTAL Franck (1993/2), Sommes-nous condamnés à la croissance ? 17/2/93

FPH (1993/3), La destruction du lien social : risque planétaire majeur, compte rendu de la réunion du 5/3/93.

MARIN Gustavo (1993/2), Marché, démocratie, modernité. Note sur systèmes de valeurs et modèles alternatifs, 12/2/93

VÉZELAY (Lettre de –), n° 2 (1/90) et n° 3 (8/90)

VÉZELAY (Groupe de) (1988/3), *journées de Vézelay sur les risques technologiques majeurs*

VÉZELAY (Groupe de) (1991/4), *L'enjeu des risques planétaires. De la réflexion à l'action*

VÉZELAY (Groupe de) (1991/3), *Déclaration du groupe de Vézelay sur le conflit du Golfe*

VÉZELAY (Groupe de) (1992/3), *Déclaration du groupe de Vézelay*. Avant la conférence des Nations Unies sur l'Environnement et le Développement, Rio, juin 1992

### *Bibliographie ordinaire*

ACOT Pascal (1988), *Histoire de l'écologie*, Presses Universitaires de France

BADINTER Elisabeth (1992), *X/Y. Masculin/féminin*, Odile Jacob

BATAILLE Georges (1949), *La Part Maudite*, précédé de *La Notion de Dépense* (1933), Minuit 1967

BEAUD Michel (1981), *Histoire du capitalisme*, Seuil-Points

- BEAUD Michel (1982), *Le socialisme à l'épreuve de l'histoire 1800-1981*, Seuil, Paris
- BÉCHILLON Denys de (1993), Retour sur la nature. Critique d'une idée classique du droit naturel, in OST (1993)
- BOULDING K.E. (1966), The Economics of the Coming Spaceship Earth, in JARRETH G H. ed, *Environmental Quality in a Growing Economy*, Baltimore, The John Hopkins Press
- BOURG Dominique dir. (1993), *La nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, L'Harmattan
- BOURG Dominique dir. (1993), *Les sentiments de la nature*, La Découverte
- BRAUDEL Fernand (1958), La longue durée. *Annales*, dans *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion 1969
- BRAUDEL Fernand (1979), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, A. Colin, 3 vol : I. Les structures du quotidien. II. Les Jeux de l'échange. III. Le Temps du monde
- BRIZIO Jean-Pierre (1992), Pour une économie du patrimoine : la gestion de l'environnement, in *Le pouvoir de protéger. Approches, acteurs, enjeux du patrimoine en Aquitaine*, textes réunis par Yvon Lamy, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1992
- BROWN Lester, FLAVIN Christophe et POSTEL Sandra (1992), *Le défi planétaire. Pour une économie mondiale, écologique et durable*, Ed. Nouveaux Horizons, Préface de Michel Beaud
- BRUNET Roger (1992), avec FERRAS Jean, *Les mots de la géographie*, Ed.
- BURGELIN Olivier (1985), Ecologique (mouvement), *Encyclopedia universalis*
- CAILLÉ Alain (1989), *Critique de la Raison utilitaire*, La découverte
- CLUB DE ROME (1972), *Halte à la croissance ? Rapport sur les limites de la croissance*, Fayard
- COMMONER B. (1971), *The Closing Circle. Nature, Man and Technology*, Trad Française : *L'encerclement*, Le Seuil 1972
- DAVAL René (1985), Idée de Nature, *Encyclopedia Universalis*, p. 12-963
- DEBEIR Jean-Claude, DELEAGE Jean-Paul, HEMERY Daniel (1986), *Les servitudes de la puissance*, Flammarion
- DONZELOT Jacques (1984), *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard
- DUMONT Louis (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, collection Esprit/Le Seuil
- DROUIN Jean-Marc (1991), *Réinventer la nature. L'écologie et son histoire*. Préface de Michel Serres, Desclée de Brouwer

