

1^{ères} Journées du Développement du GRES
Le concept de développement en débat
Université de Montesquieu-Bordeaux 4
16 & 17 septembre 2004

Michel BARRILLON

Maître de Conférences ès Sciences Economiques
Faculté des Sciences Economiques et de Gestion
Aix en Provence - Marseille
Université de la Méditerranée
14 avenue Jules Ferry Aix en Provence 13621 Cedex

FAUT-IL REFUSER LE «PROGRES» ?
LE MYTHE DU PROGRES AU REGARD DE LA « CRITIQUE SOCIALE »

**Prélude : de la nécessité de sortir
des faux dilemmes**

Si nous étions un tant soit peu sensés, nous remiserions parmi les vieilleries éculées ces notions de *progrès, tradition, développement, croissance,...*, abusivement traitées comme des concepts. Ou, si nous étions rigoureux, nous les considérerions comme des fictions chimériques constitutives de l'imaginaire capitaliste et de l'idéologie de la plupart des économistes, ses plus zélés propagandistes ; reconnues ainsi comme mythes fondateurs ou « significations imaginaires sociales » de la modernité, elles seraient assimilables à autant d'objets d'étude relevant de l'histoire des croyances ou de l'anthropologie culturelle. Mais, comme le disait Serge-Christophe Kolm à propos de certains de ses collègues, il est difficile à un auteur très « engagé » dans sa discipline de « reconnaître avec égalité d'âme qu'il a perdu des années de sa vie, ou toute celle-ci, à pratiquer une activité stérile »¹. La remarque s'applique à une communauté de spécialistes qui s'obstinent vainement depuis un demi-siècle à chercher « la » solution des problèmes de développement. Ils sont d'autant plus enclins à persévérer dans cette quête illusoire qu'ils y trouvent le moyen de « réaffirmer leur légitimité »², quand ce n'est pas un poste gratifiant, ou le statut honorifique et envié de conseiller du prince, ou encore celui d'intellectuel organique de mouvements politiques. On n'abandonne pas aisément ce qui s'apparente à un fonds de commerce³.

En explorant pendant cinquante ans un champ relativement borné, les économistes n'ont pas tardé à en faire le tour si bien que, de manière périodique, ils sont conduits à ressortir les vieilles théories et à les dépoussiérer pour les remettre au goût du jour. L'effet des générations jouant, le piétinement de la réflexion paraît imperceptible au premier abord, surtout pour les nouveaux venus dans la spécialité. Mais sitôt que l'on replace les théories du moment dans une perspective historique plus large, on se rend compte qu'il n'y a eu aucune avancée notable en un quart de siècle. Il suffit pour s'en convaincre de comparer les idées exposées à vingt-six ans de distance dans deux ouvrages publiés sous le même titre : *Le mythe du développement*⁴. Au niveau de la rigueur, la confrontation tournerait plutôt à l'avantage du premier⁵.

Sur les points essentiels, les analyses convergent : le développement comme « tentative d'universaliser l'entreprise occidentale » ; son lien manifeste avec l'idéologie du Progrès ; la perte d'autonomie des individus et des nations, et les processus de déculturation, d'expropriation et disqualification des savoirs et savoir-faire vernaculaires, de destruction des valeurs et formes traditionnelles de socialité, de paupérisation relative et absolue, ..., que les mesures de développement provoquent dans les pays dits du Tiers-Monde ; l'impossibilité économique, sociale, politique, culturelle et écologique de généraliser le mode de vie occidental moderne à l'ensemble de l'humanité ; la menace d'une éco-catastrophe planétaire ; le rôle majeur de la technoscience et du réductionnisme economiciste dans l'hégémonie que l'Occident exerce sur le monde ; le pouvoir croissant des firmes transnationales... Autant de constats qui révèlent l'incomplétude de l'économie et l'irréductibilité de toute réalité social-historique à la raison, et singulièrement à la rationalité économique⁶. L'honnêteté intellectuelle aurait voulu que les économistes reconnussent alors l'impuissance de leur discipline, et consentissent à ouvrir le champ du développement à des chercheurs relevant d'autres sciences. Mais sans doute n'est-il pas très glorieux d'admettre, même collectivement, ses échecs et les limites de ses connaissances.

Entre-temps, certains événements sont venus distraire les économistes du développement des questions de fond : la circulation des pétrodollars, la dette du Tiers-Monde, les programmes d'ajustement structurel imposés par le FMI et la Banque Mondiale, l'effondrement du modèle dit « socialiste » et de l'empire soviétique, la globalisation, le règne du « consensus de Washington », la conférence de Rio, le projet de l'AMI, les accords de l'OMC, l'après onze septembre, etc., soit autant d'objets d'étude nouveaux qui donnèrent lieu à de savantes analyses puisqu'il importait d'en rendre compte. Ces digressions théoriques ont permis d'éviter les approches globales, crues et radicales, de la réalité, et ainsi d'ignorer le verdict que les plus lucides (Cornelius Castoriadis, Jean-Marie Domenach, Ivan Illich, Edgar Morin, François Partant⁷, ...) avaient rendu dès les années 1970 et que Gilbert Rist, après avoir longuement instruit le procès du développement, a prononcé en 1996.

Selon Rist, il est grand temps d'en finir avec cette « croyance » et de « penser ce qui est impensable » : « de passer du constat d'échec au refus, de l'illusion à la réalité (même si, aujourd'hui, tout incite à les confondre), des rêves rassurants aux questions sérieuses, des utopies généreuses aux vérités scandaleuses. Et d'abord celle-ci : le « développement » célébré par les déclarations les plus solennelles n'existera jamais, parce que la croissance infinie qu'il présuppose est impossible ». La « tâche fondamentale de dissolution de la croyance » qu'il définit alors rejoint celle que se fixait Castoriadis vingt ans auparavant : « détruire les mythes », « démolir les illusions idéologiques », « ébranler la foi en la science », soit tous ces « formidables » obstacles qui s'opposent à « une reconstruction de la société humaine »⁸.

Pour les raisons prosaïques évoquées plus haut, mais aussi pour celles mises en évidence notamment par Thomas Kuhn, il ne fallait guère espérer de la communauté des économistes qu'elle découvre la « nudité du roi », et se lance dans une pareille entreprise de démystification afin de poser les fondements d'un nouveau paradigme. La plupart ne sortent pas des apories du raisonnement économique clos sur lui-même, et saisissent toutes les opportunités pour adapter leurs inamovibles modèles ou schèmes de pensée aux circonstances. Leur préoccupation essentielle est, selon l'expression des épistémologues, de « sauver les apparences » ; mais, tout en cherchant à préserver la fiabilité de leurs outils théoriques, ils veillent également au bon fonctionnement d'un système dont ils ne s'avisent jamais de juger la nocivité⁹. Les débats autour du développement durable en donnent une éloquente illustration.

Sous l'effet conjugué de la crise, du recul des mouvements sociaux et du tiers-mondisme, mais aussi de l'ampleur des problèmes environnementaux, la place prise par la question

écologique dans les théories du développement s'est notablement accrue au cours des dernières décennies¹⁰. Cet intérêt s'est traduit par l'élaboration d'une nouvelle notion : le développement durable ou soutenable. Les conditions de sa naissance sont suffisamment connues pour qu'il ne soit pas nécessaire de les rappeler. Alors que ce pseudo concept ne renvoie à aucune réalité tangible observable – hormis les derniers vestiges d'« économie naturelle » que le capitalisme n'est pas encore parvenu à éradiquer – la plupart, sinon tous les acteurs de l'économie (gouvernements, institutions internationales, firmes multinationales, ONG, publicitaires, économistes, journalistes,...), en ont fait l'instrument de leur rhétorique et, depuis, les constructions théoriques se sont multipliées : un nouveau champ virtuel s'est ouvert, où les économistes peuvent donner libre cours à leur imagination créatrice et à leur habitude invétérée de raisonner rigoureusement à partir d'hypothèses irréelles.

Ceux qui ne se sont pas laissés emporter par la mode déferlante du développement durable, en ont très vite saisi le vice de construction. A son propos, Gilbert Rist et Serge Latouche ont parlé d'oxymore¹¹. En fait, il est très vite apparu que le but visé était la résolution, sur le papier, d'un problème de *double bind* : assurer indéfiniment à la fois la perpétuation du capitalisme et la préservation de l'Ecosphère. Il est inutile de recourir aux subtilités thermodynamiques de Nicholas Georgescu-Roegen pour se rendre compte que ce double objectif est inatteignable et constitue en soi une contradiction, que l'hypothèse de soutenabilité soit faible ou forte. Les études effectuées par des écologues montrent que, compte tenu de leur « empreinte écologique », les populations des pays « développés » ont déjà dépassé la capacité limite de la Terre ; et que, si l'ensemble de l'humanité devait aujourd'hui vivre selon les normes occidentales, il faudrait l'équivalent de huit planètes pour garantir la durabilité de son mode de production et consommation *high tech*¹². En conséquence, si l'on s'inquiétait réellement de maintenir des conditions de vie décentes pour les générations actuelles et futures, la priorité devrait être la désindustrialisation et la réduction des niveaux de consommation dans les pays occidentaux afin de permettre, dans le même temps, l'amélioration du sort des populations déshéritées, sans préjudices pour les milieux naturels¹³.

On le sait, ce n'est pas la voie choisie par les puissants de ce monde. Quand, en 1992, James Watkins, secrétaire à l'énergie du président Bush senior, feint de s'interroger : « Devons-nous détruire les bases industrielles de notre économie pour sauver le monde ? », la question contient la réponse. Dans leur majorité, les économistes entérinent ce choix effectué au nom du réalisme économique. Comme le dit sur un ton ironique Raoul Vaneigem, les uns et les autres optent pour « le dynamisme d'un néocapitalisme annonçant fièrement qu'il va reconstruire ce que le vieux capitalisme a ruiné »¹⁴. Cependant, il n'est pas sûr que ce capitalisme « vert » parvienne à se débarrasser de la logique inhérente à son « prédécesseur », qui le poussait à détruire la nature pour servir le processus d'accumulation du capital...

Lester Brown, président du *World Watch Institute*, n'en doute pas. Dans son dernier livre¹⁵, il indique toutes les mesures qu'il conviendrait de prendre, « si l'on veut que le progrès économique soit durable », pour « changer le système » : il s'agit d'intégrer la contrainte environnementale dans les mécanismes de marché afin que « les prix reflètent la vérité écologique » ; et d'expliquer aux industriels que leur intérêt à long terme réside dans la construction d'une « éco-économie ». Dans son approche éco-technocratique, les hommes sont traités de manière indifférenciée : rien n'est dit sur leurs cultures, leurs histoires, leurs organisations sociales respectives... Brown ne s'intéresse qu'aux rapports homme / nature et aucunement aux diverses formes d'expression des relations humaines¹⁶. Il semble évident que les transformations qu'il préconise font écho à l'obsession du héros de Lampedusa : « Tout doit changer afin que rien ne change ».

