



HAL
open science

Dialogue and radical imagination about property and survival

Denis Dupré

► **To cite this version:**

Denis Dupré. Dialogue and radical imagination about property and survival. 2021 - Conference on Environmental justice, Building back better "after Corona", Aug 2021, Zoug, Switzerland. pp.1-146. hal-03279027v1

HAL Id: hal-03279027

<https://hal.science/hal-03279027v1>

Submitted on 6 Jul 2021 (v1), last revised 27 Aug 2021 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dialogue and radical imagination about property and survival.¹

Version en français (page 4) ; English version (page 66) ; Versione italiana (pagina 106)

Denis Dupré²

Summary

The issues of private property and survival are intimately intertwined in Francis of Assisi's vision of the radical imagination as defined by Castoriadis. His concept of property pulverizes the classical *usus fructus abusus* and replaces it with charity. Today a pragmatic philosophical reading of Pope Francis' encyclical *Laudate Si* illuminates a very Franciscan approach to property.

It is the analysis of the means of access to basic food for survival that has given rise to the concept of common goods, in the sense of Ostrom, defined by Polanyi: land, money and work. For today, and taking into account possible collapses, we think it is useful to rely on these approaches to reform our institutions and put them at the service of survival for all.

Résumé

Les questions de la propriété privée et de la survie sont intimement mêlées chez François d'Assise en une vision qui témoigne de l'imagination radicale telle que définie par Castoriadis. Son concept de propriété pulvérise le classique *usus fructus abusus* et le remplace par la charité. Aujourd'hui une lecture philosophique pragmatique de l'encyclique *Laudate Si* du pape François éclaire une approche très franciscaine de la propriété.

C'est l'analyse des moyens d'accès à la nourriture de base pour la survie qui a fait apparaître le concept des biens communs, au sens d'Ostrom, définis par Polanyi : la terre, la monnaie et le travail. Pour aujourd'hui et en tenant compte des effondrements possibles, nous pensons utile de nous appuyer sur ces approches pour réformer nos institutions et les mettre au service de la survie pour tous.

Abstract

Le questioni della proprietà privata e della sopravvivenza sono intimamente intrecciate nella visione di Francesco d'Assisi dell'immaginazione radicale come definita da Castoriadis. Il suo concetto di proprietà polverizza il classico *usus fructus abusus* e lo sostituisce con la carità. Oggi una lettura filosofica pragmatica dell'enciclica *Laudato Si'* di Papa Francesco illumina un approccio molto francescano alla proprietà.

È l'analisi dei mezzi di accesso al cibo di base per la sopravvivenza che ha dato origine al concetto di beni comuni, nel senso di Ostrom, definito da Polanyi: terra, denaro e lavoro. Per oggi e tenendo conto dei possibili crolli, pensiamo che sia utile contare su questi approcci per riformare le nostre istituzioni e metterle al servizio della sopravvivenza di tutti.

¹ Text presented at the conference Environmental justice, Building back better "after Corona", August 29th - September 2nd, 2021, Zug, Switzerland. Send your remarks and comments to denis.dupre@univ-grenoble-alpes.fr.

I would like to thank Sophie Klimis, professor of philosophy at the Université Saint-Louis-Bruxelles, specialist of Castoriadis, for having enlightened me on many points as well as Denis Vernant, professor of philosophy at the Université Grenoble-Alpes, for numerous exchanges on the philosophy of language.

² Denis Dupré is professor at the University of Grenoble and a member of the STEEP team (Sustainability, Transition, Environment, biophysical Economics and local Policies) of INRIA and of the CERAG team. He holds a master's degree in philosophy and a thesis in finance. His research focuses on money, financial risks, territorial ecology and democracy. Website "Crises and ethics of action" (<https://sites.google.com/site/financeresponsable/denis-dupre>).

Table des matières

Dialogue et imagination radicale sur la propriété et la survie	4
I L'imagination radicale comme puissance capable de transformer le monde	7
1.1 Autonomie : imagination radicale et logos	7
1.2 Imagination radicale et logos chrétiens	13
1.3 Une conception moderne du logos chez François d'Assise.....	16
II L'imagination radicale chrétienne sur la propriété	20
2.1 La possibilité de l'altruisme dans la propriété privée	20
2.2 La propriété chez François d'Assise.....	23
2.3 La propriété chez le Pape François.....	28
III L'accès à la nourriture de base pour tous	33
3.1 Accès à la nourriture de base dans les époques agricoles-marchandes	34
3.2 Accès à la nourriture de base dans l'époque thermo-industrielle	36
3.3 Accès à la nourriture de base dans les effondrements à venir	37
IV La grande transformation par la justice environnementale	40
4.1 <i>Caritas</i> et égalité : le rôle majeur de l'entreprise.....	40
4.2 <i>Caritas</i> et respect du vivant : le rôle majeur d'une autre finance.....	41
Annexe A : Polémique sur le Logos chrétien : d'Origène à Jérôme	44
Annexe B : <i>Caritas</i> dans les religions	45
Annexe C : Le vœu de pauvreté du temps de François d'Assise	50
Annexe D : L'égoïsme radical d'Ayn Rand comme imaginaire instituant.....	52
Annexe E : Les futurs possibles pour 2050 selon Griffon et Dupré (2008).....	54
Annexe F : Hérésie vaudoise et inquisition	57
Annexe G : Charité et dette.....	63
Dialogue and radical imagination about property and survival	66
I The radical imagination as a power capable of transforming the world	69
1.1 The imaginary instituting.....	69
1.2 Radical imagination and Christian logos	75
1.3 A modern conception of logos in Francis of Assisi	78
II The radical Christian imagination about property	82
2.1 The possibility of altruism in private property	82
2.2 Property in Francis of Assisi.....	85
2.3 Property in the home of Pope Francis.....	90
III Access to basic food for all	95
3.1 Access to basic food in agricultural-market eras.....	96

3.2 Access to basic food in the thermo-industrial age	98
3.3 Access to basic food in future collapses.....	99
IV The great transformation through environmental justice	102
4.1 <i>Caritas and equality: the major role of the company</i>	102
4.2 <i>Caritas and respect for life: the major role of another form of finance</i>	103
Dialogo e immaginazione radicale su proprietà e sopravvivenza	106
I L'immaginazione radicale come potere di trasformare il mondo	109
1.1 L'immaginario sociale istituante	109
1.2 Immaginazione radicale e logos cristiano	115
1.3 Una concezione moderna del logos in Francesco d'Assisi.....	118
II L'immaginazione radicale cristiana della proprietà.....	123
2.1 La possibilità di altruismo nella proprietà privata.....	123
2.2 Proprietà in Francesco d'Assisi	126
2.3 Proprietà nella casa di Papa Frances	131
III Accesso agli alimenti di base per tutti.....	136
3.1 L'accesso agli alimenti di base nei periodi di mercato agricolo	137
3.2 'accesso all'alimentazione di base nell'era termo-industriale	139
3.3 Accesso agli alimenti di base in futuri crolli	140
IV La grande trasformazione attraverso la giustizia ambientale.....	143
4.1 <i>Caritas e uguaglianza: il ruolo principale della società</i>	143
4.2 <i>Caritas e rispetto della vita: il ruolo importante di un'altra forma di finanziamento</i>	144

Dialogue et imagination radicale sur la propriété et la survie

Quel rapport entre des actions politiques pour mettre en place des institutions pour que les hommes mangent tous à leur faim au XXIème siècle et les fresques du XIIIème siècle sur la vie de François d'Assise ?

Un rapport improbable et pourtant ce cheminement où l'on croisera François d'Assise, Giotto, l'économiste Polanyi, les philosophes Ayn Rand et Castoriadis puis le pape François va s'avérer fructueux d'enseignements.

Giotto a peint, 70 ans après la mort de François, les fresques de la vie du saint. Parmi les vingt-huit fresques qui couvrent les murs de la nef de l'église supérieure de la basilique Saint-François d'Assise en Ombrie (Italie), deux sont étonnantes si l'on s'intéresse à la question de la propriété ou de la survie.

L'une raconte comment pour exprimer qu'il renonce à tout bien terrestre malgré l'opposition de son père, François se met nu devant tout le monde. L'auréole que colore le peintre témoigne que par ce geste François devient saint. L'évêque Guide lui n'a pas d'auréole. Il semble protéger François et cache sa nudité par une pièce de tissu prêtée dit la légende par un paysan témoin de la scène.



François renonce à tout bien terrestre, malgré la colère de son père, et se réfugie dans les bras de l'évêque Guide, Giotto, Assise, 1295.

L'autre représente François qui invoque Dieu par une prière, pour faire jaillir une source. Le paysan, assoiffé, aurait-il pu survivre sans l'intervention de François ? Pour François et ses compagnons, c'est de la bonté de Dieu que jaillissent toutes les ressources qui assurent notre survie quotidienne.



François fait jaillir l'eau de la montagne pour désaltérer un paysan Giotto, Assise, 1295.

Une autre fois, l'homme de Dieu voulant se retirer dans un ermitage pour s'y adonner plus librement à la contemplation, dut, - car il était à bout de forces, - se faire conduire à dos d'âne. On était alors en été, et son guide, qui gravissait à pied la montagne à la suite du serviteur du Christ, n'en pouvait plus de fatigue et de soif en ce chemin long et accidenté, se mit à crier avec véhémence à l'adresse du saint : " Je vais mourir de soif si je n'ai pas tout de suite de quoi boire ! " Sans perdre un instant, l'homme de Dieu descend de son âne, se met à genoux, lève les mains vers le ciel et ne s'arrête de prier que lorsqu'il se sent exaucé ; Il s'adresse alors à l'homme : " Cours à ce rocher : Tu y trouveras une source que le Christ, dans sa bonté, vient de faire jaillir de la pierre pour que tu puisses boire. " Admirable condescendance de Dieu, qui se laisse si volontiers fléchir par ses serviteurs : un homme assoiffé a pu boire d'une eau jaillie du roc par la vertu d'un saint en prière et c'est un rocher très

dur qui lui fournit de quoi se rafraîchir. Il n'y avait pas un filet d'eau en cet endroit auparavant et on eut beau chercher, on n'en trouva plus de trace par la suite.³

Dans ces fresques qui parlent de l'imaginaire du Povorello, nul ne sait la part des imaginaires des deux auteurs officiels qui ont écrit la légende de la vie de Saint François quelques décennies après sa mort⁴, ni la part de l'imaginaire du peintre et de ceux de son temps.

Pourtant, les multiples imaginaires peints dans la basilique Saint-François d'Assise véhiculent une force qui participera à faire de la basilique Saint François à Assise une destination de pèlerinage et de dévotion populaire.

Et le dialogue avec l'imaginaire de François d'Assise continuera à travers les siècles, jusqu'à nos jours. Le pape François, non seulement porte son prénom mais aussi, a choisi pour titre de son encyclique majeure « *Laudate si* », les mots phares du cantique de frère Soleil⁵.

Quels mécanismes transforment ainsi des imaginaires en puissance capable de déplacer les foules et de susciter des vocations? Ces imaginaires demeurent-ils dans le monde de l'esprit ou ont-ils un rôle crucial dans les transformations du monde ?

³ Légenda major 7, 12. Pour une belle visite de l'église et de ses fresques, voir *Les fresques dans la basilique de Saint François* par des franciscaines du Poitou sur <http://fraternite-franciscaine-poitou-charentes.fr/wp-content/uploads/2016/01/FRESQUES-DASSISE-illustr%C3%A9.pdf>

⁴ La première rédigée en 1247 par le frère Thomas Celano. La seconde de Bonaventure qui, malgré son jeune âge, fut nommé ministre général de l'ordre des frères mineurs en 1257.

⁵ Le Cantique de frère soleil de François d'Assise est considéré comme étant le premier poème en italien ancien, créé au cours de l'hiver 1224-1225 à l'abbaye San Damiano, en dialecte ombrien (« *Volgare* »). Dans ce poème revient comme en refrain « *Laudato si, mi signore* ».

I L'imagination radicale comme puissance capable de transformer le monde

1.1 Autonomie : imagination radicale et logos

Dans l'œuvre du philosophe Castoriadis, le concept de société autonome (*qui fabrique soi-même les lois*. Du grec *nomos* : la loi) est central.

*Nous concevons l'autonomie comme la capacité – d'une société ou d'un individu – d'agir délibérément et explicitement pour modifier sa loi, c'est-à-dire sa forme.*⁶

Il est entouré de trois termes mystérieux: imagination radicale, imaginaire instituant et imaginaire institué (ou institutions).

Une institution n'est pas ce que nous entendons classiquement. On définira une institution⁷ comme toute organisation ou pratique facilitant les actions collectives pour atteindre des valeurs partagées. Elle est tout moyen mis en œuvre par un collectif, toute pratique qui tend à devenir usuelle et agit sur le monde.

Castoriadis spécifie que la plupart des sociétés traditionnelles sont hétéronomes⁸ car elles ne fabriquent plus leurs lois. Elles ont posé, par un imaginaire instituant collectif, leurs institutions et leurs lois une fois pour toutes. Elles ont posé dans ce moment créateur des tabous puissants qui empêcheront toute remise en cause et tout questionnement radical. Leurs institutions vont ainsi pouvoir perdurer. Toute remise en cause est d'autant plus impossible qu'elles occultent ce moment créateur, en déléguant à des instances (imaginaires) transcendantes la fonction de garante ultime du sens. Hier, c'étaient les dieux ou le Dieu unique, mais aujourd'hui dans nos sociétés occidentales cela peut être le Marché et sa fameuse main invisible.

Ces sociétés hétéronomes, les plus courantes dans l'histoire, érigent donc des barrières, des tabous, pour que les événements du monde ne viennent pas contredire leur explication du monde et les lois d'actions sur celui-ci.

La vérité est donc endogène à la société et la rigidité des institutions assure la stabilité de la société. L'imagination radicale ne trouvera plus, après le moment fondateur, de conditions pour s'épanouir car discuter même du possible changement des lois est alors un tabou sacrilège.

Dans ces sociétés hétéronomes, l'institution de la société a lieu dans la clôture du sens. Toutes les questions formulables par la société considérée peuvent trouver leur réponse dans des significations imaginaires et celles qui ne le peuvent pas sont

⁶ Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 207.

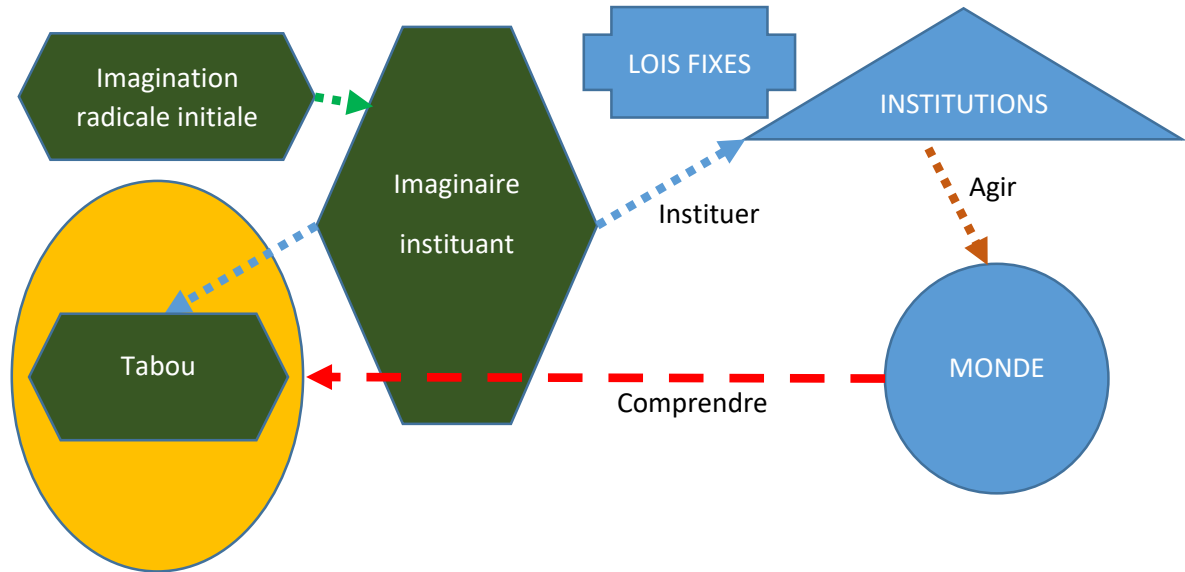
⁷ Un exemple d'institution est celui du théâtre à Athènes qui permettait des représentations annuelles, partagées avec tous les citoyens pour se divertir mais aussi pour se rappeler ce qui était dangereux pour le groupe (l'*hubris* par exemple). Cette institution nécessitait que les plus riches donnent de manière obligatoire pour financer la construction des lieux et le paiement des artistes.

⁸ Qui reçoit de l'extérieur les lois qui gouvernent les hommes.

*non tellement interdites que mentalement et psychiquement impossibles pour les membres de la société.*⁹

Société hétéronome chez Castoriadis :

Un imaginaire instituant la société une fois pour toutes.



Ce chemin part d'une imagination radicale qui crée des institutions et des lois fixes qui permettent d'agir sur le monde mais aussi les tabous pour verrouiller le nouveau possible. Puis le monde et les nouveaux événements interpellent à nouveau les hommes. Ils comprennent les choses à travers le filtre de leur imaginaire instituant (leurs médias par exemple). L'imagination radicale peut être à l'œuvre individuellement mais elle ne peut être partagée à cause de la force des verrous des tabous.

Le cheminement est brisé par le tabou. Sans lui, un autre parcours vers l'autonomie, circulaire cette fois, est envisageable. A chaque cycle, l'énergie vers l'autonomie est vivifiée par l'imagination radicale. La compréhension du monde est rediscutée collectivement par le *logos*. Ce nouvel élément le *logos* va aussi permettre de renforcer l'imagination radicale tant collective qu'individuelle.

Du questionnement radical

Selon Castoriadis, le mécanisme protecteur de stabilisation des sociétés a été bouleversé principalement en deux occasions historiques : la première fois en Grèce antique et la seconde en Europe occidentale, dans la période de l'essor des villes franches, l'époque de François d'Assise.

Dans ces cas, les sociétés peuvent être qualifiées d'autonomes car elles sont conscientes d'être les créatrices de leur *nomos* et de plus acceptent le questionnement permanent de leurs lois et donc de leurs institutions.

⁹ Castoriadis, La montée de l'insignifiance, 1996, p. 224.

*Il y a discontinuité, rupture de cette succession de sociétés hétéronomes, au sens où dans certaines sociétés et périodes historiques surgissent l'interrogation et la contestation portant sur les institutions existantes et les significations imaginaires sociales correspondantes : c'est la naissance de la philosophie comme interrogation illimitée et de la démocratie comme assomption par la collectivité de ses pouvoirs et de ses responsabilités dans la position des institutions sociales.*¹⁰

La philosophie et la démocratie sont, selon Castoriadis, des institutions qui permettent que le questionnement échappe aux tabous que peuvent soutenir les autres institutions. La philosophie assure une mise en question des représentations du monde. La démocratie donne une possibilité de mise en question des lois et institutions établies. Elle offre une régénération en permanence des institutions grâce à des outils-institutions puissants comme le processus de décision égalitaire (un homme une voix) ou la discussion sur l'agora.

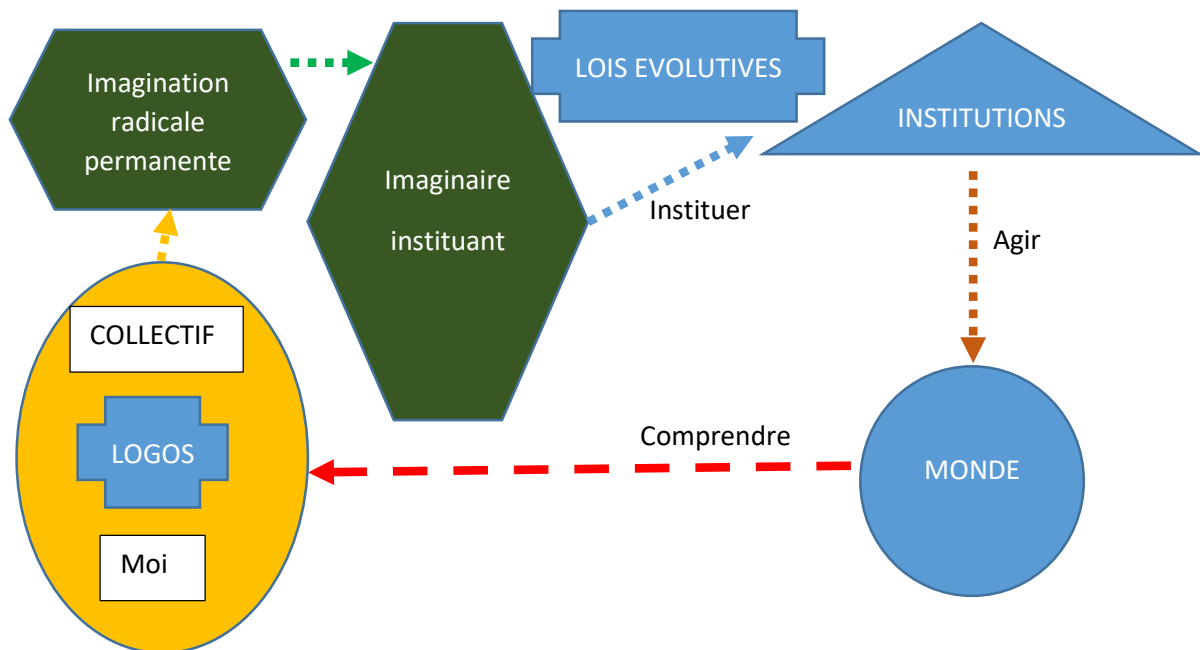
Ces institutions particulières instituent de fait la possibilité de casser les barrières en déminant les tabous. Elles sont instituées collectivement. Prenons l'institution militaire qui défend les athéniens contre leurs ennemis. C'est en discutant sur l'agora que le peuple assemblé finit par décider d'utiliser l'argent des mines du Laurion pour fabriquer de la monnaie pour financer la construction des navires de guerre. Même si un individu, Périclès, porte le projet, il est le fruit de réflexions collectives ou il est bien souvent impossible de discerner l'apport des uns de celui des autres.

Pour Castoriadis comme pour Aristote, l'homme est le plus social des animaux. Tant la compréhension du monde que l'action sur celui-ci nécessitent un échange collectif. Il n'y a pas de moi possible sans le système de relation avec le collectif qui forme société. La société partage entre tous ses membres la compréhension du monde, le dialogue pour définir les modes d'actions sur le reste du monde et les modes de relations entre les hommes. L'individu et la société ne peuvent être séparés car si l'Homme est transformé par la société dans un processus historique où le nouveau peut jaillir, il participe à la transformation de la société. Le projet d'autonomie correspond donc à une dynamique qui renforce les liens entre l'individu et le collectif.

¹⁰ Castoriadis, Cornelius, Enrique Escobar, and Pascal Vernay, *Sujet Et Vérité Dans le Monde Social-Historique*, Séminaires 1986-1987, Seuil, 2002, p. 45.

Société autonome chez Castoriadis :

Le rôle central de l'imagination radicale et du logos.



De l'imagination radicale collective

Cette remise en cause de l'institué, et donc des significations imaginaires sociales établies, est ce que Castoriadis va appeler l'imagination radicale.

*La pensée originale pose/crée des figures autres, fait être comme figure ce qui jusqu'alors ne pouvait pas l'être – et cela ne peut pas aller sans un déchirement du fond existant, de l'horizon donné, et sa recreation.*¹¹

Cette imagination radicale au Vème siècle à Athènes, rend possible la création de l'art politique démocratique comme une œuvre collective permanente de la belle organisation de la société.

Le projet d'autonomie collectif est une manière de voir sa relation aux autres pour créer ensemble des règles pour bâtir un avenir commun. C'est un projet révolutionnaire¹² qui, par l'éducation et la

¹¹ Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe I*, Seuil, 1978, p. 21.

¹² Projet qui demande selon Castoriadis « un véritable devenir public de la sphère publique/publique (*ecclesia*), une réappropriation du pouvoir par la collectivité, l'abolition de la division du travail politique, la circulation sans entraves de l'information politiquement pertinente, l'abolition de la bureaucratie, la décentralisation la plus extrême des décisions, le principe: pas d'exécution des décisions sans participation à la prise des décisions, la souveraineté des consommateurs, l'auto-gouvernement des producteurs — accompagnés d'une participation universelle aux décisions engageant la collectivité, et d'une auto-limitation. »

sociabilisation, la *paideia*, vise à « l'auto-institution explicite de la société par l'activité collective, lucide et démocratique »¹³.

L'autonomie collective est un fait politique permis par la mise en œuvre de l'imagination radicale.

[L'imagination radicale] crée les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société.

¹⁴

Du logos

C'est le *logos*, dialogue basé sur la raison et l'argumentation, qui permet toute construction collective pour rendre possible un nouveau mode de vie sociale. Il est un des outils majeur des échanges entre le petit moi individuel et le puissant collectif dans lequel il est immergé. D'une part, les événements du monde sont décodés à travers le prisme de l'imaginaire instituant. D'autre part les « constructions modifications » des institutions nécessitent leur conception qui ne peut se faire sans ce logos.

Les dialogues modifient nos volontés collectives d'actions sur le monde et bouleversent les institutions existantes. Le rôle du *logos* dans le collectif est de porter, peser les questionnements radicaux. Il est le support matériel de la faculté illimitée d'interrogation et de la mise en question des institutions existantes. Pour Castoriadis, il est le germe de toute aventure collective d'une société autonome, à savoir qui ne trouve qu'en ses citoyens la ressource pour fabriquer ses lois et mettre en place les institutions qui vont gouverner le destin commun d'un collectif. Le *logos* nécessite des procédures diverses et variées. Par exemple, chez les athéniens, étaient essentielles l'égalité du temps de parole, l'existence d'une *agora* et l'égalité dans la fabrique des lois et devant la loi.¹⁵

De l'imaginaire social instituant

L'imagination radicale est partagée grâce au *logos* sur l'*agora* des échanges. Si l'adhésion devient une vague puissante, cette imagination se transforme en imaginaire instituant car le groupe va agir pour modifier et transformer les institutions.

Cette imagination radicale, nous dit Castoriadis, peut dans certains cas devenir l'*imaginaire social instituant*. Les circonstances dans lesquelles l'imagination radicale devient l'imaginaire instituant puis va s'instituer, restent en partie un mystère. Dans la trajectoire historique des sociétés humaines,

La sphère publique/publique est « l'instance où sont discutées et décidées les œuvres et les entreprises qui concernent et engagent la collectivité entière »

Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe : Fait et à faire*, op. cit., p. 74.

¹³ Cornélius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, Paris, UGE, 1979, p.331.

¹⁴ Cornélius Castoriadis, *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 62.

¹⁵ La notion d'égalité et d'accès au droit de jouir de cette égalité reste contingente aux limites communément admises des époques. Par exemple, chez les athéniens du Vème siècle, l'autonomie ne concerne que certains résidents athéniens, les hommes et non les femmes, les citoyens et non les esclaves. La notion d'égalité ne concerne pas non plus les rapports avec les autres peuples. Le dialogue avec les peuples voisins se limite bien souvent au commerce ou à la guerre.

certaines imaginations radicales ont semblé pouvoir être imaginaires instituants mais n'ont pas trouvé le seuil d'adhésion critique pour devenir puissance. Car il faut une puissance ne serait-ce que pour renverser si besoin d'anciennes institutions incompatibles avec la nouvelle. Puis il faut une autre puissance pour maintenir la nouvelle institution. Dans d'autres cas, les imaginations radicales parviennent à devenir des imaginaires instituants d'une institution qui peut se révéler éphémère si elle est non viable.¹⁶

De l'imaginaire institué (les institutions)

Un imaginaire social instituant, en prenant pied dans le monde, devient institution et est appelé alors par Castoriadis *l'institué* ou *l'imaginaire institué*. Cet *imaginaire institué*, dans lequel baigne l'individu, qu'il soit conformiste ou révolté, le façonne. Mais chaque individu transforme à son tour les institutions par *l'imaginaire social instituant* auquel il participe. L'imaginaire social instituant est donc la source de création d'un monde social différent. Il a la puissance de bousculer les institutions pour en créer de nouvelles. Il est une des dynamiques de l'histoire des institutions, et des civilisations.

De l'imagination radicale individuelle

L'imaginaire instituant collectif, une fois institué, nourrit l'imagination radicale individuelle.

Cependant Castoriadis, bien que donnant un rôle prédominant au collectif, ne nie pas le rôle de l'individu dans l'imagination radicale. Il y a bien deux dimensions : celle individuelle de l'imagination radicale et celle collective. L'imagination radicale collective se nourrit aussi de l'imagination radicale individuelle.

Pour Castoriadis, l'imagination radicale individuelle existe chez le nourrisson. Selon lui, l'imagination radicale première du nourrisson va en se socialisant peu à peu se soumettre aux significations imaginaires collectives.

Pourtant, à la fin du processus, c'est l'imagination "libérée" de certains individus qui transforme la société vers plus d'autonomie collective.

Ainsi, la création artistique, l'action politique ou la psychanalyse transforment l'individu pour le rendre plus autonome. Cette imagination radicale qui œuvre à l'échelle de l'individu est, par essence même, libération créatrice, *poiésis*. C'est elle qui transforme l'artisan d'art expert dans le perfectionnement de la copie en un artiste qui produit du nouveau.

Et si la philosophie est une affaire d'imagination radicale collective, elle est aussi une affaire d'imagination radicale individuelle.

¹⁶ Notre imaginaire social instituant a fabriqué des institutions basées sur la liberté individuelle et la prédominance du marché et de la propriété. Ces institutions causent notamment la disparition de la biodiversité et le changement climatique. Ces institutions sont non viables.

Je philosophe, cela veut dire : j'ai décidé de penser par moi-même et librement. Je cherche ce qui est ou me paraît vrai. - et périssent l'Eglise, l'État, les autorités, les universités, les médias et le consensus.¹⁷

L'Homme, selon Castoriadis, est un être « social-historique », étroitement dépendant de son milieu mais il possède aussi une capacité d'auto-altération du moi, une capacité à se changer lui-même. Pour ce faire, l'individu doit bousculer la clôture de l'imaginaire social instituant.

Dépasser cette clôture signifie altérer le système déjà existant, donc constituer son monde et soi selon des lois autres, donc – rigoureusement parlant – créer un nouvel eidos ontologique, un soi autre dans un monde autre.¹⁸

Pour Castoriadis, la loi divine constituerait une clôture et empêcherait toute autonomie, toute imagination radicale collective ou individuelle. Des dieux gardent les clôtures et fixent les lois des hommes selon des principes intemporels. Ainsi Castoriadis, farouche opposant à toute forme de religion, rejette toute possibilité de questionnement radical chez les croyants.

1.2 Imagination radicale et logos chrétiens

Revenons à nos deux fresques de Giotto. Qu'importe donc la fresque sur le dénuement de François si l'institution d'une propriété privée égoïste ne peut être contrée par une autre imagination radicale de propriété n'oubliant pas le partage qui pourrait s'institutionnaliser ?

Qu'importe l'encyclique *Laudate si* du pape si la mise en œuvre ici et maintenant du projet ne peut se réaliser ?

Selon Castoriadis, François d'Assise ne peut être doté d'une imagination radicale à même de changer les institutions. L'institué par une religion, la foi, met trop de barrières et elles sont trop rigides.

Mais avant une conclusion hâtive, Il convient de rechercher le grain de sable. Nous allons donc examiner la possibilité que l'imagination radicale d'un croyant se transforme en imaginaire social instituant. Un chrétien peut-il casser tabous et barrières ? Construit sur un *logos* chrétien, un imaginaire social instituant pourrait-il faire « bouger » non seulement l'Église et la transformer radicalement mais aussi la société tout entière ?

Notre enquête va chercher des traces de cette imagination radicale dans l'histoire.

Nous avons vu que le *logos* est le cœur d'un possible vers l'autonomie. Or, ce terme de *logos* est d'usage fréquent chez les premiers chrétiens. Si ce *logos* a un sens un peu différent, nous allons montrer qu'il conduit cependant également à un questionnement radical.

¹⁷Cornélius Castoriadis, *Intellectuels et conformisme*, in *Quelle Démocratie*, Tome 2 (écrits politiques, 1945-1997), Edition du Sandre, 2014, p. 324.

¹⁸ Castoriadis, *Domaines de l'homme*, PUF, page 410.

La rationalité logique basée sur un mécanisme de démonstration de vérité des énoncés n'est pas étrangère aux religions. On trouve par exemple chez les bouddhistes comme chez les juifs des pratiques de joute oratoire pour affermir la rationalité des croyants. Le judaïsme est un questionnement permanent sur les lois divines¹⁹.

Le *logos* chez Castoriadis n'est pas le *logos* grec qui vise à poser ce type de compréhension rationnelle du monde mais un *logos* qui rend possible l'expression de l'imagination radicale pour penser du nouveau et de faire du nouveau ; en un mot créer. Le mot *logos* au cœur du christianisme naissant pourrait-il être analogue à celui de Castoriadis dans la mesure où il rendrait possible la création ?

La Genèse dans la Bible affirme dès les premières pages un possible de création dans la main des hommes. Que l'homme puisse créer du « nouveau » n'est pas un interdit dans le judaïsme parce que les humains sont fabriqués sur le même modèle que le créateur « Et Dieu créa l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu ». L'homme, dans la vision juive, peut créer.

Plus tard certains chrétiens comme Jean l'évangéliste racontent ce monde inspiré du judaïsme où tout n'est pas programmé par Dieu. Le *logos* de Jean s'oppose à la pensée logique grecque où la cause précède systématiquement l'effet. Avec lui, c'est plutôt le monde à venir qui actionne les actions présentes. Un monde où tout peut arriver car Jean ne suppose jamais une permanence du fonctionnement du monde. Le monde de Jean l'évangéliste, centré sur le Christ « *logos* », décrit une dynamique de recréation permanente du monde. Avec Jean, le neuf peut advenir.

Le choix de Jean a été de penser qu'il existe un advenir ouvrant un avenir qui n'est pas déjà contenu dans ce qui l'a précédé : n'est pas déjà lié et enchaîné. De l'inédit est possible. Chaque matin peut être un nouveau monde du monde en décollant de la nuit passée Pour établir qu'une telle catégorie de l'advenir n'est pas illusoire ou fallacieuse, qu'un événement peut arriver, un avènement advenir, il a ainsi nommé Christ (« logos ») dans son prologue, celui « à travers » qui est rendu possible cet advenir effectif.²⁰

Une première barrière est cassée par Jean, celle qui suppose les lois du monde stable où un Dieu pourrait avoir fixé des règles éternelles. Pour Jean, ce qui est rationnel n'est plus à trouver dans les lois d'un monde stable mais dans la finalité d'une dynamique du monde. En cela il retrouve le concept de cause finale cher à Aristote. Une deuxième barrière est cassée par Jean avec un Christ qui pratique l'amour inconditionnel quitte à briser une à une toutes les barrières des lois. Jean en bordure de l'Église avec ses questionnements apparaît bien porteur de l'imagination radicale.

Le mot *logos* voyage en monde chrétien dans le temps et l'espace. Origène, un des pères de l'Église du II^e siècle identifie le *logos* à Jésus. Avec d'autres pères de l'Église, ils découvrent une foi plus proche de la mystique orientale que de la rationalité grecque en résonance avec le *logos* johannique à dominante de création.

Au IV^e siècle, cette piste d'un homme à vocation créatrice, sera refermée par la conception de saint Jérôme : seul Dieu est créateur et l'homme doit lui obéir. La vision de Jérôme est gravée dans le marbre par le choix bien particulier de traduction du mot *logos* dans l'évangile de Jean par le mot latin *verbum*

¹⁹ Le talmud de Babylone met l'accent sur l'importance du questionnement. Le talmud de Jérusalem sur la pratique de la loi à adopter.

²⁰ François Jullien, *Ressources du christianisme*, Paris, L'Herme, 2018, p. 45.

(voir Annexe A). L'Église institution va adopter l'imaginaire instituant issu de la vision de Jérôme et choisir d'oublier les imaginations radicales de Jean ou d'Origène.

Nous trouvons au fil de l'histoire des religions bien des conflits entre l'institué et l'imagination radicale. Pour illustrer notre propos, trois exemples où l'imagination radicale a été marginalisée et parfois qualifiée d'hérésie.

L'imagination radicale travaille l'institution du Temple quand Jésus en chasse les marchands. Jésus questionne, selon la tradition juive, les barrières des lois. Il questionne sur le monde à construire et il montre que les institutions ne fabriquent pas le monde enviable. Jésus est hérétique pour les autorités juives de son temps. Plus tard, le christianisme naissant sera perçu comme une hérésie du judaïsme, une remise en question trop violente de l'institution du Temple et de ses responsables et de leurs relations avec l'occupant romain. Ce nouveau courant de pensée hérétique deviendra encore plus insupportable après la destruction du Temple en 70 puis l'échec de la révolte de Bar Kokhba en 135 qui clôt les espoirs d'un Messie juif devant relever le Temple.

Au sein des Églises chrétiennes, l'enfer est une institution bien ancrée. Cet imaginaire instituant qui les a modelées et les modèle toujours a été régulièrement dérangé par le grain de sable du « salut pour tous les hommes ». Cette imagination radicale a pourtant été tout aussi régulièrement classée hérétique. L'Espérance du salut pour tous les hommes a été le fruit de l'imagination radicale chez Origène, chez Castellion, chez Urs von Balthazar et chez Ellul²¹. Elle n'est jamais devenue imaginaire social institué. L'imaginaire instituant d'un enfer bien peuplé, celui de Saint Augustin, reste depuis le IV^{ème} siècle la croyance instituée dans les canons de l'Église catholique.

Si l'Église institution ne supporte pas le questionnement de ses dogmes, elle se sent pareillement fragilisée par ceux dont l'imagination radicale interroge ses comportements bien terrestres. Ainsi l'ordre des frères mineurs de François d'Assise a bien failli être catalogué hérétique comme l'a été le mouvement vaudois, son contemporain (voir point A de l'annexe F).

*[Le pape] Innocent III voit l'Église assaillie par des troupeaux d'ennemis, les princes qui se disent chrétiens et sur lesquels il jette tour à tour (sur l'Empereur, sur le roi de France, sur le roi d'Angleterre) l'excommunication et l'anathème, ces hérétiques qui pullulent – des Pauvres de Lyon, devenus les Vaudois, et ces Umiliati, qui ne se sont que partiellement soumis, jusqu'à ces Cathares, à ces Albigeois, contre qui il a prêché la croisade et prépare l'Inquisition. Or, ce laïc en haillons qui vient devant la curie grasse, luxueuse et arrogante, prôner ce scandale, l'application intégrale de l'Évangile, la réalisation de l'Évangile total, n'est-il pas aux yeux du pape sur la voie de l'hérésie, sinon déjà un hérétique. Il y aurait donc eu une première entrevue orageuse.*²²

²¹ Lire Dupré Denis, *Le salut des copains*, 2021, Jouquetti Libre Éditeur, [gratuit en ligne], [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/metaphysique>].

²² Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999.

L'hérétique, lors de l'inquisition au XIII^{ème} siècle (voir point B de l'annexe F), a été défini explicitement, non comme celui qui est dans l'erreur, mais comme celui qui persiste dans l'erreur.

On entend bien dans cette définition que, pour l'orthodoxe, l'hérétique est celui qui a cassé une barrière d'interprétation des lois qui figent l'institution. L'hérétique pourrait être dans le vrai, le juste. Mais le vrai, le juste qu'il proclame, qu'il veut défendre, sont moins importants que la pérennité de l'institution.

Hérétique ou orthodoxe ? Le plus souvent l'imaginaire instituant de ces mouvements de pensée n'aura pas force suffisante pour s'instituer. Mais, à de rares occasions, l'institué aura été bousculé suffisamment fort.

À l'intérieur même des religions, l'hérésie est signe d'une remise en question radicale. La posture de l'hérétique dans une religion est bien le fruit de l'imagination radicale au sens de Castoriadis.

1.3 Une conception moderne du logos chez François d'Assise

L'imagination radicale chez un individu se traduit par le questionnement. Ce questionnement se nourrit d'échanges et de dialogues d'autant plus fructueux qu'ils ont lieu avec des personnes à l'imagination radicalement différente de cet individu. Le *logos* dans son essence même nécessite que chacun veuille bien discuter avec les autres, y compris ceux qui ont d'autres idées que les siennes pour bâtir le monde.

François d'Assise vit à une époque où, par une libération du *logos*, l'imagination radicale s'est instituée selon Castoriadis. Ce dernier n'a cependant pas exploré cette période des villes franches. Plantons le décor.

Au début du XI^{ème} siècle, la Méditerranée est le cœur des échanges à partir de Constantinople et Alexandrie, puis des grandes capitales islamiques Damas et Le Caire. Au XIII^{ème} siècle, les capitaux et les marchands sont maintenant à Gênes, Pise et Venise. Pourquoi ?

La fin du XI^{ème} siècle est caractérisée par l'essor des villes italiennes qui créent un réseau de comptoirs de commerce. Ceci est permis par l'affaiblissement de l'empire ottoman. En 1182, les chrétiens de Constantinople sont massacrés. En réponse, en 1202, le pape Innocent III va lancer la quatrième croisade. Constantinople est reprise en 1204. Venise, qui finance cette croisade annexera un quartier entier de Constantinople. Elle prendra aussi possession du sud du Péloponnèse et de la Crète qui lui fourniront le bois, le blé et les denrées agricoles.

De grandes compagnies bancaires sont créées et l'innovation financière comme la lettre de change fluidifie les échanges. Ce n'est pas un essor de la liberté individuelle mais celle d'une liberté collective d'entreprendre encadrée par des puissantes guildes.

Le Moyen Age est l'époque des libertés conçues comme des privilèges différenciant le statut des uns de celui des autres, et non de la liberté, conçue comme un droit naturel de l'être humain.

L'histoire du mouvement des libertés en Europe est contrastée car elle dépend de la combinaison différentielle de ces trois causes essentielles. Il fallait une certaine concentration d'hommes et de capitaux, la présence d'un véritable tissu urbain, rehaussée par une conscience et une pratique d'opposition pour que les

mouvements urbains hostiles aux pouvoirs en place puissent se faire entendre. D'où la précocité du mouvement communal dans l'Italie et la France du Nord.

L'enjeu du mouvement consistait, avant tout, pour les hommes des villes à gagner les libertés et à s'affranchir des liens féodaux et seigneuriaux. Le mouvement d'émancipation urbaine fit naître une communauté politique de citoyens dont les membres qui sont qualifiés dans les textes de noms différents selon les régions, burgenses, vicini, vecinos, poorters se distinguaient des simples habitants par leur statut juridique qui leur accordait des droits et leur imposait des obligations à respecter. Les droits étaient bien sûr multiples, différents selon les cités.²³

L'église est en conflit avec les marchands car le commerce florissant permet aux bourgeois de s'émanciper de la religion. La loi de la cité vise à supplanter celle de Dieu et de l'Église dans l'organisation de la cité. Qui détiendra les richesses et donc le pouvoir ? Qui percevra les impôts ? Les bourgeois enrichis de certaines villes d'Italie, comme Venise, aspirent alors à prendre le pouvoir sur leur noblesse et leur évêque. Ils se mettent à la tête des révoltes communales. Ainsi, François, fils de riche marchand, va faire la guerre à la noblesse d'Assise et de Pérouse.

Surtout la conséquence spectaculaire de l'essor démographique et économique, c'est un puissant mouvement d'urbanisation. [...] Centre économique, la ville est aussi un centre de pouvoir. À côté et, parfois, contre le pouvoir traditionnel de l'évêque et du seigneur, un groupe d'hommes nouveaux, les citoyens ou bourgeois, conquiert des « libertés », des privilèges de plus en plus étendus. Sans remettre en cause les fondements économiques et politiques du système féodal, ils y introduisent une variante, créatrice de liberté (Stadtluft macht frei, disent les allemands, « l'air de la ville rend libre ») et d'égalité (le serment communal unit en droit des égaux), où l'inégalité qui naît du jeu économique et social est fondée, non sur la naissance, mais sur la fortune, immobilière et mobilière, la possession du sol et des immeubles urbains, des cens et rentes, de l'argent.²⁴

L'institution Église est donc bousculée de l'extérieur. Elle est aussi bousculée de l'intérieur par les ordres naissants (cathares, vaudois, frères mineurs) qui prônent de mettre en œuvre l'évangile dans sa simplicité et sa radicalité.

Un homme de dialogues.

François va trouver une position originale avec son dialogue avec toutes créatures à qui Dieu a donné la vie et l'écoute fraternelle des autres humains. Et il va mettre en œuvre un *logos* radical à travers son expérience avec ses interlocuteurs musulmans. Dans ce monde en effervescence, violent par ses affrontements armés, ses croisades, François fait rupture sur la pratique du dialogue. Il invente un dialogue avec celui qui est d'un autre monde et d'une autre religion. En pleine guerre de croisade, il va, désarmé, dialoguer avec le sultan. Plus tard, dans sa règle, il demandera aux frères qui s'en vont en

²³ Denis Menjot, « Le mouvement des libertés dans les villes de l'Occident médiéval, *Belfort 1307 : l'éveil à la liberté* », Oct 2006, Belfort, France, p. 9-30, [halshs-00706265].

²⁴ Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999, p.19.

pays musulman de « ne faire ni procès ni disputes, être soumis à toute créature humaine à cause de Dieu, et confesser simplement qu'ils sont chrétiens ».



Saint François devant le Sultan, Giotto, église Saint François, Assise.

François va ouvrir un dialogue pour tenter de construire un monde commun de paix avec les musulmans. Jacques de Vitry, témoin et raconte : « Le sultan écouta durant plusieurs jours François, qui lui annonçait ainsi qu'aux siens la foi au Christ. Mais il n'avait atteint aucun de ses objectifs : ni le martyre qu'il désirait, ni la conversion du sultan qu'il espérait, ni la paix entre les chrétiens et les musulmans pour laquelle il s'était engagé. »²⁵

Pourtant François continuera de défendre que le dialogue permet de tisser des liens et de construire. C'est ce que théoriseront les philosophes du langage au XXème siècle, avec entre autres Wittgenstein²⁶, Benveniste, Grice²⁷, Searle²⁸, Peirce et Austin²⁹.

²⁵ Cours fondamental sur le charisme missionnaire franciscain, « La mission franciscaine d'après les sources anciennes », 1998.

²⁶ Ludwig Wittgenstein, *De la Certitude*, coll. Tel, Gallimard, 1965.

²⁷ Paul Grice, « Meaning ». *The philosophical review*, 1957, p. 377-388.

²⁸ John Searle, *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge university press, 1969.

²⁹ John Austin, *Quand dire, c'est faire* (1962), Paris, Seuil, 1970.

Un dialogue pour construire.

Sur le rôle du dialogue et du langage, les philosophes du langage inventent une branche appelée la pragmatique, attentive aux actions qui suivent nos dialogues.

On ne dialogue généralement pas pour dialoguer mais dans le but, direct ou indirect, de construire un monde commun. Le dialogue permet de comprendre ses différends avec les autres³⁰ et, si ces différends ne sont pas indépassables, de chercher les pratiques d'organisation commune qui permettent à chacun de bien vivre. *Logos* et *pragma* (l'action) sont donc intimement mêlés³¹. On ne dialogue pas avec autrui pour parler, mais pour agir ensemble sur un monde partagé :

*Les sciences de l'information et de la communication se constituèrent sur le présupposé d'une autonomie du verbe, du discours et de la communication. Ce n'est que récemment que l'on a fait un pas de plus en subordonnant ces « communications » à leurs finalités praxéologiques au nom du précepte tout simple selon lequel l'on parle généralement pour agir ensemble sur un monde partagé.*³²

Les philosophes du langage ont compris une chose : on dialogue pour construire ensemble le monde. Dans ce sens, le dialogue est un questionnement qui vise à définir ce qu'on va construire. Il en découle les institutions à mettre en place et d'autres institutions à modifier voire à supprimer. Ce *logos* est celui de François d'Assise.

Tout était déjà contenu dans le mot lui-même. Le mot vient du grec. Dia indique à la fois un cheminement et un écart. Logos est à la fois l'échange et l'intelligibilité.

Ce qui est commun à l'humain est cette capacité de comprendre le monde : l'intelligibilité. Cette intelligibilité en partage, en échange don-contre-don, permet de cheminer ensemble. Ce sont les écarts entre ce que comprend l'un et ce que l'autre comprend qui par tâtonnements successifs conduisent à mieux comprendre. Le cheminement du dialogue, chez les grecs en tout cas, tend vers un but qui clôt le dialogue : l'action concertée.

