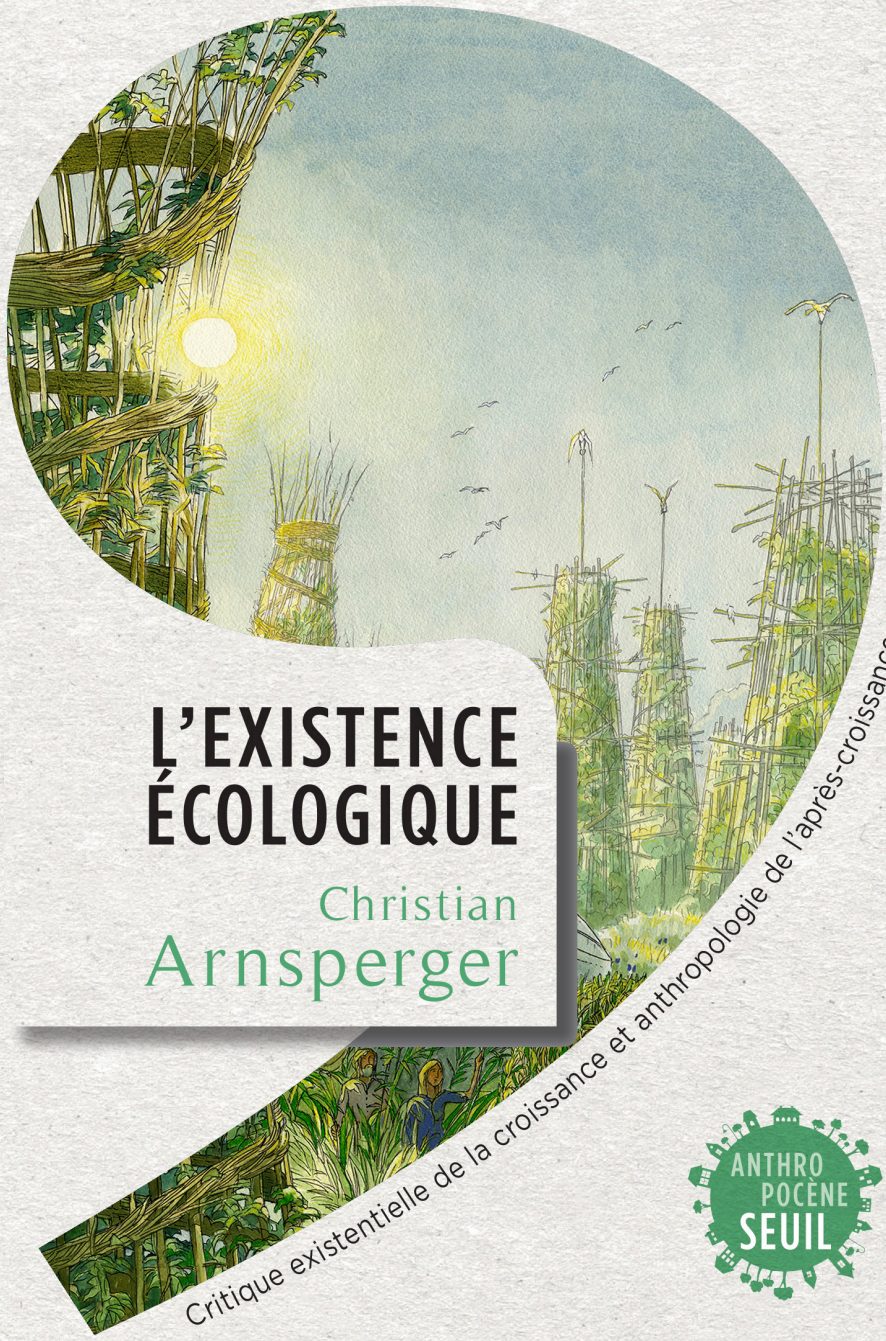


L'EXISTENCE ÉCOLOGIQUE

Christian Arnsperger

Critique existentielle de la croissance et anthropologie de l'après-croissance

ANTHRO POCÈNE SEUIL

L'EXISTENCE ÉCOLOGIQUE

DU MÊME AUTEUR

Altruisme
Analyses économiques
(avec Jérôme Ballet, Françoise De Bry *et al.*)
Economica, 1998

Éthique économique et sociale
(avec Philippe Van Parijs)
La Découverte, « Repères », 2003

L'Argent
Croyance, mesure, spéculation
La Découverte, « Recherches », 2004

Critique de l'existence capitaliste
Pour une éthique existentielle de l'économie
Cerf, « La nuit surveillée », 2005

L'économie, c'est nous
Pour un savoir citoyen
Érès, « Sociétés en changement », 2006

Éthique de l'existence post-capitaliste
Pour un militantisme existentiel
Cerf, « La nuit surveillée », 2009

Écologie intégrale
Pour une société permacirculaire
(avec Dominique Bourg)
PUF, « L'écologie en questions », 2017

Christian Arnsperger

L'EXISTENCE ÉCOLOGIQUE

Critique existentielle de la croissance et anthropologie de l'après-croissance

Éditions du Seuil
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e^

ISBN 978-2-02-139783-3

© Éditions du Seuil, janvier 2023

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

À mon fils Nathanaël,
en profond amour.

À mon épouse Agnieszka,
en amoureuse et radicale confiance.

À ma sœur Caroline,
avec la tendresse de toujours.

À mes étudiantes et étudiants,
pour la merveille de leur écoute.

Introduction

POURQUOI UNE ANTHROPOLOGIE DE LA CROISSANCE ?

Le capitalisme contemporain nourrit une dynamique de croissance économique mortifère. Nous le savons de façon de plus en plus certaine à mesure que progressent nos connaissances scientifiques sur le dépassement des limites planétaires. Comment se fait-il, alors, que ce savoir influe si peu sur ce que, bon an mal an, nous décidons et faisons ? Quels obstacles parviennent à surmonter celles et ceux qui s'engagent dans des alternatives post-croissance ? Ce livre propose une réponse *existentielle* : l'économie est traversée d'enjeux tenaces et profondément enfouis comme l'angoisse de la mort, la peur de la fragilité et de la souffrance, l'angoisse du manque et de l'annihilation, qui déjouent souvent nos intentions « rationnelles » et peuvent faire de nous des êtres inconscients, peu lucides, et parfois destructeurs.

