



COLLOQUE

SORTIR DE L'INDUSTRIALISME

Organisé par la Ligne d'Horizon - les ami/es de François Partant
avec la participation de la revue Science et du CEDRATS

LYON • 11 AU 13 NOVEMBRE 2011

Maison des Associations
28 rue Denfert-Rochereau - LYON 4^{ème}
métro ligne C, station Croix-Rousse ou Hénon

TROIS PLENIERES - DIX ATELIERS - DEUX SOIRÉES

POUR PARTICIPER

Plein tarif : 25 euros - Petit budget 10 euros

Pour s'inscrire envoyer votre règlement par chèque libellé à l'adresse suivante:

La ligne d'horizon c/o Ozarts 10 - 12 rue Pailleron 69004 Lyon

La Ligne d'Horizon

les amis de François Partant



www.lalignedhorizon.net

Présentation

« Aussi longtemps que nous assimilerons l'évolution de notre société à celle de l'humanité avançant vers un terme à la fois idéal et indéfiniment futur, aussi longtemps que nous verrons, dans nos progrès scientifiques et techniques, la preuve de cette évolution d'ensemble, nous ne parviendrons même pas à imaginer un projet politique nouveau ».

François Partant

Qu'est ce que l'industrialisme ?

Voici la première question que ce colloque, à l'initiative de l'association La Ligne d'Horizon, souhaite mettre en lumière.

Socialisme et capitalisme (ou plutôt socialismes et capitalismes ?) ont un fond commun, l'industrialisme, un système dont la production industrielle est le pivot, mais qui ne se limite pas au secteur industriel.

L'industrialisme n'est pas seulement le productivisme. C'est un ensemble cohérent d'habitudes et de processus, incarné dans nos mentalités, dans des objets et dans une organisation de l'espace et du temps. Cette cohérence évolue au prix de multiples conflits.

Est-il dissociable de l'appétit de profit et de domination ? Est-ce qu'il n'assujettit pas tous les champs de la vie humaine, par ses séductions et par une liberté illusoire ? Ne s'impose-t-il pas particulièrement par la violence des conditions de travail et par la marchandisation des rapports entre les hommes ?

Aujourd'hui, avec le pillage des ressources et le rejet de ses déchets, l'industrialisme pèse sur la planète entière et se retourne contre le vivant.

Son hégémonie prive le citoyen, à la fois coupable et victime, de la maîtrise de ses choix et de ses moyens d'existence, et nie finalement les valeurs du Progrès dont pourtant elle se réclame...

Ensemble, nous chercherons à caractériser ce qu'est l'industrialisme et comment il nous tient, en examinant des domaines aussi divers que l'agriculture, l'industrie, les transports, l'urbanisme, le travail, l'éducation et la santé.

Comment sortir de l'industrialisme ?

Ce colloque sera enfin l'occasion de réfléchir à cette seconde question. Il ne s'agit plus de cerner de nouveaux choix économiques mais bien d'envisager une véritable rupture culturelle, en vue d'une (ré)appropriation du bien commun, de savoir-faire émancipateurs et de la capacité de décider ensemble. Nous en rechercherons des prémices parmi les alternatives actuelles et nous en imaginerons d'autres.

Ce colloque sera réparti sur trois jours, cherchant à répondre aux deux questions ci-dessus. Il accorde une part importante à la réflexion en commun et à sa valorisation, à travers deux séries d'ateliers intégralement enregistrés débouchant sur un échange par affichage et deux synthèses à chaud.

Déroulement

Vendredi 11 novembre

Thème 1 : *Qu'est-ce que l'industrialisme, comment le détecter, quel est son fonctionnement, où nous amène-t-il ?*

13h00 : Accueil

14h00 : Plénière

- **Ouverture par** Jean-Marc Luquet
- **Introduction par** Ingmar Granstedt

15h00 - Présentation des ateliers puis répartition

15h30 – Ateliers :

L'industrialisme, quelque soit le domaine auquel il s'applique, est traversé par les mêmes logiques : domination de l'idée de progrès et de science, ingénierie sociale (entre protection et contrainte, opacité et démocratie), course au profit, violence institutionnalisée contre l'homme et la nature, et autres...

Comment ces logiques se manifestent-elles dans l'alimentation, les transports, notre rapport au temps, l'habitat, le travail, l'éducation et la santé ?

1 *Industrialisme, industrie, science et technique*

Avec Bertrand Louart, Ingmar Granstedt, Jean-Pierre Levaray

2 *Industrialisme, agriculture et agro-alimentaire*

Avec Geneviève Savigny, Jocelyne Porcher, Philippe Calbo

3 *Industrialisme, énergie, transports et rapport au temps*

Avec Jean Monestier, Xavier Rabilloud, Vincent Doumayrou

4 Industrialisme, habitat et urbanisation

Avec Alain Marcom, Silvia Grünig, Vincent Rigassi

5 Industrialisme, travail, santé et éducation

Avec Martine Auzou, Denis Deun...

18h00 – 19h00 Affichages et discussions non formelles

(bar ouvert...)

20h30 Soirée Film-débat. Projection du film

Prêt à jeter - L obsolescence programmée de Cosima Dannoritzer

Samedi 12 novembre

9h00 Accueil

9h30 Plénière

- **Synthèse** par Marie-Pierre Najman
- **débat**

11h00 Pause

11h15 Interventions puis débat

- François Jarrige
- Alain Gras

13h00-15h00 Repas

Thème 2 : Les alternatives à l'industrialisme, aux niveaux individuel et collectif

15h00 - Présentation des ateliers puis répartition

15h30 - Ateliers :

Après avoir repéré, compris, pourquoi et comment se manifeste l'industrialisme dans nos vies individuelles et collectives, comment faire autrement ?

6 Quelles manières de faire de la politique s'opposent à l'industrialisme ?

Samuel Foutoyet, Marie-Pierre Najman, Nicolas Eyguesier

7 Quels rythmes de vie défendre contre l'industrialisme ?

Robert Linhart, Jean Rouveyrol, Aude Vidal

8 Quel imaginaire cultiver contre l'industrialisme ?

François Flahaut, Yvette Bailly, Florian Olivier

9 Quelles relocalisations mettre en oeuvre, et comment, pour sortir de l'industrialisme ?

Philippe Gruca

10 Contre l'industrialisme, peut-on s'appuyer sur des institutions existantes ?

Geneviève Decrop, Clément Homs

**18h00 – 19h00 Affichages et discussions non formelles
(bar ouvert...)**

20h30 Soirée chansons « politico-tralala » avec le groupe *Otchoz*

Dimanche 13 novembre

9h00 Accueil

9h30 Plénière

- Synthèse par Sylviane Poulénard
- débat

11h00 Pause

11h15 Interventions puis débat

- Philippe Gruca
- Patrick Marcolini

13h00-14h30 Repas

14h30-15h00 Plénière

- **Conclusion et perspectives par Jacques Julien**

Sortir de l'industrialisme

Ce livre est dédié à la mémoire de François de Ravnian

Sortir de l'industrialisme

Coordonné par Jean-Marc Luquet



© Le pédalo ivre et les auteurs
ISBN : 978-2-9538951-1-7
Novembre 2011

Sommaire

Avant-propos – <i>Jean-Marc Luquet</i>	7
Introduction – <i>Gilles Luquet</i>	9
1 Au sujet de l'industrialisme... – <i>François Brune</i>	13
2 Réflexion sur le rôle de la concurrence dans l'industrialisme – <i>Denis Deun</i>	17
3 Sortir de l'industrialisme : cultiver le bien commun <i>François Flahaut</i>	21
4 Reconquérir son autonomie entretien avec <i>Ingmar Granstedt</i>	27
5 La liberté dans la labyrinthe : l'industrie et son impasse ou la chute d'une idole – <i>Alain Gras</i>	31
6 Qu'est-ce que l'industrialisme ? – <i>Philippe Gruca</i>	35
7 Les logiques de l'industrialisme selon Ivan Illich <i>Silvia Grünig Iribarren</i>	41
8 Pour sortir de l'économie, peut-on s'appuyer sur des institutions existantes ? – <i>Clément Homs</i>	49
9 L'invention de l'industrialisme – <i>François Jarrige</i>	55
10 Des machines simples contre l'industrialisme ! <i>Bertrand Louart</i>	59
11 Et demain ? La question du pouvoir – <i>Patrick Marcolini</i>	63
12 Quelques ancrages de l'industrialisme – <i>Jean Monestier</i>	67
13 Domination de sexe et industrialisme <i>Marie-Pierre Najman</i>	73
14 Quel imaginaire cultiver pour sortir de l'industrialisme ? <i>Florian Olivier</i>	79

15	Rompre avec l'industrialisme dans la relation de travail aux animaux d'élevage – <i>Jocelyne Porcher</i>	83
16	L'industrialisme ou la mentalité mécaniste promue par les puissants – <i>Pierre Thuillier</i>	87

Annexes

	Le chant des industriels – <i>Rouget de Lisle</i>	93
	Des pistes contre l'industrialisme chez <i>François Partant</i>	97
	Présentation de <i>La ligne d'horizon</i>	109

Avant-propos

Ce recueil de textes paraît à l'occasion de la tenue du colloque « Sortir de l'industrialisme » à Lyon du 11 au 13 novembre 2011, organisé par l'association *La ligne d'horizon – les amis de François Partant*. La finalité de l'association ainsi que la réflexion de François Partant sur l'industrialisme sont présentées en annexe. De nombreux contributeurs de ce livre interviennent au colloque.

Le contenu des textes est assez divers, certains auteurs envisageant le thème dans sa généralité, avec des approches parfois différentes, d'autres préférant traiter un sujet plus restreint. Cet état de fait m'a conduit, après réflexion, à renoncer à proposer un classement des contributions selon le contenu. J'ai préféré publier ces textes par ordre alphabétique d'auteur.

La réflexion sur l'industrialisme – et a fortiori sur les moyens d'en sortir – me paraît encore peu avancée, mais elle bouge vite depuis quelques années, que l'on songe par exemple au dossier déjà intitulé « Sortir de l'industrialisme » paru dans la revue *Silence* en 2007 ou bien à la parution récente de plusieurs livres consacrés aux briseurs de machines.

On pourra donc être en désaccord avec l'une ou l'autre des thèses présentées dans ce livre, ce qui ne sera pas surprenant compte tenu de leur diversité. Voilà qui témoigne des débats en cours, et j'ai bon espoir que le colloque permettra de dégager des convergences.

Si ce livre permet d'aider à la réflexion du lecteur sur ce sujet difficile mais vital, il aura atteint son but.

Jean-Marc Luquet

Introduction

Gilles Luquet

N'est-il pas étonnant que sur un sujet comme l'industrialisme, alors que les premières critiques datent des années soixante-dix, aucun véritable débat n'ait eu lieu ? Que l'on songe aux écrits d'Ivan Illich bien sûr, à ceux de Jacques Ellul ou de Pierre Thuillier pour ne citer que ceux-là...

Ne reste-t-on pas encore, malgré ces contributions, sur les schémas de changement sociétal du dix-neuvième et du vingtième siècles ?

L'Histoire des deux siècles passés nous a pourtant montré l'impasse dans laquelle l'affrontement « systémique » entre capitalisme et socialisme, au-delà des valeurs, nous a conduit. C'est qu'ils ont « un petit quelque chose » en commun : l'industrialisme !

C'est donc lui qu'il faut analyser, comprendre, si l'on veut renouveler nos perspectives communes de changement de société. En effet, une des grandes questions que nous avons à nous poser est de savoir comment les membres de cette société moderne, mondialisée, « léviathanisée » « mégamachinisée » peuvent faire pour libérer leur esprit, leur « agir humain » et leur imaginaire, pour non seulement « sortir de l'industrialisme », mais inventer une autre société...

De l'industrialisme...

Nous devons donc ce terme à Monsieur Saint-Simon, un aristocrate moderniste qui inscrit son action politique et sociale dans le courant des Lumières. Il a forgé cette notion au milieu du dix-neuvième siècle pour « faire aboutir la révolution » française à l'industrialisation de la société et à son économisation ! C'est déjà tout un programme. Mais la pensée de cet auteur n'est pas totalement fermée et laissait, à l'époque, des possibilités de bifurcation...

Industrialisation et économisation, nous y sommes, presque deux siècles après... Les débats publics ne parlent plus de rénover ou d'aménager ce système de production et de consommation, mais de le maintenir coûte que coûte... ou d'en sortir, ainsi que l'indique le titre du colloque.

Ce débat est d'ors et déjà à multiples facettes :

L'industrialisme n'est-il qu'« une façon de penser », une « idéologie » ? Il correspondrait alors au processus d'industrialisation, c'est-à-dire quand l'industrie colonise les autres secteurs de l'économie au premier chef l'agriculture. Cette industrialisation a apporté le mépris des paysans, ces « ploucs » du vingtième siècle. L'agriculture industrielle a sans doute failli faire disparaître les paysans des pays dits développés, remplacés par des agriculteurs « capitaines d'industrie ». Elle nous pose aujourd'hui de graves questions.

En tant qu'idéologie, l'industrialisme renverrait donc à l'ensemble des croyances du monde industriel : le progrès, la croissance économique et le développement social, la machine libératrice, l'industrie comme mode d'émancipation...

Oui, mais ne doit-on pas, tout de même, le resituer dans « l'ère des systèmes » pour employer une expression d'Ivan Illich ? Si l'industrialisme est plus qu'une idéologie, qu'il est un système, alors, il s'entretient, se développe, se « répare »... Il produit, selon Ivan Illich, des « effets de seuil » au-delà desquels, les productions deviennent contraires à elles-mêmes. C'est peut-être de cela qu'il s'agit dans l'agriculture industrielle. Le système social moderne produit également des « monopoles radicaux » dépossédant les gens de leurs capacités d'action sur leur vie : l'école, les transports ou la médecine. Il engendre enfin des contre-productivités des outils employés et des institutions mises en place pour traiter un problème. Un énorme tracteur détruit la terre qu'il prétend entretenir ; l'institution du chômage ne permet plus de donner du travail à tous.

Pour être plus précis, ne peut-on penser que cet industrialisme est en fait le « fond » de la société moderne, de son système et de son développement ?

En effet, de quoi est fait cet industrialisme ?

Ce fond fonctionne d'abord à la puissance ! On nous a dit que la nature, la vraie, était hostile et qu'il fallait la maîtriser ! Le progrès, ce sera finalement ce mouvement fait d'asservissement : des choses et des êtres dits inférieurs et bien sûr des êtres humains. Cette puissance va en accélérant : Alain Gras, dans *Le choix du feu*, nous conte l'histoire de la société thermo-industrielle qui, dit-il, a été un choix, car d'autres possibilités existaient... Ce choix n'est sans doute autre que celui des tenants de l'industrialisme.

L'industrialisme mise, pour assurer l'avenir de l'humanité, sur la science et la technique comme uniques modes de résolution des problèmes. Il mise également sur le développement économique comme source de financement du bonheur des êtres humains. Il mise aussi sur une planète sans limites !

L'industrialisme nous a aussi fait croire que l'histoire suivait une logique, disons, croissante d'amélioration des conditions de vie de l'être humain (les animaux, la nature végétale devant nous servir dans ce développement). Cette évolution suivant une logique positive, on ne pouvait que l'accepter et croire en elle. Alors cet évolutionnisme ne s'est-il pas apparenté à l'histoire des techniques devenues sujet de l'Histoire pour notre plus grand bonheur ? Cette histoire est linéaire, elle se déroule sans montrer des chemins de traverse, sans choix avec d'autres logiques, d'autres possibles...

L'industrialisme a réussi à réduire la liberté humaine à un pouvoir inhérent à l'individu, en faisant fi du « bien commun » fait de relations durables entre des gens fonctionnant dans une culture commune. Cette individualisation, cette « culture du narcissisme » selon Christopher Lasch ne pousse-t-elle pas à une machinisation de l'être humain vaincu par sa démesure ?

Pour clore ce bref aperçu, gageons qu'on ne saurait prévoir de sortir de cela sans revenir sur les notions de marchandise, de concurrence, d'économie...

*Gilles Luquet est socio-économiste
et membre de l'association La ligne d'horizon.*

Au sujet de l'industrialisme...

François Brune

Tout ayant été dit, ou presque, dans les textes préparant le colloque « Sortir de l'industrialisme », je me contenterai de quelques rappels insistant sur des points auxquels je m'intéresse particulièrement :

1/ L'évolution du mot « industrie ». Dans la langue classique, le terme désigne souvent une activité ingénieuse plus ou moins secrète, un savoir faire (« *l'industrie d'un domestique* », Marivaux). Puis à la fin du 17^{ème} et courant 18^{ème}, il s'élargit à l'activité productive en général, englobant toutes les opérations (y compris financière, agricole, commerciale...) qui concourent à l'accroissement de richesses économiques.

C'est vers la fin du 18^{ème} que le mot se restreint aux activités économiques qui, usant de techniques industrielles, ont pour objet « l'exploitation de richesses minérales ou sources d'énergie ainsi que la transformation des matières premières en produits fabriqués. Le commerce et l'agriculture ne sont plus alors inclus dans le concept d'industrie » (*Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey).

Cette « industrie », qui pouvait alors désigner aussi bien l'activité agricole que les divers artisanats ou système d'échanges contribuant à la production de biens, en se séparant de ces alliés, apparaît donc bientôt comme leur contraire puis, en se développant monstrueusement dans le siècle suivant, va tenter de les « coloniser » en leur appliquant les lois de son fonctionnement (par exemple en donnant naissance à « l'agriculture industrielle », cet oxymore !). Ce processus s'appelle l'industrialisation, et l'idéologie qui y pousse : « l'industrialisme ».

2/ L'impérialisme du produit. Aussi sommaire que soit cet historique, on peut en tirer deux remarques :

Ce n'est pas l'activité productive ou l'exploitation par l'homme des ressources naturelles, bref « l'industrie » au sens large par laquelle les sociétés humaines améliorent leur condition, qui est à incriminer : c'est un mode de production et de fabrication systématique qui a pour effet de transformer tous les « biens » en « produits » *fabriqués* et ces produits fabriqués en « marchandises » commercialisables... L'idéologie qui pousse à industrialiser anime sans doute les grands capitaines d'industrie, les chantres de la croissance et les experts de la rentabilité économique considérée comme une science mathématique ; mais elle repose aussi sur la croyance, infusée dans l'esprit du public par les publicitaires, selon laquelle les « produits » de l'industrie sont toujours supérieurs aux fruits « naturels »¹ ou aux fabrications privées (artisanales ou familiales) marquées du signe archaïque de la « tradition » - même si celle-ci est aussi un thème récupéré par les annonceurs, de façon d'ailleurs tout à fait folklorique, pour dissimuler la facticité ou l'artificialité des produits de l'industrie. C'est ainsi que l'adhésion au culte du produit, indissociable du « progrès » et de ses incessantes « innovations » (rien de tel qu'un produit *innovant* pour disqualifier tous les modes opératoires et les techniques traditionnelles qui ont pourtant fait leur preuve dans le passé), n'est pas le moindre obstacle à la « sortie de l'industrialisme ». La question devient alors, non plus « comment sortir de

1. Dans la mesure où elle promet des *produits* de l'industrie humaine (ou des « services » appelés eux-mêmes produits, comme les « produits financiers »), la publicité s'oppose par définition à la *nature*. Dans de nombreuses annonces, par exemple, on tente de nous montrer combien ces produits, qui résolvent tout, semblent supérieurs aux remèdes « naturels », combien les progrès technologiques permettent de dépasser les façons de vivre « naturelles » (c'est-à-dire archaïques) des générations antérieures. La plupart des modes alimentaires ou vestimentaires sont autant de normalisations qui n'ont rien de naturel, l'impératif de renouvellement accroissant encore leur artificialité. Fréquemment, le spot est structuré sur le schéma binaire *Avant/Après* : *avant*, c'était le temps où l'homme s'échinait encore aux champs, et la femme aux cuisines ; *aujourd'hui*, des machines prennent le relais, il n'y a plus qu'à appuyer sur des boutons, etc. *Avant*, la vie est décrite en noir et blanc ; *maintenant*, elle apparaît enfin en couleur.

l'industrialisme », mais « comment extirper de notre imaginaire » l'industrialisme qui s'y est immiscé ?

3/ Ce qu'implique le règne du produit (industriel) ?

Un produit doit être produit en masse. Il doit être calibré², « normé », façonné sur le style de ce qu'on croit être « la mode ». Sa production est standardisée. Comme en principe, il « répond à un besoin », cela suppose que, par la grâce de la publicité, le besoin soit lui-même réduit à un « besoin de produit ». Dès lors, l'être humain doit être conditionné à l'idée que toutes les dimensions de sa personne et de son désir peuvent trouver leur pleine satisfaction dans des « produits faits pour ». Ce travail idéologique, corollaire de l'industrialisation, doit donc être prioritairement à combattre si l'on veut échapper à l'industrialisme qui nous pénètre.

L'idéologie du produit implique également que, quel que soit le problème concret que nous croyons avoir (à supposer qu'il ne s'agisse pas d'un faux besoin), celui-ci n'a de solution ni dans notre capacité propre (invention, bricolage, esprit pratique), ni dans l'aide des amis ou voisins. Il faut donc nous en remettre à l'industrie, et faire dépendre de la Marchandise notre salut Quotidien. Si cette dépendance est parfois locale (et le plombier m'est bien nécessaire parfois !), c'est loin d'être le cas général... Ma croyance dans le produit peut ainsi me rendre complice de tous les dégâts que peut faire ailleurs, dans le monde, l'industrialisme galopant, avec les travailleurs qu'il exploite ou les environnements qu'il détruit.

2. Le calibrage même qu'impose la normalisation des produits, dans le secteur *industriel* de l'agro-alimentaire, est la négation de toutes les diversités naturelles, irrégularités ou dissymétries qui président à l'éclosion des choses de ce monde. Pommes calibrées, œufs calibrés, poulets calibrés (et célébrés comme tels) s'inscrivent dans une sorte de mise en conserve généralisée de toutes les réalités, tous les plaisirs, tous les moments de la vie. Voir cette publicité touristique en faveur des Bahamas, qui nous offrait le « soleil » sous la forme d'une *boîte de conserve*, dont le contenu est ainsi détaillé : « *Soleil, sable blanc, palmiers, îles sauvages, exotisme, douceur de vivre, loisirs, sports, enchantement bahaméen, vacances idéales.* » !

