

A QUOI BON LE DEVELOPPEMENT ?
Remarques critiques sur des évidences incertaines

Gilbert Rist

“Il faut attendre un mal général assez grand pour que l’opinion générale éprouve le besoin de mesures propres à faire le bien. Ce qui produit le bien général est toujours terrible, ou paraît bizarre, lorsque l’on commence trop tôt.”

Saint-Just

Depuis trois décennies, économistes, sociologues et politologues s’efforcent de résoudre les “problèmes du développement”. Naguère limitée aux pays capitalistes dépendants du Tiers Monde, cette problématique englobe aujourd’hui les pays du centre qu’affectent aussi la hausse du coût de l’énergie, le chômage et l’inflation. A l’ancienne distinction entre “développement” et “sous-développement”, on a progressivement substitué le concept de *maldéveloppement* pour souligner les effets différents mais simultanés qu’entraîne au centre comme à la périphérie le mode de production issu de la révolution industrielle. Enfin, les multinationales du développement (Nations unies, Banque mondiale, ONUDI, BIT, etc.) proposent régulièrement de “nouvelles stratégies de développement” pour “combler l’écart” qui se creuse entre le Nord et le Sud, éliminer la “pauvreté absolue” et satisfaire les “besoins fondamentaux” des masses les plus défavorisées.

Or, en dépit de toutes ces activités — littéraires et pratiques — il faut bien reconnaître que, si la situation change, c’est généralement dans le sens d’une détérioration plutôt que dans celui d’un

progrès. Paradoxe apparent : l'homme est capable d'aller sur la lune (et d'en revenir) mais ne parvient pas à améliorer sa qualité de vie; et ce lamentable constat fait aujourd'hui partie des banalités que l'on échange d'un ton résigné.

Cela étant, il convient de s'interroger de toute urgence sur les raisons pour lesquelles on en est arrivé là, ce qui permettrait peut-être de dégager quelques indications utiles pour évaluer les stratégies "alternatives" qui sont régulièrement soumises à l'attention des "développeurs". En effet, pour éviter la fuite en avant qui a caractérisé le lancement des précédentes "décennies du développement", il se pourrait, à ce point de l'histoire, que notre responsabilité intellectuelle consiste d'abord à analyser les pseudo-évidences et à éliminer un certain nombre de mythes modernes, d'autant plus dangereux qu'ils sont généralement considérés comme indiscutables.

Dans cette perspective, nous avons choisi d'examiner trois thèmes-clés (la nécessité de l'Etat, le développement des échanges commerciaux, la primauté de l'homme) que l'on retrouve diversement combinés dans la plupart des théories du "développement" et des discours politiques contemporains; ils sont si bien intégrés à la rhétorique dominante qu'ils se passent de légitimation et fonctionnent comme des concepts autonomes. Quoi de plus naturel que d'affirmer : "il est nécessaire que l'Etat veille à la redistribution des revenus", "il va de soi que l'accroissement des échanges favorisera le développement", "notre programme d'action est fondé sur le primat de l'homme"? Qui s'aviserait de contester ces énoncés qui paraissent relever du simple bon sens (puisqu'en imaginant une formulation inverse on s'écarte manifestement de la normalité)? En fait, l'intérêt de ces thèmes tient à leur banalité même : et c'est leur excès d'évidence (auto-suffisance) qu'il faut questionner.

1. La nécessité de l'Etat

"Chaque Etat est responsable au premier chef de promouvoir le progrès économique, social et culturel de son peuple. A cette fin, chaque Etat a le droit et la responsabilité de choisir ses objectifs et ses moyens de développement, de mobiliser et d'utiliser intégralement ses ressources..."

Charte des droits et devoirs économiques des Etats,
article 7.

“Le seul moyen de lutter contre le paupérisme est d’aider les pauvres à devenir plus productifs. Il va de soi que cette tâche incombe au premier chef aux gouvernements des pays intéressés.”

Robert McNamara – *Discours...*, 1975, p. 44.

A première vue, on imagine mal un quelconque discours sur le “développement” qui ne fasse pas une large place au rôle de l’Etat, et cela pour de très nombreuses raisons: non seulement parce que l’espace terrestre habitable est intégralement partagé entre des “Etats-nations” contrôlés chacun par une puissance publique “originale” et “souveraine” (il n’y a donc plus d’interstice, de *no man’s land* dans lequel on pourrait glisser autre chose), mais encore parce que ce sont les appareils d’Etat qui, de plus en plus, semblent être capables de conduire les nations et de promouvoir leur “développement”. Ce pouvoir est lié essentiellement aux divers monopoles que l’Etat s’est arrogés: celui de la violence, bien sûr, qui est historiquement le plus ancien, mais aussi celui de l’information dont l’importance n’est pas à démontrer (1). On peut, sans doute, compléter la liste: monopole financier (droits de douanes, impôts, subventions), monopole ou quasi-monopole de la production et de la distribution d’énergie, de l’instruction publique, de la santé, etc. Même si de telles affirmations doivent être nuancées pour tenir compte de certaines circonstances particulières, on est bien obligé de constater que le rôle de l’Etat a progressivement passé de la conduite de la guerre (*warfare*) à la responsabilité globale (totale/totalitaire) pour le bien-être social (*welfare*). On rappellera enfin que, dans la mesure où le “développement” est lié à la croissance, c’est toujours l’Etat, et nul autre, qui se trouve au centre du débat étant donné que l’étalon universel de mesure n’est autre que le produit *national* brut.

A partir de ce constat sommaire, on remarque tout d’abord que, si le “développement” que l’on a cherché à réaliser — notamment dans le Tiers Monde — s’est soldé jusqu’ici par une série d’échecs, en revanche, le développement de l’Etat, lui, a été spectaculaire. Et s’il y avait, entre les deux phénomènes, une relation de cause à effet ?

On dit parfois que les organisations internationales cherchent à mettre en place des mécanismes “supra-nationaux” limitant le pouvoir des Etats; cela est possible, dans certains cas, mais ne constitue nullement la règle: à bien des égards, les organisations internationales ne font que renforcer le pouvoir des Etats puisque, même lorsqu’el-

les feignent de s'intéresser aux "populations", c'est pour inciter les Etats à mettre en place des structures (bureaucratiques) censées prendre en charge leurs administrés. "Partout l'Etat devient gestionnaire de la société entière (...); pour formuler théoriquement sur le plan conceptuel cette émergence de quelque chose de nouveau, je propose le terme 'mode de production étatique'" (2).

