

UNE RICHESSE SANS FIN.

ARISTOPHANE vieillissant ne savait comment parler de la richesse ; ses utopies drolatiques s'effondrent avec son Ploutos, qui est sa dernière pièce. On a guéri de sa cécité, très miraculeusement, ce dieu misérable qui se nomme fortune, ou richesse, ou argent : il peut enfin dispenser ses biens à ceux qui en sont dignes. Fin de l'économie. On a un peu le sentiment que le monde s'efface ; que le théâtre s'en est emparé. La vérité absente laisse la terre déserte, avec dans son sillage un parfum d'amertume : le problème de la distribution de la richesse peut bien être réglé, il reste celui de sa nature, s'il en est une encore sous tant de lumière. Cette transparence merveilleuse du monde et de la conscience a quelque chose d'un cauchemar : lavée de toute ombre, la cité est sans repère et sans chemin, comme une âme errante qui ne peut rien saisir. On songe dans cette comédie à une blancheur de mort.

Chacun sait, et le vieil Athénien le premier, qu'il s'agit en réalité d'un clair-obscur étrange et déroutant ; d'un royaume d'ombres, comme celui de Pluton, le Riche, car tel est son nom, dans la terreur des Enfers. Rien n'est discernable. Dante, au septième chant de l'Enfer, précisément, nous fait entendre la voix rauque de la Richesse : la

seule en ces parages à produire des mots inintelligibles. Ce n'est pas seulement, comme dit l'Apôtre, que les richesses sont marquées d'incertitude, et qu'elles se présentent à nous sous les espèces de l'éphémère et de l'instable. Car il se peut qu'elles ne disent rien, réellement rien, et que ces vieux auteurs aient admirablement prévu, sans en rien connaître, la situation où l'histoire moderne de la production de richesses nous a conduits.

*

Les richesses vont et viennent. À partir d'un sol dont elles s'éloignent toujours davantage, elles se multiplient ou se perdent selon peut-être des lois, mais si difficiles à établir qu'elles ont toujours paru séparées des données où les fins de l'existence se découvrent. D'où la question le plus souvent entendue dans les morales antiques comme dans la prédication chrétienne : que sont-elles, qu'apportent-elles de sûr pour la vie en quête d'un port et d'une attache, puisqu'on les voit changer sans cesse, passer d'une main à l'autre, et toujours indifférentes à la justice, comme de faux amis prêts à trahir la confiance qu'on leur porte ? En sorte que la véritable richesse apparaît bientôt comme ce qui tient, comme ce qui fait vivre, mais à un degré qui s'impatiente des quantités et des calculs. Richesse étrangement opposée à tous les caractères qu'offrent les richesses du monde, cependant qu'elle garde avec elles une parenté inexplicée ; si elle tient sa vérité de n'être pas trompeuse, il faut accuser toutes les autres de n'en être que les ombres ou les masques, auxquels nous aurions recours pour simplement exister dans un monde imparfait. Que l'esprit mette sa confiance dans cette richesse-là, immobile, stable, définitive, et on le voit vivre comme si la mort avait passé au crible toutes les

« vanités » au milieu desquelles il ne cesse cependant de se trouver lui-même — et de se trouver avec les autres : qu'est-ce alors que ce résidu qu'on appelle le monde, où se poursuit l'existence de chacun ? C'est comme s'il fallait deux mesures pour un objet tout ensemble trop palpable, trop réel, et impondérable et libre comme l'âme ou l'idée. Un objet sans dimensions : dont la valeur, dont la présence ne sont jamais établies, et jamais également établies ; un objet d'inquiétude, suscitant donc de lui-même son double immobile, avec le monde entre les deux.

L'économie, en un sens désormais très ancien, pouvait être, sur un plan difficile à définir pour tous, la recherche d'un équilibre entre ces deux dimensions ; un art de vivre, si l'on veut, menacé d'un côté par le repli sur les seules certitudes de la conscience, de l'autre par l'ouverture excessive, jusqu'à l'oubli de soi, aux moyens par lesquels transformer en un pouvoir les viatiques offerts à l'existence. D'un côté, une morale, de l'autre la considération de la terre culminant idéalement en justice. En sorte que la question de la richesse ne maintient jamais indemnes l'une de l'autre la fin que l'on peut assigner au simple fait d'être homme, et l'exigence commune de l'habitation du monde.