Ceux qui ne se laissent pas mystifier par une expression qui relève, selon la formule de Gunnar Myrdal, de la « *diplomacy terminology* », même s'ils sont également conscients du

poids de la contrainte écologique, ne partagent pas pour autant des vues identiques. Ainsi, Serge Latouche souhaite « une société de décroissance sereine et conviviale » sans développement, tandis que Jean-Marie Harribey est favorable à une « société économe et solidaire » qui connaîtrait le développement sans la croissance¹⁷. Le conflit semble tranché, mais, toute réflexion faite, il apparaît comme un faux dilemme, une fausse opposition entre économistes qui pratiquent sous des formes il est vrai inhabituelles, le fétichisme du PIB. Le problème n'est pas réellement posé à la racine. Si, à la fin de son article, Jean-Marie Harribey rappelle, de manière lapidaire, que « toute remise en cause du modèle de développement actuel n'est réaliste qu'à condition de remettre en cause simultanément les rapports sociaux capitalistes », en revanche, aucune mention de cette nature ne figure dans les divers plaidoyers de Serge Latouche en faveur de la « société de décroissance ». A l'époque où circulaient les thèses « zéguistes », des économistes avaient douté de la possibilité de concilier capitalisme et croissance nulle ; on aurait donc pu croire qu'allait être pareillement discutée la plausibilité d'une politique destinée à mener les sociétés industrielles sur la voie de la décroissance dans un cadre général capitaliste. Au lieu de cela, Latouche estime que « le marché et le profit peuvent persister comme incitateurs ». On est en droit de se demander comment la logique du profit peut inciter à la décroissance...

Lorsque, dans le passé, il avait mesuré les limites de la science économique, Latouche n'avait pas hésité à s'en émanciper pour chercher, en dehors de sa discipline, des éléments de réponse aux énigmes que les économistes s'avèrent incapables de résoudre. C'est là une démarche qu'ont empruntée avant lui ceux qui ont voulu percer le mystère du « facteur résiduel », de l'identité de ce « tiers facteur immatériel » sans lequel le phénomène développement demeure incompréhensible. Ainsi, dans la voie ouverte par Max Weber, ont suivi Michio Morishima, Jacques Le Goff, Serge-Christophe Kolm, Le Thanh Khoi, ... Alain Peyrefitte s'y était également aventuré, et de cette exploration, il avait tiré la conclusion que le non-développement est « l'état naturel de l'humanité, depuis l'origine », avant d'ajouter : « ce n'est pas le non-développement qui est un scandale ; c'est le développement qui est un miracle ». Il imputait alors ce dernier à « la convergence de facteurs culturels favorisant »¹⁸. Le jugement, par son ton satisfait, n'essaie pas de dissimuler le séculaire sentiment de supériorité qu'éprouvent les Occidentaux à l'égard de leurs semblables moins gâtés par leur culture. Car l'expression même de *miracle* exprime clairement l'idée que le développement, spécificité occidentale, est indiscutablement une excellente nouvelle. Comme le dit Gilbert Rist, c'est « une croyance incontestée » en Occident, un principe élevé au rang de « vérité sacrée ». Et, conformément à ce dogme, les Occidentaux jugent scandaleuse la pauvreté des « Autres », mais non leur propre richesse¹⁹...

Le faux débat au sujet du développement durable aura eu au moins le mérite d'établir, il est vrai de manière biaisée, que les difficultés majeures auxquelles sont confrontées les populations du Nord et du Sud de la planète sont sans doute de nature différente mais appartiennent au même horizon problématique. L'intérêt du propos délibérément provocateur d'Alain Peyrefitte est de nous inviter à effectuer un retour introspectif sur les fondements de notre propre civilisation. Non pas pour y chercher, avec l'intention implicite de donner ainsi un fondement rationnel à « notre » ethnocentrisme, la clef de l'hégémonie occidentale et, par opposition, l'explication de l'incapacité des pays dits du Tiers-Monde à reproduire sous une forme ou une autre « notre » modèle économique ; mais bien plutôt pour nous interroger sur l'origine du projet universaliste de l'Occident « civilisateur », et les causes de son échec. Il s'agit, pour paraphraser Louis Dumont, de retourner le miroir du « sous-développement » sur nous-mêmes.

« Qu'est-ce qui dépend de nous et qu'est-ce qui ne dépend pas de nous ? » se demandait Jean-Marie Domenach il y a un quart de siècle²⁰. Et il commentait : « La vieille question stoïcienne doit prendre un sens urgent et précis dès lors que nous croyons apercevoir une

menace de mort qui pèse sur l'humanité ». Dans l'urgence, le rôle d'un intellectuel, poursuivait-il, est de se livrer à une « ascèse intellectuelle, qui déconsidère l'usage lyrique et indéterminé de mots comme *croissance, expansion, progrès, développement* », de remonter aux sources de nos mythologies et de « les briser ». C'est dans cet esprit que la présente réflexion a été menée.

La genèse du mythe du Progrès : quelques repères historiques

A propos de l'histoire de l'Occident moderne, un auteur parle de « marche en droite ligne vers la déshumanisation »²¹. Un autre, évoquant le mouvement des enclosures, soutient que les propriétaires fonciers l'ont provoqué parce qu'ils avaient « besoin d'une classe de travailleurs salariés afin d'assurer la production dans leurs manufactures »²². Il n'y eut en fait ni plan préétabli, ni fatalité historique, comme le laissent croire ceux qui se livrent à de semblables rationalisations rétrospectives. Le type de formation sociale qui point dans les premières décennies du XIX^e siècle en Europe Occidentale apparaît bien plutôt comme la résultante d'une série de bricolages effectués durant plusieurs siècles, ou de processus historiques chaotiques dans lesquels le hasard et la nécessité se trouvent associés selon des proportions indéterminables²³.

Il est généralement admis que le monde moderne commence à s'ébaucher à la fin du XV^e – début du XVI^e siècle – voire au XII^e siècle si l'on se fie à Pierre Thuillier²⁴. C'est le moment où, à partir de son héritage helléno-judéo-chrétien, l'Europe Occidentale voit s'autonomiser les trois formes de rationalité qui structurent l'imaginaire de la modernité – raison d'Etat, rationalité économique, rationalité technico-scientifique – sous l'action de trois catégories d'acteurs : respectivement, les « princes », les bourgeois et hommes d'affaires, et les « philosophes mécaniciens » (Serge Moscovici).

Au XVIII^e siècle, ces trois avatars de la « Raison », initialement dissociés, sont recomposés de manière présumée cohérente dans un corpus d'idées identifié par la suite au projet émancipateur des Lumières. On peut dater de cette époque la naissance du mythe du « Progrès »²⁵. Les esprits éclairés se persuadent alors que « les progrès de l'esprit humain »²⁶ entraînent une spirale vertueuse enchaînant selon une séquence logique : l'essor des sciences et des techniques, la domination rationnelle de la nature par l'homme, la résolution du problème de la rareté, l'amélioration des conditions matérielles d'existence de l'humanité, « le plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre », la paix et la fraternité universelles. Pour que cette ordonnance parfaite – progrès scientifique, progrès technique, progrès économique, progrès social et politique, progrès humain – jouât sans viscosité, il importait de la débarrasser des obstacles dressés par la « tradition », qu'il s'agisse de la morale établie, de la Religion, de la coutume, ou de la superstition... Cette fonction échet à la bourgeoisie et à ses intellectuels. En prononçant le divorce d'avec la « tradition », ils libéraient la Raison de ses entraves séculaires et donnaient ainsi libre cours à l'*hubris* puisque, désormais, aucune limite n'était posée à l'action humaine : l'accumulation indéfinie du capital et la guerre de conquête systématique que livre la technoscience à la nature en sont des expressions majeures. L'avenir annoncé devait être radieux. Condorcet promettait même la mort de la mort...

L'idéologie du progrès a fini par s'imposer dans les consciences, y compris chez ceux qui combattent le capitalisme, en l'espèce le système qui s'est trouvé en charge de réaliser le programme des Lumières. C'est ainsi qu'a pu jouer ce que Albert O. Hirschmann appelle le « *tunnel effect* »²⁷. Cette image est supposée expliquer pourquoi même ceux qui s'estiment victimes de l'injustice sociale tolèrent, dans une certaine mesure, un système social inégalitaire. Elle est fondée sur la croyance que, si nous avançons dans le noir, toute progression nous rapproche du bout du tunnel, c'est-à-dire d'un monde nécessairement

meilleur. Des générations ont ainsi pu se succéder sans voir ce fameux bout, mais en demeurant convaincues de « nager dans le sens du courant »²⁸. Et si des doutes à l'occasion surgissaient, quelques retombées matérielles de cette marche en avant étaient de nature à les estomper...

De l'opportunité d'instruire le procès du Progrès

Après deux siècles et demi d'expérimentation, pouvons-nous considérer l'avenir avec le même optimisme ? L'incrédulité est plus que permise. Non seulement cette dynamique dite de « progrès » crée, à l'échelle planétaire, plus de problèmes qu'elle n'en résout, mais, au sein même des pays industrialisés, un nombre croissant d'individus perdus dans l'obscurité du « tunnel » ont le légitime sentiment d'avancer à reculons. Ainsi, dans un pays comme la France qui a la réputation d'être réfractaire au modèle anglo-saxon de capitalisme, la politique menée depuis quelques décennies prouve que les « droits acquis » sont réversibles²⁹. Les dirigeants ne laissent même plus augurer des lendemains qui chantent. La croissance économique n'en continue pas moins, tout comme le « progrès » technico-scientifique, l'accumulation du capital... Il serait raisonnable d'en conclure que la croissance économique et le progrès technico-scientifique combinés n'apportent pas de solutions aux problèmes sociaux, politiques, moraux, mais constituent plus simplement les moyens d'éterniser le système, ou, pour reprendre la métaphore de Claude Lévi-Strauss, de « reconstituer le différentiel énergétique » - i.e. les inégalités sociales – indispensable à son fonctionnement³⁰.

Aujourd'hui, nous avons le recul nécessaire pour nous estimer en mesure et en droit d'instruire le procès du Progrès et de juger les réalisations de la civilisation industrielle à l'aune des promesses faites au nom des valeurs des Lumières : non seulement aucune n'a été tenue, mais il s'est produit l'inverse des résultats escomptés :

Le progrès scientifique devait être mis au service des hommes pour améliorer leurs conditions de vie : il n'existe pas une seule science qui n'ait apporté son soutien aux puissances mortifères ; « le progrès technologique *dans son ensemble* restreint continuellement notre liberté » (Theodor Kaczynski) : au lieu de libérer les hommes, il les asservit au monde des machines. Ce même progrès devait les émanciper du joug de la nature : ils se sont finalement enchaînés à elle à force de la tyranniser. Il devait leur garantir bien-être matériel et psychique : malgré la croissance économique continue, les famines n'ont toujours pas disparu, et la misère et la pauvreté progressent dans tous les pays comme la consommation de neuroleptiques et d'antidépresseurs. Il devait créer les conditions économiques d'un nivellement social : les inégalités ne cessent de s'accroître. Il devait affranchir les hommes de l'obligation de travailler : il produit des chômeurs et des exclus, et, dans le même temps, met des enfants au travail et exige des travailleurs une disponibilité qui dissout « les frontières entre vie privée, vie sociale et vie au travail ». Il devait faire de la femme l'égal de l'homme : quand il ne lui offre pas le travail salarié comme moyen de s'émanciper, il la traite comme un objet sexuel. Il devait policer les hommes, les rendre solidaires et faciliter leur intégration politique : la perte du sens moral et l'individualisme menacent la cohésion sociale, tandis que l'exercice du pouvoir demeure l'apanage d'une « oligarchie libérale » (Castoriadis). Il devait mettre fin à la mort sous ses formes violente et naturelle : à Verdun, Auschwitz, Hiroshima et Nagasaki, il a pratiqué la mort industrielle, et depuis il fait planer sur l'humanité entière la menace de l'holocauste nucléaire ; et il lui faut à présent faire face aux maladies dites émergentes et nosocomiales, et aux suicides des jeunes et des vieux. L'extension de ce mouvement à l'ensemble de la planète devait déboucher sur la paix et la fraternité universelles : le siècle dernier a connu deux guerres mondiales, quelques génocides, une multitude de conflits sanglants, et le nouveau perpétue cette sinistre tradition ; par ailleurs, il a ravagé notre écosystème de façon irréversible au point d'interdire la

généralisation du mode de vie occidental à tous les êtres humains et de compromettre l'existence des générations futures.