Deuxièmement, il est évident que ce développement de l'Etat, au centre comme à la périphérie, doit reposer sur une base matérielle: au nom de l'*utilité* (publique), l'administration s'approprie une part de plus en plus importante du surplus produit à la base (sous le couvert de l'organisation de la redistribution) afin d'assurer sa propre croissance. A cette appropriation correspond forcément une *expropriation*, mais pas n'importe laquelle: ce qui est soustrait aux diverses formations sociales, c'est la part qu'elles avaient pu consacrer jusqu'ici à leur propre reproduction, c'est l'excédent nécessaire à l'entretien de la sociabilité (3). La conséquence est claire: le tissu social est progressivement déstructuré (par expropriation de la richesse et des rapports sociaux) et la société ne se compose plus que d'individus rassemblés abstraitement autour de la notion d'Etat, laquelle est censée remplacer l'identité dérivée des échanges symboliques qui se nouaient à l'intérieur des communautés traditionnelles. Reste à mettre en place une nouvelle mythologie, afin de donner une apparence de sens à ce bouleversement de la structure sociale: aux rites créateurs de sociabilité, on substitue la religion du progrès, catéchisme laïc véhiculant l'idée d'un bonheur obtenu à force de travail, de raison et de discipline (4). L'ordre social, la sécurité, le bien-être sont à ce prix: un quadrillage toujours plus poussé de la société, une atomisation des individus, une progression considérable de l'appareil répressif (5).

Ainsi, en accordant à l'Etat le monopole de la promotion du "développement", on ne peut aller qu'à fin contraire car "l'Etat moderne n'est autre chose que le roi des derniers siècles, qui continue triomphalement son labeur acharné, étouffant toutes les libertés locales, nivelant sans relâche et uniformisant" (6). En dépit de la théorie de la souveraineté populaire — à fonction idéologique — aucun citoyen d'aujourd'hui ne peut songer à paraphraser Louis XIV et dire: "L'Etat, c'est nous!". On le voit bien lorsque les Bretons se mobilisent pour protester contre l'implantation d'une centrale nucléaire ou que les Salvadoriens se soulèvent contre la dictature: dans les deux cas l'Etat riposte en faisant charger les CRS ou l'armée. La coupure entre le peuple et l'Etat est donc devenue totale

à cause de l'autonomisation du pouvoir/puissance, qui entraîne la mise en place de structures d'exploitation et d'expropriation. Celles-ci obligent le citoyen à travailler ferme pour subvenir aux "besoins de l'Etat", pour sacrifier au mythe du progrès et pour faire fonctionner la machine chargée de l'anéantir définitivement.

En contrepoint, il faut rappeler les brillantes analyses de Pierre Clastres qui montre clairement pourquoi les sociétés primitives ne sont pas simplement des sociétés "sans Etat" mais, bien plus radicalement, des sociétés *contre* l'Etat (7). Ce qui ne signifie pas que la dimension politique en soit absente, mais elle est totalement englobée à l'intérieur des rapports sociaux : "La tribu manifeste entre autres (et par la violence s'il le faut) sa volonté de préserver cet ordre social primitif en interdisant l'émergence d'un pouvoir politique individuel, central et séparé" (8). Ce contre-exemple est fondamental car il montre bien pourquoi une société ne peut pas, sans commettre une sorte de suicide collectif, confier à d'autres le soin de sa reproduction. Lorsque l'Etat se trouve investi de cette tâche, il s'en ensuit peut-être une formidable croissance de la *production*, mais la société comme telle — constituée par une série de rapports sociaux significatifs, c'est à dire porteurs de sens — dépérit. N'est-ce pas, en dernière analyse, le pressentiment de cette catastrophe finale qui, dans les sociétés industrielles, conduit les foules à se mobiliser contre le "pari nucléaire" engagé par l'Etat ? En effet, à quoi sert l'accroissement des possibilités de production (le "développement") si la reproduction (survie) de la société est menacée ?

Qu'on ne tire pas, de ces brèves remarques, des conclusions qui rappelleraient une certaine forme d'anarchisme faisant une part excessive à l'individu, seul contre tous et soumis uniquement à ses propres lois (9); on peut s'opposer à l'Etat sans pour autant rejeter l'existence de la société (10). D'où l'importance des mouvements anti-étatiques et des revendications régionales et ethniques (dont l'ambiguïté réside, bien entendu, dans le fait qu'elles risquent toujours de vouloir réaliser un autre type d'Etat), parce qu'ils sont l'expression concrète d'une nouvelle forme de protestation politique située à un autre niveau que celle des partis politiques traditionnels, dont l'existence même est intimement liée à celle de l'Etat moderne.

2. *Le développement des échanges marchands*

“Tous les efforts possibles devraient être faits (...) pour faciliter le fonctionnement des associations de producteurs et favoriser (...) l'amélioration des recettes d'exportation des pays en voie de développement producteurs et de leurs termes de l'échange et l'expansion soutenue de l'économie mondiale dans l'intérêt de tous”.

Nations Unies, Assemblée générale, Résolution 3202 (S-VI) du 1er mai 1974 (NOEI): I, 1.c.

“On voit donc que l'expansion des échanges internationaux est indispensable à la croissance économique dont les pays en développement ont désespérément besoin”.

Robert McNamara -- *Discours...*, 1978, p. 35.

On n'en finirait pas de relever les textes d'auteurs qui, du XVIIIe siècle à nos jours, croient pouvoir établir un lien de causalité entre l'accroissement des échanges et celui du bien-être (11). Et si l'opinion dominante ne préconise plus une libéralisation totale des échanges et admet volontiers la nécessité de mécanismes correcteurs des forces du marché, il n'en reste pas moins que la théorie des avantages comparatifs et de la division internationale du travail continue à inspirer une partie importante de la littérature sur le “développement”. A partir de telles prémisses, il apparaît nécessaire d'élargir constamment l'étendue des marchés, lesquels permettent aux hommes non seulement de satisfaire leur “penchant naturel (...) qui les porte à trafiquer, à faire des trocs et des échanges d'une chose pour une autre” (12), mais encore d'obtenir des autres ce dont ils ont eux-mêmes besoin. Tout cela semble faire si bien partie de l'ordre des choses que le doute lui-même devient suspect...