*

Jusqu'à une époque somme toute assez récente — le XVIII^e siècle si divers, puis la révolution industrielle —, il s'agissait bien de tenir tout cela de la même main. Les ressources premières et leurs transformations dans le but de faire vivre des peuples toujours plus nombreux gardaient quelque lien avec l'idée d'une bonté du monde, comme avec celle d'une destination de l'humanité où les hasards de la répartition prendraient fin ; ce qu'on appelle activité

économique ne mettait en cause ni la relation avec une terre source de tout bien, et dont le respect s'imposait antérieurement encore à toute évidence de pensée, ni l'unité de l'agir humain, réglée par une morale — qu'elle fût ou non respectée n'importait pas à la certitude de son existence — capable d'associer aux fabrications diverses des fins perceptibles, des fins conformes non pas aux procédures du travail lui-même, mais à la puissance de vie se propageant à partir d'un fonds premier ; une morale, ou plus humblement une façon d'être, désireuse de voir tous les champs de l'action et du travail également traversés par les exigences d'une idée du développement humain et de la totalité pensable, œuvrée, dans laquelle ce développement avait à se poursuivre. Pas de coupure, en un sens, entre le destin intérieur de chaque homme et l'organisation de subsistance des sociétés, même si s'était fait jour, depuis longtemps, une disparité inquiétante entre l'énoncé des fins propres de l'homme pris abstraitement et la réalité bien plus incertaine du rassemblement humain — la politique procédant de la conscience de cet écart.

À lire les textes pré-capitalistes qui parlent de richesse — et singulièrement ceux qui s'écrivaient au tournant du XVIII^e siècle, comme ceux du dernier Bossuet, dans un monde où l'éthique marchande se déplaçait des Pays-Bas vers l'Amérique —, on relève cette évidence que la généreuse rareté des ressources, et la gestion qu'il convient d'en faire, ne posent qu'un problème de redistribution, non de production, où sont exclusivement mis en cause les devoirs et les fonctions des hommes ; leur conduite doit correspondre aux places qu'ils occupent, lesquelles tempèrent le mystère de l'inégalité par les obligations qui leur sont liées : comme si les biens étaient en soi indifférents, et qu'il suffit pour être en état de le prétendre de

fonder sur la vertu et le don les relations entre les hommes. Hors la misère indigne, déshumanisante, à laquelle le « mauvais riche » est accusé d'acculer le pauvre dont il devrait avoir la charge — une accusation toujours particulière, et peu capable d'envisager un quelconque système ou processus de la richesse —, la pauvreté et son contraire coopèrent au même plan où l'on reconnaît en chaque geste accompli, fût-il le plus humble, les figures idéales de la droiture, de la justice et de la vertu. Richesse et pauvreté sont alors bien plus un problème politique qu'un problème économique; et les corps politiques demandent, tout comme les naturels, le tempérament et le mélange: leur santé tient à l'équilibre des humeurs, et s'obtient par la qualité — par la vertu — du régime auquel on les soumet. Société qui nous semble aujourd'hui aussi « primitive » que son organisation politique nous paraît caduque. Qu'il existât une richesse comme indépendante de l'homme, une richesse au sens propre inhumaine qu'on peut appeler système de la production; qu'elle ne fût celle de personne, d'aucun sujet humain immédiatement présent à l'interrogation morale, et dont il se trouve simplement que par des jeux d'intérêts et de pouvoirs, certains jouissent et d'autres non; que l'homme pût s'absenter des processus qu'il met en œuvre, et que le modèle des produits de la terre, dont il fallait seulement atténuer l'irrégularité, pût disparaître de son horizon, — voilà en effet qui paraissait impensable.

*

« Ô riches du siècle, écrit Bossuet, ce n'est pas pour vous seuls que Dieu fait lever son soleil, ni qu'il arrose la terre, ni qu'il fait profiter dans son sein une si grande diversité de semences : les pauvres y ont leur part aussi