Sans doute certains jugeront ce tableau noirci à l'excès, et éprouveront le besoin de le corriger en mettant au crédit du « Progrès » – tout au moins en Occident – notamment l'allongement de l'espérance de vie et l'amélioration des conditions matérielles d'existence. Mais, comme le déclarait Marx en avril 1856, « on dirait que chaque victoire de la technique se paie au prix d'une déchéance morale ». A quoi riment, en effet, tous ces efforts entrepris pour faire reculer la mort si, dans le même temps, le système s'applique à vider l'existence de tout sens et de toute harmonie ? A quoi bon disposer de tous les éléments du confort si, pour résister au stress, il faut consommer antidépresseurs et neuroleptiques ?³¹ Quoi qu'il en soit du sort des hommes, la mégamachine technico-scientifique et économique poursuit sa course en avant avec une « détermination aveugle » ; et nul doute que, sauf catastrophe majeure, le capital ne cessera de s'accumuler et le règne de la marchandise et de la technoscience de s'étendre alors que l'humanité et la nature s'en trouvent menacées, et quand bien même personne ne croit plus au pouvoir bénéfique du progrès.

Avec la fin du mythe du progrès, nous assistons à l'un de ces effondrements de grand récit qui, selon certains analystes, caractérisent le « tournant postmoderne »³². Le scepticisme est largement partagé y compris par des intellectuels que l'on ne peut suspecter de pensées subversives³³. A fortiori dans les rangs de ceux qui perpétuent avec opiniâtreté, contre vents et marées, la « critique sociale radicale » du capitalisme.

Unité et dissensions dans la mouvance de la « critique sociale »

Au sein de cette mouvance, il est inhabituel de rappeler les points de convergence tant ils sont à la fois rares et évidents. Indiquons toutefois qu'il n'est pas question de stigmatiser le seul capitalisme financier, mais le capitalisme sous toutes ses formes ; et que l'objectif partagé est l'abolition de ce dernier et l'institution de communautés d'individus authentiquement libres, égaux et solidaires. Pour le reste, l'exercice le plus pratiqué consiste à faire ressortir les clivages théoriques et idéologiques. Ces « ennemis de proximité » - selon la formule de Jacques Wajnsztein³⁴ - s'accordent cependant sur la dénonciation de l'idéologie du progrès : Jaime Semprun a du mal à prononcer le mot tant il lui paraît inepte ; Maximilien Fabri l'assimile à « la conception bourgeoise de l'histoire, par excellence » ; et Christopher Lasch, reprenant à son compte la formule de Lewis Mumford (1932), la présente comme « la plus morte des idées mortes »³⁵.

On comprend que ces divers représentants de la critique sociale dévoilent unanimement l'usage idéologique que le capitalisme fait de l'idée de progrès afin d'obtenir le ralliement moral des individus et leur soumission volontaire à son ordre³⁶. Reste à déterminer comment chacun d'eux se situe par rapport au processus concret supposé apporter une caution tangible au mythe du progrès – principalement, les innovations techniques, les changements quantitatifs et qualitatifs, qui surviennent inexorablement dans la production de marchandises malgré leurs effets contre-productifs. C'est sur ce point que les dissensions paraissent irréductibles.

En témoigne la virulence des débats portant sur la question, symbolique au sens fort, du mode de désignation du commun objet de leur ressentiment. Faut-il qualifier la société de *moderne*, de *industrielle*, de *capitaliste*, ou encore de *spectaculaire* ? Selon l'épithète retenue, l'accent est mis sur tel ou tel point jugé névralgique dans la mesure où il est considéré comme le caractère saillant, celui qui motive le rejet global du système. Ainsi : *moderne* parce que, au nom du « Progrès » et de la « Raison », cette société entend supprimer sans discernement tous les vestiges de la « tradition » ; *industrielle* parce que, en s'appuyant sur le développement de la technoscience, elle crée un monde artificiel envahi d'objets techniques qui tendent à abolir la nature et le genre humain ; *capitaliste*, parce qu'elle est soumise au règne de la marchandise

et à une logique indéfinie d'accumulation du capital dans le cadre d'un rapport de production, d'exploitation et d'aliénation, fondé sur le salariat ; *spectaculaire*, parce qu'elle porte à son paroxysme « l'appauvrissement, l'asservissement et la négation de la vie réelle » (Guy Debord). A priori, rien n'interdit le recours alternatif ou combiné à ces divers qualificatifs étant donné que notre société présente toutes ces caractéristiques³⁷. Mais l'expérience montre que, au-delà de leur fonction déictique, les mots sont parfois également investis de pesanteur idéologique : les uns parlent de « société industrielle »³⁸, les autres de « société capitaliste marchande »³⁹, et tous récusent la notion retenue par l'autre camp.

Critique de la marchandise ou critique de la technique ?

Continuité ou rupture ?

Assez curieusement, ces deux tendances sont issues du courant situationniste, la première s'inscrivant dans la rupture, la seconde dans la continuité, sinon la fidélité. De part et d'autre, les analyses de la bifurcation se rejoignent dans les grandes lignes, même si les termes employés sont peu amènes⁴⁰. Ainsi, Maximilien Fabbri rappelle dans quel contexte Guy Debord a opéré un « renouveau théorique »⁴¹. A cette époque, dans les années 1950-1960, le marxisme dominant avait une approche essentiellement economiciste du capitalisme. « En réaction », au lieu de se focaliser sur le capital, les situationnistes ont mis l'accent sur la marchandise, l'aliénation, la critique de la vie quotidienne... Cependant, le fait d'avoir délaissé le capital a permis, plus tard, aux « anti-industrialistes » de s'en emparer mais sous une forme « unilatérale et fétichisée » dans la mesure où la critique du capital s'est trouvée réduite à une critique de la technique⁴². Pour Fabbri et les « Amis de Némésis », mais aussi pour Jean-François Martos, Jean-Pierre Baudet et les membres du groupe allemand *Krisis*, la marchandise doit demeurer au centre de la critique sociale. La technique ne doit pas être épargnée pour autant, mais sa critique doit être subordonnée à celle de la marchandise. Dans cette optique, le capital a pris la forme de la « mégamachine »⁴³.

L'interprétation de Jean-Marc Mandosio corrobore celle de Fabbri, mais le jugement diffère quelque peu⁴⁴ : il inverse notamment les rapports entre le tout et la partie. Selon cet auteur, la « théorie du spectacle », quoique « séduisante », ne constitue qu'une « critique partielle de la société industrielle ». Il ajoute qu'elle se situe dans « la droite ligne de l'idéologie du progrès ». Anselm Jappe du groupe *Krisis*, analyste rigoureux de la pensée de Debord⁴⁵, reconnaît que, pour être originale, la théorie de ce dernier n'en véhiculait pas moins la plupart des lieux communs du « Diamat » : pêle-mêle, la loi de correspondance / non correspondance entre forces productives et rapports sociaux de production, la détermination de la superstructure par l'infrastructure, la reconnaissance du potentiel libérateur de la technologie moderne, l'idée que le capitalisme entrave le développement des forces productives, la mission révolutionnaire du prolétariat, le projet de domination de la nature, la fin imminente du capitalisme, et « une confiance excessive dans les automatismes produits par l'économie... ».

En clair, bien qu'ils aient voulu se dissocier du courant marxiste traditionnel, les situationnistes partageaient avec ses adeptes la conviction que le capitalisme industriel préparait les conditions matérielles de sa propre disparition et de l'avènement du « règne de la liberté » (Marx) ; l'agitation sociale de la fin des années 1960 a pu également les persuader que le moment était proche où le cours de l'histoire allait basculer. A ce stade, résume Mandosio, le projet situationniste consistait à « vouloir «sauver» la société industrielle tout en abolissant la civilisation marchande », autrement dit à résoudre la quadrature du cercle. Les événements ont démenti la prédiction. A partir de 1972, les situationnistes commencèrent à prendre au sérieux la problématique écologique. Ils ouvraient ainsi une brèche dans leur analyse du « spectacle », ce qui allait non seulement les conduire à douter sérieusement des vertus de la société industrielle, mais aussi, bien malgré eux, à poser les jalons d'une révision

drastique de leur mode de pensée : comment en effet préconiser une « chute brutale de la production » et espérer conserver la même ligne théorique ? Pour résoudre cette espèce de *double bind*, il n'y avait guère d'autre solution que de procéder à un *aggiornamento* radical. Selon Mandosio, Debord a logiquement « fini par rompre entièrement avec la théorie situationniste » et avec la « plus grande des illusions » qu'elle ait entretenue : « celle de l'entrée définitive dans une ère d'abondance qui serait le fondement matériel de la société future »⁴⁶.

A travers le parcours erratique de l'auteur de *La société du spectacle*, Mandosio rend également compte du cheminement effectué par ceux qui sont passés progressivement de la critique de la marchandise à la contestation de la « société industrielle ». Dans le même temps, il montre aux tenants de l'orthodoxie situationniste qu'il leur manque la lucidité, la rigueur et la détermination qui ont permis à Debord de ne pas hésiter à rompre avec les idées qu'il avait défendues dans le passé afin de demeurer fidèle à lui-même et à son engagement. Une attitude qui, en définitive, distingue la praxis du dogmatisme.

La technoscience au cœur de la question de l'aliénation / libération

Du point de vue desdits orthodoxes, cette révolution théorique constitue une véritable apostasie, ou dans le meilleur des cas une sérieuse régression de la critique. De manière péjorative, ils désignent comme « technophobes » tous ceux qui « brandissent » l'expression « société industrielle ». Sous cette dénomination, se trouvent indifféremment regroupés des mouvements qui ne se sentent pas nécessairement solidaires même si, par ailleurs, ils peuvent défendre des positions voisines⁴⁷ : pour les principaux, les Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, les « primitivistes » dont le principal représentant est John Zerzan, le groupe espagnol « Los Amigos de Ludd », la revue *Notes et Morceaux Choisis* animée par Bertrand Louart, le « bulletin de liaison et de critique anti-industrielle » *In Extremis...* Certains, comme John Zerzan⁴⁸, revendiquent leur « technophobie », mais d'autres, plus conséquents, en dénoncent l'absurdité : « Le rêve « radical » d'un individu entièrement autonome et débarrassé de la technique est un non-sens – écrit Jean-Marc Mandosio. Sans technique, l'humanité disparaît »⁴⁹.

Le fait de désigner les « anti-industrialistes » comme « technophobes » ne signifie pas que les critiques de la société « marchande capitaliste » se considèrent eux-mêmes comme « technophiles ». En cela, ils se distinguent d'auteurs faussement radicaux comme Michaël Hardt et Antonio Negri⁵⁰. Ils ont ainsi soutenu sans état d'âme René Riesel dans son combat contre les « nécrotechnologies ». Cependant, à stigmatiser la « technophobie » des uns et à centrer leur propre réflexion sur la marchandise, ils croient pouvoir se dispenser d'un examen approfondi de ce que Jacques Ellul appelle « le phénomène technique ». Sans doute cherchent-ils ainsi à éluder un problème épineux qui pourrait les confronter au même dilemme que Debord après 1972.