Toutefois, en replaçant le phénomène de la généralisation de l'échange marchand (= contrôlé et régulé par l'intermédiaire du marché) dans une perspective historique, on se rendrait rapidement compte que cette pratique n'est pas aussi “naturelle” que les fondateurs de l'économie l'ont prétendu et qu'il s'agit bien au contraire d'un phénomène moderne, lequel est apparu dans des circonstances bien particulières. Ce qui est en cause, bien entendu, ce n'est pas le fait de l'échange en soi, ni l'existence, dans la plupart des sociétés, d'institutions qui peuvent être qualifiées de “marchés” (13), mais

c'est l'application du mécanisme du marché à l'ensemble des transactions (14). En d'autres termes, ce qui est contestable, c'est d'une part l'affirmation que l'échange a pour motif l'obtention d'un profit et, d'autre part, celle que tout puisse faire l'objet d'une transaction. Il ressort en effet clairement des travaux anthropologiques que la fonction principale de l'échange est essentiellement "sociale" (symbolique) : on n'échange pas en fonction du mécanisme des prix mais en obéissant à un certain nombre de règles bien précises (de réciprocité, de redistribution) qui sont elles-mêmes constitutives de la société. Voilà pourquoi, dans certains cas par exemple, le gibier ne peut pas être consommé par celui qui l'a tué, ou pourquoi, dans d'autres cas, deux partenaires peuvent s'échanger le même objet (ce qui est dépourvu de toute rationalité économique), etc. Il est donc impossible, dans une société traditionnelle, d'isoler un aspect "pure-ment" économique du reste de la structure sociale : l'échange des mots, des politesses, des femmes ou des choses est d'abord une manière de situer la position sociale (prestige) de chaque membre du groupe et non pas une manière de réaliser un gain (capitalisable) (15) : La circulation temporaire des biens n'est envisageable qu'à l'intérieur d'un ensemble de relations permanentes.

D'autre part, la possibilité d'échanger certains produits sur un marché ne signifie pas que tout puisse être marqué par le code de la marchandise. Dans la plupart des sociétés en effet, l'échange constitue une activité éminemment ambivalente et risquée qui peut à tout moment — surtout si elle ne respecte pas des règles très strictes qui n'ont rien à voir avec celles des prix — libérer des forces incontrôlables. Prétendre que l'échange est positif à tout coup est donc bien un effet de la modernité (16). C'est sans doute pour les mêmes raisons que l'Islam — pourtant extrêmement favorable au commerce — a exclu de l'appropriation privée un certain nombre de biens tels que l'eau ou l'herbe (17). Enfin, dans le même ordre d'idées, on notera que, dans les sociétés primitives, il n'est pas possible d'échanger n'importe quel objet contre n'importe quel autre : non seulement les marchés sont cloisonnés, mais la monnaie, prise en tant qu'équivalent général, fait défaut. Phénomène qui ne doit évidemment pas être considéré comme un "manque", mais au contraire comme une sorte de garde-fou, une manière de maintenir l'échange à l'intérieur de certaines limites bien précises et, par dessus tout, comme un moyen de prévenir l'accumulation de la richesse (18).

Si l'on accorde aux remarques précédentes une valeur générale (non pas universelle, mais significative de certaines pratiques

sociales que l'on retrouve dans de nombreuses cultures), on mesurera l'ampleur du bouleversement provoqué par l'introduction du système marchand sur l'ensemble de la planète (19). Sans prétendre pouvoir recenser ici l'ensemble de ses conséquences, on peut néanmoins en mentionner quelques-unes :

a) Selon la perspective classique, tous les échangistes qui participent à un même marché sont dans une situation d'égalité les uns par rapport aux autres (multiplicité des acheteurs et des vendeurs), tandis que, dans une formation communautaire, il est essentiel de savoir *qui* est le partenaire et quel est son rang pour déterminer le type d'échange possible, car c'est la relation sociale préexistante — et non pas l'objet occasionnel — qui lie l'"acheteur" et le "vendeur". Pratiquement on constate que l'inégalité sociale constitue en fait le mode d'organisation de l'égalité économique alors que, dans les sociétés contemporaines, l'égalité sociale (tous les hommes sont égaux en face des objets) est le mythe nécessaire au maintien des inégalités réelles (20).

b) L'absence de monnaie (ou, ce qui revient au même, la non-monetarisation d'un certain nombre de ressources telles que la terre ou le travail empêche la création d'un surplus et, réciproquement, la non-existence du surplus rend la monnaie inutile. Mais c'est aussi ce "principe anti-surplus" (21) qui permet à la formation communautaire de ne pas aliéner ses membres à l'accroissement illimité de la production. Tout change dès qu'apparaît un équivalent général : d'une part les biens échangés sont déposés de leur sens symbolique et sont réduits à leur valeur d'échange (logique de l'équivalence) et, de l'autre, il devient possible d'accumuler individuellement une valeur abstraite dont le recyclage dans le système social (par l'intermédiaire de fêtes, sacrifices, etc.) n'est jamais garanti. Du coup aussi, personne n'a plus de raison réelle de relâcher son effort: le travail devient une loi à laquelle chacun est soumis.

c) Ce n'est donc pas sans raisons sérieuses que Sahlins a pu considérer les sociétés primitives comme les premières (et peut-être les seules !) sociétés d'abondance : car il ne faut pas confondre pauvreté avec quantité restreinte de biens disponibles (22), et, contrairement à ce que l'on croit souvent, les sociétés de subsistance ne connaissent pas la famine (23). Au contraire, la généralisation des mécanismes marchands fait immédiatement apparaître la notion de rareté (24); voilà pourquoi "l'importance de la faim croît relativement et absolument avec le progrès culturel" (25). Pour tenter de conjurer cette

rareté, le système n'a d'autre ressource que de stimuler sans cesse la productivité ce qui, paradoxalement, ne peut mener à terme qu'à la rareté absolue. Si les sociétés primitives sont des sociétés d'abondance, alors sans doute les sociétés industrielles doivent être considérées comme des sociétés créatrices de pauvreté absolue (en dépit d'une apparente pléthore de biens).

On voit dès lors pourquoi l'accroissement des échanges, présenté généralement comme une des meilleures recettes de "développement", ne conduit le plus souvent qu'à accélérer le sous-développement. En effet, pour qu'un pays "pauvre" puisse s'intégrer dans le marché international, il lui faut d'abord créer un marché interne et que celui-ci produise un surplus expropriable (par l'Etat) et exportable. Ce qui suppose la mise au travail des populations et l'apparition d'inégalités économiques sans commune mesure avec les disparités sociales traditionnelles (26).