- DUMÉZIL Georges (1968), *Mythe et épopée I. Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Gallimard
- DUMONT Louis (1983), *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil
- EWALD François (1986), *L'Etat providence*, Grasset
- FOURQUET François (1989) *Richesse et Puissance. Une généalogie de la valeur (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, éd. La Découverte
- FOURQUET François (1992), avec MURARD Numa, *Valeur des services collectifs sociaux. Une contribution à la théorie du social*, Ikerka/Commissariat général du Plan,
- GEORGESCU-ROEGEN Nicholas (1979), *Demain la décroissance. Entropie, écologie, économie*, Lausanne et Paris, ed. Pierre-Marcel Favre
- GODBOUT Jacques T. (1992), *L'esprit du don*, La Découverte (en collaboration avec Alain Caillé)
- GORZ André (1988), *Métamorphoses du travail, quête du sens*. Critique de la Raison économique, Galilée
- GORZ André (1993/6), La tâche d'une gauche moderne, *Le Monde* Dossiers et documents.
- GUATTARI Félix (1991), *Les trois écologies*, Galilée
- GUATTARI Félix (1992/10), Pour une refondation des pratiques sociales, *Le Monde* Diplomatique
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1821), *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard 1940
- INSEL Ahmet (1993), La part du don. Esquisse d'une estimation quantitative, dans *Mauss* (1993).
- JONAS Hans (1990), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Editions du Cerf (1ère édition 1979)
- JORION Paul (1990), Déterminants sociaux de la formation des prix de marché. L'exemple de la pêche artisanale, *Revue du Mauss*, n° 9 et n° 10.
- JOUVENEL Bertrand (1959) et alii, *Le Droit naturel*, Paris
- LEFORT Claude (1981), *L'invention démocratique*, Fayard
- LOVELOCK James (date ?), *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaia*, Ed du Rocher
- MAUSS (1993), *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, La Découverte
- MAUSS Marcel (1923), Essai sur le Don, dans *Sociologie et Anthropologie*, PUF
- MAUSS *Revue du –*, revue du Mouvement Anti-Utilitariste dans les sciences sociales, éditions La Découverte
- METRAL Marie-Odile (1985), Droit naturel, *Encyclopedia universalis*, 12-969
- MORIN Edgar (1973), *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Le Seuil
- MORIN Edgar (1977-1981), *La méthode*, Le Seuil (3 volumes parus).
- MORIN Edgar (1993/4/24), La pensée socialiste en ruine, *Le Monde*

- OST Gérard (dir) (1993), *Images et usages de la nature en droit*, Presses de l'université Saint Louis, Bruxelles
- PASSET René (1979), *L'économie et le vivant*, Payot pbp 1985
- PASSET René (1983), Crise économique ou mutation du développement ? *Futuribles*, janvier
- PASSET René (1985), L'économie des choses mortes au vivant, *Encyclopedia universalis, Symposium*
- PERRET Bernard (1989/10), Croissance, la belle inconnue, *Esprit*
- PERRET Bernard, ROUSTANG Guy (1993), *L'économie contre la société. Affronter la crise de l'intégration sociale et culturelle*, Le Seuil Paris
- PERROT Jean-Claude (1984), La main invisible et le Dieu caché, in *Différences, valeurs, hiérarchie*, Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris
- POLANYI Karl (1944), *The Great Transformation*. Traduction française : *La Grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard 1983
- Revue économique* (1990/3), n° spécial, vol 41 n° 2 (Point, Henry, Godard, Desaignes et alii)
- ROSNAVY Joël de (1975), *Le macroscopie. Vers une vision globale*, Le Seuil
- SAHLINS Marshall (1976), *Age de pierre, âge d'abondance*, Gallimard (original : *Stone age economics*, 1971)
- SERRES Michel (1990), *Le Contrat naturel*, François Bourin (Flammarion, 1992)
- TÖNNIES Ferdinand (1887), *Communauté et société, catégories fondamentales de la sociologie pure*, republié en 1912. Traduction française 1977.
- TOURAINÉ Alain (1992), *Critique de la modernité*, Le Seuil
- WAEHLHENS Alphonse de (1985), Homme. La réalité humaine, *Encyclopedia universalis* 9-462
- WEBER Jacques, BAILLY Denis (1993), Prévoir, c'est gouverner, *Nature, sciences et sociétés*, Vol I, n° 1
- WEBER Jacques, REVERET Jean-Pierre (sd), La gestion des relations sociétés-nature : modes d'appropriation et droits de propriété



