



HAL
open science

Acceptabilité sociale et Post-Croissance

Charles Duprez, Roberto Colin, Zeynep Torun

► **To cite this version:**

Charles Duprez, Roberto Colin, Zeynep Torun. Acceptabilité sociale et Post-Croissance. Revue Economica Humana, 1, 2023. hal-04310511

HAL Id: hal-04310511

<https://hal.science/hal-04310511>

Submitted on 30 Nov 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Revue

N°1

ECONOMIA HUMANA

Acceptabilité sociale & post-croissance



Revue

ÆCONOMIA HUMANA

À propos de la revue

La Revue Æconomia Humana est une revue académique francophone en format numérique et papier créée en 2023. Elle est une extension du bulletin Æconomia Humana, lancé en 2002 par l'ancienne Chaire de responsabilité sociale et de développement durable de l'ESG UQAM, devenue le CRSDD. La présente édition de la revue est le tout premier numéro de ce nouveau format.

Cette revue s'adresse autant aux membres de la communauté universitaire qu'à un public plus large. Elle souhaite rassembler des articles produits par des chercheurs et des chercheuses de diverses disciplines et de différentes aires culturelles et géographiques.

Son objectif est de publier des articles de réflexion, mais aussi de vulgarisation scientifique sur des sujets touchant à la responsabilité sociale et environnementale, à l'économie sociale et à la post-croissance.

La Revue Æconomia Humana se veut un espace de réflexion libre et critique sur les enjeux socioécologiques et sur les formes de régulation de institutions sociales, économiques et politiques.

À propos du regroupement de Chercheur.e.s en responsabilité sociale et développement durable (CRSDD)

Rattaché à l'École des sciences de la gestion de l'Université du Québec à Montréal (ESG UQAM), le CRSDD rassemble des professeur.e.s et étudiant.e.s de divers horizons de l'UQAM, sous la direction de la professeure Corinne Gendron. Les travaux de ses membres portent notamment sur l'acceptabilité sociale des politiques publiques et des projets en lien avec la transition écologique et sociale.

Partenaires financiers



Pour suivre nos activités

Le site internet du CRSDD
www.crsdd.esg.uqam.ca

Le compte LinkedIn du CRSDD
**Chercheur.e.s en responsabilité sociale
et développement durable | CRSDD**

Comités de direction et de coordination

Charles Duprez, M.Sc., étudiant au doctorat. Département de sociologie à l'EHESS et département d'administration à l'UQAM.

Zeynep Torun, étudiante à la maîtrise. Département de stratégie, responsabilité sociale et environnementale à l'ESG UQAM.

Roberto Colin, M.Sc., spécialiste en gestion environnementale et énergétique.

Direction artistique

Guillaume Barrot

Illustrations

Ben Tortue

Dépôt légal

Troisième trimestre 2023

Coordonnées

315, Rue Sainte-Catherine E,
Montréal, QC H2X 3X2

Remerciements

Nous tenons à remercier particulièrement les auteurs et autrices pour les articles qui ornent ce numéro spécial, ainsi que nos partenaires, notamment le GRIP UQAM et l'AéESG qui ont permis à ce projet de numéro spécial sur l'acceptabilité sociale de la post-croissance de voir le jour. Nous remercions également les professeures Corinne Gendron, Stéphanie Yates et Alice Friser pour cette opportunité et leur soutien.

Partenaires de soutien



SOMMAIRE

4. Edito - De l'enjeu d'acceptabilité sociale de la post-croissance

par Charles Duprez, Roberto Colin et Zeynep Torun

8. Les affects de la croissance : de la complicité de la société envers la croissance.

par Sébastien Burdalski

13. La transition socioéconomique à l'aune du Manifeste de l'Éveil.

par Jean-Marc Fontan, Juan-Luis Klein et Vincent van Schendel

18. L'ascèse weilienne, une technique de décroissance individuelle et collective ?

par Dimitri M'Bama

22. De l'efficience à la suffisance : regard sur les communications environnementales de l'industrie de la mode.

par Ambre Creux-Martelli et Stéphanie Yates

26. La décroissance : un projet de sortie du capitalisme, radicalement émancipateur

Entretien avec Yves-Marie Abraham

33. Communautés écologiques et institutions politiques en France : entre fuite et confrontation.

par Arthur Beranger

38. Fêter un autre monde : l'expérience d'une rave au terrain vague d'Hochelaga.

par Charlet Brethomé

42. Et si on réfléchissait à la décroissance... en famille.

par Axelle Ferrant, Christine Lacroix, Frédéric Ferrant, Garance Ferrant

47. L'acceptabilité sociale de la post-croissance par le concept de conversion écologique.

par Gauthier Simon

51. S'aventurer dans la post-croissance, un pas après l'autre : le défrichage sensible des possibles écologiques urbains.