On objectera sans doute que ce système marchand a produit dans le monde industrialisé un certain nombre de résultats beaucoup moins négatifs que ne le laissent entendre les paragraphes précédents. Mais cette querelle ne dépend finalement que d'une question de point de vue. Personne ne prétendra qu'on puisse juger des conditions sociales de la France sous l'Ancien Régime en se bornant à examiner la manière dont on vivait à Versailles. De même, il peut sembler étrange de parler des succès de l'économie de marché en ne fixant son regard que sur les Etats-Unis d'Amérique et l'Europe, alors qu'il faudrait — pour être juste — tenir compte des conditions de vie des trois quarts de l'humanité avant d'établir un bilan équitable. Quant au fait que 10 % de la population mondiale consomme au moins 60 % des richesses produites, cela constitue un autre indicateur significatif d'une des conséquences principales (mais généralement oubliée) de la généralisation de l'échange marchand (27). Le phénomène est certainement extraordinaire, mais cela ne signifie pas qu'il faille nécessairement s'en réjouir.

On notera enfin que l'ensemble de ces considérations n'est pas sans rapport avec les analyses proposées par les théoriciens de la dépendance, avec les théories des partisans d'un développement auto-centré (*self-reliance*) ou avec les stratégies de type dissociatif (*delinking*), à condition — autant le dire clairement — de ne pas réserver au seul Tiers Monde ces diverses manières d'envisager le "développement".

3. La primauté de l'homme

"...le développement implique la reconnaissance de la dignité de l'individu, l'appréciation de la personne humaine et son droit à disposer d'elle-même..."

Nations unies, ECOSOC, Doc. E/6065/Add 1, 1977, p. 7.

"Ce qui a été réalisé dans le domaine du développement est tout à fait remarquable, je dirais même, sans précédent dans l'histoire du monde. Jamais autant d'êtres humains (deux milliards de personnes) n'avaient accompli de progrès aussi rapides sur le plan économique en si peu de temps".

Robert McNamara, *Discours...*, 1977, p. 5.

Sur la scène des idées, l'humanisme revient en force. Du Président Carter à Georges Marchais, chacun prétend défendre les droits de l'homme, partout on imagine des stratégies visant à satisfaire des "besoins humains fondamentaux" (28), on affirme volontiers qu'il faut passer du développement des choses à celui des hommes (29) ou encore qu'il faut mettre en place un "développement centré sur l'homme" (30). Autant de bonnes paroles et d'excellentes intentions qui font écho au "grand parler" (31) de la culture occidentale : de Protagoras à F.C.S. Schiller, nombreux sont les philosophes qui proclament que l'homme est la mesure de toutes choses; Rousseau déclare sans ambages que "la plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme" (32); Engels rappelle que "si les ouvriers se révoltent, et même parfois de façon inutile, c'est parce qu'ils doivent proclamer que ce n'est pas à eux, êtres humains, de se régler sur les conditions matérielles, mais à ces conditions de se régler sur eux, êtres humains" (33). Et d'ailleurs, plus simplement encore, comment être "contre l'homme" sans être du même coup contre soi-même ?

Toute la question est de savoir si cette insistance mise à célébrer l'homme doit être comprise comme l'incessante *protestation* de certains esprits éclairés contre une des "tares" fondamentales de la société occidentale qui sécréterait (naturellement ? structurellement ?) la deshumanisation, ou si l'anthropocentrisme foncier de l'Occident ne se trouve pas, paradoxalement, à l'origine d'une pra-

tique qui, en dernière analyse, entraîne le mépris de l'homme et, à terme, sa disparition. Avant de poursuivre, il vaut sans doute la peine de rappeler ce passage — essentiel — de Louis Dumont qui indique clairement l'enjeu du débat :

La plupart des sociétés valorisent en premier lieu l'ordre, donc la conformité de chaque élément à son rôle dans l'ensemble, en un mot la société comme un tout; j'appelle cette orientation générale des valeurs "holisme" (...). D'autres sociétés, en tout cas la nôtre, valorisent en premier lieu l'être humain individuel : à nos yeux chaque homme est une incarnation de l'humanité tout entière, et comme tel il est l'égal de tout autre homme, et libre. C'est ce que j'appelle "individualisme". Dans la conception holiste, les besoins de l'homme comme tel sont ignorés ou subordonnés, alors que la conception individualiste ignore ou subordonne au contraire les besoins de la société. Or il se trouve que, parmi les grandes civilisations que le monde a connues, le type holiste de société a prédominé. Tout se passe comme s'il avait été la règle, à la seule exception de notre civilisation moderne et de son type individualiste de société" (34).

Pour éviter toute confusion, on distinguera d'abord entre le sujet empirique de la parole, l'être humain particulier, que l'on retrouve dans toutes les sociétés, avec ses caractéristiques propres, et l'être moral, autonome, qui est au centre de l'idéologie dominante. C'est celui-ci, et non celui-là, qu'il faut mettre en cause pour les raisons suivantes :

a) Le concept d'individu prend son essor au XVIII^e siècle, notamment à la suite des travaux de Locke et Mandeville. Il s'agissait alors de fonder philosophiquement une nouvelle manière d'envisager les rapports des hommes entre eux à une époque où le système féodal constituait une entrave pour la nouvelle classe des entrepreneurs. D'où l'apparition de trois concepts, indissociables de la notion d'individu : la propriété, l'égalité et la liberté. Ce qui, chez Locke, fonde l'égalité, c'est le fait que tout homme est d'abord propriétaire de son propre corps comme de ses biens (35); affirmation à conséquences multiples car elle justifie la possibilité d'aliéner, de vendre sa force de travail; elle établit une différence entre les hommes et les animaux (qui ne sont pas propriétaires d'eux-mêmes et ne peuvent posséder la terre); elle oblige à repenser le rapport à l'Etat qui, à travers la notion de contrat, va devenir le garant des droits individuels. Tout le

libéralisme est ici en germe (36). Certes, cette révolution de la pensée ne s'est pas faite d'un coup et les oppositions furent souvent vives : lorsque Bernard Mandeville affirma dans sa célèbre *Fable des abeilles* (37) que les vices privés contribuaient au bien public (c'est à dire que l'économique était non seulement distinct du politique mais encore de la morale), il fut condamné par le Grand Jury du Middlesex, mais, quelque cinquante ans plus tard, Adam Smith put reprendre cette idée sans rencontrer aucune résistance et fonder ainsi l'économie politique : à la notion (politique) de contrat social correspondait désormais celle de marché, dans un parfait isomorphisme de structures. Ce rapide survol montre bien que l'apparition du concept d'individu n'est pas innocente : elle fait partie intégrante des bouleversements fondamentaux qui, voici deux siècles, permirent la mise en place d'une manière totalement nouvelle de concevoir les rapports de l'homme avec la société, politique et économique.