Il s'ensuit que la plus grande méfiance doit régir notre comportement dès que la « tentation du produit » émerge en nous-mêmes. Sans nier le bien-fondé de l'industrie humaine (au sens premier), il nous faut toujours examiner si les solutions des modes de vie naturels³ ou traditionnels ne sont pas d'abord à être envisagées ou recherchées, faute de quoi nous favorisons par nos conduites « spontanées » la réalité de cet industrialisme qui menace le berceau de l'Humanité, la Terre.

*François Brune est professeur de français et écrivain,
auteur notamment de Médiatiquement correct !,
(Parangon, 2004)
et de Youm, le Cheval qui lisait avec ses narines,
et autres histoires dissidentes,
(Parangon 2011).*

3. Il est vrai que la représentation d'une vie *naturelle* et heureuse de jadis, que nous opposons à la « modernité » artificielle, est souvent le fruit d'une idéalisation postérieure qu'il ne faudrait pas fétichiser. Il n'en reste pas moins que la notion de mode de vie « naturel », en accord avec l'environnement spatial et les rythmes temporels du monde auquel nous appartenons, garde tout son sens. La règle devrait être de valoriser, non pas ce qui est « nature-nature » au sens primitif et sauvage du terme, mais ce qui permet à l'homme de devenir collectivement plus humain (donc de garder la *mesure*) dans son rapport à l'Espace et au Temps. C'est-à-dire de se forger un concept de « naturalité » indissociable du concept d'humanité, en ne jouant pas à l'industriel-apprenti sorcier...

Réflexion sur le rôle de la concurrence dans l'industrialisme

Denis Deun

La concurrence est souvent tenue pour l'élément dynamique expliquant la pression exercée sur les producteurs, les obligeant à changer d'organisation ou d'outillage afin d'atteindre le niveau de production supérieur. Cependant on peut remarquer que, avant de constituer un gain de productivité, le nouveau mode de production apparaît comme une norme à suivre. En deçà de la pression concurrentielle dans un secteur économique donné, il nous faut repérer le processus d'homogénéisation, qui lui est logiquement et historiquement antérieur. À titre d'exemple, les semences ont d'abord dues être créées en tant que telles, afin d'être des marchandises et de faire l'objet d'un marché. La construction d'un tel objet est détaillée dans un article d'Hélène Tordjman⁴. Cette création consiste, techniquement parlant, à homogénéiser des êtres afin de les rendre semblables sous un certain rapport. Le travail d'homogénéisation consiste à isoler et multiplier une variété unique, là où plusieurs variétés pouvaient auparavant être mêlées sans pour autant nuire à la production. Pour prendre un autre exemple, on connaît le rôle de l'école dans l'essor des sociétés industrielles, comme instrument d'homogénéisation culturelle et notamment linguistique. Dans l'équipement des individus en tant que forces de travail-marchandise, le système éducatif joue un rôle central d'homogénéisation, par delà les problématiques qui ont trait aux contenus des savoirs transmis⁵. A l'issue de leur passage dans ces institutions sanctionné par une épreuve, les individus

4. Hélène Tordjman, 2008, « La construction d'une marchandise : le cas des semences », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 63, n° 6.

5. Deun, « La scolarisation à l'ordre marchand », *decroissance.info*, 2005.

sont dits « formés », c'est-à-dire qu'ils sont rendus équivalents et interchangeables sous l'angle d'un corpus commun de savoirs. Leurs capacités personnelles sont transmues en une forme plus générale, qui les rend « transportables » munis d'un tel « bagage », d'un lieu à l'autre d'une vaste machinerie sociale. Plus générale est cette capacité, plus vaste est l'espace économique que l'individu peut parcourir s'il en est doté.

Ce que l'on appelle concurrence résulte donc d'un processus de mise en forme des êtres qui les rend compatibles entre eux, à condition qu'ils se rendent interchangeables, et donc de perdre tout ou partie de la singularité. Tous les raisonnements économiques passent sous silence cette condition initiale, en postulant des êtres dont les qualités standards existent déjà, avec leur nomenclature⁶. On se donne des êtres typés, et le phénomène de concurrence intervient alors, qu'il soit considéré ou non comme une nuisance, un facteur de destruction des capacités locales, vernaculaires, et ce qui fait ainsi leur robustesse en dépit des discours qui disqualifient cet ancrage en tant que particularisme. Pourtant, au-delà de la production de marchandises, on devine un autre pan d'activités dont l'importance dans l'industrialisme est essentielle. En amont des opérations techniques constituant la « production », se déploie une production de types, sorte d'« enveloppes » recouvrant les êtres appelés à entrer en équivalence les uns avec les autres, et transformant leur substance⁷. Dans un secteur donné, l'économie est dite plus ou moins concurrentielle, suivant la difficulté avec laquelle plusieurs producteurs d'un même type de marchandise éprouvent à capter une clientèle

6. On se donne des types de marchandises, mais comment ces types ont-ils émergé ? Cette question est posée chez André Orléan sous l'expression de l'« hypothèse de nomenclature ».

7. Ces types sont appelés des « formes » par Laurent Thévenot, dans un article qui s'ouvre par un nouveau regard sur le taylorisme. Laurent Thévenot, « Les investissements de forme », in Thévenot, L. (ed.) *Conventions économiques*, Paris, Presses Universitaires de France (Cahiers de Centre d'Etude de l'Emploi), 1986, pp. 21-71.

fixe. Que l'un acquiert un moyen de produire plus vite la même chose, et les autres voient baisser leur chiffre d'affaire, sauf à acquérir ce nouveau moyen. Mais quand les producteurs ont tous acquis ce même moyen, l'état de concurrence antérieur est reproduit. Moishe Postone repère ce processus, intrinsèque au capitalisme, comme une dynamique de transformation-reconstitution de la valeur⁸ : la valeur est cette grandeur des marchandises qui redevient identique à l'issue d'une transformation technique qui s'est généralisée. La conceptualisation de Postone permet de postuler une permanence de sociétés industrielles, malgré les incessants bouleversements techniques qui semblent s'imposer objectivement, sur lesquels personne n'a prise. Ce caractère objectif, explique Postone, s'impose par le rôle du travail lui-même, car il devient en tant qu'opération technique une médiation sociale, une mise en rapport de chaque travailleur avec tous les autres⁹. Là encore, c'est moins la concurrence qui semble être le moteur de la dynamique, qu'un processus qui maintient en permanence un lien entre des êtres différents, incommensurables. Ce processus relève ici d'un rapport social dérivant d'une forme générale d'activité, le « travail abstrait ». Cette notion issue d'une relecture de l'œuvre marxienne permet de montrer l'inertie sociale dérivant du travail lui-même, comme induisant *a priori* une cohérence des sociétés humaines, des lors que ses membres « travaillent », et que ce travail pour exister doit alors se déployer dans des cadres contraignants (produire tel type de marchandise en une quantité de temps donnée). Dans la démonstration de Postone, c'est moins la concurrence qui joue le rôle de dynamique contraignante et objective, que le travail, dont le double caractère concret et abstrait engage chaque secteur économique dans une reconstitution périodique d'un même type de contrainte, par delà l'illusion qu'après le prochain cycle, on

8. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Mille et une nuits, 2009 [trad. 1993], pp. 439 et suivantes.

9. *Ibid.*, pp. 221 et suivantes.

pourra enfin profiter du gain de productivité obtenu et faire autre chose que travailler.

Le double caractère concret et abstrait du travail signifie que l'on ne peut le réduire aux opérations techniques qui le constituent et à ses produits (le travail concret), dès lors que l'accomplissement d'un tel travail constitue dans le même temps un rapport social (le travail abstrait) actualisant une totalité sociale (l'économie) réglémentant l'appropriation des marchandises ainsi produites, via des paramètres de temps (la productivité) et de normes s'appliquant à toutes sortes d'êtres interchangeables entre eux. La concurrence apparaît comme la manifestation d'une homogénéisation de ces paramètres à l'échelle de cette totalité. Elle n'est donc pas fondamentalement liée à une « sauvagerie » libérée par le retrait des États. Une économie où un parti unique « communiste » pilote une gigantesque centrale d'achat qu'est alors l'État provoque également des phénomènes de concurrence. Comme on l'a vu dans l'exemple de l'école, l'État tient une place de choix parmi les institutions construisant l'homogénéisation nécessaire à la dynamique capitaliste. Pour autant, il nous reste à comprendre des formes générales qui pourraient néanmoins soutenir des solidarités allant au delà des liens personnels, sans pour autant alimenter une telle dynamique dont nous savons maintenant qu'elle nous fait tourner dans une roue sans fin comme des rats dans une cage qui n'a même plus besoin de barreaux.

*Denis Deun est rédacteur du bulletin Sortir de l'économie
(<http://sortirdeleconomie.ouvaton.org/>).*

Sortir de l'industrialisme cultiver le bien commun

François Flahaut

Au fil de son oeuvre, le philosophe François Flahaut ne cesse de déconstruire « la croyance profondément enracinée dans la culture occidentale (et plus encore, américaine) que l'individu possède en lui, de manière innée, les sources de son être » , une croyance « fondamentale dans la pensée économique » et « intégrée par le management » (BC 142). A nos yeux, l'industrialisme ne saurait s'en passer et ses « stratégies d'individualisation » lui ont permis de décupler ses méfaits.*

*A rebours, reconnaître et cultiver le bien commun n'est-il pas indispensable ? Telle est la question explorée par le dernier essai de François Flahaut, *Où est passé le bien commun ? (Mille et une nuits, 2011), dont voici de brefs extraits du chapitre V, avec l'accord de l'auteur (les notes sont de l'auteur).*

Le bien premier est la co-existence

« Le sentiment d'exister des individus est tributaire des formes sociales et culturelles de coexistence. Ce n'est par hasard - Hannah Arendt l'a rappelé - que le latin employait comme synonyme de « vivre » l'expression « être parmi les hommes » (*inter homines esse*)¹⁰. »

« Avoir sa place parmi les autres et jouir d'un bien-être relationnel, telle est pour chacun de nous la première forme de bien¹¹. »

« Le bien commun peut donc être défini comme l'ensemble de ce qui soutient la coexistence, et en particulier l'être même des personnes ».

10. H. Arendt, *La condition de l'homme moderne* (1958), début du chapitre 1.

11. F. Flahaut, *Le sentiment d'exister* (Descartes et cie, 2002), chapitre 22.

« Pour mieux saisir la nature du bien commun vécu, il convient de le situer par rapport aux biens marchands et aux biens communs (au pluriel) ou biens collectifs¹². »

« L'« ambiance », l'« atmosphère » qui règne dans un groupe plus ou moins nombreux constitue un *bien commun vécu* par les membres de ce groupe. Ce type de bien commun, intangible mais très réel, répond aux mêmes critères que les autres (libre accès et non rivalité), plus un troisième critère : non seulement le fait d'être plusieurs ne diminue pas le bien-être vécu par chacun, mais *le fait d'être plusieurs est la condition pour que ce bien se produise*. Il s'ensuit que l'on jouit d'un tel bien dans le temps même où il se produit. »

« La vie sociale » est donc à considérer comme « une fin en soi. »

« Il y a évidemment aussi un mal commun vécu : un état des relations dont tous pâtissent, et auquel tous concourent malgré eux et sans le savoir (ce que, dans le langage familier, on appelle une sale ambiance, un climat délétère, une atmosphère pourrie). »

« L'économie, à elle seule, ne saurait rendre compte des multiples facteurs qui font le bonheur ou la misère d'un individu, d'un groupe spécifique ou d'une classe sociale. Il faudrait pour cela une *écologie sociale* (discipline encore peu développée), puisque celle-ci s'efforce de comprendre la manière d'être et le comportement des individus en les replaçant dans l'écosystème relationnel qui constitue à proprement parler leur milieu de vie. »

De la médiatisation des relations humaines à la sphère politique

« Ce qu'on appelle l'« identité » d'un groupe est fait des biens communs culturels intériorisés par ses membres. »

« Toute relation humaine est ainsi médiatisée par un tiers : un monde commun culturel fait de choses matérielles et immatérielles¹³. »

12. Cf. l'excellente mise au point d'Alain Beitone, « Biens communs, biens collectifs. Pour tenter d'en finir avec une confusion de vocabulaire », <http://journaldu-mauss.net/spip.php?article690>.

13. Cornélius Castoriadis, dans *Une société à la dérive* (Le Seuil, 2005, p. 190, cité par Serge Latouche, *Sortir de la société de consommation*, Les Liens qui Libèrent,

« Tout ce qui médiatise nos relations avec les autres (à commencer par le langage, qui permet le développement de la pensée), nourrit également notre existence personnelle et permet à celle-ci de se soutenir sans qu'il soit besoin pour cela de la présence physique constante des autres. On voit par là que la distinction entre les biens et les liens (...) ne doit pas être poussée trop loin. Le risque, en effet, est d'imaginer que les liens pourraient se créer et se maintenir sans en passer par des biens... »

« La fonction fondamentale des cultures humaines - fonction ô combien délicate - est de produire les médiations matérielles et immatérielles en l'absence desquelles le psychisme se déstructure, la conscience de soi se réduit à un sentiment d'inexistence et les relations humaines se dégradent. »

« S'ajoute ainsi à la nécessité physiologique celle d'intérioriser le monde culturel que nous partageons avec les autres et d'être reliés par des institutions, conditions nécessaires pour que se réalise et s'entretienne notre humanité. Or, ce processus d'assimilation est particulièrement vulnérable, et tout ce qui le met en défaut produit des formes de misère psychique (...), qui n'est pas la pauvreté. »

« Le politique est la sphère d'activité humaine à laquelle revient la charge de veiller sur les autres formes de bien commun. A commencer par le premier : l'intégration de tous et de chacun dans un espace de coexistence et dans la vie sociale. »

« Dans toute société libre, les cercles sociaux (familial, amical, amoureux, professionnel, sportif, politique, religieux...) ne sont pas emboîtés les uns dans les autres, ils sont en intersection les uns avec les autres. (...) Chacun peut jouer le rôle de tiers pour un autre. (...) La circulation et la liberté rendues possibles par l'articulation

2010, p. 160), avait déjà souligné le fait que les « rapports humains [...] sont toujours, et seront toujours, socialement médiatisés ». Ce qui le conduisait à critiquer l'idée marxiste selon laquelle le marché, la marchandise et la monnaie (où il voyait « une grande création de l'humanité ») sont par nature source d'aliénation.

entre cercles relationnels constitue un bien commun. (...) La liberté est donc loin de se réduire à un pouvoir inhérent à l'individu... »

Biens communs et économie marchande

« La prospérité économique constitue indéniablement un bien commun. Mais le bien commun ne se résume pas à la richesse économique. »

« Dès lors que le règne des biens marchands ou, ce qui revient ou même, celui de l'argent, s'étend *au détriment* des biens communs, ce qui soutient l'existence et la coexistence se dégrade et le niveau général de bien-être se dégrade. »

« Or, en dépit de leur importance vitale et de leur diversité, qui s'étend à tous les aspects de l'existence humaine, les biens communs retiennent moins l'attention que les biens marchands [qui] se proposent aux désirs ou s'imposent à eux, tandis qu'au bal de la consommation, les biens communs font tapisserie. »

« C'est que les biens marchands ont un prix. (...) Ils permettent à ceux qui les possèdent ou les désirent de se comparer. (...) L'insatiable soif de plus-être qui anime les humains (...) se traduit par une surenchère mimétique. »

Pourtant, « ce qui compte aux yeux du salarié n'est pas seulement la plus ou moins grande pénibilité de son travail au regard du salaire qu'il touche, mais aussi l'"ambiance", bonne ou mauvaise, l'impression de vie ou de vide, le sentiment d'être avec les autres ou d'être seul, d'exister ou de n'être rien. »

L'État et la vie bonne

« Les critères de liberté individuelle et de juste répartition des biens privés entre les citoyens ne suffisent pas pour penser le bien commun dont l'État doit être le garant ; celui-ci inclut également ce qui donne contenu et substance à la vie sociale, ce qui la nourrit et la soutient. »

« Tant que les activités, les choses et les manières d'être grâce auxquelles des individus ou des groupes se sentent exister ont pour effet de contribuer à une meilleure coexistence générale, la puissance

publique n'a pas à intervenir, sinon pour les encourager et les soutenir. En revanche, dans le cas où la manière dont s'entretient le sentiment d'exister de certains a pour effet de dégrader l'existence et la coexistence des autres, il est au contraire de bonne politique de s'en soucier¹⁴. »

« Aux causes économiques de la souffrance psychique s'en mêlent d'autres, souvent moins visibles. La solitude par exemple. Ou une culture qui favorise ou impose des manières d'être dont les effets à plus ou moins long terme se révèlent destructeurs. »

« Mais une idée ne se réalise pas du seul fait qu'elle est juste et vraie : en l'absence d'un rapport de force favorable, elle est condamnée à n'être qu'un vœu pieux »...

*François Flahaut est directeur de recherche émérite au C.N.R.S.,
il anime un séminaire d'anthropologie philosophique à l'E.H.E.S.S.
et a notamment publié*

Le paradoxe de Robinson. Capitalisme et société
(*Mille et une nuits*, 2005),

Le crépuscule de Prométhée (*Mille et une nuits*, 2008) et
Où est passé le bien commun ? (*Mille et une nuits*, 2011).

Extraits sélectionnés par Marie-Pierre Najman

14. Voir les travaux d'Elinor Ostrom, prix Nobel d'économie 2009, qui s'inscrivent dans le sillage des réactions suscitées par le fameux article de Garret Hardin sur le surpâturage des prés communaux, « The Tragedy of the Commons », *Science*, vol. 162, décembre 1968.

Reconquérir son autonomie

Entretien avec Ingmar Granstedt

Selon vous, que signifie ce terme d'industrialisme ?

Depuis le 19^{ème} siècle, nous sommes coincés dans l'opposition entre capitalisme et socialisme. Cette opposition a des fondements tout à fait justifiés, mais elle néglige ce qui est le *fond commun* de ces deux grandes idéologies dominantes du 20^{ème} siècle et du début du 21^{ème}. C'est ce fond commun qui fait problème actuellement, beaucoup plus que ce qui les oppose. Il est sûr que ce qui les oppose continue d'avoir une réalité : entre le libéralisme ultra que l'on connaît actuellement avec ses ravages financiers, et le socialisme en tant que projet de solidarité, il y a bien sûr des oppositions. Mais le fond commun est de miser l'avenir des sociétés du monde sur une certaine orientation, toujours dans la même direction, de la science, de la technique, du développement économique, et c'est ce qui constitue actuellement le fond du problème. On essaye de désigner par « industrialisme » ce fond commun.

L'industrialisme, c'est une façon de penser qui domine l'action et les projets économiques. Cette façon de penser rationalise d'abord toute l'existence, elle est dominée par l'idée de puissance. L'idée est d'avoir toujours une action qui soit puissante sur les choses, sur les hommes, sur les matières, sur les matériaux, sur les énergies... D'où la concentration des moyens, mais aussi un rayon d'action qui devient à *longue portée* pour le champ économique, le marché, l'entreprise... On a donc des entreprises globalisées, et même mondialisées pour certaines, qui jouent toutes à grande échelle avec les différences dans les conditions de travail, les régimes politiques et le droit financier.

Dans ces conditions, nous nous retrouvons dans un imbroglio économique qui n'est, à mon avis, pas du tout maîtrisable, ni par une

volonté politique (qui était le projet socialiste de la planification, une vision elle aussi très rationnelle des choses), ni par le jeu des forces du marché qui, au contraire, révèle actuellement son côté de plus en plus destructeur. D'autant que s'y mêlent d'autres facteurs, dès lors que le pouvoir politique est absorbé dans ce jeu et perd ainsi son rôle de régulateur. D'où actuellement cette impuissance des États et des gouvernements face à cette énorme machinerie financière qui s'est *désencastrée* de l'économie. Cette expression est très juste : l'économie s'est désencastrée du social, et la finance s'est désencastrée de l'économie. Le système économique était devenu tellement marqué par la concurrence que les États ont perdu leur souveraineté dans ce jeu-là et ont eux-même été entraînés dans la dynamique concurrentielle. A fortiori, il le sont encore maintenant bien plus dans la financiarisation où, effectivement, ils se plient complètement aux exigences des marchés financiers.

Dans cette dérégulation un peu folle, l'occasion se présente peut-être de repenser les choses autrement en mettant l'industrialisme au centre de la problématique. Car c'est l'industrialisme qui a permis cette évolution vers un système économique entièrement fondé sur la puissance.

Alors, comment sortir de l'industrialisme ?

L'axe principal est de voir comment les acteurs, les gens, les personnes, les lieux qui forment la diversité du monde, peuvent retrouver de *l'autonomie*, non pas au sens de l'autarcie, mais au sens de marge de manœuvre, de possibilité d'action qui permette aux acteurs locaux de peser avec leurs propres critères dans les décisions et dans les projets qu'ils lancent. C'est l'autonomie comme action et au pluriel qui est l'axe central. Et comme liberté d'interaction, c'est un des fondements indispensables pour que les régulations puissent se faire au niveau le plus proche possible de là où se déroule l'existence concrète des gens : leur travail, leur vie, leur habitat... Plus il y a d'autonomies (au sens pluriel) en des lieux du monde, plus les régulations peuvent être locales, les adaptations, les projets, les initiatives... peuvent être

locaux, et donc plus il y a de chances que l'ensemble de ce qui forme l'humanité active puisse à la fois bouger, évoluer et en même temps rester constamment sous contrôle des populations. Le thème de la *relocalisation* viendra donc forcément dans ce colloque, avec toutes les difficultés qu'il comporte, évidemment.

Pour sortir de l'industrialisme, et revenir à des collectivités plus autonomes dans leurs conditions d'existences, est-ce que les pays du Sud ne sont pas mieux placés que les pays occidentaux, où même nos mentalités ont été colonisées par l'idée que nous n'étions plus que des consommateurs ?