On sait que la « théorie du spectacle » incluait la thèse marxiste selon laquelle la bourgeoisie, en développant les forces productives, accomplissait une « fonction objectivement révolutionnaire » puisqu'elle créait les conditions matérielles d'une « société libérée ». Les situationnistes étaient, par exemple, favorables à l'automatisation systématique de la production. Dans leur esprit, ces techniques modernes, sophistiquées, efficaces, étaient de nature à soustraire l'homme à la *pénia*, « la dure obligation de travailler ». Comme les Grecs de l'Antiquité, ils estimaient que l'homme libre est celui qui ne travaille jamais. Si les néosituationnistes actuels n'ont pas abandonné ce principe, ils ne peuvent ignorer les dégâts humains, écologiques, ..., causés par la technologie moderne. Quand Maximilien Fabbrì écrit : « Ce qu'il s'agit par conséquent d'abolir dans la technique, ce n'est rien de plus que sa forme capitaliste »⁵¹, il veut croire à la possibilité d'une réappropriation par le prolétariat du monde technique capitaliste, qui rendrait aux machines leur virginité, leur pureté, leur

innocence. Cependant, lorsqu'il ajoute aussitôt après : « même s'il ne faut en aucun cas sous-estimer à quel degré de profondeur cette «forme» a déjà atteint » (sic), il laisse deviner que ce monde technique pourrait bien porter la marque indélébile du mode de production qui l'a façonné ... comme si, pour reprendre son argumentation, l'essence capitaliste avait contaminé l'apparence technicienne de manière irrémédiable. Mais ce serait accomplir un pas compromettant en direction des thèses « technophobes », aussi s'empresse-t-il de préciser : « Or, cette forme, paradoxalement, est encore plus inséparable de ses objectifs que de son apparence. Initialement, la technique est comme la science : un instrument passif à qui l'on demande de rapporter un os quand le maître siffle ». Autrement dit, changeons de maître et par conséquent d'objectifs, et les problèmes apparents posés par la technique moderne sous sa forme capitaliste disparaîtront. Il est à noter que le capitalisme qui, selon cette théorie, constitue l'essence de toute production sociale, n'altère la technique que dans sa forme ; il faut donc croire que l'essence de la technique est épargnée...

Sous une forme travestie, Fabbri ne fait que reprendre la vieille thèse bourgeoise et marxiste – les deux épithètes ne sont pas nécessairement antinomiques – de la neutralité de la technique. A cette dernière, Jean-François Martos associe la science : « Ce ne sont nullement ces dernières [les capacités rationnelles et scientifiques] qui sont en cause en leur principe, mais plutôt leur statut mercenaire, et la dégradation rationnelle que leur impose cet état de servilité. L'aveuglement de la science n'est pas consubstantiel d'elle, mais le rictus qui montre qu'elle a vendu son âme au diable, et qu'elle préfère devenir le contraire d'elle-même plutôt que de rompre son pacte avec le pouvoir et avec l'argent ». La société capitaliste marchande corromprait la neutralité essentielle de la science. Comme pour les marxistes orthodoxes, l'abolition du capitalisme émancipera la science et lui permettra d'être égale à «elle-même» ; Martos ne précise cependant pas en quoi consiste l'identité essentielle de la science. Sans doute participe-t-elle de ce développement des forces productives qui a pour vocation de libérer les hommes. Jean-Pierre Baudet évoque ainsi les premières « mesures nécessaires et suffisantes [à prendre] pour amorcer de façon décisive et irréversible le renversement de perspective » : « Un usage *enfin* non restrictif de la recherche scientifique, fusionnant de façon organique avec la production elle-même libérée et enrichie, aux fins d'automatiser *sans frein capitaliste* (maintien forcé de la main d'œuvre comme source unique de plus-value et de profit) l'ensemble de la production, et de réduire au niveau mondial le temps de travail mondial... »⁵²

Au-delà de la neutralité de la science et de la technique, c'est donc le vieux mythe de la technologie libératrice qui est convoqué pour préparer les esprits à « la fin de la préhistoire humaine » (Marx, 1859). Il n'y a là rien de surprenant de la part de « théoriciens » qui fondent leurs positions sur un axiome : le travail est la forme suprême de l'aliénation, non pas le travail salarié ou servile spécifiquement, mais tout travail en tant qu'il répond à des besoins impérieux parce que vitaux, en tant qu'il relève de la « sphère de la nécessité ». Chez Baudet, ce mépris atteint une sorte de paroxysme que l'on mesure à sa stupeur devant « tout le mystère du plaisir » qu'un individu peut prendre dans son «travail».

Les membres du groupe *Krisis*, dont les positions théoriques sont proches⁵³, ne cherchent pas à contourner la question technique, mais leur analyse manque de netteté. Ils n'abandonnent pas le projet de « conquête des moyens de production par les associations libres », mais jugent aussi nécessaire « la fermeture de toutes les branches de production qui ne servent qu'à maintenir [...] la fin en soi délirante du système de production marchande ». Ils soutiennent que, « une fois soustraites aux impératifs capitalistes du travail, les forces productives modernes étendront massivement le temps libre de tous », mais estiment qu'une « infime part de la technique dans sa forme capitaliste » seulement sera reprise. Aux yeux de Jaime Semprun, leur opinion nuancée témoigne de trop de complaisance envers les techniques de la société industrielle⁵⁴.

En dépit de leurs désaccords, les présumés «technophobes» sont convaincus que la technique n'est pas neutre ; que, dans le cadre de la société industrielle, c'est le système technique dans sa globalité qui doit être mis en cause ; et que les hommes n'ont rien à espérer de lui hormis la mutilation de leur vie et la dégradation irréversible de la nature. Ce courant hétéroclite prolonge une tradition de réflexions critiques à propos de la technique dont les figures les plus marquantes ont été Lewis Mumford, Simone Weil, Jacques Ellul, Martin Heidegger, Theodor Adorno et Max Horkheimer, Ivan Illich, Bernard Charbonneau, Günther Anders,... soit autant d'auteurs de référence, mais non de révérence. Le renvoi à leurs écrits n'a pas pour objet de reconstituer après-coup une filiation fictive, ou de s'inscrire dans une généalogie de pensée qui remonterait à de très putatifs pères fondateurs. Il s'agit plutôt de replacer dans une perspective historique critique les discours et les actes anti-technologiques et anti-progressistes. La période où naît et se développe la société industrielle représente à ce titre un moment crucial. On peut notamment citer l'imposant travail effectué par Christopher Lasch sur les mouvements anti-progressistes européens et américains du XVIII^e au XX^e siècle⁵⁵. De leur côté, les « Amis de Ludd » rappellent que les ouvriers de la première phase du capitalisme industriel résistaient violemment au machinisme. Le mouvement des luddites britanniques, commente Mandosio, était « essentiellement conservateur [et visait] à préserver ce qui existait »⁵⁶...

L'héritage orwellien ou socialisme intellectuel versus socialisme ouvrier

Le désir de retrouver la même sensibilité anti-progressiste dans le passé explique, pour une part, l'intérêt porté à la vie et à l'œuvre de George Orwell. L'homme est plus connu comme pamphlétaire dénonçant les totalitarismes que comme essayiste socialiste impénitent. En éditant tous les écrits d'Orwell, les Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, associées à Ivrea, ont tiré de l'oubli ce volet important de sa réflexion politique ; et Jean-Claude Michéa, philosophe propagandiste de l'œuvre de Lasch, a ainsi pu se livrer à son exégèse⁵⁷.

Le moins que l'on puisse dire, c'est que les positions défendues par Orwell étaient singulièrement provocantes. Ainsi, dans le *Quai de Wigan*, il n'a pas craint de soutenir : « Il y a une génération, tout individu doté d'intelligence était d'une certaine façon révolutionnaire. Aujourd'hui, on serait plus près de la vérité en affirmant que tout individu intelligent est réactionnaire ». Ce propos volontairement outrancier ponctue une analyse critique de l'idéologie du progrès et du culte de la « mollesse », mais aussi une méditation destinée à élucider une énigme : pourquoi « le socialisme a si mauvaise presse », pourquoi détourne-t-il « de lui ceux qui devraient s'unir pour assurer son avènement »⁵⁸ ? Pour comprendre la réponse qu'ébauche Orwell dans ces pages, il faut revenir à la distinction fondamentale qu'il effectuait entre deux formes de socialisme : le socialisme ouvrier d'une part, le socialisme intellectuel, d'autre part⁵⁹.

Le premier procède « des dispositions éthiques engendrées par la condition ouvrière », en l'occurrence, de la haine du pouvoir et des privilèges, du culte de la solidarité et de la générosité, et d'un profond désir de justice sociale, de liberté et d'égalité. Il exprime des exigences morales radicales fondées sur l'expérience vécue du « despotisme d'entreprise ». Le second repose sur des « constructions conceptuelles rigoureuses », des théories froides élaborées indépendamment des « impératifs de la morale ». Cet amoralisme justifié au nom de la « nécessité historique » et des réquisits de la recherche scientifique, reflète, selon Orwell, quelques traits majeurs de la mentalité des intellectuels et des membres de la classe moyenne : « l'indifférence à l'expérience vécue », l'exaltation de la raison technico-scientifique, et la fascination à l'égard de ce pouvoir dont la bourgeoisie les frustre. De leur point de vue, « l'action droite consiste à pousser l'histoire dans la direction qui est déjà la sienne », celle du

nécessaire Progrès ; tandis que, pour les prolétaires, elle suppose l'obéissance à un « code moral ».

On note que cet antagonisme recoupe une antinomie déterminante : celle qui est présumée dissocier le *vécu* du *conçu*, le *conçu* étant conçu comme négation du *vécu*, comme théorie abstraite, sèche, désincarnée. Même si on ne peut pas raisonnablement faire des «anti-industrialistes» les héritiers directs du socialisme ouvrier, il y a dans le clivage qui les oppose aux néosituationnistes plus ou moins orthodoxes, des attendus qui renvoient à cette fausse alternative. Ainsi, parmi les reproches majeurs que les seconds adressent aux premiers, le plus réhibitoire est d'avoir abandonné le terrain de la théorie, un geste qui, à leurs yeux équivaut à une désertion devant l'ennemi. L'accusation est récurrente : Maximilien Fabbri raille René Riesel qui prétend « s'en remettre à ses seuls sens pour comprendre la nature véritable de la désolation présente »⁶⁰ ; et il croit utile de rappeler, en termes voilés, le vieux présupposé platonicien : « Cela fait plusieurs millénaires que toute raison se construit sur une certaine méfiance devant la sensorialité »... Jean-Pierre Baudet condamne également « l'abandon total de la théorie » : « Aucune technique ne remplacera la théorie dans le moment révolutionnaire ». On croirait entendre Marx vitupérant ses adversaires socialistes « nuls en théorie ». Le blâme n'est pas de nature à troubler les «anti-industrialistes». Au contraire : dans sa polémique avec Anselm Jappe, Jaime Semprun rappelle que la « théorie révolutionnaire » se conçoit lorsqu'il existe un fort mouvement social qui souhaite comprendre la réalité sociale afin de savoir où « l'attaquer pour la transformer ». Or ce mouvement s'est éteint il y a une trentaine d'années, et, depuis, « la plupart de ceux qui se sont réclamés de la «théorie révolutionnaire» [...], non seulement n'en ont rien fait, [...], mais s'en sont surtout servi pour se protéger de la perception de la réalité, jusqu'à s'enfermer dans un délire parfaitement cohérent »⁶¹. On pourrait ajouter que l'exercice effréné de la raison critique en vase clos leur permet de compenser, sur le terrain de la théorie, les frustrations qu'ils accumulent sur celui de l'action.