Si la logique de la croissance capitaliste semble si profondément ancrée dans nos mentalités et incrustée dans nos institutions, si elle semble si terriblement difficile à

déloger alors même que nous en voyons de plus en plus clairement les dangers, c'est que nous traversons une *crise anthropologique* héritée d'un passé lointain, et que le capitalisme croissanciste remplit une *fonction existentielle* dont nous ne sommes pas suffisamment conscients. Ce qui nous manque, à côté du diagnostic des limites et des méfaits de la croissance, et pour mieux comprendre quels « ressorts » activer pour accélérer l'advenue des alternatives politiques et économiques à la croissance, c'est une *anthropologie existentielle de la croissance*. Elle nous permettra – c'est le pari de ce livre – de saisir les raisons pour lesquelles tant d'entre nous restent, parfois malgré eux, parfois par goût du pouvoir et de la puissance, complices d'un capitalisme croissanciste qui a cessé depuis longtemps de tenir ses promesses, et qui perdure pourtant au grand dam de ses critiques.

Nous avons pour tâche de guérir en profondeur notre relation avec la nature, de retrouver le sens de la gratuité et de renouveler notre relation aux autres humains. Cette tâche présuppose un profond travail de mutation anthropologique afin de quitter, en nous, les territoires mortifères – ceux du capitalisme croissanciste, destructeur et extractif, générateur d'inégalités et d'injustices criantes – que nous avons créés à cause de notre hantise inavouée de notre propre mortalité.

La « science » économique dominante qui colonise depuis des décennies les universités, mais aussi les médias,

a partie liée avec le déni de la mort et de la fragilité existentielle, donc avec l'apparente toute-puissance de l'idée de croissance. Nous décoloniser de ce déni et de cette toute-puissance, c'est d'abord devoir reconnaître notre aliénation et, pour la dépasser, prendre conscience des horizons d'expérimentation que nous ouvre notre plasticité anthropologique.

Aliénation et plasticité anthropologique

La plasticité anthropologique

Il n'y a pas de « nature » humaine, c'est-à-dire de traits qui nous seraient propres de façon absolument inéluctable et indépassable. Nous portons plutôt une *condition* humaine et certaines *prédispositions*. Le travail d'élucidation psychique et existentielle est une œuvre de dénaturalisation : nous nous découvrons progressivement tels et telles que nous « sommes », mais cet « être » est lui-même très largement historique et social. Et même les traits fortement imprimés dans nos corps et dans nos psychés ne nous déterminent pas en fonction d'une nature : certes, en tant qu'êtres humains nous sommes irrémédiablement marqués du sceau de la finitude et de la mortalité, mais ces traits mêmes, une fois reconnus, acceptés et pris comme objets d'autoréflexion critique, nous ouvrent à une liberté bien plus vaste qu'il n'y paraît.

Des travaux récents sur la plasticité cérébrale tendent à montrer que les sentiers neuronaux censés nous déterminer et faire de nous, l'âge avançant, des êtres de moins en moins « flexibles », sont hautement malléables et modifiables[1]. Bien entendu, notre liberté de nous refaçonner est loin d'être absolue et sans bornes : nous restons mortels, fragiles et finis. Mais cette mortalité, cette fragilité, cette finitude forment un *habitus* existentiel qui, enveloppant nos possibles et les bornant, nous libère pour l'exploration de tout ce qu'il ne limite pas. Font partie de notre condition humaine les données biologiques (cerveau évolué, fragilité de l'organisme, adaptabilité, etc.), nos circonstances géographiques (climat, topographie, biotopes, etc.) et nos circonstances sociales et historiques (culture, conventions, visions du monde, technologies, etc.). Mais voici l'important, qui change tout sans pour autant tout permettre : fait également partie de la condition humaine une capacité fondamentale de recul, une capacité innée à nous distancier de l'inné en nous, une capacité que je nomme *plasticité anthropologique*.

À l'âge des crises écologiques, de la prise de conscience des limites planétaires et de la finitude de la biosphère, nous avons besoin d'une urgente mutation humaine et spirituelle ainsi que d'une accélération du changement culturel et politique. Ce qui signifie que la redécouverte et la réactivation de notre plasticité anthropologique représentent une nécessité de tout premier ordre.

Performance matérielle et croissance

Nous sommes des êtres aliénés : nous portons en nous des potentiels humains non actualisés qui nous sont rendus inaccessibles. Le système économique en place occulte ces potentiels et nous rend étrangers à nous-mêmes. Et pourtant, nous adhérons à ce système par nos pratiques : travail, consommation, marketing, épargne, investissement, etc. L'un des symptômes de notre aliénation est notre relative absence de questionnement critique et existentiel.

Dans la « science » économique dominante, cette absence de questionnement est enchâssée dans les hypothèses mêmes de la théorie. L'« agent rationnel » est censé se préoccuper de sa richesse en termes de biens et de services. Il est censé toujours préférer plus à moins. Il n'y a dès lors qu'un pas vers la défense presque inconditionnelle de l'efficacité productive : les gestionnaires de l'économie ont pour double devoir moral d'assurer que les quantités produites de tous les biens soient maximales étant donné les capacités technologiques existantes, et d'améliorer ces capacités en vue de permettre une production plus grande encore.