C'est ce qu'un certain nombre, dont j'étais, avaient pu espérer il y a une trentaine d'années. Je pense qu'Ivan Illich avait espéré cela également. Il s'avère que ce n'est pas ce qui s'est passé. C'est le modèle industrialiste du Nord qui, de plus en plus, a envahi la réalité du terrain dans les pays du Sud. Sans doute aussi les conceptions du monde pénètrent-elles petit à petit dans la tête des gens, en tous cas dans la tête de l'oligarchie de ces pays-là qui marche à fond dans le système.

Reste le fait qu'il est impossible que l'humanité entière entre dans ce système-là. Comme le disait très bien François Partant, une partie du monde en sera forcément exclue, ou ne pourra jamais y entrer. Par exemple, en terme d'emplois, le système ne peut pas à la fois augmenter sa productivité en permanence et intégrer tout le monde, puisque la conséquence de la productivité, pour l'instant, c'est d'en éjecter le plus possible. Pour ces gens, à mon avis, la perspective ne peut être que dans une reconquête de l'autonomie. Le plus souhaitable est qu'ils en soient les acteurs actifs, que ça ne se fasse pas pour eux à leur place.

Vous rééditez votre livre L'impasse industrielle trente ans après sa première parution. Son contenu vous semble-t-il valide aujourd'hui encore ?

En le relisant, je me suis dit que le modèle explicatif tient toujours et c'est pourquoi j'accepte la réédition. Bien sûr, la financiarisation a été multipliée par un gros facteur sur les trente ans, et il y a eu aussi

la dérégularisation. À travers ces phénomènes et d'autres, on lit la trame de fond d'une intégration mondiale croissante par la globalisation qui s'est produite. Du fait que la Chine est entrée complètement dans le système, que l'Inde et le Brésil sont en train de le faire partiellement, on voit bien que l'industrialisme a progressé et que l'interdépendance mondiale s'est beaucoup renforcée, avec une difficulté croissante de régulation. Et nous ballotons maintenant de chaos en chaos, de crise de ceci en crise de cela... Toute la pensée des entreprises et des hommes politiques fonctionne sur le court terme. Au niveau économique, nous avons construit des « pétroliers de cinq cent mille tonnes » et en même temps nous voulons faire du zigzag avec... C'est un peu incompatible. Le schéma de fond de ce livre me semble encore valable, c'est pour cela qu'il peut peut-être contribuer encore au débat.

*Ingmar Granstedt est socio-économiste,
auteur de L'impasse industrielle (1980)
et de Du chômage à l'autonomie conviviale (1982),
réédités aux éditions A plus d'un titre.*

Entretien réalisé par Marie-Pierre Najman et Jean-Marc Luquet

La liberté dans le labyrinthe : l'industrie et son impasse ou la chute d'une idole

Alain Gras

L'historicisme, ou croyance en un sens de l'histoire, a plus ou moins disparu des versions modernes du grand récit sur le passé que s'est forgé l'homme moderne. Pourtant, dans une dimension de ce récit survit la représentation d'un temps orienté par un but que l'humanité semble chercher à chaque instant dans sa marche, même si cette humanité titube parfois.

Il s'agit de l'histoire des techniques. La technique et plus largement la technoscience deviennent ainsi le dernier refuge d'un évolutionnisme moribond. Pourtant le paradoxe devient flagrant : ce progrès correspond à une histoire qui se réalise sans avoir besoin du sujet homme.

En effet, le récit mythique s'appuie sur le désir et la capacité de l'homme à rendre ses outils de plus en plus efficaces. Mais de quel homme réel s'agit-il ? N'est-ce pas tout simplement le sujet contemporain préoccupé d'une seule chose « accumuler la puissance », celui que la modernité a mis au centre de son système de valeurs ? L'homo-economicus et l'homo-industrialis, sujets contingents, deviennent le modèle de référence pour fabriquer une histoire dominée par la figure d'un sujet transcendant. Un beau tour de passe-passe !

Cette histoire veut oublier que la technique dans les autres civilisations que la nôtre est totalement sociale, en ce sens qu'elle est insérée dans un ensemble de significations qui renvoient à un univers symbolique.

Il est de plus en plus évident que la société contemporaine se trouve dans une impasse mais je voudrais en préciser la réalité concrète en essayant de déchiffrer sa signification profonde, pour montrer comment ce terme, apparemment critique, peut lui-même nous piéger.

Cette impasse se révèle sous la forme d'une brutalité socio-technique à deux niveaux : le premier est atteint dès le choix technologique qui a présidé à la naissance de la société industrielle, celle de l'affirmation de la puissance à l'aide du feu du moteur thermique, ce qui nous permet de caractériser la société moderne comme **thermo-industrielle**.

Le second niveau est atteint avec la dépendance du pétrole qui, fut un processus d'une rapidité inouïe : il commence certes avec la guerre de 14 mais c'est dans les années 1950 seulement que le système bascule. En un siècle l'énergie fossile s'empare de presque toute la technologie, en un demi-siècle le pétrole va assurer 40 % des besoins des pays industrialisés. Un siècle, un demi-siècle, c'est-à-dire un instant au regard de l'histoire du monde et cet instant devrait donner la clé de cette histoire ?

En outre, concrètement les ressources pétrolières sont les plus limitées des ressources fossiles (par rapport à notre gourmandise) alors que non seulement les transports, mais toute la vie quotidienne en dépend : agriculture, chauffage, électricité (à l'exception unique et dangereuse de la France), habillement, électronique, informatique (un ordinateur de bureau « coûte » 238 litres de pétrole), etc...

L'impasse paraît alors totale parce que nous nous trouvons démunis intellectuellement pour penser autrement la suite de l'aventure humaine.

Pourtant, si la technique est un fait de culture, il n'y a aucune raison pour qu'elle suive un chemin déterminé. Ce monde aurait pu ne pas être tout simplement. La notion d'impasse ne peut se comprendre qu'ainsi : elle est l'expression d'une vision linéaire du développement humain, en quelque sorte la notion d'impasse elle-même renforce la croyance en un sens de l'histoire.

Or la détermination d'aujourd'hui par hier, et de demain par aujourd'hui, est un leurre qui fonctionne sur une interprétation perverse de la causalité, tout particulièrement dans le domaine technologique. Il n'y avait aucune nécessité historique pour que la machine thermique s'empare de notre avenir. Cette invention aurait

pu avoir lieu et ne jamais devenir innovation, jamais trouver sa place dans la niche écologique.

C'est le discours technohistoriciste qui l'a mise au centre du processus industriel, en a fait la réalisation d'une tendance universelle, qui serait une étape de la longue marche de l'humanité. Et ceci à partir du vieil adage latin (ou plutôt du Droit Canon médiéval) « post hoc ergo propter hoc » qui, appliqué en histoire des techniques, fabrique une vision linéaire totalement factice. Du coup, on doit comprendre que le monde que l'économiste décrit aujourd'hui, marchant au rythme de la « croissance » destructrice de la planète, n'est pas plus vrai que celui des Aztèques sacrifiant leurs prisonniers pour maintenir le soleil en vie, mais il l'est tout autant si nous ajoutons foi au dire de ces économistes. Le P.I.B. peut cesser de croître pour les uns, le soleil ne plus se lever pour les autres. Les deux illusions sont productrices de sens mais un jour ou l'autre, lorsque la planète entre dans le coma ou que des barbus blancs s'attaquent victorieusement au soleil en abattant ses idoles, il faut changer de cap. La liberté n'est qu'à ce prix, celui de l'aventure dans le labyrinthe du temps et de la création sans cause.

*Alain Gras est socio-anthropologue des techniques,
professeur émérite à Paris 1 Sorbonne,
auteur de Fragilité de la puissance
et de Le choix du feu. Aux origines de la crise climatique,
chez Fayard.*

Qu'est-ce que l'industrialisme ?

Philippe Gruca

La façon dont on définit une situation, les mots au moyen desquels on établit un état des lieux, ont une importance capitale. Ce n'est pas une affaire intellectuelle qui permet de gloser un peu plus longtemps pour s'épargner la question du « Que faire ? », bien au contraire. Car la manière dont on cerne la réalité dans laquelle nous sommes pris s'articule entièrement avec la manière dont on finit par formuler les alternatives – et par les mettre en pratique.

Parler d'industrialisme : synthèse ou péjoration ?

Parler d'*industrialisme* peut signifier au moins deux choses. S'il s'agit d'employer l'expression pour péjorer la notion de « société industrielle » – comme si elle ne se péjorait pas déjà elle-même –, et de désigner ainsi la version pervertie de ce que serait la « bonne industrialité », je ne suis pas certain que ce mot puisse nous être un bon appui. Nous pouvons bien entendu formuler des espoirs quant à un meilleur fonctionnement du réseau ferré, ou à la meilleure qualité de tel ou tel produit, mais ce sont là des choses sur lesquelles *nous n'avons pas prise*. Et quand bien même nous parviendrions à modifier quelque chose en militant au sein d'une association ou dans un parti politique, cela ne nous rapprocherait pas d'un poil de l'idée et de la pratique démocratique, c'est-à-dire de la participation de tous aux décisions et aux activités communes : avec les dimensions des sociétés actuelles, cela est structurellement impossible.

En revanche, s'il s'agit de désigner par ce terme le *système* dans lequel nous vivons aujourd'hui plutôt que de parler, par exemple, de « capitalisme », je crois que l'utiliser peut s'avérer tout à fait pertinent. Car là où certains voient dans ce capitalisme et dans le socialisme deux systèmes opposés voire deux systèmes possibles, le mot d'« industrialisme » permet de pointer ce qui leur est commun : la vie organisée

à grande échelle, un pouvoir (immanquablement) centralisé ; le sentiment d'impuissance, d'être peu de chose, d'être *dépassé* ; une production et une consommation de masse, et la culture qui va avec ; ce qu'on appelle la « division du travail » mais aussi la division de soi par le « travail » ; ici, un environnement débordant de marchandises dont personne ne connaît vraiment ni la composition ni la provenance, là-bas, des personnes, des mines, des camps de travail, des décharges, des filières d'approvisionnement ; le fait que la vie y est largement *médiée*, c'est-à-dire séparée par la distance et les technologies des conditions et des effets de nos actions.

Parler d'*industrialisme* peut également nous inciter à considérer que le type de société dans laquelle nous vivons doit sans doute plus à la *révolution industrielle* (ou aux multiples révolutions industrielles¹⁵) qu'à la révolution de 1789 – qui aurait été, selon la belle histoire, celle où l'entité « peuple » se serait débarrassée du pouvoir central et aurait pris son destin en main. L'industrialité, c'est au contraire le nom générique de la dépossession, le symbole de ce à quoi on ne s'identifie pas, la signature de ce qu'il est impossible de faire *sien*. L'adjectif « industrielle », accolé à de nombreux termes, souligne d'ailleurs parfaitement la nature des sociétés présentes : république industrielle, agriculture industrielle, médecine industrielle, habitation industrielle, éducation industrielle, religion industrielle, culture industrielle, vie industrielle.

De l'industrialisme comme système d'exploitation

Nous avons parlé de « système » au sujet de l'industrialisme ; mais il conviendrait peut-être de parler de parler de *système d'exploitation* – dans les différents sens que prend l'expression : celui d'organisation sociale reposant sur une perfusion matérielle permanente, nécessitant de ce fait des « exploitations agricoles », l'« exploitation de matières

15. Günther Anders, par exemple, en distingue trois (voire quatre). Günther Anders, « Les trois révolutions industrielles », in *L'Obsolescence de l'homme, Tome II. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, Paris, éditions Fario, 2011 [1980], p. 15-33.

premières », et, bien entendu, l'exploitation d'êtres humains ; mais aussi dans le sens rendu par l'heureuse traduction française de ce que les développeurs informatiques appellent en version originale un *operating system*. Car si l'on devait filer la métaphore de la mégamachine, on pourrait dire que l'industrialisme est, selon la définition du système d'exploitation, ce qui sert d'« interface entre le matériel et les applications », c'est-à-dire d'intermédiaire entre les ressources matérielles et les outils qui nous permettent d'en être les usagers. Il est l'aspirateur d'énergie et de marchandises qui a pour fonction de les faire affluer vers les bulles climatisées de la vie moderne.

Le rapport que nous entretenons avec les sociétés dans lesquelles nous vivons et les espoirs que nous formulons au sujet de leur possible mutation s'apparentent d'ailleurs bien souvent au rapport que nous entretenons avec un Windows ou un Mac OS et les promesses d'amélioration à l'occasion de chacune de leur *actualisation*. Nous attendons une nouvelle version du système qui, une fois installée, nous permettra de la regarder fonctionner dans la même passivité, dans cette même attitude de consumérisme politique, rythmée par le passage à la caisse électorale. Mais ces échéances auxquelles nous sommes conviés, à l'instar de la prochaine élection présidentielle, ne sont que des possibilités de mise en place de nouveaux *programmes*, qu'ils soient mis au point par des développeurs socialistes, libéraux, communistes ou conservateurs, et que ceux-ci soient cyniques, « réalistes » ou de bonne volonté.

Macrosociétés

En lisant et en entendant le mot de « microsociétés », ce mot qui sert parfois à désigner les sociétés étudiées par les ethnologues ou celles que nous aimerions nous-mêmes voir advenir¹⁶, j'ai pensé

16. On trouve l'expression chez François Partant, par exemple dans *La ligne d'horizon. Essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte, 2007 [1988], p. 211 ; ou chez Jean-Claude Besson-Girard, qui parle de possibles « microsociétés autonomes et reliées en réseaux » (dernièrement dans « La métaphore des sources », in *Entropia n° 10 : Aux sources de la décroissance*, Lyon, Parangon, printemps 2011, p. 10).

qu'il pouvait être intéressant de renverser la perspective. Plutôt que de considérer des sociétés de cinq mille ou cinq cent personnes comme des sociétés « de petite taille » – un gabarit qui a plutôt été la norme et le cadre au sein duquel notre intelligence a été forgée –, pointer le fait que ce sont ces sociétés où se tissent des interdépendances à l'échelle mondiale, avec des centaines de millions de personnes, qui devraient plutôt être qualifiées d'immensément grandes au regard de ce que les collectifs humains ont connu jusqu'ici.

Si j'ai proposé qu'on parle de *macrosociétés*¹⁷ à propos des sociétés dans lesquelles nous vivons aujourd'hui, c'est donc dans le but de les définir d'abord par leur grande taille, de pointer le fait que leurs immenses dimensions déterminent bon nombre de choses que nous appréhendons le plus souvent de manière isolée : la démocratie indirecte, l'existence même de l'État, le succès fulgurant des technologies, l'économie globalisée, ou encore l'indifférence et le repli dans la sphère privée.

Dire cela permet d'énoncer le cadre dans lequel l'industrialisme prend forme : il est un système parfaitement adéquat pour les macrosociétés modernes. Si nous nous opposons à ce système d'exploitation, il faut en même temps nous poser la question de la taille des sociétés à la réalité desquelles nous voulons contribuer, en gardant impérativement à l'esprit que ce n'est pas *une* société alternative qu'il nous faut mais *une multitude de sociétés alternatives* communiquant et coopérant entre elles. Et lorsque nous parlons d'autoproduction, d'autogestion ou d'autonomie, le préfixe « auto » n'a de sens que pour des groupes humains de dimensions telles qu'ils puissent se connaître et se réunir en un même lieu pour délibérer et prendre des décisions en commun.

17. Philippe Gruca, « Le principe immanence », in *Entropia* n° 8 : *Territoires de la décroissance*, Lyon, Parangon, printemps 2010, p. 118-136.

Immanence !

On l'aura compris, je n'attends pas plus de la prochaine élection présidentielle que d'une nouvelle *mise à jour* de Windows. Je ne pense pas non plus qu'il soit véritablement subversif de jouer le rôle de pirates, et encore moins de jouer celui de *hackers politiques*, en voulant « changer le système de l'intérieur ». Si l'industrialisme nous tient de multiples manières, il ne faut pas non plus le voir partout et en toute chose : il existe des lieux, des personnes, des activités, des comportements, des façons de faire, des techniques ; bref, il existe aujourd'hui au sein même des macrosociétés où nous vivons des possibilités de tisser quelque chose qui, à terme, peut s'affranchir de la marque du grandiose.

Nous pouvons faire beaucoup, sans rien attendre. Face à des sociétés qui nous impressionnent et où l'essentiel se passe hors de notre lieu de vie – en somme, des sociétés qui nous transcendent –, nous pouvons nous guider par un principe qui condense en une formule la condition de possibilité d'une mosaïque de sociétés compréhensibles, décentes et autonomes : « *Enchâsse la société dans ton quotidien !* ».

*Philippe Gruca est doctorant en philosophie,
il prépare une thèse sur Günther Anders.*

*Il collabore à Entropia et à L'Écologiste où il approfondit
la réflexion sur les effets d'échelle (de la mesure à la démesure)
initiée entre autres par Ivan Illich et Kirkpatrick Sale.*

Les logiques de l'industrialisme selon Ivan Illich¹⁸

Silvia Grünig Iribarren

Introduction

En 1973, dans la présentation du numéro 7-8 de la revue *Esprit* « *Avancer avec Illich* »¹⁹, les éditeurs montraient que la pensée d'Illich dépassait les débats courants à l'époque²⁰, mettant radicalement en question un certain mode de production : *l'industrialisme*. Ils poursuivaient : « *[L]es textes que nous publions dans ce numéro sont des essais pour avancer avec Illich, pour redéfinir, en rapport avec sa pensée, une action politique* » (p. 3).

J'entends, dans cet article, donner un bref aperçu des lignes fortes de la pensée d'Illich en rapport avec l'industrialisme, pour provoquer l'envie de lire et relire la parole inspiratrice de ce penseur étonnant.

Illich et la technique

En 1978, lors de sa visite à la chaumière de Gandhi à Bapu, Illich affirmait :

*J'en suis venu à la conclusion que l'on se trompe en voyant dans la civilisation industrielle une voie menant à l'épanouissement de l'être humain.*²¹

18. Ivan Illich (Vienne, 1926 - Brême, 2002). Pour sa biographie en français, voir Illich, I. et Cayley, D. *La corruption du meilleur engendre le pire*, Actes Sud, 2007, pp. 23-59.

19. Ce numéro d'*Esprit* a été publié juste après la parution de *Tools for conviviality* chez Harpers & Row, traduit ensuite en français sous le titre *La convivialité* (Seuil, 1973) ; il peut être considéré comme la source première de la vision illichéenne de la technique.

20. Notamment sur la propriété privée ou publique des moyens de production.

21. Illich, I. (1978) *Le message de la chaumière de Bapu*. in *Œuvres Complètes*. Volume II, Paris, Fayard, 2005, p. 769.

L'aspect le plus connu de l'œuvre d'Illich correspond à l'étape qu'il a appelée « *pamphlétaire* ». Il définit alors la *contre-productivité* des outils et des institutions qui, au-delà d'un certain seuil, deviennent une fin en eux-mêmes si bien que leurs effets sont les opposés de ceux qu'ils sont censés assurer.

*Passé un certain seuil, l'outil, de serviteur, devient despote. Passé un certain seuil, la société devient une école, un hôpital, une prison. Alors commence le grand enfermement.*²²

Dans les années 1980 Illich repère un nouveau seuil, une « *fracture historique* » : la fin de l'« *âge de l'instrumentalité* » et la naissance de « *l'ère des systèmes* »²³ qui englobent l'usager.

*Le processus commença avec les pertes des communaux et apparaît désormais achevé avec la transformation des individus en éléments abstraits d'une stase mathématique.*²⁴

Les logiques de l'industrialisme à l'« ère des systèmes »

La « *production intégrée* » selon Illich se caractérise par :

– **Le productivisme et une logique léviathanesque**²⁵ : visant la croissance et l'accumulation, les principes de concurrence, de productivité, de rentabilité et d'efficacité s'étendent à tous les domaines de la vie humaine²⁶. Le conflit entre valeurs vernaculaires²⁷-valeurs économiques, entre valeurs d'usage-valeurs d'échange, la rareté comme certitude moderne et le monopole du mode hétéronome de production empiètent sur toute autonomie. L'industrie

22. Illich I. (1973) *La convivialité*. (Op. cit. p.13).

23. Lire Illich, I. et Cayley, D. *La corruption du meilleur engendre le pire*. (Op. cit.) Ch. XIII « *L'âge des systèmes* » et Ch. XVIII « *Des outils aux systèmes* ».

24. Illich, I. (1988) *L'histoire des besoins*. in *La perte des sens*. Paris, Fayard, 2004 (p. 77)

25. Hobbes, T. (1651). *Léviathan*. ODI. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.hot.lev>

26. Voir Granstedt, I. (2006) *Peut-on sortir de la folle concurrence ? Manifeste pour ceux qui en ont assez*. Disponible sur www.lalignedhorizon.net

27. Pour approfondir le concept de « vernaculaire » lire Illich, I. (1983) *Le genre vernaculaire*, Paris, Le Seuil, 1983.

configure l'espace social et engendre la misère en modernisant la pauvreté²⁸.

– **La dynamique délégation-expropriation-impuissance programmée** : la délégation dans les institutions et les spécialistes devient structurelle à l'ère des systèmes.

*La surproduction industrielle [des services] (...) a des effets seconds aussi catastrophiques et destructeurs [pour la culture] que la surproduction d'un bien [pour la nature].*²⁹

Voués à l'assujettissement systémique³⁰, nous voilà devenus *Homo systematicus* pour des Systèmes « nécessaires » ?

– **Le déclin du sens de la proportionnalité** ou juste mesure : le *cosmos* disparaît et la réalité explose en sphères autonomes. Les limites deviennent un défi vers la démesure – *hybris* – qui aboutit à la *Némésis*³¹.