³⁰ Un deuxième point fondamental est d'interpréter les paroles prononcées, non par la seule définition des mots mais aussi par le contexte d'arrière-plan. Si untel dit une chose, il est intéressant de savoir son passé, ses intérêts personnels, et peut-être aussi qui le paye, quels sont ses amis, etc.

³¹ Denis Vernant, *Dire pour faire: De la pragmatique à la praxéologie*, UGA Éditions, 2021.

³² Denis Vernant, « La dialectique indisciplinaire en " sciences humaines " », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 13 décembre 2013.

II L'imagination radicale chrétienne sur la propriété

Nous pensons, contrairement à Castoriadis, que la croyance religieuse n'empêche pas un *logos* qui porte ses fruits dans une imagination radicale individuelle. Intéressons-nous à la vision de François d'Assise sur la propriété privée pour comprendre en quoi elle pouvait être imagination radicale à son époque.

Cependant il reste à faire un détour pour définir le concept de propriété privée. En effet, après une lecture attentive des textes de François d'Assise, du pape François et des économistes ayant travaillé sur la propriété, il nous apparaît impossible de comprendre les positions des uns et des autres sans mieux définir le terme de propriété privée. Nous ne pouvons pas nous contenter d'une vague notion de propriété et devons commencer à préciser le concept de propriété car, comme le soulignait déjà Kant, « des pensées sans matière sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. »³³

Nous allons donc ébaucher un concept de propriété ou, ce qui est moins ambitieux, en proposer une taxinomie³⁴ qui permettra de mieux comprendre les différentes visions des uns ou des autres à ce propos.

2.1 La possibilité de l'altruisme dans la propriété privée

Le mot propriété, tel que défini par le dictionnaire de l'académie française dans sa neuvième édition est le « droit par lequel un bien, une chose appartient en propre à quelqu'un, qui peut en jouir et en disposer de la manière la plus absolue, dans les limites établies par la loi ou par les règlements. »

De façon générale, les économistes classiques, depuis les juristes du droit romain, spécifient trois formes de propriété : *usus*, *fructus* et *abusus*. *Usus* le droit d'usage. *Fructus* le droit de toucher les revenus qu'elle apporte. *Abusus* le droit de détruire sa propriété.³⁵

Cela ne nous suffira pas car il n'est pas neutre de savoir qui possède. En plus de cette division juridique des droits de propriété, il est intéressant de préciser le propriétaire. Il peut être un individu. Il peut être l'état qui possède des biens et qui collecte des impôts pour les redistribuer. Il peut être enfin un collectif, association ou entreprise, qui possède et produit des biens et en partage les fruits.

Mais il existe un autre trait caractéristique de la propriété privée, non explicité par ces économistes classiques. Pour le faire apparaître, examinons le cas de la propriété d'un esclave, un type de propriété particulier mais répandu, qui traverse nombre de civilisations y compris la nôtre, qui s'en croit exempté par la grâce des voiles de la mondialisation.

³³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Bordas, 2004, p. 187.

³⁴ La taxinomie, est une branche de la biologie, qui a pour objet de décrire les organismes vivants et de les regrouper en entités appelées taxons afin de les identifier puis les nommer et enfin les classer et de les reconnaître. Une classification permet de comprendre les variétés existantes. Aristote, en faisant les premiers pas d'une classification du monde animal, généralisée au XIXe siècle, a permis d'établir un classement rigoureux des espèces, et ainsi de mieux les connaître.

³⁵ On retrouve ces définitions en vigueur dans notre droit. La propriété peut par exemple pour préparer une succession, être séparée en l'usus, la nue-propriété, qui est donnée aux enfants alors que le fructus, l'usufruit, le droit de jouissance du bien est conservé par les parents jusqu'à leur mort.

L'*usus* c'est le titre de propriété sur l'esclave³⁶ que l'on peut revendre. Le *fructus* c'est le travail de l'esclave.³⁷ L'*abusus* c'est évidemment bien des choses jusqu'au droit de tuer l'esclave sur le simple bon vouloir de son propriétaire.

Nous vous proposons ici une histoire d'esclave extraite du Nouveau Testament. Paul de Tarse a recueilli Onésime, l'esclave en fuite de Philémon. Il le baptise et le renvoie à Philémon avec une lettre surprenante : « S'il a été éloigné de toi pendant quelque temps, c'est peut-être pour que tu le retrouves définitivement, non plus comme un esclave, mais, mieux qu'un esclave, comme un frère bien-aimé. »

Paul ne remet pas en cause l'esclavage. Paul ne parle pas seulement de ne pas punir l'esclave. Philémon n'est pas enjoint de libérer son esclave. Imagination radicale de Paul sur la propriété privée : l'esclave devient un frère bien-aimé.

On ne peut comprendre le discours de Paul sans introduire une dimension nouvelle dans le concept de propriété : la *caritas*. La charité est une des trois vertus théologiques chrétiennes qui doivent guider les hommes dans leur relation aux autres devant Dieu. La charité est un devoir chrétien associé à la gratuité « *Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement.* »³⁸ L'amour-charité, ne doit pas être un don qui attendrait éventuellement un renvoi d'ascenseur : « *la charité...ne cherche pas son intérêt.* »³⁹

La charité n'est pas une nouveauté chrétienne et son effet sur la société est bien repéré comme pacificateur et contrepoison d'une propriété privée trop violente (voir Annexe B : Caritas dans les religions). Mais Paul va incontestablement plus loin et développe une imagination radicale sur la propriété des esclaves. La relation maître-esclave est bouleversée. Non seulement l'*abusus* est interdit mais *usus* et *fructus* trouvent une contrainte surplombante avec la *caritas*.

Cet exemple nous conduit à introduire dans la taxinomie de notre concept de propriété privée trois caractéristiques : l'**objet** juridique de propriété, le type de **propriétaire** et l'**objectif** principal des propriétaires.

L'**objet** de propriété. Comme nous l'avons vu, depuis les romains, il peut se découper en trois composantes qui peuvent faire l'objet d'une séparation par un contrat juridique : *abusus*, *usus*, *fructus*.

Le type de **propriétaire**. Nous proposons trois types suivant que la propriété appartient à un individu, suivant qu'elle appartient à un groupe d'individus ou que la propriété appartienne à un état.

L'**objectif** principal du propriétaire. Cela peut être l'optimisation du profit (de manière plus large la seule jouissance du propriétaire) ou un objectif **altruiste** (la forme chrétienne du temps de François est *caritas*⁴⁰).

³⁶ Pour un regard éthique sur la dette, lire :

Denis Dupré, *Regards économique, politique, social et religieux sur la dette*, 2015, (hal-01174125)

Dupré, Denis, and Caspar Visser't, "Réflexions sur la gestion de la dette - Des textes fondateurs à la crise actuelle." *Entreprise & société*, 2017, p. 223-243.

Denis Dupré, Quelle est l'impact de la dette sur l'autonomie, in Dupré Denis, *La fabrique collective de la monnaie*, 2018, Jouquetti Libre Éditeur, [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/economie/economie---livres>].

³⁷ Dans l'Athènes de Périclès, l'esclave peut servir dans la demeure du maître mais il peut aussi être loué à un propriétaire des mines d'argent du Laurion.

³⁸ Matthieu ch.10 v.8

³⁹ Paul, lettre aux corinthiens ch.13 v.4

⁴⁰ Dans l'idéal, la gestion des monastères avec la voix aux chapitres de tous est une forme de propriété collective gérée en *caritas*, où contributions et prélèvements sont régis par des règles acceptées par tous.

Notre taxinomie de la propriété

Caractéristiques	Type
Objet de propriété	Usus - Fructus - Abusus
Type de propriétaire	Individu - Collectif - État
Objectif principal	Jouissance du propriétaire - Altruisme (Caritas) ⁴¹

Si l'on s'intéresse à la survie du plus pauvre, aucun « type de propriétaire » ne porte une réponse définitive. Propriété privée individuelle, d'un collectif ou étatique, pour chacune on pourra trouver des cas où le *fructus* voir l'*abusus* du propriétaire peuvent affecter, parfois même tout à fait légalement, le mode de vie du plus faible, jusqu'au risque de sa survie.

Pensons à une source d'eau, source dont le débit va inexorablement diminuer en intensité dans les années à venir suite aux changements climatiques. Que dire de sa gestion en propriété privée individuelle, si elle conduit à maximiser le profit par son utilisation pour agrémenter un golf ? Que dire de sa gestion en propriété d'état, dans le cas par exemple de l'état chinois qui détourne à son profit les eaux qui permettaient de vivre à des millions de personnes en Inde ? Que dire de sa gestion en propriété en commun si la majorité veut imposer que la réduction du débit de la source soit répercutée sur tous de la même quantité y compris ceux au bord de la survie ?

D'où l'intérêt d'une taxinomie de la propriété, pour pouvoir éclairer nos dialogues, ici ceux autour des biens vitaux, et mesurer nos écarts.

Les terres agricoles font partie des biens vitaux. Notre taxinomie va permettre de caractériser les formes de propriété que veulent promouvoir les uns et celles que souhaitent les autres dans les confrontations des imaginations radicales individuelles.

Prenons trois cas de gestion d'une terre agricole.

Des actionnaires détiennent en commun une terre agricole et réussissent à la faire passer constructible pour obtenir une forte plus-value. On caractérisera cette propriété comme « **usus - collectif – jouissance du propriétaire** ».

Des actionnaires forment une société à mission et optent délibérément, quitte à perdre du profit, pour refuser les constructions et conserver à la terre sa vocation agricole vivrière. On caractérisera cette propriété comme « **usus - collectif – altruisme** ».

Des communautés paysannes dans certains pays du sud gèrent une terre « en bien commun » sans titre de propriété. On caractérisera cette propriété comme « **fructus - collectif – altruisme** ».

Le « bien commun » apparaît comme une forme de gestion où la *caritas* est enchâssée dans des règles d'usages.

L'économiste Elinor Ostrom définit le « bien commun » comme un bien géré par une communauté avec des règles évolutives définies par ses membres, un référent externe de résolution de conflits et des droits sur la ressource et des devoirs de participation à la gestion, différenciés suivant les acteurs.

⁴¹ Par simplification, nous assimilerons altruisme, la volonté de permettre au plus fragiles et plus faibles de vivre, avec *caritas*. On observe souvent sur certaines actions la collaboration d'acteurs religieux et laïques même si les motivations peuvent être bien différentes.

La taxinomie permet de comprendre l'impact de la propriété privée de terres cultivables sur la nourriture disponible quand ces terres se font rares, sont polluées ou s'appauvrissent...

Certains sont des défenseurs d'une propriété privée « abus-collectif-jouissance du propriétaire », ce peut être le cas de gestionnaires de fond de pension qui n'ont de comptes à rendre qu'à ses bénéficiaires. Leur soif de rendement peut conduire à produire des agrocarburants ou surexploiter les terres. Ils ne partagent pas la problématique de ceux qui pourraient vivre de ces terres si elles leur étaient accessibles pour leurs cultures vivrières.... qui choisiraient peut-être de gérer les terres sous forme « fructus- collectif- altruisme ».

Une gestion de la « propriété privée » est donc en partie caractérisée par le fait que l'altruisme y tienne ou non une part. La philosophe Ayn Randt dont les travaux ont beaucoup influencé nos décideurs contemporains juge néfaste la charité et toute préoccupation de la survie d'autrui (voir annexe D). François d'Assise comme le pape François défendent une position toute différente.

2.2 La propriété chez François d'Assise

La *caritas* de François est le fruit de son époque.

La charité de François s'inscrit dans un courant qui veut suivre l'esprit de l'évangile. L'Église instituée a bénéficié d'un pouvoir que lui a conféré l'empire romain pour survivre dès le IV^{ème} siècle. De moyen, le pouvoir va devenir fin et primer sur le service des pauvres. Mais, en même temps, une imagination radicale forte parcourt au fil des siècles nombre des croyants des églises chrétiennes : vivre selon les prescriptions de l'évangile. François d'Assises va être porteur de ce courant. François est canonisé deux ans après sa mort parce que l'Église instituée a reconnu la force de ce potentiel imaginaire social instituant. Cette imagination radicale travaille donc l'Église du XIII^{ème} siècle. Elle sera mise en fresque par Giotto en 1295 qui s'inspire de la première biographie officielle de François par Saint Bonaventure. Comment ne pas comprendre la force de cet imaginaire quand on voit le pape voir dans son rêve François empêcher l'église de s'effondrer ?



Le rêve d'Innocent III, voyant en songe François qui soutient l'église du Latran sur le point de s'écrouler, Assise, Giotto.

Le pape va reconnaître peu avant la mort de François l'ordre des frères mineurs qu'il a créé. Mais, finalement, ce qui aurait pu être un imaginaire radical, celui de suivre les prescriptions de Jésus telles que définies par les évangélistes ne va finalement pas bouleverser l'Église du XIII^{ème} siècle. D'un côté vaudois et cathares vont être pourchassés comme hérétiques, de l'autre François connaîtra de son vivant même une dérive de la règle de l'ordre des frères mineurs. Le pouvoir de l'Église instituée le contraint d'évoluer et alors que dans sa première règle un frère doit suivre le Christ plutôt que l'ordre hiérarchique, dans la règle officielle finale validée par le pape, l'obéissance au pape n'est pas discutable.

Enfin, la nouvelle Règle fut prête au printemps ou dans l'été de 1223, envoyée à Rome, où le cardinal Ugolino la retoucha encore, et approuvée par le pape Honorius III par la bulle du 29 novembre 1223 "Solet annuere", d'où son nom de "Regula bullata". La plupart des citations de l'Évangile dans la Règle de 1221 avaient été

*supprimées, les passages lyriques supprimés au profit de formules juridiques. Un article qui autorisait les frères à désobéir aux supérieurs indignes fut ôté.*⁴²

La vision de la propriété privée de François est principalement le fruit de son imagination radicale. Bien d'autres ordres attachés à l'évangile ne tolèrent pas la richesse personnelle pour leurs membres (Voir annexe C : Le vœu de pauvreté du temps de François d'Assise), mais le refus de toute propriété est un marqueur de l'ordre créé par François.

La propriété du temps de François, celle qui conserve la richesse, a principalement trois formes : la terre, l'argent et la créance sur un débiteur. Toutes les institutions existantes reposent sur la propriété privée. Les nouvelles parcelles du monde conquises sont découpées et cadastrées en propriétés privées. Si Église et marchands s'opposent pour le pouvoir, la propriété privée reste la clef que nul parti ne conteste puisque c'est l'objet de leurs rivalités et convoitises.

L'institué des marchands repose sur la propriété privée et le commerce. A cette époque se développe la lettre de change, l'ancêtre du chèque. Se développent les villes franches, donc émancipées en partie du pouvoir et des impôts du seigneur ou de l'évêque. L'argent de l'impôt prélevé par la ville renforce le pouvoir des marchands et développe la ville comme outil des marchands. Ainsi se développent les infrastructures des routes, des foires et l'institution du métier de banquier. Mais l'institué par l'Église repose aussi largement sur la propriété privée. L'impôt donné à l'Église a permis de bâtir les cathédrales et l'acquisition de terres pour les monastères.

François veut bouleverser radicalement le droit de propriété et refuse en bloc la possibilité de détenir *usus* et *abusus*. Il propose que le *fructus* soit en gestion *charitable*. Charité même envers toute la création dans son cantique du frère soleil, puisque nous sommes frères avec le loup mais aussi avec le soleil et la lune. Pour ce qui le concerne, François s'est dépouillé de tout, a renoncé à tout héritage, toute propriété jusqu'à se mettre nu devant tous quand il a rompu avec son père marchand⁴³.

François va poser son imagination radicale dans ses échanges avec ceux qui le rejoignent. Il prône de ne posséder ni demeure stable ni livre autres que l'évangile. Sa première règle, selon l'historien Le Goff, n'aurait été « qu'un simple formulaire composé de quelques phrases évangéliques orientant la vie et l'apostolat des frères ». Il a mis la charité de l'évangile au cœur de cette première règle dont nous n'avons plus le texte complet.

⁴² Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999.

⁴³ Ce n'était pas assez de l'avoir dépouillé de son argent; Pierre Bernardone voulut, - père charnel d'un fils de la grâce - le traduire devant l'évêque pour que François renonçât à tous ses droits d'héritier et lui restituât tout ce qu'il possédait encore. Celui-ci, en véritable amant de la pauvreté, se prête volontiers à la cérémonie, se présente au tribunal de l'évêque et, sans attendre un moment ni hésiter en quoi que ce soit, sans attendre un ordre ni demander une explication, enlève aussitôt tous ses habits et les rend à son père (on s'aperçut alors que, sous un élégant habit, l'homme de Dieu portait un cilice). Tout à son admirable ferveur, emporté par son ivresse spirituelle, il quitte jusqu'à ses chausses et, complètement nu devant toute l'assistance, déclare à son père : " Jusqu'ici je t'ai appelé père sur la terre ; désormais je puis dire avec assurance : Notre Père qui es aux cieux, puisque c'est à Lui que j'ai confié mon trésor et donné ma foi. " L'évêque, un saint et bien digne homme, pleurait d'admiration à voir les excès où le portait son amour de Dieu ; il se leva, attira le jeune homme dans ses bras, le couvrit de son manteau et fit apporter de quoi l'habiller. On lui donna le pauvre manteau de bure d'un fermier au service de l'évêque.

Saint Bonaventure, *Legenda major* 2, 4.

Nous est parvenue l'intégralité des deux règles suivantes, celles de 1221 et 1223. On va trouver, dès le chapitre 2 de la règle de 1221, l'interdiction d'accepter de l'argent. Pour François le commerce c'est l'argent et la domination. L'argent et l'instrument du pouvoir de son père marchand. C'est aussi la possibilité d'étendre à l'infini ses propriétés. La vision du monde de François s'oppose radicalement à la pratique du monde marchand fleurissant. D'un côté « Echanger pour s'enrichir » est le monde du père de François. De l'autre, « Travailler pour produire le nécessaire, donner le surplus, mendier le manque » est le monde de François. Pour François, on ne doit pas estimer que l'argent est plus utile que les cailloux.

Première Règle des Frères Mineurs (1221)

2 Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu as et donnes-en le prix aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis-moi.

Chapitre 7. La manière de servir et de travailler.

7 En échange de leur travail, ils pourront recevoir tout ce qui leur est nécessaire, mais pas d'argent.

Chapitre 8. Défense aux frères de recevoir de l'argent.

3 Aussi nul des frères, qu'il demeure dans une résidence ou qu'il soit en voyage, ne doit en aucune manière accepter lui-même ou faire recueillir pour son compte ni pièces d'or ni menue monnaie.

Dans la règle de 1223, François y édicte que tous partagent le fruit de leur travail et pour ce faire, il faut se débarrasser du malin qui se loge dans la propriété et l'argent. Le refus de propriété de maisons et de terres y est associé à la quête qui assure la survie.

Deuxième Règle des Frères Mineurs (1223)

6 - Refus de toute propriété ; la quête.

Les frères ne doivent rien posséder : ni maison, ni terrain, ni quoi que ce soit. Comme des pèlerins et des étrangers en ce monde, servant le Seigneur dans la pauvreté et l'humilité, ils iront quêter leur nourriture avec confiance, sans rougir, car le Seigneur, pour nous, s'est fait pauvre en ce monde

Mais dans cette dernière règle, seule officialisée, qu'il a rédigée avec l'aide bienveillante du futur pape, son imagination radicale sur la propriété et la survie des plus pauvres a été écornée. François va limiter l'interdiction de toute propriété et rien n'interdira alors que les frères quêtent pour l'église. François souhaitait produire en respectant tout le vivant. François aspirait à vivre sobrement pour consacrer du temps à Dieu et pouvoir donner le surplus à ses frères. De là, découlaient dans sa vision, les flux d'échanges entre les hommes : donner son surplus et mendier pour ce qui manque. Dans la règle définitive s'est évanouie la pauvreté rigoureuse.

[La règle définitive avait évacué] tout ce qui se rapportait aux soins à donner aux lépreux et toutes les prescriptions destinées à faire pratiquer une pauvreté rigoureuse par les frères. La Règle n'insistait plus sur la nécessité du travail manuel et n'interdisait plus aux frères d'avoir des livres.⁴⁴

Peu après la mort de François, dès 1230, l'Ordre entre en crise au sujet de la pauvreté et de la propriété.

La tension interne, toujours plus centrée sur la façon de comprendre la fidélité à la règle, devint virulente au Chapitre de 1230. Trois points principalement étaient controversés : 1) Comment comprendre la clause : « La Règle des Frères Mineurs est celle-ci : observer le saint Evangile » ? Est-il obligatoire en vertu de la Règle, d'observer tout l'Evangile ? 2) Comment maintenir le refus radical de l'argent si l'Ordre, dans le concret, ne pouvait déjà plus vivre sans y avoir recours ? 3) Comment concilier la pauvreté absolue, même en commun, avec la propriété devenue déjà inéluctable des biens mobiliers et immobiliers ?⁴⁵

Cette crise trouva une solution juridique dans la bulle *Quo elongati* de 1230. Le pape Grégoire IX, confidant des intentions du saint, y exposait sa qualité d'ami de longue date de François et sa collaboration dans la rédaction de la Règle. Il permit alors à des amis spirituels de l'ordre de gérer pour eux les propriétés.

Le *Testament* est dépourvu de force obligatoire, bien que son observation soit hautement recommandée.

Les Frères Mineurs ne sont tenus qu'à l'observation des *conseils évangéliques* exprimés dans la *Règle*.

Est conforme à la *Règle* l'institution des *nuntii* comme représentants des bienfaiteurs, et le fait de déposer entre les mains des *amis spirituels* les aumônes en argent pour les nécessités immédiates.

Les Frères Mineurs ne possèdent rien, ni en privé ni en commun ; ils n'ont aucun droit sur les immeubles et ils ont le simple usage de fait des livres et ustensiles ; ils ne peuvent en disposer sans le consentement du cardinal protecteur.⁴⁶

En 1245, vingt ans après la mort de François et après de nombreuses controverses entre les frères mineurs, avec au pouvoir tantôt ceux en faveur d'une pauvreté radicale, tantôt ceux en faveur d'un

⁴⁴ Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

assouplissement de la règle, le pape d’Innocent IV en profitera pour devenir propriétaire de tous les biens mis à disposition de l’ordre.

Le nouveau genre de vie comporte une administration plus compliquée, des titres de propriété, des capitaux financiers disponibles, la nécessité d’exiger juridiquement des legs testamentaires [...]

*On ressent une nouvelle fois la nécessité de recourir au pape. Elle se concrétise dans la bulle *Ordinem vestrum* d’Innocent IV, du 14 novembre 1245. Elle permet le recours aux amis spirituels, non seulement pour les nécessités urgentes, mais aussi pour ce qui est simplement utile ou commode. Elle déclare que tous les biens, mobiliers et immobiliers, que les bienfaiteurs ne se seraient pas réservés appartiennent au Siècle apostolique (*ius et proprietas sancti Petri*)⁴⁷*

L’imagination radicale de François a donc été marginalisée sans ménagement sur la question de la propriété privée. François s’est heurté à un mur. Mais il faut reconnaître une lucidité de François sur la difficulté du processus instituant. À la fin de sa vie, les doutes le minent car une large partie de son message, de son imagination radicale, à ses propres yeux, n’est pas parvenue à devenir imaginaire instituant.

François, la mort dans l’âme, accepta cette Règle déformée. Les biographes appellent cette période de sa vie, à la fin de 1223, l’époque de la « grande tentation ». Cette tentation, ce fut d’abandonner complètement le nouvel ordre, sinon l’orthodoxie. L’obéissance — obéissance à l’Église dont il avait fait un précepte rigoureux — lui parut soudain dérisoire.⁴⁸

2.3 La propriété chez le Pape François

L’imagination radicale sur la propriété privée du pape François questionne aujourd’hui l’Église catholique.

Evidemment le monde moderne, héritier du monde marchand du XIII^{ème} siècle, a peu à voir avec celui de François d’Assise. Du temps de François, il restait des terres à défricher, à explorer et à exploiter ; le *fructus* était en expansion procurant une accélération des richesses disponibles et manquaient plutôt des forces de travail. Aujourd’hui, la nouvelle question moderne dans l’anthropocène est presque inverse avec la raréfaction des fruits de la terre et l’automatisation-mécanisation qui conduit à la disparition du besoin des forces de travail.

⁴⁷ Lazaro Iriate, *Histoire du franciscanisme*, Editions du Cerf, 2004.

<https://books.google.fr/books?id=jJNMQMI-g74C&pg=PA63#v=onepage&q&f=false>

⁴⁸ Jacques Le Goff, *Saint François d’Assise*, Gallimard, 1999.

L'imagination radicale du pape est probablement en dialogue non seulement avec François d'Assise dont il revendique la filiation mais aussi avec l'économiste Polanyi. En 1948 l'économiste Polanyi, comme François sept siècles plus tôt, a souligné les dangers d'une inversion hiérarchique entre société et marché. Selon lui, toutes les marchandises étaient peu à peu soumises à la logique marchande, et en particulier le travail, la terre et la monnaie. Il a critiqué radicalement le dogme qui conduit à sacraliser le marché sans l'équilibrer par le politique.

Polanyi, dans son livre *La Grande Transformation*⁴⁹, a défendu la nécessité d'un ordre de valeur politique pour surplomber les usages de la monnaie et la généralisation de marchés où tout se vend. L'économiste considérait que les biens que sont la terre le travail et la monnaie devaient être traités comme des propriétés particulières puisqu'ils n'ont pas été le fruit d'un effort de l'Homme. Relations sociales (travail), politiques (monnaies) et écologiques (terre) devaient selon lui ne pas être des marchandises banales. Ni propriété privée, ni celle de l'état, ces trois biens doivent être des biens communs. Nul ne doit les accaparer et les règles de fonctionnement doivent être décidées en commun.

L'idée qu'on puisse rendre universelle la motivation du profit ne traverse à aucun moment l'esprit de nos ancêtres. Jamais avant le deuxième quart du XIX^e siècle les marchés ne tiennent une place autre que subordonnée dans la société... Les relations sociales sont désormais enchâssées dans le système économique alors qu'autrefois le système économique était enchâssé dans les relations sociales.⁵⁰

Inversant la relation, jusque-là universelle, selon laquelle les marchés étaient encadrés dans les institutions sociales et soumis à des normes morales et éthiques, les partisans du « marché autorégulateur » cherchaient à bâtir un monde dans lequel la société, la morale et l'éthique étaient subordonnées aux marchés et modelées par eux.⁵¹

L'imagination radicale de Polanyi n'a pas trouvé de puissance face à celle des économistes tenant du libre marché dérégulé.

En 2015, dans *Laudato si*, le pape François propose une imagination radicale sur la propriété à travers ses positions sur les questions économiques, écologiques et sociales.

Son texte présente apparemment une aporie. Il semble reprendre les paroles de son prédécesseur Jean-Paul II qui défend la propriété privée.

[Saint] Jean-Paul II avec une grande clarté a expliqué que « l'Église défend, certes, le droit à la propriété privée, mais elle enseigne avec non moins de clarté que sur toute propriété pèse toujours une hypothèque sociale, pour que les biens servent à la destination générale que Dieu leur a donnée ».⁵²

⁴⁹ Karl Polanyi and Robert Morrison MacIver, *The great transformation*, Beacon press, 1944.

⁵⁰ Karl Polanyi, *Our obsolete market mentality*, Commentary, vol III, n°2, 1947, p. 109.

⁵¹ Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Gallimard, 1983 (première édition 1944), p. 22.

⁵² François, Pape, « Lettre encyclique Laudato Si. Sur la sauvegarde de la maison commune », 2015.

Mais un peu plus loin dans son encyclique, il va mettre en cause radicalement la propriété privée qualifiée de perverse. Le pape François précise que la question de la propriété de la terre est cruciale dans le cadre de la lutte des paysans sans terre. Il en conclut que pour la survie même des pauvres travailleurs, la propriété privée de la terre doit être remise en question.

*La terre des pauvres du Sud est riche et peu polluée, mais l'accès à la propriété des biens et aux ressources pour satisfaire les besoins vitaux leur est interdit par un système de relations commerciales et de propriété structurellement pervers.*⁵³

Cette apparente contradiction disparaît avec une analyse philosophique pragmatique qui explore le contexte d'arrière-plan et notamment l'histoire personnelle de ceux qui parlent.

D'un côté, le pape Jean-Paul II a largement contribué à faire tomber le communisme dans son pays la Pologne. Il s'oppose donc au communisme et par contre coup à la propriété d'état. A son époque, il y a soit la propriété privée soit la propriété d'état. Une troisième voie avec le concept de bien commun tel que défini par Ostrom n'est pas encore diffusée. La propriété privée avec la charité lui semble naturellement la voie chrétienne pour échapper à l'emprise des États forts.

Le pape François, lui, vient d'Amérique du Sud où existe cette troisième voie, celle des coopératives et de la propriété en commun. Les riches propriétaires en détenant la propriété privée sur une grande partie des terres condamnent parfois les plus pauvres à une vie indigne. Le pape met en cause un monde où tout devient propriété privée et tout se vend sur les marchés au plus offrant, donc aux plus riches. Un monde où le prix du travail n'est pas un juste prix mais dépend de l'offre et de la demande de travail.

Le pape va déconstruire méthodiquement les pratiques d'*abusus*, d'*usus* et de *fructus*.

Sur l'*abusus*, le pape pose un regard sans complaisances sur le rôle des multinationales dans les dégâts écologiques et humains. L'*abusus* est destruction de l'œuvre de Dieu.

Cette sœur crie en raison des dégâts que nous lui causons par l'utilisation irresponsable et par l'abus des biens que Dieu a déposés en elle. Nous avons grandi en pensant que nous étions ses propriétaires et ses dominateurs, autorisés à l'exploiter. [...] Chaque communauté peut prélever de la bonté de la terre ce qui lui est nécessaire pour survivre, mais elle a aussi le devoir de la sauvegarder et de garantir la continuité de sa fertilité pour les générations futures ; car, en définitive, « au Seigneur la terre » (Ps 24, 1), à lui appartiennent « la terre et tout ce qui s'y trouve » (Dt 10, 14). Pour cette raison, Dieu dénie toute prétention de propriété absolue : « La terre ne sera pas vendue avec perte de tout droit, car la terre m'appartient, et vous n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes » (Lv 25, 23).

⁵³ *Ibid.*

Sur le *fructus*, le pape cite la position de son prédécesseur le pape Jean-Paul II qui ne veut pas permettre aux riches de tirer profit de la propriété privée de la terre tout en affamant les populations locales.

Saint Jean-Paul II a rappelé avec beaucoup de force cette doctrine en affirmant que « Dieu a donné la terre à tout le genre humain pour qu'elle fasse vivre tous ses membres, sans exclure ni privilégier personne ». Ce sont des paroles denses et fortes. Il a souligné qu'« un type de développement qui ne respecterait pas et n'encouragerait pas les droits humains, personnels et sociaux, économiques et politiques, y compris les droits des nations et des peuples, ne serait pas non plus digne de l'homme ». Par conséquent, il a rappelé qu'« il n'est [...] pas permis, parce que cela n'est pas conforme au dessein de Dieu, de gérer ce don d'une manière telle que tous ces bienfaits profitent seulement à quelques-uns ». Cela remet sérieusement en cause les habitudes injustes d'une partie de l'humanité.⁵⁴

Sur l'*usus*, le pape va finalement condamner le cœur de la propriété privée pourtant sacralisée par la bourgeoisie des démocraties occidentales depuis 1789⁵⁵. Sa critique du mode marchand dans sa forme actuelle où tout doit être sous la forme de la propriété privée et commercialisable sur des marchés est radicale.

Il retrouve avec une terminologie moderne l'imagination radicale de François d'Assise. En plus de la propriété d'état et la propriété privée, le pape François participe à l'invention d'une troisième voie avec la notion de propriété en commun qui pose que la propriété est subordonnée aux besoins de tous les hommes.

Aujourd'hui croyants et non croyants, nous sommes d'accord sur le fait que la terre est essentiellement un héritage commun, dont les fruits doivent bénéficier à tous. Pour les croyants cela devient une question de fidélité au Créateur, puisque Dieu a créé le monde pour tous. Par conséquent, toute approche écologique doit incorporer une perspective sociale qui prenne en compte les droits fondamentaux des plus défavorisés. Le principe de subordination de la propriété privée à la destination universelle des biens et, par conséquent, le droit universel à leur usage, est une "règle d'or" du comportement social, et « le premier principe de tout l'ordre éthico-social ». La tradition chrétienne n'a jamais reconnu comme absolu ou intouchable le droit à la propriété privée, et elle a souligné la fonction sociale de toute forme de propriété privée.

Dans *Laudato si*, le pape François pose, à l'instar de Saint François, que la charité est la racine qui permet la gestion de la propriété face à autrui. Seule *caritas* trouve grâce face à un avenir sombre où

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Art. 2. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression. Déclaration des droits de l'Homme de 1789.

la destruction de la terre par l'homme est évoquée. Le pape François souligne que la préservation des fruits de la terre est liée à une communion avec tout le vivant.

En revanche, si nous nous sentons intimement unis à tout ce qui existe, la sobriété et le souci de protection jailliront spontanément. La pauvreté et l'austérité de saint François n'étaient pas un ascétisme purement extérieur, mais quelque chose de plus radical : un renoncement à transformer la réalité en pur objet d'usage et de domination.

La question de transformation de l'imagination radicale en imaginaire social instituant nécessite le dialogue avec tous les hommes. Le pape assume ce rôle du *logos*. Son imagination radicale s'est exprimée sur l'*agora* mondiale bien au-delà du monde chrétien par la publication du texte *Laudato Si*. Ses discours, porteurs du message que la charité doit surplomber la propriété, sont au cœur y compris de ses grandes rencontres inter-religieuses.

Al Salamò Alaikum ! La paix soit avec vous !⁵⁶

Je remercie de tout cœur Son Altesse le Sheikh Mohammed bin Zayed Al Nahyan et le Docteur Ahmad Al-Tayyib, Grand Imam d'Al-Azhar, pour leurs paroles. Je suis reconnaissant au Conseil des Anciens pour la rencontre que nous venons d'avoir, près de la Mosquée du Cheikh Zayed.

Selon le récit biblique, pour préserver l'humanité de la destruction, Dieu demande à Noé d'entrer dans l'arche avec sa famille. Nous aussi aujourd'hui, au nom de Dieu, pour sauvegarder la paix, nous avons besoin d'entrer ensemble, comme une unique famille, dans une arche qui puisse sillonner les mers en tempête du monde: l'arche de la fraternité.

Le point de départ est de reconnaître que Dieu est à l'origine de l'unique famille humaine. Lui, qui est le Créateur de tout et de tous, veut que nous vivions en frères et sœurs, habitant la maison commune de la création qu'il nous a donnée.

Du XIII^{ème} ou XXI^{ème} siècle, à chaque époque ses formes pour pousser à ce que l'altruisme ou *caritas* surplombe la propriété. À chaque époque le germe du *logos* pourrait rendre contagieux l'imagination radicale pour qu'elle passe dans le collectif et devienne un imaginaire social instituant pour pouvoir se mettre à l'œuvre.

⁵⁶ Pape François, discours lors du voyage aux Émirats arabes unis du 3 au 5 février 2021, devant un parterre international de dignitaires religieux chrétiens, musulmans et juifs.

III L'accès à la nourriture de base pour tous

Le problème de nourrir tous les hommes est déjà notre quotidien et les conséquences des effondrements à venir ne peuvent que l'aggraver.

La « révolution verte » à la sauce américaine dans les années 1960 a tenu une promesse : le rendement à l'hectare pour la production de céréales a explosé grâce à l'utilisation de la mécanisation et l'usage des engrais et pesticides chimiques. Il est donc surprenant qu'au siècle de la technologie reine, il reste sur la planète des gens qui meurent de faim, près de 850 millions de personnes que la sous-alimentation fragilise, et plus d'un milliard de personnes souffrant de carences alimentaires. Famine et malnutrition n'ont pas disparu pour principalement cinq raisons.

Les terres devenues stériles par leur surexploitation se sont multipliées. Dans nos pays riches de bonnes terres agricoles, ces dernières ont été vendues pour d'autres usages, notamment la construction. Des terres cultivables à destination vivrières ont été affectées à la production d'agro-carburants.

Par ailleurs, l'élevage nécessite une grande part de la production des céréales. Or les pays « riches » et ceux en voie de développement délaissent le régime végétarien qui est deux ou trois fois moins consommateur de céréales que le régime comprenant de la viande à tous les repas.

Type alimentaire ⁵⁷

Régime alimentaire type :	<i>Très riche en protéine animale</i>	<i>Riche en protéine animale</i>	<i>Protéine végétale</i>
Céréales par habitant (kg)	800	500	350

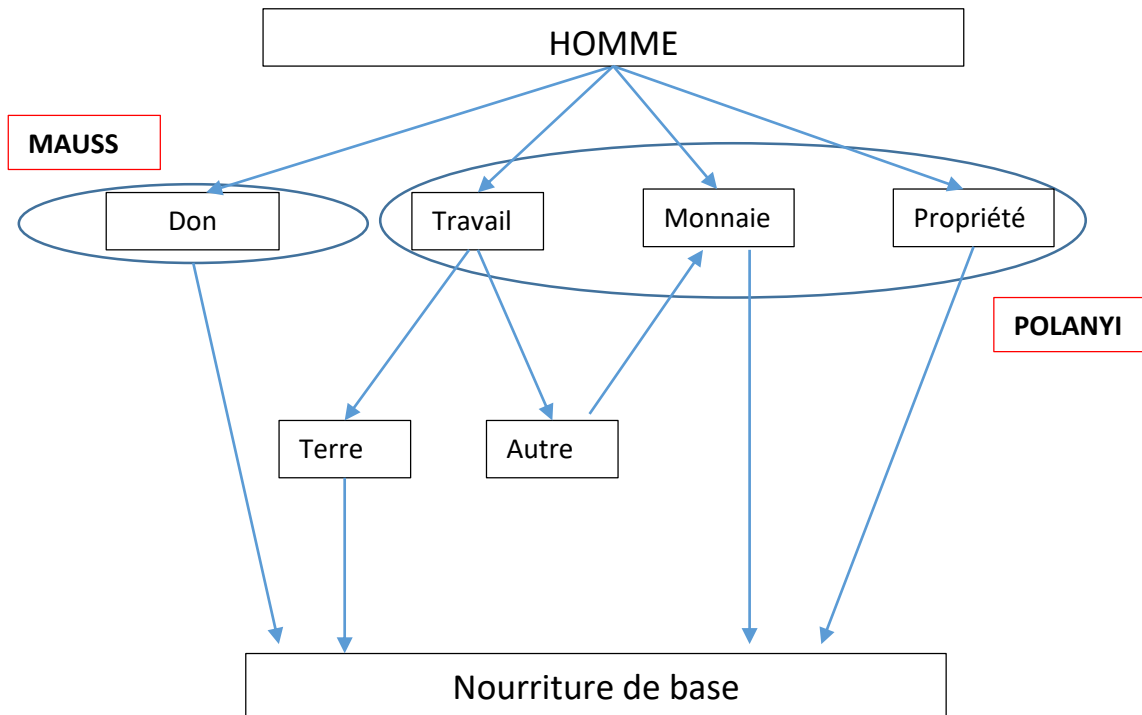
Enfin si le don/contredon des sociétés traditionnelles décrit par Marcel Mauss assurait que personne ne mourrait de faim dans une tribu, notre système économique permet de moins en moins l'accès de tous à la nourriture de base malgré les nombreuses institutions financées pour assurer la survie alimentaire mais qui n'atteignent pas cet objectif.

Le travail de la terre concerne de moins en moins d'humains. Beaucoup s'entassent dans les villes mais les salaires de ces travailleurs ne leur permettent même pas d'assurer la nourriture de base de leurs familles. De moins en moins de paysans sont propriétaires de leur terre. La part des hommes ayant un patrimoine financier ou un compte en banque et accédant ainsi à la monnaie pour acheter la nourriture n'est plus en augmentation.

On comprend bien pourquoi la propriété de la terre, le travail et la détention de monnaie ont été considérés comme trois biens communs par l'économiste Polanyi.

⁵⁷Denis Dupré et Michel Griffon, *La planète, ses crises et nous*, Atlantica, 2008. Planifier un monde durable pour 2050, p. 275, (en ligne), [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/ecologie/ecologie---livres>].

Accès des hommes à la nourriture vivrière.



Face à un futur où la rareté de la nourriture va mettre en péril de nombreux humains (voir annexe E), alors que la technologie montre ses limites, seule la sobriété de tous ceux qui le peuvent permet d'envisager un partage équitable de la nourriture de base. L'altruisme peut être l'imagination radicale qui va l'instituer.

Mais que veut dire mettre en œuvre l'altruisme ?

Comment traduire en modes d'actions et donc en institutions cet objectif ?

Pour poser un cadre de réflexion pour déterminer les conditions pour que cette imagination radicale puisse avoir une chance de s'instituer, nous allons décrire des actions collectives et des institutions qui permettraient que l'« imagination radicale d'altruisme » engendre des institutions du partage de la nourriture.

3.1 Accès à la nourriture de base dans les époques agricoles-marchandes

Dans les sociétés pratiquant surtout la cueillette et la chasse, ces sociétés où la survie de chacun dépend régulièrement de l'aide des autres, la forme don/contredon⁵⁸ est dominante. Dans les sociétés agricoles et marchandes, la monnaie (ou la dette⁵⁹) s'ajoute aux modes d'accès à la nourriture de base.

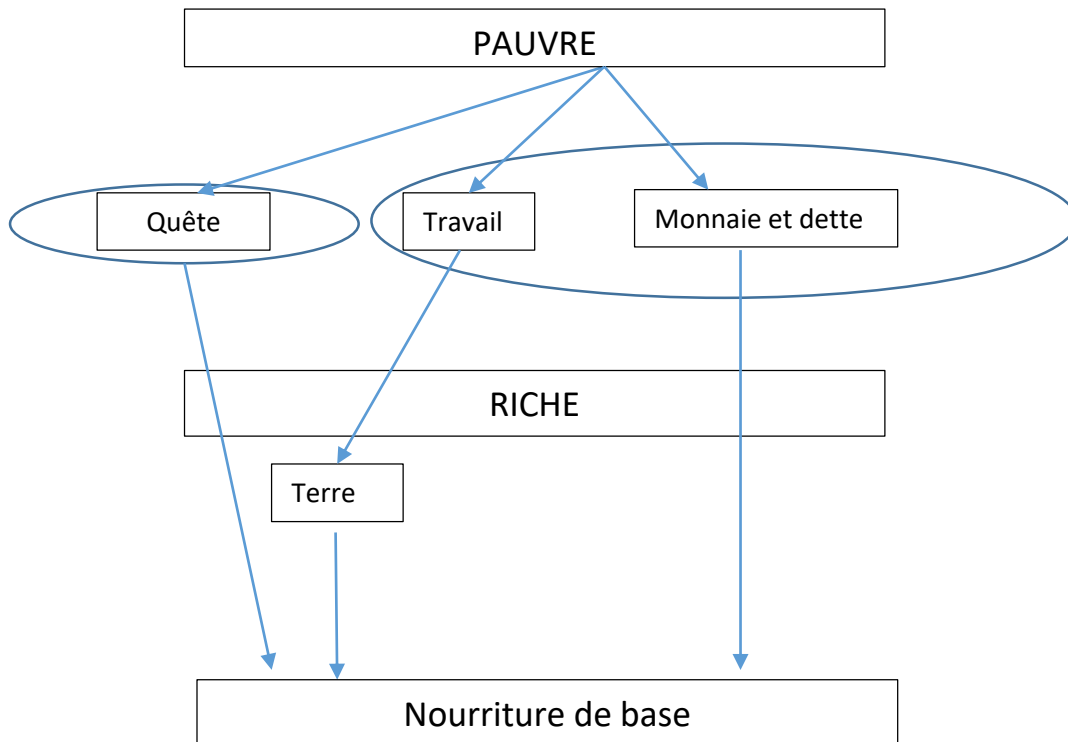
⁵⁸ Marcel Mauss, « Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 1, 1923, p. 30-186.

⁵⁹ Pour un regard éthique sur la dette, lire :

Denis Dupré, « *Regards économique, politique, social et religieux sur la dette* », 2015, (hal-01174125).

La quête proposée par François aux frères mineurs est aussi une voie d'accès qui repose sur la charité. Le travail est cependant la forme la plus courante. Le droit de vaine pâture permet d'élever du bétail sans posséder de terre. Le droit de glanage offre un moyen de survie avec son travail.

Accès des pauvres des époques agricoles-marchandes à la nourriture vivrière.



Dans toutes ces époques, l'accès à la nourriture de base n'est pas simple pour tous.

Il y a des effondrements individuels en particulier lorsque la force de travail n'est plus suffisante. Pour la veuve, l'orphelin, le malade, il ne reste que la charité du plus riche, de celui qui peut dégager un surplus.

Il y a des effondrements collectifs. La disette chasse régulièrement des populations qui doivent trouver refuge sur des terres voisines. Mais il faut qu'il y ait une autre terre encore libre ailleurs et que l'étranger y trouve un accueil favorable⁶⁰.

Denis Dupré et Caspar Visser't, « Réflexions sur la gestion de la dette - Des textes fondateurs à la crise actuelle », *Entreprise & société*, 2017, p. 223-243.

Denis Dupré, Quelle est l'impact de la dette sur l'autonomie, in Dupré Denis, *La fabrique collective de la monnaie*, 2018, Jouquetti Libre Éditeur, [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/economie/economie---livres>].

⁶⁰ Au IV^e siècle avant J.-C., les juifs qui écrivent le rouleau de Ruth s'opposent à d'autres textes bibliques où les mariages mixtes juifs/moabites sont critiqués violemment. Ruth est de Moab mais la mère de son époux est judéenne. À la mort de son époux, les deux femmes partent s'installer au pays de Moab puis reviennent tenter de survivre en Judée. Ruth la Moabite va trouver la charité chez le riche propriétaire judéen de la terre qui va assurer sa survie puis plus tard la prendra pour épouse. L'ancêtre du prestigieux roi David est une femme étrangère moabite à laquelle un juif par charité a assuré la survie.

Du temps des juges, il y eut une famine dans le pays. Un homme de Bethléhem de Juda partit, avec sa femme et ses deux fils, pour faire un séjour dans le pays de Moab (Ruth 1,1) [...] Puis elle se leva, elle et ses belles-filles, afin de quitter le pays de Moab, car elle apprit au pays de Moab que l'Eternel avait visité son peuple et lui avait donné du pain. (Ruth 1,6)

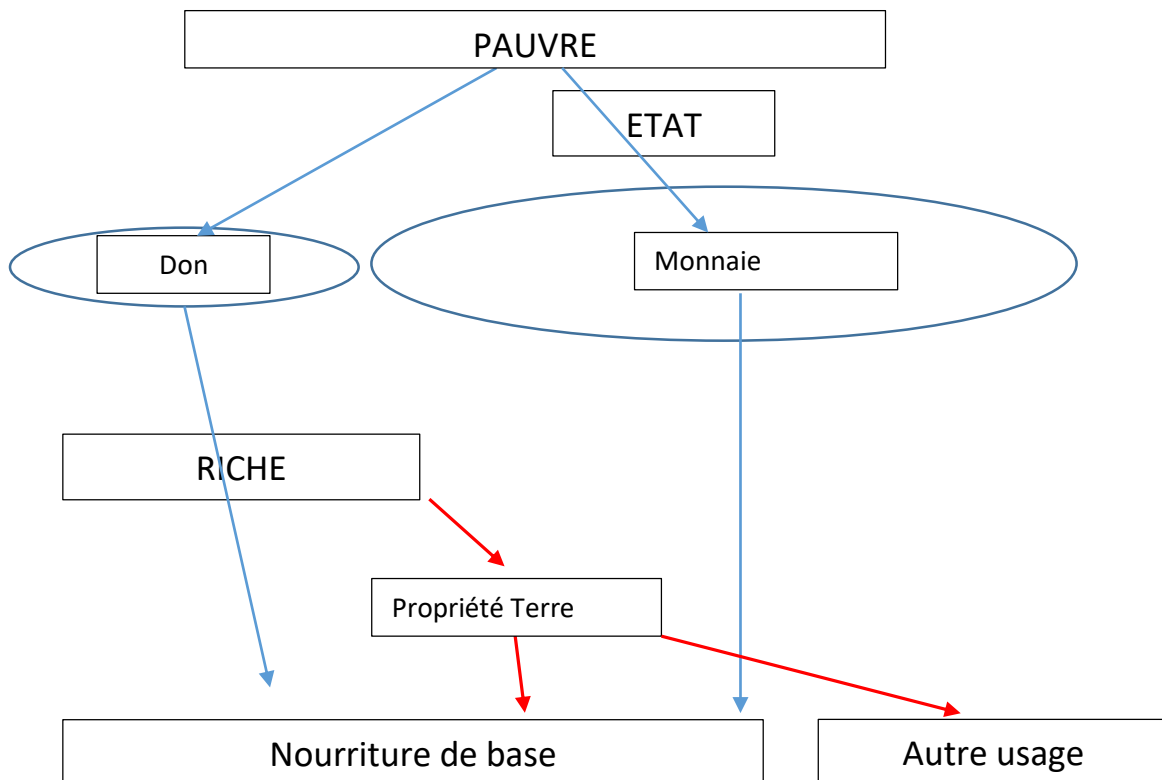
Ruth la Moabite dit à Naomi: Laisse-moi, je te prie, aller glaner des épis dans le champ de celui aux yeux duquel je trouverai grâce. Elle lui répondit: Va, ma fille. (Ruth 2,2) Puis elle se leva pour glaner. Boaz donna cet ordre à ses serviteurs: Qu'elle glane aussi entre les gerbes, et ne l'inquiétez pas, et même vous ôterez pour elle des gerbes quelques épis, que vous la laisserez glaner, sans lui faire de reproches. (Ruth 2 : 15,16)

3.2 Accès à la nourriture de base dans l'époque thermo-industrielle

Qu'en est-il de l'accès des plus pauvres à la nourriture, dans l'ère thermo industrielle que nous vivons depuis deux siècles ?