bien que vous. J'avoue que Dieu ne leur a donné aucun fonds en propriété ; mais il leur a assigné leur subsistance sur les biens que vous possédez, tout autant que vous êtes de riches. Ce n'est pas qu'il n'eût bien le moyen de les entretenir d'une autre manière (...); ni sa main n'est point raccourcie, ni ses trésors ne sont point épuisés. Mais il a voulu que vous eussiez l'honneur de faire vivre vos semblables. » Qu'on ne tienne plus « les deux bouts de la chaîne », comme Bossuet le dit ailleurs, et tout se modifie ; un commerce si réglé s'efface et se perd. Il suffit en effet que la question morale se sépare de celle des biens ; ou encore, car les éléments en présence sont ici réversibles, que les fins de l'homme n'intéressent plus la communauté, et que se sécularise ce qui s'énonçait dans le tout d'une économie divine définissant le monde comme une œuvre également présente à chacune de ses parties. Ou que des lois, des méthodes différentes définissent des domaines séparés, qui ne rémunèrent plus les inégalités sous la forme des largesses, de l'entraide ou de la seule dépense. — On sait tout cela, à quoi tant d'esprits se refusaient. Mais ce qui allait au-delà des hypothèses les plus inquiétantes, c'est qu'il pût en effet se produire que « le soleil », « la terre », et « une si grande diversité de semences », sur le modèle de quoi fonder l'idée même d'une répartition¹, n'aient plus guère de réalité, et que cette présence-là se règle à son tour sur les caprices et les

¹ Pour des sociétés bien plus anciennes, Pluton, Dis Pater, était, comme Déméter, dieu des richesses, parce que c'était de la terre que chacune d'elles provenait. Toucher terre (c'est-à-dire aussi bien connaître les limites de mort de toute production), voilà qui peut de nos jours devenir un programme politique. Il suppose par ailleurs que l'on s'interroge avec netteté sur les relations de « l'ordre économique » et de la technique.

inégalités d'un système d'intérêts.

*

Cela fait près de trois siècles que, comme le disait Mandeville, «les vices privés font le bien public» et la richesse des nations ; les «vices», c'est-à-dire la préférence accordée à son intérêt propre sur l'intérêt commun, une préférence qu'on peut en effet soutenir aussi longtemps que le projet politique est en mesure de définir cette communauté ; en somme, ce qu'au même instant, ou peu s'en faut, Bossuet accusait, mais pris encore dans un système de pensée qui le rendait aveugle aux changements qui s'opéraient cependant, plus vite il est vrai dans d'autres pays que le sien. L'économie se met à approuver ce que la morale réproouve, les deux ordres n'ayant plus pour la pensée aucun point de rencontre.

Ce qui, par un déplacement supplémentaire, va devenir le libéralisme économique, suppose que les fins supérieures de l'existence humaine (telles que les décrivent les termes de paix, de repos, de justice, d'amour, etc.) n'apparaissent pas dans la vie sociale, pour que s'installe entre les hommes un type de « communauté » qui se fonde sur les seules exigences de la prospérité des affaires. Par un paradoxe auparavant peu recevable, et que Mandeville, Smith, Ricardo, Bastiat interrogent et approfondissent, satisfaire son intérêt propre, c'est contribuer à celui de tous ; entre ce que l'on croyait alors incompatible, une sorte d'harmonie apparaît, d'ordre spontané inassimilable à aucun autre. Cet ordre n'a nullement été voulu : il est de sa nature de se transformer lui-même sans aucune espèce de finalité discernable, ou que du moins l'on puisse énoncer dans les catégories par lesquelles l'individu est capable de se désigner à lui-même une fin morale. Que l'intérêt privé puisse aboutir à ce résul-

tat témoigne d'un fait fondamental pour la croyance à un « ordre économique », dont nous observons sous nos yeux les effets : les hommes ne savent pas ce qu'ils font, et n'ont du reste aucun besoin de le savoir ; et c'est parce qu'ils ne le savent pas, c'est parce que leurs intentions délibérées peuvent même être d'une tout autre nature, qu'apparaît spontanément un ordre social régi par ce que Smith, dans un passage hélas trop célèbre, appelait « main invisible », c'est-à-dire non point quelque Providence agissant téléologiquement sur le monde, mais le processus par lequel un individu « remplit une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ». « La machine joue d'elle-même », écrivait Mandeville ; la collectivité adopte un réalisme plus lucide, et cède toute la place à l'intérêt privé, à charge pour de nouvelles organisations d'en tempérer les effets incommodes. Il fallait, dit-on, cette révolution de pensée pour ouvrir la voie à une expansion sans précédent de la richesse et de ses processus d'accroissement.

On s'est vite persuadé que tout l'ordre du monde devait aller selon ces maximes. Seule une morale de la division pouvait nous y faire consentir : une prédication sécularisée qui nous dit que chacun, pour finir, sera exempt de la tournure du monde.