b) En prenant le problème par l'autre bout, on constate que la déstructuration sociale est une condition nécessaire à l'universalisation des "lois" économiques et, partant, de l'expansion du capitalisme. La relation symbolique qui unissait les hommes entre eux et assignait à chacun sa place propre devait disparaître pour que soit privilégié le lien entre l'homme (*homo oeconomicus*) et les objets. Le même processus est aujourd'hui à l'oeuvre dans le Tiers Monde : pour transformer les groupes "végétant à l'écart de l'économie du marché" en sociétés de producteurs/consommateurs, il faut exproprier les rapports sociaux au nom de l'utilité et de la rentabilité. Le sens (symbolique) doit être appauvri en valeur (prix) : désormais tout s'achète et tout se vend : non seulement les objets, mais aussi le travail (l'homme), la terre et le temps. C'est à travers une série d'ethnocides que naissent les individus capables de "gérer" leur existence et leurs conflits dans la société productiviste, et ce n'est pas un hasard si la Banque mondiale peut proclamer : "Ces objectifs ne seront pas atteints tant que les très pauvres ne pourront pas gagner de quoi se procurer les biens essentiels vendus sur le marché, tels que nourriture et logement" (38).

c) A partir du moment où l'on parvient à déterminer les caractéristiques de la "nature humaine", on ouvre toute grande la porte à une série de manoeuvres extrêmement dangereuses pour la diversité culturelle. On se bornera à rappeler par exemple que c'est sur cette base-là qu'ont été élaborées toutes les doctrines assimilationnistes et évolutionnistes (39) et que c'est en accordant à cette théorie un fondement quasi-biologique que les multinationales du développe-

ment visent à satisfaire les “besoins fondamentaux” (universels) des populations “défavorisées” (40). Cette uniformisation de l’homme (et des sociétés) n’est-elle pas dans la logique du système dominant, lequel repose largement sur l’interchangeabilité et la substituabilité d’un individu à l’autre, chacun n’étant qu’un “facteur de production” ? “Le problème : ‘qu’est-ce que l’homme ?’ est donc toujours le problème dit de la ‘nature humaine’ ou encore celui dit de l’homme en général’, c’est-à-dire la tentative de créer une science de l’homme (une philosophie) qui partirait d’un concept initialement ‘unitaire’, d’une abstraction dans laquelle pourrait être contenu tout l’humain’ (...). La philosophie ne peut être réduite à une ‘anthropologie à caractère naturaliste, c’est-à-dire que l’unité du genre humain n’est pas donnée par la nature ‘biologique’ de l’homme (...). Que la ‘nature humaine’ soit ‘le complexe des rapports sociaux’ est la réponse la plus satisfaisante” (41).

d) L’anthropocentrisme triomphant a enfin entraîné une série de conséquences — encore incalculables — que l’on rassemble généralement sous l’étiquette de “crise écologique”. L’ambition cartésienne qui consistait à faire de l’homme le “maître et possesseur de la nature” s’est sans doute largement réalisée, mais il n’est pas évident qu’il faille s’en féliciter. Pour reprendre les termes de Claude Lévi-Strauss : “N’est-ce pas le mythe de la dignité exclusive de la nature humaine qui a fait essuyer à la nature elle-même une première mutilation, dont devaient inévitablement s’ensuivre d’autres mutilations ?” (42). Non content de détruire les sociétés, le système marchand détruit encore la nature : n’est-ce pas un droit qu’il accorde à chaque Etat que d’exploiter ses ressources naturelles de façon “optimale” ou “rationnelle” ? Telles sont les conséquences du fait que l’homme occidental s’est pensé comme extérieur à la nature et s’est arrogé le droit de la dominer et de la mépriser (43). On voit bien l’abîme qui sépare la position “humaniste” dominante, laquelle se réclame de la supériorité de la raison (et donc aussi de *la* technique), de la position traditionnelle, basée sur l’intime relation établie par toute société avec son cadre naturel (44). Les uns cherchent à domestiquer la nature en multipliant les conquêtes et les artifices, les autres s’efforcent de vivre avec la nature et en elle, quitte à s’ensauvager (45). Le véritable écologisme ne consiste donc pas à atténuer les effets de la pollution ou à créer des parcs nationaux, mais, bien plus fondamentalement, à repenser la place de l’homme dans l’éco-système global et à lui retirer la primauté qu’il s’est à lui-même attribuée et qui risque, à terme, de le conduire à sa perte (46).

4. Vers un nouveau paradigme ?

Il n'est guère possible, dans le cadre de ce bref article, de faire autre chose que de poser quelques jalons pour la réflexion; on s'en doute, chacun des points abordés devrait faire l'objet de longs développements dont les cheminements devraient suivre en détail les divers auteurs mentionnés au passage. Quelles que soient ces limitations, il est toutefois possible de hasarder quelques considérations plus générales en guise de conclusion.

En premier lieu, on mesurera la force des évidences, ou des vérités prétendues telles. On a beau se dire que le système des Etats-nations est porteur d'énormes dangers, que le système des marchés auto-régulés ne peut se mettre en place qu'aux dépens des échanges symboliques, ou que l'humanisme n'est peut-être qu'une idéologie compensatoire voilant des pratiques conduisant à la mort de l'homme, il n'en reste pas moins que ces divers concepts ont acquis une telle inertie qu'il n'est guère aisé soit d'en faire la critique soit de penser en dehors d'eux (47). Tout à fait concrètement, il existe auhourd'hui une série de signes qui indiquent que le modèle occidental de "développement" est en train de faire faillite (que l'on songe par exemple à tout ce qui se rapporte à la crise de l'énergie, à la révolution iranienne, à l'accroissement du chômage, au développement du terrorisme, etc.). Malgré cela, la classe au pouvoir continue imperturbablement de proposer de vieilles recettes (à base d'Etat, de croissance économique et de "besoins humains") comme si la seule manière de rassurer les gens consistait à répéter sans cesse le même discours. *Mutatis mutandis*, on se trouve présentement dans une situation comparable à celle qui prévalait à la Renaissance lorsque l'on *pouvait* savoir que la terre tournait autour du soleil — et non l'inverse — mais qu'il ne faisait pas bon le dire (48). Les "évidences" n'étaient-elles pas du côté de la thèse géocentrique ?