– **La désincarnation et la « perte des sens »** :

*L'existence, dans notre société qui se veut système, met hors jeu les sens par les engins fabriqués pour leur extension, nous empêche de toucher ou d'incorporer le réel et, en plus, nous intègre dans ce système.*³²

La « fin des récits » de la postmodernité³³ comme la logique binaire de l'ordinateur, sous-tendent des déterminismes technologiques, génétiques et économiques : la « *fin de l'Histoire* ». A-moraux et a-spatiaux ils détruisent les « lieux » vernaculaires de l'autonomie, la *conspiratio*³⁴

28. Voir Rahnema, M. *Quand la misère chasse la pauvreté*, Arles, Actes Sud, 2003.

29. Illich, I. *La convivialité*. (Op. cit. p.10).

30. Le mot est de J. Robert.

31. Némésis dite aussi Adrastée, est la déesse chargée de punir les outrages, les violences, l'orgueil, les crimes des mortels. Pour approfondir dans le concept lire Illich, I.(1975) *Némésis Médicale*, in *Œuvres Complètes*. Volume I. (Op. cit.)

32. Illich, I. (1993) *Hommage d'Ivan Illich à Jacques Ellul*, in *La perte des sens* (Op. cit., pp. 159-160)

33. Voir J.-F. Lyotard et autres.

34. Voir Illich, I. (1998) *La culture de la conspiration*, in *La perte des sens* (Op. cit.)

et la *pax populi*³⁵. Des notions abstraites sont transformées en « *images trompeuses de l'œil* »³⁶. Le *show* remplace l'image. La culture du simulacre menace l'expérience du corps vécu. Médiation et fragmentation entravent le *logos* et la transmission des savoirs vernaculaires³⁷. Toutes ces « *concrétudes mal placées* »³⁸, se résument pour Illich dans le déplacement vers une « *éthique des valeurs* » qui détruit la notion de Bien, le concept de valeur appartenant en effet à la sphère de l'*Homo œconomicus*, « *le protagoniste de la rareté* »³⁹.

Sortir de l'industrialisme

*Un défi nous est lancé : il convient d'abattre les systèmes qui ont fait leur temps, qui érigent une barrière entre ceux qui ont trop de privilèges et ceux qui n'en ont pas assez.*⁴⁰

*Ainsi, tandis que notre société contemporaine est emportée dans un mouvement où toutes les institutions tendent à devenir une seule « bureaucratie » postindustrielle il nous faudrait nous orienter vers un avenir que j'appellerais volontiers convivial.*⁴¹

Illich nous invite à une contre-recherche démocratique, à mener par chaque communauté de bas en haut⁴², une contre-recherche *non-scientifique fondée sur l'analogie, la métaphore et la poésie et éloignée de la pensée instrumentale* autour de :

35. Voir Illich, I. (1980) *Pour un découplage de la paix et du développement*, in *Dans le miroir du passé. Œuvres Complètes. Volume II* (Op.cit.)

36. Illich, I. (1993) *Surveiller son regard à l'âge du "show"*, in *La perte des sens*. (Op. cit., pp. 230-231)

37. La perte des savoirs vernaculaires dans la vie quotidienne est étudiée par D. Cérézuelle et le Pades (www.padesautoproduction.net)

38. Illich, I. (1994) *La sagesse de Leopold Kohr*, in *La perte des sens* (Op. cit., p. 235)

39. Illich, I. (1988) *L'histoire des besoins*, in *La Perte des Sens* (Op. cit., p. 73)

40. Illich, I. (1971) *Libérer l'avenir*, in *Œuvres Complètes. Volume I*. (Op. cit., p. 48).

41. Illich, I. (1971) *Une société sans Ecole*. in *Œuvres Complètes. Volume I*. (Op. cit., p. 287)

42. Voir aussi Partant, F. (1982) *La fin du développement. Naissance d'une alternative ?* (Op. cit., p. 223).

– **Un cadre institutionnel** où la convivialité des outils comme des institutions viserait la « [s]urvie dans l'équité comme valeur fondamentale »⁴³, ainsi que « l'autonomie créatrice de l'homme »⁴⁴ et la récupération de cette variété « vernaculaire de comportement et d'action qui s'étend à tous les aspects de la vie »⁴⁵.

– **Un environnement** qui favorise « la liberté universelle de parole, de réunion, d'information »⁴⁶, « pour parvenir à une conscience nouvelle de la propriété définie comme un bien véritablement public »⁴⁷ dans « une société sans classes »⁴⁸.

– **Une éthique du *sensus communis*** qui permette à « chaque communauté [...] d'engager la discussion sur ce qui devrait être permis et ce qui devrait être exclu »⁴⁹.

– **Le recouvrement de la proportionnalité**, d'un ethos épiméthéen⁵⁰ basé sur l'équité, le soin et le don, à l'opposé de la démesure et de la quête de puissance.

*La notion de proportionnalité, de ce qui est approprié ou qui convient à un certain endroit, de la forme assortie à la taille, de l'éthos et le sens commun, conduit directement à réfléchir au beau et au bien, à une quête de vérité qui fait que les décisions reposent sur des conditions morales, non pas économiques.*⁵¹

– **La recherche d'une vertu d'ascèse** (*askêsis*), « une sobria ebrietas », la « juste mesure du plaisir », pour maintenir vivants nos sens à

43. Illich, I. (1973) *La convivialité*. (Op. cit., p. 38)

44. Ib. p.31

45. Illich, I. (1978) *La langue maternelle enseignée*, in *Dans le miroir du passé. Œuvres Complètes. Volume II* (Op. cit. p. 832).

46. Illich, I. (1971) *Une société sans école*. (Op. cit. p. 326)

47. Ib. pp. 311-315

48. Ib. p.377

49. Illich, I. (1988) *L'histoire des besoins*. in *La perte des sens* (Op. cit. p. 73-74)

50. Voir le mythe des titans Prométhée et Epiméthée dans Protagoras, *L'homme nu* et dans Hésiode, *Les travaux et les jours*.

51. Illich, I. (1994) *La sagesse de Leopold Kohr*, in *La perte des sens* (Op. cit., p. 237)

l'ère des systèmes et sur laquelle fonder l'amitié (*philia*) « *qui nourrit toute quête éclairée de la vérité* »⁵².

– **Une renaissance de la *pax populi***⁵³ : cette atmosphère qui caractérise tout lieu unique, habité et vécu, enracinée dans les « *communaux* » entendus en sens large « *comme l'inverse d'une ressource économique* », y compris ceux des savoirs et du rêve, du silence et de la parole.

En conclusion, Illich nous invite à sortir du cadre mental qui nous empêche de voir le besoin et la faisabilité d'une régénération des liens sociaux, pour reprendre ensuite en mains le politique⁵⁴, en renonçant « *à la surabondance et au surpouvoir* »⁵⁵, « *à cette illusion qui substitue au souci du prochain, l'insupportable prétention d'organiser la vie aux antipodes* »⁵⁶.

Réduction : reconduction

Pour Illich, la paix, comme la démocratie et le bien-être, ne peuvent se recouvrer qu'au travers d'une renonciation au pouvoir, **une *reductio***⁵⁷, que je propose d'entendre, suivant la parenté étymologique repérée par Jean Robert⁵⁸, pas seulement au sens quantitatif (nécessaire mais insuffisant) mais au sens de ***reconduction*** : faire d'autres choses d'une autre manière.

C'est un message d'espérance qui s'offre au lecteur d'Illich, prêt à nourrir des alternatives à l'industrialisme hégémonique de l'ère des systèmes : l'**après-développement**⁵⁹ nécessaire.

52. Ib. p. 162

53. Voir Illich, I. (1980) *Pour un découplage de la paix et du développement*. in *Dans le miroir du passé. Œuvres Complètes*. Volume II (Op. cit., pp. 711-723)

54. En cela, Ivan Illich et François Partant se rejoignent.

55. Illich, I. *La convivialité*. (Op. cit., p. 33)

56. Ib. p.33

57. Voir l'introduction de D. Cayley dans Illich, I. et Cayley, D. *La corruption du meilleur engendre le pire*. (Op. cit., p. 68).

58. Robert, J. "Del aquí, del allá, de un pudel y del sentido de la proporción en arquitectura", www.pudel.uni-bremen.de

59. Voir La ligne d'horizon-Les amis de François Partant (www.lalignedhorizon.net)

*L'imagination n'est pas la faculté de se former des images de la réalité mais plutôt de se former des images de l'invisible. C'est la faculté qui chante la réalité.*⁶⁰

En 1982, François Partant⁶¹ cite Illich comme l'inspirateur d'un courant de pensée qui « a commencé à mettre en doute le caractère bénéfique de l'évolution technico-économique »⁶². Il lui reconnaît son « utile réflexion sur l'autonomie individuelle » et la possibilité de « concevoir une autre organisation politique, économique et sociale, grâce à laquelle les individus n'auraient plus à attendre du pouvoir ce qu'ils peuvent faire par eux-mêmes »⁶³.

Il se demande alors :

*Un autre mode de production est-il concevable ? (...) il faudrait que s'établissent d'autres rapports sociaux et d'autres rapports entre sociétés. (...) Produire autrement d'autres valeurs d'usage, dans un monde éclaté où chaque société redéfinit ses besoins en fonction de son milieu et de sa culture propres, c'est là aujourd'hui une simple vue de l'esprit. Mais cela peut aussi apparaître, demain, comme la seule politique de « sortie de crise ».*⁶⁴

Et si demain, c'était aujourd'hui ?

*Silvia Grünig Iribarren est architecte, urbaniste, enseignante ;
elle étudie l'œuvre d'Illich et est membre de l'association
La ligne d'horizon.*

60. Illich, I. (1988) *H2O, les eaux de l'oubli*, in *Œuvres Complètes*. Volume II (Op. cit. p. 471)

61. Partant, F. (1982) *La fin du développement. Naissance d'une alternative ?* (Op. cit.)

62. Ib. p. 15

63. Ib. p. 46

64. Ib. pp. 159-160

Pour sortir de l'économie, peut-on s'appuyer sur des institutions existantes ?

Clément Homs

Je ne me rattacherai pas beaucoup ici au terme d'« industrialisme » utilisé pour cette rencontre. A mon sens ce terme réduit le phénomène à dépasser, à la fois à un simple amoncellement de moyens et outils particuliers de production – une pensée qui part du concept d'« organisation » –, comme à un phénomène qui serait d'abord simplement idéologique (comme tous les termes en « - isme » depuis le XIX^{ème} siècle), ce qui me semble très contestable. De plus la critique à l'encontre de cet « industrialisme » ne peut avoir comme point de départ (d'où la critique parle ?) il me semble, qu'un autre mode de production à lui opposer, c'est-à-dire que la critique se fait au nom d'un économisme substantif (et généralement ce sera le « mode de production autonome » d'Ivan Illich, la société agraire et artisanale des petits producteurs propriétaires et indépendants de William Morris ou l'autogestion économique de François Partant qui seront annoncés comme la panacée).

Suite au livre de Serge Latouche *L'invention de l'économie*, et en s'appuyant sur le courant théorique de la critique de la valeur (des auteurs comme Moishe Postone, Anselm Jappe, Robert Kurz, les groupes allemands Krisis et Exit), ce à quoi il faut collectivement nous arracher me semble être à un niveau sociétal plus profond qu'une critique de l'industrialisme, il nous faut « *sortir de l'économie* ». On ne peut plus considérer la vie économique (le travail en tant que tel, la consommation en tant que telle, les besoins en tant que tels, l'échange, etc.) que nous menons (industrialisme ou pas) comme une forme transhistorique et invariante de vie sociale. En constituant le dépassement des fondements sociaux de la forme de vie collective présente – et d'abord du travail –, ce vers quoi il nous

faut tendre est davantage un déplacement discontinu des axes de gravité des médiations sociales structurant la forme de vie sociale constituant la pauvreté d'une simple vie économique. Le contenu de ce déplacement ne peut être que l'auto-institution d'une nouvelle forme de vie collective fondée sur d'autres médiations sociales, d'autres formes de cohésion sociale qui opéreraient la synthèse sociale d'autres formes d'activité, d'autres formes de circulation des biens, où « travail », « salaire », « argent », « temps de travail », « consommation », « production », « échange », « troc », « gratuité », « marchandises », en un mot, *l'économie*, n'iront plus de soi. Dire que le contenu de la communisation est une sortie de l'économie, c'est dire que la communisation est *le mouvement de la transformation des rapports sociaux économiques (capitaliste-marchands) en rapports sociaux non-économiques (communisés)*. Ce ne peut être ni l'autogestion (ni la gestion), ni la gratuité (ni la non-gratuité), ni la redistribution (ni la distribution), ni l'égalité économique (ni l'inégalité économique), ni la relocalisation (ni la globalisation), ni l'autonomie économique (ni l'hétéronomie économique). Pour reprendre un terme de Serge Latouche qui a formidablement critiqué le substantivisme économique de Karl Polanyi, je dirai qu'il n'y a pas *d'alter-économie qui tienne*.

Si la question de l'usage ou pas des institutions présentes se pose, c'est que, pense-t-on implicitement, des institutions sont censées être au fondement le plus profond – en dernière instance – de ce monde. Puisque l'on présuppose que des institutions sont au fondement de ce monde, on se demande alors s'il est bien sérieux de pouvoir s'appuyer sur des institutions existantes. La théorie de la société présente doit il me semble dépasser ce point de vue traditionnel, incapable de rompre avec le concept de domination sociale directe d'une classe sociale sur une autre. Le concept d'une « constitution fétichiste » (Robert Kurz) de la société moderne me semble davantage pertinent que le point de vue qui serait d'imaginer au fondement profond de la société, l'action de la classe et de ses institutions de classe, la manipulation et le complot comme si, au moins pour

cette classe organisatrice, le monde social était simplement transparent et évident et que l'opacité du social était simplement pour les autres. Parce que toute société est bien plus complexe que ce schéma, le concept de fétichisme social peut permettre de repenser une théorie critique radicale de la formation sociale capitaliste.

Bien entendu la question des institutions existantes se pose depuis le XIX^{ème} siècle dans nos milieux. Marqué très probablement par la critique de la croyance en la politique pour s'opposer à l'économique ou à la technique qu'il trouve chez son ami Jacques Ellul (dans cet ouvrage, remarquable sous certains aspects, *L'illusion politique*), François Partant reprenait ses thèmes favoris en notant qu'« entre la pensée politique, écrit-il, et la réalité [politique] qu'elle est censée appréhender et rendre intelligible en vue d'éventuels changements, un *très inquiétant écart* s'est creusé. Les politologues de tout poil continuent à disserter sur la gestion de la société et sur les réformes souhaitables, *comme si nous disposions d'une véritable liberté de choix*. Ils ne tiennent aucun compte de la *fantastique transformation de notre système de pouvoir* » (F. Partant, *La Ligne d'Horizon*).

Si Ellul saisit la réalité moderne de la politique et du pouvoir, comme une « organisation des objets par des objets », où finalement toute « décision » n'est plus un choix mais devient une simple nécessité dans le contexte de contraintes d'un système technique, il réduit pourtant trop la politique dans son évolution moderne à une simple technique, même si elle peut probablement être saisie sous certains aspects au travers de cet angle-là. Car Ellul met peu en évidence une autre dimension de la médiation politique sous le capitalisme et qui pourtant rejoint, au travers d'une compréhension plus marxienne de l'État, sa critique de ceux qui alimentent éternellement le marché électoral de l'illusion politique. Car là aussi on ne peut partir d'un concept transhistorique du politique – comme le fait Arendt en parlant d'« amour du monde » –, il faut dégager un concept historiquement spécifique du politique au sein de chaque formation sociale, parce que les conditions de possibilité du politique ne sont que socio-historiques. Dans quelle forme de vie sociale s'informe et

émergence la sphère politique moderne ? Il ne s'agit pas ici d'être exhaustif sur un sujet immense mais de poser quelques éléments de réflexion.

L'État développé capitaliste – et donc toute politique publique – n'est jamais autonome, il existe et se développe parce qu'il opère une saignée (sous la forme de la fiscalité) sur le processus de valorisation qui totalise la société qu'il constitue au travers de son mouvement dynamique. Tout agir collectif présent, tout l'agir de la société moderne sur elle-même, toute institution, toute politique publique, toute idée politique, est « médié » par ce qui meut en profondeur cette société et la constitue structurellement, tout cela ne peut exister dans la forme de vie sociale présente que si la logique sociale de la valorisation s'est réalisée et a produit et reproduit les rapports sociaux qu'elle constitue et qui la constituent au travers de son mouvement : celui de la dépense boulimique et pour elle-même du travail socialement médiatisant (la face abstraite de tout travail dans cette forme de société). Car c'est fondamentalement cette dynamique qui fait se mouvoir cette société sur elle-même et constitue la forme historiquement spécifique du politique que nous connaissons actuellement. Comme on peut s'en apercevoir tous les jours au temps durable de l'austérité, *si le processus social de valorisation est en crise, l'État est aussi en crise et le système de protection sociale vole en éclat*. C'est ainsi, à un niveau social profond, la crise de la valeur⁶⁵ – et non quelque complot néolibéral ou autre « stratégie du choc » à la Naomi Klein – qui fait muter l'État capitaliste démocratique de stade providentiel à celui d'un simple gestionnaire de la crise et d'abord en une bande armée répressive qui est la forme minimale de tout pouvoir. Pourtant le leurre de la modernité et de toute la philosophie politique comme l'a encore rappelé récemment Franck Fischbach⁶⁶, a toujours été de croire que la politique dans la formation sociale capitaliste, était une espèce de substrat fondamental (le

65. Voir Anselm Jappe, *Les Aventures de la marchandise*, Denoël, 2003.

66. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La découverte, 2009.

mythe bourgeois de la souveraineté du peuple, des déclarations des droits et de la pensée contractualiste depuis le XVII^{ème} siècle) où la société moderne trouverait le noyau social de son auto-organisation consciente et profonde. Combien de gens à gauche ne cessent encore de dire qu'il suffirait de redonner sa place au politique et faire en sorte qu'il y ait plus de démocratie ! Ces positions, qui sont celles d'un anticapitalisme mutilé, ne voient pas que l'État moderne n'est pourtant pas un simple moyen, une technique de contrôle, un instrument, et pas davantage une simple expression de la « volonté » de la classe dominante, mais le corrélat d'un monde de rapports sociaux fétichistes historiquement spécifique à la société capitaliste-marchande⁶⁷. Moïse Postone a ainsi bien montré que la forme de la synthèse sociale de la société présente – le noyau social de la forme de vie collective moderne - était effectuée en réalité par le caractère socialement automédiatisant du travail, ce qui n'avait pas jamais été le cas dans les sociétés précédentes comme l'a montré la littérature anthropologique de Godelier à Sahlins⁶⁸.

L'« aménagement politique » des rapports sociaux, ce mot d'ordre des démocrates de gauche, se ridiculise chaque jour davantage. Car hormis la répression sans fin, le démantèlement de la civilisation et le soutien actif à l'« horreur économique », il n'y a plus rien à « aménager ». Nous assistons tous les jours à la fin de la politique et à l'écroulement de la civilisation de la valeur. Or, parce que ce qui existe dans la modernité comme politique est pris, de par ses conditions sociales d'existence, dans la cage de fer de la logique de la valeur, voilà pourquoi une société post-capitaliste est donc nécessairement une société post-étatique et post-politique, ce qui ne veut pas dire bien sûr que toute mise en commun dans une

67. Voir surtout les réflexions de Jean-Marie Vincent, dans l'ouvrage collectif *L'État contemporain et le marxisme*, Maspero, 1975, ainsi que les deux textes de Robert Kurz « Il n'est pas de sauveur suprême... Thèses pour une théorie critique de l'État » (deux parties) dans les n°7 et 8 de la revue *Exit*, 2011.

68. Voir surtout de Moïse Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Mille et une nuits, 2009.

société post-capitaliste ne puisse pas exister sous d'autres formes que ce que nous connaissons sous le terme de « politique ». Mais cela ne pourra exister qu'au-delà du travail et de l'argent, qu'au-delà de la production et de la consommation, qu'au-delà *de toute économie*. En cela un mouvement social d'arrachement à l'économie ne peut être qu'antipolitique. C'est l'entièreté d'une nouvelle forme de vie collective qu'il nous faut *antipolitiquement instituer*.

*Clément Homs est rédacteur du bulletin Sortir de l'économie
(<http://sortirdeleconomie.ouvaton.org/>).*

L'invention de l'industrialisme

François Jarrige

L'industrialisme correspond à un mode de pensée faisant de la technique et de la grande industrie des évidences non questionnables et le moteur de tout progrès. Le mot et la conviction qu'il recouvre naissent dans les années 1820 lorsque l'industrialisation de l'Occident s'amorce entraînant avec elle de multiples bouleversements sociaux et culturels. Au sens étroit, l'industrialisme désigne le système industriel de Saint-Simon (1760-1825), cet aristocrate philosophe qui donnera naissance après sa mort au premier mouvement socialiste en France : le saint-simonisme. Saint-Simon forge le néologisme « industrialisme » en 1824 dans son ouvrage *Le Catéchisme des industriels* publié un an avant sa mort. Le terme sert à ramasser l'ensemble des nouvelles croyances du monde industriel : la foi dans le progrès, la confiance dans le machinisme, la certitude que c'est dans la grande industrie que réside la condition du bonheur, de la liberté et de l'émancipation. Pour Saint-Simon, « Le paradis est devant nous, il est terrestre », et c'est l'industrie qui, en supplantant les anciens dieux, doit permettre de faire advenir une société à la fois fraternelle et d'abondance⁶⁹. Ce projet va susciter de nombreuses espérances et le mot « industrialisme » connaît un succès rapide. Il exprime de plus en plus les attentes des milieux industriels, des économistes comme Jean-Baptiste Say, mais aussi de l'État ; il permet de donner à l'industrie naissante un contenu utopique et émancipateur qui contraste avec les inquiétudes et les doutes qui accompagnaient la diffusion du productivisme.