*

Il paraît étrange que l'on ait prétendu fonder l'idée d'un progrès (ou du progrès) sur des préalables débarrassés de tout jugement moral et de toute volonté d'enviesager comme un ensemble les diverses dimensions de l'existence humaine. Ce n'est pas qu'une société plus ancienne n'ait pu penser le divorce entre le « faire » et les

² À ce sujet, voir par exemple Conférence, n° 2, p. 11-12, et n° 3, p. 7-14.

fins poursuivies ; il lui paraissait simplement inhumain.

L'idée que le domaine économique puisse s'organiser de lui-même, sans généalogie assignable, la question de l'origine ou de la finalité disparaissant dans la complexité croissante du processus (la réalité des actions et des réactions des différents participants, dans le présent comme dans la somme que l'histoire y dépose, étant d'autant plus effective qu'elle échappe dans ses détails et ses enchaînements à l'entendement humain), se trouve relayée aujourd'hui, plus encore que par les travaux des économistes — songeons au « libéralisme intégral » de Friedrich Hayek —, par toutes sortes de théories de l'information dont les premiers, du reste, se nourrissent : la fourmilière semble le grand modèle à l'œuvre² ; on s'émerveille des capacités de l'infra ou du non-humain à organiser en un tout complexe des éléments caractérisés par leur misère à penser, bien sûr, et à être. Il suffit en effet pour cela de réduire à quelques éléments simples et invariables les possibilités de manœuvre de chaque individu. Que l'on perde en chemin ce que pouvaient signifier les mots de liberté et de conscience ne semble pas troubler outre mesure les chercheurs, dont on peut croire que les modèles descriptifs commencent de valoir, par une extension déraisonnable, pour des modèles prescriptifs.

Tout cela donc se passerait d'autant plus aisément de morale ou de volonté que de telles constructions seraient à même de « réguler » leurs propres excès, sans avoir besoin de faire appel à un ordre différent du leur propre ; en sorte que l'égoïsme foncier prétendument au principe du processus n'aurait même plus à être invoqué : ce n'était qu'une hypothèse d'école, dont les développements ultérieurs ont montré qu'elle désignait bien plutôt le caractère évolutionniste et auto-correctif du domaine où se crée et s'amplifie la richesse. Que d'aventure cette capacité de régulation soit

limitée, on appelle en renfort le cadre juridique et politique où la communauté des hommes continue d'être rassemblée — un cadre lui-même spontanément dessiné, issu comme l'écrit Hayek de la même absence de volonté discernable, et constitué, au terme d'un long cheminement, par le jeu de toutes les lois et décisions diverses de l'histoire démocratique moderne qui couronnent l'édifice comme fait le cône de la fourmilière. À cet égard, ce cadre-là, comme tout ce qui a cette fonction, ne constitue nullement une entité à part entière, — juste une utilité, vite assimilée au domaine à servir.

Il se peut que l'on en soit aujourd'hui au point où un tel système doit reconnaître l'effet de ses désastres, et l'impuissance où il est d'y remédier. Car il s'agit simplement de savoir si les autres dimensions de la vie, qu'on a laissées pour ainsi dire aux marges de ce domaine, parviennent encore à exister ; si un homme bien réel peut vivre de cette vie clivée sans voir ses capacités de sentir et de comprendre définitivement affectées par des résultats si prometteurs.

*

À l'indifférence prônée par l'économie politique à l'égard des considérations d'une autre nature (morale, philosophique, etc.), Ruskin, dans *Unto this last* (1860) oppose un exemple très simple. Supposons qu'en effet l'économie politique n'ait rien de commun avec « le jugement comparatif du moraliste » : il faut alors considérer que la production de baïonnettes ou de bombes fait, comme n'importe quel autre objet, travailler des « ouvriers productifs, c'est-à-dire, selon Stuart Mill, des ouvriers qui augmentent "le stock des moyens permanents de jouissance" ». Peu importe à cette économie

qu'il n'y ait en ce cas plus personne pour en jouir, puisque telle est la raison de l'objet : dans une logique de l'échange et de la distribution, et non de la « consommation personnelle », « le toit de quelqu'un doit sauter pour que la bombe atteigne la fin à laquelle elle est destinée ».