L'échec patent du mouvement ouvrier autonome tient à plusieurs facteurs combinés ; parmi ceux-ci, on ne doit pas sous-estimer sa dénaturation consécutive à l'absorption du socialisme ouvrier par son avatar frelaté, le socialisme intellectuel, et le rôle joué par le marxisme dans cette « expropriation ». « C'est Marx – écrit Castoriadis – qui sera l'artisan principal de la pénétration dans le mouvement ouvrier et socialiste des idées de la centralité de la technique, de la production, de l'économie »⁶². Après leur enrôlement dans les « forces du progrès », les ouvriers ont été, principalement à la suite de la crise de 1929, intégrés dans la logique du capitalisme... de sorte que, aujourd'hui et rétrospectivement, la lutte des classes constitutive du capitalisme apparaît comme faisant partie « de la dynamique inhérente au mouvement de valorisation du capital »⁶³. Après trois décennies de crise, la condition des travailleurs salariés s'est notablement dégradée au point qu'on en arrive à la situation désespérante résumée ainsi par Semprun : « Jamais la nécessité d'une transformation totale des rapports sociaux n'a été aussi évidente. Mais qui la voit ? Et surtout qui se bat effectivement pour un tel programme ? »⁶⁴.

La question de la «tradition» dans l'optique d'un changement social radical

C'est vraisemblablement le règne de la désillusion et de la désolation confondues qui encourage le retour en arrière, à cette période anté-industrielle où les jeux ne semblaient pas encore faits. Certains « technophobes » tendent à idéaliser cette époque hypothétique et entreprennent une démarche nostalgique qui a pour but de reconnaître dans les formes sociales antérieures les modes de vie et d'organisation auxquels ils aspirent. Les « primitivistes » cherchent leur « âge d'or » à l'aube de l'histoire de l'humanité ou dans les sociétés primitives étudiées par des anthropologues comme Marshall Sahlins et Pierre

Clastres. Debord dénonçait déjà ce type de projection dans un passé mythique. En 1972, il écrivait à l'un de ses correspondants : « Il est vrai qu'il y a, dans un côté du révolutionnaire actuel, un aspect « regret de l'âge d'or », qui n'est pas formellement énoncé, mais que l'on peut sentir [...]. Il faut le critiquer, surtout si l'on estime que les conditions actuelles de vie – se détériorant – risquent de renforcer cette réaction affective. »⁶⁵ Trente ans plus tard, Martos reconduit le jugement : « Car dans la résistance à la frénésie de changement de la société capitaliste marchande, on verra se multiplier les positions de repli sur un passé imaginaire, et il faudra s'opposer à elles comme aussi à l'ennemi principal ».

La critique vaut pour ceux qui, comme les primitivistes, croient à la réversibilité des processus historiques et par conséquent à la possibilité de recouvrer cet « âge d'or ». Elle ne se justifie pas quand le passé est interrogé pour réexaminer la problématique du changement social. Lorsqu'elle vise indifféremment les deux démarches, elle exprime un préjugé de nature historiciste et téléologique, le même qui faisait dire à Lénine : « Que l'homme primitif obtenait tout ce dont il avait besoin comme un don gratuit de la nature est une fable idiote. Il n'a jamais existé d'Age d'or, et l'homme primitif était absolument écrasé par le fardeau de l'existence, par les difficultés du combat contre la nature »⁶⁶. Si, pour un marxiste conséquent, il existe un âge d'or de l'humanité, il se situe bien évidemment dans le futur. Aussi, Lalanne, Martos, Fabbri, ..., brocardent-ils ces « technophobes » qui trouvent tous leur « paradis socialiste » « dans le passé indéfini de la préhistoire, dans un Moyen Age déraisonnable ou dans un dix-huitième raisonnable ». Leur ironie montre qu'ils demeurent prisonniers de la philosophie progressiste de l'histoire, ce qui, au moins, leur permet de ne pas désespérer de l'avenir.

D'un avenir placé sous les auspices du capitalisme *high tech*, les « anti-industrialistes » n'attendent aucun effet émancipateur ; ni même d'un « dépassement du capitalisme » puisque, conformément à la trajectoire suivie depuis le début de l'ère industrielle, cela signifierait toujours plus de technologie ou de néotechnologie, toujours plus de désolation et d'artificialisation de la vie⁶⁷. Dans ces conditions, la seule stratégie envisageable consiste à sauvegarder ce qui peut et mérite de l'être. Cette solution désespérée prend l'allure d'une défense de la « tradition » inadmissible aux yeux des gardiens de l'orthodoxie révolutionnaire. Jappe rappelle que, dans ses premiers écrits, Debord assignait comme tâche à la critique sociale, le combat contre « le vieux »⁶⁸. Il était alors convaincu que la « mission historique secrète du mouvement prolétarien [était de] détruire les restes pré-capitalistes [et d'] imposer ainsi la logique pure du capital ». Pour lui, comme pour Marx et Lukacs, il fallait dissoudre les « anciens liens » qui donnaient aux hommes « la sécurité et la plénitude résultant de l'appartenance à un état » afin de « former l'individu libre qui n'est plus déterminé par ces appartenances ». En bref, il fallait aider le capitalisme dans son entreprise d'éradication de la « tradition ».

Les revirements tardifs de Marx et Debord

Marx a effectivement défendu ce type de position, et de manière particulièrement abrupte, en 1853, à propos de la colonisation de l'Inde par les Britanniques. Après avoir souligné les atrocités commises par les colonisateurs, il ajoute ce commentaire froid : « L'Angleterre a une double mission à remplir en Inde ; l'une destructrice, l'autre régénératrice – l'annihilation de la vieille société asiatique et la pose des fondements matériels de la société occidentale en Asie... Il est vrai que l'Angleterre, en provoquant une révolution sociale en Hindoustan, était guidée par les intérêts les plus abjects et agissait d'une façon stupide pour atteindre ses buts. Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si l'humanité peut accomplir sa destinée sans une révolution fondamentale dans l'état social de l'Asie. Sinon, quels que fussent les crimes de l'Angleterre, elle fut un instrument inconscient de l'histoire en provoquant cette révolution. » En 1967, Albert Meister, économiste marxiste, tenait des propos similaires :

« L'aventure coloniale a été incomplète dans ses effets de changement social, et les sociétés africaines seraient actuellement en meilleures chances de « partir » si l'exploitation coloniale avait, à son bénéfice immédiat, mais à leur bénéfice futur, fait le pénible travail de destruction des structures sociales traditionnelles et le douloureux accouchement d'hommes psychologiquement libres et socialement disponibles pour la construction de la société nouvelle »⁶⁹.

Il est permis de douter que les hommes déracinés des anciens pays colonisés constituent la « personnalité de base » (Linton et Kardiner) idéale pour construire une communauté libérée. L'observation s'applique également aux « hommes libres de toute appartenance », incapables de donner le moindre sens à leur existence, que le capitalisme génère sans compter dans les sociétés industrielles. Selon Castoriadis, « le capitalisme n'a pu fonctionner que parce qu'il a hérité d'une série de types anthropologiques qu'il n'a pas créés et n'aurait pas pu créer lui-même ». Or aujourd'hui, il détruit ces types d'êtres humains et se révèle incapable de « fabriquer [celui] nécessaire à son fonctionnement continué »⁷⁰. Cela tient peut-être au fait que, à présent, sa reproduction élargie exige moins des travailleurs modèles que des consommateurs disposés à acheter n'importe quoi à n'importe quel prix : en clair, il s'agit de « produire un individu flottant, ouvert à toutes les pressions consommatoires »⁷¹.

Selon Jappe, Debord, dans les dernières années, quand il aura constaté que la destruction de toutes les « vieilleries » par le « spectacle » signifie le parachèvement du capitalisme « sans que cela facilite le moins du monde le projet révolutionnaire », ne se déclarera plus « partisan de l'oubli ». « On a – commente Jappe – effectivement pu assister à l'ouverture de voies nouvelles et à l'abandon des modes traditionnels, non pas pour délivrer la vie des individus de liens archaïques et étouffants, mais plutôt pour abattre tous les obstacles à la transformation totale du monde en marchandise ». Debord en conclura que « le passé, imparfait et parfois exécrable, devient alors un moindre mal et mérite d'être défendu »⁷².

A la fin de sa vie, Marx également revoit sa position sur la question centrale de la théorie de l'histoire dans des termes comparables. Alors que ses écrits antérieurs sur le sujet ne prêtaient guère à confusion, en 1877, dans une lettre adressée à un sociologue russe, il reproche à certains de ses lecteurs d'avoir métamorphosé son « esquisse de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale, fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés, pour arriver, en dernier lieu, à cette formation économique qui assurera, avec le plus grand essor du pouvoir productif du travail social, le développement le plus intégral de l'homme ». Quatre ans plus tard, il défend le même point de vue dans sa correspondance avec une socialiste russe (Vera Zassoulitch) : cette dernière souhaitait savoir si, comme l'affirmaient les « marxistes » russes au nom de Marx et de son socialisme « scientifique », les communautés paysannes traditionnelles devaient être détruites, et les paysans, expropriés et transformés en prolétaires, parce que la Russie ne pouvait éviter de « passer par toutes les phases de la production capitaliste ». Marx lui répond que « la « fatalité » de ce mouvement est [...] expressément restreinte aux pays de l'Europe occidentale » et que la Russie peut faire l'économie de la transition capitaliste en s'appuyant précisément sur cette communauté rurale [le *mir* et l'*obscina*], « élément régénérateur de la société russe et élément de supériorité sur les pays asservis par le régime capitaliste ».

Dans son *Apologie pour l'insurrection algérienne*, Jaime Semprun ne manque pas de faire référence à cet échange, et de rappeler que, pour Marx alors, « l'élimination du capitalisme ne pouvait aller sans « un retour des sociétés modernes à une forme supérieure d'un type « archaïque » de la propriété et de la production collectives » »⁷³. Il n'est donc plus question de faire table rase du passé, mais de « repérer et explorer les pistes anciennes que les progressistes avaient bouchées, [d'] essayer de se réapproprié seul ou collectivement les savoir-faire élémentaires anéantis par l'industrialisation », « de retrouver l'ensemble des

possibilités qui ont elles-mêmes disparu avec le monde d'hier et qui rendaient possibles ou, tout au moins, concevables son amélioration et son dépassement »⁷⁴.

Par rapport à la conception traditionnelle de la révolution, les révisions tardives de Marx et Debord comme les positions des anti-industrialistes opèrent un retournement complet. Assez curieusement, la problématique du changement radical de société se définit à présent en des termes formellement comparables à ceux utilisés par Albert O. Hirschman lorsqu'il confronte diverses thèses relatives aux rapports entre le capitalisme et la culture⁷⁵.

Comment sortir du capitalisme ?

Le retournement de la problématique de Hirschman

Au centre de sa réflexion, Hirschman pose le problème de l'aptitude du capitalisme à s'accommoder de valeurs traditionnelles ou à générer ses propres valeurs sans lesquelles aucune cohésion sociale n'est concevable. Lui-même ne répond pas explicitement à la question ; il s'en tient pour l'essentiel à une présentation critique et méthodique des principaux points de vue antagonistes défendus à ce propos depuis le XVIII^e siècle. L'examen de ces différentes rhétoriques le conduit à distinguer quatre thèses susceptibles d'être combinées sur le mode binaire, que ce soit par relation de convergence ou d'opposition :

- la thèse du doux commerce
- la thèse de l'autodestruction
- la thèse des entraves féodales ou entraves de la tradition
- la thèse des atouts féodaux ou atouts hérités de la tradition.