850 millions de personnes sous-alimentés avec 50 millions dans les pays industriels et dans les pays « en développement » 200 millions d'urbains et 600 millions de ruraux. Nous en sommes à l'ère de l'anthropocène où l'homme a tellement impacté le vivant que celui-ci disparaît.

Accès des pauvres du XXIème siècle à la nourriture vivrière.



Les plus riches, propriétaires des terres, en ont le libre usage pour assurer ou non des productions vivrières. Le travail a le plus souvent disparu pour les plus pauvres qui accèdent à la nourriture de base par le don ou la monnaie (redistribution de l'Etat).

Le don est le fait d'associations humanitaires nationales, internationales ou étatiques comme le Programme d'Alimentation Mondiale⁶¹ qui assure la survie de millions de personnes dans les camps. L'état porte aussi assistance via les mécanismes d'aide sociale avec la redistribution des impôts collectés ou avec de la monnaie créée.

3.3 Accès à la nourriture de base dans les effondrements à venir

La rareté met en route une mécanique implacable de fabrique des pauvres. Demain, il y aura des effondrements individuels. Aujourd'hui c'est le chômage et le manque de travail qui se répandent. Demain, il y aura des effondrements collectifs. Il se pourrait qu'avant 2050, 2 ou 3 milliards d'humains doivent migrer de force soit parce que le nombre de jour de conditions de température létales sera trop élevé soit parce que l'eau manquera⁶².

Sans partage radical organisé (voir annexe E) une large fraction de la population mondiale va mourir de faim.

Le schéma ci-dessus met en lumière que les leviers de l'accès à la nourriture de base pour les plus pauvres sont ceux que possèdent « le riche ». On appellera riche tout humain qui peut partager par le don ou peut décider de l'usage de ses terres... Pour atteindre l'objectif de survie de tous, le riche doit assumer une double sobriété.

La première concerne le partage de la production mondiale de céréales et Lester Brown nous alerte « *Au taux de consommation de 800 kg de céréales⁶³ par personne et par an des Américains, les 2 milliards de tonnes annuelles de céréales ne nourrissent que 2,5 milliards d'humains* »⁶⁴. Le riche sobre doit diminuer sa consommation de protéines animales dont la production consomme beaucoup de céréales.

La deuxième sobriété vise à orienter le but de la propriété privée de la seule jouissance du propriétaire vers la satisfaction du bien vivre ensemble porté par l'altruisme. Il n'est plus possible de construire des golfs et des maisons spacieuses sur des terres agricoles ou d'affecter la production agricole à des plantations non nourricières mais plus rentables comme les agro-carburants. Le riche sobre accepte de diminuer son profit et d'allouer la terre cultivable qu'il possède à sa vocation de nourrir l'humanité.

Mais le chemin à parcourir pour le riche, moi comme probablement vous, pour donner plus est incroyablement difficile. Même indispensable, cette sobriété amère ne suffira pourtant pas si le *business as usuel* reste notre credo collectif et mondialisé.

⁶¹ Le PAM (Programme Alimentaire Mondial) de l'ONU nourrit chaque année des dizaines de millions de personnes dans les camps de réfugiés. Coluche avec les Restaurants du cœur a généralisé la soupe populaire version moderne.

⁶² Gaël Giraud, *Quelle démocratie face à l'urgence écologique ?*, conférence, Creuse, France, janvier 2020, [<https://www.youtube.com/watch?v=9qcttk5E9xw>]

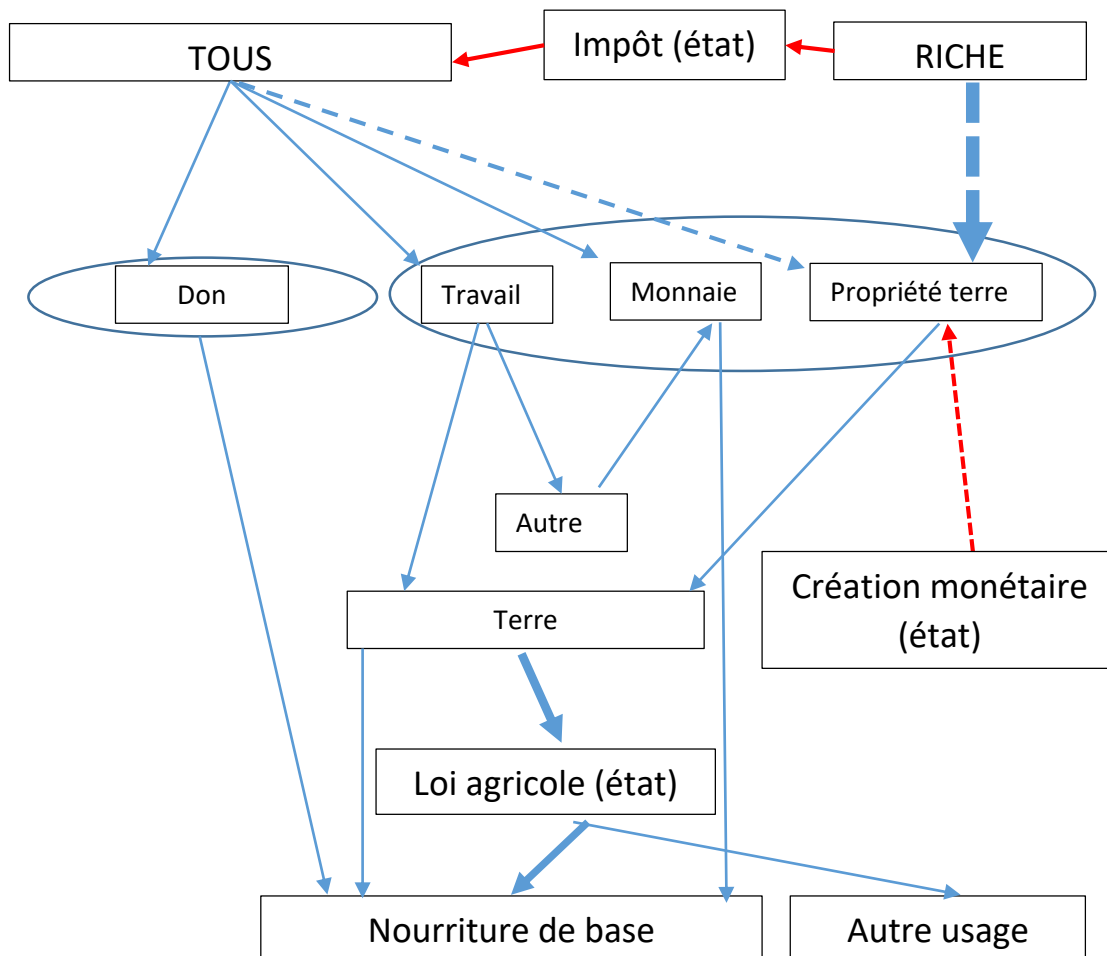
⁶³ 100 kg directement et 700 pour nourrir les poulets, bœufs, poissons d'élevages...

⁶⁴ Lester Brown, *Plan B: Rescuing a Planet under Stress and a Civilization in Trouble*, Earth Policy Institute, 2006, p 177, (notre traduction).

Alors j'ose rêver, j'ose vous exposer les grandes lignes de mon imagination radicale. Pour la soumettre à la discussion collective, pour la confronter aux vôtres, et pour ensemble construire le monde au lieu de le laisser s'effondrer.

Comme le montre le graphique ci-dessous l'accès de tous à la nourriture de base se fait par le travail, la monnaie, la propriété de la terre et le don.

Imagination radicale moderne de l'accès des pauvres à la nourriture vivrière en contexte d'effondrements.



Un travail digne doit être un droit pour tous, un droit qui permet d'accéder à la nourriture de base.

Le travail de la terre avec le développement de l'agro-écologie serait créateur massif d'emplois. Ce type d'agriculture remplacerait l'usage massif des énergies fossiles via les engrais et les carburants. L'isolation des maisons permettrait d'économiser de l'énergie fossile. Elle apporterait du travail massif.

Chacun contribue selon ses possibilités à un plan décidé «en commun».

La sobriété pour tous nécessiterait l'égalité des salaires et une consommation de chacun limitée à une part en proportion de ses besoins et non de ses désirs, une **juste part** offerte par notre planète sans dégradation du vivant. La décroissance viserait à économiser la fatigue humaine. Un outillage « low-tech » accessible et réparable pour tous, outil convivial au sens d'Illitch, permettrait une économie de la fatigue humaine.

L'état assurerait le plein emploi en dernier ressort. Il créerait les activités jugées utiles par des conventions citoyennes.

La propriété de la terre permet à tous d'accéder à la nourriture de base.

Une loi agricole assurerait que les terres destinées à d'autres usages que les productions vivrières ne pénalisent pas la nourriture de tous. L'usage des terres agricoles ou la répartition entre nourriture de base et autres usages devrait être entièrement contrôlée par l'état. Dans ce cadre, pour préserver l'avenir de la production agricole, des lois seraient aussi édictées pour protéger tout le vivant.

La propriété de la terre est peu à peu réservée aux collectifs gérant en bien commun.

Les terres rachetées aux « riches » pourraient ne pas être gérées par l'état mais confiées en gestion en bien commun aux communautés locales. Pour cela trois outils majeurs de la finance seraient mobilisés.

L'impôt avec une tranche maximale à 90% sur les plus riches qui peu à peu les conduirait à vendre une partie de leurs terres. Un impôt spécial sur les immenses propriétés sur la terre aurait un taux variable suivant l'autonomie vivrière de la population locale.

La création monétaire pourrait permettre de racheter des terres aux propriétaires dans les régions où l'autonomie vivrière de la population n'est plus possible. De manière générale, la création de monnaie serait ciblée pour atteindre les objectifs planifiés. Par exemple, on financerait les industries nouvelles souhaitées. Cela est dans l'esprit de la théorie monétaire moderne (TMM).

Expropriation avec indemnisation. Dans les cas critiques de risque anticipé de famine, les propriétaires seraient indemnisés en fonction d'une valeur d'usage non spéculative.

IV La grande transformation par la justice environnementale

Les événements du monde ne cessent de questionner les hommes. Comme hier où la survenue de la famine guettait la presque totalité de l'humanité, se pose aujourd'hui la question de donner accès à chaque homme à la nourriture de base demain. C'est un enjeu qui va devenir de plus en plus sensible à mesure que l'effondrement du vivant se développe.

Le pire serait que nous pensions un jour qu'aucune imagination radicale ne pourra s'instituer et que nul ne brisera les tabous. Mais alors, dans quelques années ce ne seront plus des millions mais des centaines de millions de personnes qui mourront de faim. Et peut-être vivrons-nous dans notre chair l'ère des conséquences de nos actes : la sixième extinction massive.

[Si] la vie sur Terre peut se remettre d'un changement climatique majeur en évoluant vers de nouvelles espèces et en créant de nouveaux écosystèmes, l'humanité ne le peut pas.⁶⁵

Partager la nourriture indispensable à la vie impose une nouvelle grande transformation. En 1944, la grande transformation, titre du livre de Polanyi, décrivait l'évolution d'une société où la finance avait pris le pouvoir sur l'économie marchande qui elle-même avait fini par prendre le pouvoir dans nos sociétés sur le politique.

Les écarts de richesses que ce type d'économie engendre sont incompatibles avec l'accès à la nourriture de base pour tous aujourd'hui. Mais un jour, demain, cela touchera également les plus riches quand le substrat de vie, une mince couche d'humus comme une atmosphère favorable à la vie, aura été endommagé à jamais.

Notre thèse est l'idée qu'un marché s'ajustant lui-même était purement utopique. Une telle institution ne pouvait exister de façon suivie sans anéantir la substance humaine et naturelle de la société, sans détruire l'homme et sans transformer son milieu en désert.⁶⁶

En fait, deux impératifs de *caritas* coexistent pour assurer l'accès à la nourriture de base pour tous. La survie pour tous aujourd'hui impose une égalité réelle pour limiter les écarts de richesses. La survie pour tous demain, et ce demain semble frapper déjà à notre porte, impose le respect de toutes formes de vie.

4.1 *Caritas* et égalité : le rôle majeur de l'entreprise

L'égalité nécessite que le « riche » n'accapare pas ce qui est nécessaire à la vie. Est « riche » tout humain qui peut partager par le don ou peut décider de l'usage des biens vitaux qu'il possède. Est

⁶⁵ Extrait du 23 juin 2021 d'une partie du rapport du GIEC (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat).

⁶⁶ Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Gallimard, 1983 (première édition 1944), p. 121.

également « riche » tout collectif qui par son activité dégage des profits qu'il peut distribuer à sa guise ou choisir d'investir de sorte qu'il exploite des biens vitaux ou les préserve.

Mais il n'y a pas que les individus qui doivent être classés dans les riches. Certaines grandes entreprises aujourd'hui sont des « riches » qui, malgré la discrétion ou l'anonymat de leurs actionnaires, n'assument pas, face à la raréfaction des biens vitaux, leur responsabilité de riches.

Depuis le XVII^{ème} siècle, où les hommes d'affaires obtiennent des chartes leur assurant un monopole en s'émancipant de tout contrôle, l'esprit d'entreprise n'a cessé son essor. Mais le pillage est devenu imaginaire instituant dès les années 1980 où l'entreprise ne vise plus qu'un objectif : le rendement financier à court terme pour les actionnaires. Cet imaginaire social instituant est celui développé par Friedman dans le courant d'Ayn Rand qui a proposé une version décomplexée de l'entreprise dont le seul but est de faire du profit.

Il existe peu de courants aussi dangereux pour les fondements même de notre société libre que l'acceptation, pour les dirigeants d'entreprise, d'une responsabilité autre que celle de maximiser le rendement de l'argent de leurs actionnaires. »⁶⁷

En explorant les différents chemins qui permettent d'accéder à la nourriture de base, nous avons montré que l'altruisme doit surplomber les communs définis par l'économiste Polanyi : la propriété de la terre, la monnaie⁶⁸ et le travail. Quatre critères majeurs favorisent l'altruisme : la gestion à échelle humaine⁶⁹, la rencontre des hommes en face à face⁷⁰, les expériences démocratiques (conventions citoyennes, votations) et l'éducation à l'altruisme.

Or, l'entreprise privée qui a aujourd'hui la maîtrise de ces communs ne développe aucun de ces critères. Le changement radical de l'institution entreprise⁷¹ que proposent Gaël Giraud et Cécile Renouard dans leur livre de propositions⁷² pour reformer le capitalisme⁷³, est un préalable vers une justice environnementale.

4.2 Caritas et respect du vivant : le rôle majeur d'une autre finance

Cette égalité entre les hommes ne suffira pas pour une justice environnementale où les hommes doivent se penser comme participant à la vie sur terre.

François d'Assise avait proposé son imagination radicale de sobriété, d'amour de toute la création et de partage.

⁶⁷ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago University Press, 1962.

⁶⁸ La dette devait être gérée avec empathie pour limiter la violence (voir annexe D : altruisme et dette).

⁶⁹ Ernst Friedrich Schumacher, *Small is beautiful*, 1973.

⁷⁰ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, 1991.

⁷¹ Denis Dupré, Instituer l'altruisme dans une ère de rareté des biens vitaux, *Entrepreneuriat et développement durable : La « société entrepreneuriale » à l'épreuve de la crise sanitaire*, RIODD, October 1st - September 30th, 2021, Montpellier, France.

⁷² Notamment avec :

Proposition 1 : Faire de la fonction sociale de l'entreprise une priorité stratégique: inciter et contraindre.

Proposition 2 : Pour un contrôle indépendant, financier et extra-financier, des entreprises.

⁷³ Gaël Giraud et Cécile Renouard, *Vingt Propositions pour réformer le capitalisme*, Flammarion, 2012.

*Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère Vent,
et pour l'air et pour les nuages,
pour l'azur calme et tous les temps :
grâce à eux tu maintiens en vie toutes les créatures.*

*Loué sois-tu, Seigneur, pour notre sœur Eau,
qui est très utile et très humble,
précieuse et chaste.*
*Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur notre mère la Terre,
qui nous porte et nous nourrit,
qui produit la diversité des fruits,
avec les fleurs diaprées et les herbes.*



François prêche devant les oiseaux, Assise, 1295.

Mais aujourd'hui, la nature nous semble parfois à l'agonie. Qui, vivant à la « campagne », n'a pas vu des animaux manquer d'eau ou de nourriture, n'a pas vu certaines espèces disparaître peu à peu de leur vie quotidienne ? Agé de 60 ans, j'ai vécu une enfance où les quelques longs voyages en voiture nécessitaient de nettoyer la carrosserie des centaines d'insectes percutés. Aujourd'hui qui trouve encore des traces d'insectes sur sa carrosserie ?

Pour résumer des centaines de rapports scientifiques : nous sommes dès aujourd'hui responsables de la destruction de 60% de la population chez un grand nombre des espèces vivantes sur terre.

Il convient d'en finir avec notre système actuel qui prélève sans compter les biens vitaux⁷⁴. Développons un monde qui sait compter pour assurer que ce que nous prélevons sur les biens vitaux correspond à ce que la nature nous offre ou ce que nous pouvons produire sans détruire.

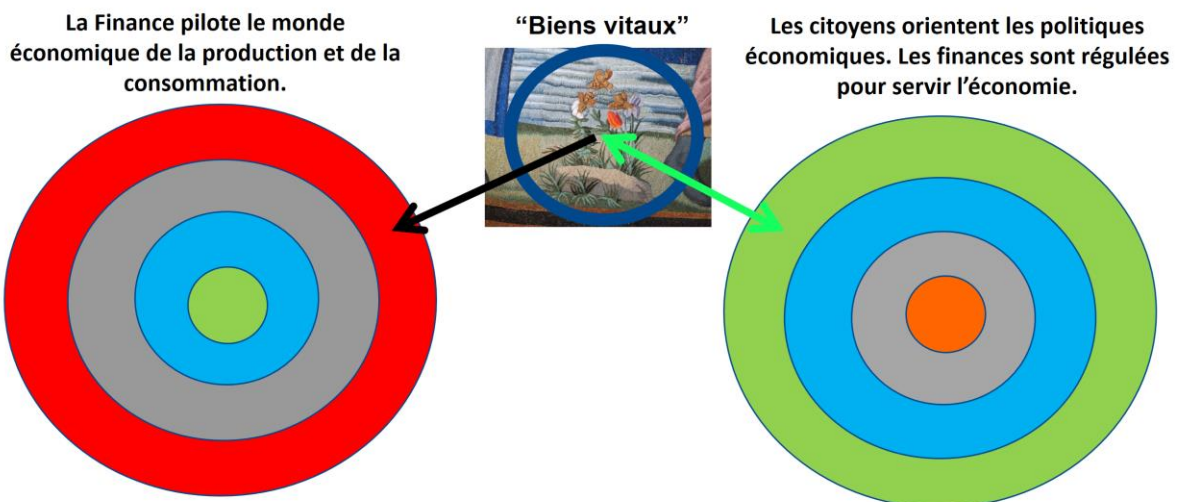
Mon imagination radicale⁷⁵ vous propose de passer d'un système où la finance pilote le monde économique de la production et de la consommation à un système où les citoyens orienteraient les politiques économiques et réguleraient les mécanismes financiers pour atteindre nos objectifs.

Dans mon imagination radicale, on passe de la cible rouge à la cible verte que décrit le graphique ci-dessous.

Aujourd'hui, cible rouge, le système financier est le moteur qui pompe sur les biens vitaux sans vergogne et sans rien rendre à la nature. La finance contrôle toute l'économie des producteurs. Elle contraint les états à adopter des règles qui lui sont favorables. Le citoyen, au bout de la chaîne de décision, est considéré comme une variable qui doit se contenter d'approuver ce qui lui est présenté comme inéluctable et bénéfique.

Demain, cible verte, les citoyens se savent responsables du vivant et agissent dans ce sens. Les citoyens, par le dialogue, conçoivent des institutions (dont l'État) à même d'agir efficacement pour atteindre ce qu'ils se fixent comme objectifs. Ces institutions organisent les échanges et la production (l'économie). Cette économie utilise et met à son service la monnaie et le crédit (les finances) pour orienter le système productif.

● La Finance ● L'économie ● L'état ● Les citoyens ● Les finances



© Denis Dupré

Vous avez d'autres imaginations radicales. Partageons-les !

⁷⁴ Je considère des biens vitaux écologiques (l'air, l'eau, l'alimentation, l'énergie, les espèces vivantes etc.) et des biens vitaux sociétaux (travail, santé, éducation, monnaie, démocratie etc.).

⁷⁵ Denis Dupré, Les finances : pompiers des effondrements ?, *Cycle de conférence "Comprendre et agir"*, INRIA, Grenoble, 23 janvier 2020.

Annexe A : Polémique sur le Logos chrétien : d'Origène à Jérôme

Chez Clément et Origène, et pour nombre des pères de l'église, le mot grec *logos* est associé explicitement à Jésus dans nombre de leurs écrits.

Origène écrira tout un livre sur le prologue de l'évangile de Jean intitulé « Au commencement était le verbe ». Ses explications sont encore aujourd'hui surprenantes.

Au commencement, *arche*. *arche* veut dire fondement et donc Origène explicite que cela veut dire qu'il y a un principe incontournable par lequel tout va se construire.

Le verbe c'est le mot grec *logos* et Origène raconte que pour lui cela représente Jésus. Jésus est donc le dialogue. Il ne spécifie pas quel dialogue : le dialogue entre Dieu et les hommes ? Le dialogue entre Jésus et Dieu ? Origène décode ainsi les premiers mots de l'évangile de Jean : Au fondement, *arche*, il y a le *logos*, le dialogue. C'est le dialogue qui permet la création du monde.

Pour Origène donc, le premier principe à l'origine du monde, c'est le dialogue. Le *logos*, que ce soit pour Castoriadis ou pour Origène est donc bien le même concept : un principe créateur de notre monde. Et c'est ce qui pré existe. Il y a donc, en premier, l'imagination radicale de la création, l'œuf. Puis viendra la poule, l'institué, le monde. Dieu n'a pas créé l'institution d'une terre immuable. Origène nous raconte sa stupéfiante vision de la création du monde : au commencement était le désir d'une dynamique de création du monde avec les hommes, le *logos*. Le *logos* est Jésus, dialogue. Est-ce un dialogue entre Jésus et Dieu pour les 6 premiers jours ? Est-ce aussi un Dialogue entre l'homme et Dieu ? Selon Origène, le 7ème jour tout commence pour l'homme qui doit participer à bâtir le monde.

Mais ce n'est pas cet imagination radicale qui a gagné, c'est celle de Saint Jérôme. Il traduit en latin *logos* par *Verbum*. « *En arche en o Logos* » devient en latin « *In principio erat Verbum* ». *In principio* est un mot polysémique et pour Jérôme il désigne le commencement (au lieu du fondement). Du coup ce n'est plus un principe qui génère le monde mais il est question du moment de début du monde. *Verbum* n'est plus le dialogue (*logos*) mais la consigne qui vient du chef. Alors l'entendement de cette simple phrase est radicalement différent pour Jérôme et pour Origène. Pour Jérôme, Au commencement était l'institution du monde voulue par Dieu avec ses lois à respecter : *Verbum*. Si Jérôme a raison, le 7ème jour tout est achevé et l'homme doit obéir aux règles du monde fixé par Dieu.

Ainsi par le *logos* et sur le *logos*, les imaginaires se confrontent. Vertige de la traduction, par le dialogue, les imaginations radicales d'Origène et de Jérôme se confrontent sur le mot même de *logos*.

Annexe B : Caritas dans les religions

La charité envers tout le vivant traverse les religions. Nous évoquons ici quelques principes des juifs, des musulmans, des chrétiens et des bouddhistes

Pour les juifs.

La charité n'est pas considérée par les Juifs comme une faveur faite aux pauvres mais plutôt comme une faveur faite par les pauvres aux donateurs⁷⁶. Quatre commandements concernent la charité. La *Tsédaka*⁷⁷, qui peut se traduire par "justesse" ou "justice", est une *Mitsva* très importante puisqu'elle est considérée comme aussi importante que toutes les autres réunies (Suk. 49b). Le *Matanot Laéviönim* est une *Mitsva* particulière le jour de Pourim qui exige d'aider des pauvres (le mot *laéviönim* signifiant « pauvres », il s'agit donc d'au moins 2 pauvres). Le *Maaser ani*⁷⁸ est le prélèvement de 9 centièmes des récoltes pour les donner aux pauvres toutes les troisièmes et sixièmes années sur un cycle de sept ans. La *Hala'ha* est la *Mitsva* du prélèvement du *Maaser* sur l'argent. Il s'agit de donner au moins 10% de ses revenus aux pauvres. Si l'on a les moyens, on doit alors donner 20% de ses revenus.

L'homme a en charge de préserver le jardin des dangers qui le menacent : « Le Seigneur Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder. » (Genèse ch.2 v.15). Il en a la responsabilité totale et sans limite: « Vous serez comme des dieux » (Gn 3, 5). Le Midrash explicite la responsabilité ultime de l'homme : « Dieu a dit à Adam : "Vois Mon œuvre, vois comme elle est agréable et bonne. Tout ce que J'ai créé, je l'ai créé pour toi. Prends garde à ne pas abîmer et détruire Mon monde, car si tu le fais personne ne le réparera. " » (Qohélet Rabba). La protection du jardin doit se faire même lorsque les hommes se font la guerre : « Lorsque, combattant une ville, tu l'assiègeras pendant de nombreux jours pour t'en emparer, tu n'en détruiras pas les arbres en élevant sur eux la cognée: c'est d'eux que tu te nourriras, tu ne les abattras point ». (Deutéronome 20,19).

Une année sur sept, la terre est laissée en repos : « L'Éternel parla à Moïse au Mont-Sinaï, en ces termes. Parle aux enfants d'Israël et dis-leur : Quand vous serez entrés dans le pays que je vous donne, la terre sera soumise à un chômage en l'honneur de l'Éternel : Six années tu ensemenceras ton champ, six années tu travailleras ta vigne, et tu en recueilleras le produit; mais la septième année, un chômage absolu sera accordé à la terre, un chabbat en l'honneur de l'Eternel! Tu n'ensemenceras ton champ ni

⁷⁶ En effet, le pauvre fait plus pour le maître du foyer (en acceptant les dons) que le maître du foyer en fait pour le pauvre en lui donnant la charité (Lév. R 34-B) puisque le pauvre lui donne ainsi l'occasion d'accomplir une *Mitsva* (commandement). Les rabbins considèrent même qu'avec la Torah et les prières, la pratique de la charité est un des piliers sur lequel repose le monde (Avot 1:2).

⁷⁷ Il y a huit manières de donner la *Tsédaka* (de la moins vertueuse à celle qui l'est le plus) : Tristement ; Moins qu'il ne sied, mais avec le sourire ; Seulement après avoir été sollicité ; Avant d'avoir été sollicité ; De façon à ce que le donateur ne sache pas qui est le bénéficiaire ; De façon à ce que le bénéficiaire ne sache pas qui est le donateur ; De façon à ce que ni le donateur ni le bénéficiaire ne connaissent l'identité de l'autre au travers d'un intermédiaire ou d'une boîte à *Tsédaka* (que toute famille juive a chez elle) ; De façon à ce que ni le donateur ni le bénéficiaire ne connaissent l'identité de l'autre, sans intermédiaire. La forme la plus élevée de charité n'est pas de donner une aumône, mais d'aider les pauvres à se réhabiliter en leur prêtant de l'argent à taux zéro, en les prenant comme partenaires, en les embauchant ou en leur trouvant du travail. Et même si l'on bénéficie soi-même de la *Tsédaka*, il faut aussi la donner ou du moins apaiser les pauvres par des mots (Lev. R. 34:15; Maïm. Yad op. cit, 10:5). Elle a pour effets d'accélérer la rédemption (BB 10a), de donner à l'homme d'action des fils sages, riches et intelligents (BB 19b), de pardonner les péchés et de sauver de la mort (Prov. 1:2).

⁷⁸ En effet, le *Maaser ani* est le dixième de ce qui reste des récoltes après deux prélèvements: l'un infime, l'autre de 10%. Le mot « prélever » en hébreu ressemble beaucoup au mot « s'enrichir », insinuant ainsi qu'un enrichissement est possible grâce au prélèvement.

ne tailleras ta vigne. Le produit spontané de ta moisson, tu ne le couperas point, et les raisins de ta vigne intacte tu ne les vendangeras point : ce sera une année de chômage pour le sol. Ce sol en repos vous appartiendra à tous pour la consommation : à toi, à ton esclave, à la servante, au mercenaire et à l'étranger qui habite avec toi; ton bétail même, ainsi que les bêtes sauvages de ton pays, pourront se nourrir de tous ces produits» Wayi-qra 25, 1-7, (Exode, Levithique).

Le repos de la terre, pour éviter la surexploitation qui engendre la désertification, est prescrit : « Pendant six ans tu ensemenceras la terre et tu en engrangeras le produit. Mais la septième année, tu la laisseras en jachère et tu en abandonneras le produit; les pauvres de ton peuple le mangeront et les bêtes des champs mangeront ce qu'ils auront laissé. Tu feras de même pour ta vigne et pour ton olivier » (Ex 23, 10-11).

Le partage des fruits doit se faire entre tous les hommes sous peine d'introduire la violence. Caïn dit à Abel : « tu dis qu'il y a un autre monde, alors partageons. Je prendrai pour ma part ce monde-ci, et toi, pour ta part, tu prendras le monde futur. » Mais lorsque Caïn vit qu'Abel faisait paître son troupeau dans le champ, il lui dit : N'avons-nous pas partagé, et ce monde-ci ne m'a-t-il pas été attribué ? Pourquoi fais-tu paître ton troupeau dans ma propriété ? » Abel répondit : 'Je n'ai pas accepté que mon troupeau soit sans pâturage ni pasteur... » Alors une querelle éclata et Caïn tua Abel. »⁷⁹

Pour les musulmans.

La foi musulmane souligne le danger de l'accumulation des richesses qui éloigne de Dieu et la nécessité impérieuse d'aider les plus pauvres. Ces commandements proviennent directement du Coran : « Vos richesses et vos enfants sont votre tentation pendant que Dieu tient en réserve une récompense magnifique. Craignez Dieu de toutes vos forces; écoutez, obéissez, faites l'aumône (*sadaqa*) dans votre propre intérêt. Celui qui se tient en garde contre son avarice sera heureux. »⁸⁰

La charité est un devoir des Musulmans par le biais du *Zakat*⁸¹, c'est-à-dire l'aumône annuelle⁸². Les bénéficiaires prioritaires sont le pauvre (défini par l'incapacité de subvenir à ses besoins et de ceux dont il a la charge, il peut très bien s'agir d'un non musulman) et le nécessiteux (celui qui ne peut rien dépenser mais qui ne se présente pas pour demander l'aumône). C'est le troisième par importance des cinq piliers de l'islam et il s'agit d'un acte obligatoire. Le nom lui-même *Zakat* à une signification paradoxale : accroissement. Ceci veut dire que le don n'est pas vécu comme un appauvrissement mais comme enrichissement par purification de l'âme humaine de l'avarice. Tout musulman qui en a les moyens doit donner une partie de ses biens aux pauvres de la communauté, privilégiant la proximité. Sur le plan économique, cela correspond à une taxe sociale purificatrice.

⁷⁹ Midrach, Aggadah, Genèse.

⁸⁰ Sourate LXIV du Jugement dernier du Coran.

⁸¹ Coran, Sourate9, verset 60.

⁸² C'est le troisième par importance des cinq piliers de l'islam et il s'agit d'un acte obligatoire. Le nom lui-même *Zakat* à une signification paradoxale : accroissement. Ceci veut dire que le don n'est pas vécu comme un appauvrissement mais comme enrichissement par purification de l'âme humaine de l'avarice. Tout musulman qui en a les moyens doit donner une partie de ses biens aux pauvres de la communauté, privilégiant la proximité. Sur le plan économique, cela correspond à une taxe sociale purificatrice.

Les relations de l'homme à la nature sont présentes dans l'Islam où Dieu impose de ne pas abîmer le dépôt confié : « Ne faites pas nuisance à la terre alors qu'elle a été mise en ordre par Dieu » (Coran 7/45).

L'acte de charité pour nourrir les hommes et les animaux : « Chaque musulman qui plante une plante [arbre ou autre], alors tout ce qui en sera mangé sera compté pour ce musulman comme acte de charité. Tout ce qui en sera volé sera compté pour lui comme acte de charité. Tout ce qu'un animal en mangera sera compté pour lui comme acte de charité. Tout ce qu'un oiseau en mangera sera compté pour lui comme acte de charité. »⁸³ Chaque homme a une responsabilité incessible et doit faire jusqu'au bout ce qui est sa vocation : « Si la fin du monde venait à survenir alors que l'un d'entre vous tenait dans sa main une plante, alors s'il peut la planter avant la fin du monde, qu'il le fasse ! »⁸⁴

Pour les chrétiens.

La propriété en partage était au cœur des premières communautés chrétiennes.

La multitude de ceux qui étaient devenus croyants était un seul cœur et une seule âme. Personne ne disait que ses biens lui appartenaient en propre, mais tout était commun entre eux. Avec une grande puissance, les apôtres rendaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus, et une grande grâce était sur eux tous. Parmi eux, en effet, personne n'était dans le dénuement ; car tous ceux qui possédaient des champs ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de ce qu'ils avaient vendu et le déposaient aux pieds des apôtres. (Actes 4,32-35)

L'argent et les propriétés privées étaient mis en bien commun pour assurer l'autonomie de la collectivité et lui permettre de vivre dans le monde romain tout en réalisant ses projets et son unité.

Un autre passage des Actes de Apôtres relate comment vont mourir Ananias et sa femme qui souhaitaient échapper à la dure loi du partage charitable de leurs propriétés. La propriété privée apporte la mort.

Et l'on distribuait à chacun selon ses besoins. « Un homme du nom d'Ananias vendit une propriété, d'accord avec Saphira sa femme ; puis, de connivence avec elle, il retint une partie du prix, apporta le reste et le déposa aux pieds des apôtres. Mais Pierre dit : « Ananias, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur ? Tu as menti à l'Esprit Saint et tu as retenu une partie du prix du terrain. Ne pouvais-tu pas le garder sans le vendre, ou, si tu le vendais, disposer du prix à ton gré ? Comment ce projet a-t-il pu te venir au cœur ? Ce n'est pas aux hommes que tu as menti, c'est à Dieu. » Quand il entendit ces mots, Ananias tomba et expira. Une grande crainte saisit tous ceux qui l'apprenaient. (Actes 5,1-11)

⁸³ Rapporté par Muslim.

⁸⁴ Rapporté par Ahmad.

Saint Thomas d'Aquin en 1266 affirme la méfiance sur l'*usus* qui apporte la domination et permet de profiter du malheur des pauvres. Il y a un juste prix qui n'est pas celui du marché pour le propriétaire de blé.

*Le prix étant l'estimation de la valeur d'une chose, si vous me la vendez probablement plus qu'elle ne vaut, l'égalité de la justice entre vous et moi est détruite. Je vous donne plus que je ne reçois, vous êtes détenteur de mon bien. Donc la justice nous défend de vendre une chose plus cher, de l'acheter moins cher qu'elle ne vaut [...] Je suppose qu'ayant de l'argent vous manquez de blé et n'en pouvez trouver que chez moi ; ne puis-je profiter de la circonstance et vous vendre mon blé plus qu'il ne vaut réellement ? Il ne sera jamais trop cher pour vous qui allez mourir de faim ne pouvant mordre dans vos écus. Si la vente de votre blé vous causait un dommage particulier vous ne seriez pas obligé de me le céder à son prix ordinaire : votre dommage vous donnerait le droit d'exiger, outre le prix, une compensation, ou, pour mieux dire, des dommages-intérêts. Mais si la vente ne vous cause aucun préjudice, vous ne pouvez profiter de ma détresse, elle est à moi, non à vous. Ce serait vendre ce qui ne vous appartient pas, mon bien et non le vôtre.*⁸⁵

Les chrétiens se méfient de la domination de l'*usus* sans la charité : « *Aucun homme ne peut servir deux maîtres : car toujours il haïra l'un et aimera l'autre. On ne peut servir à la fois Dieu et Mammon.* »⁸⁶

L'Homme peut conduire à la vie ou à la mort du jardin « Soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit le présent, soit l'avenir: tout est à vous; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (1 Co 3, 22-23).

Pour les bouddhistes.

Pour le bouddhisme, la pauvreté est mauvaise parce qu'elle entraîne la souffrance. La pauvreté est une erreur politique comme le souligne Bouddha lui-même. Suivant le Cakkavattisihanada sutta, le crime, la violence et l'immoralité ne peuvent être séparés de questions plus vastes sur la justice.

Le Bouddha conte l'histoire d'un monarque qui faisant ce que les sages lui conseillaient : « Ne laisse aucun crime se perpétrer dans ton royaume et, à ceux qui sont dans le besoin, donne un bien. » Mais ensuite, il se mit à régner selon ses propres idées et ne donna plus de biens aux nécessiteux. En conséquence, la pauvreté se généralisa. Du fait de cette paupérisation, quelqu'un s'empara de ce qui ne lui était pas donné et fut arrêté. Le roi lui demanda pourquoi il avait agi ainsi, l'homme répondit qu'il n'avait rien pour vivre. Le roi lui donna alors un bien disant que cela serait suffisant pour créer une affaire et faire vivre sa famille. Il arriva exactement la même chose à un autre homme. Et quand d'autres personnes en entendirent parler, ils décidèrent de voler à leur tour pour être traités de la même façon. Alors le roi comprit que s'il continuait à donner des biens à de tels hommes, le nombre de vols continuerait de croître. Aussi décida-t-il d'être sévère avec le prochain voleur : « Je ferais mieux d'en finir avec lui, d'en terminer une fois pour toutes, et de lui couper la tête. » Et c'est ce qu'il fit.

La fin de l'histoire est surprenante :

⁸⁵ D'AQUIN, Thomas. Somme théologique, 1266, [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k27930g?rk=21459;2>]

⁸⁶ Matthieu ch.6 v.24

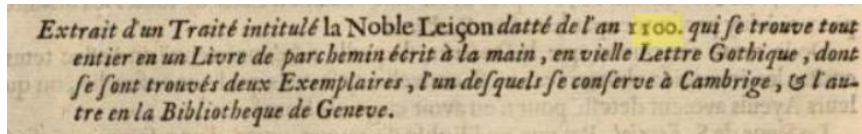
Entendant cela, les gens pensèrent : 'Maintenant, fabriquons nous des épées aiguisées et nous pourrons prendre à n'importe qui ce qui n'est pas offert, nous en finirons avec eux, en terminerons une fois pour toutes et leur couperons la tête.' Ainsi, s'étant procuré quelques épées acérées, ils lancèrent des attaques meurtrières contre des villages, des villes et des cités, devinrent des bandits de grand chemin, tuant leurs victimes en leur coupant la tête.

Ainsi, du fait de l'absence d'attribution de biens aux nécessiteux, la pauvreté devint générale, de l'accroissement de la pauvreté, le vol de ce qui n'était pas offert s'accrut, de l'accroissement du vol, l'usage des armes augmenta, de l'augmentation de l'usage des armes, les meurtres s'accrurent.

Ce sutta fonde la compréhension bouddhiste que la violence engendre la violence et que la solution politique est de pourvoir aux besoins de base de la population. L'altruisme est ici basé sur une observation du comportement social des hommes.

Annexe C : Le vœu de pauvreté du temps de François d'Assise.

La question de la pauvreté hante l'Église à travers les siècles. La *Noble Leçon*⁸⁷ en 1100 mettait en lumière les conflits qui opposaient les pratiques de l'Église officielle avec celles des mouvements qui donneront naissances aux églises de type vaudois ou cathare, notamment sur la pauvreté et l'amour du prochain prônés par l'Évangile.



Car l'amour de Dieu et du prochain c'est charité, et celui qui a charité il a Dieu, et celui qui a Dieu, il se déporte des choses du monde, et celui qui aime Dieu craint les peines de l'Enfer, et désire les joies du Paradis, auxquelles il espère de parvenir, et auxquelles il espère demeurer, auxquelles n'est point la crainte de la mort, ni la peur des ennemis. Là est la vie sans la mort.

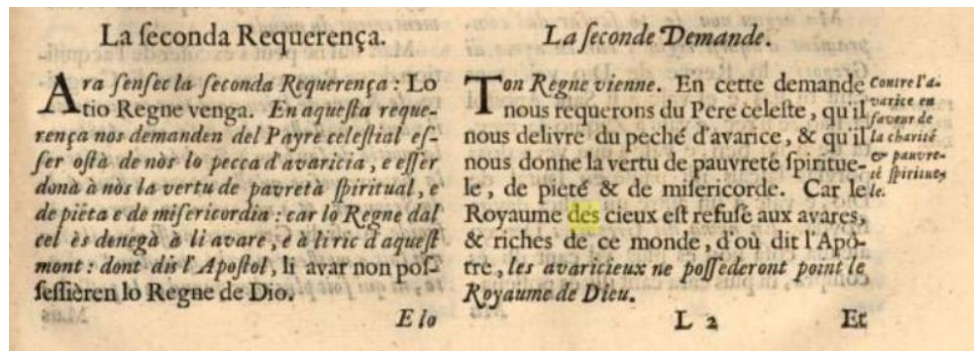
Donc par les moyens de l'amour de Dieu et du prochain s'acquiert la vie éternelle. Et Saint Paul dit : « L'amour de Dieu et du prochain, ne font point du mal : et qui fera ces choses ne trébuchera point en péché. Mais celui qui s'encline aux choses temporelles, s'éloigne de l'amour de Dieu, car les richesses ne peuvent s'acquérir sans péché en ce monde. »

Ô frères que dirons-nous de ces riches qui thésaurisent, et ne savent pas pour qui ils amassent, ils acquièrent les richesses et perdent leurs âmes. Car il y en a plusieurs qui pensent être dans la lumière et qui sont dans les ténèbres. O aveugle convoitise qui sépare les âmes du Christ et les adjoint au Diable ! [...]

Ainsi dit le Seigneur en Saint Mathieu : « Ne vous amassez pas des trésors en la terre, où la rouille et les teignes les gâtent. Et pour ce est-il dit, que profitera l'homme s'il gagne tout le monde, et fait la destruction de son âme ? » Et Saint Jérôme dit : « Que si tous les parents d'un homme damné, donneraient tout ce qui est au monde, ils ne le pourraient pas délivrer, parce qu'il n'y a aucune rédemption en Enfer. » Et Saint Jean dit : « Ne veuillez point aimer le monde, ni les choses qui font du monde. Si quelqu'un aime le monde la charité du père n'est point en lui, car tout ce qui est au monde, la convoitise des yeux, la convoitise de la chair, et l'orgueil de la vie, n'est point du Père mais du monde. » Partant regardons à nous même, et pensons en quel lieu font les rois, en quel lieu font les princes, en quel lieu font les puissants.⁸⁸

⁸⁷ Cité dans un traité sur l'église vaudoise de 1672.

⁸⁸ Traité *La Noble Leçon*, daté de l'an 1100, in J. LEGER. *Histoire générale des Eglises évangéliques des vallées de Piémont ou vaudoises* [[en ligne](#)], Jean le Carpentier, 1669, p.31-33.



*Ton règne vienne. En cette demande nous requérons du Père céleste, qu'il nous délivre du péché d'avarice, et qu'il nous donne la vertu de pauvreté spirituelle, de piété et de miséricorde. Car le Royaume des Cieux est réfuté aux avares et riches de ce monde, d'où dit l'Apôtre : « Les avaricieux ne posséderont point le royaume de Dieu. »*⁸⁹

L'église vaudoise n'est pas seule à prôner une pauvreté radicale. Un autre exemple est, dans la seconde moitié du XII^{ème} siècle, l'hérésie italienne des « spéronistes ». Ugo Speroni avait été consul de Plaisance à de nombreuses reprises entre 1164 et 1171. Il avait joué un rôle de premier plan dans un conflit entre la commune et l'évêque local, conflit caractéristique de cette époque. L'objet en était l'assujettissement des clercs à la fiscalité urbaine. Il y avait là des enjeux économiques et politiques vitaux pour les cités. Speroni déclarait illégitime toute prétention du clergé à posséder des biens ou bénéficier d'exemptions fiscales.

Le « spéronisme » s'était diffusé dans la plupart des cités italiennes. Face à ce danger, Innocent III qualifia d'hérésie toute atteinte à ces « libertés fiscales ».

Parmi les nombreux autres mouvements qui s'engagèrent dans le vœu de pauvreté, certains acceptèrent d'obéir à l'Église romaine et y furent admis.

Ainsi Valdès et ses disciples en 1179 avaient obtenu l'accord d'Alexandre III au concile de Latran III pour continuer leurs activités. Mais leur persistance à prêcher, y compris sur des points du dogme, leur valut d'être condamnés au concile de Vérone en 1184⁹⁰. Après quoi ils entrèrent en clandestinité.

⁸⁹ *Ibid.*, p.36.

⁹⁰ Les Umiliati de Lombardie, des laïcs mariés qui vivaient dans la pauvreté volontaire et prêchaient la pénitence, furent eux aussi condamnés en 1184. Mais leur soumission à l'autorité du Siège apostolique permit leur approbation par Innocent III en 1201.

Annexe D : L'égoïsme radical d'Ayn Rand comme imaginaire instituant.

Hobbes au début du XVII^{ème} siècle avait mis la vertu d'altruisme et la charité chrétienne hors de la sphère politique. Il suffisait de remettre à l'État un pouvoir de coercition sur les individus pour que la violence ne s'installe pas entre les hommes qui voudraient s'emparer des propriétés des plus riches. La propriété privée et le marché assureraient alors la prospérité et le bonheur. Le *Commonwealth*, la richesse commune, est engendrée par le concours des signataires du *Covenant*⁹¹ (contrat) qui assure un Etat minimal.

Un siècle plus tard, Kant va s'opposer à Hobbes. Pour faire société, la morale de Kant pose qu'il convient au préalable de fabriquer des hommes vertueux qui souhaitent chercher un bonheur partagé.