Par conséquent, c'est manifestement la *performance matérielle* du système qui importe : à quelle palette de biens et de services les individus ont-ils accès, et comment élargir cette palette tout en la rendant accessible à un maximum d'individus ? Tel est le fondement même de la notion de

croissance économique, définie comme le processus par lequel une collectivité cherche à « assurer au plus grand nombre possible d'êtres humains l'accès le plus complet possible aux moyens les plus étendus possibles de satisfaire leurs besoins en termes de biens et de services[2] ». Dans cette perspective très singulière, seul importe que le plein potentiel productif de l'économie soit actualisé, afin que chaque individu puisse actualiser son plein potentiel (infini) de consommation. Aux yeux des défenseurs de la croissance, un système économique qui ne satisferait pas sans cesse toutes les envies de consommation engendrerait, en quelque sorte, des individus tout à la fois opulents et proches de la saturation, et souffrant pourtant chroniquement d'un sentiment de sous-consommation…

La « rationalité » économique comme aliénation

De tels individus ne sont absolument pas *conscients* de leur aliénation. En effet, par hypothèse, les consommateurs que je viens de dépeindre ne se posent aucune question. Ils « gèrent », à travers des calculs de maximisation, leurs paniers de biens et de services en fonction du revenu dont ils disposent, et ils ont toujours envie de davantage si leur revenu le leur permet. Tout se passe pour eux *comme s'ils avaient volontairement choisi* de se couper de tous les aspects de l'existence qui ne concernent pas le calcul utilitaire. Qui d'entre nous, se demandera-t-on, voudrait être un tel individu ?

Pourtant, pour bon nombre d'économistes, cette figure de l'individu « rationnel » demeure une simplification légitime. Elle permet, selon eux, d'étudier isolément les aspects physiques et psychiques de l'existence directement affectés par la consommation. Les autres dimensions de l'existence, prétendent ces économistes, ne sont pas niées mais seulement mises entre parenthèses provisoirement. Seulement voilà : le provisoire devient permanent, et à aucun moment une anthropologie plus riche et plus nuancée ne vient prendre le relais du réductionnisme utilitaire. Les individus sont vus comme de petits automates frustes, à peine capables de voir plus loin que le bout de leur nez et strictement incapables d'adopter un point de vue général et critique sur l'économie ou l'état de la société ou du monde.

Si aucun individu n'est, par hypothèse, capable de se forger une vision du monde et de se poser des questions profondes et radicales sur ce monde, comment est censé se produire le changement social et culturel, voire spirituel ? Comment des acteurs sociaux aussi myopes et ignares que le postulent les économistes dominants peuvent-ils adopter la moindre vue critique sur ce qui se passe aujourd'hui dans notre biosphère en déshérence ? Comment peuvent-ils échanger leur idiotie consommatrice contre ce que, plus loin, j'appellerai une rationalité holographique où chacune et chacun se conçoit comme une partie intégrante de la biosphère ? L'absurdité anthropologique de toute l'approche de l'économie dominante est ainsi mise à nu.

Performance critique et performance existentielle

Allons à l'encontre de cette absurdité. Admettons, au contraire, que chaque individu, chaque acteur de l'économie, chaque citoyen possède des capacités réflexives lui permettant de se forger une vision du monde et de se poser des questions sur ce monde. Si c'est le cas, la seule performance matérielle du système économique ne suffit plus. Il faut tenir compte de deux autres notions de performance.

D'une part, toute personne non aliénée se sert de ses capacités réflexives pour s'interroger sur la *performance critique* du système : dans quelle mesure la manière dont fonctionne actuellement notre économie me permet-elle, ou pas, de développer une réflexion sur ce qui dysfonctionne, sur quelle autre économie je désire, et sur les manières de l'atteindre ? Une personne non aliénée s'interroge, d'autre part, sur la *performance existentielle* du système : dans quelle mesure la manière dont fonctionne notre économie me permet-elle, ou pas, de développer une réflexion sur le sens de mon existence, sur ce qui rend mon existence absurde, et sur les manières d'y remédier ?

Dans notre système actuel, le fonctionnement de l'économie est organisé de telle sorte qu'une majorité d'entre nous restent aliénés. La plupart n'ont ni le temps, ni l'énergie, ni même ne voient un intérêt à se poser des questions critiques et à s'interroger sur le sens de l'existence – et cela fait de

notre économie un *système défaillant*. Si l'on ne se focalise que sur la performance matérielle (quand bien même, nous le verrons plus loin, on le ferait avec les meilleures intentions), l'économie devient une *science défaillante* qui laisse dans l'ombre, sous prétexte de les suspendre provisoirement mais sans jamais les réintégrer ensuite, certains des enjeux anthropologiques les plus fondamentaux qui soient. Elle met en scène des individus aliénés et incapables, à tout jamais, de surmonter cette aliénation. Est-il dès lors étonnant que l'insatisfaction gronde régulièrement chez des étudiantes et étudiants en économie à qui l'on impose un tel régime intellectuel ?

La nécessité d'une croissance illimitée

La « science » dominante de l'économie analyse l'allocation de ressources dites « rares ». Dans sa version aboutie, l'idée de rareté a été avancée dès 1935 par Lionel Robbins et sert depuis longtemps de lieu commun entre économistes « mainstream » : les moyens sont disponibles en quantités finies mais doivent être alloués à des fins en principe *infinies*. C'est un postulat on ne peut plus explosif. En effet, poser *a priori* les fins humaines comme infinies inscrit la rivalité à somme nulle au cœur même de l'économie, et y signe aussi la nécessité absolue de la croissance économique *perpétuelle*. Suppléer à l'insuffisance structurelle des moyens

face à une infinitude ontologique des fins, en inscrivant dans le « marbre » le dogme d'une croissance par tête illimitée : tel serait, dans cette perspective dominante, le dogme fondateur de toute « science » de l'économie.

Attardons-nous un instant sur ce qu'écrit Robbins dans son *Essai sur la nature et l'importance de la science économique* :

> Du point de vue de l'économiste, les conditions de l'existence humaine possèdent quatre caractéristiques fondamentales. Les fins sont variées. Le temps et les moyens pour accomplir ces fins sont limités, et susceptibles d'applications multiples. En même temps, les fins possèdent des degrés d'importance différents. Nous voici donc, créatures sensibles avec des paquets de désirs et d'aspirations, avec des masses de tendances instinctives qui nous poussent à l'action selon des voies diverses. Le monde externe n'offre pas de possibilités entières pour leur accomplissement complet. La vie est courte. La nature est avare. Nos cosociétaires ont d'autres objectifs. Et pourtant, nous pouvons faire usage de nos vies pour faire des choses différentes, et de nos matériaux et des services des autres pour accomplir différents objectifs. […] L'économie est la science qui étudie le comportement humain en tant que relation entre des fins et des moyens rares susceptibles d'usages alternatifs[3].