Selon *la thèse du doux commerce*, développée au XVIII^e siècle par des auteurs comme Montesquieu, James Steuart, David Hume, Adam Smith, ..., la quête systématique de l'intérêt privé a des effets bénéfiques sur la société civile. Au XIX^e siècle, les ravages provoqués par la révolution industrielle la rendent difficilement soutenable. Elle s'efface pour laisser la place à la thèse radicalement contraire de *l'autodestruction* (Marx, Polanyi, Horkheimer, ...) : en se développant, le capitalisme saperait les valeurs morales sur lesquelles il est édifié, que ces valeurs lui soient consubstantielles ou qu'elles lui aient été léguées par la tradition. En toute logique, cette thèse autorise la prédiction de l'implosion de la société capitaliste. Mais ce dernier ayant surmonté la grande crise de 1929, certains auteurs en ont déduit que le capitalisme conservait des époques antérieures la morale indispensable à sa reproduction élargie – une idée que l'on trouve notamment chez Castoriadis. La thèse dite des *atouts féodaux*, version édulcorée de la précédente, est rejetée par ceux qui, n'osant plus s'autoriser de la thèse du doux commerce, préfèrent la « camoufler » sous un autre habillage théorique : la *thèse des entraves féodales*. Le capitalisme n'aurait pas été suffisamment puissant pour éradiquer les forces sociales traditionnelles et imposer son ordre, de sorte que, entravé par la « tradition », il n'a pu exprimer pleinement la dynamique qu'il recèle...

Les cloisons qui séparent ces différentes thèses ne sont pas étanches. Hirschman est le premier à en convenir : sur un plan strictement logique, il fait bien jouer une opposition binaire entre deux couples théoriques – « doux commerce »-« entraves féodales » *versus* « autodestruction »-« atouts féodaux » – mais il admet aussi que l'on puisse défendre deux thèses a priori contradictoires. Ainsi repère-t-il chez Marx la thèse de l'autodestruction et celle des entraves du féodalisme. C'est précisément son intérêt : en raison de son caractère dialectique, elle permet d'établir un lien entre les deux problématiques opposées : celle de la perpétuation du capitalisme et celle de son dépassement / anéantissement.

Les marxistes estiment que les « contradictions » mortelles du capitalisme sont inhérentes à son mode de structuration et de développement, autrement dit, qu'elles sont inscrites dans sa base économique et non dans ses superstructures. La suppression des entraves féodales ne saurait donc saper « de l'intérieur les fondements moraux de l'économie de marché » ; elle contribue néanmoins à l'entreprise d'autodestruction en laissant le champ libre à la

dynamique d'accumulation du capital, accélérant ainsi le cours de l'histoire et précipitant la venue du moment où le système capitaliste, incapable de surmonter ses contradictions internes, devra disparaître pour laisser la place à un autre mode de production nécessairement supérieur. Ce type de raisonnement pousse Marx à se déclarer favorable au libre-échange et à la colonisation de l'Inde, de la Californie, du Texas, de l'Australie, de l'Algérie...

Dans cette optique, la « tradition » « pré-capitaliste » constitue une entrave autant au plein épanouissement du capitalisme qu'à l'instauration d'une « société libérée ». La bourgeoisie a, pour mission historique, la création des conditions aussi bien matérielles que « psychologiques » de l'avènement de cette dernière. C'est ce présupposé que les « technophobes », et à sa manière le dernier Debord, récusent. Il ne s'agit pas pour eux de revenir à une « tradition » hypostasiée, pétrifiée ; mais de se réapproprier les formes de vie « moins réifiées » du passé pour résister à la « cage de fer » de la société industrielle, et, dans le meilleur des cas, pour inventer de nouveaux types de socialité qui offriraient aux hommes « la possibilité de mener à bien [...] leur auto-accomplissement »⁷⁶. Le capitalisme n'est donc pas une étape nécessaire ; il représente plutôt une entrave ; il ne s'agit pas de le dépasser, mais de l'anéantir.

Pédagogie des catastrophes ou crise de la conscience critique ?

Le mouvement ouvrier ne constituant plus une menace sérieuse pour la survie du capitalisme, ce dernier exerce une hégémonie sans partage sur le monde, et la question de son dépassement ou de son anéantissement se pose dès lors en des termes singulièrement simplifiés : va-t-il ou non imploser de lui-même sous le poids de ses propres « contradictions » ? Ceux qui n'aspirent pas à un changement radical et s'accommodent fort bien du capitalisme réellement existant, ont tendance à « se masquer les aspects les plus pénibles de la réalité », et à se réfugier dans la dénégation pour ne pas devoir admettre la possibilité du « risque de fin du monde »⁷⁷. A l'opposé, parmi ceux qui souhaitent le renversement de l'ordre existant, il en est qui, prenant leur désir pour la réalité, annoncent régulièrement l'arrivée imminente de la grande crise qui balaiera un système indifférent à leur rhétorique révolutionnaire. A leurs yeux, elle est à la fois nécessaire, c'est-à-dire inscrite dans l'essence du capitalisme, et souhaitable. Dans les deux cas, le doute est permis.

L'histoire prouve que le capitalisme dispose de capacités d'adaptation insoupçonnées et insoupçonnables au XIX^e siècle, si bien que certains en viennent aujourd'hui à désespérer de son effondrement, d'autant que rien apparemment ne le laisse augurer⁷⁸. D'autres pourtant sont convaincus que nous vivons actuellement « l'effondrement de notre civilisation », que la société marchande est dans sa « phase d'agonie »⁷⁹... Un tel diagnostic paraît hâtif et fondé, comme l'observe justement Fabbri, sur une confusion entre d'une part, l'effondrement d'« un grand nombre d'équilibres, naturels et sociaux » provoqués par la « société industrielle » et d'autre part, l'effondrement de cette dernière : « Ce n'est pas, malheureusement, le capitalisme qui est en train de s'effondrer, ou du moins il ne s'effondrera pas par ce biais-là ; et c'est pourtant son effondrement et lui seul qui nous intéresse, parce que lui seul mettra fin à toutes les autres misères ». Fabbri attend donc l'heureux dénouement de la crise fatale qui doit inéluctablement advenir⁸⁰. Il fait songer à ces marxistes dont se moquait Adorno, « constamment tentés, au nom de la « tendance objective » de l'histoire, de se faire les avocats de [la barbarie en marche] et, dans un mouvement de désespoir, d'attendre que le salut vienne de l'ennemi mortel qui, en tant qu'il est l'« antithèse », finira bien par contribuer de façon mystérieuse et aveugle à faire que les choses se terminent bien »⁸¹.

Pour les membres du groupe *Krisis*, nous serions déjà dans cette crise. Leur argumentation s'appuie sur une analyse rigoureuse de l'évolution récente du capitalisme. Avec la « victoire de [ses] formes les plus développées », tout se passe comme si « le capitalisme coïncidait

avec son concept » et se trouvait désormais confronté à ses seules « contradictions ». Son triomphe absolu marque paradoxalement pour lui « le début de sa véritable crise ». Cette crise est une « crise de la forme-valeur elle-même » qui englobe la crise écologique, la crise de souveraineté des Etats-Nations, la crise du sujet, l'épuisement de la « société du travail », etc. Elle joue à l'échelle planétaire. Dans ce scénario, « l'autodestruction du capitalisme » ne constitue pas un événement nécessairement heureux : « la fin du capitalisme n'implique aucun passage garanti vers une société meilleure », écrit Jappe, et il juge plus probable le naufrage dans la barbarie ou l'anomie que l'émergence d'une forme de vie sociale libérée. En théoricien qui se respecte, il fonde son espoir d'une praxis émancipatrice mondiale sur le renouvellement de la critique sociale à partir de la lecture « ésotérique » de Marx que lui-même propose⁸² ...

Le doute mis sur l'issue d'une éventuelle crise générale du système pose le problème de l'après-capitalisme. Le fait que la crise survienne ou non semble plus dépendre de la dynamique propre au capitalisme que de l'action volontaire d'hommes disposés à l'éviter ou, au contraire, à la provoquer. Selon leurs anticipations, certains auteurs la redoutent, d'autres l'intègrent dans leur stratégie. Ceux-là ne jouent pas aux prophètes de malheur dans l'esprit de ce que Hans Jonas nommait « l'heuristique de la peur » : prédire la catastrophe future afin que tout soit entrepris pour qu'elle ne se produise pas⁸³. Pour eux, la crise ou la catastrophe peut être retardée, mais non reportée sine die : elle arrivera nécessairement, cependant elle peut avoir pour effet positif d'amener une prise de conscience. De même que François Partant était convaincu que la crise allait « considérablement faciliter la remise en question radicale », Latouche croit à la « pédagogie des catastrophes »⁸⁴. Pour l'un ou l'autre, la prise de conscience apparaît comme une conséquence quasi mécanique de la crise ou de la catastrophe. Rien n'est moins sûr : « Est-ce qu'une catastrophe quelconque – écologique, par exemple – amènerait un réveil brutal, ou bien plutôt des régimes totalitaires ? – s'interrogeait Castoriadis – Personne ne peut répondre à ce type de questions... »⁸⁵

Si l'abolition du capitalisme devait être l'aboutissement d'un puissant mouvement social, il n'y aurait pas lieu de s'inquiéter outre mesure de son au-delà dans la mesure où les conditions subjectives requises pour la destruction du monde moderne seraient mobilisables pour sa reconstruction « sur d'autres bases »⁸⁶. Mais, en l'état actuel des consciences, la fin de la société industrielle ne peut venir que d'elle-même de sorte que l'après se trouve subordonné à une question déterminante : « Dans quel état seront les hommes, dans quel état sont-ils déjà, après tout ce qu'ils s'épuisent à s'infliger... ? »⁸⁷ Pour Mandosio également, le problème de la crise ou de l'effondrement du système présent ne se pose pas en termes économiques, écologiques ou sociaux, mais au niveau de l'état général de conscience de l'humanité, et plus particulièrement de quatre fondements de la civilisation : le temps, l'espace, la raison, et l'idée d'humanité. Selon cet auteur, c'est l'espèce humaine elle-même que le déferlement néotechnologique met en danger, et elle ne peut résister à cette menace qu'à proportion de la part d'humanité dont la société industrielle ne l'a pas encore dépossédée⁸⁸.

L'ultime recours pour éviter le suicide de l'espèce réside donc dans la prise de conscience des multiples risques majeurs – écologiques, psychiques, biologiques, sociaux, politiques, culturels – que le règne totalitaire de la marchandise et de la technoscience fait courir à l'humanité. Pour éviter que cette dernière ne sombre dans la barbarie ou dans le néant, il faut donc impérativement réveiller les consciences. Peu de temps avant sa mort, Castoriadis déclarait : « Je ne peux évidemment pas savoir si tout cela suffit pour inverser la situation. Ce qui est certain, c'est que ceux qui ont conscience de la gravité de ces questions doivent faire tout ce qui est en leur pouvoir – qu'il s'agisse de la parole, de l'écrit ou simplement de l'attitude à l'endroit qu'ils occupent – pour que les gens se réveillent de leur léthargie contemporaine et commencent à agir dans le sens de la liberté »⁸⁹. Sans quoi, s'il doit naître

de l'*hubris* capitaliste un cauchemar planétaire, nous saurons qu'il aura été, pour une part, le résultat de notre démission.

Aix en Provence, août 2004.

¹ S-C. Kolm, *Philosophie de l'économie*, Paris, Seuil, 1986.

² Gilbert Rist, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

³ Cf. l'énumération par Rist de ceux qui « vivent du développement », op. cit.