*A mille lieux de la fausse indépendance de l'esthète et de l'individualisme militant de l'entrepreneur, le sujet moral poursuit ses fins en se demandant si elles demeurent compatibles avec l'édification d'un monde que l'on puisse habiter.*⁹²

Dans les années 1950, la conception de Hobbes va reprendre l'avantage contre celle de Kant et une certaine forme de pensée libérale va instaurer la suprématie du marché, défendue par Ayn Rand. Cette philosophe va formaliser un imaginaire instituant d'égoïsme radical et la disparition de l'État au profit d'une forme extrême du libéralisme économique. Ayn Rand (1905-1982) juive athée américaine d'origine russe, fut également scénariste et romancière. Rand a mis en avant ce qu'elle nomme l'« égoïsme rationnel », ou « égoïsme de l'intérêt personnel », seul principe moral digne d'être suivi par opposition à l'altruisme, de mentalité collectiviste. En 1950, Ayn Rand et quelques proches créent un groupe qui prend par provocation le nom de « Le Collectif ». En 1957 est publiée sa principale œuvre, *Atlas Shrugged* (La Grève), qui met en scène des entrepreneurs qui décident de cesser d'être les esclaves d'un étatsisme pré-totalitaire qui ravage la société à l'image du New Deal de Roosevelt. Le livre devient rapidement un best-seller mondial. Rand a mis en avant ce qu'elle nomme l'« égoïsme rationnel », ou « égoïsme de l'intérêt personnel », seul principe moral digne d'être suivi par opposition à l'altruisme, de mentalité collectiviste. L'individu est selon elle la base de toute morale, « il se doit d'exister pour lui-même » écrivait-elle en 1962 et de « ne jamais se sacrifier pour les autres».⁹³ Ayn

⁹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan: Or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth*, Yale University Press, 1900.

⁹² Mickaël Foessel, « Kant ou les vertus de l'autonomie », *Études*, 414, mars 2011, p. 341-351, [en ligne], [www.cairn.info/revue-etudes-2011-3-page-341.htm], (24 juin 2016).

⁹³ Notre traduction, Harriet Rubin, « Ayn Rand's Literature of Capitalism », *The New-York Times*, September, 15, 2007.

Rand prônait un état minimal se réduisant à assurer la sécurité des hommes et des biens. Ayn Rand a défendu l'indépendance et le « laisser-faire » face à toute forme de collectivisme ou de religion établie.

La « bonne réputation », la notoriété, est une notion clef de la philosophie individualiste d'Ayn Rand. Dans son système de pensée, l'enrichissement des individus nécessite le respect des contrats qui se nouent. Il est donc basé sur la réputation individuelle des personnes et non sur la force de la loi.

Alan Greenspan⁹⁴ a beaucoup été influencé par Rand et déclara à son propos : « Elle m'a montré que le capitalisme n'est pas seulement efficace, mais aussi moral ». De nombreuses autres personnalités comme le président Ronald Reagan ou le fondateur de Wikipédia, Jimmy Wales, se réclament de ses conceptions.

Dans les années 1970 apparaît une contestation radicale de cet imaginaire institué du marché avec la pensée politique de Castoriadis qui ne s'instituera pas. Selon Castoriadis, dans une démocratie, la société fabrique un type d'homme dont les vertus individuelles soutiendront à leur tour l'institution démocratique.

Cette création [la démocratie] est inséparable d'un certain nombre de valeurs, qui étaient à la fois condition de la vie politique des Grecs et les fins que cette vie visait à atteindre. Il faut rappeler d'ailleurs que pour l'essentiel, ces valeurs avaient trait à l'homme individuel : ce qui était visé, c'était l'homme vertueux, l'arété (vertu), l'individu kalos kagathos (beau et bon)...⁹⁵

⁹⁴ Alan Greenspan (né le 6 mars 1926 à New York), économiste de formation, a été le président de la FED de 1987 à 2006. En 1977, il soutient sa thèse à l'université de New York et obtient son doctorat en sciences économiques. En 1979, il entre dans l'équipe de campagne présidentielle de Ronald Reagan, qui devient président en 1981 et sera réélu en 1985. Le 11 août 1987, Greenspan est nommé 13e président du conseil de la Réserve fédérale des États-Unis par Ronald Reagan. En 2004, George W. Bush le renomme pour servir un 5e et dernier mandat. Il a été un ami de Ayn Rand et se définit républicain libertarien. Milton Friedman, père du monétarisme, le considérait comme le meilleur gouverneur de la Réserve fédérale.

⁹⁵ Cornélius Castoriadis et Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, 1981, p. 107.

Annexe E : Les avenir possibles pour 2050 selon Griffon et Dupré (2008) ⁹⁶.

En 2008, dans notre livre « La planète, ses crises et nous » nous avons étudié, Michel Griffon et moi, trois scénarios d'évolution de nos sociétés jusqu'en 2050, basés sur des hypothèses de comportements différents, explorant l'évolution des principaux problèmes environnementaux, économiques et sociaux du monde.

Les scénarios pour le futur reposaient sur trois critères. Le premier critère de définition était celui de la justice ou de l'inégalité face à la rareté potentielle. Le deuxième était celui de l'efficacité de la lutte contre le changement climatique et contre l'érosion de la biodiversité. Le troisième était celui de la capacité d'anticipation par des politiques publiques d'éducation et d'information.

Nous avons considéré que le risque le plus important était celui d'un retour de la pauvreté dans les catégories de population les moins favorisées. Cette pauvreté se traduirait sur le plan alimentaire par une sous-alimentation chronique atteignant peut-être deux dixièmes de la population, et un faible accès à l'énergie moderne (électricité, carburants liquides) pour les mêmes populations. Cette pauvreté et la vulnérabilité qui en résulterait perpétueraient donc des taux de mortalité élevés dans les catégories pauvres. Cela signifierait que ces populations n'auraient pas d'autre choix que d'exploiter outre mesure les ressources naturelles : continuation de la déforestation pour avoir de la terre faute de technologie pour accroître les rendements, désertification, coupe importante de bois de feu car ce serait la seule ressource énergétique disponible... La concurrence pour les ressources en sol, en eau et en énergie pourrait provoquer des épisodes armés. Le risque malthusien serait donc de retour si les sociétés n'arrivaient pas à anticiper la fin de l'abondance et le retour des raretés.

Caractéristiques des scénarios envisagés pour 2050

Scénario	Scénario I	Scénario II	Scénario III
Justice sociale/ rareté	Progrès	Peu de progrès	Compétition
Efficacité de la lutte contre les grands dangers environnementaux	Progrès importants	Progrès insuffisants	Peu d'action
Politiques publiques	Anticipation grâce à des politiques d'éducation	Politiques imparfaites avec difficulté à convaincre les citoyens	Pas d'anticipation, politiques devant faire face à des situations d'urgence
Préalables	Refus de marginalisation des pauvres Elimination des maffias Economie de la sobriété		

⁹⁶ Denis Dupré et Michel Griffon, *La planète, ses crises et nous*, op cit., Extrait du chapitre *Planifier un monde durable pour 2050*, p. 275, [en ligne], [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/ecologie/ecologie---livres>].

Dans le scénario I, les sociétés sont rapidement conscientes des enjeux et les plus éclairés détiennent les pouvoirs politiques. Au niveau mondial sont articulées les politiques de justice sociale face à la rareté des ressources et de lutte contre les changements climatiques et contre l'érosion de la biodiversité. L'éducation citoyenne impose mondialement ces valeurs qui deviennent un objet de désir mimétique généralisé inspirant les idéologies. Les progrès techniques sont au rendez-vous pour limiter les risques environnementaux. Les sociétés parviennent à anticiper les dangers. Le scénario I adopte le type de justice Rawlsienne qui fait de l'attention aux plus pauvres une priorité. Les sociétés ne laissent personne sous-alimenté et parmi les 9 milliards d'habitants, les enfants et petits-enfants des sous alimentés de l'an 2000 mangent à leur faim. Il faut pour cela des mécanismes fiscaux, politiques et économiques qui assurent la redistribution de l'accès aux ressources et au bien-être dans la population. En ce qui concerne l'alimentation, une fois chaque humain ayant son « bol de riz » ou son équivalent⁹⁷, il est possible d'utiliser le surplus de production de grains pour la nourriture des animaux. La consommation de viande issue de ces grains restera préférée par les catégories les plus aisées mais dans des proportions réduites par rapport au présent. Le style alimentaire *très riche en protéines animales* a disparu car ce comportement est devenu outrancier, dangereux et coûteux pour la santé aux yeux de tous. Cependant, ce cas de figure n'est pas égalitaire et permet à ceux qui participent le plus à l'évolution de faire partie d'une bourgeoisie mondiale.

Dans le scénario II, la justice sociale et l'attention aux plus pauvres n'ont qu'une place limitée dans un monde qui devient plus dur pour les plus faibles. La compétition reste de mise et les coopérations politiques internationales sont difficiles. Seule la limitation du réchauffement climatique est mondialement gérée de façon efficace, et dans une moindre mesure la limitation des atteintes à la biodiversité. Ce scénario laisse la priorité aux plus riches pour s'assurer l'accès la surface de terre nécessaire à leur consommation (nourriture et énergie) et aux autres ressources devenant rares. Aussi, le nombre de pauvres s'accroît car ils doivent partager des ressources plus rares et plus chères. C'est un scénario socialement malthusien. Il est le prolongement tendanciel de la situation actuelle.

Le mécanisme de distribution implique une compétition entre les différentes catégories sociales. Le nombre de consommateurs moyens et de consommateurs nantis est le fruit de cette compétition. Les plus adaptés, au sens Darwinien, prennent la part du lion. Alors que dans le scénario I, le calcul consistait à faire des hypothèses de répartition équitable, le calcul va ici consister à fixer les consommations des plus favorisés et à distribuer le reste. Le scénario II est un scénario de faible anticipation politique. Le besoin en énergie se traduit par exemple par un encouragement à la production de biocarburants qui utilisent les surfaces agricoles à vocation alimentaire ce qui accélère les tensions sur les prix et un fort mécontentement social.

Le scénario III reflète un monde où la compétition entre les catégories sociales est amplifiée en raison de la rareté des ressources. Le progrès technique n'est pas au rendez-vous pour détendre suffisamment les contraintes de rareté. Les politiques publiques échouent à anticiper les périls. Leur influence se réduit alors que la violence sociale contribue à étendre les territoires de non droit et d'économie illicite.

⁹⁷ L'idée du « bol de riz » ou son « équivalent céréales » est que chacun dispose d'une alimentation de base suffisante et équilibrée mais majoritaire en céréales, protéagineux, légumes et fruits par rapport à la viande issue d'alimentation en grains.

Le scénario III se déroule sans aucune anticipation de la part des politiques publiques. Les sociétés s'ajustent aux limites des ressources de manière plus brutale, et les mécanismes de redistribution se font inévitablement dans la violence et de manière limitée. La pauvreté peut croître ainsi que le nombre des mal-nourris. Les prix élevés des céréales et de la viande aboutissent à en réduire la consommation et à faire refluer le régime alimentaire vers les « grains de base ». L'imprévoyance au plan énergétique débouche sur l'utilisation massive du charbon et l'accroissement des émissions de gaz à effet de serre et des pollutions atmosphériques, ainsi que sur une concurrence forte pour l'utilisation de la terre entre la production alimentaire et celle de biocarburants. La violence sociale fait émerger des pouvoirs abusifs.

Consommations de céréales dans les trois scénarios.

<i>Scénario de justice Rawlsienne</i>				
Population (millions d'habitants)	0	3 500	5 500	9 000
Régime alimentaire type :	<i>Très riche en protéine animale</i>	<i>Riche en protéine animale</i>	<i>Protéine végétale</i>	Total
Céréales par habitant (tonne)	0.8	0.55	0.4	
Consommation (millions de tonne)	0	1 925	2 200	4 125
<i>Scénario de compétition avivée</i>				
Population (millions d'habitants)	200	4 800	4 000	9 000
Régime alimentaire type :	<i>Très riche en protéine animale</i>	<i>Riche en protéine animale</i>	<i>Protéine végétale</i>	Total
Céréales par habitant (tonne)	0.8	0.50	0.35	
Consommation (millions de tonne)	160	2 400	1 400	3 960
<i>Scénario de compétition forte</i>				
Population (millions d'habitants)	300	4 700	4 000	9 000
Régime alimentaire type :	<i>Très riche en protéine animale</i>	<i>Riche en protéine animale</i>	<i>Protéine végétale</i>	Total
Céréales par habitant (tonne)	0.8	0.50	0.25	
Consommation (millions de tonne)	240	2 350	1 000	3 590

13 ans après la publication de notre livre, et malgré les discours, chacun pourra juger que nous sommes loin du scénario I. L'optimiste peut encore penser au scénario II lors que le pessimiste jugera le scénario III inéluctable.

L'enjeu est toujours bien celui de la justice ou de l'effondrement.

Annexe F : Hérésie vaudoise et inquisition

Point A : L'ancrage de la contestation de l'église vaudoise

Si l'on revient au message de Saint François, on peut découvrir de nombreuses aspirations communes entre les Frères Mineurs et certains mouvements qualifiés d'hérétiques, comme l'église vaudoise. L'esprit de l'église vaudoise prend sa source au VIIIème siècle. L'archevêque de Turin, dont l'influence s'étendait de la Savoie au Dauphiné et à la Provence, dans une controverse qui l'opposa au pape Pascal Ier, contestait alors le culte des saints et le pèlerinage à Rome. Il fut attaqué comme hérétique par Jean, évêque d'Orléans, dans des écrits parvenus jusqu'à nous : « Il (l'archevêque de Turin) traitait fort rudement le Pape même, qui s'irritait fort de ce qu'il condamnait hautement le lucre qu'il faisait sur les pauvres superstitieux qu'il attirait en pèlerinage à Rome. »⁹⁸

La contestation est toujours vive au début du XIIème siècle.

Pierre De Bruys est né vers 1095 à Bruis dans le canton de Rosans, près de Gap. Prêtre catholique, sa hiérarchie le condamne et lui interdit de prêcher vers 1112. Refusant d'obéir, il continua à prêcher en tant que prédicateur itinérant, d'abord dans les diocèses d'Embrun et de Gap, puis en Provence et en Languedoc. De Bruys est montré comme méprisant la hiérarchie et le clergé catholique. Sur le plan doctrinal, il souligne l'inutilité des églises car l'Église de Dieu est constituée non de pierres mais de l'union des croyants rassemblés. En 1131, la population de Saint-Gilles (Gard) le précipita dans le bûcher.

Un ancien moine de l'abbaye de Cluny, Henri de Lausanne adopta ses enseignements et contribua à les répandre. Il dénonce le célibat des clercs, source d'impuretés. Il prône une pauvreté totale du clergé affirmant que prêtres et évêques ne doivent posséder ni biens ni charges ou titres lucratifs (*honores*). Il réfute l'existence d'un feu purgatoire et n'admet que le salut ou la damnation. En totale rupture avec le monde, il s'habille et se nourrit avec une simplicité radicale. Il sera condamné et emprisonné pour hérésie au concile de Pise (1134).

⁹⁸ Jean Léger, *Histoire générale des Eglises évangéliques des vallées de Piémont ou vaudoises*, Jean le Carpentier, 1669, p.137.

Vers 1138, l'abbé de Cluny adresse une lettre « *Contra Petrobrusianos hereticos* » aux archevêques et évêques d'Arles, Embrun, Die et Gap, régions dans lesquelles l'hérésie prospère.



Evangelies traduits en langue franco provençale, Carpentras, Bibl. Inguimbertaine.

À la suite d'une crise de conscience en 1170, Valdès, marchand lyonnais, décide de vendre ses biens et de consacrer sa vie à la prédication de l'Évangile à ses concitoyens. Il fait traduire le Nouveau Testament dans la langue d'usage, le Provençal, afin qu'il soit compris par le peuple. A cette époque, ses idées se propagent à travers toute l'Europe et ce mouvement prendra le nom d'église vaudoise.

Le concile de Latran III en 1179 s'alarme qu'en Languedoc et dans d'autres lieux se soit « répandue la damnée perversité des hérétiques que certains appellent cathares, les autres patarins, les autres publicains, d'autres par d'autres noms ».

Les vaudois sont excommuniés par le pape Lucius III en 1184. Valdès meurt vers 1206 au moment où lui et son mouvement étaient proches d'une réconciliation avec l'Église, le pape Innocent III étant alors disposé à dialoguer. La branche lombarde du mouvement, les « Pauvres Lombards », après une courte réintégration entre 1208 et 1210 (on leur accorda le droit de prêcher mais à un auditoire restreint) est exclue. Les « Pauvres de Lyon » continueront néanmoins à prêcher et seront contraints à vivre dans la clandestinité à cause de la répression dont ils sont l'objet. S'appuyant sur les préceptes du Sermon sur la Montagne, ils refusent la violence et tout compromis avec le pouvoir.

Point B : La création de l'inquisition

Dès la fin du XI^{ème} siècle, la révolution grégorienne a renforcé le pouvoir du clergé aux dépens des rois. Les évêques deviennent moins dépendants des princes laïques et sont davantage sous l'autorité de Rome. Par ailleurs, la papauté dans sa volonté centralisatrice et hiérarchique va être déstabilisée par le développement de la bourgeoisie des villes. En effet, des laïcs cultivés accèdent à la lecture directe des évangiles et certains revivifient l'engagement de vie évangélique hors du clergé. Les Frères Mineurs de François témoignent de la force de cette voie laïque de vivre l'évangile. Parmi ces mouvements laïcs de vie évangélique, certains vont être intégrés à l'Église, comme les franciscains, d'autres comme les vaudois seront plus ou moins considérés comme des organisations hérétiques⁹⁹.

Le concile de Vérone en 1184 puis l'action d'Innocent III créèrent les moyens d'une répression généralisée. « Vous ne devriez pas dire, ni même penser du mal de nous » écrivait Innocent III aux consuls de Milan dès 1198. Il introduisit l'Inquisition devant les tribunaux ecclésiastiques en 1199 dans la lettre pontificale *Vergentis in senium*. En 1212, il menaça les Milanais, coupables d'avoir soutenu l'empereur excommunié Othon IV, de « ruiner leur terre » en lançant une croisade contre leur « dépravation hérétique ».

Innocent III envoya des représentants exiger des gouvernants des cités des serments qui les contraignaient non seulement à éviter les hérétiques et leurs « amis », mais aussi à les pourchasser. Devinrent hérétiques tous ceux qui communiquaient en quelque manière avec les dissidents.

C'est ainsi que les premiers pas hors d'Italie furent difficiles pour les Frères Mineurs¹⁰⁰.

⁹⁹ Dans un contexte chrétien, l'hérésie qualifie une situation de conflit qui superpose l'hérésie doctrinale (déviance sur le contenu de la foi) et le schisme disciplinaire (insoumission à l'autorité ecclésiastique légitime). Au début du XIII^{ème} siècle, l'hérésie consiste non pas à se tromper mais à persévérer dans l'erreur.

¹⁰⁰ A ceux qui arrivèrent en France en 1217, on demanda s'ils étaient albigeois. Ils ne comprirent pas la question, furent pris pour des hérétiques et parvinrent de justesse à se sauver. En Allemagne, ils ne connaissaient pas la langue et furent là aussi soupçonnés d'hérésie et emprisonnés. En Hongrie, les bergers lâchèrent leurs chiens contre les frères, qui furent ensuite dépouillés du peu qu'ils avaient. En Espagne, cinq franciscains subirent le martyre.

La chasse aux hérétiques se durcit encore sous Grégoire IX qui eut peur que l'hérésie n'emporte l'Église¹⁰¹.

En 1231, Grégoire IX publie la constitution *Excommunicamus*, qui prescrit la détention à vie pour les hérétiques repentis et la peine de mort pour les hérétiques obstinés et en confia l'exécution aux Ordres mendiants des franciscains et des dominicains. Il édicta en 1233 la première bulle de l'histoire contre les sorcières.

À partir des années 1230, des « sociétés » confraternelles vouées à impliquer les laïcs dans lutte contre l'hérésie furent créées dans de nombreuses villes d'Italie du nord. Ces associations surveillaient la population et les institutions communales. Des statuts communaux qui contraignaient les dirigeants à traquer les dissidents furent ajoutés aux législations des villes italiennes tout au long du XIIIème siècle. Enfin, par une série de lettres émises de 1231 à 1233, Grégoire IX institua l'« Inquisition de la dépravation hérétique ». Les nouveaux tribunaux, dirigés par des franciscains en Provence et en Italie, agissaient en totale indépendance à l'égard des juridictions locales épiscopales ou laïques.

Après 1240, les inquiétudes papales s'apaisèrent et l'Inquisition ne conduisit qu'à de rares condamnations à mort. Le but était d'obtenir le repentir et de remonter les réseaux des hérétiques. En 1254, une lettre d'Innocent IV autorisa officiellement la torture mais sans violence¹⁰² (pour l'époque).

C'est à cette époque que se situe le récit de Thomas de Célano ou François d'Assise, après sa mort, serait revenu libérer un « hérétique ».

¹⁰¹ Ecouter André Vauchez, « *Au risque de l'histoire* », StoriaVoce et KTO, 09/2019. <https://storiavoce.com/la-legende-noire-de-linquisition/>

¹⁰² De fait l'interdiction d'arracher un membre et l'exigence d'éviter de mettre en danger de mort le supposé hérétique.



Saint François délivre de la prison Pierre d'Alife, Giotto, église Saint François, Assise.

Sous le règne du seigneur pape Grégoire IX, il devint nécessaire d'entreprendre en divers pays la croisade contre les hérétiques. Un certain Pierre d'Alife, suspect d'hérésie, fut capturé à Rome en compagnie d'affiliés à une secte. Le seigneur pape Grégoire le commit aux soins de l'évêque de Tivoli, qui, l'ayant reçu en garde sous peine de perdre son diocèse, mit aux fers son prisonnier. Mais la simplicité de ce dernier témoignait en faveur de son innocence, et les gardes relâchèrent de leur rigueur. Or quelques nobles de la ville, à ce que l'on raconte, haïssaient l'évêque depuis longtemps, et ils auraient bien voulu le voir subir la peine dont le pape l'avait menacé. Secrètement ils conseillèrent à Pierre de s'évader : le prisonnier les écouta et, s'évadant une nuit, s'enfuit bien loin. Lorsqu'on s'en aperçut, l'évêque en fut très contrarié, tant par peur du châtement qu'il aurait à subir que par consternation devant la réussite de ses ennemis. Il mit à poursuivre son homme un soin acharné, envoya des émissaires dans toutes les directions, finit par retrouver le malheureux, lui reprocha son ingratitude et le maintint sous la surveillance la plus sévère : un obscur cachot aux murs très épais, en guise de carcan, de grosses pièces de bois assujetties par des tire-fond en fer ; aux pieds, des entraves de fer pesant plus de dix livres ; et lui mesura

chichement le pain et l'eau. Plus d'espoir de libération désormais. Sans tarder, cependant, Dieu, dans sa bonté, lui vint en aide, car il ne permet pas que l'innocent périsse. Le pauvre homme apprend que ce jour est la vigile de la Saint-François, à grand renfort de larmes et de prières il supplie le saint d'avoir pitié de lui. Pierre avait grande confiance en lui parce que, disait-il, les hérétiques avaient souvent aboyé contre saint François. Et à la tombée de la nuit, celui-ci ému de compassion, descendit dans la prison, appela l'homme par son nom et lui ordonna de se lever sans tarder.

« Qui es-tu ? » demanda-t-il épouvanté. « Saint François » s'entendit-il répondre. Alors il appela un garde et lui dit : « J'ai peur, je suis affolé : il y a là quelqu'un qui m'ordonne de me lever et qui prétend être saint François.

- Laisse-nous la paix, malheureux, couche-toi et dors, lui dit le garde. Tu déraisonnes parce que tu n'as pas assez mangé aujourd'hui. »

Le saint revint vers l'heure de midi. Il lui réitéra l'ordre de se lever, et le prisonnier vit par terre, en morceaux, les chaînes qui lui entravaient les pieds ; les pièces en bois de son carcan se désassemblèrent, les tire-fond sautant d'eux-mêmes ; et devant lui s'ouvrait le chemin de liberté. Détaché mais encore paralysé de terreur, il n'arrivait pas à fuir ; il se tenait à la porte, et ses cris effrayèrent tous les gardes qui allèrent annoncer l'évêque : « le prisonnier a rompu ses chaînes ».

L'évêque ignorant encore le miracle, croit que l'homme s'est enfui et, de stupeur, tombe de son fauteuil. Puis il apprend comment tout s'est passé, se rend à la prison en grande dévotion, reconnaît une évidente manifestation de la puissance de Dieu, et sur place adore le Seigneur. On amena les débris des chaînes sous les yeux du seigneur Pape et des cardinaux ; tous, à ce spectacle s'émerveillèrent et bénirent Dieu.¹⁰³

Ce Pierre était probablement l'évêque en charge du diocèse d'Alife en 1217. Le texte de Thomas de Célano et la peinture de Giotto mettent en lumière le questionnement de l'époque sur les possibles erreurs de jugement en matière d'hérésie.

¹⁰³ T. DE CELANO. Traité des miracles, 93, environ 1230, [en ligne], [<http://fraternite-franciscaine-poitou-charentes.fr/wp-content/uploads/2016/01/FRESQUES-DASSISE-illustr%C3%A9.pdf>]

Annexe G : Charité et dette.

Extrait de « Quelle est l'impact de la dette sur l'autonomie »¹⁰⁴ qui reprend certaines parties d'un texte co-écrit avec Caspard Visser't.¹⁰⁵

La monnaie-dette est apparue, il y a 5000 ans en Mésopotamie, sur des « tablettes d'argile où l'on inscrivait une obligation de paiement futur, puis que l'on scellait à l'intérieur d'enveloppes d'argiles marquées du sceau de l'emprunteur. Le créancier conservait l'enveloppe en garantie ; au moment du remboursement, on l'ouvrait en brisant le sceau. »¹⁰⁶. Puis ces tablettes, reconnaissances de dette, ont circulé, devenant instruments négociables. Quand le premier créancier a donné sa tablette pour acheter un bien et quand le nouveau détenteur de la créance a mis son sceau sur l'enveloppe, l'enveloppe d'argile est devenue monnaie. La "dette" devient "monnaie" du fait que le débiteur accepte que sa dette soit réclamée ultérieurement par toute autre personne que son premier créancier.

Résumé

La dette permet d'éclairer les rapports de la monnaie et de la finance. Elle exige de penser la question de la relation juste entre débiteur et créancier. L'emprunteur est aujourd'hui soit un particulier, soit une entreprise soit un état. Lors de mauvaise fortune du débiteur, comment définir les bonnes pratiques modernes de ce rapport créancier-débiteur ?

Apparaît vitale pour le respect des hommes d'aujourd'hui et de demain l'adoption de trois principes éthiques.

Concernant la dette des particuliers, il faut donner à chacun la possibilité de repartir libre. C'est la remise de dette par la faillite personnelle¹⁰⁷. C'est cette faillite personnelle qui correspond à un Jubilé permanent. De plus, sauf à accepter la disparition des classes moyennes, il faudra limiter l'enrichissement actuellement exponentiel des très riches constaté par l'économiste Piketty. Pour les particuliers, il faut un juste remboursement sans esclavage.

Concernant la dette des entreprises, il convient de partager le profit entre le créancier et l'entrepreneur. Cette pratique apportera une robustesse accrue des entreprises dans les périodes difficiles. Pour les entreprises, il faut éviter le taux fixe et l'abus d'effet de levier conduisant aux mises en faillite économiquement inefficaces et injustifiées.

Concernant la dette des États, il est nécessaire d'établir un nouveau code d'Hammourabi mondial. Il comprendra de nouvelles règles permettant aux États débiteurs d'assurer leur souveraineté et la

¹⁰⁴ Denis Dupré, *La fabrique collective de la monnaie*, 2018, Jouquetti Libre Éditeur.

¹⁰⁵ Denis Dupré, Caspar Visser't, « Réflexions sur la gestion de la dette : Des textes fondateurs à la crise actuelle », *Entreprise & société*, Classiques Garnier, 2017, 2017-1 (n° 1), pp.223-243.

¹⁰⁶ David Graeber, *Dette: 5000 ans d'histoire*, Éditions Les Liens qui libèrent, 2013, p 263.

¹⁰⁷ L'esclavage et le droit romain primitif prévoyaient l'exécution du débiteur. La pratique envers le débiteur insolvable s'est adoucie avec la pratique légale de « *venditio bonorum* » qui consistait à la vente des biens du débiteur et sa perte du droit de vote. L'économie moderne pour se développer a eu besoin de redonner « une chance » à l'entrepreneur malchanceux de recréer une activité. Ainsi, la crise financière des années 1790 aux États-Unis engendra la première loi relative au droit de la faillite en 1800, abrogée en 1803. L'initiative commerciale, indispensable pour assurer l'essor économique du pays conduisit alors à accorder au débiteur un nouveau départ en cas de déconfiture, ou « *fresh start* ». Le *Bankruptcy Act* de 1978, qui prolonge celui de 1898 et constitue le Titre 11 du Code fédéral des États-Unis, permet la faillite personnelle.

dignité de leurs citoyens¹⁰⁸. Il faudra que chaque État équilibre production et consommation tant dans le respect des contraintes écologiques que dans celui des créanciers. Pour les états, il importerait d'assurer la protection des biens communs.

On peut se demander combien de particuliers et d'État aujourd'hui dans le monde, ont plus de dettes que de valeurs de tous leurs actifs. Il n'y a pas de statistiques structurées disponibles permettant de répondre directement à cette question. Par contre, l'économiste Piketty¹⁰⁹ apporte la preuve que les inégalités augmentent, poussant les uns vers une concentration des richesses et les autres vers des dettes. Il n'est donc pas impossible qu'une petite fraction de l'humanité possède les biens physiques (terres, mines etc.), les entreprises, et contrôlent les états dont ils détiennent la dette et soient de plus les maîtres des autres humains dont ils sont les créanciers et les employeurs.

La monnaie-dette par son rapport entre le débiteur et le créancier fait apparaître dans notre enquête sur la monnaie la valeur d'empathie. L'empathie et la dette peuvent faciliter le lancement de projets d'autonomie. Mais l'absence d'empathie et la dette brisent les relations sociales et conduit parfois à l'esclavage. Mais l'absence d'empathie et la dette excessive entre nations mènent parfois à la guerre.

La dette est un rapport, une relation, un face-à-face entre créancier et débiteur. L'éthique peut pointer du face-à-face de la rencontre des visages car « voir un visage, c'est déjà entendre : "Tu ne tueras point." »¹¹⁰.

Nous pouvons nous interroger sur les buts avoués ou inavoués du créancier : un but d'aide ou un but de domination, et ceci que l'emprunteur soit un particulier, une entreprise ou un État. C'est pourquoi nous questionnerons le crédit sur la valeur d'empathie entre le créancier et le débiteur.

Tableau 1 : Empathie ou égoïsme des créanciers dans la relation avec les emprunteurs

	Particuliers	Entreprises	États
Empathie du créancier	Le crédit est consenti tout d'abord pour « aider ». Le créancier remet éventuelle une partie de la dette en cas de mauvaise fortune pour le débiteur.	Le crédit est réalisé pour partager les éventuels profits avec celui qui apporte son travail.	Un taux majoré prend en compte le risque de faillite. Le crédit est en adéquation avec les possibilités futures de remboursement de l'État. Une remise d'une partie de la dette assure à l'État défaillant un service minimal de

¹⁰⁸ Nous voyons comment les États excédentaires, tel la Chine avec son fonds souverain de 4000 milliards de dollars ou les Pays du Golfe vivant de la rente pétrolière, achètent les terres cultivables, l'eau, l'énergie : tout ce qui devient des raretés. Il conviendrait, pour protéger les biens communs et ce qui permet aux peuples la survie et le travail, de ne payer dans certains cas que partiellement les dettes. Ceci passerait par une constitution protégeant les biens communs et interdisant leurs ventes en s'inspirant des tentatives de l'Islande ou de pays sud-américains.

¹⁰⁹ Thomas Piketty, *Le capital au XXIe siècle*, Seuil, 2013.

¹¹⁰ Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, 1951, p21.

			prestations de base pour la survie digne de ses citoyens.
Egoïsme du créancier	Le crédit est consenti tout d'abord pour « s'enrichir ». Si le remboursement n'est pas possible, la saisie des biens et l'esclavage sont les conséquences.	Le crédit est réalisé en exigeant un taux fixe indépendant des profits générés par l'activité. L'arrêt de l'activité par la faillite est exigé lorsque ce taux de rendement n'est pas atteint.	Le crédit peut dépasser les possibilités futures de remboursement de l'État. Il n'y a pas de remise de dette mais privatisation des biens communs et suppression des dépenses de l'État défaillant pour rembourser les créanciers.

Sans empathie, les crises liées à la dette sont inévitables pour deux raisons principales.

La principale raison est macroéconomique. L'économiste Minsky a remarqué que, dans les périodes d'euphorie en haut de cycle économique, la prudence des créanciers comme celle des emprunteurs s'évapore. Le succès pousse à l'insouciance quant à la possibilité d'erreur ; l'absence de sérieuses difficultés financières durant une longue période conduit au développement d'une économie euphorique dans laquelle les financements à court terme de positions longues deviennent un mode de vie normal.¹¹¹ Dans les schémas traditionnels, la dette est remboursée par les flux monétaires des revenus de l'entreprise ou la vente d'une partie des actifs. L'économiste Minsky a montré qu'un nouveau type de dette se développe, qu'il nomme la « dette Ponzi ». Le remboursement de la dette nécessite dans ce cas soit que les actifs eux-mêmes prennent de la valeur pour pouvoir rembourser la dette, soit qu'un nouvel emprunt soit réalisé pour la rembourser.

La raison secondaire est microéconomique. Un phénomène permet au créancier de profiter du malheur de son débiteur. A partir d'un certain niveau d'endettement rien n'empêche le créancier d'augmenter la dette en imposant le taux d'intérêt qu'il veut, puisque plus aucun autre créancier ne souhaite prêter au débiteur insolvable. Un exemple emblématique est le cas de la Grèce en 2015 lorsque le taux des prêts à un an des créanciers à l'état grec a atteint 50%. Il aurait été légitime que l'état grec ne rembourse pas intégralement cette dette consentie à un taux d'intérêt élevé dès lors que son service devenait hors des capacités de remboursement. En effet, la théorie financière, même celle « libérale orthodoxe », enseigne qu'un taux d'intérêt est élevé parce qu'il est sous-entendu que le créancier a un pourcentage de chance faible de percevoir sa créance et qu'il accepte ce fait.

Ainsi, s'il n'y a ni remise de dette, ni contrôle de l'endettement, les crises de dette sont inévitables

¹¹¹ Henry Minsky, *Stabilizing an Unstable Economy*, Yale University Press, 1986, p 213.

Dialogue and radical imagination about property and survival

What is the relationship between political actions to put in place institutions so that all men may eat to their fill in the 21st century and the 13th century frescoes on the life of Francis of Assisi?

An improbable relationship, and yet this journey, in which we cross paths with Francis of Assisi, Giotto, the economist Polanyi, the philosophers Ayn Rand and Castoriadis, and then Pope Francis, will prove to be a fruitful one.

Seventy years after Francis' death, Giotto painted the frescoes of the saint's life. Among the twenty-eight frescoes that cover the walls of the nave of the upper church of the Basilica of St. Francis of Assisi in Umbria (Italy), two are surprising if one is interested in the question of ownership or survival.

One tells how, in order to express his renunciation of all earthly goods, despite his father's opposition, Francis strips naked in front of everyone. The halo that the painter colors testifies that by this gesture Francis becomes a saint. The Bishop Guide does not have a halo. He seems to protect Francis and hides his nudity with a piece of cloth lent to him by a peasant who witnessed the scene, according to legend.



Francis renounces all earthly possessions, despite his father's anger, and takes refuge in the arms of Bishop Guida, Giotto, Assisi, 1295.

The other one represents Francis invoking God with a prayer, to bring forth a spring. Could the thirsty peasant have survived without Francis' intervention? For Francis and his companions, it is from the goodness of God that all the resources that ensure our daily survival spring up.



Francis brings water from the mountain to quench the thirst of a peasant Giotto, Assisi, 1295.

On another occasion, the man of God, wishing to retire to a hermitage in order to devote himself more freely to contemplation, had to be led on a donkey because he was exhausted. It was then summer, and his guide, who was climbing the mountain on foot after the servant of Christ, could not stand the fatigue and thirst of the long and uneven path, began to shout vehemently at the saint: "I will die of thirst if I do not have something to drink immediately!" Without wasting a moment, the man of God got down from his donkey, knelt down, raised his hands to heaven and only stopped praying when he felt he had been heard. He then said to the man: "Run to this rock and you will find a spring that Christ, in his goodness, has just made spring from the rock so that you can drink." A thirsty man was able to drink from a water that had sprung from the rock by the virtue of a saint in prayer, and it was a very hard rock that provided him with something to refresh himself. There was not a

*trickle of water in this place before and no matter how hard we looked, we could not find any trace of it afterwards.*¹¹²

In these frescoes that speak of the imagination of Povorello, no one knows the part of the imaginations of the two official authors who wrote the legend of the life of St. Francis a few decades after his death¹¹³, nor the part of the imagination of the painter and those of his time.

However, the multiple images painted in the Basilica of St. Francis of Assisi convey a force that will contribute to making the Basilica of St. Francis in Assisi a destination of pilgrimage and popular devotion.

And the dialogue with the imagination of Francis of Assisi will continue through the centuries, right up to the present day. Pope Francis not only bears his first name but also chose as the title of his major encyclical "Laudate si", the key words of Brother Sun's canticle¹¹⁴.

What are the mechanisms that transform the imaginary into a power capable of moving crowds and arousing vocations? Do these imaginings remain in the world of the mind or do they have a crucial role in the transformation of the world?

¹¹² *Légenda major* 7, 12. For a beautiful visit of the church and its frescoes, see *Les fresques dans la basilique de Saint François par des franciscaines du Poitou* on <http://fraternite-franciscaine-poitou-charentes.fr/wp-content/uploads/2016/01/FRESQUES-DASSISE-illustr%C3%A9.pdf>

¹¹³ The first was written in 1247 by Brother Thomas Celano. The second by Bonaventure who, in spite of his young age, was appointed Minister General of the Order of Friars Minor in 1257.

¹¹⁴ The Canticle of Brother Sun of Francis of Assisi is considered to be the first poem in ancient Italian, created in the winter of 1224-1225 at the Abbey of San Damiano, in Umbrian dialect ("Volgare"). In this poem returns as a refrain "Laudato si, mi signore".

I The radical imagination as a power capable of transforming the world

1.1 The imaginary instituting

In the work of the philosopher Castoriadis, the concept of autonomous society (which makes its own laws, from the Greek *nomos*: the law) is central.

*We conceive autonomy as the capacity - of a society or an individual - to act deliberately and explicitly to change its law, that is, its form.*¹¹⁵

It is surrounded by three mysterious terms: radical imagination, instituting imagination and instituted imagination (or institutions).

An institution is not what we classically understand. We will define an institution¹¹⁶ as any organization or practice that facilitates collective action to achieve shared values. It is any means implemented by a collective, any practice that tends to become usual and acts on the world.

Castoriadis specifies that most traditional societies are heteronomous¹¹⁷ because they no longer make their laws. They have established, through a collective instituting imaginary, their institutions and their laws once and for all. In this creative moment, they have established powerful taboos that will prevent any questioning and any radical questioning. Their institutions will thus be able to endure. Any questioning is all the more impossible as they conceal this creative moment, by delegating to (imaginary) transcendent instances the function of ultimate guarantor of meaning. Yesterday, it was the gods or the unique God, but today in our Western societies it can be the Market and its famous invisible hand.

These heteronomous societies, the most common in history, therefore erect barriers, taboos, so that the events of the world do not contradict their explanation of the world and the laws of action on it.

Truth is thus endogenous to society and the rigidity of institutions ensures the stability of society. After the founding moment, the radical imagination will no longer find the conditions to blossom, because to even discuss the possibility of changing the laws is then a sacrilegious taboo.

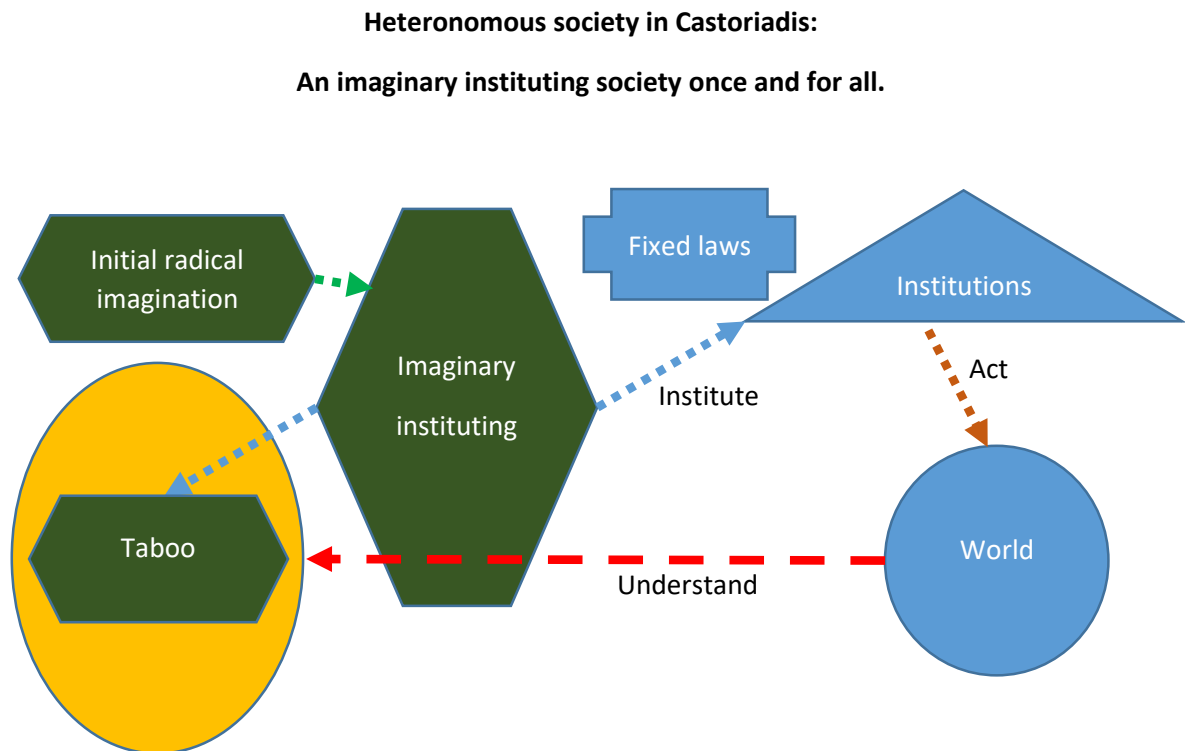
In these heteronomous societies, the institution of society takes place in the closure of meaning. All the questions that can be formulated by the society under consideration can be answered in imaginary meanings, and those that cannot are

¹¹⁵ Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 207.

¹¹⁶ An example of an institution is that of the theater in Athens, which allowed for annual performances, shared with all citizens for entertainment but also to remember what was dangerous for the group (*hubris* for example). This institution required that the richest citizens donate in a compulsory way to finance the construction of the places and the payment of the artists.

¹¹⁷ Who receives from outside the laws that govern men.

*not so much forbidden as mentally and psychically impossible for the members of the society.*¹¹⁸



This path starts from a radical imagination that creates institutions and fixed laws that allow to act on the world but also taboos to lock the new possible. Then the world and the new events challenge men again. They understand things through the filter of their instituting imagination (their media for example). The radical imagination can be at work individually but it cannot be shared because of the strength of the taboo locks.

The path is broken by the taboo. Without it, another path to autonomy, this time circular, is possible. In each cycle, the energy towards autonomy is invigorated by the radical imagination. The understanding of the world is collectively rediscussed by the *logos*. This new element, the *logos*, will also allow to reinforce the radical imagination, both collectively and individually.

From radical questioning

According to Castoriadis, the protective mechanism of stabilization of societies was disrupted mainly on two historical occasions: the first time in ancient Greece and the second in Western Europe, in the period of the rise of the free cities, the time of Francis of Assisi.

In these cases, the societies can be qualified as autonomous because they are conscious of being the creators of their *nomos* and moreover accept the permanent questioning of their laws and therefore of their institutions.

¹¹⁸ Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, p. 224.

*There is discontinuity, rupture of this succession of heteronomous societies, in the sense that in certain societies and historical periods arise the interrogation and the contestation bearing on the existing institutions and the corresponding social imaginary meanings: it is the birth of the philosophy like unlimited interrogation and of the democracy like assumption by the collectivity of its powers and its responsibilities in the position of social institutions.*¹¹⁹

Philosophy and democracy are, according to Castoriadis, institutions that allow questioning to escape the taboos that other institutions can support. Philosophy ensures a questioning of the representations of the world. Democracy gives a possibility of questioning the established laws and institutions. It offers a permanent regeneration of institutions thanks to powerful tools-institutions like the egalitarian decision process (one man one vote) or the discussion on the agora.

These particular institutions institute in fact the possibility of breaking barriers by clearing taboos. They are collectively instituted. Let us take the military institution which defends the Athenians against their enemies. It is while discussing on the agora that the assembled people finally decide to use the money of the mines of Laurion to make money to finance the construction of the warships. Even if an individual, Pericles, carries the project, it is the fruit of collective reflections where it is very often impossible to discern the contribution of some from that of others.

For Castoriadis as for Aristotle, the man is the most social of the animals. Both the understanding of the world and the action on it require a collective exchange. There is no possible self without the system of relation with the collective which forms society. The society shares between all its members the comprehension of the world, the dialogue to define the modes of actions on the rest of the world and the modes of relations between the men. The individual and the society cannot be separated because if the Man is transformed by the society in a historical process where the new can spring up, he participates in the transformation of the society. The project of autonomy thus corresponds to a dynamics which reinforces the bonds between the individual and the collective. An autonomous society makes a particular type of man whose individual virtues support in their turn the democratic institution.

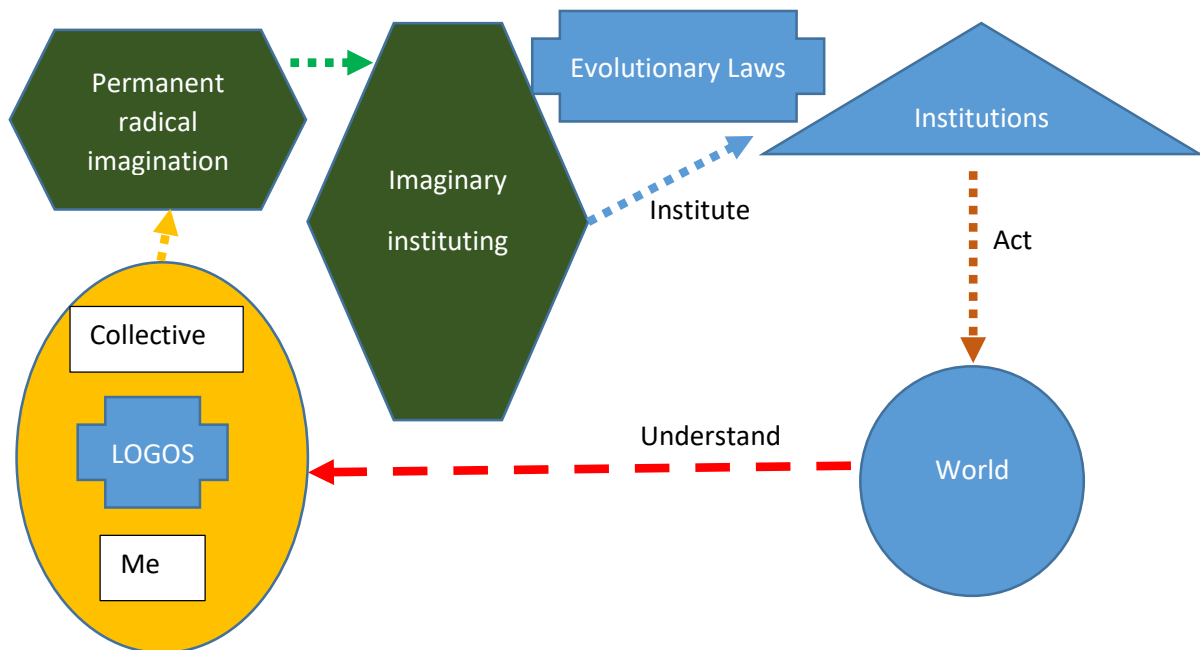
This creation [democracy] is inseparable from a certain number of values, which were at the same time condition of the political life of the Greeks and the ends that this life aimed at reaching. It is necessary to recall besides that for the essential, these values had to do with the individual man: what was aimed at, it was the virtuous man, the arétê (virtue), the individual kalos kagathos (beautiful and good)...¹²⁰

¹¹⁹ Castoriadis, Cornelius, Enrique Escobar, and Pascal Vernay, *Sujet Et Vérité Dans le Monde Social-Historique Séminaires 1986-1987*, Seuil, 2002, p. 45.

¹²⁰ Cornélius Castoriadis et Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, 1981, p. 107.

Autonomous Society in Castoriadis:

The central role of radical imagination and logos.



Of the collective radical imagination

This questioning of the instituted, and thus of the established social imaginary meanings, is what Castoriadis will call the radical imagination.