Pour Robbins, le monde où se trouvent plongés les agents économiques possède une structure ontologique et même théologique :

> […] en général, l'activité humaine avec sa multiplicité d'objectifs ne possède pas [d']indépendance à l'égard du temps et des ressources spécifiques. Le temps dont nous disposons est limité. Il n'y a que vingt-quatre heures dans une journée. Il nous échoit de choisir entre les usages différents qui pourraient leur être conférés. Les services que les autres mettent à notre disposition sont limités. Les moyens matériels en vue de réaliser des buts sont limités. Nous avons été éjectés du Paradis. Nous ne possédons ni la vie éternelle, ni une quantité infinie de moyens de satisfaction. Où que nous nous tournions, si nous choisissons une chose nous sommes forcés d'en abandonner d'autres auxquelles, dans d'autres circonstances, nous aurions désiré ne pas renoncer. La rareté des moyens en vue de la satisfaction de fins ayant des degrés d'importance divers est une condition presque absolue du comportement humain[4].

À ses yeux, la science économique est bien une *science de l'existence*, quasiment un existentialisme : éjectés du Paradis terrestre, nous autres êtres humains de chair et d'os, traversés de pulsions et de désirs, souffrons du renoncement à nos aspirations. Il est instructif de comparer ce texte fondateur avec le propos plus récent d'un économiste tel que Bernard Walliser :

> Se limitant d'emblée aux rapports des hommes aux biens, l'Économie adopte une vision du monde en apparence des plus simples, articulée autour des échanges matériels effectués par des agents rationnels dans le cadre de marchés. […] La cosmologie économique s'avère cependant plus ambitieuse et précise que celle des autres sciences sociales, de par sa

> fondation sur un modèle exigeant du comportement individuel et sur un processus spécifique de coordination globale. […] Dans une perspective systémique très générale, une société est appréhendée comme un ensemble d'acteurs autonomes, plongés dans un environnement matériel et institutionnel, et entretenant des relations décomposables en actions isolées[5].

Pour l'essentiel, les deux propos se rejoignent. Le passage de Walliser sera en général considéré par les économistes « mainstream » actuels comme une reformulation plus exacte de celui de Robbins. Pourtant, il y a une perte majeure : le léger bruissement d'angoisse existentielle qui caractérise le propos de Robbins a complètement disparu dans la rigueur toute formelle de Walliser. Nous, ces « créatures sensibles avec des paquets de désirs et d'aspirations, avec des masses de tendances instinctives qui nous poussent à l'action », nous voilà devenus aux yeux de l'économiste contemporain des « agents rationnels » : toute une épaisseur existentielle se voit soudain résumée en deux mots à l'apparence neutre. D'une science de l'existence fragile et finie, l'économie semble donc être devenue une science de la coordination des systèmes.

En ce sens, la façon dont l'économie dominante cherche à justifier la satisfaction des envies et la croissance par de placides calculs de maximisation révèle *un impératif normatif ancré dans un puissant déni existentiel* : il s'agit de délimiter des états d'esprit et des façons de fonctionner qui seraient celles d'êtres dépourvus de soubassements existentiels – des « machines à calculer » juxtaposées au sein de la coordination

marchande. Il s'agit là d'une normativité inquiète, qui perçoit *tout en les niant* les angoisses existentielles pouvant ressurgir au cœur même de nos prétendues maximisations génératrices de croissance dans un contexte de gestion de la rareté relative.

Dans le sillage de cette solidification du déni existentiel, une bonne partie de la science économique et de la science politique étudie désormais en boucle des mondes imaginaires peuplés d'individus parfaitement incapables de ressentir leur propre angoisse – c'est-à-dire des mondes fantasmatiques peuplés des figures de ce que la modernité capitaliste a voulu faire de nous. En effet, l'autonomie factice dans laquelle nous existons est en réalité une posture de crispation angoissée, l'individu ne consentant à l'hétéronomie que sous la forme d'un réseau anonyme de « contacts », de « connexions » et de « transactions » qui lui permettent, en servant les pulsions d'accumulation d'autres individus, de satisfaire ses envies de consommation tout en refoulant ses angoisses dans l'inconscient, où elles agissent de façon invisible. Devenir conscient de cela, c'est devoir entrer de plain-pied dans une *critique existentielle de l'économie politique*.

Une critique existentielle de l'économie politique

Ce qui sous-tend l'apologie « existentialiste » de la science économique par Robbins, c'est une méfiance première à l'égard d'une humanité déchue qu'il convient – c'est

le propos de Walliser – de rendre « rationnelle » malgré elle à travers des mécanismes d'incitation bien calibrés. Mais l'effort est vain : l'angoisse existentielle, chassée par la porte, revient par la fenêtre…

La notion d'incitation économique s'ancre en effet elle-même dans des enjeux existentiels. Par exemple, à partir de quel niveau de taxation et de redistribution les agents qui « possèdent » (du capital industriel, du capital financier, du capital humain) vont-ils se sentir menacés dans leur immortalité illusoire et vont-ils, du coup, refuser de contribuer à l'effort collectif ? Dans la mesure où la « rationalité » économique est en partie une réponse à la terreur de la mort, l'argument des incitations repose partiellement sur le fait que posséder davantage que d'autres est perçu par les possédants comme une motivation importante : accumuler et s'enrichir leur permet d'oublier illusoirement un destin existentiel qu'ils ont pourtant en commun avec les moins bien nantis. Posséder beaucoup et toujours davantage, cela sécurise ; pouvoir déplacer constamment ses capitaux au-delà des frontières, pouvoir arbitrer librement, jour comme nuit, sur un marché planétaire, cela donne l'illusion d'échapper à la finitude. De ce fait, la richesse matérielle engendrée par le dynamisme capitaliste est *un système individualiste et inégalitaire de sécurisation collective*, qui concurrence les systèmes plus égalitaires et solidaires de sécurité sociale que les démocraties occidentales ont tenté de mettre en place après guerre.