D'emblée le mot acquiert une fonction politique et vulgarisatrice, il s'agit de construire un consensus sur les bienfaits à attendre de

69. Pierre Musso, *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'État*, L'Aube, 2010.

la « révolution industrielle ». C'est l'économiste Charles Dunoyer qui propose sans doute la définition la plus claire de l'industrialisme dans une brochure de 1827 intitulée « Notice historique sur l'industrialisme ». Selon lui l'industrie doit devenir « le but des nations modernes » ; elle « est le principe vital de la société [...] elle seule est capable de la rendre prospère, morale paisible, etc ». Loin de rester limité au seul milieu des théoriciens du nouveau monde industriel, le mot se répand rapidement. En 1838, la société industrielle de Mulhouse qui regroupe les grands industriels alsaciens lance par exemple un concours en vue de récompenser « le meilleur mémoire traitant de l'industrialisme dans ses rapports avec la société, sous le point de vue moral ». L'objectif est de répondre à l'opinion commune selon laquelle « l'industrialisme [serait] une source de démoralisation sociale » en prouvant au contraire que l'industrie apporte avec elle « l'aisance et le bonheur ». La foi dans l'industrialisme s'est construite progressivement parallèlement à l'action de groupes de pressions, de journaux, d'institution qui sont devenus d'ardents militants de cette conviction. Mais pour s'imposer, le consensus industrialiste a dû détruire et délégitimer de nombreux avis contraires.

La première moitié du XIX^e siècle est en effet traversée par de nombreux doutes et inquiétudes concernant l'industrie qui renvoient aux débats actuels. Des communautés ouvrières se soulèvent avec violence pour dénoncer l'arrivée du machinisme et de ses effets perturbateurs. Certains médecins comme Fodéré dénoncent sans relâche les « arts mécaniques et les manufactures [qui] sont malsains, non seulement pour ceux qui s'en occupent, mais encore pour les voisins »⁷⁰. Alors même que l'« industrialisme » était forgé dans les cénacles parisiens, il était contesté de toute part

70. Sur la construction du consensus industrialiste au début du XIX^{ème} siècle voir : Thomas Le Roux, *Le laboratoire des pollutions industrielles, Paris, 1770-1830*, Paris, Albin Michel, 2010 et François Jarrige, *Au temps des tueuses de bras. Les bris de machines à l'aube de l'ère industrielle*, Rennes, PUR, 2009.

par des travailleurs s'opposant à l'arrivée du machinisme, par des médecins craignant les effets d'une industrialisation sans contrôle. Peu de temps après la mort de Saint-Simon, divers auteurs s'élèvent d'ailleurs contre cette utopie industrialiste. Dans la « querelle de l'industrialisme », Stendhal et Benjamin Constant par exemple dénoncent cet « industrialisme » qu'ils jugent menaçants pour la liberté. Les milieux catholiques et traditionalistes dénoncent aussi « l'envahissement de l'industrialisme qui menace de nous emprisonner dans l'ignoble sphère des jouissances matérielles », ils voient dans « l'industrialisme » une guerre menée contre « tout ce qu'il y a d'immatériel, de généreux et de saint dans l'homme » (*Le semeur*, 29 octobre 1834). A la même époque, d'autres groupes socialistes ne partagent pas l'enthousiasme saint-simonien pour l'industrie. Ainsi, Charles Fourier, auteur du *Nouveau monde industriel et sociétaire* (1829) n'accorde pas un rôle décisif aux machines et à l'industrie dans son projet utopique. Pour lui, le phalanstère est d'abord un univers rural et Fourier se méfie des procédés techniques, des « abus de l'industrie » et des « illusions de l'industrialisme ». En 1840, rendant compte d'une nouvelle machine à vapeur, le journal Fouriériste *La Phalange* met encore en garde le lecteur : « N'y a-t-il pas lieu de redouter l'accroissement de plus en plus rapide des machines à feu, de ces monstres de fer dont la voracité menace d'engloutir tout le combustible du globe ? ».

Le consensus industrialiste mettra du temps à se construire, il sera l'œuvre d'un travail acharné de propagande visant à faire de l'industrie le seul destin possible et pensable des sociétés humaines. Pendant plus d'un siècle il fonctionnera complètement, rendant difficile et invisible toute critique du modèle de la grande industrie occidentale et du projet de développement qu'elle porte, en dépit des destructions, des pollutions et des misères qu'ils n'ont cessé d'engendrer. C'est ce consensus qui est entré en crise aujourd'hui sous l'effet conjugué des transformations écologiques globales, des

dérèglements économiques continus et des effets délétères de la mise en concurrence généralisée.

François Jarrige est historien à l'Université de Bourgogne, auteur notamment de Face aux monstre mécanique. Une histoire des résistances à la technique (imho) et de Les luddites. Bris de machine, économie politique et histoire (Ere, en collaboration).

Des machines simples contre l'industrialisme !

Bertrand Louart

Certainement, au cours de ce colloque, on va dire beaucoup de mal de l'industrie et des machines. Pourtant, dans une perspective d'émancipation sociale, il faut reconnaître que l'apport majeur du capitalisme à cette perspective est bel et bien la machine.

Assurément, la machine est également le principal soutien de ce système d'exploitation planétaire de la nature et des hommes. Sans la machine, pas de capitalisme industriel, comme l'a bien montré Karl Polanyi. Mais sans la machine, je crois qu'il n'y aura pas non plus de sortie du capitalisme.

Mais je ne parle pas ici de toutes les machines que nous avons actuellement autour de nous. Certainement pas des « réseaux sociaux » sur internet et autres applications sur téléphone portables, dont on a fait des gorges chaudes à l'occasion des récentes « révolutions arabes » et dont on oublie un peu vite qu'ils participent ici surtout à la contre révolution managériale, d'abord en formant la population à une disponibilité de tous les instants et à une confusion entre vie privée et publique.

Je pense plutôt aux machines simples qui peuvent réellement contribuer à reprendre en mains nos conditions d'existence en nous permettant de les produire nous-mêmes, avec un minimum de dépendance au système technologique existant. Et non seulement il n'y en a pas tant que cela, mais le peu qui existe est en train de disparaître.

Quant on parle d'industrie et de machine, on pense aujourd'hui aux usines gigantesques, aux machines automatiques, ou encore à la technologie la plus avancée, les gadgets hypersophistiqués fonctionnant

grâce à des réseaux de machines aussi démesurés que discrets et invisibles.

Les machines ont aujourd'hui envahi notre vie quotidienne au point que nous n'imaginons plus pouvoir vivre sans elles, que l'on ne se souvient plus « comment on faisait avant ». Car dans le même temps où ces machines ont transformé notre existence, bien souvent elles ont fait disparaître de l'espace social les réalités et les activités autonomes qui permettaient de s'en passer. L'industrialisme, en tant qu'idéologie du capitalisme industriel, désigne ce processus par lequel les activités autonomes sont remplacées par des machines, des biens ou services produits de l'industrie, c'est-à-dire des marchandises. C'est ce remplacement qui crée, *par-dessus le marché*, tout profit et toute valeur.

Et bien souvent les opposants au capitalisme, au néo-libéralisme, ou même les objecteurs de croissance, arrêtent leur dénonciation des méfaits du système à cette création de profit et de valeur : et si les entreprises détruisaient les conditions de notre liberté et de notre autonomie pour rien, de manière purement gratuite, ce serait moins grave ? On a l'impression parfois que ces critiques voudraient bien, tout de même, de certains « avantages » de quelques marchandises sans avoir les « inconvénients » du système capitaliste et industriel dans son entier...

Il me semble donc, que de ce côté, il manque l'imagination pour une autre forme d'organisation sociale qui ne se réduise pas à l'organisation technique et économique de la production et de la distribution des biens. Il s'agit de sortir de la dépendance et de l'aliénation grandissante aux marchandises, aux biens et services produits industriellement, et donc au capitalisme par la création d'une nouvelle forme d'organisation sociale centrée sur l'établissement des conditions de la liberté et de l'autonomie de chacun par la réappropriation des arts, des sciences et des métiers par tous.

Le problème est que pour sortir de l'impasse industrielle et revenir, non à « un stade antérieur du capitalisme » comme on entend le dire

parfois, mais bien plutôt à une vie sociale moins encombrée par les médiations technologiques et moins dominée par l'économie marchande, il faudrait encore qu'existent autour de nous les éléments pour pouvoir le faire. Or parmi ceux-ci, il y a les machines-outils qui permettent d'épargner la peine, les travaux répétitifs, où il ne s'agit pour l'essentiel que de transformer un matériau brut pour lui donner des qualités physiques et techniques qui permettront ensuite d'en faire plus facilement autre chose. Ces machines font un *travail* utile en ce qu'elles nous permettent de mieux nous consacrer à notre *œuvre*, pour reprendre ici les catégories d'Hannah Arendt.

Dans certaines réflexions autour de la décroissance, j'ai parfois entendu qu'il fallait revenir « au travail à la main », sans qu'il soit vraiment précisé jusqu'où ou pour quels travaux. Imagine-t-on, par exemple, couper des arbres à la hache, débiter des planches comme les scieurs de long, les dégauchir et les raboter à la varlope, etc. ? Demandez à des menuisiers ce qu'ils en pensent : je suis certain que la réponse sera unanimement « pas question ! »

Le problème est, à l'heure actuelle, que les machines-outils qui réalisent ces opérations élémentaires et bien d'autres sont de plus en plus bourrées d'électronique, voire parfois d'informatique. Et les machines anciennes, plus simples à entretenir, réparer et modifier sont progressivement mises à la casse. Partout on observe le même mouvement : les constructeurs compliquent, et par là même fragilisent à loisir les nouvelles machines pour s'assurer le monopole de leur maintenance.

Par exemple, quoi de plus simple et utile qu'un moteur à explosion ? Soulevez le capot d'une automobile neuve (carrosse fait de plus en plus uniquement pour le confort du déplacement, et de moins en moins pour la facilité du transport), vous y verrez dessous un autre capot, électronique celui-ci, qui empêche toute intervention autre que celle d'un spécialiste ayant licence et équipement de diagnostic spécifique fourni par le constructeur.

Autrement dit, la machine ne vous appartient plus, quoique vous en soyez toujours le propriétaire en titre : vous n'en avez plus que le droit d'usage. Et encore, ce dernier est de plus en plus étroitement réglementé, prétendument pour des raisons d'hygiène et de sécurité. Mais lorsque l'on sait que ces réglementations sont impulsées au niveau européen par le lobbying des industriels, on se prend à croire que c'est là un autre moyen pour les constructeurs de programmer l'obsolescence de leurs machines et de vendre du matériel afin de pouvoir suivre l'évolution de ces « normes » qui ont la particularité de changer périodiquement...

On en vient donc au point où il va falloir défendre l'existence de machines simples contre les tendances dominantes dans l'industrie, qui par leur complication délibérée cherche à nous exproprier de leur maîtrise !

Il y a deux cent ans, en novembre 1811, débutait en Angleterre la révolte des luddites. Ils brisaient les machines alors nouvelles pour défendre une organisation sociale des métiers et leurs communautés contre l'usine, le salariat et une organisation purement économique et technique de la production. Peut être qu'aujourd'hui la réappropriation des machines simples et anciennes pourrait contribuer à instaurer une nouvelle organisation sociale des métiers et par là participer à la lutte contre l'industrialisme ?

*Bertrand Louart est menuisier-ébéniste, et rédacteur de
Notes & Morceaux choisis, Bulletin critique des sciences,
des technologies et de la société industrielle,
publié aux éditions La Lenteur.*

Et demain ? La question du pouvoir

Patrick Marcolini

Associations, revues, cercles de réflexion, collectifs éditoriaux, groupuscules politiques, communautés installées à la campagne : qu'ils revendiquent explicitement le terme d'anti-industriels ou qu'ils se reconnaissent plutôt dans les concepts d'après-développement, de décroissance ou d'écologie radicale, les mouvements de résistance à l'industrialisme qui se sont développés dans les deux dernières décennies paraissent dans l'ensemble avoir véritablement atteint un stade de maturité théorique. En puisant dans les travaux d'intellectuels francs-tireurs, en marge des schèmes idéologiques de leur temps (l'École de Francfort, Mumford, Ellul, Castoriadis, Illich, Partant...), ils ont consacré de longues années à identifier les racines du mal : le despotisme de la technique moderne et de sa rationalité instrumentale s'étendant à toutes les sphères de l'existence ; l'expansion des logiques de gestion, de calcul, de normalisation ; l'idéologie du progrès, de la croissance et du développement, qu'ils soient techniques ou économiques ; le réductionnisme d'une science moderne impérialiste, considérant la nature et le monde social comme un stock de matières et d'objets quantifiables, fondamentalement disponibles à l'action humaine, manipulables et transformables à volonté.

Mais au-delà de ce travail théorique, et des nombreuses alternatives pratiques qui l'ont alimenté ou qu'il a pu inspirer, ce qui va aujourd'hui s'avérer déterminant, c'est la capacité de ces mouvements à s'affronter à la question du pouvoir, au moment où le sentiment de constituer une force commune agissante tend à se répandre dans leurs rangs, au moment aussi où leurs idées commencent à circuler en dehors de leur espace social de référence.

Et la question du pouvoir, c'est d'abord celle du rapport à l'État et aux bureaucraties politiques ou administratives.

Pour une fraction non négligeable du mouvement actuel de résistance à l'industrialisme, la tentation est grande de subvertir le système « de l'intérieur » : qu'il s'agisse, chez certains, de travailler comme « experts » au service de l'État ou des collectivités locales et d'influer ainsi sur les politiques menées dans le domaine de la santé, de l'économie ou de l'environnement, ou chez d'autres, de se présenter à des élections pour conquérir dans les institutions des points d'appui susceptibles de renforcer l'action transformatrice engagée sur le terrain. Mais ce serait oublier que, de même que l'industrie empêche toute intervention créatrice des travailleurs dans le processus de production, et vide le travail de son sens propre, l'État étouffe l'esprit d'initiative et les formes d'auto-organisation des citoyens, c'est-à-dire finalement tout ce qui fait une démocratie authentique. Le choix d'une stratégie de conquête des pouvoirs « publics » est une erreur méthodologique : il rentre en contradiction avec tout ce que les résistances à l'industrialisme ont mis en avant et vérifié jusqu'à présent, à savoir qu'une souveraineté politique réelle se joue toujours au niveau des communautés de base, que l'État est la première de toutes les « Mégamachines », et qu'« une société ne peut être qualifiée d'alternative que si elle exclut tous les rapports de domination et toutes les relations de pouvoir qui structurent les sociétés existantes »⁷¹.

En outre la métabolisation par l'État et les grandes administrations d'un certain nombre d'idées élaborées dans le cadre de la résistance à l'industrialisme pourrait très bien conduire à une hybridation monstrueuse : le glissement progressif vers une société de décroissance autoritaire avec rationnement généralisé à la clé, ou le démantèlement par en haut de certains pans de la production industrielle dans le cadre d'un état d'urgence écologique, bref un pur et sim-

71. François Partant, *La Ligne d'horizon* (1988), Paris, La Découverte, 2007, p. 194.

ple écofascisme⁷². Et nous avons déjà en la personne de Jean-Pierre Dupuy, ex-disciple d'Ivan Illich, l'exemple-type des théoriciens d'État partisans de cette nouvelle version du despotisme éclairé que serait un « catastrophisme éclairé »...

Mais la question du pouvoir ne se limite pas au rapport à l'État. Elle concerne également la façon dont on conçoit les manières de sortir de l'industrialisme. L'ampleur de la tâche, ainsi que le changement complet de paradigme qu'elle implique, suggèrent l'idée de révolution. Cette idée doit toutefois être revue à l'aune de la nature et des fins de la transformation sociale désirée. Jadis, le mouvement ouvrier pouvait encore identifier la révolution à la reprise en main de l'appareil productif par les travailleurs, à la faveur d'une guerre civile ou d'une grève générale de masse. Mais du point de vue d'une critique de l'industrialisme, la révolution ne consiste pas tant à s'emparer de l'appareil productif qu'à le décomposer : à sélectionner en lui les objets et les techniques qui peuvent encore servir une autonomie collective, et à détruire ceux qui auront été démontrés comme superflus ou nuisibles. Et encore, c'est insuffisant : en fait, il ne peut y avoir de sortie raisonnée et définitive hors de l'industrialisme qu'à partir du moment où les collectivités humaines sont capables de se passer des technologies dont elles ont été dépendantes sur le plan matériel et imaginaire – ce qui implique pour elles, à la fois de se défaire des manières de penser et d'agir déterminées par l'industrialisme, et de retrouver les gestes, les connaissances et les aptitudes techniques dont elles ont été dépossédées, et qui garantissaient leur survie et leur indépendance concrète.

A l'évidence, ce ne sont pas là des choses réalisables en quelques semaines d'insurrection, ni même en quelques années d'activité intense : la révolution dont nous parlons est bien plutôt une

72. A ce propos, et malgré le ton souvent polémique du propos, lire la précieuse mise en garde de René Riesel et du regretté Jaime Semprun : *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2008.

transformation organique, une œuvre d'« ardente patience », qui passe évidemment par des moments de lutte, mais aussi et surtout par un travail de reconstruction s'exerçant au quotidien sur mille points à la fois. Le concept classique de révolution, qui tend à présenter le changement social comme un basculement rapide, comme un événement foudroyant toujours à venir, fait par conséquent obstacle à la mise en branle concrète de *processus révolutionnaires*. Aron et Dandieu l'avaient dit mieux que nous : « Le mythe de la Révolution, pour parler comme Sorel, a certainement rendu de grands services TACTIQUES à la cause révolutionnaire. Mais il risque de mettre en péril l'EXISTENCE même de la Révolution. Car la Révolution est avant tout un ACTE, c'est-à-dire une réalité immédiate, dramatique, créatrice. Pour en parler convenablement, il faut la placer sous le signe non du passé, ni de l'avenir, mais du présent. Cela ne veut pas dire que le changement de plan doive se manifester aujourd'hui dans ses détails ou sa totalité, mais qu'il appartient au domaine de la vie réelle au même titre que le pas que nous faisons ou le pain que nous mangeons. »⁷³.

*Patrick Marcolini est docteur en philosophie et chercheur
spécialiste du mouvement situationniste.*

73. Robert Aron et Arnaud Dandieu, *La Révolution nécessaire*, Paris, Grasset, 1933, p. 157-158.

Quelques ancrages de l'industrialisme

Jean Monestier

Introduction

L'industrialisme est un ressort majeur de la Mégamachine qui détériore de façon accélérée notre biosphère. Pourtant, ici, « mon objection s'adresse à l'engouement pour les machines, elle ne s'adresse pas aux machines elles-mêmes » (Gandhi⁷⁴). Je ne me range pas du côté de ceux pour qui toute industrie est mauvaise, mais je réprouve l'industrialisme, qui en est l'excès et la perversion, au point de compromettre toute « vie bonne » et de plus en plus toute vie humaine sur cette planète.

Trois ancrages de l'industrialisme me paraissent décisifs : la perte du lien, celle du pouvoir de décision de l'utilisateur final et la perte, enfin, de la notion de juste mesure.

La perte du lien

Le travailleur a été arraché du milieu dans lequel il s'était construit, jusqu'à perdre sa qualité de « paysan », celui qui est du pays. Le travail salarié, qui se réalisait d'abord à la maison notamment dans le secteur textile, l'a bientôt obligé à se regrouper dans des ateliers et des usines, à cause de l'introduction, par l'employeur, de machines coûteuses, avec des intervenants spécialisés et une organisation fonctionnelle de la production, mais aussi une volonté de mieux contrôler l'ouvrier. L'obligation progressive du travail à plein temps a interdit le partage entre travaux des champs et salariat. Au XIX^{ème} siècle, la journée de travail durait jusqu'à 15 ou 16 heures par jour, ceci parfois 7 jours sur 7 : quel lien gardaient alors l'ouvrier avec sa famille ou son domicile ? Aujourd'hui, la précarité croissante des

74. Gandhi, dans le livre *La puissance des pauvres*.

contrats de travail est une autre cause de perte du lien ainsi que, dernier avatar, les délocalisations.

Le lien se perd aussi avec les choses, par la spécialisation à outrance qui fait que le travailleur ne sait plus, ni d'où vient sa matière première, ni parfois ce qu'elle est réellement. Assez souvent, il ignore également à quoi servira ce qui sort de ses mains. « Gagner de l'argent » remplace la motivation du lien avec l'œuvre et avec ses semblables. L'acheteur final ignore lui aussi l'origine du produit qu'il achète ou de ses composants, la qualité de la fabrication et sa durée de vie (secret industriel !), sans parler de son coût énergétique, écologique ou social. Mais la publicité lui fera croire, comme il en a d'ailleurs envie, que le cochon d'où est tirée sa tranche de jambon gambadait il y a peu dans des prés verdoyants...

La perte du lien inclut donc le lien sensoriel. Nos cinq sens ne nous permettent plus d'établir un lien physique ni avec le produit ni avec son élaboration. De plus en plus de travailleurs se retrouvent devant un clavier et un écran, qu'ils fassent des rails ou des nouilles, et les consommateurs commandent de plus en plus par internet. Seuls les « soutiers » manipulent encore les objets réels, mais isolés par des gants, un masque et un casque pour mieux être reliés au pilote lointain qui gère leurs opérations de façon abstraite, sous l'égide d'une informatique souvent stupide (autre perte de lien, cette fois avec l'intelligence). Quant à nos déchets, ils disparaissent dans la poubelle sans nous impliquer davantage : une multinationale s'en charge. Cette perte de lien sensoriel est une perte de *sensibilité*. N'est-ce pas ce qui permet à un ancien comptable, calfeutré dans un cockpit de bombardier, de tuer d'un seul geste cinq cent mille personnes ? Ou à des ministres de laisser inoculer le SIDA à des milliers d'autres ?

La perte du pouvoir de décision de l'utilisateur final

Quand la proximité et les liens restaient forts entre les partenaires, l'artisan ou le marchand qui trompaient l'utilisateur sur la qualité

ou la quantité étaient pénalisés, parfois très lourdement, soit par le pouvoir politique, soit par les organisations professionnelles. « Le client est roi » proclame encore l'industrie. Face à la diligence, le train était effectivement plus rapide et moins cher, et les véhicules à chevaux se trouvèrent relégués à la desserte locale. Puis l'automobile commença à concurrencer le train sur ses points faibles, les lignes d'intérêt local, parfois longues de seulement quelques dizaines de kilomètres. Elle est aujourd'hui parvenue à un quasi monopole sur les déplacements de voyageurs de 3 à 500 km, dans une débauche énergétique que nous allons payer très cher. C'est une pure manifestation d'industrialisme.