L'exemple n'est pas si caricatural qu'il y paraît ; et il a le mérite de montrer qu'une économie éloignée de la considération de sa fin, laquelle dépend de la moralité propre de ses objets, a quelque chose d'une impasse. Ruskin poursuit par un second exemple, qui a des conséquences d'une autre nature : « Au croisement du transept de la cathédrale de Milan est couché, depuis trois cents ans, le corps de saint Charles Borromée. Il tient une crosse d'or à la main et porte une croix d'émeraudes sur sa poitrine. (...) Peut-on dire, dans le sens où l'économie politique entend la propriété, que ces objets appartiennent au corps ? Si on ne le peut et si nous pouvons conclure d'une manière générale qu'un corps mort ne peut "posséder", quel est le degré de vitalité du corps qui rendra la possession possible ? »

Il convient donc de savoir quel est l'effet de ce qu'on produit — si l'on peut en être indemne, ce qui s'entend en des sens qui ne sont pas seulement métaphoriques — ; et de déterminer les conditions requises pour en déployer l'usage. En d'autres termes, quels sont et l'objet et le sujet de la production ? Et que signifie une économie qui se débarrasse de la question ? (Mais il est possible que sa façon de s'en débarrasser revienne à la résoudre définitivement : en créant par accoutumance l'humanité qui ne se la posera plus — donc l'humanité qui lui convient.) « La véritable science de l'économie politique », répond

³ Sur la création de richesses non quantifiées, voir le livre récent de Dominique Méda, *Qu'est-ce que la richesse ?*, Aubier, 1999.

Ruskin, « est celle qui enseigne aux nations à désirer et à obtenir par le travail les choses qui conduisent à la vie, à mépriser et à détruire les choses qui conduisent à la ruine » ; elle enseigne aux hommes « ce qui est vanité et ce qui est substance ». La valeur réelle de la richesse dépend donc de « la moralité qui lui est attachée » — car « ce qui semble richesse peut n'être, en réalité, que l'indice doré d'une ruine immense ». D'où les propos que tient Ruskin sur la valeur, et la définition ultime qu'il donne de la richesse, dont l'apparente banalité a sur nos procédures un pouvoir critique plus grand que nous ne l'imaginons, par au moins la réunion des deux dimensions que nous évoquions en commençant : « Il n'y a de richesse que la vie ; la contrée la plus riche est celle qui nourrit le plus grand nombre d'êtres humains nobles et heureux ».

« Enseignement », « désir », « noblesse » : inutile de souligner la part qui entre ici de ces richesses mêmes échappant aux instruments comptables³. — Ne croyons pas cependant qu'il suffise de « réformer », par on ne sait quelle décision collective, une telle attitude, pour que le monde devienne plus habitable ; l'affaire est trop engagée pour que des demi-mesures soient possibles. Et sans doute appelle-t-elle, pour se modifier, d'aussi profonds changements que ceux qui l'ont fait naître.

*

⁴ S'il est vrai que la richesse s'est toujours cycliquement détruite (sous la forme de guerres, d'épidémies, etc.), il semble qu'actuellement le système de production s'emploie lui-même à détruire ce qu'il avait contribué à créer ; ce faisant, il détruit d'autres types de richesse (par exemple la valeur des personnes, la signification de leur présence, etc.), — sous une forme moins fracassante que les précédentes, mais tout aussi efficace.

Ruskin rappelait que « si l'on regarde la science de la richesse comme la science de l'accumulation, elle doit accumuler la capacité intellectuelle et morale, aussi bien que les richesses matérielles » ; et que « si on la considère comme la science de la distribution, elle doit distribuer ses biens non d'une manière absolue, mais avec discernement » : il faut non seulement que les choses aient de la valeur en elles-mêmes — question dont l'efficiace économique se désintéresse comme relevant d'une vague métaphysique, ou des estimations séparées de chacun —, mais qu'elles parviennent entre des mains valeureuses.

Il semble difficile d'imaginer que le mode actuel de production de la richesse nous permette d'obtenir un jour ce résultat. Car le capital, confronté à l'obligation de sa rémunération propre, ne produit pas autre chose que lui-même. La règle de la création de valeur que les entreprises s'imposent aujourd'hui les place en effet dans l'obligation de payer l'ensemble des ressources qu'elles affectent à la production de richesse, avant même d'avoir ajouté à celle-ci, alors que la masse des capitaux investis, ou encore la valeur du patrimoine global, sont aujourd'hui telles que cette rémunération sera tendanciellement de plus en plus difficile à obtenir⁴. Dès lors, il entrerait moins encore dans l'ordre économique de pouvoir accroître la richesse intangible, c'est-à-dire la valeur des personnes elles-mêmes.