Il faut voir le capitalisme comme étant, en soi, un système de sécurisation, fondé sur une notion très inégalitaire de la « sécurité » existentielle[6]. Cela permet de mieux comprendre les difficultés immenses que les gouvernements de gauche et de centre-gauche éprouvent à stabiliser l'égalitarisme solidaire. Le mouvement de libéralisation reaganien et thatchérien des années 1980, qui produit encore ses effets actuellement, peut être interprété comme *une recrudescence de la peur de la mort chez les plus aisés* : devoir « trop » donner, devoir payer « trop » d'impôts et de cotisations, n'est-ce pas devoir renoncer à une immortalité fantasmatique ?…

Dès lors, la notion même d'incitation économique devient plus ambivalente. Un agent qui a besoin d'être incité à l'effort, qui a besoin d'une réduction d'impôts pour investir ou produire, c'est un agent qui voudrait qu'on lui laisse garder pour lui-même la plus grande part de ses ressources ; et s'il tient à les garder, n'est-ce pas aussi pour pouvoir se différencier des autres *sur le plan existentiel*, pour se persuader qu'en possédant davantage il acquiert une valeur transcendante, une protection contre l'oubli et l'insignifiance ?

Vu sous cet angle, le mouvement actuel vers une plus forte « responsabilisation » et une plus grande « flexibilisation » va dans une double direction on ne peut plus problématique : les moins solides économiquement sont amenés à craindre davantage la précarité, qui est une variante de la peur de la mort ; quant aux plus solides économiquement,

ils peuvent compter sur des opportunités plus larges (notamment des marchés et une main-d'œuvre plus « flexibles ») leur permettant, au contraire, de poursuivre leurs fantasmes d'immortalité.

Une fois que l'on accepte que le contenu de la rationalité économique est en partie façonné par la logique capitaliste elle-même, on ne peut plus admettre aussi facilement tous les arguments d'incitation comme des évidences factuelles. Ceci a une implication très importante : quand nous discutons des politiques à mettre en place, nous ne pouvons pas toujours prendre la « rationalité économique » comme un présupposé inattaquable ; la réflexion éthique sur l'économie consiste, en partie, à réfléchir sur ce que signifie « être un agent économique rationnel ».

Au cœur de mon approche existentielle de l'économie contemporaine se trouve une idée simple : le capitalisme est *une manière défectueuse de répartir les finitudes entre les personnes*. Par sa logique de forte concurrence entre entités coopératives, orientées vers l'accumulation maximale, il permet aux « gagnants » de se forger une indépendance et une immortalité imaginaire aux dépens des « perdants ». Et pourtant, vue de l'intérieur de la logique du système, cette illusion apparaît comme l'essence même de la rationalité ! En réalité, cette rationalité économique-là doit être réinterprétée comme une rationalité tronquée, liée à une manière défectueuse – parce que fondée sur le déni existentiel – de répartir les finitudes entre les individus.

Repenser l'autonomie individuelle ?

Dans ce livre, je voudrais montrer comment nous pourrions atteindre une autonomie véritable en éliminant cette rationalité tronquée de nos existences. Au vu de tout ce qui vient d'être dit, cette démarche fera inévitablement remonter des angoisses profondes que notre existence capitaliste, ancrée dans l'accumulation et la croissance, a pour objectif de refouler.

Il faut, en effet, faire une distinction entre le fonctionnement spontané de notre économie et les forces inconscientes qui agissent en dessous. J'identifie deux modalités de la finitude existentielle : d'une part, la finitude que chaque sujet ressent à cause de sa propre mort certaine mais souvent imprévisible – le mystère d'un « dernier voyage » dont il ne sait s'il mène ailleurs ou nulle part ; d'autre part, la finitude qu'il vit au contact d'autrui – le mystère des autres autour de nous, que nous croyons connaître et que nous ne connaissons jamais entièrement, et dont les profondeurs nous échappent le plus souvent. Ma thèse est qu'à cause de ce double mystère qui nous effraie, la vie économique que nous nous construisons à travers nos interactions soi-disant « rationnelles » est *tout autant le produit que la cause de nos angoisses.* Ainsi, je ne me borne pas à une critique des effets du marché et du capitalisme sur nos modes de vie ; je pense qu'il faut, tout autant sinon plus, voir le capitalisme

comme une réponse à notre angoisse face à la finitude. Le schéma causal est donc bidirectionnel :

Causalité (a) : Notre angoisse de base favorise, dans un contexte historique donné, certaines caractéristiques de notre vie économique.

Causalité (b) : En retour, cette vie économique nourrit notre angoisse et l'amplifie tout en lui offrant des apaisements toujours provisoires.

Ce schéma rend la critique du capitalisme moins aisée, mais pas moins urgente. Nous devrions nous atteler à une réflexion commune sur les meilleures manières de défaire, collectivement, les angoisses qui nous tenaillent individuellement et nous empêchent de dépasser nos croyances dans les vertus inconditionnelles de la concurrence, de l'efficacité étroite, de la croissance, de l'innovation. La question centrale de la critique existentielle du capitalisme est dès lors la suivante : comment démystifier notre terreur mortelle, et surtout ses effets pervers socialement repérables, sans l'exacerber ?

Le capitalisme d'aujourd'hui offre, en dépit de tous ses défauts, une réponse existentielle particulière (et dominante depuis quelques siècles) au problème de la finitude et à l'extrême angoisse qui peut l'accompagner. Si, comme le pensait Hobbes, « l'homme est un loup pour l'homme », ce n'est pas parce que l'être humain serait foncièrement agressif, voire malveillant : c'est plutôt parce qu'il est terrorisé face à sa propre finitude et qu'en mammifère adaptatif

subtil, il préfère *a priori* la concurrence à la lucidité. Mais alors, le capitalisme n'apparaît-il pas, dans son entièreté, comme le « moins mauvais » système économique du fait des contraintes existentielles, également insurmontables, issues de la nature humaine ? Cette question est fallacieuse. En effet, elle néglige le caractère bidirectionnel de la causalité entre angoisse et capitalisme. Certes, le fonctionnement de nos économies peut et doit être vu comme *une* des réponses collectives possibles à nos angoisses individuelles. C'est ce que signale la causalité (*a*) ci-dessus. Mais pour aller plus loin et prétendre qu'il est aussi la moins mauvaise réponse possible, il faut ajouter une idée très contestable : il faut postuler que le capitalisme est le système économique qui amplifie le moins possible les angoisses existentielles qui l'alimentent. En d'autres termes, il faut postuler que le fonctionnement capitaliste est celui qui minimise l'intensité du feedback représenté par la causalité (*b*).