*The original thought poses/creates other figures, makes to be as a figure what until then could not be - and that cannot go without a tearing of the existing background, of the given horizon, and its recreation.*¹²¹

This radical imagination in 5th century Athens, makes possible the creation of the democratic political art as a permanent collective work of the beautiful organization of the society.

The project of collective autonomy is a way of seeing its relation to the others to create together rules to build a common future. It is a revolutionary project¹²² which, by the education and the socialization,

¹²¹ Castoriadis, Les Carrefours du Labyrinthe I, p. 21.

¹²² Project which requires according to Castoriadis « a true public becoming of the public sphere (ecclesia), a reappropriation of the power by the community, the abolition of the division of the political work, the circulation without obstacles of the politically relevant information, the abolition of the bureaucracy, the most extreme decentralization of the decisions, the principle: No execution of decisions without participation in decision making, consumer sovereignty, producer self-government - accompanied by universal participation in decisions binding on the community, and self-limitation. »

the paideia, aims at « the explicit self-institution of the society by the collective, lucid and democratic activity »¹²³.

The collective autonomy is a political fact allowed by the implementation of the radical imagination.

*[The radical imagination] creates the institutions which, internalized by the individuals, facilitate as much as possible their accession to their individual autonomy and their possibility of effective participation in any explicit power existing in the society.*¹²⁴

Of the logos

It is the logos, dialogue based on reason and argumentation, which allows any collective construction to make possible a new way of social life. It is one of the major tools of exchanges between the small individual self and the powerful collective in which it is immersed. On the one hand, the events of the world are decoded through the prism of the instituting imaginary. On the other hand, the "modified constructions" of the institutions require their conception which cannot be done without this logos.

The dialogues modify our collective wills of actions on the world and upset the existing institutions. The role of the logos in the collective is to carry, to weigh the radical questionings. It is the material support of the unlimited faculty of interrogation and of the questioning of the existing institutions. For Castoriadis, it is the germ of any collective adventure of an autonomous society, namely which finds only in its citizens the resource to make its laws and to set up the institutions which will govern the common destiny of a collective. The logos requires diverse and varied procedures. For example, among the Athenians, were essential the equality of the time of speech, the existence of an agora and the equality in the manufacture of the laws and before the law.¹²⁵

Of the instituting social imaginary

The radical imagination is shared through the logos on the agora of exchanges. If the adhesion becomes a powerful wave, this imagination is transformed into instituting imagination because the group will act to modify and transform the institutions.

This radical imagination, Castoriadis tells us, can in certain cases become the instituting social imaginary. The circumstances in which the radical imagination becomes the instituting imaginary then which is going to be instituted, remain in part a mystery. In the historical trajectory of human societies,

The public/public sphere is « the forum where works and undertakings that concern and commit the entire community are discussed and decided upon ».

Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe : Fait et à faire, op. cit.*, p. 74.

¹²³ Cornélius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, Paris, UGE, 1979, p.331.

¹²⁴C. CASTORIADIS, *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 62.

¹²⁵ The notion of equality and access to the right to enjoy this equality remains contingent on the commonly accepted limits of the times. For example, among the Athenians of the 5th century, autonomy concerns only certain Athenian residents, men and not women, citizens and not slaves. The concept of equality does not concern either the relations with the other people. The dialogue with the neighboring peoples is very often limited to the trade or the war.

some radical imaginations have seemed to be able to be instituting imaginaries but have not found the critical adhesion threshold to become power. For a power is needed if only to overthrow if necessary old institutions incompatible with the new. Then another power is needed to maintain the new institution. In other cases, radical imaginations manage to become instituting imaginaries of an institution that can prove ephemeral if it is not viable.¹²⁶

On the instituted imaginary (the institutions)

An instituting social imaginary, by taking root in the world, becomes institution and is then called by Castoriadis the instituted or the instituted imaginary. This instituted imaginary, in which the individual bathes, whether he is conformist or revolted, shapes him. But each individual transforms in his turn the institutions by the instituting social imaginary in which he participates. The instituting social imaginary is thus the source of creation of a different social world. It has the power to shake up institutions to create new ones. It is one of the dynamics of the history of the institutions, and civilizations.

Of the individual radical imagination

The collective instituting imagination, once instituted, feeds the individual radical imagination.

However Castoriadis, although giving a predominant role to the collective, does not deny the role of the individual in the radical imagination. There are indeed two dimensions: the individual dimension of the radical imagination and the collective one. The collective radical imagination is also nourished by the individual radical imagination.

For Castoriadis, the individual radical imagination exists in the infant. According to him, the first radical imagination of the infant is going to submit itself little by little to the collective imaginary meanings by socializing.

However, at the end of the process, it is the "liberated" imagination of certain individuals which transforms the society towards more collective autonomy.

Thus, the artistic creation, the political action or the psychoanalysis transform the individual to make him more autonomous. This radical imagination which works on the scale of the individual is, by essence, creative liberation, *poiesis*. It is it which transforms the craftsman expert in the perfection of the copy into an artist who produces the new.

And if philosophy is a matter of collective radical imagination, it is also a matter of individual radical imagination.

¹²⁶ Our instituting social imagination has manufactured institutions based on individual freedom and the predominance of the market and property. These institutions cause, among other things, the disappearance of biodiversity and climate change. These institutions are unsustainable.

I am a philosopher, that means: I have decided to think by myself and freely. I look for what is or seems to me to be true. - and perish the Church, the State, the authorities, the universities, the media and the consensus.¹²⁷

Man, according to Castoriadis, is a "social-historical" being, closely dependent on his environment but he also possesses a capacity of self-alteration, a capacity to change himself. To do this, the individual must upset the fence of the social imaginary instituting.

To go beyond this fence means to alter the already existing system, thus to constitute one's world and oneself according to other laws, thus - rigorously speaking - to create a new ontological eidos, a different self in a different world.¹²⁸

For Castoriadis, the divine law would constitute a fence and would prevent any autonomy, any radical collective or individual imagination. Gods guard the fences and fix the laws of men according to timeless principles. Thus Castoriadis, fierce opponent to any form of religion, rejects any possibility of radical questioning among the believers.

1.2 Radical imagination and Christian logos

Let us return to our two frescoes by Giotto. What does Francis' fresco on deprivation matter if the institution of selfish private property cannot be countered by another radical imagination of property that does not forget the sharing that could be institutionalized?

What does the Pope's encyclical *Laudate si* matter if the implementation of the project here and now cannot be realized?

According to Castoriadis, Francis of Assisi cannot be endowed with a radical imagination capable of changing institutions. The instituted by a religion, the faith, puts too many barriers and they are too rigid.

But before a hasty conclusion, it is necessary to look for the grain of sand. We will therefore examine the possibility that the radical imagination of a believer can be transformed into an instituting social imagination. Can a Christian break taboos and barriers? Built on a Christian logos, could an instituting social imagination "move" not only the Church and radically transform it but also the whole society?

Our investigation will look for traces of this radical imagination in history.

We have seen that the logos is the heart of a possibility towards autonomy. Now, this term of logos is in frequent use among the first Christians. If this logos has a slightly different meaning, we will show that it also leads to a radical questioning.

¹²⁷Cornélius Castoriadis, *Intellectuels et conformisme*, in *Quelle Démocratie*, Tome 2 (écrits politiques, 1945-1997), Edition du Sandre, 2014, p. 324.

¹²⁸ Castoriadis, *Domaines de l'homme*, PUF, page 410.

Logical rationality based on a mechanism of demonstration of the truth of statements is not foreign to religions. One finds for example among Buddhists as well as among Jews practices of oratorical jousting to strengthen the rationality of believers. Judaism is a permanent questioning of the divine laws¹²⁹.

The logos in Castoriadis is not the Greek logos which aims at posing this type of rational comprehension of the world but a logos which makes possible the expression of the radical imagination to think of the new and to make the new; in a word to create. Could the word logos at the heart of nascent Christianity be analogous to that of Castoriadis insofar as it would make creation possible?

Genesis in the Bible affirms from the very first pages a possibility of creation in the hands of men. That man can create the "new" is not forbidden in Judaism because humans are made on the same model as the creator: "And God created man in his own image; in the image of God he created him. Man, in the Jewish vision, can create.

Later, some Christians like John the evangelist tell of a world inspired by Judaism where everything is not programmed by God. John's logos is opposed to Greek logical thinking where the cause systematically precedes the effect. With him, it is rather the world to come that drives present actions. A world in which anything can happen because John never assumes a permanence of the world's functioning. The world of John the evangelist, centered on Christ the "logos", describes a dynamic of permanent recreation of the world. With John, the new can happen.

John's choice was to think that there is a future that opens up a future that is not already contained in what has preceded it: is not already bound and chained. Something new is possible. Each morning can be a new world of the world by taking off from the past night To establish that such a category of the advent is not illusory or fallacious, that an event can happen, an advent can happen, he thus named Christ ("logos") in his prologue, the one "through whom" this effective advent is made possible.¹³⁰

A first barrier is broken by John, the one that assumes the laws of a stable world where a God could have fixed eternal rules. For John, what is rational is no longer to be found in the laws of a stable world but in the finality of a dynamic world. In that he finds the concept of final cause dear to Aristotle. A second barrier is broken by John with a Christ who practices unconditional love even if it means breaking all the barriers of the laws one by one. John on the edge of the Church with his questioning appears to be the bearer of radical imagination.

The word logos travels in the Christian world in time and space. Origen, one of the fathers of the Church of the 2nd century identifies the logos with Jesus. With other fathers of the Church, they discover a faith closer to the Eastern mysticism than to the Greek rationality in resonance with the Johannine logos with dominant of creation.

In the 4th century, this path of a man with a creative vocation was closed by the conception of Saint Jerome: only God is creator and man must obey him. Jerome's vision is set in stone by the very

¹²⁹ The Babylonian Talmud emphasizes the importance of questioning. The Jerusalem Talmud on the practice of the law to be adopted.

¹³⁰ François Jullien, *Ressources du christianisme*, Paris, L'Herme, 2018, p. 45.

particular choice of translation of the word *logos* in John's gospel by the Latin word *verbum* (see Appendix A). The institutional Church will adopt the instituting imagination of Jerome's vision and choose to forget the radical imaginations of John or Origen.

Throughout the history of religions, we find many conflicts between the instituted and the radical imagination. To illustrate our point, three examples where the radical imagination has been marginalized and sometimes qualified as heresy.

The radical imagination is at work in the institution of the Temple when Jesus drives out the merchants. Jesus questions, according to Jewish tradition, the barriers of the laws. He questions the world to be built and shows that institutions do not make the world enviable. Jesus is a heretic for the Jewish authorities of his time. Later, the emerging Christianity will be perceived as a heresy of Judaism, a too violent questioning of the institution of the Temple and its leaders and their relations with the Roman occupier. This new trend of heretical thought became even more unbearable after the destruction of the Temple in 70 and the failure of the Bar Kokhba revolt in 135, which ended the hopes of a Jewish Messiah who would raise the Temple.

Within the Christian churches, hell is a well-established institution. This instituting imagination that has shaped them and still shapes them has been regularly disturbed by the grain of sand of "salvation for all men". Yet this radical imagination has been just as regularly classified as heretical. The hope of salvation for all men was the fruit of radical imagination in Origen, in Castellion, in Urs von Balthazar and in Ellul¹³¹. It has never become an instituted social imaginary. The instituting imaginary of a well-populated hell, that of Saint Augustine, remains since the 4th century the instituted belief in the canons of the Catholic Church.

If the institutional Church does not tolerate the questioning of its dogmas, it feels similarly weakened by those whose radical imagination questions its very earthly behavior. Thus, the order of Friars Minor of Francis of Assisi was almost labeled heretical, as was the Waldensian movement, its contemporary (see point A of Appendix F).

*Pope Innocent III sees the Church beset by herds of enemies, the princes who call themselves Christians and on whom he throws excommunication and anathema in turn (on the Emperor, on the King of France, on the King of England), these heretics who swarmed - from the Poor of Lyon, who became the Vaudois, and these Umiliati, who only partially submitted, to these Cathars, to these Albigensians, against whom he preached the crusade and prepared the Inquisition. Now, this layman in rags who comes before the fat, luxurious and arrogant curia, advocating this scandal, the integral application of the Gospel, the realization of the total Gospel, is he not in the eyes of the pope on the road to heresy, if not already a heretic. So there would have been a stormy first meeting.*¹³²

¹³¹ Dupré Denis, *Le salut des copains*, 2021, Jouquetti Libre Éditeur, [gratuit en ligne], [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/metaphysique>].

¹³² Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999.

The heretic, at the time of the Inquisition in the thirteenth century (see point B of Appendix F), was defined explicitly, not as one who is in error, but as one who persists in error.

It is clear from this definition that, for the Orthodox, the heretic is the one who has broken a barrier of interpretation of the laws that fix the institution. The heretic could be in the true, the just. But the truth, the right that he proclaims he wants to defend are less important than the permanence of the institution.

Heretic or orthodox? Most often the instituting imaginary of these movements of thought will not have sufficient force to establish itself. But, on rare occasions, the instituted will have been shaken sufficiently strong.

Within religions themselves, heresy is a sign of a radical questioning. The posture of the heretic in a religion is indeed the fruit of the radical imagination in Castoriadis' sense.

1.3 A modern conception of logos in Francis of Assisi

The radical imagination of an individual is expressed in questioning. This questioning is nourished by exchanges and dialogues that are all the more fruitful when they take place with people whose imagination is radically different from that individual. The logos in its very essence requires that each person be willing to discuss with others, including those who have ideas other than his own to build the world.

Francis of Assisi lives in a time when, through a liberation of the logos, the radical imagination has been instituted according to Castoriadis. However, the latter did not explore this period of the free cities. Let us set the scene.

At the beginning of the 11th century, the Mediterranean was the heart of trade from Constantinople and Alexandria, then from the great Islamic capitals of Damascus and Cairo. In the 13th century, capital and merchants were now in Genoa, Pisa and Venice. Why?

The end of the 11th century was characterized by the rise of Italian cities which created a network of trading posts. This was made possible by the weakening of the Ottoman Empire. In 1182, the Christians of Constantinople were massacred. In response, in 1202, Pope Innocent III launched the Fourth Crusade. Constantinople was retaken in 1204. Venice, which financed this crusade, annexed an entire district of Constantinople. It will also take possession of the south of the Peloponnese and Crete which will provide it with wood, wheat and agricultural goods.

Large banking companies were created and financial innovations such as the bill of exchange made trade more fluid. It is not a rise of the individual freedom but that of a collective freedom of undertaking framed by powerful guilds.

The Middle Ages were the time of liberties conceived as privileges differentiating the status of some from that of others, and not of freedom, conceived as a natural right of the human being.

The history of the movement of liberties in Europe is contrasted because it depends on the differential combination of these three essential causes. It was necessary to have a certain concentration of men and capital, the presence of a real urban fabric, enhanced by an awareness and a practice of opposition so that urban movements

hostile to the powers that be could make themselves heard. Hence the precociousness of the communal movement in northern Italy and France.

The challenge of the movement consisted, above all, for the men of the cities to gain freedoms and to free themselves from feudal and seigniorial bonds. The movement of urban emancipation gave birth to a political community of citizens whose members, who are qualified in the texts with different names according to the regions, burgenses, vicini, vecinos, poorters, were distinguished from the simple inhabitants by their legal status which granted them rights and imposed them obligations to respect. The rights were of course multiple, different according to the cities.¹³³

The church is in conflict with the merchants because the flourishing trade allows the bourgeois to emancipate themselves from religion. The law of the city aims at supplanting that of God and the Church in the organization of the city. Who will hold the wealth and therefore the power? Who will collect the taxes? The wealthy bourgeois of certain Italian cities, such as Venice, aspired to take power over their nobility and their bishop. They put themselves at the head of communal revolts. Thus, Francis, son of rich merchant, is going to make the war to the nobility of Assise and Perouse.

Above all, the spectacular consequence of the demographic and economic boom is a powerful movement of urbanization. [...] As an economic center, the city is also a center of power. Alongside and sometimes against the traditional power of the bishop and the lord, a group of new men, the citizens or bourgeois, conquered "freedoms" and increasingly extensive privileges. Without calling into question the economic and political foundations of the feudal system, they introduced a variant, creating freedom (Stadtluft macht frei, as the Germans say, "the air of the city makes you free") and equality (the communal oath unites equals in law), where the inequality that arose from the economic and social game was based, not on birth, but on wealth, real estate and movable property, possession of the soil and urban buildings, property taxes, money.¹³⁴

The institution of the Church was thus shaken from the outside. It was also shaken from within by the emerging orders (Cathars, Waldensians, Friars Minor) who advocated implementing the Gospel in its simplicity and radicalism.

A man of dialogue.

Francis will find an original position with his dialogue with all creatures to whom God has given life and the fraternal listening of other humans. And he will implement a radical logic through his experience with his Muslim interlocutors. In this world in turmoil, violent by its armed confrontations, its crusades, Francis breaks with the practice of dialogue. He invented a dialogue with someone from another world and another religion. In the midst of the crusade war, he went, unarmed, to dialogue with the Sultan. Later, in his rule, he will ask the brothers who go to a Muslim country to "make no trial or dispute, to

¹³³ Denis Menjot, « Le mouvement des libertés dans les villes de l'Occident médiéval, *Belfort 1307 : l'éveil à la liberté* », Oct 2006, Belfort, France, p. 9-30, [halshs-00706265].

¹³⁴ Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999, p.19.

be submissive to every human creature for the sake of God, and to confess simply that they are Christians".



St. Francis before the Sultan, Giotto, Church of St. Francis, Assisi.

Francis will open a dialogue to try to build a common world of peace with the Muslims. Jacques de Vitry, testifies and tells us: "The Sultan listened for several days to Francis, who announced faith in Christ to him and his people. But he had not achieved any of his goals: neither the martyrdom he desired, nor the conversion of the Sultan he hoped for, nor the peace between Christians and Muslims for which he had committed himself."¹³⁵

Yet Francis will continue to defend that dialogue allows for bonding and building. This is what the philosophers of language theorized in the twentieth century, including Wittgenstein¹³⁶, Benveniste, Grice¹³⁷, Searle¹³⁸, Peirce and Austin¹³⁹.

¹³⁵ Cours fondamental sur le charisme missionnaire franciscain, « La mission franciscaine d'après les sources anciennes », 1998.

¹³⁶ Ludwig Wittgenstein, *De la Certitude*, coll. Tel, Gallimard, 1965.

¹³⁷ Paul Grice, « Meaning ». *The philosophical review*, 1957, p. 377-388.

¹³⁸ John Searle, *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge university press, 1969.

¹³⁹ John Austin, *Quand dire, c'est faire* (1962), Paris, Seuil, 1970.

A dialogue to build.

On the role of dialogue and language, the philosophers of language invented a branch called pragmatics, attentive to the actions that follow our dialogues.

We generally do not dialogue to dialogue but with the aim, direct or indirect, of building a common world. Dialogue allows us to understand our differences with others¹⁴⁰ and, if these differences are not unbridgeable, to look for practices of common organization that allow everyone to live well. Logos and pragma (action) are thus intimately mixed¹⁴¹. One does not dialogue with others to speak, but to act together on a shared world.

*The sciences of information and communication were constituted on the presupposition of an autonomy of the word, of the discourse and of the communication. It is only recently that we have taken a step further by subordinating these "communications" to their praxeological purposes in the name of the simple precept according to which we generally speak to act together on a shared world.*¹⁴²

Philosophers of language have understood one thing: we dialogue to build the world together. In this sense, dialogue is a questioning that aims at defining what we are going to build. From this comes the institutions to be put in place and other institutions to be modified or even abolished. This logo is that of Francis of Assisi.

Everything was already contained in the word itself. Dialogue comes from the Greek dia and logos. Dia indicates both a path and a gap. Logos is both exchange and intelligibility.

What is common to humans is this capacity to understand the world: intelligibility. This intelligibility in sharing, in gift/contradiction exchange, allows us to walk together. It is the gaps between what one understands and what the other understands that, through successive trial and error, lead to better understanding. The path of dialogue, in the case of the Greeks in any case, tends towards a goal that closes the dialogue: concerted action.

¹⁴⁰ A second fundamental point is to interpret the words spoken, not only by the definition of the words but also by the background context. If so-and-so says something, it is interesting to know his background, his personal interests, and perhaps also who pays him, who his friends are, etc.

¹⁴¹ Denis Vernant, *Dire pour faire: De la pragmatique à la praxéologie*, UGA Éditions, 2021.

¹⁴² Denis Vernant, « La dialectique indisciplinaire en " sciences humaines " », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 13 décembre 2013.

II The radical Christian imagination about property

We think, contrary to Castoriadis, that religious belief does not prevent a logos that bears fruit in an individual radical imagination. Let us look at Francis of Assisi's vision of private property to understand how it could be radical imagination in his time.

However, we still have to make a detour to define the concept of private property. Indeed, after a careful reading of the texts of Francis of Assisi, of Pope Francis and of the economists who have worked on property, it seems impossible to understand the positions of each without better defining the term private property. We cannot be satisfied with a vague notion of property and must begin to clarify the concept of property because, as Kant already pointed out, "thoughts without matter are empty, intuitions without concepts are blind."¹⁴³

We will therefore sketch out a concept of property or, less ambitiously, propose a taxonomy¹⁴⁴ that will allow a better understanding of the different visions of some or others on this subject.

2.1 The possibility of altruism in private property

The word property, as defined by the dictionary of the French Academy in its ninth edition is the "right by which a good, a thing belongs to someone, who can enjoy and dispose of it in the most absolute way, within the limits established by the law or by the regulations."

Generally speaking, classical economists, since the jurists of Roman law, specify three forms of ownership: usus, fructus and abusus. Usus is the right to use. Fructus the right to receive the income it brings. Abusus the right to destroy one's property.¹⁴⁵

This will not suffice for us because it is not neutral to know who owns. In addition to this legal division of property rights, it is interesting to specify the owner. It can be an individual. It can be the state that owns property and collects taxes to redistribute it. Finally, it can be a collective, an association or a company, which owns and produces goods and shares the fruits.

But there is another characteristic of private property, not explained by these classical economists. To bring it to light, let us examine the case of slave ownership, a particular but widespread type of ownership, which crosses many civilizations, including our own, which believes itself to be exempt from it thanks to the veils of globalization.

¹⁴³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Bordas, 2004, p. 187.

¹⁴⁴ Taxonomy is a branch of biology, which aims to describe living organisms and group them into entities called taxa in order to identify them and then name them and finally classify and recognize them. A classification allows us to understand the existing varieties. Aristotle, by taking the first steps of a classification of the animal world, generalized in the nineteenth century, allowed to establish a rigorous classification of species, and thus to better know them.

¹⁴⁵ We find these definitions in force in our law. For example, in order to prepare an inheritance, the property can be separated into the usus, the bare ownership, which is given to the children while the fructus, the usufruct, the right to enjoy the property is kept by the parents until their death.

The *usus* is the title of ownership on the slave¹⁴⁶ that can be resold. The *fructus* is the slave's work¹⁴⁷. *Abusus* is obviously many things, up to the right to kill the slave at the simple will of his owner.

Here is a slave story from the New Testament. Paul of Tarsus took in Onesimus, the runaway slave of Philemon. He baptized him and sent him back to Philemon with a surprising letter: "If he has been away from you for some time, perhaps it is so that you may find him once and for all, no longer as a slave, but, better than a slave, as a beloved brother. "

Paul is not questioning slavery. Paul is not just talking about not punishing the slave. Philemon is not enjoined to free his slave. Paul's radical imagination of private property: the slave becomes a beloved brother.

We cannot understand Paul's discourse without introducing a new dimension into the concept of property: *caritas*. Charity is one of the three Christian theological virtues that must guide men in their relationship with others before God. Charity is a Christian duty associated with gratuitousness: "You have received freely, give freely. "¹⁴⁸ Love-charity, must not be a gift that would eventually wait for a return of elevator: "charity...does not seek its own interest. "¹⁴⁹

Charity is not a Christian novelty and its effect on society is well identified as a pacifier and counterpoison to an overly violent private property (see Appendix B: *Caritas* in religions). But Paul undoubtedly goes further and develops a radical imagination about slave ownership. The master-slave relationship is turned upside down. Not only is *abusus* forbidden but *usus* and *fructus* find an overriding constraint with *caritas*.

This example leads us to introduce into the taxonomy of our concept of private property three characteristics: the juridical **object** of property, the **type of owner** and the **main objective** of the owners.

The **object** of ownership. As we have seen, since the Romans, it can be divided into three components that can be separated by a legal contract: *abusus*, *usus*, *fructus*.

The **type of owner**. We propose three types according to whether the property belongs to an individual, a group of individuals or a state.

The **main objective** of the owner. It can be the optimization of the profit (in a broader way the only enjoyment of the owner) or an **altruistic** objective (the Christian form of the time of Francis is *caritas*¹⁵⁰).

¹⁴⁶ For an ethical look at debt, read:

Denis Dupré, *Regards économique, politique, social et religieux sur la dette*, 2015, (hal-01174125)

Dupré, Denis, and Caspar Visser't, "Réflexions sur la gestion de la dette - Des textes fondateurs à la crise actuelle." *Entreprise & société*, 2017, p. 223-243.

Denis Dupré, Quelle est l'impact de la dette sur l'autonomie, in Dupré Denis, *La fabrique collective de la monnaie*, 2018, Jouquetti Libre Éditeur, [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/economie/economie---livres>].

¹⁴⁷ In the Athens of Pericles, the slave can serve in the house of the master but he can also be rented to an owner of the silver mines of Laurion.

¹⁴⁸ Matthieu ch.10 v.8

¹⁴⁹ Paul, lettre aux corinthiens ch.13 v.4

¹⁵⁰ Ideally, the management of monasteries with the voice of all in the chapters is a form of collective property managed in *caritas*, where contributions and levies are governed by rules accepted by all.

Our property taxonomy

Features	Type
Object of ownership	Usus - Fructus - Abusus
Type of owner	Individual - Collective - State
Primary purpose	Owner's enjoyment - Altruism (Caritas) ¹⁵¹

If we are interested in the survival of the poorest, no "type of owner" has a definitive answer. Individual private property, collective or state property, for each one we can find cases where the owner's fructus or abusus can affect, sometimes even quite legally, the way of life of the weakest, up to the risk of his survival.

Let us think of a water source, a source whose flow will inexorably diminish in intensity in the years to come due to climate change. What can we say about its management under individual private ownership, if it leads to maximizing profit by using it to decorate a golf course? What can we say about its management as state property, in the case for example of the Chinese state which diverts to its profit the waters which allowed millions of people in India to live? What about its management as common property if the majority wants to impose that the reduction of the flow of the source is passed on to all in the same quantity, including those on the verge of survival?

Hence the interest of a taxonomy of property, to be able to enlighten our dialogues, here those around vital goods, and measure our gaps.

Agricultural land is one of the vital goods. Our taxonomy will make it possible to characterize the forms of property that some people want to promote and those that others want in the confrontations of individual radical imaginations.

Let us take three cases of management of agricultural land.

Shareholders hold an agricultural land in common and succeed in making it suitable for construction in order to obtain a high capital gain. This ownership will be characterized as "**usus - collective - owner's enjoyment**".

Shareholders form a company with a mission and deliberately opt, even if it means losing profit, to refuse construction and keep the land in its agricultural vocation. This property will be characterized as "**usus - collective - altruism**".

Peasant communities in certain countries of the South manage land "in common property" without title. This ownership will be characterized as "**fructus - collective - altruism**".

The "common good" appears as a form of management where caritas is embedded in rules of use.

The economist Elinor Ostrom defines the "commons" as a good managed by a community with evolving rules defined by its members, an external reference for conflict resolution, and rights over the resource and duties to participate in its management, differentiated according to the actors.

Taxonomy allows us to understand the impact of private ownership of arable land on the food available when this land becomes scarce, polluted or depleted...

¹⁵¹ By simplification, we will assimilate altruism, the will to allow the most fragile and weakest to live, with caritas. We often observe on certain actions the collaboration of religious and secular actors even if the motivations can be quite different.

Some are defenders of an "abusus-collective-owner" private property, such as pension fund managers who are only accountable to their beneficiaries. Their thirst for yield may lead to the production of agrofuels or to the overexploitation of land. They do not share the concerns of those who could make a living from the land if it were available to them for their food crops.... who might choose to manage the land as "fructus-collective-altruism".

A management of "private property" is thus in part characterized by whether or not altruism plays a role. The philosopher Ayn Randt, whose work has greatly influenced our contemporary decision-makers, considers charity and any concern for the survival of others to be harmful (see Appendix D). Francis of Assisi and Pope Francis take a very different position.

2.2 Property in Francis of Assisi

The caritas of Francis is the fruit of his time.

The charity of Francis is part of a trend that wants to follow the spirit of the gospel. The instituted Church benefited from the power conferred on it by the Roman Empire in order to survive from the 4th century onwards. From being a means, the power will become an end and will take precedence over the service of the poor. But, at the same time, a strong radical imagination runs through many believers of the Christian churches over the centuries: to live according to the prescriptions of the Gospel. Francis of Assisi will be the bearer of this current. Francis was canonized two years after his death because the established Church recognized the strength of this potential social imagination. This radical imagination thus works the Church of the XIIIth century. It was put into fresco by Giotto in 1295 who was inspired by the first official biography of Francis by Saint Bonaventure. How can we not understand the strength of this imagination when we see the pope seeing Francis in his dream preventing the church from collapsing?



The dream of Innocent III, seeing in a dream Francis supporting the Lateran Church on the verge of collapse, Assisi, Giotto.

Shortly before the death of Francis, the Pope recognized the order of Friars Minor that he had created. But, in the end, what could have been a radical idea, that of following the prescriptions of Jesus as defined by the evangelists, was not to upset the Church of the 13th century. On the one hand, the Waldensians and Cathars were hunted down as heretics; on the other hand, Francis was to experience a drift from the rule of the Order of Friars Minor during his lifetime. The power of the instituted Church forced him to evolve and while in his first rule a friar must follow Christ rather than the hierarchical order, in the final official rule validated by the pope, obedience to the pope is not questionable.

Finally, the new Rule was ready in the spring or summer of 1223, sent to Rome, where Cardinal Ugolino reworked it, and approved by Pope Honorius III with the bull of November 29, 1223 "Solet annuere", hence its name "Regula bullata". Most of the quotations from the Gospel in the 1221 Rule had been removed, the lyrical

*passages suppressed in favor of legal formulas. An article that allowed brothers to disobey unworthy superiors was removed.*¹⁵²

Francis' vision of private property is primarily a product of his radical imagination. Many other orders committed to the gospel do not tolerate personal wealth for their members (See Appendix C: The Vow of Poverty in the Time of Francis of Assisi), but the rejection of all property is a marker of the order Francis created.

Property in Francis' time, the property that preserves wealth, has three main forms: land, money, and a claim on a debtor. All existing institutions are based on private property. The newly conquered parcels of the world are cut up and cadastralized into private property. If Church and merchants oppose each other for power, private property remains the key that no party contests since it is the object of their rivalries and covetousness.

The institute of the merchants rests on the private property and the trade. At this time, the bill of exchange, the ancestor of the check, was developed. The free cities developed, thus emancipated in part from the power and taxes of the lord or the bishop. The tax money collected by the city strengthened the power of the merchants and developed the city as a tool for the merchants. Thus the infrastructure of roads, fairs and the institution of the banking profession developed. But the institution of the Church also relied heavily on private property. The tax given to the Church allowed the building of cathedrals and the acquisition of land for monasteries.

Francis wanted to radically overturn the right of ownership and rejected the possibility of holding *usus* and *abusus*. He proposes that the *fructus* be in charitable management. Charity even towards the whole of creation in his canticle of the sun brother, since we are brothers with the wolf but also with the sun and the moon. As far as he is concerned, Francis stripped himself of everything, renounced all inheritance, all property to the point of being naked before everyone when he broke with his merchant father¹⁵³.

Francis is going to put down his radical imagination in his exchanges with those who join him. He advocated having neither a stable home nor a book other than the Gospel. His first rule, according to the historian Le Goff, would have been "a simple form composed of a few evangelical phrases orienting the life and apostolate of the brothers. He put the charity of the Gospel at the heart of this first rule, the complete text of which we no longer have.

¹⁵² Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999.

¹⁵³ It was not enough to have stripped him of his money; Peter Bernardone wanted to bring him before the bishop - the fleshly father of a son of grace - so that Francis would renounce all his rights of inheritance and give him back all that he still possessed. Francis, a true lover of poverty, willingly went through with the ceremony, came to the bishop's court and, without waiting a moment or hesitating in any way, without waiting for an order or asking for an explanation, immediately took off all his clothes and gave them back to his father (it was then noticed that, under an elegant habit, the man of God wore a cilice). In his admirable fervor, carried away by his spiritual intoxication, he left his shoes on and, completely naked before the whole audience, declared to his father: "Until now I have called you father on earth; from now on I can say with confidence: Our Father who art in heaven, since it is to Him that I have entrusted my treasure and given my faith. "The bishop, a holy and worthy man, wept with admiration at the excesses to which his love of God had led him; he got up, drew the young man into his arms, covered him with his cloak, and had something to clothe him with. They gave him the poor cloak of a farmer in the service of the bishop.

St. Bonaventure, *Legenda major* 2, 4.

We have the complete text of the two following rules, those of 1221 and 1223. In chapter 2 of the rule of 1221, we find the prohibition of accepting money. For Francis, commerce is money and domination. Money was the instrument of his father's power as a merchant. It is also the possibility of extending his properties to infinity. Francis' worldview is radically opposed to the practice of the flourishing merchant world. On the one hand, "Exchange to get rich" is the world of François' father. On the other hand, "Work to produce the necessities, give away the surplus, beg for the lack" is the world of Francis. For Francis, money should not be considered more useful than stones.

First Rule of the Friars Minor (1221)

2 If you want to be perfect, go and sell everything you have and give the proceeds to the poor, and you will have treasure in heaven; then come and follow me.

Chapter 7. The way of serving and working.

7 In exchange for their work, they will be able to receive everything they need, but no money.

Chapter 8. The brothers are forbidden to receive money.

3 Therefore, none of the brothers, whether living in a residence or on a journey, is to accept for himself or have collected for his account either gold coins or small change.

In the rule of 1223, Francis decreed that all should share the fruit of their labor and to do this, it was necessary to get rid of the evil that lodged itself in property and money. The refusal to own houses and land is associated with the quest for survival.

Second Rule of the Friars Minor (1223)

6 - Refusal of all property; the quest.

The friars are not to possess anything: neither house, nor land, nor anything else. As pilgrims and strangers in this world, serving the Lord in poverty and humility, they are to go out to beg for food with confidence, without being ashamed, for the Lord became poor for us in this world.

But in this latest and only formalized rule, which he wrote with the kind help of the future pope, his radical imagination about property and the survival of the poorest has been chipped away. Francis will limit the prohibition of all property and nothing will prohibit the brothers from begging for the church. Francis wished to produce while respecting all living things. Francis aspired to live soberly in order to devote time to God and to be able to give the surplus to his brothers. From this, in his vision, flowed the exchange between men: to give his surplus and to beg for what is lacking. In the definitive rule, rigorous poverty disappeared.

[The definitive rule had evacuated] all that related to the care of lepers and all the prescriptions intended to make the brothers practice rigorous poverty. The Rule no longer insisted on the necessity of manual labor and no longer forbade the brothers to have books.¹⁵⁴

Shortly after the death of Francis, as early as 1230, the Order entered into a crisis over poverty and property.

The internal tension, increasingly centered on how to understand fidelity to the Rule, became virulent at the Chapter of 1230. Three main points were controversial: 1) How to understand the clause: "The Rule of the Friars Minor is this: to observe the Holy Gospel"? Is it obligatory in virtue of the Rule to observe the whole Gospel? 2) How can the radical refusal of money be maintained if the Order, in concrete terms, could no longer live without having recourse to it? 3) How can absolute poverty be reconciled, even in common, with the already inescapable ownership of movable and immovable goods?¹⁵⁵

This crisis found a juridical solution in the bull *Quo elongati* of 1230, in which Pope Gregory IX, a confidant of the saint's intentions, stated that he had been a long-time friend of Francis and that he had collaborated in the writing of the Rule. He then allowed spiritual friends of the order to manage the properties for them.

The Testament is not binding, although its observance is highly recommended.

The Friars Minor are bound only to observe the evangelical counsels expressed in the Rule.

The institution of the nuntii as representatives of benefactors, and the depositing in the hands of spiritual friends of the friars of alms in money for immediate necessities, is in conformity with the Rule.

The Friars Minor do not possess anything, either privately or in common; they have no right to real estate and have the simple use of books and utensils; they cannot dispose of them without the consent of the Cardinal Protector.¹⁵⁶

In 1245, twenty years after the death of Francis and after numerous controversies among the Friars Minor, with those in favor of radical poverty and those in favor of a relaxation of the rule, the Pope of

¹⁵⁴ Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

Innocent IV took advantage of the situation to become the owner of all the goods made available to the order.

The new way of life involves a more complicated administration, property titles, available financial capital, the need to legally require testamentary legacies [...].

*The need to have recourse to the pope was felt once again. This was made concrete in the bull *Ordinem vestrum* of Innocent IV, dated November 14, 1245. It allows recourse to spiritual friends, not only for urgent needs, but also for what is simply useful or convenient. It declares that all goods, both movable and immovable, which benefactors have not reserved for themselves belong to the Apostolic See (*ius et proprietas sancti Petri*)¹⁵⁷*

Francis' radical imagination was thus ruthlessly marginalized on the issue of private property. Francis ran into a wall. But we must recognize Francis' lucidity about the difficulty of the instituting process. At the end of his life, doubts undermined him because a large part of his message, of his radical imagination, in his own eyes, had not managed to become an instituting imagination.

Francis, with a heavy heart, accepted this distorted Rule. Biographers call this period of his life, at the end of 1223, the time of the "great temptation". This temptation was to abandon the new order completely, if not orthodoxy. Obedience - obedience to the Church, of which he had made a rigorous precept - suddenly seemed derisory to him.¹⁵⁸

2.3 Property in the home of Pope Francis

The radical imagination on private property of Pope Francis questions the Catholic Church today.

Obviously the modern world, heir to the merchant world of the 13th century, has little to do with that of Francis of Assisi. In the time of Francis, there was still land to be cleared, explored and exploited; the fructus was expanding, providing an acceleration of the available wealth, and there was a lack of labor forces. Today, the new modern issue in the Anthropocene is almost the opposite with the scarcity of the fruits of the earth and automation-mechanization leading to the disappearance of the need for labor forces.

The Pope's radical imagination is probably in dialogue not only with Francis of Assisi, whose filiation he claims, but also with the economist Polanyi. In 1948 the economist Polanyi, like Francis seven centuries earlier, pointed out the dangers of a hierarchical inversion between society and the market. According to him, all goods were gradually being subjected to the logic of the market, and in particular labor, land

¹⁵⁷ Lazaro Iriate, *Histoire du franciscanisme*, Editions du Cerf, 2004.

<https://books.google.fr/books?id=jJNMQMI-g74C&pg=PA63#v=onepage&q&f=false>

¹⁵⁸ Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999.

and money. He radically criticized the dogma that leads to the sacralization of the market without balancing it with politics.

Polanyi, in his book *The Great Transformation*¹⁵⁹, defended the necessity of a political order of value to override the uses of money and the generalization of markets where everything is sold. The economist considered that the goods of land, labor and money should be treated as special properties, since they were not the result of human effort. Social (labor), political (money) and ecological (land) relations should not be commonplace commodities according to him. Neither private property, nor that of the state, these three goods must be common goods. No one should monopolize them and the rules of operation should be decided in common.

The idea that the profit motive could be made universal never crossed the minds of our ancestors. Never before the second quarter of the nineteenth century did markets hold anything but a subordinate place in society...Social relations are now embedded in the economic system, whereas formerly the economic system was embedded in social relations.

*Reversing the previously universal relationship that markets were embedded in social institutions and subject to moral and ethical norms, proponents of the "self-regulating market" sought to build a world in which society, morality and ethics were subordinated to and shaped by markets.*¹⁶⁰

Polanyi's radical imagination found no power in the face of that of the economists holding to the deregulated free market.

In 2015, in *Laudato si*, Pope Francis proposed a radical imagination on property through his positions on economic, ecological and social issues.

His text apparently presents an aporia. He seems to echo the words of his predecessor John Paul II, who defended private property.

*Saint John Paul II explained with great clarity that "the Church certainly defends the right to private property, but she teaches with no less clarity that every property always carries a social mortgage, so that goods may be used for the general purpose which God has given them".*¹⁶¹

But a little further on in his encyclical, he will radically question private property, which he describes as perverse. Pope Francis specifies that the question of land ownership is crucial in the context of the struggle of landless peasants. He concludes that for the very survival of the working poor, private ownership of land must be challenged.

¹⁵⁹ Karl Polanyi and Robert Morrison MacIver, *The great transformation*, Beacon press, 1944.

¹⁶⁰ Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Gallimard, 1983 (première édition 1944), p. 22.

¹⁶¹ François, Pape, « Lettre encyclique *Laudato Si*. Sur la sauvegarde de la maison commune », 2015.

*The land of the poor in the South is rich and unpolluted, but they are denied access to property and resources to meet their basic needs by a structurally perverse system of trade and property relations.*¹⁶²

This apparent contradiction disappears with a pragmatic philosophical analysis that explores the background context and especially the personal history of those who speak.

On the one hand, Pope John Paul II was instrumental in bringing down communism in his country, Poland. He is therefore opposed to communism and, by the same token, to state ownership. In his time, there is either private property or state property. A third way with the concept of common good as defined by Ostrom is not yet diffused. Private property with charity seems to him to be the natural Christian way out of the grip of strong states.

Pope Francis comes from South America where this third way exists, that of cooperatives and common property. Rich landowners, by holding private property on a large part of the land, sometimes condemn the poorest to an unworthy life. The pope challenges a world where everything becomes private property and everything is sold on the markets to the highest bidder, thus to the richest. A world where the price of labor is not a fair price but depends on the supply and demand of labor.

The pope will methodically deconstruct the practices of *abusus*, *usus* and *fructus*.

On abuse, the Pope takes an uncompromising look at the role of multinationals in ecological and human damage. *Abusus* is destruction of God's work.

This sister is crying out because of the damage we are doing to her through the irresponsible use and abuse of the goods God has placed in her. We have grown up thinking that we are her owners and dominators, authorized to exploit her. Each community can take from the goodness of the earth what it needs to survive, but it also has the duty to safeguard it and to guarantee the continuity of its fertility for future generations; for, in the end, "to the Lord is the earth" (Ps 24:1), to him belongs "the earth and all that is in it" (Deut 10:14). For this reason, God denies any claim to absolute ownership: "The land shall not be sold with loss of all rights, for the land is mine, and you are but strangers and sojourners to me" (Lev 25:23).

On *fructus*, the pope cites the position of his predecessor Pope John Paul II who does not want to allow the rich to profit from private ownership of land while starving local populations.

St. John Paul II recalled this doctrine with great force when he stated that "God gave the earth to the whole human race so that it could support all its members, without excluding or privileging anyone. These are dense and powerful words. He emphasized that "a type of development that does not respect and promote human, personal and social, economic and political rights, including the rights of nations and peoples, is not worthy of man either". Therefore, he reminded us that "it is not

¹⁶² *Ibid.*

permissible...because it is not in accordance with God's design, to manage this gift in such a way that all these benefits accrue only to a few. This calls into serious question the unjust habits of a part of humanity.¹⁶³

On usus, the pope will finally condemn the heart of private property, which has been sacred to the bourgeoisie of Western democracies since 1789¹⁶⁴. His criticism of the market mode in its present form where everything must be in the form of private property and marketable on markets is radical.

He recaptures with modern terminology the radical imagination of Francis of Assisi. In addition to state property and private property, Pope Francis participates in the invention of a third way with the notion of property in common which posits that property is subordinated to the needs of all men.

Today, believers and non-believers alike agree that the earth is essentially a common heritage, the fruits of which should benefit all. For believers this becomes a question of fidelity to the Creator, since God created the world for all. Therefore, any ecological approach must incorporate a social perspective that takes into account the fundamental rights of the most disadvantaged. The principle of subordination of private property to the universal destination of goods and, consequently, the universal right to their use, is a "golden rule" of social behavior, and "the first principle of the entire ethical-social order. The Christian tradition has never recognized the right to private property as absolute or untouchable, and it has emphasized the social function of every form of private property.

In *Laudato si*, Pope Francis posits, as did St. Francis, that charity is the root that allows for the management of property in the face of others. Only *caritas* finds grace in the face of a bleak future where the destruction of the earth by man is evoked. Pope Francis emphasizes that the preservation of the fruits of the earth is linked to a communion with all living things.

On the other hand, if we feel intimately united with all that exists, sobriety and concern for protection will spring up spontaneously. The poverty and austerity of St. Francis was not a purely external asceticism, but something more radical: a renunciation of transforming reality into a pure object of use and domination.

The question of transforming the radical imagination into an instituting social imagination requires dialogue with all people. The Pope assumes this role of *logos*. His radical imagination has been expressed on the world agora well beyond the Christian world by the publication of the text *Laudato Si*. His speeches, bearing the message that charity must override property, are at the heart of even his great inter-religious meetings.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Art. 2 The purpose of every political association is the preservation of the natural and imprescriptible rights of Man. These rights are freedom, property, security, and resistance to oppression. Declaration of the Rights of Man of 1789.

*Al Salamò Alaikum! Peace be upon you!*¹⁶⁵

I wholeheartedly thank His Highness Sheikh Mohammed bin Zayed Al Nahyan and Dr. Ahmad Al-Tayyib, Grand Imam of Al-Azhar, for their words. I am grateful to the Council of Elders for the meeting we just had near the Sheikh Zayed Mosque.

According to the biblical account, in order to save humanity from destruction, God asked Noah to enter the ark with his family. We too today, in the name of God, in order to safeguard peace, need to enter together, as one family, into an ark that can navigate the stormy seas of the world: the ark of brotherhood.

The starting point is to recognize that God is the origin of the one human family. He, who is the Creator of everything and everyone, wants us to live as brothers and sisters, living in the common house of creation that he has given us.

From the XIII to the XXI century, to each epoch its forms to push to that altruism or caritas overhangs the property. In each epoch the germ of the logos could make contagious the radical imagination so that it passes in the collective and becomes an instituting social imaginary to be able to put itself to work.

¹⁶⁵ Pope Francis, speech during the trip to the United Arab Emirates from February 3 to 5, 2021, before an international audience of Christian, Muslim and Jewish religious dignitaries.

III Access to basic food for all

The problem of feeding all people is already a daily one, and the consequences of future collapses can only make it worse.

The American-style "green revolution" of the 1960s fulfilled a promise: the yield per hectare for grain production exploded through the use of mechanization and chemical fertilizers and pesticides. It is therefore surprising that in the century of technology, there are still people on the planet who are dying of hunger, nearly 850 million people who are weakened by undernourishment, and more than a billion people suffering from nutritional deficiencies. Famine and malnutrition have not disappeared for five main reasons.

Land that has become barren through over-exploitation has multiplied. In our countries, which are rich in good agricultural land, this land has been sold for other uses, such as construction. Cultivable land for food production has been allocated to the production of agro-fuels.

Moreover, livestock production requires a large share of grain production. However, "rich" countries and developing countries are abandoning the vegetarian diet, which consumes two or three times less grain than the diet that includes meat at every meal.