Nous vivons entre ces deux grandeurs, inégalement comparables. Aucune n'est en soi mauvaise — pour autant, et c'est là ce qu'il faudra considérer, que de la pre-

⁵ Il nous semble essentiel de garder à cette expression le caractère général et si vaste qu'elle possède — de le garder à proportion de la réalité pour ainsi dire indéchirable de cette généralité même.

mière on sache maîtriser les conséquences et les présupposés. Le mal est dans l'inégalité des rapports. Mais la douleur la plus discernable de ce temps est que l'État, au sens large du terme, ou encore la volonté commune, a cessé de vouloir pour les personnes autre chose que leur affectation, directe ou indirecte, à une seule de ces grandeurs. Et cette situation a un corollaire paradoxal : en tant qu'agent économique, l'État a parallèlement cessé de s'interroger sur la valeur des ressources intangibles qui lui étaient confiées, et d'en rechercher la rémunération dans leur ordre ; qu'il a, en d'autres termes, cessé de compter. Non pas comme le lui reprochent les « libéraux purs », qui s'indignent du désordre des finances publiques et de la faible capacité d'investissement de l'État, puisque l'essentiel du budget est consommé en salaires et dans la charge de la dette ; mais comme nous sommes appelés à le faire dès lors que nous ignorons sur quoi fonder l'intention qui préside à l'éducation des enfants — à cela même que Ruskin appelait de ses vœux : des hommes vivants, c'est-à-dire valeureux — accroissant la vie⁵. Car il faut pour cela se faire une idée de l'avenir, et donc conserver comme une exigence absolue la vision du tout que la « science économique » a besoin d'oublier.

*

On pouvait prévoir, comme certains l'ont fait, que cette division des facultés d'existence s'opposerait objectivement à toute éducation, comme à toute vision du monde appelée par l'unité du développement humain ; et qu'elle ferait, à proportion, du présent une impasse. Car la logique qui préside au visage moderne du libéralisme économique porte en elle une anthropologie ruineuse, quoi qu'elle ait pu dire du caractère spontané de son

organisation, exempt de telles rêveries — ou plutôt en raison même du choix qu'elle faisait de se plaire à ses effets, c'est-à-dire d'y avoir intérêt. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir les « théoriciens », tout comme les « politiques », aux prises avec les plus grandes difficultés lorsqu'il s'agit de concilier, dans la vie réelle qui n'est nullement une province séparée des autres, l'effectivité d'un ordre comme celui-là — tel qu'on le voit à l'œuvre dans la fourmilière — avec les conditions de possibilité de la démocratie, qui nous montre une liberté encore abstraite construire en toute conscience l'édifice d'une volonté commune. Il y a une telle contradiction entre les deux ordres, qu'il faut plutôt s'étonner de l'aveuglement qui consiste à penser que des hommes élevés et nourris sous le règne de la production soient encore capables d'avoir une définition politique de leur communauté, ou même la possibilité de faire appel à une liberté si éthérée pour changer « l'ordre des choses », comme l'ont montré en France les grèves assez pitoyables de décembre 1995. Aussi la fameuse « impuissance publique » désigne-t-elle moins l'État, ceux qui l'administrent, ou l'idéologie du dirigisme, qu'elle n'accuse chacun de ceux qui se croient encore des citoyens « libres » et des sujets moraux. La voilà « publique » en effet, au sens le plus large, au sens politique du terme ; mais le plus étrange, c'est qu'elle ne soit pas vécue sur le mode d'un profond malheur.

*

⁶ Günther Anders, *De la bombe et de notre aveuglement face à l'Apocalypse* (1956), trad. fr. Patrick Charbonneau, Eguilles, éd. Titanic, 1995. Nous remercions Jaime Semprun et Baudouin de Bodinat de nous avoir signalé cet ouvrage.

Comment comprendre plus précisément une telle impuissance ? En considérant à nouveau ce dont la science économique se croit à distance, et le désastre de cette attitude : l'aveuglement devant la nature des objets produits (souvenons-nous de Ruskin : « conduisent-ils à la vie ? »), et les effets proprement humains de l'organisation du travail dans la forme triomphante que la production s'est donnée. Qu'il s'agisse encore de richesse ou non apparaîtra plus clairement.