Deuxièmement, on constatera aussi que les trois concepts examinés ici sont en fait extrêmement liés les uns aux autres et qu'ils correspondent à des pratiques sociales semblables. Ce n'est pas sans raison que l'on a fait d'Adam Smith le fondateur de l'économie : tout son propos n'était-il pas de montrer en quoi la division du travail (les ouvriers *individuels travaillent* plus en moins de *temps*) permet d'accroître la *richesse* (une grande quantité de marchandises) de la *nation* (considérée comme espace de marché) ? Assurément, le "mode de production occidental" tient presque tout entier dans ce petit raccourci; ce que l'on recherche, c'est la multiplication

des individus, la généralisation du marché, l'accroissement du pouvoir de l'Etat et, simultanément, la réduction du groupe à l'individu, la transformation de la diversité symbolique en utilité, la concentration du politique entre les mains d'une bureaucratie d'Etat. En d'autres termes, l'accroissement quantitatif est toujours *inversément* proportionnel à la création du sens, l'univocité chasse l'ambivalence et tout ce qui renvoie à une norme unique fait disparaître la diversité.

Troisième remarque : à bien des égards, cette critique de l'Etat, du marché et de la primauté de l'homme peut passer pour une tentative de restauration néo-primitiviste, comme une version (à peine) modernisée de l'engouement des Lumières pour le "bon sauvage". "Vous voulez, dira-t-on, revenir en arrière, retourner au moyen-âge, voire même en deçà !" Ainsi formulée, il faut le dire tout net, l'objection n'a aucun sens puisqu'elle suppose non seulement la linéarité mais encore la réversibilité de l'histoire. De plus, une telle manière de poser le problème implique une vision évolutionniste selon laquelle le présent devrait être nécessairement mieux que le passé : on ne sort pas de la mythologie du progrès (laquelle, évidemment, sécrète ses propres indicateurs). Or, à travers notre triple critique, c'est cette mythologie qui se trouve remise en question. Dans l'optique des partisans du "progrès", il n'y a de changement positif qu'à la seule condition que celui-ci se traduise par "cette grande multiplication dans les produits (...) qui dans une société bien gouvernée, donne lieu à cette opulence générale" (49). Tout ce qui s'écarte de cette perspective quantifiable et marchande est nécessairement négatif, comme le suggère l'idée de "retour" à une situation antérieure. Ce qui est donc en jeu, c'est la possibilité d'imaginer un *autre* type changement, sans que l'on ne considère *a priori* — parce qu'il s'inscrit dans une autre logique — qu'il constitue une régression. Pour les gens du "progrès", l'histoire est une autoroute sur laquelle il faut continuer d'avancer tout en sachant qu'elle conduit dans la mauvaise direction. Mais pourquoi serait-il interdit de voyager sur d'autres chemins ?

Enfin, on prétendra sans doute que cette démarche est totalement utopique (en prenant ce mot dans le sens d'"illusoire"), d'abord parce que le modèle de cette autre société n'est guère élaboré et aussi parce qu'un tel projet devrait entraîner "une révolution totale des modes de vie que les Occidentaux ne sont pas prêts à accepter" (50). Effectivement, il n'existe point de "modèle", de tableau d'*input-output* pour une société différente (51). Est-ce si

grave ? En effet, pour ne prendre que cet exemple, ce n'est pas du modèle (prétendu scientifique) qu'il propose de la société communiste (ni de ses réalisations historiques) que le marxisme tire sa force, mais bien des outils d'*analyse* qu'il donne de la société capitaliste : à bien des égards, la fonction *critique* est plus importante, pour déterminer l'avenir, que toutes les prévisions des technocrates (52). "Avant de prédire, il faut prophétiser" (53). De même, dans la pratique d'aujourd'hui, il vaut peut-être mieux tenir compte des effets néfastes d'une série de mécanismes prétendus bénéfiques, plutôt que d'élaborer des "plans de développement" que ne vont entraîner qu'une "modernisation de la pauvreté" (54). Quant à savoir si les Occidentaux sont prêts à accepter une révolution dans leur mode de vie, la question est sans intérêt. L'histoire ne procède pas par consensus; et c'est faire preuve d'un solide ethnocentrisme que de ne se préoccuper que de l'avis des pays industrialisés ! Le dilemme est le suivant : soit on se mettra à réfléchir, de façon critique, sur les raisons réelles de la situation actuelle, pour en tirer les conséquences, soit on devra s'en remettre à la "pédagogie des catastrophes" (55) qui risque fort de nous imposer ce qu'une réflexion sérieuse aurait pu faire apparaître, depuis longtemps, comme souhaitable.

NOTES

¹Faut-il rappeler que les statistiques sont — étymologiquement et historiquement — de fait de l'Etat ? En latin moderne, *statisticus* signifie "relatif à l'Etat"; le terme est utilisé en français, dans son sens actuel, depuis la fin du XVIIIe siècle.

²Henri Lefebvre — "Table ronde — Discussion autour du phénomène étatique à la périphérie", *Les espaces du prince*, Cahiers de l'IUED, Genève, PUF, Paris, no 6, 1977, p. 179.

³"Toutes les sociétés ont toujours gaspillé, dilapidé, dépensé et consommé au-delà du strict nécessaire, pour la simple raison que c'est dans la consommation d'un excédent, d'un superflu, que l'individu comme la société se sentent non seulement exister mais vivre." Jean Baudrillard — *La société de consommation*, ses mythes, ses structures, Collection Idées, Galimard, Paris, 1970, p. 49. On rapprochera cette analyse de celles de Georges Bataille — *La part maudite*, Collection Points, Editions de Minuit, 1970, 251 p. Enfin cette phrase d'Henri Lefebvre : "Cet excédent, sa répartition, sa gestion, font qu'une société est une société", cité in : Gérald Berthoud and Fabri-

zio Sabelli — “Our Obsolete Production Mentality : The Heresy of the Communal Formation”, *Current Anthropology*, Vol. 20, No 4, December 1979, p. 747.

⁴ “Oui, le progrès est possible (...) mais dans le monde où nous vivons, où rien n’est donné pour rien et où les peuples ne se font pas de cadeaux, le progrès se gagne par la continuité et par l’effort (...) en acceptant les lois du monde moderne qui sont celles de l’effort, de la durée et de l’efficacité.” Valéry Giscard d’Estaing, allocution radio-télévisée, 11 mars 1978.