Il importe d'être critique envers deux versions différentes de ce que j'appellerais l'optimisme capitaliste. D'un côté, les tenants récents de la *happiness research*[7] négligent trop l'importance de la causalité (*a*), sans voir que s'arracher aux dérives de notre fonctionnement économique nous obligerait à devoir assumer tout autrement nos angoisses les plus profondes. D'un autre côté, les défenseurs du fonctionnement économique actuel comme pis-aller postulent trop facilement que la causalité (*b*) est minimisée et que, par conséquent, notre vie économique est optimale étant donné notre « nature

humaine ». Les premiers sont trop optimistes quant à notre capacité à devenir des agents économiques pleinement et calmement rationnels ; les seconds sont trop optimistes quant à la capacité de notre vie économique à engendrer son propre sens et à remporter notre adhésion lucide.

Les enjeux de la spiritualité et de notre réconciliation métaphysique avec la biosphère deviennent ainsi les questions économiques les plus importantes de notre temps. La science économique du XXIe siècle sera existentielle ou ne sera que morne répétition du déni mortifère de notre condition mortelle. Tel est le cœur de la pensée développée dans ce livre.

Une science économique existentielle

Le projet qui sous-tend ces pages est celui d'une *science économique existentielle* basée sur une remise en chantier assez radicale de l'anthropologie économique et de l'un de ses éléments centraux, la notion de rationalité.

L'idée de base de l'économie existentielle est, somme toute, assez simple : en dessous de nos choix et actes en apparence « rationnels » d'achat, de vente, d'arbitrage, de consommation, d'investissement, d'épargne, de production – en dessous de tout ce que la science économique dominante nomme le « calcul économique » – se meut un univers de significations et de pulsions non reconnues

des agents économiques eux-mêmes, et qui se rapportent à ce fait existentiel indéniable qu'est la *finitude*. Finitude des ressources, certes, que l'économie nomme « rareté » et qui la fonde même en tant que science de la valeur et de la distribution des biens ; mais aussi et surtout finitude de l'existence humaine, avec pour manifestations le manque chronique de temps, la souffrance, la maladie, la vieillesse et la mort. Il faut – et nous le ferons dans ce livre – tirer les conséquences qui découlent de cette omniprésence de la finitude pour l'économie.

L'économie existentielle est, plus que jamais, un cadre indispensable pour pouvoir donner un sens au contexte de crise dans lequel a été propulsée l'humanité dans son ensemble – et certains êtres humains bien davantage encore que d'autres, notamment hélas les plus faibles et les plus démunis. L'Anthropocène n'a cessé de se préciser comme étant une crise à la fois environnementale, économique et anthropologique. Il ne faut plus craindre de parler d'une *crise existentielle*. Nos modes de production et de consommation, les mécanismes à travers lesquels nous produisons notre monnaie, la manière dont nous exploitons les ressources naturelles de notre planète, la façon dont nous concevons l'épanouissement humain et le sens de la vie : tout ceci forme un tout et ce tout est en proie à une remise en cause profonde.

La tâche actuelle de l'économie existentielle consiste à articuler la finitude de la vie individuelle à la finitude de la biosphère – plus encore : à voir la finitude de la biosphère,

dont nous ne sommes réellement devenus conscients qu'assez récemment, comme le reflet macrocosmique de la finitude microcosmique de l'existence humaine. La correspondance entre macrocosme et microcosme est une composante avérée de la plupart des sagesses de l'humanité. Elle est d'une pertinence toute particulière pour nous qui entendons dans cet ouvrage, sur la base d'une approche existentielle, repenser les fondements de l'économie écologique et de l'anthropologie économique et construire une *anthropologie critique de la croissance économique*.

L'importance d'une perspective anthropologique

Comme je l'ai déjà indiqué plus haut, l'une des hypothèses qui doit nous guider est celle d'une plasticité anthropologique inscrite dans la condition même de l'être humain : une capacité innée à dépasser l'inné, à se façonner soi-même selon des voies pas seulement biologiques ou psychologiques, mais aussi culturelles et spirituelles. C'est-à-dire une capacité innée, mais pas toujours activée (et que le fonctionnement de l'économie et les valeurs qui y sont véhiculées peut étouffer), qu'a l'humain de se transformer lui-même en fonction d'impératifs intérieurs et collectifs qu'il perçoit et qu'il s'approprie. Cette idée de plasticité anthropologique va jouer un rôle essentiel dans la suite de nos analyses, constituant même leur nécessaire précondition.

L'expérimentation anthropologique

Réfléchir sur l'anthropologie de la croissance dans ce cadre de plasticité, ce n'est par conséquent pas juxtaposer des perspectives toutes également fermées sur la « nature humaine » et sur ses « nécessités authentiques ». Nous allons chercher à comprendre dans quelle expérimentation sociale et anthropologique s'est inscrit – et s'inscrit encore – le projet d'une économie de croissance. Nous allons nous demander si d'autres expérimentations ne sont pas aujourd'hui à l'ordre du jour. Cette idée d'*expérimentation anthropologique* est essentielle. Elle suggère que réfléchir sur des phénomènes économiques vastes comme celui de la croissance économique, c'est aussi et nécessairement réfléchir sur soi en tant qu'être humain – réfléchir sur le type de sujet que l'histoire a fait de nous et sur le type de sujet que nous voudrions être, ou devenir, dans l'histoire à venir. Sans pour autant prétendre créer si facilement un « Homme nouveau » en faisant table rase de l'histoire, il s'agit de refuser l'idée que la croissance économique ne pourrait être critiquée ou défendue qu'en référence à une conception statique de ce qu'« est » l'être humain.