Günther Anders⁶, s'interrogeant en 1956 sur le caractère inouï de l'existence de la bombe atomique, rappelait avec inquiétude l'écart croissant qui sépare ce que nous faisons ou sommes capables de fabriquer de nos facultés d'imagination et de sensibilité. Il caractérisait un tel écart par ces mots : une « disparité prométhéenne ». « Ce qui est décisif », écrivait-il, « c'est que les capacités puissent être à ce point disproportionnées que les facultés se perdent de vue ; par ne plus pouvoir se rapporter aux mêmes objets ; par rompre le lien qui existait entre elles. » Ce lien une fois rompu, l'affrontement entre les facultés qui nous font devient impossible, tout comme le jugement

⁷ On entend par exemple, ici ou là, qu'à la mobilité des capitaux devrait correspondre celle des hommes, et que ces hommes y trouveraient une forme de vie qui nous échappe encore. Un marché moins figé ferait une humanité plus libre. Ce serait à nous de nous y accommoder, en démontrant une fois encore la prodigieuse capacité d'adaptation de l'esprit humain. — Mais outre la nature de ce qui serait ainsi produit, et qui demeure pour nous comme une menace en suspens, — cette nature qui exige justement qu'il n'y ait pas trop de « jeu », indûment nommé liberté, entre ce que nous faisons et ce que nous sommes — : il serait bon de savoir ce qui est premier dans notre esprit, des « lois du marché » ou du repos de nos fatigues, de la fin constructive de la vie, qui se subordonne ses propres moyens, ou des moyens eux-mêmes qui plient à leurs procédures la liberté que nous appelons de nos vœux. Sans doute se souvient-on de cette publicité issue d'une entreprise comme il se peut qu'on les aime aujourd'hui : « Renault Twingo : à vous d'inventer la vie qui va avec ». Mais nous

moral porté sur les produits et les actions, ou l'idée même d'une participation en conscience : « L'homme en tant que tel n'existe plus du tout : il n'y a plus que celui qui agit et celui qui produit d'un côté, celui qui est doté d'une affectivité de l'autre ; et la réalité n'échoit qu'à ces fragments d'humain spécialisé. » Il précisait alors sa pensée par une comparaison devenue trop célèbre, quoiqu'elle n'ait rien perdu de sa justesse : « Ce qui, il y a dix ans, nous avait remplis d'effroi : que le même homme puisse être employé dans un camp d'extermination et à la fois bon père de famille, que ces deux fragments ne constituent pas un obstacle mutuel parce que déjà ils s'ignoraient, cette horrible banalité de l'horreur n'est pas restée unique en son genre. Nous tous sommes les héritiers de ces êtres schizophrènes, au sens plein du terme. »

*

Nous ne pourrions surmonter la schizophrénie dont parlait Anders, et « rattraper cette démesure », qu'en développant « la formation de l'imagination morale ». Mais dans cet effort, la difficulté reste une situation de fait, à laquelle précisément les meilleures intentions ne peuvent rien, puisque la séparation entre les ordres est absolue, et qu'ils ne sont censés se rejoindre que dans le vide et la paralysie

avons beau savoir que les moyens dont l'économie dispose s'étendent désormais si loin, qu'ils sont capables d'imposer à tous, comme le seul horizon de leur vie, l'ersatz d'humanité qui en effet « va avec », nous n'avons nulle envie d'applaudir à une violence si délibérée.

⁸ Nous entendons par ce terme le mode actuel de l'organisation du travail, aussi bien dans le secteur public que dans le secteur privé.

de « la sphère privée ». Même si nous le voulions, poursuit Anders, « il y a des milliers de circonstances auxquelles ne peut pas aller, auxquelles n'a pas le droit d'aller notre sollicitude : il ne nous est pas possible de nous en mêler, de nous en soucier, de porter un jugement sur elles parce que nous en sommes exclus par la situation concrète dans laquelle nous nous trouvons (division du travail, régime de propriété, contraintes de l'opinion, pouvoir politique, etc.). (...) Que nous soit enlevée la possibilité de codisposer d'un objet, et bientôt, pour peu que nous n'opposions pas une résistance explicite, cet objet ne sera plus du tout objet de notre sollicitude. »

C'est une condition morale très étrange. Au point que ces questions que nous posons, dans leur évidence même ou leur banalité, les « travailleurs » de tout rang n'ont en effet pas le temps de se les poser ; soumis tout entiers au mode d'organisation qui les façonne, ils épousent du temps et de la vie qui s'en va le rythme de la machine à produire, et peu importe quoi⁷. — En attendant, ce mode d'être devient par habitude résolution factuelle des questions que nous évoquions : qu'elles se posent ou pas, qu'elles aboutissent à la conscience ou bien non, la « production » leur fait cette réponse souveraine qui consiste à ne pas même les entendre, puisqu'il lui suffit pour cela de se poursuivre.