⁴ sous la direction de Candido Mendes, avec notamment les interventions de Cornelius Castoriadis, Jean-Marie Domenach, René Dumont, Candido Mendès, Edgar Morin, etc., *Le mythe du développement*, Paris, Seuil, 1977 ; Oswaldo de Rivero, *Le mythe du développement*, Enjeux Planète, 2003.

⁵ Il n'est pas nécessaire d'analyser ici en détail toutes les incohérences et inconséquences de l'argumentation et des prises de position de Oswaldo de Rivero...

⁶ Sur l'incomplétude de l'économie, on peut se reporter entre autres aux réflexions de Castoriadis dans *Le mythe du développement*, op. cit., Yves Barel, *La société du vide*, Paris, Seuil, 1984 ; et dans l'optique de l'économie du développement, la critique systématique du postulat d'autodynamisme entreprise par Serge Latouche dans *Faut-il refuser le développement ? Essai sur l'anti-économique du Tiers-Monde*, Paris, PUF, 1986. Le même, dans *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, écrivait : « L'économie est une, non seulement pour les économistes, mais pour toute la pensée occidentale. Il y a, en faveur de cette unité de l'économie, un argument de poids : elle est pensée comme autonome parce qu'elle repose sur une sphère autoréférentielle de représentations dont la plupart sont liées à l'Occident... », Paris, La Découverte, 1991.

⁷ François Partant est sans doute celui qui, parmi les premiers auteurs critiques, a été le plus radical dans sa mise en cause non seulement de l'idéologie du développement, mais également de celle du progrès. Cf. *La fin du développement. Naissance d'une alternative ?*, Paris, François Maspero, 1982, *La ligne d'horizon. essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte, 1988, et *Que la crise s'aggrave !* [1979], Paris, Parangon, 2002.

⁸ Castoriadis, *Le mythe du développement*, op. cit.

⁹ En 1973, Jacques Attali observait : « Il n'est pas étonnant que les modèles ne fournissent que des réponses réformistes aux questions qui leur sont posées et ne débouchent jamais sur une critique radicale de l'organisation qu'ils étudient. La science économique est tout simplement en train d'aider à résoudre les problèmes que pose le bon fonctionnement d'une machine sans se poser des questions sur la nocivité de cette machine ». *La Nef*, n° 52, novembre 1973.

¹⁰ Voir par exemple de Jean-Marie Harribey, *Le développement soutenable*, Paris, Economica, 1998 ; « Marxisme écologique ou écologie politique marxienne » in *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, 2001 ; *La démence sénile du capital*, p. 178-183, 290-296, Bordeaux, Editions du passant, 2002.

¹¹ Rist, op. cit. Latouche, Postface à *Que la crise s'aggrave !*, op. cit.

¹² Cf. l'article de Mathis Wackernagel, « Le dépassement des limites de la planète », *L'Ecologiste*, n° 6, Automne 2002. « Nous consommons plus que ce que produit la planète peut produire durablement » depuis 1980. En 1999, le taux atteignait 120 %. Voir également *La Décroissance*, n° 20, mars 2004, « La décroissance, pourquoi ? ».

¹³ On ne connaît pas, à ce jour, de mouvements politiques, ni même d'économistes, qui aient adopté l'objectif défini par Castoriadis : « assurer « indéfiniment » à tous les habitants de la Terre le « niveau de vie » des pays riches en 1929. » in *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil, 1997.

¹⁴ Raoul Vaneigem, *Lettre de Staline à ses enfants enfin réconciliés de l'Est et de l'Ouest*, Levallois-Perret, Editions Manya, 1992.

¹⁵ Lester Brown, *Eco-Economie. Une autre croissance est possible, écologique et durable*, Paris, Seuil, 2003.

¹⁶ Brown, par exemple, se déclare opposé aux subventions à la consommation alimentaire parce qu'elles accroissent la pression sur le milieu naturel. Pour une critique de ce type d'approche, cf. l'article de Wolfgang Sachs, « Le culte de l'efficacité absolue. A propos du rapport Worldwatch sur l'état du monde et quelques autres », *La Revue du MAUSS*, n° 3, 1^{er} trimestre 1989. Du même auteur, la première partie du livre co-écrit avec Gustavo Esteva, *Les ruines du développement*, Paris, le Serpent à plumes, 2003. La deuxième partie donne une idée de ce que peut être une approche écologique intégrant les dimensions humaine, sociale, éthique, culturelle...

¹⁷ Serge Latouche a publié, dans *Le Monde diplomatique* de novembre 2003, un article intitulé : « Pour une société de décroissance », auquel Jean-Marie Harribey a répondu dans les colonnes du même mensuel, en juillet 2004 : « Développement ne rime pas forcément avec croissance. Vers une société économe et solidaire ». Du premier, on peut également lire : « Le développement peut-il être durable ? », *L'Ecologiste*, n° 6, hiver 2001 ; « Manifeste du réseau pour l'après-développement », *L'Ecologiste*, n° 9, Hiver 2003 : « A bas le développement durable ! vive la décroissance conviviale ! », in *Objectif décroissance. Vers une société harmonieuse*, Paris, Silence. Parangon, 2003.

¹⁸ Alain Peyrefitte, *Du «miracle» en économie. Leçons au Collège de France*, Paris, O. Jacob, 1995.

¹⁹ « Une autre lecture – écrit Gilbert Rist – aurait pu conduire à l’affirmation inverse : *du point de vue de la sauvegarde de l’environnement, la croissance durable constitue le mal en soi*. Mais, pour la pensée ordinaire, le scandale se trouve toujours du côté des pauvres... Alors que l’on pourrait, à nouveau, retourner l’argument, et prétendre qu’ «un monde qui tolère une richesse excessive de la part d’une minorité sera toujours sujet aux catastrophes écologiques et autres». »

²⁰ Jean-Marie Domenach, « Crise du développement, crise de la rationalité », in *Le mythe du développement*, op. cit.

²¹ « Correspondances échangées entre le 6 et le 12 octobre 2003 entre Maximilien F. et Brice M. à propos du livre de René Riesel *Du progrès dans la domestication* ».

²² Jean-Claude Liaudet, *Le complexe d’Ubu ou la névrose libérale*, Paris, Fayard, 2004.

²³ Voir par exemple *L’Histoire ambiguë. Croissance et développement en question*, de Pierre Dockès et Bernard Rosier, Paris, PUF, 1988.

²⁴ Pierre Thuillier, *La grande implosion. Rapport sur l’effondrement de l’Occident. 1999-2002*, Paris, Fayard, 1995. Cf. également Serge Latouche, *L’Occidentalisation du monde*, op. cit., et *La mégamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, Paris, La Découverte, 1995 ; John R. Saul, *Les bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en Occident*, Paris, Payot, 2000 ; Edgar Morin, *Penser l’Europe*, Paris, Gallimard, 1987...

²⁵ Pour une définition du Progrès avec majuscule, on peut se référer à Dominique Lecourt : « Le mot Progrès [...] a pris rang parmi ces mots dont on fait des enseignes, comme la Nature, la Patrie ou la Science, ceux qui sollicitent la croyance et l’adhésion plutôt que la réflexion critique. » Plus loin, il ajoute : « L’idée d’un Progrès, avec majuscule, comme principe d’une Histoire sans autre sujet que lui-même... » in *L’avenir du progrès*, Paris, Textuel, 1997. Sur l’idée de croyance, cf. Rist, op. cit.

²⁶ Expression utilisée par Turgot (1750) et son disciple Condorcet (1793).

²⁷ Cf. la présentation du « *tunnel effect* » par Candido Mendes, « Crise du développement et entéléchie », in *Le mythe du développement*, op. cit.

²⁸ En 1940, Walter Benjamin écrivait : « Rien n’a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant. A ce courant qu’il croyait suivre, la pente était selon lui donnée par le développement de la technique ». in « Sur le concept d’histoire », *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.

²⁹ Cf. les mesures prises récemment qui mettent en cause la durée légale du travail. Lire entre autres *Le Monde*, 23 juillet 2004.

³⁰ « Le grand problème de la civilisation, déclarait Claude Lévi-Strauss à Georges Charbonnier, a [...] été de maintenir un écart, [...] de créer de nouveaux écarts différentiels » chaque fois que les inégalités sociales s’estompaient. *Entretiens avec Lévi-Strauss* [1961], Paris, UGE, 1969.

³¹ Cf. Philippe Saint-Marc, « Ecologie de la misère, misère de l’écologie », *Le Monde*, 20 décembre 1989 ; « L’écologie au service de la santé ? », *L’Ecologiste*, n° 12, printemps 2004.

³² Sur cette idée, cf. Dany Robert Dufour, *L’art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l’homme libéré à l’ère du capitalisme total*, Paris, Denoël, 2003. Assez curieusement, Dufour donne plusieurs exemples de « grand récit » sur le déclin sans mentionner le Progrès.

³³ On doit citer les deux ouvrages publiés par Pierre-André Taguieff sur la question : *Du Progrès. Biographie d’une utopie moderne. Essai*, Paris, Librairie, 2001, et *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.

³⁴ Jacques Wajnsztein est l’un des animateurs de la revue lyonnaise *Temps critiques*.

³⁵ Jaime Semprun, *Dialogues sur l’achèvement des temps modernes*, Paris, Editions de l’Encyclopédie des Nuisances, 1993 ; Maximilien Fabbri, *La technophobie. Remède efficace contre l’anticapitalisme* (1^{ère} partie), 1^{er} avril 2001 ; Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l’idéologie du progrès et de ses critiques*, Castelnau-le-Lez, Editions Climats, 2002.

³⁶ Sur cette question, voir l’ouvrage de Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

³⁷ Ainsi, Jaime Semprun ne manque de rappeler que « cette société industrielle est aussi capitaliste, marchande, spectaculaire, hiérarchique, technicienne ». in « Le fantôme de la théorie », *Nouvelles de nulle part*, n° 4, septembre 2003.

³⁸ Cette expression utilisée par Theodor Kaczynski [*La société industrielle et son avenir*, Paris, EDN, 1998] a été adoptée par les auteurs publiant aux Editions de l’Encyclopédie des Nuisances. Voir notamment, René Riesel, *Du progrès dans la domestication*, Paris, EDN, 2003.

³⁹ Jean-François Martos, « Remarques à propos des récentes déclarations d’un penseur de la radicalité », février 2001. En l’occurrence, le « penseur de la radicalité » est René Riesel.

⁴⁰ Les tenants d’une certaine tradition situationniste reprochent aux « apostats » leurs « revirements théoriques les plus scandaleux » dévoyant « l’ancienne critique radicale au bénéfice d’une ahurissante revalorisation du travail, de la petite entreprise, et, plus généralement, des traditions », in « Communiqué à

propos de René Riesel » publié par les *Amis de Némésis* le 16 décembre 2002. Tandis que René Riesel évoque, dans son livre, les « théories vitrifiées » des « divers fossiles vivants issus du situationnisme ou de l'ultra gauche ».

⁴¹ in « Correspondances échangées ... », op. cit.

⁴² En dehors de ce débat, on trouve une critique similaire de la fétichisation de la technique chez Jean-Pierre Garnier dans « L'écologisme ou la fétichisation de l'espace-temps », *Economies et Sociétés*, S, n° 30-31, 6-7/1994.

⁴³ M. Fabbri, *La technophobie...*, op. cit. Pour défendre cette interprétation, Fabbri reprend à son compte l'opposition marxienne apparence / essence : « Le dernier vestige de critique marxienne de l'essence capitaliste-marchande de la société actuelle, définitivement renié par ses représentants, est remplacé par celle de sa simple apparence technique ». On peut donc en déduire que, selon cet auteur, la critique de l'apparence technique est par définition « vulgaire ».