## DOSSIERS DEJA PARUS DANS LA COLLECTION DOSSIERS POUR UN DEBAT

1. **Pour des agricultures paysannes**, par Bertrand Delpuch (*un argumentaire en faveur des agricultures paysannes et une réflexion sur leurs conditions de développement*) FPH, mars 1989, 106p. (existe également obtenu en portugais).

2. **Désétatisation et décollectivisation du secteur agricole dans les pays socialistes de l'Est et du Sud**, dossier coordonné par Laurent Raguin (*restitution d'interviews et de synthèses sur une dizaine de cas, allant du Cambodge au Pérou en passant par la Hongrie, la Tanzanie, etc.*) FPH, nov. 1989, 172p. (existe également en espagnol et en portugais)

3. **Inventions, innovations, transferts : des chercheurs mènent l'enquête**, dossier coordonné par Monique Peyrière (*du camembert moulu à la louche à l'invention de la 2 CV, l'histoire d'innovations techniques singulières, racontées par des historiens, des économistes, des sociologues*) FPH, mai 1989, 150p.

4. **Agricultures paysannes au Brésil : enquête sur un enjeu national**, coordonné par Philippe Adant et Iara Altafin (*réflexions sur l'avenir de la petite agriculture dans un pays où la réforme agraire ne se fait toujours pas*) FPH, juin 1991, 163p.

5. **Coopérants, volontaires et avatars du modèle missionnaire**, dossier coordonné par François Greslou, avec des textes de Pierre de Zutter, Bertrand Hervieu, Pierre-Yves Guihéneuf, Jacques Leclerc du Sablon sur le thème : pourquoi, à quoi et comment a-t-on coopéré, avec quel rôle et quel statut ? FPH, juin 1991, 71p.

6. **Les chemins de la paix : dix défis pour passer de la guerre à la paix et à la démocratie en Ethiopie. L'apport de l'expérience d'autres pays** (*mémoire de la conférence de Paris pour la paix en Ethiopie à la FPH en juil. 1991*). CCFD/FPH, déc. 1991, 150p.

7. **The paths to peace**, même dossier que le précédent, en anglais, 137p. (existe également en amharique)

8. **La décollectivisation dans tous ses Etats : la recherche d'autres voies de développement de l'agriculture dans les pays d'Europe Centrale et Orientale**, dossier coordonné par Cécile Moreau (*mémoire des journées organisées en Pologne par la FPH*,

*la Fondation Batory et Solidarité Rurale sur la reconstruction des agricultures des pays de l'Est*) FPH, déc. 1991, 85p. (existe également en polonais et en brésilien).

9. **Politiques agricoles dans les pays industrialisés, éléments de comparaison et de réflexion**, Christophe Roman (*comparaison des politiques de la France et de plusieurs pays de l'OCDE, rôle de l'Etat, rapports avec le reste de l'économie*) FPH, déc. 1991, 71p.

10. **Agriculture en difficulté : problèmes économiques et sociaux des paysans en France ; état des lieux** (*Synthèse réalisée par Francis Thomas à partir du travail de la Confédération Paysanne et des associations " SOS Agriculteurs en difficulté "*) FPH/Conf. paysanne, déc. 1991, 56p.

11. **Une voie d'insertion méconnue : la création de son propre emploi**, Maria Nowak, A.-L. Federici, Anne Le Bissonnais, Rafik Missaoui (*un débat sur la création de leur emploi par les chômeurs et les exclus ; lacunes des mesures publiques et suggestions*) FPH/ADIE, juin 1992, 67p.

12. **Le paysan, l'expert et la nature**, Pierre de Zutter (*sept fables et récits sur l'écologie et le développement dans les pays andins*) FPH, septembre 1992, 103p.