Car entre le XIX^{ème} et le XX^{ème} siècle, la propagande est passée des mains d'amateurs éclairés à celles de professionnels, et la vente s'est également effacée devant le marketing. La satisfaction pleine et entière de l'utilisateur final qui était l'objectif suprême n'est plus qu'une croyance que le responsable marketing cherche à inculquer par tous les moyens.

L'offre est devenue monopolistique et diversifiée seulement sur des points de détails. Aujourd'hui, où peut-on acheter une machine à laver avec une source de chaleur externe, ou un générateur de force motrice à énergie solaire thermique ? Si le T.G.V. va plus vite que le train, il est beaucoup plus cher : on est passé du côté des rendements décroissants, et pourtant le marketing ne propose jamais l'alternative cachée, plus lente et moins coûteuse. C'est une prise de pouvoir du producteur sur le consommateur, qui fait croire à ce dernier qu'il décide librement, rationnellement ou en toute citoyenneté, alors que la pression sociale le contraindra le plus souvent à l'achat, car l'État, par des normes et des interdictions, enjoint de se conformer aux intérêts de l'industrie ou d'entrer en dissidence.

Un boulevard infini semble ouvert à l'industrialisme, au prix de la notion de juste mesure. Jusqu'à nous mener au néant ?

La perte de la notion de juste mesure

Louis Armand, directeur de la S.N.C.F., raconte qu'un général américain avait tenté de le convaincre que les wagons français de marchandises étaient ridiculement petits par rapport à ceux des États-Unis. Et Louis Armand de lui expliquer que la taille de ces wagons était proportionnée aux besoins, prenant en exemple une usine à gaz voisine que plusieurs trains de charbon par semaine venaient approvisionner. Avec les wagons américains, un train par mois aurait peut-être suffi, mais les installations et le personnel auraient été sous-employés, et le général en avait convenu. Ces hommes avaient encore le sens de la juste mesure, et pourtant on sortait d'une guerre où tous les excès avaient été expérimentés. Mais bientôt la démesure allait étendre son empire, alimentée par l'aiguillon des réparations de guerre, puis par la lutte contre le sous-équipement, puis par la concurrence devenue guerre économique, débloquée par les pertes de lien et la soumission plus ou moins volontaire de l'utilisateur final à la propagande et au marketing.

La théorie des « économies d'échelle » oublie qu'elles sont d'abord croissantes et avantageuses mais ensuite décroissantes et coûteuses. L'emprise de la course au plus gros rendement incite à éliminer les résultats plus faibles, voire légèrement négatifs, jusque-là soutenus par la péréquation, outil majeur de gestion des services publics. C'est ainsi que la S.N.C.F., dans les années 1960, a externalisé le traitement des « colis isolés » pour se concentrer sur les « wagons complets », puis trente ans plus tard, déprécié les « wagons complets » comme « wagons isolés », économiquement peu intéressants à côté des « trains complets ». Il ne faudra sans doute pas trente ans pour que ces « trains complets » deviennent à leur tour des « trains isolés », peu intéressants à côté du « sillon », l'unité dématérialisée qui désigne le graphique horaire attribué à un train passant chaque jour de l'année à la même heure sur les mêmes voies. Mais, avant que ces « sillons » soient

à leur tour dépréciés, devrait hélas survenir une défaillance de la biosphère.

Les hôpitaux, les tribunaux, les prisons, les lycées, les gares, les aéroports sont tous préférés plus grands et traitant de plus gros flux. L'être humain devient une sorte de molécule d'un vaste liquide dont la circulation est accélérée sans cesse. Ni le bilan carbone, ni celui des liens, ni celui des possibilités de choix de cet utilisateur final ne sont évoqués. Cette évolution éminemment industrialiste va par définition vers un meilleur rapport entre les coûts, mais seulement ceux qu'on prend en compte, et les avantages que les gestionnaires ont décidés de promouvoir.

Ni la complexification des produits, ni leur vitesse de renouvellement n'ont plus de limites. La gestion électronique de la moindre râpe à fromage est « intelligente », et passera pour un rustre celui qui préférerait ne pas en assumer le prix et se permet de la prouver contreproductive. « Une technologie n'est pas choisie parce qu'elle est efficace, mais devient "efficace" parce qu'elle a été choisie⁷⁵ ». La publicité et l'obsolescence programmée talonnent les récalcitrants qui ont le mauvais goût de chercher à réduire leur empreinte écologique.

Le comble de l'idéologie du développement durable consiste d'ailleurs à nous convaincre d'accepter ce renouvellement au nom d'une obsolescence écologique, en oubliant l'effet rebond et la complexification croissante des produits qui font que notre consommation d'énergie ne baisse pas, et que notre empreinte écologique reste catastrophique.

Au final, la perte du lien n'est qu'une des modalités de cette immense dérive qui a fait d'un outil capable de nous rendre des services remarquables, l'industrie, un monstre tentaculaire qui tend à détruire nos cultures, notre diversité, notre démocratie, et risque de rendre inhabitable la seule planète sur laquelle nous puissions

75. d'après Alain Gras dans le livre *Le choix du feu*.

vivre. J'espère que ce colloque nous suggérera des pistes d'actions efficaces, car il y a grande urgence.

*Jean Monestier est Artiste-Auteur-Indépendant,
objecteur de croissance, membre de diverses associations,
dont la Ligne d'Horizon.*

Amorce de bibliographie, désordonnée et incomplète

- *La travail sans qualité* de Richard Sennett,
édité par Albin Michel ;
- *Le choix du feu*, de Alain Gras,
édité par Fayard ;
- *La part maudite*, de Georges Bataille,
réédité par les Editions de Minuit ;
- Le rapport des amis de la Terre et du CNIID sur l'obsolescence programmée ;
- *La persuasion clandestine*, de Vance Packard,
édité par Calmann-Lévy ;
- *La Mégamachine*, de Serge Latouche,
édité par La Découverte et le MAUSS ;
- *Histoire des transports*, de Pierre Rousseau,
édité chez Fayard ;
- *La fracture ferroviaire*, de Vincent Doumayrou,
édité par les Editions de l'Atelier ;
- *Propos ferroviaires*, de Louis Armand,
édité chez Fayard.

Domination de sexe et industrialisme

Marie-Pierre Najman

Si l'industrialisme est l'ensemble des « manières d'agir et de penser » qui favorisent l'illimitation industrielle, il s'incarne dans des objets (pendule, portable, etc.) et des dispositifs spatio-temporels (usine, école, etc.) mais aussi dans nos habitudes et nos relations humaines. Il se différencie selon les cultures (des capitalismes aux socialismes, de la Chine à la Bolivie) mais il a des caractéristiques universelles, parmi lesquelles l'entretien d'attitudes et de comportements hiérarchisants qui se justifient et se renforcent mutuellement. On trie non seulement entre « masculin » et « féminin », mais aussi entre experts et profanes, entre gagnés et perdants, entre doués et non-doués, entre *has been* et « au top » etc. L'industrialisme serait impossible sans la structure hiérarchisée de nos sociétés, qui nous entraîne à nous comparer sans cesse en termes de pouvoir, d'ascendant, de « réussite », et nous encourage à mimer ceux qui nous asservissent. C'est grâce à la synergie de plusieurs dominations que se perpétue cette hiérarchie sociale. Qu'il s'agisse de la domination de classe, de race ou de sexe, des hiérarchies technoscientiste, économique ou symbolique, elles s'épaulent les unes les autres et ne peuvent être durablement ébranlées qu'ensemble⁷⁶. Les « rebelles » qui en contestent une se voient proposer un avantage dans une autre.

Ainsi, la fin des lois patriarcales n'a été obtenue que grâce à une soumission grandissante au scientisme et au salariat, donc à l'économie, soutenue par l'envie du modèle consommateur des riches. Au final, la domination masculine se conjugue toujours aux autres hiérarchies pour étayer l'industrialisme. Comment s'y opposer vraiment, et avec quelles conséquences anti-industrialistes ?

76. Cf. Irène Pereira, *Les grammaires de la contestation*, La Découverte, 2010.

Nous sommes de plus en plus nombreux à vouloir vivre une « vie bonne » nécessitant une grande attention aux écosystèmes biologiques et sociaux, en particulier les plus proches. Pour y parvenir, nous avons besoin du témoignage et de l'implication de toutes et de tous. Or, toute censure par autorité, par majorité ou par moyenne entrave cette implication, et l'égalité politique *intentionnelle* est comme rien. Un droit égal à l'expression et à l'écoute ne peut être qu'*effectif, en actes quotidiens*, impliquant une vigilance à l'encontre de toutes les dominations et pas d'une seule. Ainsi, nous dévaluons entre nous l'accaparement de richesses, de « distinction » et de pouvoir qui caractérise les institutions et les filières démesurées de l'industrialisme.

Telle est l'ambition, par exemple, du forum Nyéléni 2011⁷⁷ pour la souveraineté alimentaire qui « exige la construction de systèmes et processus démocratiques, non violents, indépendants des intérêts marchands, basés sur des droits égaux et l'égalité des genres, ce qui mènera également à l'abolition du patriarcat. » C'est en effet une version étroite de la masculinité, celle qui valorise l'agressivité, la compétition et la maîtrise par réduction et par autorité, que valorise et entretient l'industrialisme⁷⁸. Aujourd'hui encore, ce sont souvent des hommes qui cèdent les premiers aux sirènes du « développement »⁷⁹. Ce n'est pas le cas là où la culture commune est influencée par les valeurs attribuées au féminin comme dans certaines communautés indiennes d'Amérique du Sud ou d'Océanie.

Quand une oligarchie, qu'elle se dise capitaliste ou socialiste, accapare les biens communs, elle devient en général népotiste⁸⁰ et

77. Le Forum Nyéléni, forum mondial pour la souveraineté alimentaire (2007 puis 2011) est organisé par plusieurs associations dont Via Campesina et porte le nom d'une Malienne dont le talent agricole est entré dans la légende.

78. Cf. Carolyn Merchant, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper/Collins, 1980

79. Cf. Maria Mies et Vandana Shiva, *Ecoféminisme*, L'Harmattan, 1993

80. Lire par exemple Monique Pinçon-Charlot et Michel Pinçon, *Le Président des riches*, La Découverte, 2010

mafieuse⁸¹, et se trouve en concurrence mortelle avec ses pareilles. Toute la société est mise au *travail* selon le puissant modèle industrialiste. Nos activités se trouvent amputées de leurs significations relationnelles et de leur créativité alors que « travailler » ne nous satisfait vraiment que quand nous *œuvrons*. c'est-à-dire quand nous réalisons une tâche au moins valorisée par l'autonomie qu'elle nous procure et par l'affection d'humains que nous apprécions ; c'est aussi plus largement, quand, ayant résisté à la « peur de la nature »⁸² et acquis une certaine hauteur de vue, nous constatons que nous enrichissons l'écosystème et la société. Mais l'industrialisme réduit l'autonomie à la perception d'un salaire, l'appréciation mutuelle à des entretiens avec la DRH et le souci écosystémique et social à des proclamations de *greenwashing*.

Contre cette amputation de notre humanité, les femmes, surtout, assurent un sur-travail relationnel et réparateur⁸³. Sans lui, la mort sévit sous forme de suicides et de violences. La hiérarchie masculin/féminin étant toujours vivace, la reconnaissance indispensable de l'importance de ces tâches de relation et de soin, de même que leur démultiplication anti-industrialiste, ne se réalisera que si des hommes s'y attellent aussi en grand nombre, en récusant la hiérarchie multimillénaire.

La troisième raison qui appelle à une valorisation égalitaire des femmes et de leurs cultures est leur rôle crucial dans la subsistance dont l'industrialisme continue à détruire les conditions et les moyens.

Dans les pays riches, les femmes sont surtout devenues des consommatrices de produits industriels, même si leur incombent encore les tâches domestiques et le sur-travail relationnel. Il leur faudrait renoncer à du « travail » et du salaire pour gagner le temps de se

81. Lire, par exemple, Xavier Verschave, *La Maison-monde, Libres leçons de Braudel*, ECLM, 2005

82. François Terrasson, *La peur de la nature*, Sang de la Terre, 1998

83. Sandra Laugier, Patricia Molinier, Patricia Paperman et coll., *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité et responsabilité*, Petite Bibliothèque Payot, 2009

désolidariser des longues filières incontrôlables et nuisibles de l'industrie. Comment le désireraient-elles sans parité ? Davantage auto-produire, échanger, récupérer et réparer localement ne peut se faire sans la pleine participation des hommes aux tâches dites domestiques et des femmes aux choix politiques. Les difficultés alors rencontrées sont autant d'occasions d'apprendre à ne pas se presser, à faire attention, en mettant en pratique ce que nous proclamons viser : une vie plus conviviale.

Dans beaucoup de pays du sud au contraire, ce sont encore souvent les femmes qui ont en charge l'essentiel de la subsistance des foyers, en particulier grâce au maraîchage et au petit élevage. Elles ont développé des savoirs et des savoir-faire qui préservent les ressources locales mais la dévalorisation du féminin qui les rend vulnérables face aux manœuvres des champions du « développement ». Pour les aider, nous pouvons valoriser leurs expériences et apprendre d'elles, le tout sans prôner deux sphères d'activités séparées qui facilitent la hiérarchisation, mais plutôt, au Nord comme au Sud, en variant le partage des tâches et en ouvrant largement les possibilités d'apprendre.

Enfin, si nous voulons rendre possible et efficace la démocratie directe et égalitaire indispensable à la reprise en mains de nos conditions d'existence, nous avons à lutter contre la tendance des « réseaux de frères » à négliger ou minorer la « moitié du monde », en particulier dans les milieux proches de la grand-scène médiatique : les organisations politiques, les médias, l'université⁸⁴. On peut boycotter cette grand-scène. Il n'en demeure pas moins que le savoir-faire en matière de conversation et de diplomatie, crucial pour la démocratie directe, est plutôt cultivé par des femmes⁸⁵. Tous les « c'est ainsi et pas autrement » sont des impasses entre adultes

84. Vinciane Desprets et Isabelle Stengers, *Les faiseuses d'histoire, Que font les femmes à la pensée*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2011

85. Corinne Monnet, *La répartition des tâches entre les femmes et les hommes dans le travail de la conversation*, article sur Infokiosque.net, 1998

partageant un même souci. Résoudre ne peut pas être dissoudre, mais déplacer, reformuler, remanier, reposer, etc.

Au final, parce que les dominations s'épaulent l'une l'autre, parce que le sur-travail des femmes est à comprendre et partager, parce qu'il n'y aura pas de renouveau de la subsistance locale sans accord entre femmes et hommes et parce que la patience et la diplomatie sont des savoir-faire encore trop féminins, la domination entre les sexes est un aspect à ne pas perdre de vue pour sortir de l'industrialisme. Et comment y parvenir sans lui consacrer des moments de réflexion, sans instituer des rôles et des rites pour la contrecarrer, en particulier par un effort de parité ?

*Marie-Pierre Najman est administratrice de la revue Silence
et membre de l'association La ligne d'horizon.*

Quel imaginaire cultiver pour sortir de l'industrialisme ?

Florian Olivier

La sortie de l'industrialisme constitue un désastre pour toute une frange de la population (U.M.P., P.C., revalorisation du travail, relocalisation des industries), y voyant l'assurance possible d'un salaire pour accéder à ce que le capitalisme leur a confisqué. Pourtant si l'on veut s'assurer des sociétés locales fédérées solides (résilientes⁸⁶) et ouvertes qui nous permettraient de vivre bien et durablement, avec des conflits⁸⁷ certes, mais pas de désastres majeurs, nous devons pouvoir œuvrer, faire en sorte que chacun puisse être artiste ou artisan de sa vie, être libre. Pour cela nous devons nous libérer d'une vie standardisée, exploitée et contrainte au soutien silencieux d'un probable écocide.

Il y a principalement un problème majeur auquel se confronter et deux perspectives à éviter. Le problème que l'on va rencontrer est un pur produit de l'industrie de la propagande : l'acculturation, l'aliénation et au final le nihilisme. Les perspectives problématiques sont l'individualisation de la culpabilité menant à une société ouverte mais fragile, et l'enfermement entre nous dans une société solide mais carcérale.

La propagande, qu'elle soit claire ou déguisée, affichée, télévisée, écrite, orale ou situationnelle à l'échelle industrielle est désastreuse⁸⁸. Non seulement elle engendre un problème disons de bordure qui instaure des individu-e-s sérialisé-e-s qui réclame cette propagande. Mais surtout, elle transmet non pas la culture, mais l'obéissance, la

86. Rob Hopkins, *Manuel de transition, de la dépendance au pétrole à la résilience locale*, Écosociété / Silence, 2010.

87. Miguel Benasayag, *Éloge du conflit*, avec Angélique del Rey.

88. Voir : *Verbicide* et *Storytelling* de Christian Salmon, *Propagandes* de Jacques Ellul, *De la misère humaine en milieu publicitaire* du groupe Marcuse, et le recueil *Divertir pour dominer* par Offensive.

soumission à la répétition générale, l'idée qu'il n'y a pas à discuter, mais juste à « écouter ». C'est l'acculturation.

Le choix, la participation de chacun sont anéantis sous le prétexte qu'ils s'exprimeraient par nos achats ou leur absence. Si jamais quelqu'un s'imagine participer, apporter quelque chose, il y aura toujours un expert pour répondre à sa place. Et de multiplier les domaines et les moyens où la parole ne nous sera plus possible, où les relais, les médiations seront incontrôlable tout en prétendant parler pour ceux qui ne le peuvent plus. Au final chacun, par un système organisé pour que nous ne puissions plus y prendre part, est contraint de suivre et de demander même à ne pas être exclus de ce système qui a pris soin au préalable de détruire ce qui aurait permis d'autres types de vies. C'est l'aliénation.

Le stade ultime étant la hantise par chacun du sentiment que l'on ne peut pas faire autrement, et qu'après tout, il n'y a qu'à s'accommoder de tout cela. Que le meilleur n'est que celui qui s'investit, et s'adapte le mieux au système. C'est le nihilisme. Derrière ce problème peuvent s'esquisser des propositions dangereuses et autoritaires, celles des libéraux pour qui le problème est surtout individuel. On reconnaîtra la diversité des vies, mais on fragilisera chacun : il s'agira d'ordonner de prendre le vélo⁸⁹ au lieu de la voiture au niveau du gouvernement. Mais au niveau des personnes, le discours existe aussi : on critique celui qui a une voiture, celui qui a un portable, celui qui a une télévision. Se faisant, on passe à côté de l'essentiel : un problème collectif, organisé avantagement par un système pour une oligarchie d'experts et de marchands. Chacun vit comme il peut dans ces contraintes, avec plus ou moins de cohérence, c'est un problème personnel, mais la question importante est politique : comment combattre ce système ?

L'autre perspective malheureuse, c'est une réaction inverse à la fragilité organisée, en demandant une organisation solide mais carcérale. C'est

89. La ministre Christine Lagarde en 2007 à ceux qui trouvait l'essence trop chère.

l'extrême droite, qui propose de dicter une identité nationale ou régionale à la place des identités personnelles, qui va clôturer les frontières, nationaliser les banques. Il s'agit d'exalter aussi un paganisme et un droit de nature qui sera répercuté par les personnes comme une défiguration d'une « nature » idéalisée accusant tout ce qui ne lui convient pas d'être contre-nature, inauthentique, imparfait ou impur.

Nous devons nous aussi, pour faire face à la propagande industrielle, être capables dès aujourd'hui de proposer un imaginaire simple, mais de manière non-autoritaire. Cet imaginaire est nécessaire mais non suffisant. Il doit être pratique, être partageable avec les plus jeunes comme les plus âgés. Toutefois, l'imaginaire et la connaissance n'ont jamais empêché le pire. Il faut pratiquer, expérimenter, s'organiser. Il s'agirait de partager des connaissances et savoir-faire émancipateurs et de renouer avec des expériences originales pour anticiper et tester une organisation avant que les destructions les rendent impossibles ou que nous en soyons réduits à reproduire les mauvaises expériences que nous avons eu l'habitude de pratiquer.

Mais le mot d'« émancipation », ou d'« autonomie » est confus, sans plus de précision, il n'est qu'une esthétique fuite en avant. Qu'est-ce que cela veut dire ? Il s'agit de se libérer de la croyance en l'indépendance totale ou en l'État fort salvateur pour renouer avec la conscience de dépendances, choisir celles qui nous sont favorables, et les entretenir⁹⁰.

Lesquelles nous sont favorables ? La logique classique entretient sur cette question une double opposition. Celle des libéraux qui s'attachent à l'idée du moindre mal, et celle des communautariens qui s'acharnent à définir un bien commun autoritaire⁹¹. Une autre perspective désirable est pourtant possible : tout le monde sera d'accord pour dire que chacun doit pouvoir établir ce qui est bien pour

90. Voir Martha Nussbaum, ou Marlène Jouan, Sandra Laugier, dir. , *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*.

91. *Libéraux et communautariens*, par André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois.

lui, alors pourquoi ne pas entretenir les conditions qui permettent à chacun de le faire ? Le bien commun sera en quelque sorte paradoxalement celui qui permet à chacun d'être libre de définir ce qui est bien pour lui.

Pour porter cette logique, il faut construire, établir un imaginaire où l'humain n'est qu'un élément d'un tout vivant et non vivant qui lui permet d'exister⁹². Il ne s'agit pas pour lui de s'y laisser porter (ce serait la loi du plus fort), mais, à l'intérieur de cette cosmologie, de porter l'attention sur un ensemble de conditions (biologiques, psychologiques, contextuelles, capacités). Pour les esquisser rapidement, il s'agirait :

– de ralentir et de relocaliser pour restaurer les conditions de la perception, de la réflexion et de la reprise en main de ce qui nous arrive ;

– de préserver les conditions qui permettent l'entretien d'une diversité biologique⁹³ ainsi que l'accès libre à l'eau, à la terre, à la possibilité de se loger et de manger ;

– de détruire le système aliénant (par la manifestation, l'anarcho-syndicalisme, l'action directe), au lieu de penser qu'il suffit de faire à côté ou d'attendre que *la crise s'aggrave* alors que ces exactions sont longues, quotidiennes et qu'à terme elles nous empêchent de faire mieux ;

– et enfin d'autogérer et d'autoproduire les réponses à nos besoins, sous réserve que cette production n'empêche pas les possibilités précédemment établies comme justes et nécessaires.