⁴⁴ Jean-Marc Mandosio, *Dans le chaudron du négatif*, Paris, EDN, 2003.

⁴⁵ Cf. Anselm Jappe, *Guy Debord*, Editions Sulliver et Via Valeriano, 1998.

⁴⁶ *Dans le chaudron du négatif*, op. cit. Ainsi, paradoxalement, c'est en rompant à leur tour avec cette même théorie situationniste, que les anti-industrialistes de l'Encyclopédie des Nuisances se montrent fidèles au dernier Debord, celui notamment des *Commentaires sur la société du spectacle* où la question « écologique » occupe une place conséquente (Paris, 1988, Editions Gérard Lebovici).

⁴⁷ Voir par exemple les propos conciliants de Jacques Philipponneau à l'endroit de Zerzan et Kaczynski dans sa lettre à Alain Condrieux publiée dans le n° 1 de la revue *In Extremis*, automne 2001.

⁴⁸ « Ma vision politique, déclare Zerzan, c'est le démantèlement de toute technologie, c'est le retour à une vie sans division du travail ». in *Le Futur primitif*, Paris, L'Insomniaque, 1998.

⁴⁹ Mandosio, *Après l'effondrement. Notes sur l'utopie néotechnologique*, Paris, EDN, 2000. C'est sans doute dans cet ouvrage que l'on trouve une des plus rigoureuses approches critiques de la technique, mais aussi de l'étroite « parenté » des discours « technophiles » et « technophobes ». Pour Mandosio, « tout discours antitechnologique n'est pas nécessairement un discours « technophobe » ». Et il prend ses distances avec les thèses de Zerzan et ses interprétations fantaisistes des écrits de Kaczynski.

⁵⁰ Dans *Empire* [Paris, Exils, 2000], Negri et Hardt louent le pouvoir libérateur des nouvelles technologies de l'information et de la communication et les formes de travail immatériel qui en résultent. « Dans l'expression de sa propre énergie créatrice – écrivent-ils – le travail immatériel semble ainsi fournir le potentiel pour une sorte de communisme spontané et élémentaire. » Ils ne figurent pas ici comme auteurs de référence dans la mesure où leurs analyses cautionnent plus le système qu'elles ne le contestent. Pour une critique de leurs thèses, cf. entre autres les trois articles publiés dans la revue *Actuel Marx*, n° 33, 1^{er} semestre 2003, et l'article de Claudio Albertani : « Empire et ses pièges. Toni Negri et la déconcertante trajectoire de l'opéraïsme italien » paru dans la revue *Agone*, n° 31/32, 2004, p. 221-258, ainsi que le livre de Anselm Jappe et Robert Kurz, *Les Habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin*, Paris, Léo Scheer, 2003.

⁵¹ In *La technophobie*, op. cit.

⁵² Jean-Pierre Baudet, « Critique du travail marginal et de sa place dans l'économie spectaculaire », 17 juin 1976. Dans le texte qui suit intitulé « Vingt-six ans après » [18 juin 2002], Baudet ne revient pas sur ses mesures.

⁵³ A ceci près, entre autres, que le travail est pour eux « la forme d'activité spécifique au capitalisme ». Voir *Les Habits neufs de l'Empire*, op. cit., et *Manifeste contre le travail*, Paris, Léo Scheer, 2002.

⁵⁴ Cf. le débat entre Anselm Jappe et Jaime Semprun dans les colonnes de la revue *Nouvelles de nulle part*, n° 4, septembre 2003, et n° 5, avril 2004.

⁵⁵ Lasch, *Le seul et vrai paradis*, op. cit. Le n° 2 de la revue *In Extremis*, été 2002, publie de longs extraits de *Pierres de Venise* (1853) où John Ruskin compare le travail de l'ouvrier d'industrie à celui de l'artisan.

⁵⁶ *Après l'effondrement*, op. cit. Sur les luddites, voir notamment Kirkpatrick Sale, « Une brève histoire des luddites », *L'Ecologiste*, n° 5, automne 2001, François Jarrige, « Retour sur une histoire ignorée : la résistance ouvrière au « progrès technique » », *L'Ecologiste*, avril-mai-juin 2004 ; et pour une approche critique du point de vue « technophobe », le très argumenté article de deux « amis de Némésis », Louise Lalanne et Meryem Bent Ali, « Le passé composé », 19 décembre 2002.

⁵⁷ Jean-Claude Michéa, *Orwell, anarchist tory* (1995), *L'enseignement de l'ignorance* (1999), *Impasse Adam Smith* (2002), *Orwell éducateur* (2003).

⁵⁸ George Orwell, *Le quai de Wigan* (1937), Paris, 10/18, 2000.

⁵⁹ Lire également les écrits d'un auteur polonais qui fut sans doute le premier à relever cette opposition. Jan Wacław Makhański [1866-1926], *Le socialisme des intellectuels*, traduction et présentation d'Alexandre Skirda, Les Editions de Paris, 2001. Dans *La ferme des animaux* de George Orwell, les intellectuels socialistes sont merveilleusement illustrés par les cochons.

⁶⁰ Fabbri, « Correspondances échangées... », op. cit. ; René Riesel, op. cit.

⁶¹ « Le fantôme de la théorie », op. cit. Dans sa réponse à Semprun, Jappe, qui concluait son livre sur Guy Debord en soulignant la nécessité d'une « nouvelle théorie critique » d'où devrait découler la « praxis », ne comprend manifestement pas ce déni de théorie.

⁶² C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996. Même idée chez Jacques Ellul, *La Technique ou l'Enjeu du siècle* [1954], Paris, Economica, 1990.

⁶³ Position défendue par le groupe *Krisis*, *Manifeste contre le travail*, op. cit.

⁶⁴ *Dialogues sur l'achèvement des temps modernes*, op. cit.

⁶⁵ Cité en exergue par Louise Lalanne dans son article « Le passé composé », op. cit.

⁶⁶ Lénine cité par A. Schmidt, *The concept of nature in Marx*, London, NLB, 2nd edition, 1973.

⁶⁷ Pour avoir un avant-goût des projets mijotés par les savants dans le chaudron de la technoscience, lire les derniers chapitres de l'essai de Taguieff sur le progrès (op. cit., 2001), ou le dernier chapitre, intitulé « ou vers une civilisation post-humaine ? », du livre d'André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.

⁶⁸ *Guy Debord*, op. cit.

⁶⁹ Marx, articles dans le *New York Daily Tribune* des 25 juin et 8 août 1853 ; Albert Meister est cité par Serge Latouche dans *Faut-il refuser le développement ?*, op. cit.

⁷⁰ *La montée de l'insignifiance*, op. cit.

⁷¹ Jean-Claude Michéa, *L'enseignement de l'ignorance*, op. cit. Sur la question du type de personnalité produit par le système, cf. également Dany Robert Dufour, *L'art de réduire les têtes*, op. cit., Anselm Jappe, *L'Avant-garde inacceptable*, Paris, Léo Scheer, 2004, et Christopher Lasch, *La culture du Narcissisme*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2000.

⁷² *Guy Debord*, op. cit., p. 224.

⁷³ *Apologie pour l'insurrection algérienne*, Paris, EDN, 2001.

⁷⁴ Respectivement René Riesel, *Déclarations sur l'agriculture transgénique et ceux qui prétendent s'opposer*, Paris, EDN, 2000 ; Jean-Marc Mandosio, *Notes de lecture*, bulletin n° 10, novembre 1999. A propos de l'idée de réappropriation, cf. la deuxième partie de la brochure de Bertrand Louart, *Quelques éléments d'une critique de la société industrielle*, Paris, juin 2003. Dans leurs interventions autour du *Mythe du développement*, Castoriadis et Edgar Morin défendent des positions assez proches, op. cit. Lire également le livre de Georges Lapiere, *Le mythe de la raison*, Paris, L'Insomniaque, 2001, dont la première partie se réfère aux modes traditionnels de vie et d'organisation des communautés indiennes du Chiappas. Dans *Que la crise s'aggrave !*, François Partant soutient que le modèle d'une société libérée de la dictature de l'économie « n'est certainement pas à attendre d'un dépassement du capitalisme. Il est à chercher bien en deçà : dans ces sociétés dites primitives qui définissaient les besoins à satisfaire avant tout effort de production », op. cit. On trouve un point de vue similaire chez Arundhati Roy, *L'écrivain-militant*, Paris, Gallimard, 2003.

⁷⁵ A. O. Hirschman, *L'économie comme science morale et politique*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1984.

⁷⁶ Theodore Kaczynski, op. cit.

⁷⁷ Cf. Christian Carle, *Du risque de fin du monde et de sa dénégation*, Paris, Les Editions de la Passion, 2004.

⁷⁸ Jusqu'à présent, le capitalisme est parvenu à assurer sa pérennité en faisant jouer le processus de « destruction créatrice » dont parlait Schumpeter. Deux « soixante-huitards » désabusés l'ont constaté : « C'est la bourgeoisie moderniste et non le prolétariat, ni aucun sujet révolutionnaire de substitution, qui s'est vite révélée comme la seule force à pouvoir lier la contestation de l'ordre établi avec le projet de sa réorganisation ». F. Lonchamp et A. Tizon, *Votre révolution n'est pas la mienne*, Arles, Sulliver, 1999

⁷⁹ Semprun, *Dialogues*, op. cit. : « Il est inutile d'abattre la société marchande : elle s'écroule sous nos yeux ». Riesel, 2003, op. cit. parle de « l'effondrement, chaotique, mais déjà durable, de la société industrielle ». Même diagnostic chez Guy Debord dans ses *Commentaires sur la société du spectacle*, op. cit.

⁸⁰ « Correspondances échangées... », op. cit.

⁸¹ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée* [1951], Paris, Payot, 1991.

⁸² Jappe, *L'Avant-garde inacceptable*, op. cit. ; *Les habits neufs de l'Empire*, op. cit. ; *Manifeste contre le travail* ; op. cit. ; *Guy Debord*, op. cit. ; *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003.

Dans *L'Avant-garde inacceptable*, Jappe écrit : « la société capitaliste s'écroule aussi bien toute seule, nous en sommes chaque jour les témoins. A présent, c'est le problème des alternatives qui est posé : qu'est-ce qui viendra quand le capitalisme aura implosé, laissant derrière lui un monceau de ruines ? Il s'agit de sauver une base pour des développements futurs, au-delà du nihilisme du capitalisme, afin que le capitalisme n'emporte pas l'humanité tout entière avec lui dans sa tombe. »

⁸³ Sur cette question, cf. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2004.

⁸⁴ François Partant, *Que la crise s'aggrave !*, op. cit. Cf. l'intervention de Serge Latouche dans le débat « Pour ou contre la pédagogie des catastrophes », *La décroissance*, n° 20, mars 2004. Même idée exprimée dans

Le Mythe du développement par James P. Grant et Edgar Morin. Pour une critique de cette thèse, voir Mandosio, *Dans le chaudron du négatif*, op. cit.

⁸⁵ Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, op. cit.

⁸⁶ Mandosio sait très bien que rares seraient ceux disposés aujourd'hui à se rallier à un mouvement qui aurait la désindustrialisation pour mot d'ordre. in *Dans le chaudron du négatif*, op. cit.

⁸⁷ Jaime Semprun, « le fantôme de la théorie », op. cit.

⁸⁸ *Après l'effondrement*, op. cit.

⁸⁹ *La montée de l'insignifiance*, op. cit.

Sites consultés :

<http://www.geocities.com/nemesi-site/>

http://www.geocities.com/jf_martos/

<http://www.primitivism.com/>