Food type ¹⁶⁶

Typical diet:	<i>Very high in animal protein</i>	<i>High in animal protein</i>	<i>Plant protein</i>
Cereals per capita (kg)	800	500	350

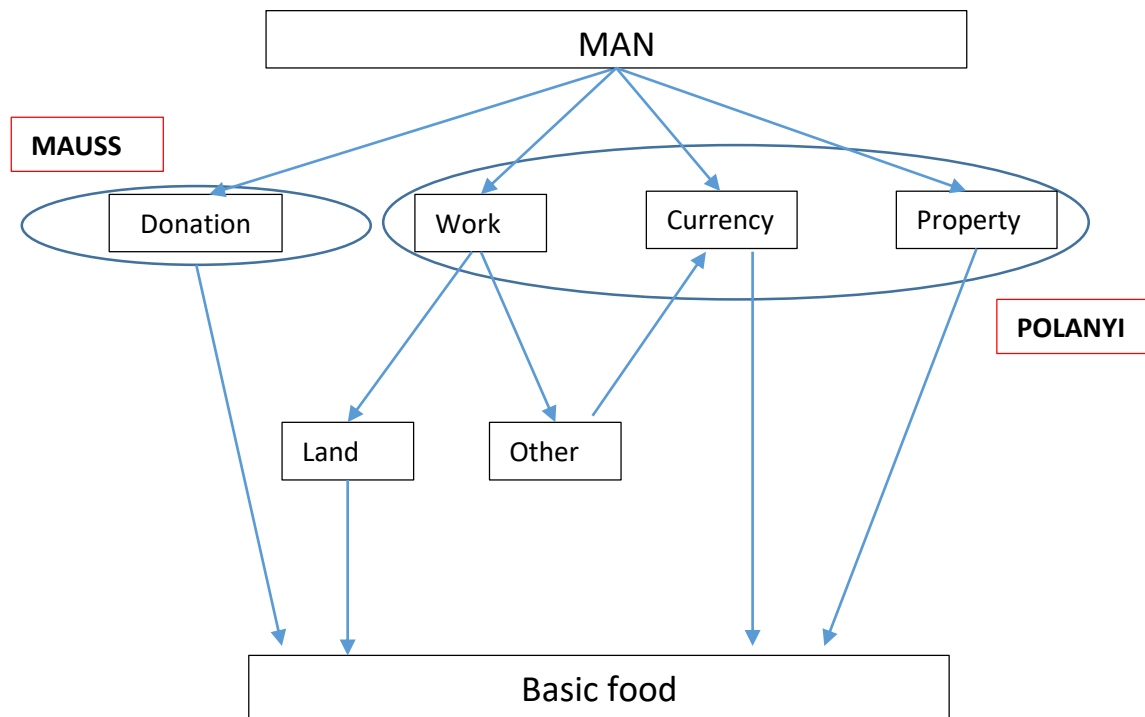
Finally, if the gift/contradon of traditional societies described by Marcel Mauss ensured that no one would die of hunger in a tribe, our economic system allows less and less access to basic food for all, despite the many institutions financed to ensure food survival but which do not achieve this objective.

The work of the land concerns fewer and fewer humans. Many are crowding into the cities, but the wages of these workers do not even allow them to provide basic food for their families. Fewer and fewer peasants own their land. The proportion of men with financial assets or bank accounts who have access to money to buy food is no longer increasing.

It is easy to understand why the economist Polanyi considered land ownership, work and money ownership as three common goods.

¹⁶⁶Denis Dupré et Michel Griffon, *La planète, ses crises et nous*, Atlantica, 2008. Planifier un monde durable pour 2050, p. 275, (en ligne), [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/ecologie/ecologie---livres>].

Human access to food.



Faced with a future where food scarcity will endanger many humans (see Appendix E), while technology shows its limits, only the sobriety of all those who can do so allows us to envisage an equitable sharing of basic food. Altruism can be the radical imagination that will institute it.

But what does it mean to implement altruism?

How can we translate this goal into modes of action and thus into institutions?

To provide a framework for thinking about the conditions under which this radical imagination might have a chance of being instituted, we will describe collective actions and institutions that would allow the "radical imagination of altruism" to generate institutions of food sharing.

3.1 Access to basic food in agricultural-market eras

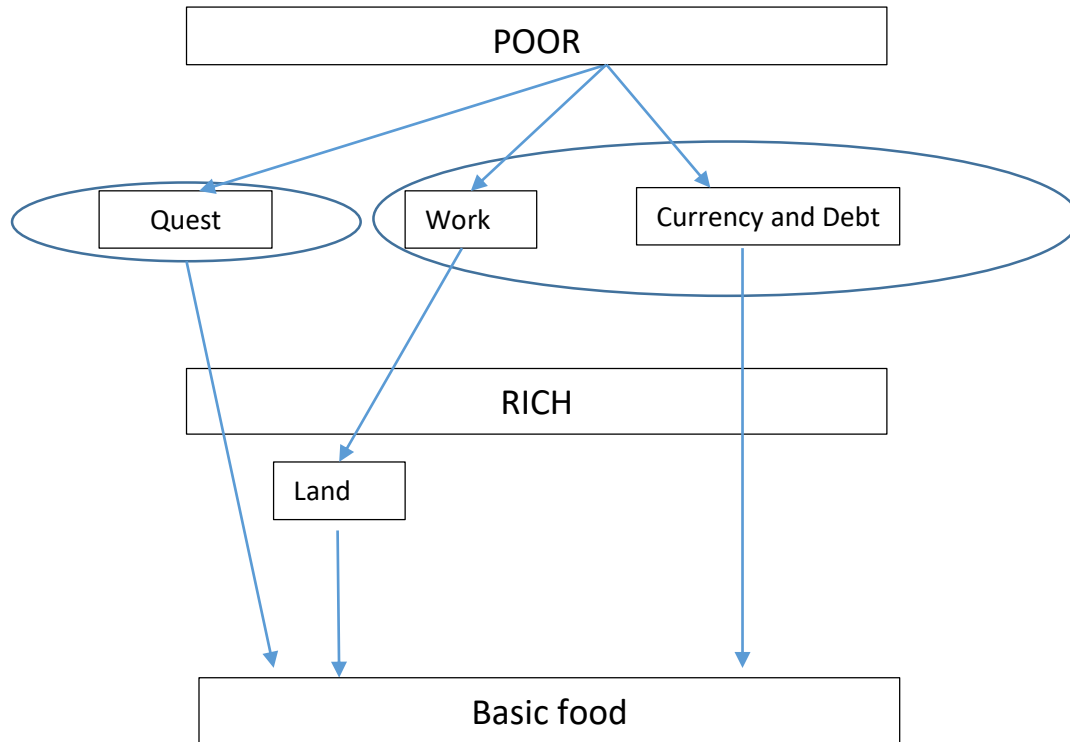
In societies practicing mainly gathering and hunting, where the survival of each individual regularly depends on the help of others, the gift/contradon form¹⁶⁷ is dominant. In agricultural and mercantile societies, money (or debt¹⁶⁸) is added to the modes of access to basic food. The collection proposed

¹⁶⁷ Marcel Mauss, « Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 1, 1923, p. 30-186.

¹⁶⁸ Denis Dupré, « Regards économique, politique, social et religieux sur la dette », 2015, (hal-01174125).
Denis Dupré et Caspar Visser't, « Réflexions sur la gestion de la dette - Des textes fondateurs à la crise actuelle », *Entreprise & société*, 2017, p. 223-243.

by Francis to the Friars Minor is also a means of access based on charity. Work, however, is the most common form. The right to graze allows one to raise livestock without owning land. The right of gleaning offers a means of survival with one's work.

Access to food for the poor in agricultural-market periods.



In all these times, access to basic food is not easy for everyone.

There are individual collapses in particular when the work force is no longer sufficient. For the widow, the orphan, the sick, there remains only the charity of the richest, of the one who can generate a surplus.

There are collective collapses. The famine regularly drives out populations that have to find refuge on neighboring lands. But there must be another land still free elsewhere and the stranger must find a favorable reception there¹⁶⁹.

In the days of the judges, there was a famine in the land. A man from Bethlehem of Judah went with his wife and two sons to sojourn in the land of Moab (Ruth 1:1) [...]

Denis Dupré, Quelle est l'impact de la dette sur l'autonomie, in Dupré Denis, *La fabrique collective de la monnaie*, 2018, Jouquetti Libre Éditeur, [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/economie/economie---livres>].

¹⁶⁹ In the 4th century B.C., the Jews who wrote the scroll of Ruth were opposed to other biblical texts where mixed Jewish/Moabite marriages were violently criticized. Ruth was from Moab but her husband's mother was Jewish. When her husband dies, the two women move to the land of Moab and then return to try to survive in Judea. Ruth the Moabite found charity with the rich Judean owner of the land who ensured her survival and later took her as his wife. The ancestor of the prestigious King David is a foreign Moabite woman to whom a Jewish man, out of charity, ensured her survival.

Then she arose, she and her daughters-in-law, to leave the land of Moab, for she heard in the land of Moab that the Lord had visited his people and given them bread. (Ruth 1:6)

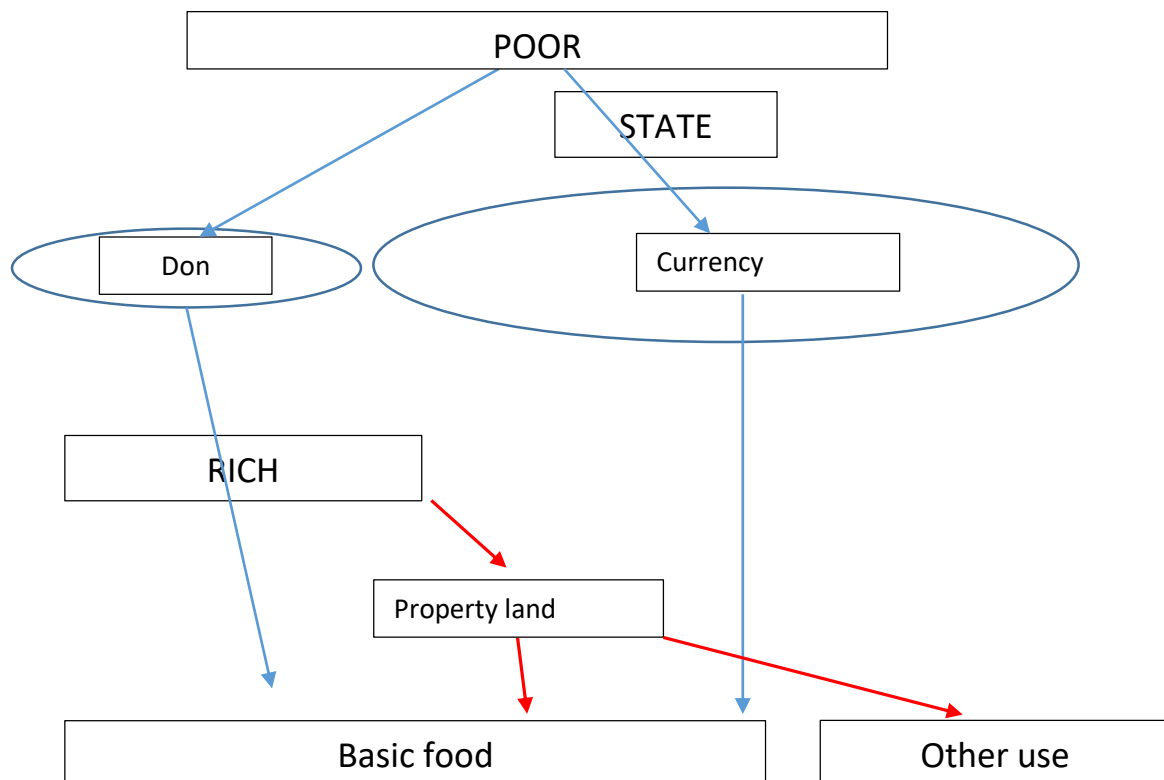
And Ruth the Moabitess said unto Naomi, Let me, I pray thee, go and glean ears of corn in the field of him in whose sight I shall find favor. And she said unto her, Go, my daughter. (Ruth 2:2) Then she got up to glean. And Boaz commanded his servants, saying, Let her also glean among the sheaves, and do not trouble her: ye shall also take out for her of the sheaves a few ears of corn, and let her glean, and do not reproach her. (Ruth 2: 15,16)

3.2 Access to basic food in the thermo-industrial age

What about access to food for the poorest people in the thermo-industrial era we have been living in for two centuries?

850 million people are undernourished, with 50 million in industrial countries and 200 million urban and 600 million rural in "developing" countries. We are in the era of the Anthropocene, where man has had such an impact on living things that they are disappearing.

Access to food for the poor of the 21st century.



The richest, who own the land, have free use of it to ensure or not food production. Work has mostly disappeared for the poorest who have access to basic food through donations or money (redistribution by the State).

Donations are made by national, international or state humanitarian associations such as the World Food Program¹⁷⁰, which ensures the survival of millions of people in the camps. The state also provides assistance through social welfare mechanisms with the redistribution of collected taxes or with created money.

3.3 Access to basic food in future collapses

Scarcity sets in motion the relentless mechanics of manufacturing the poor. Tomorrow there will be individual collapses. Today it is unemployment and lack of work that are spreading. Tomorrow, there will be collective collapses. It could be that before 2050, 2 or 3 billion humans will have to migrate by force either because the number of days of lethal temperature conditions will be too high or because of a lack of water¹⁷¹.

Without organized radical sharing (see Appendix E) a large fraction of the world's population will starve to death.

The diagram above highlights that the levers of access to basic food for the poorest are those possessed by "the rich". We will call rich any human who can share by giving or can decide on the use of his land... To reach the objective of survival for all, the rich must assume a double sobriety.

The first concerns the sharing of the world's cereal production and Lester Brown warns us: "At the rate of consumption of 800 kg of cereals per person per year by Americans¹⁷², the 2 billion tons of cereals produced annually feed only 2.5 billion people. The rich sober person must reduce his or her consumption of animal proteins, the production of which consumes a lot of grain¹⁷³."

The second sobriety aims at orienting the goal of private property from the sole enjoyment of the owner to the satisfaction of the good life together carried by altruism. It is no longer possible to build golf courses and spacious houses on agricultural land or to allocate agricultural production to non nourishing but more profitable plantations such as agro-fuels. The sober rich person accepts to decrease his profit and to allocate the cultivable land he owns to his vocation of feeding humanity.

But the path for the rich, me as well as probably you, to give more is incredibly difficult. Even if it is indispensable, this bitter sobriety will not be enough if the usual business as usual remains our collective and globalized credo.

So I dare to dream, I dare to expose to you the outline of my radical imagination. To submit it to the collective discussion, to confront it with yours, and to build together the world instead of letting it collapse.

¹⁷⁰ The UN WFP (World Food Programme) feeds tens of millions of people in refugee camps every year.

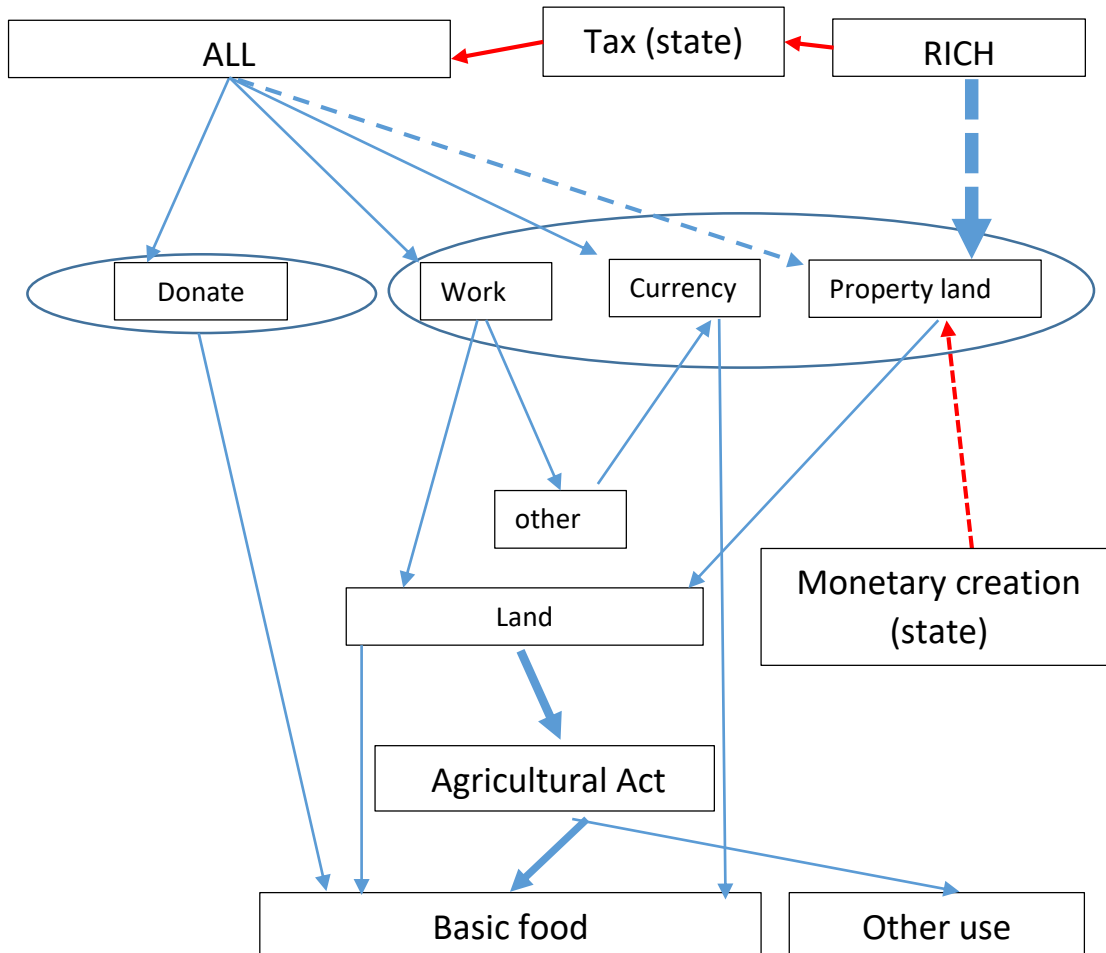
¹⁷¹ Gaël Giraud, *Quelle démocratie face à l'urgence écologique ?*, conférence, Creuse, France, janvier 2020, [<https://www.youtube.com/watch?v=9qcttk5E9xw>]

¹⁷² 100 kg directly and 700 to feed chickens, beef, fish farms...

¹⁷³ Lester Brown, *Plan B: Rescuing a Planet under Stress and a Civilization in Trouble*, Earth Policy Institute, 2006, p 177, (notre traduction).

As the graph below shows, access to basic food for all is achieved through work, money, land ownership and donation.

Imagination radicale moderne de l'accès des pauvres à la nourriture vivrière en contexte d'effondrements.



A dignified job must be a right for all, a right that allows access to basic food.

Working the land with the development of agro-ecology would create massive employment. This type of agriculture would replace the massive use of fossil fuels via fertilizers and fuels. The insulation of houses would save fossil energy. It would bring massive work.

Everyone contributes according to their possibilities to a plan decided "in common".

Sobriety for all would require equal salaries and a consumption of each person limited to a share in proportion to his needs and not to his desires, a **fair share** offered by our planet without degradation of the living. Degrowth would aim at saving human fatigue. A "low-tech" tool accessible and repairable for all, a user-friendly tool in the sense of Ilitch, would allow an economy of human fatigue.

The state would ensure full employment as a last resort. It would create the activities judged useful by citizen conventions.

Ownership of land provides access to basic food for all.

An **agricultural law** would ensure that land used for purposes other than food production does not penalize food for all. The use of agricultural land or the allocation between staple and non-food uses should be fully controlled by the state. Within this framework, to preserve the future of agricultural production, laws would also be enacted to protect all living things.

Land ownership is gradually being reserved for collectives managing it as common property.

The land bought from the "rich" could not be managed by the state but entrusted to local communities for common property management. For this, three major financial tools would be mobilized.

A tax with a maximum slice of 90% on the richest, which would gradually lead them to sell part of their land. A special tax on huge properties on the land would have a variable rate according to the food autonomy of the local population.

The creation of money could make it possible to buy back land from the owners in regions where the population's food autonomy is no longer possible. In general, money creation would be targeted to achieve planned objectives. For example, desired new industries would be financed. This is in the spirit of modern monetary theory (MMT).

Expropriation with compensation. In critical cases of anticipated risk of famine, owners would be compensated according to a non-speculative use value.

IV The great transformation through environmental justice

Events in the world never cease to challenge mankind. Just as yesterday, when famine threatened almost all of humanity, today the question arises of giving every human being access to basic food tomorrow. This is an issue that will become more and more sensitive as the collapse of life develops.

The worst thing would be if we thought one day that no radical imagination could be instituted and that no one would break the taboos. But then, in a few years it will not be millions but hundreds of millions of people who will die of hunger. And perhaps we will live in our flesh the era of the consequences of our actions: the sixth mass extinction.

[While] life on Earth can recover from major climate change by evolving into new species and creating new ecosystems, humanity cannot.¹⁷⁴

Sharing the food that is essential to life requires a new great transformation. In 1944, the Great Transformation, the title of Polanyi's book, described the evolution of a society where finance had taken over the market economy, which in turn had taken over politics in our societies.

The wealth gaps that this type of economy generates are incompatible with access to basic food for all today. But one day, tomorrow, this will also affect the richest when the substratum of life, a thin layer of humus like atmosphere favorable to life, will have been damaged forever.

Our thesis is the idea that a self-adjusting market was purely utopian. Such an institution could not exist on a sustained basis without destroying the human and natural substance of society, without destroying man and without turning his environment into a desert.¹⁷⁵

In fact, two *caritas* imperatives coexist to ensure access to basic food for all. Survival for all today requires real equality to limit the wealth gap. Survival for all tomorrow, and tomorrow seems to be knocking at our door already, requires respect for all forms of life.

4.1 *Caritas and equality: the major role of the company*

L'égalité nécessite que le « riche » n'accapare pas ce qui est nécessaire à la vie. Est « riche » tout humain qui peut partager par le don ou peut décider de l'usage des biens vitaux qu'il possède. Est également « riche » tout collectif qui par son activité dégage des profits qu'il peut distribuer à sa guise ou choisir d'investir de sorte qu'il exploite des biens vitaux ou les préserve.

Equality requires that the "rich" do not monopolize what is necessary for life. A "rich" person is any human being who can share by giving or who can decide on the use of the vital goods he or she

¹⁷⁴ Extract of June 23, 2021 from a part of the IPCC report (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat).

¹⁷⁵ Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Gallimard, 1983 (première édition 1944), p. 121.

possesses. Also "rich" is any collective who, through his activity, generates profits that he can distribute as he pleases or choose to invest in such a way that he exploits vital goods or preserves them.

But it is not only individuals who should be classified as rich. Some large companies today are "rich" who, despite the discretion or anonymity of their shareholders, do not assume, in the face of the scarcity of vital goods, their responsibility as rich.

Since the 17th century, when businessmen obtained charters that gave them a monopoly by emancipating themselves from all control, the spirit of enterprise has never stopped growing. But plundering has become an instituting imaginary since the 1980s, when the company's sole objective is short-term financial return for shareholders. This instituting social imaginary is the one developed by Friedman in the current of Ayn Rand, who proposed a relaxed version of the enterprise whose only goal is to make a profit.

There are few currents as dangerous to the very foundations of our free society as the acceptance by corporate executives of a responsibility other than maximizing the return on their shareholders' money. »¹⁷⁶

By exploring the different ways to access basic food, we have shown that altruism must override the commons defined by the economist Polanyi: land ownership, money and work. Four major criteria favor altruism: management on a human scale¹⁷⁷, face-to-face encounters¹⁷⁸ between people, democratic experiments (citizen conventions, voting) and education in altruism.

However, the private enterprise that has today the control of these commons does not develop any of these criteria. The radical change of the corporate institution¹⁷⁹ proposed by Gaël Giraud and Cécile Renouard in their book¹⁸⁰ of proposals to reform capitalism¹⁸¹, is a prerequisite for environmental justice.

4.2 *Caritas and respect for life: the major role of another form of finance*

This equality between men will not be enough for an environmental justice where men must think of themselves as participating in life on earth.

Francis of Assisi had proposed his radical imagination of sobriety, love of all creation and sharing.

*Praise be to you, my Lord, for brother Wind,
and for the air and for the clouds,
for the calm azure and all the times:*

¹⁷⁶ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago University Press, 1962.

¹⁷⁷ Ernst Friedrich Schumacher, *Small is beautiful*, 1973.

¹⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, 1991.

¹⁷⁹ Denis Dupré, Instituer l'altruisme dans une ère de rareté des biens vitaux, *Entrepreneuriat et développement durable : La « société entrepreneuriale » à l'épreuve de la crise sanitaire*, RIODD, October 1st - September 30th, 2021, Montpellier, France.

¹⁸⁰ Notamment avec :

Proposition 1 : Faire de la fonction sociale de l'entreprise une priorité stratégique: inciter et contraindre.

Proposition 2 : Pour un contrôle indépendant, financier et extra-financier, des entreprises.

¹⁸¹ Gaël Giraud et Cécile Renouard, *Vingt Propositions pour réformer le capitalisme*, Flammarion, 2012.

through them you keep all creatures alive.

*Praise be to you, Lord, for our sister Water,
who is very useful and humble,
precious and chaste.*

*Praise be to you, my Lord, for our sister Mother Earth
who carries us and nourishes us,
who produces the diversity of fruits,
with the diaphanous flowers and the herbs.*



Francis preaches before the birds, Assisi, 1295.

But today, nature sometimes seems to be in agony. Who, living in the "countryside", has not seen animals lacking water or food, has not seen certain species gradually disappear from their daily lives? At 60 years old, I lived a childhood where the few long car trips required cleaning the bodywork of hundreds of insects that were hit. Today, who still finds traces of insects on their car body?

To summarize hundreds of scientific reports: we are already responsible for the destruction of 60% of the population of a large number of living species on earth.

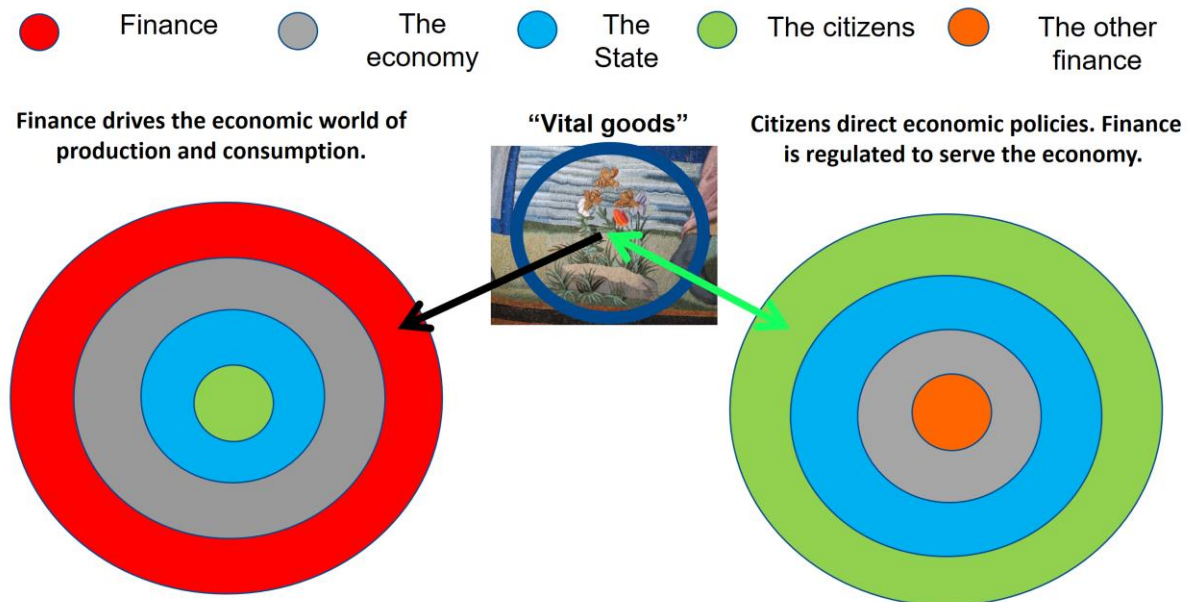
We must end our current system of taking vital goods¹⁸² without counting them. Let's develop a world that knows how to count to ensure that what we take from the vital goods corresponds to what nature offers us or what we can produce without destroying.

My radical imagination proposes that we move from a system where finance drives the economic world of production and consumption to a system where citizens guide economic policy and regulate financial mechanisms to achieve our goals.

In my radical imagination¹⁸³, we go from the red target to the green target described in the graph below.

Today, target red, the financial system is the engine that pumps out vital goods shamelessly and without giving anything back to nature. Finance controls the entire economy of producers. It forces states to adopt rules that are favorable to it. The citizen, at the end of the decision chain, is considered as a variable who must be content to approve what is presented to him as ineluctable and beneficial.

Tomorrow, green target, the citizens know they are responsible for the living and act in this sense. Citizens, through dialogue, design institutions (including the State) capable of acting effectively to achieve what they set as their objectives. These institutions organize exchanges and production (the economy). This economy uses and puts at its service money and credit (finance) to orient the productive system. Pour résumer des centaines de rapports scientifiques : nous sommes dès aujourd'hui responsables de la destruction de 60% de la population chez un grand nombre des espèces vivantes sur terre.



© Denis Dupré

You have other radical imaginations. Let's share them!

¹⁸² I consider vital ecological goods (air, water, food, energy, living species etc.) and vital societal goods (work, health, education, money, democracy etc.).

¹⁸³ Denis Dupré, Les finances : pompiers des effondrements ?, *Cycle de conférence "Comprendre et agir"*, INRIA, Grenoble, 23 janvier 2020.

Dialogo e immaginazione radicale su proprietà e sopravvivenza

Che relazione c'è tra le azioni politiche per creare istituzioni affinché tutti gli uomini possano mangiare a sazietà nel XXI secolo e gli affreschi del XIII secolo sulla vita di Francesco d'Assisi?

Un rapporto improbabile, eppure questo viaggio in cui si incrociano Francesco d'Assisi, Giotto, l'economista Polanyi, i filosofi Ayn Rand e Castoriadis, e poi Papa Francesco, si rivelerà fruttuoso.

Giotto dipinse, 70 anni dopo la morte di Francesco, gli affreschi della vita del santo. Tra i ventotto affreschi che coprono le pareti della navata della chiesa superiore della Basilica di San Francesco d'Assisi in Umbria, in Italia, due sono sorprendenti se si è interessati alla questione della proprietà o della sopravvivenza.

Uno racconta di come, per esprimere la sua rinuncia a tutti i beni terreni nonostante l'opposizione di suo padre, Francesco si spoglia nudo davanti a tutti. L'aureola che il pittore colora testimonia che con questo gesto Francesco diventa santo. La Guida Vescovo non ha l'aureola. Sembra proteggere Francesco e nasconde la sua nudità con un pezzo di stoffa prestatogli da un contadino che ha assistito alla scena, secondo la leggenda.



Francesco rinuncia a tutti i beni terreni, nonostante la rabbia del padre, e si rifugia tra le braccia del vescovo Guida, Giotto, Assisi, 1295.

L'altro rappresenta Francesco che invoca Dio con una preghiera, per far nascere una sorgente. Il contadino assetato avrebbe potuto sopravvivere senza l'intervento di Francesco? Per Francesco e i

suoi compagni, è dalla bontà di Dio che scaturiscono tutte le risorse che assicurano la nostra sopravvivenza quotidiana.



Francesco porta acqua dalla montagna per dissetare un contadino Giotto, Assisi, 1295.

In un'altra occasione, l'uomo di Dio, volendo ritirarsi in un eremo per dedicarsi più liberamente alla contemplazione, dovette essere condotto su un asino perché era esausto. Era allora estate, e la sua guida, che stava scalando la montagna a piedi al seguito del servo di Cristo, non potendo più sopportare la fatica e la sete del lungo e accidentato cammino, cominciò a gridare con veemenza al santo: "Morirò di sete se non prendo subito qualcosa da bere!" Senza perdere un momento, l'uomo di Dio scese dal suo asino, si inginocchiò, alzò le mani al cielo e smise di pregare solo quando sentì che la sua preghiera era stata esaudita. Allora disse all'uomo: "Corri verso questa roccia e troverai una sorgente che Cristo, nella sua bontà, ha appena fatto sgorgare dalla roccia perché tu possa bere." Un uomo assetato poté bere da un'acqua che era scaturita dalla roccia per la virtù di un santo in preghiera, ed era

*una roccia molto dura a dargli ristoro. Non c'era un filo d'acqua in questo posto prima e per quanto cercassero, non riuscivano a trovarne traccia dopo.*¹⁸⁴

n questi affreschi che parlano dell'immaginazione del Povorello, nessuno conosce la parte dell'immaginazione dei due autori ufficiali che scrissero la leggenda della vita di San Francesco pochi decenni dopo la sua morte¹⁸⁵, né la parte dell'immaginazione del pittore e di quelli del suo tempo.

Tuttavia, le molte immagini dipinte nella Basilica di San Francesco d'Assisi trasmettono una forza che contribuirà a rendere la Basilica di San Francesco ad Assisi una meta di pellegrinaggio e devozione popolare.

E il dialogo con l'immaginazione di Francesco d'Assisi continuerà attraverso i secoli, fino ai giorni nostri. Papa Francesco non solo porta il suo nome, ma ha anche scelto come titolo della sua enciclica maggiore "Laudato si'", le parole chiave del cantico di Frate Sole¹⁸⁶.

Quali sono i meccanismi che trasformano l'immaginario in un potere capace di muovere le folle e suscitare vocazioni? Queste immaginazioni rimangono nel mondo dello spirito o hanno un ruolo cruciale nelle trasformazioni del mondo?

¹⁸⁴ Légenda major 7, 12. Per una bella visita alla chiesa e ai suoi affreschi, vedere *Les fresques dans la basilique de Saint François par des franciscaines du Poitou* su <http://fraternite-franciscaine-poitou-charentes.fr/wp-content/uploads/2016/01/FRESQUES-DASSISE-illustr%C3%A9.pdf>

¹⁸⁵ Il primo fu scritto nel 1247 da frate Tommaso Celano. Il secondo da Bonaventura che, nonostante la sua giovane età, fu nominato Ministro Generale dell'Ordine dei Frati Minori nel 1257.

¹⁸⁶ Il Canticum di Frate Sole di Francesco d'Assisi è considerato il primo poema in italiano antico, creato nell'inverno del 1224-1225 nell'Abbazia di San Damiano, in dialetto umbro ("Volgare"). In questa poesia ricorre il ritornello "Laudato si', mi signore".

I L'immaginazione radicale come potere di trasformare il mondo

1.1 L'immaginario sociale istituente

Nell'opera del filosofo Castoriadis, il concetto di società autonoma (che fa le proprie leggi, dal greco *nomos*: legge) è centrale.

*Noi concepiamo l'autonomia come la capacità - di una società o di un individuo - di agire deliberatamente ed esplicitamente per cambiare la sua legge, cioè la sua forma.*¹⁸⁷

È circondato da tre termini misteriosi: immaginazione radicale, immaginazione istituente e immaginazione istituita (o istituzioni).

Un'istituzione non è ciò che intendiamo classicamente. Un'istituzione¹⁸⁸ è definita come qualsiasi organizzazione o pratica che facilita l'azione collettiva per raggiungere valori condivisi. È qualsiasi mezzo messo in atto da un collettivo, qualsiasi pratica che tende a diventare abituale e agisce sul mondo.

Castoriadis specifica che la maggior parte delle società tradizionali sono eteronome¹⁸⁹ perché non fanno più le loro leggi. Hanno stabilito le loro istituzioni e le loro leggi una volta per tutte attraverso un istituto immaginario collettivo. In questo momento creativo, hanno stabilito dei potenti tabù che impediranno qualsiasi interrogazione e qualsiasi interrogazione radicale. Le loro istituzioni potranno così resistere. Ogni interrogazione è tanto più impossibile in quanto oscura questo momento creativo, delegando ad autorità trascendenti (immaginarie) la funzione di garante ultimo del senso. Ieri erano gli dei o l'unico Dio, ma oggi nelle nostre società occidentali può essere il mercato e la sua famosa mano invisibile.

Queste società eteronome, le più comuni nella storia, erigono quindi delle barriere, dei tabù, affinché gli eventi del mondo non contraddicano la loro spiegazione del mondo e le leggi di azione su di esso.

La verità è quindi endogena alla società e la rigidità delle istituzioni assicura la stabilità della società. Dopo il momento fondativo, l'immaginazione radicale non troverà più le condizioni per fiorire, perché anche discutere la possibilità di cambiare le leggi è allora un tabù sacrilego.

In queste società eteronome, l'istituzione della società ha luogo nella chiusura del senso. Tutte le domande che possono essere formulate dalla società in esame possono trovare risposta in significati immaginari, e quelle che non possono essere

¹⁸⁷ Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe: Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 207.

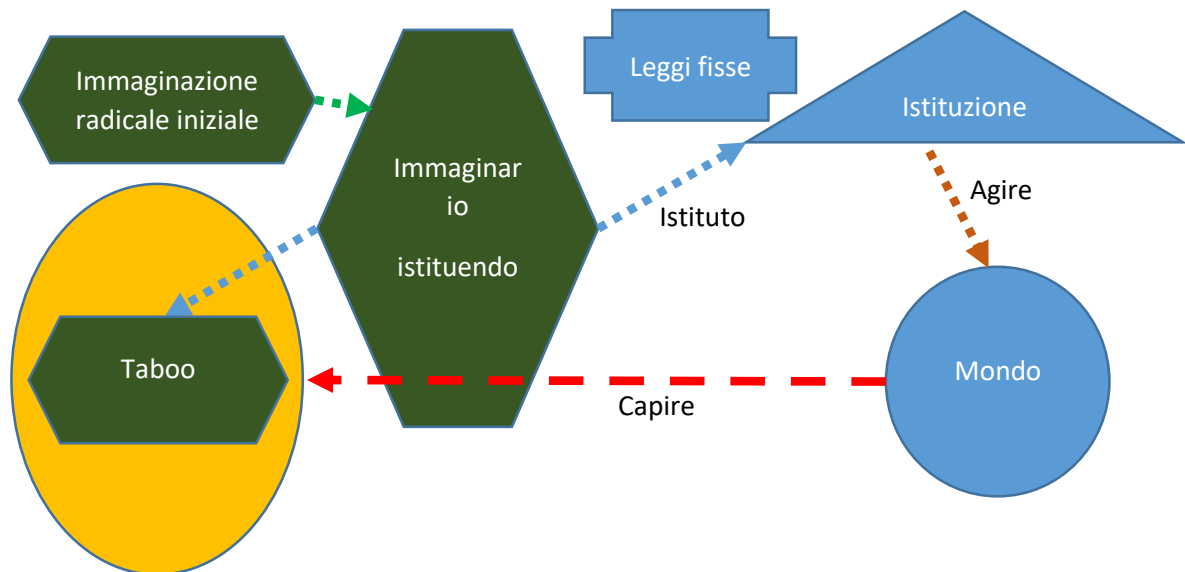
¹⁸⁸ Un esempio di istituzione è il teatro di Atene, che permetteva delle rappresentazioni annuali, condivise con tutti i cittadini per il divertimento ma anche per ricordare agli altri ciò che era pericoloso per il gruppo (l'*hubris* per esempio). Questa istituzione richiedeva che i cittadini più ricchi donassero in modo obbligatorio per finanziare la costruzione dei luoghi e il pagamento degli artisti.

¹⁸⁹ Chi riceve da fuori le leggi che governano gli uomini.

*formulate non sono tanto proibite quanto mentalmente e psichicamente impossibili per i membri della società.*¹⁹⁰

La società eteronoma di Castoriadis:

Un'immaginaria società istituente una volta per tutte.



Questo percorso parte da un'immaginazione radicale che crea istituzioni e leggi fisse che permettono di agire sul mondo ma anche tabù per bloccare il nuovo possibile. Poi il mondo e i nuovi eventi chiamano di nuovo le persone. Capiscono le cose attraverso il filtro della loro immaginazione istituente (i loro media per esempio). L'immaginazione radicale può essere all'opera individualmente ma non può essere condivisa a causa della forza dei lucchetti tabù.

Il percorso è interrotto dal tabù. Senza di essa, un altro percorso di autonomia, questa volta circolare, è possibile. In ogni ciclo, l'energia verso l'autonomia è rinvigorita dall'immaginazione radicale. La comprensione del mondo è ridiscussa collettivamente dal *logos*. Questo nuovo elemento, il *logos*, permetterà anche il rafforzamento dell'immaginazione radicale, sia a livello collettivo che individuale.

Dall'interrogazione radicale

Secondo Castoriadis, il meccanismo protettivo di stabilizzazione delle società è stato interrotto principalmente in due occasioni storiche: la prima volta nell'antica Grecia e la seconda nell'Europa occidentale, nel periodo del sorgere delle città libere, l'epoca di Francesco d'Assisi.

In questi casi, le società possono essere qualificate come autonome perché sono coscienti di essere i creatori del loro *nomos* e, inoltre, accettano la messa in discussione permanente delle loro leggi e, quindi, delle loro istituzioni.

¹⁹⁰ Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, p. 224.

*C'è una discontinuità, una rottura in questa successione di società eteronome, nel senso che in certe società e periodi storici emergono la messa in discussione e la contestazione delle istituzioni esistenti e dei corrispondenti significati sociali immaginari: è la nascita della filosofia come messa in discussione illimitata e della democrazia come assunzione da parte della collettività dei suoi poteri e responsabilità nella posizione delle istituzioni sociali.*¹⁹¹

La filosofia e la democrazia sono, secondo Castoriadis, istituzioni che permettono di mettere in discussione i tabù che altre istituzioni possono sostenere. La filosofia assicura che le rappresentazioni del mondo siano messe in discussione. La democrazia offre la possibilità di mettere in discussione le leggi e le istituzioni stabilite. Offre una rigenerazione permanente delle istituzioni grazie a potenti strumenti - istituzioni come il processo decisionale egualitario (un uomo un voto) o la discussione sull'agorà.

Queste particolari istituzioni istituiscono effettivamente la possibilità di abbattere le barriere eliminando i tabù. Sono istituiti collettivamente. Prendete l'istituzione militare che difende gli ateniesi contro i loro nemici. È discutendo nell'agorà che il popolo riunito decide finalmente di utilizzare il denaro delle miniere di Laurion per fare soldi per finanziare la costruzione di navi da guerra. Anche se un individuo, Pericle, porta il progetto, è il frutto di riflessioni collettive dove è molto spesso impossibile discernere il contributo di alcuni da quello di altri.

Per Castoriadis, come per Aristotele, l'uomo è il più sociale degli animali. Sia la comprensione del mondo che l'azione su di esso richiedono uno scambio collettivo. Non c'è un sé possibile senza il sistema di relazione con il collettivo che forma la società. La società condivide tra tutti i suoi membri la comprensione del mondo, il dialogo per definire le modalità di azione sul resto del mondo e le modalità di relazione tra gli uomini. L'individuo e la società non possono essere separati perché se l'uomo è trasformato dalla società in un processo storico dove il nuovo può emergere, partecipa alla trasformazione della società. Il progetto di autonomia corrisponde quindi a una dinamica che rafforza i legami tra l'individuo e il collettivo. Una società autonoma produce un tipo particolare di uomo le cui virtù individuali sostengono a loro volta l'istituzione democratica.

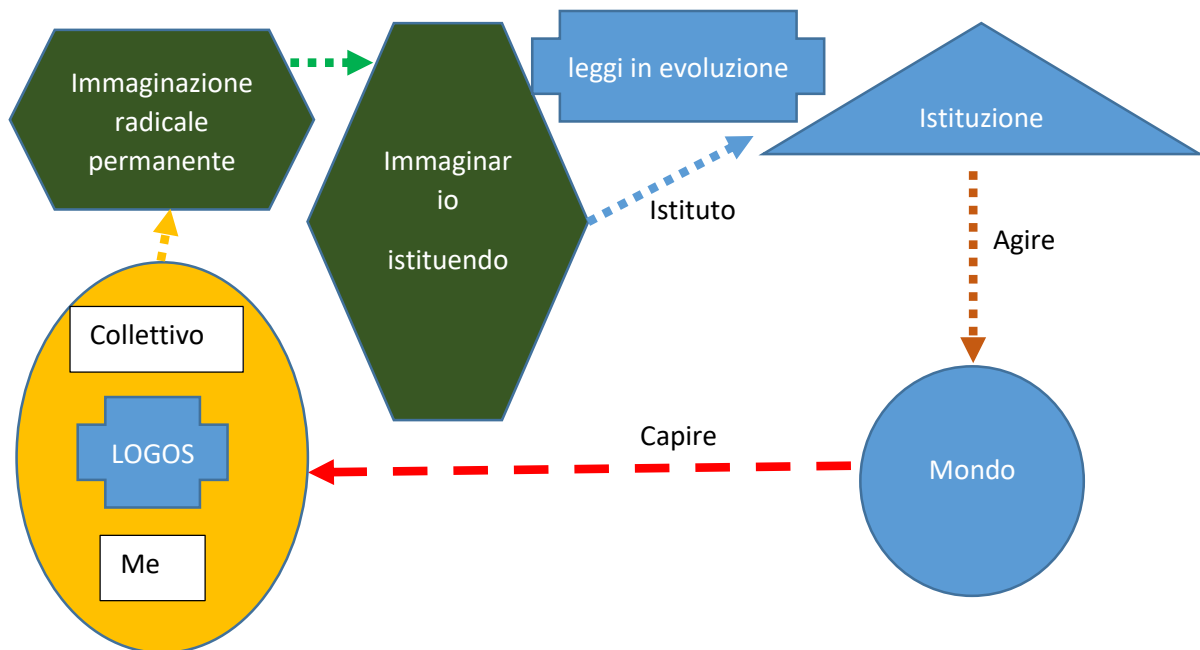
*Questa creazione [la democrazia] è inseparabile da un certo numero di valori, che erano allo stesso tempo una condizione della vita politica dei greci e i fini che questa vita mirava a raggiungere. Bisogna ricordare, inoltre, che per la maggior parte, questi valori avevano a che fare con l'uomo individuale: ciò a cui si mirava era l'uomo virtuoso, l'arété (virtù), il kalos kagathos (bello e buono) individuale...*¹⁹²

¹⁹¹ Castoriadis, Cornelius, Enrique Escobar, and Pascal Vernay, *Sujet Et Vérité Dans le Monde Social-Historique Séminaires 1986-1987*, Seuil, 2002, p. 45.

¹⁹² Cornélius Castoriadis et Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, 1981, p. 107.

La società autonoma in Castoriadis:

Il ruolo centrale dell'immaginazione radicale e del logos.



Sull'immaginazione collettiva radicale

Questa messa in discussione dell'istituto, e quindi dei significati dell'immaginario sociale stabilito, è ciò che Castoriadis chiamerà l'immaginazione radicale.

Il pensiero originale pone/crea altre figure, rende ciò che fino ad allora non poteva essere una figura - e questo non può avvenire senza fare a pezzi lo sfondo esistente, l'orizzonte dato, e ricrearlo.¹⁹³

Questa immaginazione radicale nell'Atene del V secolo, rende possibile la creazione dell'arte politica democratica come opera collettiva permanente della bella organizzazione della società.

Il progetto di autonomia collettiva è un modo di vedere la propria relazione con gli altri per creare insieme delle regole per costruire un futuro comune. È un progetto rivoluzionario¹⁹⁴ che, attraverso

¹⁹³ Castoriadis, Les Carrefours du Labyrinthe I, p. 21.

¹⁹⁴ Secondo Castoriadis, questo progetto richiede « un vero divenire pubblico della sfera pubblica (ecclesia), una riappropriazione del potere da parte della comunità, l'abolizione della divisione del lavoro politico, la circolazione senza ostacoli dell'informazione politicamente rilevante, l'abolizione della burocrazia, la decentralizzazione più estrema delle decisioni, il principio: Nessuna esecuzione di decisioni senza partecipazione al processo decisionale, sovranità del consumatore, autogoverno del produttore - accompagnata da una partecipazione universale alle decisioni vincolanti per la comunità, e autolimitazione. »

l'educazione e la socializzazione, la paideia, mira « all'esplicita autoistituzione della società attraverso un'attività collettiva, lucida e democratica »¹⁹⁵

L'autonomia collettiva è un fatto politico reso possibile dall'attuazione dell'immaginazione radicale.

*[L'immaginazione radicale] crea le istituzioni che, interiorizzate dagli individui, facilitano il più possibile la loro adesione alla loro autonomia individuale e la loro possibilità di partecipazione effettiva a qualsiasi potere esplicito esistente nella società.*¹⁹⁶

Di logos

È il logos, un dialogo basato sulla ragione e l'argomentazione, che permette a qualsiasi costruzione collettiva di rendere possibile un nuovo modo di vivere sociale. È uno dei principali strumenti di scambio tra il piccolo io individuale e il potente collettivo in cui è immerso. Da un lato, gli eventi mondiali sono decodificati attraverso il prisma dell'immaginario istituyente. D'altra parte, le "costruzioni modificate" delle istituzioni richiedono la loro progettazione, che non può essere fatta senza questo logos.