*

D'où une contradiction que le libéralisme économique peut de moins en moins résoudre. Pour citer Anders à nouveau, « d'un côté nous attendons de l'homme qu'il participe sans restriction, et en faisons la condition sine qua non de son activité (...); de l'autre, nous voulons pouvoir exiger de lui " qu'en dehors de la

sphère du monde de l'entreprise " il soit " lui-même " et se comporte en être indépendant, bref : moral. » Ce qui est difficilement possible pour deux raisons, qui définissent l'impuissance que nous évoquions — au moment même où les moyens que l'économie met à notre disposition sont les plus puissants qui aient jamais existé.

Tout ce que l'homme fait est aujourd'hui pensé sous les catégories de l'entreprise⁸; « l'homme n'agit pas, il fait son travail, toujours moralement neutre ». Son attitude fondamentale est celle de l'acceptation objective dans les cadres qui assurent la continuité rêvée, où il n'a à endosser de responsabilité que celle qu'on a définie pour lui.

Il lui faut vivre en outre une vie clivée, tantôt « conformiste » (dans le travail), tantôt non, ou à un moindre degré (dans son « monde » propre, séparé précisément de la production à proportion qu'il peut exercer un pouvoir réfléchi sur la vie). Cette scission a généralement pour effet que l'habitude l'emporte — donc la neutralité perpétuelle de la vie et l'indifférence de la vie. Seul donc aurait du prix ce qui est le moins vivant.

*

Les remèdes ne peuvent précisément plus être de l'ordre des moyens. Parlons par exemple de façon d'être : ce que Ruskin appelait « l'honnêteté vulgaire et sa force agissante » — car seule la vertu (ce qui ne se réduit pas à une affaire d'étymologie) est capable d'agir, par la netteté des fins qu'elle se propose. Pas de remède sans la volonté d'unir ce qu'on appelle « homme », et non de le diviser. En sorte que tout choix dans ce domaine « économique » que tant d'intérêts nous disent séparé et vivant de ses lois propres, et à plus forte raison le choix premier qui consiste à le croire tel, porte déjà en lui la définition de

l'humanité à laquelle nous consentons. L'instrumentalisation qu'il en fait est toujours le prélude à un appauvrissement — dont quelques-uns, plus riches, seront mystérieusement indemnes : car si la richesse est ce « pouvoir sur les hommes » dont parlait Ruskin, capable de réaliser durablement la constitution d'une communauté et les édifices où elle se reconnaît, elle peut aussi prendre très vite le visage le plus sombre.

Il existe, dira-t-on, toutes sortes de règles et de garde-fous pour nous garantir d'une telle extrémité — protection sociale, justice de redistribution administrée par l'État, renforcement illuministe de la « citoyenneté » — : mais ce sont aujourd'hui autant d'illusions qui entendent faire écran à un premier manquement, et l'accusent, du reste, par leur existence même. Ce qu'on espère de l'ordre politique et social, c'est qu'il rémunère les défauts du système dont il est l'obligé, — mais sans aller, bien sûr, jusqu'à envisager qu'il puisse jamais le remettre en cause : de sorte que cet ordre même est condamné à n'être que second, à la traîne des caprices du premier, comme les singes des tableaux de Watteau à la suite des maîtres indifférents. Comment la situation changerait-elle, puisque ceux que l'on croit des citoyens libres et responsables, selon le schéma que déroule à nos yeux la naissance du corps politique, ne le sont que dans les limites d'une telle abstraction, sans rien de réel pour en nourrir les exigences les plus essentielles ? Puisqu'ils sont factuellement dépossédés de l'épaisseur humaine dont l'exercice politique suppose la présence, ne pouvant lui-même la créer ?

Dans un État qui n'aurait plus d'autre fin, comme le craignait Smith, que de distraire le peuple, par le divertissement et la propagande marchande, tout autant que par la violence des lois et les contradictions de ses ordonnances, de la considération d'une richesse sans visage, à qui d'autre faire appel qu'à soi-même, et à ce qui reste dans la conscience d'un usage du monde? Il y faut un suspens, le renversement de la subordination à l'ordre irraisonné du travail: le fait intérieur et politique tout ensemble de vouloir ce que nous faisons, et de connaître ce que nous aimons.