Notre condition est intrinsèquement plastique, tout en étant frappée de finitude : limitation écologique, mortalité organique et symbolique. Tout mortels que nous sommes, inscrits inévitablement dans un cosmos fini, nous sommes

porteurs d'une autonomie profonde qui fait que l'*humain possible* est toujours capable, potentiellement, d'aller au-delà de l'humain empirique. En disant cela, je ne suis ni naïvement idéaliste, ni ignorant du fait que les rapports de force qui entretiennent la logique de croissance au sein du capitalisme sont puissants. Adopter une perspective d'anthropologie existentielle sur la question de la croissance n'a rien d'individualiste ni d'apolitique. Une réflexion anthropologique qui ne proposerait aucune critique systémique du capitalisme ni aucune institution nouvelle permettant d'activer un potentiel humain plus vaste serait insuffisante. Les analyses qui vont suivre portent l'exigence d'une *compréhension proprement anthropologique* du capitalisme et de son dépassement politique.

L'anthropologique et le politique

Je souhaite montrer dans ce livre que quand il s'agit de notre rapport à la croissance et au capitalisme, *l'autocritique anthropologique est intrinsèquement politique*. En effet, notre plasticité intrinsèque nous pousse à devoir nous envisager nous-mêmes comme des êtres à la fois créateurs d'un système et créés par lui – ce qui est déjà en soi une posture politique.

Ce n'est dès lors pas tant, à mes yeux, l'opposition individu/système qui importe, mais bien l'opposition autonomie/hétéronomie. La vraie question à se poser est la suivante : dans

ce système économique et politique qui fait de la croissance économique le centre de sa logique, sommes-nous encore capables de nous repenser comme sujets réflexifs et critiques à part entière ? Si la réponse est non – sur quoi, semble-t-il, les objecteurs de croissance tomberaient volontiers d'accord –, alors reste l'enjeu clé : comment sortir de l'hétéronomie et *retrouver l'autonomie, c'est-à-dire la capacité de choisir délibérément les contraintes systémiques auxquelles nous acceptons librement de nous soumettre* ? C'est une question indissociablement politique et anthropologique, essentielle dans la suite de ce livre, et dans laquelle une scission trop nette entre l'individu et le collectif n'aurait pas beaucoup de sens. Ce passage de l'hétéronomie à l'autonomie dépend notamment d'une autoréflexion anthropologique : chaque sujet doit pouvoir comprendre avec clarté et lucidité à quoi il adhère et dans quels « jeux » on le fait jouer, de façon à pouvoir s'engager politiquement[8].

Telle sera en tout cas l'optique de ce livre, dont l'objectif est d'interroger les affordances anthropologiques de la croissance capitaliste et les voies – également anthropologiques, donc aussi politiques – de son dépassement.

Première partie

ANTHROPOLOGIE EXISTENTIELLE DE LA CROISSANCE

1.

FONDER L'ANTHROPOLOGIE DE LA CROISSANCE

L'économie comme « science sinistre »

Longtemps, la science économique a été appelée la « science sinistre » (*the sinister science*) parce qu'elle posait comme axiomes – nous l'avons vu plus haut avec Lionel Robbins – à la fois la finitude des ressources et l'infinitude des besoins et des désirs humains. Malthus et Ricardo partaient de ce qui était à leurs yeux un fait empirique : la population croît de manière exponentielle alors que les moyens de subsistance croissent, quant à eux, de manière linéaire ou sont soumis à des rendements d'échelle décroissants ; la production par tête ne pouvait donc que décroître à long terme, de sorte que misère et famine attendaient l'humanité à l'horizon. Repousser cette échéance, telle a été la tâche que s'est donnée la « science » économique après Malthus et Ricardo : montrer, comme un article de foi, que le progrès technique pouvait compenser sans cesse la croissance du nombre de têtes.

Il est à peine exagéré de dire que tout le développement de la science économique moderne, et notamment de l'approche néoclassique, a été orienté par une nécessité idéologique et politique centrale : invalider coûte que coûte l'effroi existentiel – on pourrait presque dire, dans ce cas, existentialiste – provoqué par cette « prophétie sinistre ». C'est notamment ainsi qu'il faut comprendre toutes les envolées rhétoriques des économistes dominants contre la prétendue « naïveté » du rapport Meadows de 1972 sur *Les Limites à la croissance*[9], auquel il était reproché de négliger l'ingéniosité humaine et la capacité du « progrès technique » à repousser la finitude grâce à la quête de la maximisation du profit par les entreprises et de la maximisation du « bien-être » par les consommateurs. En somme, il s'est agi de remplacer, à la fois sur le plan des idées et sur le plan de l'organisation sociale réelle, un mécanisme de régulation par un autre : là où Malthus voyait une destruction de la population à cause de la finitude constitutive du monde, les économistes après lui ont voulu voir l'amplification de la production par tête, à travers une « infinitude » sans cesse relancée par les incitants du marché.

C'est probablement ce rêve de repousser l'horizon sinistre de la finitude qui a initialement poussé les économistes à glorifier le marché et la concurrence. Adam Smith lui-même inscrivait sa réflexion sur le commerce et l'anonymat de la concurrence davantage dans l'horizon de la

croissance économique que dans celui, statique, de l'allocation des ressources. On sait aussi que Marx, sans abandonner le rêve d'infinitude, a vu dans les prophéties de Malthus et de Ricardo le germe de sa propre théorie de l'autodestruction du capitalisme : il ne rejette pas du tout l'idée d'une croissance infinie de la production par tête grâce au progrès technique, mais prétend – au contraire des économistes tant classiques que néoclassiques – que le marché et la concurrence créent des incitants qui détruisent la croissance (c'est la fameuse loi tendancielle de la baisse du taux de profit).

Le débat entre Ricardo, Smith et Marx n'est donc pas un débat entre défenseurs et adversaires de la croissance économique, mais un débat entre défenseurs et adversaires du capitalisme – propriété privée, salariat, concurrence – comme « moteur » de la croissance économique. Dès lors, l'une des meilleures façons de comprendre la science économique post-malthusienne est peut-être de la voir comme une alliance de forces intellectuelles, par ailleurs extrêmement opposées politiquement, en vue de dépasser la « prophétie sinistre » vers des horizons meilleurs – de remplacer, donc, le cauchemar de la finitude par le rêve éclatant de l'infinitude.