I dialoghi modificano la nostra volontà collettiva di agire sul mondo e sconvolgono le istituzioni esistenti. Il ruolo del logos nel collettivo è quello di portare, di pesare le domande radicali. È il supporto materiale della facoltà illimitata di interrogare e di mettere in discussione le istituzioni esistenti. Per Castoriadis, è il germe di ogni avventura collettiva di una società autonoma, cioè che trova solo nei suoi cittadini la risorsa per fare le sue leggi e creare le istituzioni che governeranno il destino comune di una collettività. Il logos richiede procedure varie e diversificate. Per esempio, tra gli ateniesi, l'uguaglianza del tempo di parola, l'esistenza di un'agorà e l'uguaglianza nel fare le leggi e davanti alla legge erano essenziali.¹⁹⁷

Dell'immaginario sociale istituyente

L'immaginazione radicale è condivisa attraverso il logos sull'agorà degli scambi. Se l'adesione diventa un'onda potente, questa immaginazione diventa l'immaginario istituyente perché il gruppo agirà per modificare e trasformare le istituzioni.

Questa immaginazione radicale, ci dice Castoriadis, può diventare in alcuni casi l'immaginario sociale istituyente. Le circostanze in cui l'immaginario radicale diventa l'immaginario istituyente e poi diventa istituito rimangono in parte un mistero. Nella traiettoria storica delle società umane, alcune

La sfera pubblica/pubblico è « il forum in cui si discutono e si decidono opere e imprese che riguardano e impegnano l'intera comunità ».

Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe : Fait et à faire*, op. cit., p. 74.

¹⁹⁵ Cornélius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, Paris, UGE, 1979, p.331.

¹⁹⁶C. CASTORIADIS, *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 62.

¹⁹⁷ La nozione di uguaglianza e l'accesso al diritto di godere di questa uguaglianza rimangono contingenti ai limiti comunemente accettati dei tempi. Per esempio, tra gli ateniesi del V secolo, l'autonomia riguarda solo alcuni residenti ateniesi, uomini e non donne, cittadini e non schiavi. La nozione di uguaglianza non riguarda nemmeno le relazioni con gli altri popoli. Il dialogo con i popoli vicini era spesso limitato al commercio o alla guerra.

immaginazioni radicali sono sembrate capaci di essere immaginari istituenti ma non hanno trovato la soglia critica di adesione per diventare potere. Perché il potere è necessario se non altro per rovesciare le vecchie istituzioni che sono incompatibili con il nuovo. Allora un altro potere è necessario per mantenere la nuova istituzione. In altri casi, gli immaginari radicali riescono a diventare immaginari istituenti di un'istituzione che può rivelarsi effimera se non è praticabile.¹⁹⁸

Sull'immaginario istituito (istituzioni)

Un immaginario sociale istituyente, prendendo piede nel mondo, diventa un'istituzione e viene allora chiamato da Castoriadis l'istituito o l'immaginario istituito. Questo immaginario istituito, in cui l'individuo è immerso, che sia conformista o ribelle, lo plasma. Ma ogni individuo trasforma a sua volta le istituzioni attraverso l'immaginario sociale istituyente a cui partecipa. L'immaginario sociale istituyente è quindi la fonte della creazione di un mondo sociale diverso. Ha il potere di scuotere le istituzioni e crearne di nuove. È una delle dinamiche della storia delle istituzioni e delle civiltà.

Sull'immaginazione radicale individuale

L'immaginazione istituyente collettiva, una volta istituita, alimenta l'immaginazione radicale individuale.

Tuttavia, Castoriadis, pur dando un ruolo predominante al collettivo, non nega il ruolo dell'individuo nell'immaginazione radicale. Ci sono infatti due dimensioni: la dimensione individuale dell'immaginazione radicale e la dimensione collettiva. L'immaginazione radicale collettiva si nutre anche dell'immaginazione radicale individuale.

Per Castoriadis, l'immaginazione radicale individuale esiste nel bambino. Secondo Castoriadis, la prima immaginazione radicale del bambino si sottometterà gradualmente ai significati immaginari collettivi man mano che si socializza.

Tuttavia, alla fine del processo, è l'immaginazione "liberata" di certi individui che trasforma la società verso una maggiore autonomia collettiva.

Così, la creazione artistica, l'azione politica o la psicoanalisi trasformano l'individuo per renderlo più autonomo. Questa immaginazione radicale che lavora sulla scala dell'individuo è, per sua natura, liberazione creativa, *poiesis*. È questa immaginazione che trasforma l'artigiano esperto nel perfezionare la copia in un artista che produce il nuovo.

E se la filosofia è una questione di immaginazione collettiva radicale, è anche una questione di immaginazione individuale radicale.

¹⁹⁸ La nostra immaginazione sociale istituyente ha fabbricato istituzioni basate sulla libertà individuale e sul dominio del mercato e della proprietà. Queste istituzioni stanno causando, tra le altre cose, la perdita di biodiversità e il cambiamento climatico. Queste istituzioni sono insostenibili.

Sono un filosofo, il che significa: ho deciso di pensare da solo e liberamente. Cerco ciò che è o mi sembra vero. - e periscono la Chiesa, lo Stato, le autorità, le università, i media e il consenso.¹⁹⁹

L'uomo, secondo Castoriadis, è un essere "storico-sociale", strettamente dipendente dal suo ambiente, ma possiede anche una capacità di auto-alterazione, una capacità di cambiare se stesso. Per fare questo, l'individuo deve scuotere il recinto dell'immaginario sociale istituendo.

Andare oltre questo recinto significa alterare il sistema già esistente, quindi costituire il proprio mondo e se stessi secondo altre leggi, quindi - rigorosamente parlando - creare un nuovo eidos ontologico, un altro sé in un altro mondo.²⁰⁰

Per Castoriadis, la legge divina costituirebbe un recinto e impedirebbe qualsiasi autonomia, qualsiasi immaginazione radicale collettiva o individuale. Gli dei custodiscono i recinti e fissano le leggi degli uomini secondo principi senza tempo. Così Castoriadis, un feroce oppositore di tutte le forme di religione, rifiuta ogni possibilità di interrogazione radicale tra i credenti.

1.2 Immaginazione radicale e logos cristiano

Torniamo ai nostri due affreschi di Giotto. Cosa importa l'affresco di Francesco sulla privazione se l'istituzione della proprietà privata egoista non può essere contrastata da un'altra immaginazione radicale della proprietà che non dimentichi la condivisione che potrebbe essere istituzionalizzata?

Che importanza ha l'enciclica *Laudato si'* del Papa se la realizzazione qui e ora del progetto non può essere realizzata?

Secondo Castoriadis, Francesco d'Assisi non può essere dotato di un'immaginazione radicale capace di cambiare le istituzioni. L'istituzione di una religione, di una fede, pone troppe barriere e sono troppo rigide.

Ma prima di una conclusione affrettata, dobbiamo cercare il granello di sabbia. Esamineremo quindi la possibilità che l'immaginazione radicale di un credente si trasformi in un'immaginazione sociale istituente. Può un cristiano rompere tabù e barriere? Potrebbe un'immaginazione sociale istituente, costruita su un logos cristiano, "muovere" non solo la Chiesa e trasformarla radicalmente, ma anche tutta la società?

La nostra indagine cercherà tracce di questa immaginazione radicale nella storia.

Abbiamo visto che il logos è il cuore di una possibilità verso l'autonomia. Ora, questo termine logos è usato frequentemente dai primi cristiani. Se questo logos ha un significato leggermente diverso, mostreremo che porta anche a una messa in discussione radicale.

¹⁹⁹Cornélius Castoriadis, *Intellectuels et conformisme*, in *Quelle Démocratie*, Tome 2 (écrits politiques, 1945-1997), Edition du Sandre, 2014, p. 324.

²⁰⁰ Castoriadis, *Domaines de l'homme*, PUF, page 410.

La razionalità logica basata su un meccanismo di dimostrazione della verità delle affermazioni non è estranea alle religioni. Per esempio, sia tra i buddisti che tra gli ebrei, ci sono pratiche di giostra oratoria per rafforzare la razionalità dei credenti. Il giudaismo è una messa in discussione permanente delle leggi divine²⁰¹.

Il logos in Castoriadis non è il logos greco che mira a porre questo tipo di comprensione razionale del mondo, ma un logos che rende possibile l'espressione dell'immaginazione radicale per pensare nuovo e fare nuovo; in una parola, per creare. La parola logos nel cuore del cristianesimo nascente potrebbe essere analoga a quella di Castoriadis in quanto rende possibile la creazione?

La Genesi nella Bibbia afferma fin dalle prime pagine una possibilità di creazione nelle mani degli uomini. Che l'uomo possa creare il "nuovo" non è proibito nell'ebraismo perché l'uomo è fatto sullo stesso modello del creatore: "E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò. L'uomo, nella visione ebraica, può creare.

Più tardi, alcuni cristiani come Giovanni l'evangelista raccontano di un mondo ispirato al giudaismo dove non tutto è programmato da Dio. Il logos di Giovanni si oppone al pensiero logico greco dove la causa precede sistematicamente l'effetto. Con lui, è piuttosto il mondo a venire che guida le azioni presenti. Un mondo in cui tutto può succedere, perché John non presuppone mai la permanenza del modo in cui funziona il mondo. Il mondo di Giovanni l'evangelista, centrato su Cristo "logos", descrive una dinamica di ricreazione permanente del mondo. Con John, il nuovo può accadere.

La scelta di Giovanni è stata quella di pensare che c'è un futuro che si apre un futuro che non è già contenuto in ciò che lo ha preceduto: non è già legato e incatenato. Qualcosa di nuovo è possibile. Ogni mattina può essere un nuovo mondo del mondo decollando dalla notte passata Per stabilire che una tale categoria di avvento non è illusoria o fallace, che un evento può accadere, un avvento può accadere, egli nomina così Cristo ("logos") nel suo prologo, colui "attraverso il quale" questo effettivo avvento è reso possibile.²⁰²

Una prima barriera è rotta da Giovanni, quella che presuppone le leggi del mondo stabile in cui un Dio potrebbe avere regole eterne fisse. Per John, ciò che è razionale non si trova più nelle leggi di un mondo stabile ma nella finalità di un mondo dinamico. In questo recupera il concetto di causa finale caro ad Aristotele. Una seconda barriera viene rotta da Giovanni con un Cristo che pratica l'amore incondizionato anche se questo significa rompere tutte le barriere delle leggi una per una. Giovanni ai margini della Chiesa con il suo interrogatorio sembra essere portatore di un'immaginazione radicale.

La parola logos viaggia nel mondo cristiano nel tempo e nello spazio. Origene, uno dei padri della chiesa del secondo secolo, identifica il logos con Gesù. Con altri padri della chiesa, scoprono una fede più vicina al misticismo orientale che alla razionalità greca in risonanza con il logos giovanneo con la sua enfasi sulla creazione.

²⁰¹ Il Talmud babilonese sottolinea l'importanza dell'interrogazione. Il Talmud di Gerusalemme sulla pratica della legge da adottare.

²⁰² François Jullien, *Ressources du christianisme*, Paris, L'Herme, 2018, p. 45.

Nel IV secolo, questo cammino dell'uomo con vocazione creativa fu chiuso dalla concezione di San Girolamo: solo Dio è creatore e l'uomo deve obbedirgli. La visione di Girolamo è fissata nella pietra dalla scelta molto particolare della traduzione della parola logos nel Vangelo di Giovanni con la parola latina verbum (vedi Appendice A). La Chiesa istituzionale adotterà l'immaginazione istitutrice della visione di Girolamo e sceglierà di dimenticare le immaginazioni radicali di Giovanni o Origene.

In tutta la storia delle religioni troviamo molti conflitti tra l'istituto e l'immaginazione radicale. Per illustrare il nostro punto, ecco tre esempi in cui l'immaginazione radicale è stata emarginata e talvolta etichettata come eresia.

L'immaginazione radicale è all'opera nell'istituzione del Tempio quando Gesù scaccia i mercanti. Gesù mette in discussione, secondo la tradizione ebraica, le barriere delle leggi. Mette in discussione il mondo da costruire e mostra che le istituzioni non rendono il mondo invidiabile. Gesù è un eretico per le autorità ebraiche del suo tempo. Più tardi, il cristianesimo emergente sarà percepito come un'eresia del giudaismo, una messa in discussione troppo violenta dell'istituzione del Tempio e dei suoi capi e delle loro relazioni con l'occupante romano. Questa nuova tendenza del pensiero eretico divenne ancora più insopportabile dopo la distruzione del Tempio nel 70 e il fallimento della rivolta di Bar Kokhba nel 135, che pose fine alle speranze di un Messia ebraico che avrebbe fatto risorgere il Tempio.

All'interno delle chiese cristiane, l'inferno è un'istituzione ben consolidata. Questa immaginazione istitutrice che li ha plasmati e li plasma ancora è stata regolarmente disturbata dal granello di sabbia della "salvezza per tutti gli uomini". Eppure questa immaginazione radicale è stata altrettanto regolarmente classificata come eretica. La speranza di salvezza per tutti gli uomini fu il frutto dell'immaginazione radicale in Origene, in Castellion, in Urs von Balthazar e in Ellul²⁰³. Non è mai diventato un immaginario sociale istituito. L'immaginario istitutrice di un inferno ben popolato, quello di Sant'Agostino, è rimasto dal quarto secolo la credenza istituita nei canoni della Chiesa Cattolica.

Se la Chiesa istituzionale non tollera la messa in discussione dei suoi dogmi, si sente allo stesso modo indebolita da coloro la cui immaginazione radicale mette in discussione il suo stesso comportamento terreno. Così, l'Ordine dei Frati Minori di Francesco d'Assisi fu quasi etichettato come eretico, così come il movimento valdese, suo contemporaneo (vedi punto A dell'Appendice F).

*Papa Innocenzo III vede la Chiesa assediata da branchi di nemici, i principi che si dicono cristiani e sui quali lancia a turno scomuniche e anatemi (all'imperatore, al re di Francia, al re d'Inghilterra), questi eretici che pullulano - dai Poveri di Lione, che sono diventati i Vaudois, e questi Umiliati, che si sono sottomessi solo in parte, a questi Catari, questi Albigesi, contro i quali ha predicato la crociata e preparato l'Inquisizione. Ora, questo laico straccione che viene davanti alla curia grassa, lussuosa e arrogante a sostenere questo scandalo, l'applicazione integrale del Vangelo, la realizzazione del Vangelo totale, non è agli occhi del papa sulla strada dell'eresia, se non già un eretico. Quindi ci sarebbe stato un primo incontro burrascoso.*²⁰⁴

²⁰³ Dupré Denis, Le salut des copains, 2021, Jouquetti Libre Éditeur, [gratuit en ligne], [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/metaphysique>].

²⁰⁴ Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999.

L'eretico, al tempo dell'Inquisizione nel XIII secolo (vedi punto B dell'Appendice F), era definito esplicitamente, non come uno che è in errore, ma come uno che persiste nell'errore.

Da questa definizione è chiaro che, per gli ortodossi, l'eretico è colui che ha rotto una barriera di interpretazione delle leggi che fissano l'istituzione. L'eretico potrebbe essere nel vero, nel giusto. Ma la verità, il giusto che egli proclama e vuole difendere sono meno importanti della permanenza dell'istituzione.

Eretico o ortodosso? Il più delle volte l'immaginario istituyente di questi movimenti di pensiero non avrà la forza sufficiente per affermarsi. Ma, in rare occasioni, l'istituto sarà stato scosso con sufficiente forza.

Anche all'interno delle religioni, l'eresia è un segno di messa in discussione radicale. La postura dell'eretico in una religione è davvero il frutto dell'immaginazione radicale nel senso di Castoriadis.

1.3 Una concezione moderna del logos in Francesco d'Assisi

L'immaginazione radicale di un individuo si esprime nell'interrogazione. Questo interrogatorio si nutre di scambi e dialoghi che sono tanto più fruttuosi quando hanno luogo con persone la cui immaginazione è radicalmente diversa da quella dell'individuo. Il logos nella sua stessa essenza richiede che ogni persona sia disposta a discutere con gli altri, compresi quelli che hanno idee diverse dalle sue, per costruire il mondo.

Francesco d'Assisi visse in un'epoca in cui, attraverso una liberazione dal logos, fu istituita l'immaginazione radicale secondo Castoriadis. Tuttavia, Castoriadis non ha esplorato questo periodo delle città libere. Prepariamo la scena.

All'inizio dell'XI secolo, il Mediterraneo era il cuore del commercio da Costantinopoli e Alessandria, poi dalle grandi capitali islamiche di Damasco e del Cairo. Nel XIII secolo, la capitale e i mercanti erano ora a Genova, Pisa e Venezia. Perché?

La fine dell'XI secolo è caratterizzata dall'ascesa delle città italiane che creano una rete di posti di scambio. Questo è stato reso possibile dall'indebolimento dell'impero ottomano. Nel 1182, i cristiani di Costantinopoli furono massacrati. In risposta, nel 1202, papa Innocenzo III lanciò la quarta crociata. Costantinopoli fu riconquistata nel 1204. Venezia, che ha finanziato questa crociata, ha annesso un intero distretto di Costantinopoli. Si impossessò anche del sud del Peloponneso e di Creta che le forniranno legno, grano e prodotti agricoli.

Furono create grandi società bancarie e le innovazioni finanziarie come la cambiale resero il commercio più fluido. Non è un'ascesa della libertà individuale ma quella di una libertà d'impresa collettiva inquadrata da potenti corporazioni.

Il Medioevo fu un'epoca di libertà concepite come privilegi che differenziavano lo status di alcuni da quello di altri, e non di libertà, concepita come un diritto naturale dell'essere umano.

La storia del movimento per la libertà in Europa è mista, perché dipende dalla combinazione differenziale di queste tre cause essenziali. Una certa concentrazione

di uomini e capitali, la presenza di un vero e proprio tessuto urbano, arricchito dalla consapevolezza e dalla pratica dell'opposizione, era necessaria perché i movimenti urbani ostili ai poteri potessero farsi sentire. Da qui la precocità del movimento comunale nell'Italia settentrionale e in Francia.

La sfida del movimento era, soprattutto, che gli uomini delle città ottenessero libertà e si liberassero dai legami feudali e signorili. Il movimento di emancipazione urbana diede vita a una comunità politica di cittadini i cui membri, descritti nei testi con nomi diversi a seconda della regione, burgenses, vicini, vecinos, poorters, si distinguevano dagli abitanti comuni per il loro status giuridico, che concedeva loro diritti e imponeva loro obblighi. I diritti erano ovviamente molteplici, diversi a seconda delle città.²⁰⁵

La chiesa era in conflitto con i mercanti perché il commercio fiorentino permetteva alla borghesia di emanciparsi dalla religione. La legge della città mira a soppiantare quella di Dio e della Chiesa nell'organizzazione della città. Chi possiederà la ricchezza e quindi il potere? Chi riscuoterebbe le tasse? I ricchi borghesi di alcune città italiane, come Venezia, aspiravano a prendere il potere sulla loro nobiltà e sul loro vescovo. Si sono messi a capo delle rivolte comunali. Così, Francesco, figlio di un ricco mercante, andò in guerra con la nobiltà di Assisi e Perugia.

Soprattutto, la conseguenza spettacolare del boom demografico ed economico è un potente movimento di urbanizzazione. [...] Come centro economico, la città era anche un centro di potere. Accanto e talvolta contro il potere tradizionale del vescovo e del signore, un nuovo gruppo di uomini, i cittadini o borghesi, conquistarono "libertà" e privilegi sempre più estesi. Senza rimettere in discussione i fondamenti economici e politici del sistema feudale, introdussero una variante, creando libertà (Stadtluft macht frei, come dicono i tedeschi, "l'aria della città rende liberi") e uguaglianza (il giuramento comunale unisce gli uguali di diritto), dove la disuguaglianza che nasceva dal gioco economico e sociale si basava, non sulla nascita, ma sulla ricchezza, sui beni immobili e mobili, sul possesso della terra e degli edifici urbani, sulle tasse di proprietà e sugli affitti, sul denaro.²⁰⁶

L'istituzione della Chiesa fu così scossa dall'esterno. Fu anche scossa dall'interno dagli ordini emergenti (catari, valdesi, frati minori) che sostenevano l'attuazione del Vangelo nella sua semplicità e radicalità.

Un uomo di dialogo.

Francesco doveva trovare una posizione originale nel suo dialogo con tutte le creature a cui Dio aveva dato la vita e nel suo ascolto fraterno degli altri esseri umani. E doveva attuare un logo radicale attraverso la sua esperienza con i suoi interlocutori musulmani. In questo mondo in subbuglio, violento con i suoi scontri armati, le sue crociate, Francesco ha rotto con la pratica del dialogo. Ha inventato un dialogo con qualcuno di un altro mondo e di un'altra religione. Nel mezzo della guerra delle crociate, andò, disarmato, a dialogare con il sultano. Più tardi, nella sua regola, chiederà ai frati che andranno

²⁰⁵ Denis Menjot, « Le mouvement des libertés dans les villes de l'Occident médiéval, Belfort 1307 : l'éveil à la liberté », Oct 2006, Belfort, France, p. 9-30, [halshs-00706265].

²⁰⁶ Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999, p.19.

nei paesi musulmani di "non fare alcun processo o disputa, di essere soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio, e di confessare semplicemente che sono cristiani".



San Francesco davanti al Sultano, Giotto, Chiesa di San Francesco, Assisi.

Francesco aprirà un dialogo per cercare di costruire un mondo comune di pace con i musulmani. Il Sultano ascoltò Francesco per diversi giorni, annunciando a lui e al suo popolo la fede in Cristo. Ma non aveva raggiunto nessuno dei suoi obiettivi: né il martirio che desiderava, né la conversione del sultano che sperava, né la pace tra cristiani e musulmani per cui si era impegnato.²⁰⁷

Tuttavia, Francesco continuerà a difendere che il dialogo ci permette di creare legami e costruire. Questo è ciò che hanno teorizzato i filosofi del linguaggio nel XX secolo, tra cui Wittgenstein²⁰⁸, Benveniste, Grice²⁰⁹, Searle²¹⁰, Peirce e Austin²¹¹.

²⁰⁷ Cours fondamental sur le charisme missionnaire franciscain, « La mission franciscaine d'après les sources anciennes », 1998.

²⁰⁸ Ludwig Wittgenstein, *De la Certitude*, coll. Tel, Gallimard, 1965.

²⁰⁹ Paul Grice, « Meaning ». *The philosophical review*, 1957, p. 377-388.

²¹⁰ John Searle, *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge university press, 1969.

²¹¹ John Austin, *Quand dire, c'est faire* (1962), Paris, Seuil, 1970.

Un dialogo da costruire.

Sul ruolo del dialogo e del linguaggio, i filosofi del linguaggio hanno inventato una branca chiamata pragmatica, attenta alle azioni che seguono i nostri dialoghi.

In genere non si dialoga per dialogare ma con l'obiettivo, diretto o indiretto, di costruire un mondo comune. Il dialogo ci permette di capire le nostre differenze con gli altri²¹² e, se queste differenze non sono insormontabili, di cercare pratiche di organizzazione comune che permettono a tutti di vivere bene. Logos e pragma (azione) sono così intimamente mescolati²¹³. Non dialoghiamo con gli altri per parlare, ma per agire insieme su un mondo condiviso.

Francesco doveva aprire un dialogo per cercare di costruire un mondo comune di pace con i musulmani. Jacques de Vitry, testimonia e racconta " Il Sultano ascoltò per diversi giorni Francesco, che annunciò a lui e al suo popolo la fede in Cristo. Ma non aveva raggiunto nessuno dei suoi obiettivi: né il martirio che desiderava, né la conversione del sultano che sperava, né la pace tra cristiani e musulmani per cui si era impegnato. "²¹⁴

Tuttavia, Francesco continuerà a difendere il fatto che il dialogo ci permette di creare legami e di costruire. Questo è ciò che i filosofi del linguaggio hanno teorizzato nel 20° secolo, tra gli altri Wittgenstein²¹⁵, Benveniste, Grice²¹⁶, Searle²¹⁷, Peirce e Austin²¹⁸.

Le scienze dell'informazione e della comunicazione sono state costruite sul presupposto dell'autonomia della parola, del discorso e della comunicazione. Solo recentemente si è fatto un passo avanti subordinando queste "comunicazioni" ai loro scopi prasseologici in nome del semplice precetto che si parla generalmente per agire insieme su un mondo condiviso. ²¹⁹

I filosofi del linguaggio hanno capito una cosa: noi dialoghiamo per costruire il mondo insieme. In questo senso, il dialogo è un'interrogazione che mira a definire ciò che stiamo per costruire. Da qui nascono le istituzioni da creare e altre da modificare o addirittura abolire. Questo logo è quello di Francesco d'Assisi.

Tutto era già contenuto nella parola stessa. Dialogo viene dal greco dia e logos. Dia indica sia un percorso che un vuoto. Il logos è sia scambio che intelligibilità.

²¹² Un secondo punto fondamentale è interpretare le parole pronunciate, non solo in base alla definizione delle parole, ma anche in base al contesto di fondo. Se il tal dei tali dice qualcosa, è interessante conoscere il suo background, i suoi interessi personali, e forse anche chi lo paga, chi sono i suoi amici, ecc.

²¹³ Denis Vernant, *Dire pour faire: De la pragmatique à la praxéologie*, UGA Éditions, 2021.

²¹⁴ Cours fondamental sur le charisme missionnaire franciscain, « La mission franciscaine d'après les sources anciennes », 1998.

²¹⁵ Ludwig Wittgenstein, *De la Certitude*, coll. Tel, Gallimard, 1965.

²¹⁶ Paul Grice, « Meaning ». *The philosophical review*, 1957, p. 377-388.

²¹⁷ John Searle, *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge university press, 1969.

²¹⁸ John Austin, *Quand dire, c'est faire* (1962), Paris, Seuil, 1970.

²¹⁹ Denis Vernant, « La dialectique indisciplinaire en " sciences humaines " », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 13 décembre 2013.

Ciò che è comune agli esseri umani è questa capacità di comprendere il mondo: l'intelligibilità. Questa intelligibilità nella condivisione, nello scambio dono/contraddizione, ci permette di camminare insieme. Sono le lacune tra ciò che uno capisce e ciò che l'altro capisce che, attraverso prove ed errori successivi, portano a una migliore comprensione. La via del dialogo, almeno per i greci, tende verso una meta che chiude il dialogo: l'azione concertata.

Il L'immaginazione radicale cristiana della proprietà

Noi crediamo, contrariamente a Castoriadis, che il credo religioso non impedisca un logos che porti frutti in un'immaginazione radicale individuale. Guardiamo la visione di Francesco d'Assisi sulla proprietà privata per capire come poteva essere un'immaginazione radicale al suo tempo.

Tuttavia, dobbiamo ancora fare una deviazione per definire il concetto di proprietà privata. Infatti, dopo un'attenta lettura dei testi di Francesco d'Assisi, di Papa Francesco e degli economisti che hanno lavorato sulla proprietà, sembra impossibile capire le posizioni di ciascuno senza definire meglio il termine proprietà privata. Non possiamo accontentarci di una nozione vaga di proprietà e dobbiamo cominciare a chiarire il concetto di proprietà perché, come già sottolineava Kant, "i pensieri senza materia sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche".²²⁰

Abbozzeremo dunque un concetto di proprietà o, meno ambiziosamente, ne proporremo una tassonomia²²¹ che permetterà di comprendere meglio le diverse visioni di alcuni o di altri su questo tema.

2.1 La possibilità di altruismo nella proprietà privata

La parola proprietà, come la definisce il dizionario dell'Accademia di Francia nella sua nona edizione, è il "diritto per cui un bene, una cosa appartiene a qualcuno, che può goderne e disporne nel modo più assoluto, nei limiti stabiliti dalla legge o dai regolamenti. "

In generale, gli economisti classici, fin dai giuristi del diritto romano, specificano tre forme di proprietà: usus, fructus e abusus. Usus è il diritto di usare. Fructus il diritto di ricevere il reddito che porta. Abusus del diritto di distruggere la propria proprietà.²²²

Questo non ci basterà perché non è neutrale chi possiede. Oltre a questa divisione legale dei diritti di proprietà, è interessante specificare il proprietario. Può essere un individuo. Può essere lo Stato che possiede la proprietà e raccoglie le tasse per ridistribuirla. Infine, può essere un collettivo, un'associazione o una società, che possiede e produce beni e ne condivide i frutti.

Ma c'è un'altra caratteristica della proprietà privata, non spiegata da questi economisti classici. Per metterlo in luce, esaminiamo il caso della proprietà degli schiavi, un tipo di proprietà particolare ma diffuso, che attraversa molte civiltà, compresa la nostra, che si crede esente da essa grazie ai veli della globalizzazione.

²²⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Bordas, 2004, p. 187.

²²¹ La tassonomia è una branca della biologia il cui scopo è descrivere gli organismi viventi e raggrupparli in entità chiamate taxa per identificarli, nominarli e infine classificarli e riconoscerli. Una classificazione permette di capire le varietà esistenti. Aristotele, muovendo i primi passi di una classificazione del mondo animale, generalizzata nel XIX secolo, ha permesso di stabilire una classificazione rigorosa delle specie, e quindi di conoscerle meglio.

²²² Troviamo queste definizioni in vigore nella nostra legge. Per esempio, per preparare una successione, la proprietà può essere separata in usus, la nuda proprietà, che viene data ai figli, mentre il fructus, l'usufrutto, il diritto di godere della proprietà, viene mantenuto dai genitori fino alla loro morte.

L'usus è il titolo dello schiavo²²³ che può essere rivenduto. Fructus è il lavoro dello schiavo²²⁴. Abusus è ovviamente molte cose, compreso il diritto di uccidere lo schiavo per capriccio del proprietario.

Ecco una storia di schiavi dal Nuovo Testamento. Paolo di Tarso accolse Onesimo, lo schiavo fuggitivo di Filemone. Lo battezzò e lo rimandò a Filemone con una lettera sorprendente: "Se è stato lontano da te per qualche tempo, forse è perché tu lo ritrovi definitivamente, non più come uno schiavo, ma, meglio di uno schiavo, come un fratello amato. "

Paolo non sta mettendo in discussione la schiavitù. Paolo non parla solo di non punire lo schiavo. Filemone non è obbligato a liberare il suo schiavo. L'immaginazione radicale di Paolo della proprietà privata: lo schiavo diventa un fratello amato.

Non possiamo capire il discorso di Paolo senza introdurre una nuova dimensione nel concetto di proprietà: la caritas. La carità è una delle tre virtù teologiche cristiane che dovrebbero guidare le persone nel loro rapporto con gli altri davanti a Dio. La carità è un dovere cristiano associato alla gratuità: "Avete ricevuto gratuitamente, date gratuitamente".²²⁵ L'amore-carità, non deve essere un dono che alla fine aspetterebbe un ritorno di favore: "la carità... non cerca il proprio interesse".²²⁶

La carità non è nuova per il cristianesimo e il suo effetto sulla società è ben identificato come un calmante e un contro-veleno alla proprietà privata troppo violenta (vedi Appendice B: Caritas nelle religioni). Ma Paolo va indubbiamente oltre e sviluppa un'immaginazione radicale sulla proprietà degli schiavi. Il rapporto padrone-schiavo è capovolto. Non solo è proibito l'abusus, ma l'usus e il fructus trovano una costrizione che si sovrappone alla caritas.

Questo esempio ci porta a introdurre tre caratteristiche nella tassonomia del nostro concetto di proprietà privata: l'**oggetto** giuridico della proprietà, il **tipo di proprietario** e l'**obiettivo principale** dei proprietari.

L'**oggetto** della proprietà. Come abbiamo visto, fin dai Romani, può essere diviso in tre componenti che possono essere separati da un contratto legale: abusus, usus, fructus.

Il **tipo di proprietario**. Proponiamo tre tipi a seconda che la proprietà appartenga a un individuo, a un gruppo di individui o a uno stato.

L'**obiettivo principale** del proprietario. Questo può essere l'ottimizzazione del profitto (in senso lato l'unico godimento del proprietario) o un obiettivo **altruistico** (la forma cristiana del tempo di Francesco è la caritas²²⁷).

²²³ Per uno sguardo etico sul debito, leggete :

Denis Dupré, *Regards économique, politique, social et religieux sur la dette*, 2015, (hal-01174125)

Dupré, Denis, and Caspar Visser't, "Réflexions sur la gestion de la dette - Des textes fondateurs à la crise actuelle." *Entreprise & société*, 2017, p. 223-243.

Denis Dupré, Quelle est l'impact de la dette sur l'autonomie, in Dupré Denis, *La fabrique collective de la monnaie*, 2018, Jouquetti Libre Éditeur, [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/economie/economie---livres>].

²²⁴ Nell'Atene di Pericle, uno schiavo poteva servire nella casa del padrone, ma poteva anche essere affittato a un proprietario delle miniere d'argento di Laurion.

²²⁵ Matthieu ch.10 v.8

²²⁶ Paul, lettre aux corinthiens ch.13 v.4

²²⁷ Idealmente, la gestione dei monasteri con la voce di tutti nei capitoli è una forma di proprietà collettiva gestita in caritas, dove i contributi e le tasse sono disciplinati da regole accettate da tutti.

La nostra tassonomia della proprietà

Caratteristiche	Tipo
Oggetto di proprietà	Usus - Fructus - Abusus
Tipo di proprietario	Individuale - Collettivo - Stato
Scopo principale	Godimento del proprietario - Altruismo (Caritas) ²²⁸

Se ci interessa la sopravvivenza dei più poveri, nessun "tipo di proprietario" ha una risposta definitiva. In ogni caso, possiamo trovare casi in cui il fructus o l'abususus del proprietario può influire, a volte abbastanza legalmente, sul modo di vivere del più debole, fino al punto di rischiare la sua sopravvivenza.

Pensiamo a una fonte d'acqua, una fonte il cui flusso diminuirà inesorabilmente di intensità negli anni a venire a causa del cambiamento climatico. Cosa possiamo dire della sua gestione sotto la proprietà privata individuale, se porta a massimizzare il profitto usandolo per decorare un campo da golf? Che dire della sua gestione come proprietà statale, nel caso per esempio dello stato cinese che devia a proprio beneficio le acque che davano da vivere a milioni di persone in India? Che dire della sua gestione in proprietà comune se la maggioranza vuole imporre che la riduzione del flusso della fonte sia trasmessa a tutti nella stessa quantità, compresi quelli al limite della sopravvivenza?

Da qui l'interesse di una tassonomia della proprietà, per poter illuminare i nostri dialoghi, qui quelli intorno ai beni vitali, e misurare le nostre lacune.

La terra agricola è uno dei beni vitali. La nostra tassonomia permetterà di caratterizzare le forme di proprietà che alcuni vogliono promuovere e quelle che altri vogliono promuovere nei confronti delle immaginazioni radicali individuali.

Prendiamo tre casi di gestione di terreni agricoli.

Un gruppo di azionisti possiede congiuntamente un terreno agricolo e riesce a renderlo adatto all'edificazione per ottenere un'elevata plusvalenza. Caratterizzeremo questa proprietà come "**usus - collettivo - godimento del proprietario**".

Gli azionisti formano una società con una missione e deliberatamente scelgono, anche se significa perdere profitto, di rifiutare la costruzione e mantenere la terra nella sua vocazione agricola. Questo tipo di proprietà si caratterizza come "**usus - collective - altruism**".

Le comunità contadine di alcuni paesi del Sud gestiscono la terra "in proprietà comune" senza titolo. Questa proprietà sarà caratterizzata come "**fructus - collettivo - altruismo**".

Il "bene comune" appare come una forma di gestione in cui la caritas è incorporata in regole d'uso.

L'economista Elinor Ostrom definisce il "bene comune" come un bene gestito da una comunità con regole in evoluzione definite dai suoi membri, un riferimento esterno per la risoluzione dei conflitti, e diritti sulla risorsa e doveri di partecipare alla sua gestione, differenziati a seconda degli attori.

La tassonomia ci permette di capire l'impatto della proprietà privata della terra arabile sul cibo disponibile quando questa terra diventa scarsa, inquinata o impoverita...

²²⁸ Semplificando, assimileremo l'altruismo, la volontà di far vivere i più fragili e deboli, con la caritas. Si osserva spesso su certe azioni la collaborazione di attori religiosi e laici anche se le motivazioni possono essere molto diverse.

Alcuni sono difensori di una proprietà privata "abusiva-collettiva", come i gestori di fondi pensione che rispondono solo ai loro beneficiari. La loro sete di rendimento può portare alla produzione di agrocilburanti o al sovrasfruttamento della terra. Non condividono le preoccupazioni di coloro che potrebbero vivere della terra se fosse disponibile per le colture alimentari.... che potrebbero scegliere di gestire la terra come "fructus-collettivo-altruismo".

Una gestione della "proprietà privata" è quindi in parte caratterizzata dal fatto che l'altruismo vi abbia un ruolo. La filosofa Ayn Randt, il cui lavoro ha molto influenzato i nostri decisori contemporanei, considera dannosa la carità e qualsiasi preoccupazione per la sopravvivenza degli altri (vedi Appendice D). Francesco d'Assisi e Papa Francesco hanno una visione molto diversa.

2.2 Proprietà in Francesco d'Assisi

La caritas di Francesco è il frutto del suo tempo.

La carità di Francesco fa parte di una tendenza che vuole seguire lo spirito del Vangelo. La Chiesa istituita ha beneficiato del potere conferitole dall'Impero romano per sopravvivere a partire dal IV secolo. Da mezzo, il potere divenne un fine e prese il sopravvento sul servizio dei poveri. Ma allo stesso tempo, una forte immaginazione radicale attraversa molti credenti delle chiese cristiane nel corso dei secoli: vivere secondo le prescrizioni del Vangelo. Francesco d'Assisi doveva essere il portatore di questa corrente. Francesco è stato canonizzato due anni dopo la sua morte perché la Chiesa stabilita ha riconosciuto la forza di questa potenziale immaginazione sociale. Questa immaginazione radicale era dunque all'opera nella Chiesa del XIII secolo. Fu affrescata da Giotto nel 1295, che si ispirò alla prima biografia ufficiale di Francesco di San Bonaventura. Come non capire la forza di questa immaginazione quando vediamo il Papa che vede Francesco nel suo sogno che impedisce il crollo della Chiesa?



Il sogno di Innocenzo III, vedendo nel suo sogno Francesco che sostiene la chiesa del Laterano sul punto di crollare, Assisi, Giotto.

Poco prima della morte di Francesco, il Papa ha riconosciuto l'Ordine dei Frati Minori che lui aveva creato. Ma, alla fine, quella che poteva essere un'idea radicale, quella di seguire le prescrizioni di Gesù definite dagli evangelisti, non doveva sconvolgere la Chiesa del XIII secolo. Da un lato, i valdesi e i catari furono cacciati come eretici, mentre dall'altro Francesco sperimentò una deriva dalla regola dell'Ordine dei Frati Minori durante la sua vita. Il potere della Chiesa istituita lo costringe ad evolversi e mentre nella sua prima regola un frate deve seguire Cristo piuttosto che l'ordine gerarchico, nella regola ufficiale finale convalidata dal papa, l'obbedienza al papa non è discutibile.

Infine, la nuova Regola fu pronta nella primavera o nell'estate del 1223, inviata a Roma, dove il cardinale Ugolino la revisionò ulteriormente, e approvata da papa Onorio III nella bolla del 29 novembre 1223 "Solet annuere", da cui il nome "Regula bullata". La maggior parte delle citazioni del Vangelo nella Regola del 1221 erano

*state eliminate, i passaggi lirici soppressi a favore di formule giuridiche. Un articolo che permetteva ai fratelli di disobbedire ai superiori indegni è stato rimosso.*²²⁹

La visione di Francesco della proprietà privata è principalmente un prodotto della sua immaginazione radicale. Molti altri ordini impegnati nel Vangelo non tollerano ricchezze personali per i loro membri (vedi Appendice C: Il voto di povertà al tempo di Francesco d'Assisi), ma il rifiuto di ogni proprietà è un segno distintivo dell'ordine creato da Francesco.

La proprietà ai tempi di Francesco, quella che conserva la ricchezza, ha tre forme principali: la terra, il denaro e un credito verso un debitore. Tutte le istituzioni esistenti sono basate sulla proprietà privata. Le parti del mondo appena conquistate vennero suddivise e registrate come proprietà privata. Se la Chiesa e i mercanti si oppongono l'un l'altro per il potere, la proprietà privata rimane la chiave che nessuna parte si contende poiché è l'oggetto delle loro rivalità e cupidigie.

L'istituzione dei mercanti era basata sulla proprietà privata e sul commercio. In questo periodo si sviluppò la cambiale, l'antenateo dell'assegno. Si svilupparono le città libere, così parzialmente emancipate dal potere e dalle tasse del signore o del vescovo. Il denaro delle tasse raccolte dalla città rafforzava il potere dei mercanti e sviluppava la città come uno strumento per i mercanti. Così si sviluppò l'infrastruttura di strade, fiere e l'istituzione della professione bancaria. Ma l'istituzione della Chiesa era anche in gran parte basata sulla proprietà privata. Le tasse date alla Chiesa hanno permesso la costruzione di cattedrali e l'acquisizione di terreni per i monasteri.

Francesco voleva cambiare radicalmente il diritto di proprietà e rifiutava la possibilità di tenere l'usus e l'abususus. Propone che il fructus sia in gestione caritatevole. Carità anche verso tutto il creato nel suo cantico del fratello sole, poiché siamo fratelli con il lupo ma anche con il sole e la luna. Da parte sua, Francesco si spogliò di tutto, rinunciò ad ogni eredità, ad ogni proprietà, fino ad essere nudo davanti a tutti quando ruppe con suo padre mercante²³⁰.

Francesco doveva posare la sua immaginazione radicale nei suoi scambi con coloro che si univano a lui. Sosteneva di non avere né una casa stabile né un libro che non fosse il Vangelo. La sua prima regola, secondo lo storico Le Goff, sarebbe stata "un semplice formulario composto da alcune frasi evangeliche che guidavano la vita e l'apostolato dei fratelli". Ha messo la carità del Vangelo al centro di questa prima regola, di cui non abbiamo più il testo completo.

Abbiamo il testo completo delle due regole seguenti, quelle del 1221 e del 1223. Nel capitolo 2 della Regola del 1221, troviamo la proibizione di accettare denaro. Per Francesco, il commercio è denaro e dominio. Il denaro è lo strumento del potere di suo padre mercante. È anche la possibilità di estendere

²²⁹ Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999.

²³⁰ Non bastava averlo derubato del suo denaro; Pietro Bernardone voleva, come padre carnale di un figlio della grazia, portarlo davanti al vescovo affinché Francesco rinunciasse a tutti i suoi diritti di eredità e gli restituisse tutto ciò che ancora possedeva. Quest'ultimo, da vero amante della povertà, si prestò volentieri alla cerimonia, si presentò al tribunale del vescovo e, senza aspettare un momento o esitare in alcun modo, senza aspettare un ordine o chiedere una spiegazione, si tolse immediatamente tutti i vestiti e li restituì a suo padre (si notò allora che, sotto un elegante abito, l'uomo di Dio portava un cilicio). Nel suo ammirevole fervore, trasportato dalla sua ebbrezza spirituale, lasciò le scarpe e, completamente nudo davanti a tutto il pubblico, dichiarò a suo padre: "Finora ti ho chiamato Padre sulla terra; d'ora in poi posso dire con fiducia: Padre nostro che sei nei cieli, poiché è a Lui che ho affidato il mio tesoro e dato la mia fede." Il vescovo, uomo santo e degno, pianse di ammirazione per gli eccessi a cui lo portava il suo amore per Dio; si alzò, prese in braccio il giovane, lo coprì con il suo mantello e fece portare qualcosa per vestirlo. Gli fu dato il povero mantello di un contadino al servizio del vescovo. San Bonaventura, *Legenda major* 2, 4.

le sue proprietà all'infinito. La visione del mondo di Francesco è radicalmente opposta alla pratica del mondo mercantile fiorentino. Da un lato, "Commercio per la ricchezza" è il mondo del padre di Francesco. D'altra parte, "Lavorare per produrre il necessario, dare via il surplus, elemosinare la mancanza" è il mondo di Francesco. Per Francesco, il denaro non dovrebbe essere considerato più utile delle pietre.

Prima regola dei frati minori (1221)

2. Se volete essere perfetti, vendete tutto quello che avete e date il ricavato ai poveri, e avrete un tesoro in cielo; poi venite e seguitemi.

Capitolo 7. Il modo di servire e lavorare.

7 In cambio del loro lavoro, possono ricevere qualsiasi cosa, ma non denaro.

Capitolo 8. Ai fratelli è vietato ricevere denaro.

3 Perciò nessuno dei fratelli, sia che viva in una residenza o in viaggio, accetterà in alcun modo per sé o farà raccogliere per suo conto monete d'oro o spiccioli.

Nella Regola del 1223, Francesco decretò che tutti dovevano condividere il frutto del loro lavoro e per fare questo, era necessario liberarsi del male che albergava nella proprietà e nel denaro. Il rifiuto della proprietà di case e terreni è associato alla ricerca della sopravvivenza.

Seconda regola dei frati minori (1223)

6 - Rifiuto di ogni proprietà; la ricerca.

I frati non devono possedere nulla: né casa, né terra, né altro. Come pellegrini e stranieri in questo mondo, servendo il Signore in povertà e umiltà, devono andare a mendicare il cibo con fiducia, senza vergognarsi, perché il Signore si è fatto povero per noi in questo mondo.

Ma in quest'ultima e unica regola formalizzata, che ha scritto con l'aiuto benevolo del futuro papa, la sua immaginazione radicale sulla proprietà e la sopravvivenza dei più poveri è stata scalfita. Francesco limiterà la proibizione di ogni proprietà e nulla vieterà ai frati di chiedere l'elemosina per la chiesa. Francesco desiderava produrre rispettando tutti gli esseri viventi. Francesco aspirava a vivere sobriamente per dedicare il tempo a Dio e poter dare il surplus ai suoi fratelli. Da questo, nella sua visione, scaturisce lo scambio tra gli uomini: dare il proprio surplus e mendicare ciò che manca. Nella regola definitiva, la povertà rigorosa è scomparsa.

[La regola definitiva aveva evacuato] tutto ciò che riguardava la cura dei lebbrosi e tutte le prescrizioni destinate a far praticare ai frati una povertà rigorosa. La

*Regola non insisteva più sulla necessità del lavoro manuale e non proibiva più ai fratelli di avere libri.*²³¹

Poco dopo la morte di Francesco, a partire dal 1230, l'Ordine entrò in crisi per quanto riguarda la povertà e la proprietà.

*La tensione interna, sempre più incentrata su come intendere la fedeltà alla Regola, divenne virulenta al Capitolo del 1230. Tre punti principali erano controversi: 1) Come intendere la clausola: "La Regola dei frati minori è questa: osservare il santo Vangelo"? È obbligatorio in virtù della Regola osservare tutto il Vangelo? 2) Come si può mantenere il rifiuto radicale del denaro se l'Ordine, in concreto, non potrebbe più vivere senza farvi ricorso? 3) Come si può conciliare la povertà assoluta, anche in comune, con la già ineludibile proprietà di beni mobili e immobili?*²³²

Questa crisi trovò una soluzione giuridica nella bolla Quo elongati del 1230, in cui Papa Gregorio IX, confidente delle intenzioni del santo, affermava che era stato amico di lunga data di Francesco e che aveva collaborato alla scrittura della Regola. Ha poi permesso agli amici spirituali dell'ordine di gestire le proprietà per loro.

I Testamento non è vincolante, anche se la sua osservanza è altamente raccomandata.

I frati minori sono tenuti solo ad osservare i consigli evangelici espressi nella Regola.

L'istituzione dei nuntii come rappresentanti dei benefattori e il deposito nelle mani degli amici spirituali di elemosine in denaro per le necessità immediate è conforme alla Regola.

I Frati Minori non possiedono nulla, né privatamente né in comune; non hanno diritto a beni immobili e hanno il semplice uso di libri e utensili; non possono disporne senza il consenso del Cardinale Protettore.²³³

Nel 1245, venti anni dopo la morte di Francesco e dopo molte controversie tra i frati minori, con quelli al potere a volte a favore di una povertà radicale, a volte a favore di un allentamento della regola, il papa Innocenzo IV approfittò della situazione per diventare proprietario di tutti i beni messi a disposizione dell'ordine.

²³¹ Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

Il nuovo stile di vita comporta un'amministrazione più complicata, titoli di proprietà, capitale finanziario disponibile, la necessità di richiedere legalmente dei lasciti [...].