⁵ Cf. Michel Maffesoli — “Socio-genèse du progrès et du service public”, *La violence totalitaire*, Coll. Sociologie d’aujourd’hui, PUF, Paris, 1979, pp. 136–209.

⁶ Paul Viollet, cité in : Denis de Rougemont — *L’avenir est notre affaire*, Stock, Paris, 1977, p. 100.

⁷ Pierre Clastres — *La société contre l’Etat*, Editions de Minuit, Paris, 1974, 187 p.

⁸ Pierre Clastres — *op. cit.*, p. 80.

⁹ Ce qui, au siècle dernier, était la position de Max Stirner.

¹⁰ Ce thème, bien sûr, se trouve déjà chez Proudhon, dont la critique de l’Etat a gardé toute son actualité, et dont les perspectives mutualistes et fédéralistes ne sont pas sans intérêt.

¹¹ Par exemple : “There is an important process of mutual causality at work between economic growth and trade liberalization”, Robert S. McNamara — *Address to the United Nations Conference on Trade and Development*, Manila, Philippines (published by the World Bank, Washington D.C.). 1979, p. 3.

¹² Adam Smith — *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), Livre I, chap. 2; nous citons selon le texte français établi par Gérard Mairet, Collection Idées, Gallimard, Paris, 1976, p. 47.

¹³ Il ne faut pas non plus confondre l’existence d’une série de *marchandages* avec l’institution du marché au sens que l’économie a donné à ce terme. Le marchandage établit entre les deux échangistes un arbitrage arbitraire qui ne dépend que des parties et qui permet d’éviter l’explosion de la violence. Au contraire, le marché (qui constitue un mécanisme impersonnel) institue un prix homogène qui ne permet jamais de satisfaire vraiment les partenaires.

¹⁴ “While history and ethnography know of various kinds of economies, most of them comprising the institution of markets, they know

of no economy prior to our own, even approximately controlled and regulated by markets (...). The role played by markets in the internal economy of the various countries, it will appear, was insignificant up to recent times". Karl Polanyi — *The Great Transformation*, Rinehart, New York, 1944, p. 44.

¹⁵ Adam Smith lui-même ne s'y est pas trompé : "Il n'est pas de notre sujet d'examiner si ce penchant est un des premiers principes de la nature humaine dont on ne peut pas rendre compte, ou bien, comme cela paraît plus probable, s'il est une conséquence nécessaire de la raison et de la parole" (*op. cit.*, p. 47). Mais, pour fonder l'économie politique, il devait nécessairement écarter de son sujet une interrogation aussi fondamentale... et aussi riche d'implications.

¹⁶ Jean-Pierre Dupuy et Jean Robert font remarquer aussi que le mot "payer" vient du latin *pacare* : "apaiser", "pacifier", "calmer par une distribution d'argent"; cf. *La trahison de l'opulence*, Collection Economie en liberté, PUF, Paris, 1976, p. 14.

¹⁷ Maxime Rodinson — *Islam et capitalisme*, Le Seuil, Paris, 1966, p. 32.

¹⁸ C'est la *dépense* qui constitue le *big man* comme tel, en lui accordant du *prestige*; en système capitaliste, c'est la *thésaurisation* qui permet d'acquérir un *pouvoir* ! Cf. Marshall Sahlins — *Age de pierre, Age d'abondance, L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976, p. 181.

¹⁹ Par système marchand, il faut entendre aussi bien le capitalisme libéral que le capitalisme d'Etat.

²⁰ Inversement, ce sont les inégalités sociales qui permettent, dans le système productiviste, d'assurer la reproduction de la demande en jouant sur l'égalité présumée des consommateurs. Sur ce sujet, cf. Jean Baudrillard, *op. cit.*, et aussi Marc Guillaume — *Le capital et son double*, collection Economie en liberté, Paris, PUF, 1975, 172 p.

²¹ Marshall Sahlins, *op. cit.*, p. 131. Il est évident que le surplus dont il est ici question doit inclure l'excédent nécessaire à la reproduction sociale (ce point n'est pas toujours explicite chez Sahlins).

²² C'est sur cette confusion que reposent les notions contemporaines de "pauvreté absolue", "pauvreté relative", etc. : "La réduction de la pauvreté absolue dans un pays est fonction de l'augmentation de son PNB, de la répartition de ce PNB et de l'accroissement de la population. (...) cette offensive contre la pauvreté absolue ne peut mener à la victoire que dans un contexte de croissance." Robert McNamara — *Discours prononcé devant le Conseil des Gouverneurs*, Banque

mondiale, Washington D.C., 1978, pp. 22—23.

²³M.J. Herskovits — *The Economic Life of Primitive People*, 1940, cité in : Karl Polanyi — *Primitive, Archaic and Modern Economics*, Anchor Books, New York, 1968, p. 66.

²⁴Selon la théorie économique, un bien qui n'est pas rare (l'air, par exemple) ne peut pas être considéré comme un bien économique.

²⁵Marshall Sahlins, *op.cit.*, p. 79.

²⁶“Dans la plupart des pays en développement, les victimes de la pauvreté absolue (...) n'entretiennent en effet que des liens épisodiques avec l'économie de marché organisée, possèdent peu d'avoirs productifs, sont souvent illettrés et en mauvaise santé, et la maigreur de leurs revenus leur interdit pratiquement d'épargner et d'investir.” Robert McNamara, *Discours...*, 1978, p. 24.

²⁷Il est évident qu'une telle concentration de la richesse (aux niveaux national et international) serait impossible sans équivalent général, et que, d'autre part, le processus s'accélère en dépit de tous les “dialogues Nord—Sud” mis sur pied pour conjurer des phénomènes attribués à la “force des choses”.

²⁸A lui seul, ce thème (relancé par McNamara en 1972) mériterait de longs développements; pour une approche critique, cf. Gilbert Rist — “Basic Questions about Basic Needs”, *Human Needs : A Contribution to the Current Debate* (ed. by Katrin Lederer in cooperation with Johan Galtung and David Antal), copublished by Oelgeschlager, Gunn & Hain, Publishers, Inc. and Verlagsgruppe Athenäum, Hain. Scriptor & Hausteint, 1980 et l'ensemble du *Cahier de l'YUED* no 11 (Genève — PUF, Paris), intitulé *Il faut manger pour vivre*, à paraître juin 1980.

²⁹Reprise dans de multiples déclarations, il semble que cette formule soit due, à l'origine, à Julius Nyerere; cf. Björn Hettne — *Current Issues in Development Theory*, SAREC Report, no 5, 1978, p. 9, note 7.