Florian Olivier est titulaire d'un Master 2 en philosophie.

Il a été administrateur du site decroissance.info

et contribue au bulletin Sortir de l'économie.

92. John Baird Callicott, *Éthique de la terre*.

93. Virginie Maris, *Philosophie de la biodiversité*.

Rompre avec l'industrialisme dans la relation de travail aux animaux d'élevage

Jocelyne Porcher

Il est impossible de penser l'industrialisme dans la relation de travail aux animaux d'élevage en dehors de la société industrielle et capitaliste globale. Le fonctionnement des productions animales, en tant que microcosme des rapports sociaux, nous permet de mieux comprendre notre société et d'en avoir une vision prospective.

L'industrialisme, à mon sens, est non seulement un système économique au sein duquel le rapport industriel à la nature et à la vie est un pivot de la société mais également une idéologie qui soutient que ce rapport industriel est moderne, vrai et légitime. Cette idéologie est portée par la notion de progrès, et par le scientisme bien plus que par les sciences. L'idéologie diffusée par l'industrialisme a pour objectif de dissoudre les questions morales que posent l'injustice, le mépris et la violence dans celle de l'efficacité productive (la croissance) supposée résumer l'essence de la vie humaine.

La relation de travail aux animaux d'élevage est historiquement inscrite dans ce que l'on appelle l'élevage, c'est à dire le fait d'élever les animaux. Depuis 10 000 ans, l'élevage inscrit les animaux dans le champ du travail. Cette relation de travail repose sur de multiples rationalités dont la première n'est pas productive mais relationnelle. La rationalité productive, économique, sert la rationalité relationnelle. C'est-à-dire que l'on ne vit pas avec les animaux pour en tirer un revenu, mais que l'on en tire un revenu pour pouvoir vivre avec eux. Vivre avec les animaux est une rationalité essentielle du travail en élevage.

Avec la naissance de la zootechnie et le développement de l'industrialisme, ingénieurs, industriels et banquiers se sont avisés de la

manne financière que représentaient les animaux d'élevage. Sont nées alors, tout d'abord plus théoriquement que concrètement, les « productions animales », c'est-à-dire un rapport industriel aux animaux dont la seule rationalité est le profit. Les animaux d'élevage représentaient un gisement de matière animale (une ressource énergétique), plus facile à extraire que le charbon, extrêmement rentable et a priori inépuisable. Ingénieurs et industriels ont donc ôté des mains des paysans leur relation de travail aux animaux, jugée archaïque et improductive, et ont décidé de ce que cela voudrait dire dorénavant travailler avec les animaux : produire, non pas pour « nourrir le monde », mais pour faire des profits.

Cette évolution est présentée comme une évolution « naturelle » qui sur la flèche du temps aurait conduit notre relation aux animaux de l'archaïsme à la modernité, de l'élevage aux productions animales. L'un se dissolvant dans l'autre comme une étape dépassée.

Cette représentation des productions animales comme relation de travail « normale » aux animaux est importante car elle justifie, par la nécessité du changement vers la modernité, des transformations radicales de la relation aux animaux qui ont changé la nature et le sens du travail. La zootechnie, en tant que vecteur de l'industrialisme dans la relation de travail aux animaux d'élevage, a soutenu la mise en place de modèles de production « dominants » dans un système divisé en sous-système concurrents entre eux : production bovine, production laitière, production porcine... Division du travail des espèces animales mais aussi au sein des espèces eux-mêmes par spécialisation des vaches par exemple : vache laitière/vache allaitante. Le veau de la vache laitière est devenu un sous produit du lait. Ce qui a conduit à mettre en place une organisation du travail le construisant comme tel : le veau de boucherie.

Dans les productions animales, l'industrialisme a conduit à traiter les animaux comme les objets industriels qu'ils sont en théorie depuis le 19^{ème} siècle. On le constate dans toutes les productions et notamment dans les productions dites « industrielles », les animaux sont traités comme des choses au sein d'un processus qui peut être

très mécanisé et taylorisé comme en production avicole ou dans les abattoirs. L'informatique (c'est « l'ordinateur qui décide de la réforme des animaux ») et les nouvelles technologies (appliquées notamment à la « traçabilité ») prennent une place croissante dans l'organisation du travail et font de facto des éleveurs des sous-traitants des industries agro-alimentaires.

L'essentiel de la prescription industrielle, considérant que le but est de maximiser les profits, est de gagner du temps et de limiter au maximum les « temps improductifs ». C'était l'objectif des zootechniciens du 19^{ème} siècle mais aussi celui des modernisateurs de l'après guerre et c'est celui des ingénieurs aujourd'hui. Dans le travail avec les animaux, cet objectif a des conséquences graves car il ampute le travail de ce qui fait son sens, la relation avec les animaux. Il conduit de plus, à l'aide des nouvelles technologies, vers le stade ultime des productions animales : la production de matière animale sans animaux, la viande in vitro. Car, dans une poursuite constante de productivité, l'objectif est de sortir au maximum les humains et les animaux du procès de production afin de parvenir à un processus complètement industrialisé et robotisé, et supposé maîtrisé.

Sortir de l'industrialisme dans la relation de travail aux animaux nécessite de rompre avec les systèmes industriels. Contrairement à ce que prétend la problématique du « bien-être animal », il n'est pas possible de donner une vie digne aux animaux dans ces systèmes. Le traitement industriel des animaux n'est pas compatible avec le respect. On ne peut pas produire les animaux comme des choses et prétendre avoir avec eux des *relations*. Cette aporie est une cause de souffrance pour les travailleurs qui reçoivent la double injonction de traiter les animaux comme des objets industriels et, en même temps, de respecter leur sensibilité comme l'impose la réglementation « bien-être animal ». Si cette double injonction ne perturbe pas l'ordre managérial, elle cause des dégâts profonds chez les travailleurs qui sont eux confrontés à la réalité concrète de la relation de travail avec les animaux et savent que les animaux ne sont pas des choses.

La première des pistes à suivre à mon sens est de re-contextualiser la relation de travail aux animaux dans un cadre plus propice pour penser nos relations de manière équitable. Penser nos relations aux animaux dans le cadre de la théorie du don me semble une bonne approche. En effet, comme le souligne de nombreux éleveurs, avec les animaux, il s'agit de donner-recevoir-rendre. Nous avons envers les animaux domestiques une dette immense que certains proposent de régler par la « libération animale ». Loin de nous laver les mains de dix mille ans de domestication qui nous ont transformés comme ils ont transformé les animaux, nous devrions au contraire enfin faire une place aux animaux et penser le travail avec eux, et non contre eux.

Sortir de l'industrialisme dans la relation de travail aux animaux d'élevage, cela suppose donc de redonner de l'autonomie aux animaux et aux éleveurs, de changer le statut des animaux en prenant en compte non seulement leur existence mais également leurs compétences. La zootechnie et les productions animales ont construit l'animal d'élevage comme un idiot naturel. Or les animaux d'élevage ne sont pas les bêtes que l'on croit et leur faire une place dans le travail, c'est aussi permettre l'expression de leurs compétences. Cela conduirait à transformer profondément les systèmes d'élevage, à encourager la diversité des systèmes, des races animales... mais aussi à reposer autrement la question de la mort des animaux. Loin d'être un détail du procès de transformation de la matière animale, tuer les animaux en effet ressortit de notre responsabilité collective.

Jocelyne Porcher, Chevière puis sociologue à l'INRA SADAPT, vient de publier Vivre avec les animaux, une utopie pour le 21^{ème} siècle, La Découverte, 2011, préfacé par Alain Caillé.

L'industrialisme ou la mentalité mécaniste promue par les puissants

Pierre Thuillier

Pierre Thuillier a publié La Grande Implosion en 1995⁹⁴, trois ans avant sa mort. Difficile d'isoler de brefs extraits de cet impressionnant essai de presque 500 pages, véritable testament intellectuel écrit... au futur.

En l'an 2081, l'auteur-narrateur dresse un bilan richement référencé de ce qui a conduit à la Catastrophe. Il analyse ainsi l'hégémonie de l'industrialisme, il décrit son histoire et évalue la cohérence des « manières d'agir et de penser » qui le constituent dans les domaines social, économique, moral, technique et scientifique.

Aujourd'hui encore, cet examen critique exhaustif de l'industrialisme nous permet de comprendre l'emballlement de notre société-machine, qui démultiplie l'accélération des activités et des flux matériels et informatiques jusqu'à voir dans notre humanité une « source d'erreur »...

La culture conquérante des *bourgeois*

L'occident moderne est né dans les villes et il y est mort (108). Un voyageur du XI^{ème} siècle [s'étonnait, en découvrant Venise] : *Ce peuple ne laboure pas, ne sème pas, ne vendange pas.* (127)

Le rationalisme qui s'était si brillamment développé dans les cerveaux urbains engendrait ou renforçait le mépris des classes non cultivées, [et avant tout la dépréciation des paysans et de leur « instinct »] : Moins on était paysan, moins on était barbare. (140)

On ne pouvait être plus clair [que Marx écrivant⁹⁵] : *La bourgeoisie a soumis la campagne à la domination de la ville (...) arrachant ainsi une importante partie de la population à l'abrutissement de l'existence*

94. Aux éditions Fayard. Nous reprenons ici quelques citations de cet ouvrage. La page de chaque extrait est indiquée entre parenthèses.

95. Pierre Thuillier cite ici le *Manifeste du Parti Communiste*...

campagnarde. De même qu'elle a subordonné la campagne à la ville, elle a assujéti les pays barbares et demi-barbares aux pays civilisés, les nations paysannes aux nations bourgeoises, l'Orient à l'Occident (128).

Inséparables science et technique

Pour comprendre la nature et la portée de « la science », il est essentiel d'interpréter cette dernière comme un aboutissement privilégié du culte de la machine et, plus généralement du culte de l'efficacité. (...) La science ancienne (par exemple la science grecque) était fondamentalement une entreprise de *contemplation*. [Ainsi, pour Aristote], *le bonheur ne saurait être qu'une forme de contemplation*. [Mais] désormais, le mot d'ordre serait *action*. (...) L'orientation de la science bourgeoise était on ne peut plus énergiquement définie : alors que les Anciens se perdaient dans d'inutiles spéculations, les modernes auraient à coeur d'élaborer des savoirs *pratiques*, des savoirs qui permettraient d'améliorer les techniques et d'accroître indéfiniment les pouvoirs humains (405).

[La méthode expérimentale] consistait à créer des situations *artificielles* (des situations *techniques*) dans lesquelles les phénomènes physiques pourraient être étudiés de façon rigoureuse (410). [Le rôle des ingénieurs, les « maîtres des machines »], a été considérable. Non seulement ils ont toujours vécu en étroite symbiose avec les marchands et les ont aidé à établir matériellement leur domination, mais ils ont inventé les manières d'agir et de penser qui ont très profondément marqué le « génie de l'Occident » (230).

[La « science pure » était un mythe⁹⁶] : la plupart des Occidentaux ne percevaient pas à quel point la physique classique était intégrée au complexe militaro industriel (pour reprendre l'expression lancée par le président Eisenhower) (413).

96. Pierre Thuillier a consacré de nombreux essais à expliciter cette thèse. Voir, par exemple, *Le petit savant illustré*, Seuil, 1980.

Des implications mentales, sociales et environnementales

La philosophie mécaniste, en assimilant le monde à une machine, avait pratiquement rendu inévitable *l'artificialisation* de la nature (...) cela se faisait tout seul... Si les Occidentaux avaient pu discerner ce perfide processus, peut-être auraient-ils affronté de façon plus lucide les problèmes « écologiques » (380).

Avec l'auto et l'avion, ce n'était pas seulement « les moyens de transport » qui avaient changé, mais l'art de voyager, la manière de découvrir des paysages et des hommes nouveaux. Les « grandes inventions » dont les Occidentaux étaient si fiers n'avaient pas seulement transformé le monde qu'ils appelaient matériel, mais leur style de vie, leur sensibilité, leurs expériences les plus quotidiennes (...) voire leur identité d'êtres humains (375).

[La] déshumanisation systématique était renforcée par l'existence d'une « science économique » qui, pensait-on, révélait les lois régissant la production et l'échange de biens. » (133) [Mais] partout il fallait « gratter » pour abaisser le prix de revient, dû-t-on en même temps abaisser dangereusement la qualité. (...) Il était commercialement intéressant d'intensifier le gaspillage en lançant sur le marché des objets « jetables » ou délibérément fragilisés (214)...

Vers la société-machine

« Cité des sciences et de l'industrie » : comment mieux désigner la copulation symbolique de la Méthode Expérimentale avec l'Esprit de Profit (427) ? Depuis le XI^{ème} siècle, les bourgeois avaient agi inconsciemment comme si leur objectif était celui-ci : *le développement de la capacité industrielle et de la capacité scientifique*⁹⁷. La grande innovation du XIX^{ème} consistait essentiellement à prendre conscience de ce mouvement historique et à établir méthodiquement la domination des entrepreneurs, des marchands, des banquiers, des ingénieurs et des hommes de science. (...) Désormais

97. Citation de Saint-Simon, *Œuvres complètes* en 6 vol., Anthropos, 1966.

patrie rimerait avec *industrie*⁹⁸ (356). Selon Saint-Simon, il fallait confier la direction de la société à des experts guidés par les seuls intérêts de l'Industrie et de la Raison. A quoi une telle doctrine⁹⁹ pouvait-elle conduire sinon à une vaste planification, en tous cas à une vaste mécanisation de l'Occident (358) ?

[Pourtant], chez Saint-Simon lui-même, ni le culte de la science ni celui de la machine n'étaient absolus. (...) Il reconnaissait l'importance des sentiments et admettait même qu'une nouvelle religion était nécessaire (...) avec une morale fondée sur ce principe : *Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres*. (...) Mais la plupart de ses successeurs (...) retinrent (...) : une société est semblable à une usine et doit être organisée de façon scientifique (359). Après avoir inventé l'animal-machine puis l'homme-machine, comment les Occidentaux auraient-ils pu éviter la société-machine (350) ?

L'inhumaine autonomie des mécanismes

Le cybernétisme, s'il était allé jusqu'au bout de sa logique, aurait débouché sur une vaste machinerie bien huilée ; (...) une personne authentique (c'est-à-dire rebelle à la normalisation) aurait constitué une *opacité* insupportable. (...) *D'une certaine façon, avec la communication, il n'y a plus d'« être humain », mais plutôt des « êtres sociaux », entièrement définis par leurs capacités à communiquer socialement*¹⁰⁰. (...) Ainsi, une entreprise, lorsqu'elle commandait une étude de marché, ne s'intéressait pas aux personnes ; elle n'attendait que des indications statistiques. (...) Politiquement, la notion même d'État (au sens ancien) était vidée de sa substance. Il ne restait qu'une machine sociale géante (366-367)...

Pas de sentiment, rentabilité : ces deux mots d'ordre, concrètement, s'imposaient comme les principes directeurs de toute action. Ainsi

98. Voir en annexe le chant de Rouget de Lisle...

99. Que Saint-Simon appelait « industrialisme ».

100. Citation de Philippe Breton, *L'utopie de la communication*, La Découverte, 1992.

les licenciements étaient eux aussi décidés de façon « rationnelle », c'est-à-dire sereinement et scientifiquement. (...) Comment des démocrates sincères ont-ils pu croire que toutes ces formes d'ingénierie sociale étaient neutres du point de vue humain (374) ? Plus les ingénieurs, les technocrates et les autres organisateurs s'efforçaient de faire régner l'ordre et le progrès, plus l'univers de l'homme moderne devenait globalement difficile à maîtriser. (...) Les économistes, par exemple, étaient loin de comprendre la nature exacte des fameuses « crises économiques » ; et les spécialistes du nucléaire, malgré de téméraires déclarations, n'étaient apparemment pas capables de régler le problème des « déchets » (390)... [Enfin], plus la Machine progressait, plus devenaient vaines les questions portant sur le Sens (385)...

Pierre Thuillier (1927-1998) a enseigné l'épistémologie et l'histoire des sciences à Paris VII-Diderot et participé comme chef de rubrique à la revue La Recherche de sa création à 1994.
Il a entre autres publié L'aventure industrielle et ses mythes. Savoirs, techniques et mentalités, (Complexe, 1982), D'Archimède à Einstein. Les faces cachées de l'invention scientifique, (Fayard, 1988 ; Livre de poche, 1996) et La revanche des sorcières. L'irrationnel et la pensée scientifique, (Belin, 1997).

Extraits sélectionnés par Marie-Pierre Najman

Le chant des industriels

Rouget de Lisle

Les temps préparés par nos pères,
Les temps enfin sont arrivés :
Tous les obstacles sont levés ;
Nous touchons à nos jours prospères.
Déjà s'inclinent devant nous
La force et l'erreur détrônées :
Quelques efforts, quelques journées,
Elles tombent à nos genoux.

Honneur à nous, enfants de l'industrie !
Honneur, honneur à nos heureux travaux !
Dans tous les arts vainqueurs de nos rivaux,
Soyons l'espoir, l'orgueil de la patrie.

Déployant ses ailes dorées,
L'industrie aux cent mille bras,
Joyeuse, parcourt nos climats,
Et fertilise nos contrées.
Le désert se peuple à sa voix,
Le sol aride se féconde ;
Et, pour les délices du Monde,
Au Monde elle donne des lois.

Honneur à nous, enfants de l'industrie !
Honneur, honneur à nos heureux travaux !
Dans tous les arts vainqueurs de nos rivaux,
Soyons l'espoir, l'orgueil de la patrie.

Par qui voit-on cicatrisée
La trace de nos maux divers ?
Sous le poids de tant de revers
Qui soutint la France épuisée ?
« Enfin, s'écriait l'étranger,
» Enfin, la France est ma victime ! »
Quelles mains comblèrent l'abîme
Où sa haine allait la plonger ?

Honneur à nous, enfants de l'industrie !
Honneur, honneur à nos heureux travaux !
Dans tous les arts vainqueurs de nos rivaux,
Soyons l'espoir, l'orgueil de la patrie.

Laissons, dans sa lâche mollesse,
Le Sybarite végéter ;
Laissons le noble nous vanter
Ce qu'il appelle sa noblesse.
Ternaux¹⁰¹ ! le vrai noble, c'est toi ;
C'est le sage à la vie active,
Qui créa des biens qu'il cultive,
Pour les répandre autour de soi.

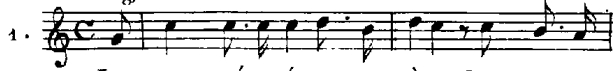
Honneur à toi, soutien de l'industrie !
Honneur, honneur à tes nobles travaux !
Dans la carrière enflamme tes rivaux,
Et vis longtemps pour eux, pour la patrie !

*Rouget De Lisle est l'auteur de la Marseillaise.
Il a écrit ce Chant des industriels en 1921
à la demande de Saint-Simon.*

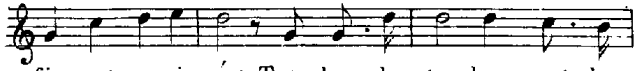
101. Député défenseur de l'industrie, Saint-Simon lui dédie la « lettre » où fut publié le Chant des industriels.

CHANT DES INDUSTRIELS.

Allegro.



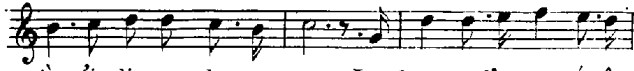
Les temps pré-parés par nos pères, Les temps en-



-fin sont ar-ri-vés: Tous les obs-ta-cles sont le-



-vés; Nous tou-chons à nos jours pros-pères. Dé-



-jà s'incli-nent de-vant nous La force et l'erreur détrô-



-né-es: Quelques ef-forts, quelques jour-né-es, El-les



tombent à nos ge-noux. Honneur à nous, enfants de l'indus-



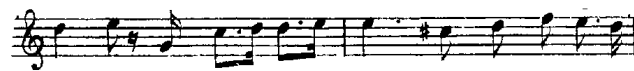
-tri-e! Hon-neur, hon-neur à nos heu-reux tra-



-vaux! Dans tous les arts vain-queurs de nos ri-



-vaux, Soy-ons lès-poir, l'or-gueil de la pa-



-tri-e; Soy-ons lès-poir, l'or-gueil de la pa-



-tri-e. Honneur à le refrain se répète en chœur.
etc

Des pistes contre l'industrialisme chez François Partant

Nous trouvons dans l'œuvre de F. Partant, ex-banquier devenu militant tiers-mondiste, beaucoup d'analyses et de perspectives anti-industrialistes. En témoigne un premier examen de ses articles de 1977 à 1987 regroupés dans Cette crise qui n'en est pas une¹⁰². Nous entendons ici par industrialisme le « modèle culturel » (17-1987) critiqué par Partant et dont voici quelques caractéristiques...

Dominations et hiérarchies sociales

Comme la plupart des analystes à son époque, Partant aborde surtout les hiérarchies économique et politique, et peu celles du genre, de la « race », du scientisme ou du symbolique. Néanmoins, il en pressent la synergie quand il aborde la technologie.