Ce qui se trouve au cœur des discussions actuelles sur le développement durable, c'est la question de savoir si ce rêve d'infinitude est bien légitime et si, malgré ses tonalités humanistes, il n'induit pas les êtres humains en erreur quant à leur propre avenir. Malthus n'était pas un économiste environnementaliste, mais plutôt un économiste

démographe : son accent portait surtout sur la question du différentiel entre croissance démographique et croissance économique. Néanmoins, toute sa réflexion n'avait de sens que sous l'hypothèse qu'à la fois l'explosion démographique *et* le faible rendement de la production économique s'inscrivaient dans un environnement naturel non extensible[10]. Et c'est justement cette limitation de la croissance économique par la finitude naturelle que les théoriciens modernes de la croissance remettent en cause.

Les exigences institutionnelles et idéologiques de la croissance

Comme nous l'avons vu, la caractérisation canonique – aux yeux de l'*establishment* économique – de la croissance économique a été proposée par l'économiste américain Simon Kuznets en 1971, dans sa conférence d'acceptation du prix Nobel[11]. Selon Kuznets, la croissance économique serait « une augmentation à long terme de la capacité d'offrir une diversité croissante de biens, cette capacité croissante étant fondée sur le progrès de la technologie et les ajustements institutionnels et idéologiques qu'elle exige ».

On note tout d'abord que Kuznets parle d'« offre » de « biens ». La croissance concerne donc avant tout la *production* de richesse matérielle et immatérielle, c'est-à-dire de tout ce qui, pour des êtres humains, peut apparaître comme des « biens ». On présuppose donc clairement que

la *demande*, quant à elle, ne fait pas problème : le propre de tout « bien » est d'être désirable en quantité infinie, même si (l'économiste le sait bien) l'utilité marginale d'un bien est habituellement décroissante. Sous-entendu : si ce qui est un « bien » devient un « mal », les individus cesseront de le désirer, donc de le demander – et ils enverront aux producteurs des signaux (habituellement par le marché, quelquefois par d'autres mécanismes institutionnels) leur indiquant qu'il faut cesser d'« offrir », et donc de produire, cet ex-« bien ». Étant donné cette prétendue sagesse du consommateur, la quantité présuppose la qualité et l'économiste peut, selon Kuznets, suivre tranquillement sa maxime favorite : « *More is better* », « Plus, c'est mieux »…

Il n'y a pas que la quantité de « biens » qui soit appelée à croître, mais aussi leur « diversité ». Là aussi, la question est supposée réglée du côté de la demande : le propre du désir est apparemment de se fixer sur une palette aussi étendue que possible de « biens », même si là encore on peut supposer que le plaisir marginal lié à l'étendue de la palette est décroissant. La maxime économique est donc modifiée et complétée : « *More of everything is better* », « Plus de tout, c'est mieux ». D'autres maximes, comme « Il ne faut pas abuser des bonnes choses » et « Qui trop embrasse, mal étreint », bien qu'ancrées dans de profondes traditions de simplicité volontaire y compris dans la culture des États-Unis[12], restent à l'arrière-plan. Nous savons désormais pourquoi : normatives, voire perçues comme moralisatrices, elles

consonnent mal avec la nécessité de dépasser la prophétie sinistre de Malthus à travers le progrès technique…

En résumé, le taux de croissance de l'économie dépend de trois éléments : le taux de croissance du progrès technique (c'est-à-dire l'intensité avec laquelle on repousse la limite des possibilités de production à facteurs de production donnés) ; le taux de croissance du stock de capital par tête (c'est-à-dire l'intensité avec laquelle on « dote » chaque membre de la population d'une quantité élevée de moyens techniques) ; et le taux de croissance du taux d'emploi (c'est-à-dire l'intensité avec laquelle on cherche à employer pleinement toute la main-d'œuvre disponible dans la société).

On retrouve ici les trois grands éléments de ce que nous connaissons sous le nom de politique de croissance ou, de manière presque synonyme, de politique de développement : l'accroissement de la productivité totale des facteurs de production ; l'accumulation du capital ; et le plein-emploi. Ainsi, pour assurer une croissance continuelle de la production par tête, il faut dans ce modèle investir en recherche et développement (R&D), investir en capacités de production, et pratiquer des politiques d'emploi visant la pleine intégration de tous dans la production. Dans son ouvrage de synthèse, l'économiste israélien Elhanan Helpman a montré que le « mystère de la croissance économique[13] » résidait en très grande partie dans la combinaison judicieuse de l'investissement quantitatif (accumulation) et de l'investissement qualitatif (R&D). Ce sont ces deux éléments qui,

en première instance, permettent à la productivité totale des facteurs de s'accroître continuellement et plus rapidement que la population. L'erreur de Malthus, donc, semblerait bien de n'avoir pas prévu l'immense inventivité humaine et le progrès technique massif et ininterrompu qui allait en découler.

La définition de Kuznets identifie un second déterminant de la croissance économique, que Helpman désigne pour sa part comme le déterminant ultime : les « ajustements institutionnels et idéologiques » qu'exige le progrès technique continuel. Selon Helpman,

> […] des développements technologiques majeurs ont eu lieu dans des pays qui protégeaient les droits de propriété privée contre les violations par d'autres individus et par l'État. À cette fin, il est nécessaire qu'il y ait un système juridique qui facilite les transactions et un système politique qui contraigne l'exécutif. Ces institutions ne sont cependant guère suffisantes pour la croissance. En effet, les changements technologiques majeurs induisent toujours des changements majeurs dans l'organisation économique. […] [L]a capacité d'un pays à croître dépend aussi de sa capacité à s'accommoder de ce genre de changement, et cette capacité à s'accommoder du changement dépend, en retour, des institutions économiques et politiques du pays[14].

Parmi les principaux ajustements institutionnels et idéologiques qui conduisent à la croissance économique, on peut en mentionner cinq. La concurrence sur les marchés des biens et des services pousse les entreprises privées à investir en R&D afin de « distancer » leurs rivales. La protection de la