³⁰UNESCO — *Concept of Development Centered on Man*, Doc SS/ETD, cb/58.97, 1979.

³¹On sait que, chez les Amérindiens, la caractéristique des paroles prononcées par le chef est de ne pas être écoutées ! cf. Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 135.

³²préface au *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755).

³³cité in : *L'homme chrétien — l'homme marxiste* (collectif d'au-

teurs), La Palatine, Paris — Genève, 1964, p. 100.

³⁴ *Homo aequalis*, Genève et épanouissement de l'idéologie économique, Collection Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, 1977, p. 12; cf. aussi, du même auteur, "La conception moderne de l'individu, Notes sur sa genèse, en relation avec les conceptions de la politique et de l'Etat à partir du XIIIe siècle", *Esprit*, février 1978, pp. 18—54.

³⁵ "Though the earth and all inferior creatures be common to all men, yet every man has *property* in his own *person* : This no body has any right to but himself. The *labour* of his body, and the *work* of his hands, we may say, are properly his" John Locke — "Of Civil Government", *The Works*, John Churchill, London, 1714, vol. 2, p. 166, para. 27; cf. aussi p. 171, para. 44. (les soulignements sont de l'auteur). En d'autres termes, être, c'est avoir.

³⁶ En plus des travaux de Louis Dumont, mentionnés ci-dessus, on consultera aussi Paul Claval — *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, PUF, Paris, 1980, pp. 64 et ss.

³⁷ *La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public* (1ère édition : 1714), introduction, traduction, index et notes par Lucien et Paulette Carrive, Collection Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1974, 211 p.

³⁸ Robert McNamara — *Discours...*, 1977, p. 25.

³⁹ Gérard Leclerc — *Anthropologie et colonialisme*. Essai sur l'histoire de l'africanisme, Coll. Anthropologie critique, Fayard, Paris, 1972, 256 p.

⁴⁰ Etant donné la rareté des cas de réelle famine dans les sociétés traditionnelles (cf. *supra*, note 23), il conviendrait de s'interroger d'abord sur les raisons pour lesquelles un milliard d'hommes doivent être ainsi considérés comme "défavorisés"; les événements du Sahel, dans les années soixante-dix, constituent un bon exemple de cette tendance de l'idéologie dominante à la naturalisation des phénomènes sociaux : de nombreuses études ont en effet montré que ce n'était pas la sécheresse mais bien la déstructuration des rapports sociaux qui a été à l'origine de la catastrophe que l'on sait.

⁴¹ Antonio Gramsci, cité in : Jacques Texier — *Antonio Gramsci*, Collection Philosophes de tous les temps, Seghers, Paris, 1966, p. 146.

⁴² "Jean-Jacques, fondateur des sciences de l'homme", *Jean-Jacques Rousseau*, A la Baconnière, Neuchâtel, 1962, p. 246.

⁴³ Le fait de considérer comme gratuits les "dons" de la nature

constitue, en bonne logique économique, une forme de mépris (faut-il écrire mé-prix ?)

⁴⁴ Et c'est bien parce que l'on percevait leur proximité avec la nature que l'on mit si longtemps à déterminer le droit des "sauvages" aux qualificatif d'hommes à part entière.

⁴⁵ Serge Moscovici — *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Collection 10—18, Union générale d'éditions, Paris, 1974, 402 p.

⁴⁶ Nicholas Georgescu-Roegen — *Demain la décroissance*, Entropie, écologie, économie, Editions Favre, Lausanne, 1979, 157 p.

⁴⁷ Dire cela ne signifie d'ailleurs pas que cette position critique puisse être considérée comme une totale nouveauté; on peut en retracer l'histoire tout au long du XVIIIe (L.A. de La Hontan, Jean-Jacques Rousseau) et du XIXe siècle (les socialistes utopiques entre autres). Et pourquoi ne pas rappeler aussi que "dans deux essais rédigés et publiés avant qu'il ait commencé à étudier l'économie politique et à élaborer la 'conception matérialiste de l'histoire', Marx a développé les deux thèmes majeurs de sa future oeuvre scientifique : la condamnation morale de l'Etat et de l'Argent, d'une part, et la vocation révolutionnaire et émancipatrice du prolétariat, d'autre part". (Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, Paris, 1974, p. 220).

⁴⁸ On sait que le *De revolutionibus orbium coelestium* publié en 1543 par Nicholas Copernic ne faisait que reprendre les thèses d'Aristarque de Samos, qui vivait au IIIe siècle av. J.C.. Mais cela est une autre affaire.

⁴⁹ Adam Smith — *op. cit.*, p. 46 (Livre I, chapitre 1). On comparera avec cette phrase de Valéry Giscard d'Estaing : "... la France a la capacité de rester dans le peloton de tête, du triple point de vue de son influence dans le monde, de sa puissance économique et de son niveau de vie" (*Le Monde*, 18 octobre 1978).

⁵⁰ Cf. la sévère critique de l'"écologie politique" par Maurice Duverger — "Les chemins de l'illusion", *Le Monde*, 27 mars 1980.

⁵¹ Encore ne faut-il pas négliger les travaux prospectifs d'auteurs tels que Jacques Attali (*La parole et l'outil*, Collection Economie en liberté, PUF, Paris, 1976, 251 p.), Joël de Rosnay (*Le microscope*, Vers une vision globale, Collection Points, Le Seuil, 1975, 313 p.), ainsi que l'étude remarquable de Hans Christoph Binswanger, Werner Geissberger, Theo Ginsburg (Hrsg.) — *Der NAWU — Report : Wege aus der Wohlstandsfalle*, Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umweltkrise, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1978, 327 p.

Les critiques que l'on peut leur adresser n'enlèvent rien aux efforts entrepris pour tenter de penser autrement.

⁵² S'est-on jamais demandé pourquoi les brillants technocrates occidentaux n'ont su ni prévoir la crise de l'économie occidentale, ni la maîtriser ? A partir de cette constatation, que valent leurs pronostics ?

⁵³ Denis de Rougemont — *op. cit.*, p. 192.

⁵⁴ Cf. Ivan Illich — *Le chômage créateur*, Postface à la convivialité, Le Seuil, Paris, 1977, pp. 20 et ss.

⁵⁵ L'expression est de Denis de Rougemont (*op. cit.*, p. 363); elle résume bien la perspective de François Partant — *Que la crise s'aggrave*, Solin, Paris, 1978, 181 p.