13. **Monsieur Li, Chico, Antoine et les autres ; récits vraisemblables d'aventures cliniques**, Jean-Pierre Boyer (*sur la relation soignant-soigné, l'alcoolisme, la santé mentale...*) FPH/ALPSYSOM, nov. 1992, 129p.

14. **Soleil du Sud : une expérience d'échanges des savoirs en énergie solaire et en aviculture au Pérou : réflexions sur le développement**, Christine Bénard, Dominique Gobin (*capitalisation de l'expérience d'un projet original*) FPH/Runamaqui, sept. 1992, 190p.

15. **La réhabilitation des quartiers dégradés : leçons de l'expérience internationale** (*déclaration de Caracas et textes de Pierre Calame et de Jean-Marie Delarue, délégué ministériel à la Ville*) FPH/DIV, novembre 1992, 38p.

16. **Les Cambodgiens face à eux-mêmes ? Contributions à la construction de la paix au Cambodge**, coordonné par Christian Lechervy et Richard Pétris, (*pour mieux comprendre, à la veille des élections au Cambodge, les enjeux du processus démocratique*) FPH/Association des amis d'une École de la Paix à Grenoble, février 1993, 175p.

**17. Le capital au risque de la solidarité : une épargne collective pour la création d'entreprises employant des jeunes et des chômeurs de longue durée**, coordonné par Michel Borel, Pascal Percq, Bertrand Verfaillie et Régis Verley (*enquêtes de journalistes et d'étudiants à l'Ecole Supérieure de Journalisme de Lille sur les "actionneurs", les créateurs d'entreprise et les experts bénévoles de l'association Autonomie et Solidarité*); FPH/Autonomie et Solidarité/ESJL, septembre 1993, 135p.

**18. Oriens : la mémoire et la paix ; réflexions de voyage en Inde, en Chine et au Japon**, Edith Piat-Sigg et Bernard W. Sigg (*le carnet de bord d'un psychanalyste et d'une ethno-linguiste sur la rencontre des cultures, les langues, la mémoire et la paix*), FPH, sept. 1993, 32p.

**19. Penser l'avenir de la planète : agir dans la complexité, Pierre Calame** (*une analyse des systèmes bio-socio-techniques et un ensemble de propositions d'action*), FPH, septembre 1993, 41p. (également disponible en anglais).

**20. Stratégies énergétiques pour un développement durable**, Benjamin Dessus (*une vision prospective alternative et des propositions originales pour une maîtrise des énergies non renouvelables et une meilleure exploitation des énergies non polluantes*), FPH, septembre 1993, 55p. (également disponible en anglais).

**21. La conversion des industries d'armement, ou comment réaliser la prophétie de l'épée et de la charrue**, Richard Pétris (*une analyse de la situation et des perspectives des industries d'armement dans plusieurs régions du monde, et des propositions pour une reconversion de ces industries en vue de la construction de la paix*) FPH/Les amis d'une école de la Paix à Grenoble, septembre 1993, 82p. (également disponible en anglais).

**22. L'argent, la puissance et l'amour : réflexions sur quelques valeurs occidentales**, François Fourquet (*où l'on voit que tout ne se réduit pas à l'échange marchand dans les sociétés contemporaines et que les valeurs du don et de l'amour y ont plus que jamais un rôle déterminant*), FPH, sept. 1993, 107p. (également disponible en anglais).

**23. Regards sur l'avenir de la planète** (*à propos de rencontres dans sept régions du monde en vue de la convention préparatoire aux Etats Généraux de la Planète*), FPH, septembre 1993, 100p. env. (traduction en anglais prochainement disponible).





# fph

---

bureau exécutif  
38, rue Saint Sabin  
F 75011 Paris  
téléphone  
1/43 57 44 22  
télécopie  
1/43 57 06 63  
e-mail  
[paris@fph.arstom.fr](mailto:paris@fph.arstom.fr)

siège social  
et bureau en Suisse  
Chemin de Longeraie 9  
CH 1066 Lausanne  
téléphone  
21/23 24 31  
télécopie  
21/23 57 00

composition PAO couverture : KF2

graphisme : Vincent Collin