La technologie, c'est-à-dire la connaissance des techniques, est un des éléments de la culture. Si je suis un Cheyenne ou un Apache, qui ne place pas l'homme au sommet d'une hiérarchie des espèces, pour qui la nature est indissociable, et des hommes vivants ou morts et des dieux, ma technologie visera beaucoup plus à préserver la nature qu'à l'utiliser à des fins productives. (239-1982)

Le progrès technique est fonction du cadre socio-politique dans lequel il est réalisé. Il répond aux préoccupations de ceux qui le financent, puis décident son adoption ou son abandon, à savoir l'État et le Capital : l'État, qui affecte la plus grande part des ressources disponibles aux recherches militaires ; le Capital, (notamment les firmes multinationales), qui s'emploie, par le progrès dans les techniques de production ou le progrès-innovation, à accroître

102. Aux éditions L'Harmattan (2007), coll. L'Homme et la société, préface de Jacques Decornoy. Entre parenthèses, nous indiquons après chaque extrait la page dans le recueil puis l'année de publication de l'article.

ses profits. Le progrès technique n'est donc pas le moyen d'éviter les catastrophes. Il est un des principaux facteurs de la dynamique qui nous entraîne vers elles. (283-1984)

[L'accumulation capitaliste] n'est qu'un moyen. Elle a assuré le renforcement des deux pouvoirs qui s'exercent sur la société, permettant au *capital* d'accroître constamment sa capacité de production, donnant à *l'État* des moyens croissants pour étendre son contrôle sur la société et pour augmenter fabuleusement sa capacité de destruction. (128-1978)

L'État est par nature un « pouvoir bourgeois », pouvoir d'une classe dominante sur la société. Le rapport de domination qu'il implique est certainement moins pesant, plus « démocratique », lorsqu'il s'exerce sur une société divisée en classes et hiérarchisée, c'est-à-dire où une multitude de rapports de domination, se développant du haut en bas de la hiérarchie sociale, économique et politique, forment un tissu de droits et d'obligations qui ligote le corps social. Le but qu'il assigne à la société (...) ne paraît pas tout à fait abusif, puisque chacun peut et doit se l'assigner à lui-même : gagner davantage, entreprendre et accumuler, gravir la hiérarchie et accroître son pouvoir... En revanche, lorsqu'il s'exerce sur une société théoriquement sans classe, il doit sécréter la classe dominante : le parti ou la bureaucratie. Et il ne peut être qu'autoritaire... (136-1978)

Une intégration à l'échelle planétaire

L'industrie est à l'origine de la plupart des insurmontables problèmes politiques, économiques et sociaux, nationaux et internationaux, que les socialistes imputent bien à tort au capitalisme. Parce qu'elle permet par le travail d'ajouter constamment de la valeur aux matières premières qu'elle élabore, parce qu'elle permet d'accumuler des capitaux, grâce à l'organisation du travail, afin d'accroître constamment la capacité à produire, parce qu'elle fournit aux autres secteurs de l'économie les moyens techniques de leur propre développement, parce qu'elle permet ainsi d'augmenter constamment la production en valeur et en volume, elle a fait naître ce mirage que

tous les pays poursuivent âprement et vainement : l'opulence. Vieux rêve qui a dû naître le jour où des hommes furent mis au travail par une minorité abusive...

Dès le dix-neuvième siècle, l'industrie a « dénationalisé » l'ensemble des économies, celle d'un pays industrialisé devenant tributaire, pour ses approvisionnements et ses débouchés, de régions politiquement dominées, ces dernières ne pouvant plus évoluer en fonction de leur dynamique propre. Elle a rendu inéluctable l'impérialisme. (161-1977)

Le champ du politique et le champ de l'économie qu'incarne le capital ne s'exercent plus à la même échelle. Il s'agit là d'une donnée récente (elle n'apparaît clairement en France qu'à la fin des années soixante) dont les conséquences sont aussi nombreuses que graves. Parmi ces conséquences ne n'en retiendrons ici qu'une : un pays ne peut plus décider ce qu'il veut produire et de quelle manière produire. Il doit respecter les normes techniques et financières de production qui sont désormais partout les mêmes. (64-1980)

L'accumulation capitaliste n'est qu'une capacité à produire de plus en plus de richesse. Elle n'est qu'un processus d'enrichissement. (...) La progression économique n'a plus alors pour but (ni même pour résultat) de nous rendre de plus en plus riches, mais avant tout d'éviter que nous ne nous appauvrissions par rapport à d'autres pays qui continueraient de s'enrichir à nos dépens, de développer leurs activités productives en ruinant les nôtres. Ainsi sommes-nous condamnés à la croissance par notre environnement international, par la concurrence à laquelle nos entreprises économiques doivent faire face – et par la compétition interétatique. (128-1978)

L'État n'est qu'un rouage de ce système international dont le Capital est le moteur, mais un moteur entraîné par la dynamique concurrentielle qu'aucun pouvoir n'oriente et ne contrôle, l'évolution du système imposant aux États les décisions « techniques » qu'ils prennent... (133-1978)

La croissance est devenue un impératif. L'industrie n'est pas une richesse. Dans un contexte national et international concurrentiel,

elle doit se développer pour survivre, tout comme doivent se développer les innombrables activités qu'elle entraîne. L'arrêt de la croissance ne serait pas un état d'équilibre, mais le début d'une désorganisation économique et d'une décomposition sociale.

N'est-ce pas une bien étrange richesse que nous élaborons depuis deux siècles ? Elle *n'existe* que si elle continue de croître. Et nous ne bénéficions de certains progrès qu'à la condition d'en faire toujours davantage. Pour imposante qu'elle paraisse, notre construction économique et technique n'est ainsi qu'un mouvement. L'industrie a été le moyen d'un enrichissement, mais elle a transformé la richesse en un processus d'enrichissement sans fin qui implique un ordre économique international politiquement inacceptable. (162-1977) Peut-on imaginer qu'une collectivité humaine, constituée d'individus sains d'esprit et libres de leurs choix, déciderait de consacrer tous ses efforts à accroître constamment sa capacité à produire ? Il a fallu que la société se voit imposer cet objectif par des pouvoirs particulièrement forts. Mais ces pouvoirs sont eux-mêmes obligés, de par le contexte concurrentiel dans lequel ils s'exercent, de gérer la société de telle sorte qu'elle l'accepte, quelles qu'en soient les conséquences. Tous les États entraînent ainsi toutes les sociétés dans la même direction, en vue d'un objectif éternellement futur, les uns laissant au capital le soin de l'atteindre, les autres l'ayant « nationalisé » et le poursuivant aussi.

Non, ce n'est pas le capital seulement qu'il fallait mettre en question. C'est la *fonction* qui est la sienne. C'est l'accumulation capitaliste, qui n'est plus désormais qu'un processus sans fin et sans but. Car sa dynamique concurrentielle interdit à notre civilisation économique et technique d'avoir un but, une finalité vraisemblable. (171-1977)

[Ce] mode de production intégré a complètement éliminé les spécificités culturelles. (...) Encore faut-il s'entendre sur la portée de leurs revendications régionalistes. Lorsque les Occitans réclament le droit « de vivre et de travailler au pays », qu'exigent-ils au juste ? Seraient-ils satisfaits s'ils obtiennent un emploi à Fos-sur-mer, où ils fabriqueront à partir de minerais importés, des aciers laminés qui

seront pour l'essentiel exportés ? Ou exigent-ils bien davantage, en particulier le droit de définir eux-mêmes leurs besoins, en fonction de leur culture propre, le droit de décider comment satisfaire ces besoins, par rapport à quelles techniques, le droit d'organiser leur travail et leur vie comme bon leur semble, bref ! le droit à l'autonomie économique ? Sans autonomie au plan économique, l'indépendance politique n'a absolument pas de sens. (65-1980)

Fuite en avant

Seuls le pouvoir économique que détient le capital et le pouvoir politique de l'État décident ce qu'est le progrès et quels progrès sont à adopter. (...) Tout le monde croit à l'utilité de l'enrichissement imposé par la concurrence. Et tout le monde attend de lui le progrès social. Ce progrès doit être *payé* par la collectivité, qui doit donc s'enrichir pour en supporter le coût. Le progrès social n'est défini que par rapport à la mécanique d'enrichissement elle-même ! Mais si le système d'enrichissement ne puise sa dynamique que dans des inégalités qui s'aggravent du fait de la concurrence ? Si son fonctionnement crée indéfiniment de nouvelles injustices à l'échelle nationale et internationale ? (170-1977)

Le développement technico-économique, tel qu'il a pris forme à l'initiative des quelques pays où s'est produite une révolution industrielle au XIX^{ème} siècle, conduit l'humanité vers deux types de catastrophes parfaitement prévisibles – prévisibles, parce qu'elles marquent la fin, la limite extrême des deux grands axes de ce type de développement tendant vers l'accroissement continu de la richesse d'une part, de la puissance d'autre part. (...) Nous attribuons à l'Homme une liberté de choix. Nous perdons de vue que les hommes n'en ont plus guère dans la société qu'ils constituent et plus aucune dans le contexte économique dans lequel ils se trouvent. (280-1984)

Rareté provoquée

Le développement des forces productives n'élimine pas la rareté, ni dans une société socialiste (dans celles que nous connaissons)

ni dans une société capitaliste, où la dynamique économique est assurée par une rareté relative, souvent artificiellement provoquée (gaspillages, réduction de la durée d'usage des produits, etc...) pour permettre l'augmentation de la production. (212-1986)

La dynamique d'une économie industrialisée provoque un remodelage incessant du cadre de vie, qui lui-même entraîne une continue modification des besoins individuels et collectifs à satisfaire. L'augmentation en volume et en valeur des biens et services à consommer nourrit l'optimisme des statisticiens, mais, si elle correspond à un certain type d'enrichissement « collectif », elle a surtout pour résultat de relever constamment le seuil de la pauvreté, ce seuil au-dessous duquel il n'est plus possible de vivre. (169-1977)

Travailler n'est plus œuvrer

L'industrie a radicalement modifié la relation de l'homme à son travail, qui lui-même a changé de signification. Le travailleur n'a plus à exécuter *son* travail, mais une tâche qui lui est fixée. La finalité de son effort et la manière de le faire ne dépendent plus de lui. Il ne travaille plus alors que pour la *contrepartie* du travail : le salaire. (...) Le travailleur ne pouvant plus se réaliser et s'affirmer dans la vie active, puisque son travail le limite, reporte son espoir d'exister sur les heures de repos, les congés, la retraite... (...) Exister davantage, « se dépasser soi-même », c'est améliorer son niveau de vie qui ne peut lui-même être, dans une société comme la nôtre, qu'une capacité à consommer. La lutte des travailleurs va être axée sur le « pouvoir d'achat ». (169-1977)

Exploitation d'un « tiers-monde »

Il ne s'agit pas de se demander si les progrès techniques dont nous bénéficions sont ou non des progrès pour l'individu ou pour la collectivité. La question n'est pas là. Elle est de savoir si nous préférons conserver notre genre de vie, c'est-à-dire la manière dont nous satisfaisons nos « besoins », ou rendre aux peuples du tiers-monde le droit et la possibilité de choisir leur propre genre de vie. (284-1984)

Tout ce qui est entrepris dans le tiers-monde sous couvert de développement se traduit concrètement par une croissante intégration des économies sous-développées à l'économie mondiale, c'est-à-dire par l'adoption du mode de production intégré. Du coup, la sphère de l'autonomie se restreint, compromettant les possibilités de survie de la fraction de la population (la majorité) qui travaillait et vivait grâce à elle. Cette évolution est admirablement illustrée par le témoignage de R. Linhart : « *Le sucre et la faim* » (...). (62-1980)

Si les peuples du tiers-monde étaient libres de s'organiser comme ils l'entendent, peut-être que certains d'entre eux ne connaîtraient plus de développement technico-économique. Je ne vois pas du tout pourquoi nous devrions le déplorer. En revanche, on peut regretter qu'en leur imposant à tous ce même système de pouvoir que représente l'État (seul reconnu par le droit international élaboré, en fait, par les grandes puissances) on ait imposé du même coup à l'humanité entière un même choix culturel, qui était initialement celui de la société occidentale. (288-1984)

Tous les hommes ne sont pas nécessairement obnubilés par l'objectif de l'*homo faber* occidental. En revanche, il est vrai que les élites du tiers-monde le sont. Or, comme ce sont elles qui décident au nom des peuples, (...) tous les États réclament des transferts de technologies et appellent de leurs vœux Coca-Cola, afin que les ouvriers, jusque-là sous-développés au point de boire de l'eau de source dans le creux de la main, se civilisent sur des chaînes d'embouteillage. (240-1982)

L'humanité entière ne pourra jamais avoir le « niveau de vie » dont bénéficie une partie de la population mondiale, (...) les peuples pauvres ne seront jamais riches à la façon dont nous le sommes et par recours aux moyens que nous employons pour l'être – pour cette excellente raison que leur pauvreté est une des contreparties de notre prospérité (il n'est même pas nécessaire de faire état de l'évidente impossibilité écologique d'un développement de ce type généralisé à la planète). (18-1987)

La pauvreté du pays du tiers-monde, qui a une origine historique, tient au nombre *trop réduit* d'activités productives envisageables face à la concurrence des pays industriels (voir comment la France, qui produisait des motocyclettes il y a quelques années, doit maintenant les importer du Japon) et au *sous-emploi* de la population qui en résulte. Elle tient aussi à la *sous-rémunération* du travail, et aux deux conséquences qui en découlent : d'une part, les bas salaires (et le chômage) limitent le marché intérieur et contribuent d'une autre manière à interdire certaines activités, notamment industrielles. D'autre part, le prix des produits exportés étant très bas (leur faible valeur ajoutée comporte trop peu de salaires), les exportations rapportent trop peu de devises, si bien que les possibilités d'importer sont elles aussi très limitées. (75-1985)

[Un exemple :] l'appauvrissement du Gabon résulte de son développement. L'outil importé, qui améliore la productivité du travail en réduisant la proportion de travail vivant dans le processus de production, réduit du même coup la fraction proprement nationale de la valeur ajoutée à la production du pays sous-développé : ce dernier va gagner de moins en moins sur ses exportations. (232-1984)

Quelle(s) alternative(s) ?

Le niveau de vie d'une population dépend de son organisation sociopolitique au moins autant que des techniques qu'elle met en œuvre. Si ces techniques impliquent une organisation sociopolitique injuste (par exemple une division de la société en classes, un système de pouvoir autoritaire, etc...), comment pourraient-elles améliorer les conditions de vie de la population ? (239-1982)

Combattre le sous-développement ce n'est pas enclencher un processus de développement, c'est éliminer les facteurs internes et externes qui empêchent une population de se reproduire dans les conditions qu'elle décide elle-même. (287-1984)

Jusqu'au XVIII^{ème} siècle, (...) chaque société produisait *tout* ce qui lui était nécessaire, avec des normes de production qui lui étaient propres : chacune avait sa façon de se nourrir, de s'habiller, de se

loger, etc. ... Pauvre peut-être, elle n'était pas misérable dès lors qu'elle parvenait à assurer sa propre reproduction biologique et culturelle. La misère, lorsqu'elle existait, n'affectait qu'une partie de la population et était alors imputable à l'organisation sociopolitique. Même les famines, telles que l'Europe elle aussi en connut, avaient presque toujours une cause politique : elles étaient la conséquence de guerres ou de troubles sociaux. (78-1985)

Le communisme¹⁰³ a été pratiqué dans de nombreuses sociétés archaïques, par exemple par les Karmates, qui avaient fondé des enclaves idéalement démocratiques dans plusieurs régions du Moyen-Orient, qui ont été pourchassés pendant des siècles et dont les derniers descendants réfugiés dans la partie montagneuse du Sud-Yémen d'où même les armées britanniques n'ont pas réussi à les déloger, se sont convertis à l'Islam, mais en l'adaptant à leurs traditions démocratiques qui condamnent tous les rapports de domination, y compris bien entendu celui que les hommes exercent sur les femmes dans les sociétés patriarcales (un Islam devant lequel Khomeyni mangerait son turban !). Une microsociété peut être communiste *parce qu'elle ne privilégie pas la formation de la richesse*. (212-1986)

Quelle transition ?

(...) Le champ de la réflexion est remarquablement ouvert [car] pas le moindre parti politique ne le contrôle : une réflexion sur le pouvoir, dans le cadre d'un système économique mondial dont la dynamique concurrentielle échappe à tout pouvoir ; une réflexion sur le non-pouvoir, et sur ce que serait la dynamique économique si toutes les sociétés pouvaient librement décider ce qu'elles entendent produire, comment le produire, par recours à quelles techniques, et en vue de satisfaire quels besoins... Une réflexion sur la richesse, sur les moyens d'en créer, sur les raisons d'en créer... (145-1978)

103. Désigne ici un mode de vie tel qu'il assure « à chacun selon ses besoins » parce que, insiste F. Partant, les désirs y sont limités socialement (NDE).

La redistribution des richesses - sur laquelle porte l'essentiel de la réflexion de la gauche - n'est pas indépendante de la manière dont se forme la richesse. (134-1978).

Ni la droite ni la gauche ne peuvent prétendre surmonter la crise du système capitaliste en utilisant le pouvoir d'État. (136-1978)

Pourquoi les régions ne s'assigneraient-elles pas de produire, dans toute la mesure du possible, ce qu'elles consomment ? Ainsi par exemple, les Occitans, qui ne pourront guère se prétendre autonomistes aussi longtemps qu'ils ne produiront que du vin rouge, recommenceraient à cultiver du blé et à pratiquer l'élevage, fabriqueraient leurs outils et tisseraient leurs vêtements.

Cette perspective paraît absurde si l'on prend en compte les conditions de vie actuelles de la grande majorité des Occitans, qui ont des voitures et des télévisions, qui utilisent le T.G.V. ou l'avion pour se rendre à Paris... Elle est déjà moins absurde si l'on songe aux chômeurs, aux innombrables paysans dont le revenu est inférieur au SMIC, à une foule de marginaux qui squattèrent le Midi et vivent en quasi autosubsistance. Il suffirait que cette minorité continue de grossir pour que la recherche d'une relative autonomie économique régionale devienne une nécessité. Reconstituer des enclaves à l'abri de la concurrence internationale sera peut-être le seul moyen d'assurer l'existence d'une partie de la population. (28-1982)

Gageons que si les travailleurs du tiers-monde peuvent démocratiquement décider que produire et comment produire, c'est à une véritable « révolution industrielle » que nous assisterons. A coup sûr, ils s'apercevront que l'organisation du travail n'est pas seulement un problème d'efficacité, mais aussi un problème de justice et d'harmonie sociale. Ils constateront que le travail ne doit pas être rémunéré en fonction de sa productivité, sauf à recréer l'exploitation au sein même du monde du travail, et qu'un travail dont la productivité est faible peut être socialement indispensable... (170-1977)

La contestation est partout, individuelle et collective. Elle précède la mise en forme théorique de l'évolution de notre société. Et si elle ne correspond à aucune ligne politique, ce ne peut être que

parce qu'elle s'inscrit dans une perspective historique différente de celle dans laquelle les pouvoirs, quels qu'ils soient, se situent. (181-1977)

Extrait, sélectionné et ordonné par Marie-Pierre Najman

La ligne d'horizon

www.lalignedhorizon.net

Maison des associations du 5^e
4 rue de Arènes
75005 PARIS

L'association «La Ligne d'Horizon» a été fondée par un groupe d'amis de François Partant (1926-1987) sensibles à l'originalité et à l'actualité de ses analyses.

Ses objectifs

- diffuser les analyses de François Partant
- les confronter aux mutations de nos sociétés
- approfondir la réflexion sur les alternatives

Ses moyens

- promotion des écrits de François Partant
- diffusion de films, d'ouvrages
- participation à des débats
- organisation de colloques

Le présent n'a pas de futur

« Le présent n'est pas gai. Il suffit d'ouvrir le journal pour en être convaincu. L'avenir est plus sombre encore. Tandis que dans le tiers monde la faim progressera, nous verrons chez nous le chômage et la pauvreté s'étendre ».

François Partant

Le système économique actuel repose sur un postulat, l'expansion continuelle, dont le moteur est la dynamique concurrentielle ; en dehors d'elle, point de salut ! Cette expansion a lieu sous la sacro-sainte idéologie du « développement », soutenue par la majorité des

économistes et hommes politiques : celui-ci devait apporter le bonheur à l'ensemble des peuples ! Mais on a vu, d'abord dans le Sud, et de plus en plus dans le Nord, des économies locales et vivrières se détruire, des pollutions multiples mettre en jeu l'équilibre de notre biosphère, les profits se concentrer, tandis que la misère se diffuse. L'ère industrielle débouche sur des impasses : écologique, sociale (le nombre d'exclus ne cesse de croître), morale (quelle qualité de vie avons-nous et aurons-nous ?). Le partage du travail, les débouchés à l'exportation, la formation professionnelle, le développement durable ne sont que des palliatifs ou de fausses promesses. L'évolution technologique et ses conséquences sur la vie échappent à tout le monde. De par sa nature, la croissance engendrera encore plus de chômage et de précarité.

« Aussi longtemps que nous assimilerons l'évolution de notre société à celle de l'humanité avançant vers un terme à la fois idéal et indéfiniment futur, aussi longtemps que nous verrons, dans nos progrès scientifiques et techniques, la preuve de cette évolution d'ensemble, nous ne parviendrons même pas à imaginer un projet politique nouveau ».

François Partant

Et si la première chose à faire était d'être lucide : ne plus adhérer au mythe du développement mais en faire une analyse critique ; arrêter de penser que tous les peuples de la terre ont la même aspiration ; voir que la logique de cette compétition effrénée a montré son incapacité à répondre aux besoins vitaux de la majorité des personnes de cette planète ; voir que la révolution verte, l'agriculture industrielle et le commerce international ont apporté la faim et la misère dans de nombreuses zones du monde.

« Il ne s'agit plus de préparer un avenir meilleur mais de vivre autrement le présent ».

François Partant

On ne voit pas d'alternative à l'ordre économique actuel car d'une manière sous-jacente on refuse de remettre en cause les princi-

pes mêmes de cet ordre. Favorisons alors toutes les initiatives qui remettent en cause notre mode de vie et notre type de production. Recréons des réseaux d'entraide, de solidarité, d'échange fondés sur les capacités de chacun et sur les besoins de tous. Le refus de l'exclusion, ici et là-bas, doit être une priorité, ce qui implique d'agir avec les exclus.

Les résistances multiples d'aujourd'hui nous permettront peut-être, demain, de rebâtir à partir de conceptions nouvelles.

Achévé d'imprimer en novembre 2011
Sur les presses d'Impressions MAB
69001 Lyon
imprimeriemab@free.fr



Le pédalo ivre
Maison des passages
44 rue St Georges
69005 Lyon
www.lepedaloivre.fr

ISBN : 978-2-9538951-1-7