*Si sente di nuovo la necessità di ricorrere al papa. Questo fu concretizzato nella bolla *Ordinem vestrum* di Innocenzo IV, datata 14 novembre 1245. Permette di ricorrere agli amici spirituali, non solo per i bisogni urgenti, ma anche per ciò che è semplicemente utile o conveniente. Dichiara che tutti i beni, mobili e immobili, che i benefattori non si sono riservati appartengono alla Sede Apostolica (*ius et proprietas sancti Petri*)²³⁴*

L'immaginazione radicale di Francesco fu così spietatamente emarginata sulla questione della proprietà privata. Francis ha sbattuto contro un muro. Ma è necessario riconoscere la lucidità di Francesco sulla difficoltà del processo istitutivo. Alla fine della sua vita, i dubbi lo minarono perché gran parte del suo messaggio, della sua immaginazione radicale, ai suoi stessi occhi, non era riuscita a diventare un'immaginazione istitutiva.

Francesco, con il cuore pesante, accettò questa Regola distorta. I biografi chiamano questo periodo della sua vita, alla fine del 1223, il tempo della "grande tentazione". Questa tentazione era di abbandonare completamente il nuovo ordine, se non l'ortodossia. L'obbedienza - l'obbedienza alla Chiesa, di cui aveva fatto un precetto rigoroso - gli sembrava improvvisamente irrisoria.²³⁵

2.3 Proprietà nella casa di Papa Frances

L'immaginazione radicale sulla proprietà privata di Papa Francesco interroga la Chiesa cattolica oggi.

Ovviamente il mondo moderno, erede del mondo mercantile del XIII secolo, ha poco a che fare con quello di Francesco d'Assisi. Al tempo di Francesco, c'era ancora terra da dissodare, esplorare e sfruttare; il fructus si stava espandendo, fornendo un'accelerazione della ricchezza disponibile, e c'era mancanza di manodopera. Oggi, la nuova questione moderna nell'Antropocene è quasi l'opposto con la scarsità dei frutti della terra e l'automazione-meccanizzazione che porta alla scomparsa del bisogno di forza lavoro.

L'immaginazione radicale del Papa è probabilmente in dialogo non solo con Francesco d'Assisi, di cui rivendica la filiazione, ma anche con l'economista Polanyi. Nel 1948 l'economista Polanyi, come Francesco sette secoli prima, segnalava i pericoli di un'inversione gerarchica tra società e mercato. Secondo lui, tutte le merci sono state gradualmente sottomesse alla logica del mercato, e in particolare il lavoro, la terra e il denaro. Ha criticato radicalmente il dogma che porta alla sacralizzazione del mercato senza bilanciarlo con la politica.

²³⁴ Lazaro Iriate, *Histoire du franciscanisme*, Editions du Cerf, 2004.

<https://books.google.fr/books?id=jJNMQMI-g74C&pg=PA63#v=onepage&q&f=false>

²³⁵ Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, 1999.

Polanyi, nel suo libro *La Grande Trasformazione*²³⁶, ha difeso la necessità di un ordine politico del valore per superare gli usi del denaro e la generalizzazione dei mercati dove tutto è venduto. L'economista considerava che i beni della terra, del lavoro e del denaro dovevano essere trattati come proprietà speciali poiché non erano il risultato dello sforzo umano. Le relazioni sociali (lavoro), la politica (denaro) e l'ecologia (terra) non dovrebbero, secondo lui, essere beni banali. Né proprietà privata né statale, questi tre beni devono essere beni comuni. Nessuno dovrebbe monopolizzarli e le regole del loro funzionamento dovrebbero essere decise in comune.

L'idea che il motivo del profitto potesse essere reso universale non ha mai attraversato la mente dei nostri antenati. Mai prima del secondo quarto del diciannovesimo secolo i mercati hanno avuto altro che un posto subordinato nella società... Le relazioni sociali sono ora incorporate nel sistema economico, mentre prima il sistema economico era incorporato nelle relazioni sociali.

*Invertendo la relazione precedentemente universale che i mercati erano incorporati nelle istituzioni sociali e soggetti a norme morali ed etiche, i sostenitori del "mercato autoregolante" hanno cercato di costruire un mondo in cui la società, la moralità e l'etica erano subordinati e modellati dai mercati.*²³⁷

L'immaginazione radicale di Polanyi non ha trovato forza di fronte a quella degli economisti che sostengono il libero mercato deregolamentato.

Nel 2015, nella *Laudato si'*, Papa Francesco ha proposto un'immaginazione radicale sulla proprietà attraverso le sue posizioni sulle questioni economiche, ecologiche e sociali.

Il suo testo presenta apparentemente un'aporia. Sembra riecheggiare le parole del suo predecessore Giovanni Paolo II, che difende la proprietà privata.

*Saint John Paul II explained with great clarity that "the Church certainly defends the right to private property, but she teaches with no less clarity that every property always carries a social mortgage, so that goods may be used for the general purpose which God has given them".*²³⁸

Ma un po' più avanti nella sua enciclica, contesterà radicalmente la proprietà privata come perversa. Papa Francesco specifica che la questione della proprietà della terra è cruciale nel contesto della lotta dei contadini senza terra. Egli conclude che per la sopravvivenza stessa dei lavoratori poveri, la proprietà privata della terra deve essere messa in discussione.

²³⁶ Karl Polanyi and Robert Morrison MacIver, *The great transformation*, Beacon press, 1944.

²³⁷ Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Gallimard, 1983 (première édition 1944), p. 22.

²³⁸ François, Pape, « Lettre encyclique *Laudato Si*. Sur la sauvegarde de la maison commune », 2015.

*La terra dei poveri nel Sud è ricca e incontaminata, ma viene loro negato l'accesso alla proprietà e alle risorse per soddisfare i loro bisogni di base da un sistema strutturalmente perverso di relazioni commerciali e di proprietà.*²³⁹

Questa apparente contraddizione scompare con un'analisi filosofica pragmatica che esplora il contesto di fondo e soprattutto la storia personale di chi parla.

Da un lato, Papa Giovanni Paolo II è stato determinante nel far cadere il comunismo nel suo paese, la Polonia. Si oppone quindi al comunismo e, per lo stesso motivo, alla proprietà statale. Ai suoi tempi, o c'è la proprietà privata o la proprietà statale. Una terza via con il concetto di bene comune come definito da Ostrom non è ancora diffusa. La proprietà privata con la carità gli sembra essere la naturale via cristiana per uscire dalla morsa degli stati forti.

Papa Francesco viene dal Sud America dove esiste questa terza via, quella delle cooperative e della proprietà comune. I ricchi proprietari, detenendo la proprietà privata su gran parte della terra, condannano talvolta i più poveri a una vita indegna. Il Papa sfida un mondo in cui tutto diventa proprietà privata e tutto viene venduto sui mercati al miglior offerente, e quindi al più ricco. Un mondo in cui il prezzo del lavoro non è un prezzo equo ma dipende dalla domanda e dall'offerta di lavoro.

Il Papa decostruirà metodicamente le pratiche di abusus, usus e fructus.

Sull'abuso, il Papa guarda senza compromessi al ruolo delle multinazionali nel danno ecologico e umano. L'abuso è la distruzione dell'opera di Dio.

Questa sorella sta gridando a causa del danno che le stiamo facendo attraverso l'uso irresponsabile e l'abuso dei beni che Dio ha messo in lei. Siamo cresciuti pensando di essere i suoi proprietari e dominatori, autorizzati a sfruttarla. Ogni comunità può prendere dalla bontà della terra ciò di cui ha bisogno per sopravvivere, ma ha anche il dovere di salvaguardarla e garantire la continuità della sua fertilità per le generazioni future; perché, in definitiva, "al Signore è la terra" (Sal 24,1), a lui appartiene "la terra e tutto ciò che è in essa" (Dt 10,14). Per questo motivo, Dio nega ogni pretesa di proprietà assoluta: "La terra non sarà venduta con perdita di ogni diritto, perché la terra è mia e voi non siete che stranieri e soggiornanti per me" (Lev 25:23).

Sul fructus, il papa cita la posizione del suo predecessore Papa Giovanni Paolo II che non vuole permettere ai ricchi di trarre profitto dalla proprietà privata della terra mentre affamano le popolazioni locali.

San Giovanni Paolo II ha ricordato questa dottrina con grande forza quando ha detto che "Dio ha dato la terra a tutto il genere umano perché sostenga tutti i suoi membri, senza escludere o privilegiare nessuno. Sono parole dense e potenti. Ha sottolineato che "un tipo di sviluppo che non rispetta e promuove i diritti umani,

²³⁹ *Ibid.*

personali e sociali, economici e politici, compresi i diritti delle nazioni e dei popoli, non è degno dell'uomo". Pertanto, ha ricordato che "non è ammissibile... perché non è conforme al disegno di Dio, gestire questo dono in modo tale che tutti questi benefici appartengano solo a pochi. Questo mette in seria discussione le abitudini ingiuste di una parte dell'umanità.²⁴⁰

Sull'*usus*, il papa condannerà finalmente il cuore della proprietà privata, che è stata sacra alla borghesia delle democrazie occidentali dal 1789²⁴¹. La sua critica al modo di mercato nella sua forma attuale, dove tutto deve essere sotto forma di proprietà privata e commerciabile sui mercati, è radicale.

Recupera con una terminologia moderna l'immaginazione radicale di Francesco d'Assisi. Oltre alla proprietà statale e alla proprietà privata, Papa Francesco partecipa all'invenzione di una terza via con la nozione di proprietà in comune che postula che la proprietà sia subordinata ai bisogni di tutti gli uomini.

Oggi, credenti e non credenti concordano sul fatto che la terra è essenzialmente un patrimonio comune, i cui frutti dovrebbero andare a beneficio di tutti. Per i credenti questo diventa una questione di fedeltà al Creatore, poiché Dio ha creato il mondo per tutti. Pertanto, qualsiasi approccio ecologico deve incorporare una prospettiva sociale che tenga conto dei diritti fondamentali dei più svantaggiati. Il principio della subordinazione della proprietà privata alla destinazione universale dei beni e, di conseguenza, il diritto universale al loro uso, è una "regola d'oro" del comportamento sociale, e "il primo principio di tutto l'ordine etico-sociale". La tradizione cristiana non ha mai riconosciuto il diritto alla proprietà privata come assoluto o intoccabile, e ha sottolineato la funzione sociale di ogni forma di proprietà privata.

Nella *Laudato si'*, Papa Francesco postula, come San Francesco, che la carità è la radice che permette la gestione della proprietà di fronte agli altri. Solo la caritas trova la grazia di fronte a un futuro tetro dove si evoca la distruzione della terra da parte dell'uomo. Papa Francesco sottolinea che la conservazione dei frutti della terra è legata a una comunione con tutti gli esseri viventi.

D'altra parte, se ci sentiamo intimamente uniti a tutto ciò che esiste, la sobrietà e la preoccupazione per la protezione sorgeranno spontaneamente. La povertà e l'austerità di San Francesco non era un'ascesi puramente esteriore, ma qualcosa di più radicale: una rinuncia a trasformare la realtà in un puro oggetto d'uso e di dominio.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ Art. 2 Lo scopo di tutte le associazioni politiche è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione. Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789.

La questione di trasformare l'immaginazione radicale in un'immaginazione sociale istituyente richiede un dialogo con tutte le persone. Il Papa assume questo ruolo di logos. La sua immaginazione radicale si è espressa nell'agorà mondiale ben oltre il mondo cristiano con la pubblicazione del testo *Laudato Si'*. I suoi discorsi, che portano il messaggio che la carità deve prevalere sulla proprietà, sono al centro anche dei suoi grandi incontri interreligiosi.

Al Salamò Alaikum! La pace sia su di voi! ²⁴²

Ringrazio Sua Altezza lo sceicco Mohammed bin Zayed Al Nahyan e il dottor Ahmad Al-Tayyib, Grande Imam di Al-Azhar, per le loro parole. Sono grato al Consiglio degli anziani per la riunione che abbiamo appena avuto vicino alla Moschea Sheikh Zayed.

Secondo il racconto biblico, per salvare l'umanità dalla distruzione, Dio chiese a Noè di entrare nell'arca con la sua famiglia. Anche noi oggi, in nome di Dio, per salvaguardare la pace, dobbiamo entrare insieme, come una sola famiglia, in un'arca che possa navigare nei mari tempestosi del mondo: l'arca della fratellanza.

Il punto di partenza è riconoscere che Dio è l'origine dell'unica famiglia umana. Lui, che è il Creatore di tutto e di tutti, vuole che viviamo come fratelli e sorelle, vivendo nella casa comune della creazione che ci ha dato.

Dal XIII al XXI secolo, ogni epoca ha il suo modo di spingere l'altruismo o la caritas a prevalere sulla proprietà. In ogni epoca il seme del logos potrebbe rendere contagiosa l'immaginazione radicale in modo che passi nel collettivo e diventi un immaginario sociale istituyente per poter essere messo all'opera.

²⁴² Papa Francesco, discorso durante il viaggio negli Emirati Arabi Uniti dal 3 al 5 febbraio 2021, davanti a un pubblico internazionale di dignitari religiosi cristiani, musulmani ed ebrei.

III Accesso agli alimenti di base per tutti

Il problema di nutrire tutte le persone è già con noi e le conseguenze dei crolli futuri possono solo peggiorarlo.

La "rivoluzione verde" americana degli anni '60 ha mantenuto una promessa: la resa per ettaro della produzione di grano è esplosa con l'uso della meccanizzazione e dei fertilizzanti e pesticidi chimici. È quindi sorprendente che nel secolo della tecnologia, ci siano ancora persone sul pianeta che muoiono di fame, quasi 850 milioni di persone indebolite dalla denutrizione e più di un miliardo di persone che soffrono di carenze nutrizionali. La carestia e la malnutrizione non sono scomparse per cinque ragioni principali.

Le terre diventate sterili a causa dell'eccessivo sfruttamento si sono moltiplicate. Nei nostri paesi, che sono ricchi di buoni terreni agricoli, questi terreni sono stati venduti per altri usi, come l'edilizia. La terra coltivabile per la produzione di cibo è stata usata per la produzione di agrocilburante.

Inoltre, la produzione di bestiame richiede una grande quota di produzione di grano. Tuttavia, i paesi "ricchi" e quelli in via di sviluppo stanno abbandonando la dieta vegetariana, che consuma due o tre volte meno cereali di una dieta che include la carne ad ogni pasto.

Tipo di cibo ²⁴³

Dieta tipica:	<i>Molto ricco di proteine animali</i>	<i>Alto contenuto di proteine animali</i>	<i>Proteine vegetali</i>
Grano pro capite (kg)	800	500	350

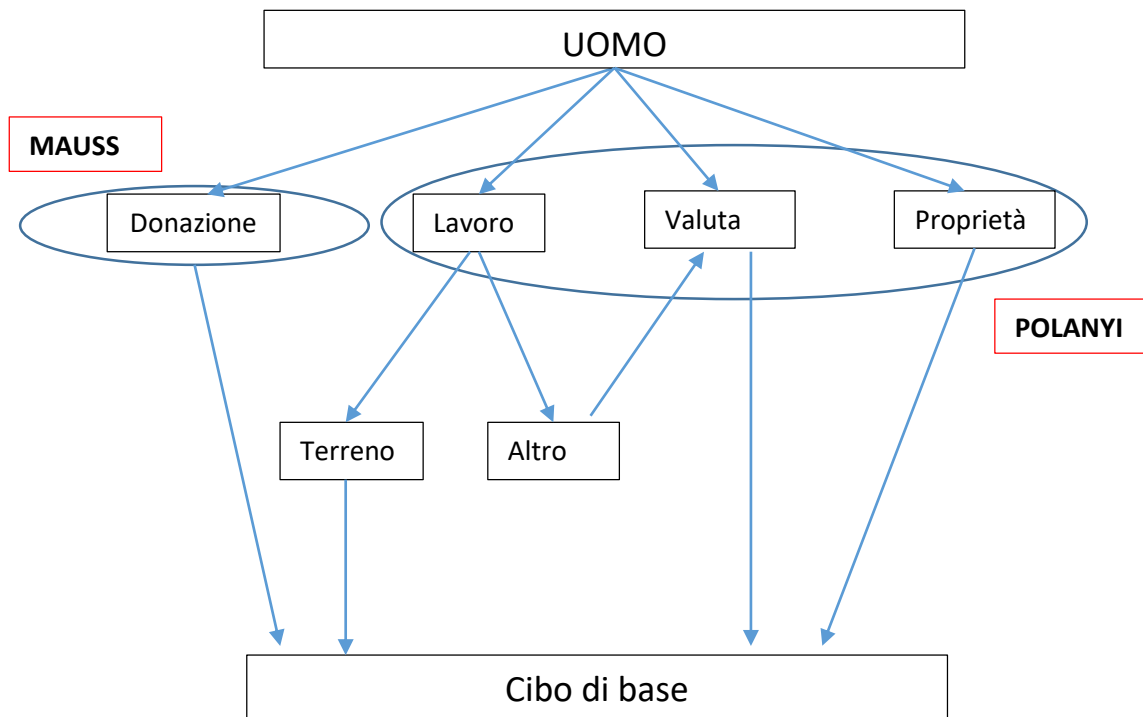
Infine, se il dono/contraddizione delle società tradizionali descritto da Marcel Mauss assicurava che nessuno sarebbe morto di fame in una tribù, il nostro sistema economico permette sempre meno l'accesso al cibo di base per tutti, nonostante le numerose istituzioni finanziate per garantire la sopravvivenza alimentare ma che non raggiungono questo obiettivo.

Sempre meno persone lavorano la terra. Molti si affollano nelle città, ma i salari di questi lavoratori non permettono loro nemmeno di fornire il cibo di base alle loro famiglie. Sempre meno contadini possiedono la loro terra. La percentuale di uomini con beni finanziari o conti bancari che hanno accesso al denaro per comprare cibo non è più in aumento.

È facile capire perché l'economista Polanyi considerava la proprietà della terra, il lavoro e la proprietà del denaro come tre beni comuni.

²⁴³Denis Dupré et Michel Griffon, *La planète, ses crises et nous*, Atlantica, 2008. Planifier un monde durable pour 2050, p. 275, (en ligne), [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/ecologie/ecologie---livres>].

Accesso umano al cibo.



Di fronte a un futuro in cui la scarsità di cibo metterà in pericolo molti esseri umani (vedi Appendice E), mentre la tecnologia mostra i suoi limiti, solo la sobrietà da parte di tutti coloro che possono permetterselo permette di prevedere un'equa condivisione del cibo di base. L'altruismo può essere l'immaginazione radicale che lo istituirà.

Ma cosa significa attuare l'altruismo?

Come tradurre questo obiettivo in modalità di azione e quindi in istituzioni?

Per fornire un quadro di riferimento per determinare le condizioni in cui questa immaginazione radicale può avere una possibilità di essere istituita, descriveremo azioni e istituzioni collettive che permetterebbero all'"immaginazione radicale dell'altruismo" di generare istituzioni per la condivisione del cibo.

3.1 L'accesso agli alimenti di base nei periodi di mercato agricolo

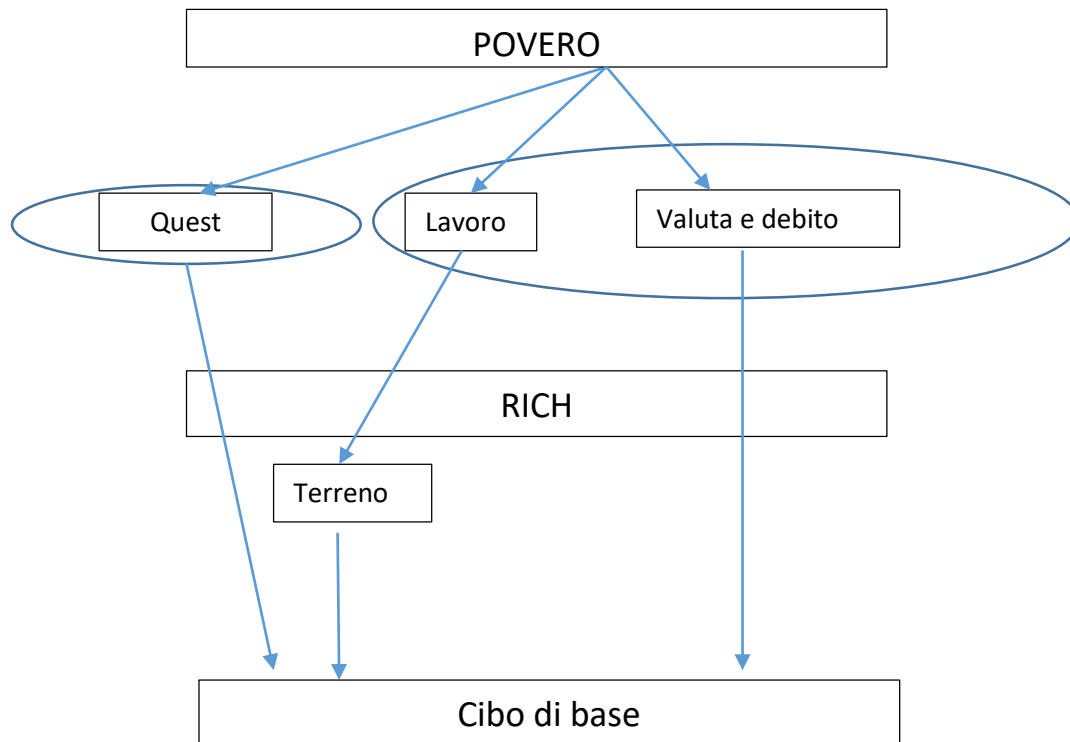
Nelle società che sono principalmente società di raccolta e di caccia, dove la sopravvivenza di ogni individuo dipende regolarmente dall'aiuto degli altri, la forma dono/contradono²⁴⁴ è dominante. Nelle società agricole e mercantili, il denaro (o il debito²⁴⁵) si aggiunge alle modalità di accesso al cibo di

²⁴⁴ Marcel Mauss, « Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 1, 1923, p. 30-186.

²⁴⁵ Denis Dupré, « Regards économique, politique, social et religieux sur la dette », 2015, (hal-01174125).

base. La colletta proposta da Francesco ai frati minori è anche un mezzo di accesso basato sulla carità. Il lavoro, tuttavia, è la forma più comune. Il diritto di pascolo permette di allevare il bestiame senza possedere la terra. Il diritto di spigolare offre un mezzo di sopravvivenza con il proprio lavoro.

Accesso al cibo per i poveri nei periodi di mercato agricolo.



In tutti questi tempi, l'accesso al cibo di base non è facile per tutti.

Ci sono crolli individuali, soprattutto quando la forza lavoro non è più sufficiente. Per la vedova, l'orfano, il malato, c'è solo la carità del più ricco, di colui che può generare un surplus.

Ci sono crolli collettivi. La penuria di cibo scaccia regolarmente le popolazioni che devono trovare rifugio nelle terre vicine. Ma ci deve essere un'altra terra disponibile altrove e lo straniero deve trovarvi un'accoglienza favorevole²⁴⁶.

Denis Dupré et Caspar Visser't, « Réflexions sur la gestion de la dette - Des textes fondateurs à la crise actuelle », *Entreprise & société*, 2017, p. 223-243.

Denis Dupré, Quelle est l'impact de la dette sur l'autonomie, in Dupré Denis, *La fabrique collective de la monnaie*, 2018, Jouquetti Libre Éditeur, [<https://sites.google.com/site/financeresponsable/economie/economie---livres>].

²⁴⁶ Nel IV secolo a.C., gli ebrei che scrissero il rotolo di Ruth si opposero ad altri testi biblici dove i matrimoni misti ebrei/moabiti erano violentemente criticati. Ruth è di Moab ma la madre di suo marito è ebrea. Quando suo marito muore, le due donne si trasferiscono nella terra di Moab e poi tornano a cercare di sopravvivere in Giudea. Ruth la moabita trovò la carità presso il ricco proprietario giudeo della terra che le assicurò la sopravvivenza e poi la prese in moglie. L'antenato del prestigioso re Davide è una donna straniera moabita che ha ricevuto la sopravvivenza da un uomo ebreo per carità.

Al tempo dei giudici c'era una carestia nel paese. Un uomo di Betlemme di Giuda andò con sua moglie e i suoi due figli a soggiornare nel paese di Moab (Ruth 1:1) [...] Si alzò, lei e le sue nuore, per partire dal paese di Moab, perché aveva sentito nel paese di Moab che il Signore aveva visitato il suo popolo e aveva dato loro del pane. (Ruth 1:6)

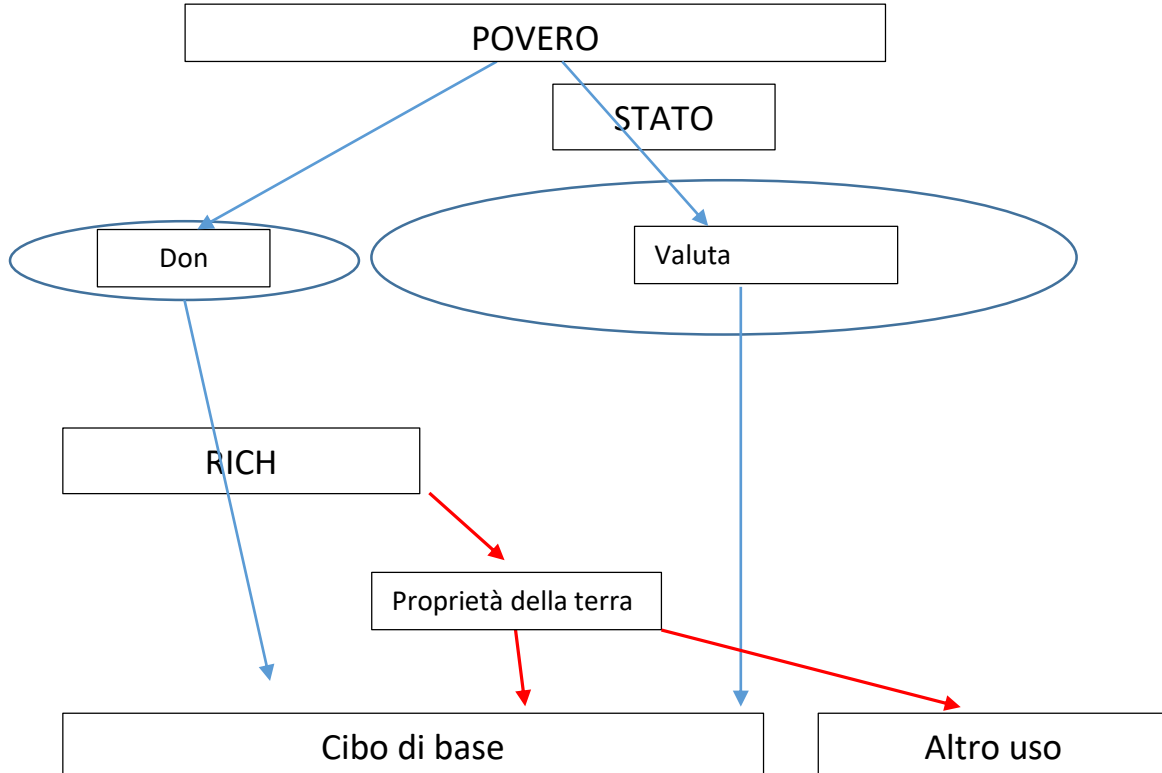
E Ruth la Moabitess disse a Naomi: "Lasciami, ti prego, andare a raccogliere spighe di grano nel campo di colui al cui cospetto troverò grazia". Ed ella le disse: "Va', figlia mia". (Ruth 2:2) Poi si alzò per spigolare. E Boaz ordinò ai suoi servitori: "Lasciatela pure spigolare tra i covoni, e non disturbatela; prendete anche per lei qualche spiga dai covoni, lasciatela spigolare e non rimproveratela". (Ruth 2:15,16)

3.2 'accesso all'alimentazione di base nell'era termo-industriale

E l'accesso al cibo per i più poveri nell'era termo-industriale in cui viviamo da due secoli?

850 milioni di persone sono sottanutrite, di cui 50 milioni nei paesi industriali e 200 milioni urbani e 600 milioni rurali nei paesi "in via di sviluppo". Siamo nell'era dell'Antropocene, dove l'uomo ha avuto un tale impatto sugli esseri viventi che questi stanno scomparendo.

ccesso al cibo per i poveri nel 21° secolo.



I più ricchi, che possiedono la terra, ne hanno libero uso per garantire o meno la produzione di cibo. Il lavoro è per lo più scomparso per i più poveri che hanno accesso al cibo di base attraverso donazioni o denaro (ridistribuzione da parte dello Stato).

Le donazioni sono fatte da associazioni umanitarie nazionali, internazionali o statali come il Programma alimentare mondiale²⁴⁷ che assicura la sopravvivenza di milioni di persone nei campi. Lo Stato fornisce anche assistenza attraverso meccanismi di assistenza sociale con la redistribuzione delle tasse raccolte o con denaro creato.

3.3 Accesso agli alimenti di base in futuri crolli

La scarsità mette in moto la meccanica implacabile della fabbricazione dei poveri. Domani ci saranno crolli individuali. Oggi sono la disoccupazione e la mancanza di lavoro che si diffondono. Domani ci saranno crolli collettivi. Potrebbe essere che prima del 2050, 2 o 3 miliardi di esseri umani dovranno migrare con la forza o perché il numero di giorni di condizioni di temperatura letali sarà troppo alto o per la mancanza di acqua²⁴⁸.

Senza una condivisione radicale organizzata (vedi Appendice E) una grande frazione della popolazione mondiale morirà di fame.

Il diagramma sopra evidenzia che le leve di accesso al cibo di base per i più poveri sono quelle possedute dai "ricchi". Chiameremo ricco ogni umano che può condividere dando o può decidere sull'uso della sua terra... Per raggiungere l'obiettivo della sopravvivenza di tutti, i ricchi devono assumere una doppia sobrietà.

Il primo riguarda la ripartizione della produzione mondiale di cereali e Lester Brown ci avverte: "Al tasso di consumo di 800 kg di cereali per persona all'anno da parte degli americani²⁴⁹, i 2 miliardi di tonnellate di cereali prodotti annualmente nutrono solo 2,5 miliardi di persone. Il ricco sobrio deve ridurre il suo consumo di proteine animali, la cui produzione consuma molto grano²⁵⁰."

La seconda sobrietà mira a orientare l'obiettivo della proprietà privata dal solo godimento del proprietario alla soddisfazione della vita buona portata insieme dall'altruismo. Non è più possibile costruire campi da golf e case spaziose su terreni agricoli o destinare la produzione agricola a piantagioni non alimentari ma più redditizie come gli agro-carburanti. Il ricco sobrio accetta di ridurre il suo profitto e di destinare la terra coltivabile che possiede alla sua vocazione di nutrire l'umanità.

Ma il percorso per i ricchi, io come probabilmente voi, per dare di più è incredibilmente difficile. Anche essenziale, questa amara sobrietà non sarà sufficiente se il solito business as usual rimane il nostro credo collettivo e globalizzato.

²⁴⁷ Il Programma alimentare mondiale dell'ONU (WFP) nutre ogni anno decine di milioni di persone nei campi profughi.

²⁴⁸ Gaël Giraud, *Quelle démocratie face à l'urgence écologique ?*, conférence, Creuse, France, janvier 2020, [<https://www.youtube.com/watch?v=9qcttk5E9xw>]

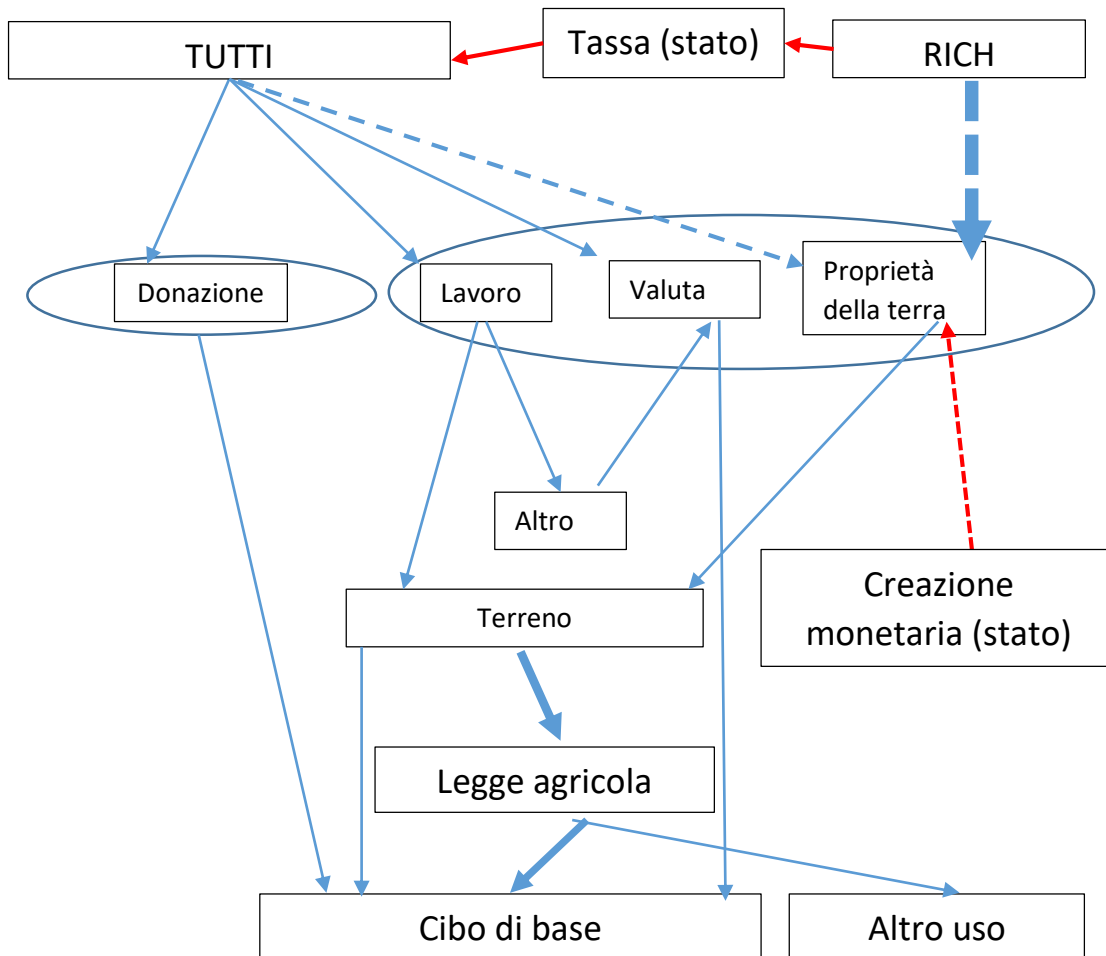
²⁴⁹ 100 kg direttamente e 700 per alimentare polli, bestiame, pesci d'allevamento...

²⁵⁰ Lester Brown, *Plan B: Rescuing a Planet under Stress and a Civilization in Trouble*, Earth Policy Institute, 2006, p 177, (notre traduction).

Così oso sognare, oso esporvi le linee principali della mia immaginazione radicale. Per sottoporlo alla discussione collettiva, per confrontarlo con il vostro, e per costruire insieme il mondo invece di lasciarlo crollare.

Come mostra il grafico qui sotto, l'accesso di tutti al cibo di base avviene attraverso il lavoro, il denaro, la proprietà della terra e la donazione.

Imagination radicale moderne de l'accès des pauvres à la nourriture vivrière en contexte d'effondrements.



Il lavoro dignitoso deve essere un diritto per tutti, un diritto che permette l'accesso all'alimentazione di base.

Lavorare la terra con lo sviluppo dell'agro-ecologia creerebbe un'occupazione massiccia. Questo tipo di agricoltura sostituirebbe l'uso massiccio di combustibili fossili tramite fertilizzanti e carburanti. L'isolamento delle case farebbe risparmiare energia fossile. Fornirebbe un'occupazione massiccia.

Ognuno contribuisce secondo le sue possibilità ad un piano deciso "in comune".

La sobrietà per tutti richiederebbe stipendi uguali e un consumo di ogni persona limitato a una quota proporzionata ai suoi bisogni e non ai suoi desideri, una **quota equa** offerta dal nostro pianeta senza degradazione dei viventi. La decrescita mirerebbe a salvare la fatica umana. Uno strumento "low-tech" accessibile e riparabile per tutti, uno strumento user-friendly nel senso di Illich, permetterebbe un'economia della fatica umana.

Lo Stato garantirebbe la piena occupazione come ultima risorsa. Creerebbe le attività ritenute utili dalle convenzioni dei cittadini.

La proprietà della terra fornisce l'accesso al cibo di base per tutti.

Una **legge agricola** garantirebbe che la terra per usi non alimentari non penalizzi il cibo per tutti. L'uso di terreni agricoli o la ripartizione tra usi alimentari e non alimentari dovrebbe essere completamente controllata dallo Stato. In questo quadro, per preservare il futuro della produzione agricola, verrebbero anche promulgate leggi per proteggere tutti gli esseri viventi.

La proprietà della terra viene gradualmente riservata a collettivi che la gestiscono come proprietà comune.

Le terre comprate dai "ricchi" non potevano essere gestite dallo Stato ma affidate alle comunità locali per la gestione dei beni comuni. Per questo, si mobiliterebbero tre grandi strumenti finanziari.

Una tassa con una fetta massima del 90% sui più ricchi, che li porterebbe gradualmente a vendere parte delle loro terre. Una tassa speciale sulle grandi proprietà terriere avrebbe un tasso variabile secondo l'autonomia alimentare della popolazione locale.

La creazione di denaro potrebbe rendere possibile il riacquisto di terre dai proprietari in regioni dove l'autonomia alimentare della popolazione non è più possibile. In generale, la creazione di denaro sarebbe mirata a raggiungere gli obiettivi pianificati. Per esempio, le nuove industrie desiderate sarebbero finanziate. Questo è nello spirito della moderna teoria monetaria (MMT).

Esproprio con compensazione. In casi critici di rischio di carestia anticipata, i proprietari sarebbero compensati secondo un valore d'uso non speculativo.

IV La grande trasformazione attraverso la giustizia ambientale

Gli eventi mondiali non cessano mai di sfidarci. Come in passato, quando la carestia incombeva su quasi tutta l'umanità, così oggi si pone la questione di come dare domani ad ogni essere umano l'accesso al cibo di base. Questo è un tema che diventerà sempre più sensibile con lo sviluppo del crollo della vita.

La cosa peggiore sarebbe pensare un giorno che nessuna immaginazione radicale potrà essere istituita e che nessuno romperà i tabù. Ma poi, tra qualche anno non saranno milioni ma centinaia di milioni di persone a morire di fame. E forse vivremo nella nostra carne l'epoca delle conseguenze delle nostre azioni: la sesta estinzione di massa.

[Mentre] la vita sulla Terra può riprendersi dai grandi cambiamenti climatici evolvendo in nuove specie e creando nuovi ecosistemi, l'umanità non può.²⁵¹

Condividere il cibo per la vita richiede una nuova grande trasformazione. Nel 1944, la Grande Trasformazione, il titolo del libro di Polanyi, descriveva l'evoluzione di una società in cui la finanza aveva preso il sopravvento sull'economia di mercato, che a sua volta aveva preso il sopravvento sulla politica nelle nostre società.

I divari di ricchezza che questo tipo di economia genera sono incompatibili con l'accesso al cibo di base per tutti oggi. Ma un giorno, domani, colpirà anche i più ricchi quando il substrato della vita, un sottile strato di humus come atmosfera favorevole alla vita, sarà stato danneggiato per sempre.

La nostra tesi è che l'idea di un mercato autoregolante era puramente utopica. Una tale istituzione non potrebbe esistere in modo duraturo senza distruggere la sostanza umana e naturale della società, senza distruggere l'uomo e senza trasformare il suo ambiente in un deserto.²⁵²

Infatti, due imperativi della caritas coesistono per garantire l'accesso al cibo di base per tutti. La sopravvivenza di tutti oggi richiede una vera uguaglianza per limitare il divario di ricchezza. La sopravvivenza per tutti domani, e il domani sembra già bussare alla nostra porta, richiede il rispetto di tutte le forme di vita.

4.1 Caritas e uguaglianza: il ruolo principale della società

L'uguaglianza richiede che i "ricchi" non monopolizzino ciò che è necessario per la vita. Una persona "ricca" è qualsiasi essere umano che può condividere dando o che può decidere l'uso dei beni vitali che possiede. È anche "ricco" qualsiasi collettivo che, attraverso la sua attività, genera profitti che può distribuire a suo piacimento o scegliere di investire in modo tale da sfruttare i beni vitali o conservarli.

²⁵¹ Estratto del 23 giugno 2021 da una parte del rapporto dell'IPCC (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat).

²⁵² Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Gallimard, 1983 (première édition 1944), p. 121.

Ma non sono solo gli individui a dover essere classificati come ricchi. Alcune grandi aziende oggi sono "ricche" che, nonostante la discrezione o l'anonimato dei loro azionisti, non assumono, di fronte alla scarsità di beni vitali, la loro responsabilità di ricchi.

Dal XVII secolo, quando gli uomini d'affari ottennero delle carte che davano loro il monopolio emancipandosi da ogni controllo, lo spirito d'impresa non ha cessato di fiorire. Ma il saccheggio è diventato un immaginario istituito dagli anni '80, quando la società ha un solo obiettivo: il ritorno finanziario a breve termine per gli azionisti. Questo immaginario sociale istituito è quello sviluppato da Friedman nella corrente di Ayn Rand, che proponeva una versione rilassata della società il cui unico obiettivo è fare profitto.

Ci sono poche tendenze così pericolose per le fondamenta stesse della nostra società libera come l'accettazione da parte dei dirigenti aziendali di una responsabilità diversa dalla massimizzazione del rendimento del denaro dei loro azionisti. »²⁵³

Esplorando i diversi modi di accesso al cibo di base, abbiamo dimostrato che l'altruismo deve superare i beni comuni definiti dall'economista Polanyi: la proprietà della terra, il denaro e il lavoro. Quattro grandi criteri favoriscono l'altruismo: la gestione a misura d'uomo²⁵⁴, gli incontri faccia a faccia²⁵⁵ tra le persone, gli esperimenti democratici (convenzioni di cittadini, voto) e l'educazione all'altruismo.

Tuttavia, l'impresa privata che ha oggi il controllo di questi beni comuni non sviluppa nessuno di questi criteri. Il cambiamento radicale dell'istituzione²⁵⁶ aziendale che Gaël Giraud e Cécile Renouard propongono nel loro libro²⁵⁷ di proposte per riformare il capitalismo²⁵⁸ è un prerequisito per la giustizia ambientale.

4.2 Caritas e rispetto della vita: il ruolo importante di un'altra forma di finanziamento

Questa uguaglianza tra gli uomini non sarà sufficiente per una giustizia ambientale in cui gli uomini devono pensarsi come partecipi della vita sulla terra.

Francesco d'Assisi ha proposto la sua immaginazione radicale di sobrietà, amore per tutto il creato e condivisione.

*Lode a te, mio Signore, per fratello Vento,
e per l'aria e per le nuvole,
per l'azzurro calmo e per tutti i tempi:
Attraverso di loro mantieni in vita tutte le creature.*

²⁵³ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago University Press, 1962.

²⁵⁴ Ernst Friedrich Schumacher, *Small is beautiful*, 1973.

²⁵⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, 1991.

²⁵⁶ Denis Dupré, *Instituer l'altruisme dans une ère de rareté des biens vitaux, Entrepreneuriat et développement durable : La « société entrepreneuriale » à l'épreuve de la crise sanitaire*, RIODD, October 1st - September 30th, 2021, Montpellier, France.

²⁵⁷ Notamment avec :

Proposition 1 : Faire de la fonction sociale de l'entreprise une priorité stratégique: inciter et contraindre.

Proposition 2 : Pour un contrôle indépendant, financier et extra-financier, des entreprises.

²⁵⁸ Gaël Giraud et Cécile Renouard, *Vingt Propositions pour réformer le capitalisme*, Flammarion, 2012.

*Lode a te, Signore, per la nostra sorella Acqua,
che è molto utile e umile,
prezioso e casto.*

*Lode a te, mio Signore, per la nostra sorella Madre Terra
che ci porta e ci nutre,
che produce la diversità dei frutti,
con i fiori diafani e le erbe.*



Francesco predica davanti agli uccelli, Assisi, 1295.

Ma oggi, la natura a volte sembra essere in agonia. Chi, vivendo in "campagna", non ha visto animali senza acqua o cibo, non ha visto certe specie scomparire gradualmente dalla loro vita quotidiana? A 60 anni, ho vissuto un'infanzia in cui i pochi viaggi lunghi in macchina richiedevano la pulizia della carrozzeria dalle centinaia di insetti colpiti. Oggi, chi trova ancora tracce di insetti sulla sua carrozzeria?

Per riassumere centinaia di rapporti scientifici: siamo già responsabili della distruzione del 60% della popolazione di un gran numero di specie viventi sulla terra.

Dobbiamo porre fine al nostro attuale sistema di prendere beni vitali²⁵⁹ senza contarli. Sviluppiamo un mondo che sappia contare per far sì che ciò che prendiamo dai beni della vita corrisponda a ciò che la natura ci offre o a ciò che possiamo produrre senza distruggere.

La mia immaginazione radicale²⁶⁰, propone di passare da un sistema in cui la finanza guida il mondo economico della produzione e del consumo a un sistema in cui i cittadini dirigono le politiche economiche e regolano i meccanismi finanziari per raggiungere i nostri obiettivi.

Nella mia immaginazione radicale, ci stiamo muovendo dall'obiettivo rosso all'obiettivo verde descritto nel grafico qui sotto.

Oggi, obiettivo rosso, il sistema finanziario è il motore che pompa beni vitali senza vergogna e senza restituire nulla alla natura. La finanza controlla tutta l'economia dei produttori. Costringe gli Stati ad adottare regole che gli sono favorevoli. Il cittadino, alla fine della catena decisionale, è considerato come una variabile che deve accontentarsi di approvare ciò che gli viene presentato come ineluttabile e benefico.

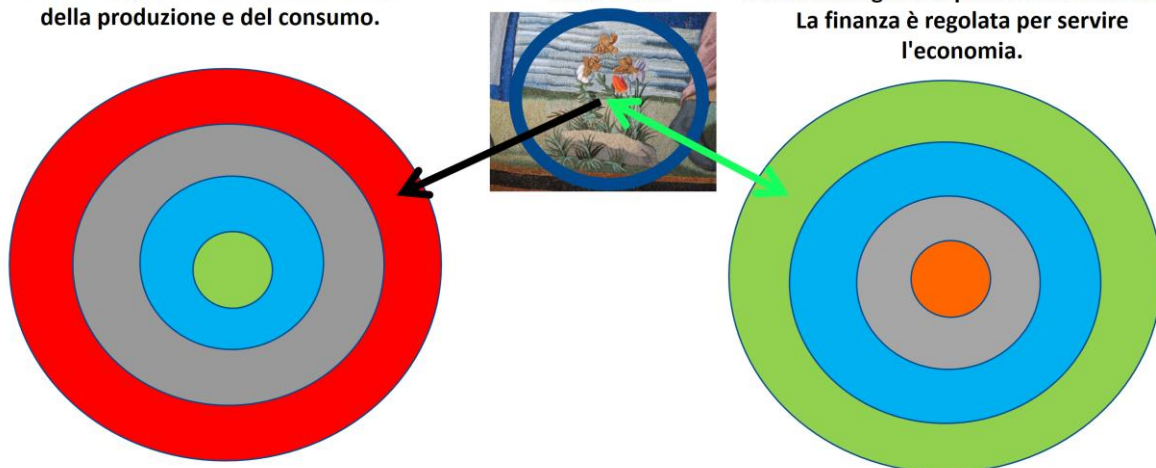
Domani, come obiettivo verde, i cittadini sanno di essere responsabili del mondo vivente e agiscono di conseguenza. Attraverso il dialogo, i cittadini progettano istituzioni (compreso lo Stato) capaci di agire efficacemente per raggiungere i loro obiettivi. Queste istituzioni organizzano gli scambi e la produzione (l'economia). Questa economia usa e mette al suo servizio denaro e credito (finanza) per guidare il sistema produttivo.

● Finanza ● Economia ● Lo Stato ● I cittadini ● L'altra finanza

La finanza guida il mondo economico della produzione e del consumo.

“Beni vitali”

cittadini dirigono le politiche economiche. La finanza è regolata per servire l'economia.



© Denis Dupré

Avete altre immaginazioni radicali. Condividiamoli!

²⁵⁹ Considero i beni ecologici vitali (aria, acqua, cibo, energia, specie viventi ecc.) e i beni sociali vitali (lavoro, salute, educazione, denaro, democrazia ecc.)

²⁶⁰ Denis Dupré, Les finances : pompiers des effondrements ?, Cycle de conférence "Comprendre et agir", INRIA, Grenoble, 23 janvier 2020.