par Antonin Rhodes

58. Perspective de subsistance vue du centre-ville.

par Julie Coquerel et Blanche Coquerel

60. Le rôle des élites dans les sociétés post-croissance ?

Entretien avec Corinne Gendron

63. Rendre la post-croissance acceptable par les imaginaires : une expérience d'ateliers d'écriture d'éco-fictions en N3 à l'Université Clermont Auvergne.

par Ariane Tichit

68. (Dé/re)construire le rapport au temps de travail dans une société post-croissance.

par Claire Estagnasié

72. Acceptabilité sociale de projets socio-économiques dans les zones en conflits : cas de la Société d'énergie du Nord-Kivu à Butembo (République Démocratique du Congo).

par Gislaine Kasi Anwarite

76. Trouver l'alignement avant d'agir

par Diane Gorcy

L'édito

De l'enjeu de l'acceptabilité sociale de la post-croissance

par Charles Duprez¹, Roberto Colin² et Zeynep Torun³

^{1, 2} et ³ - Équipe éditoriale de la revue



Comme il est coutume de le faire dans les articles académiques traitant des enjeux socioécologiques, nous pourrions, pour débiter cet éditorial, nous alarmer des plus récentes catastrophes socioécologiques. Mais ce qui nous interpelle davantage, pour reprendre les mots du secrétaire général de l'ONU, António Guterres, c'est la « pitoyable » réponse qu'ont à offrir nos sociétés modernes à ces problématiques, à savoir : du statu quo pour les tenants du business as usual ou de la croissance verte pour les plus téméraires. Pour davantage souligner notre errance collective, Guterres ajoute que ce sont les « yeux grands ouverts, avec bien trop de gens prêts à tout miser sur des vœux pieux, des technologies qui n'ont pas fait leurs preuves ou des solutions miracles » que nous nous précipitons vers le désastre (ONU, 2023).

Les données s'amoncellent, et pourtant peu de changements structurants sont observables au niveau économique ou institutionnel (Ripple et al., 2023). Nos sociétés modernes semblent corsetées dans une logique d'« écologie de production » présentée comme la quintessence de l'« audace » politique. Ainsi, pour la majorité des élites politiques et économiques contemporaines, il n'est pas question de diverger des sillons creusés par les réalisations et les promesses du modèle socio-économique capitaliste : l'écologie se doit d'être compatible avec la croissance économique, sans quoi elle ne sera pas.

C'est donc logiquement que la croissance verte a émergé comme la voie « pragmatique » de la nécessaire transition écologique de nos sociétés. Pour les tenants de ce nouveau « capitalisme responsable », il s'agit de miser sur les progrès techniques, pour tenter de découpler les bienfaits de l'économie de ses méfaits écologiques. C'est en cela que fleurissent des propositions techniques à grands coups d'électrification et de numérisation ; de normes comptables et financières vertes ; de labels écoresponsables ; ou encore de marché de compensations carbone, etc.

Néanmoins, face à la profondeur des stigmates creusés par plus de deux siècles de transformations issues des différentes révolutions industrielles, un nombre croissant d'acteurs sociaux appellent à rompre avec ces logiques productivistes. Une partie de ces critiques se focalisent sur ce que Latouche nomme les sociétés de croissance, soit :

des sociétés dans lesquelles la croissance déborde le cadre de l'économie et devient l'objectif premier du monde social et de la vie. Ainsi, affirme-t-il : « il ne s'agit pas de croître pour satisfaire les besoins reconnus, ce qui serait une bonne chose, mais de croître pour croître » (Latouche, 2015, p. 208). La croissance y est alors perçue comme faisant partie du naturel, du nécessaire et dotée d'une valeur intrinsèquement bonne (Lepesant, 2023).

S'y opposant frontalement, le courant de la décroissance propose une voie alternative par la « réduction de la production et de la consommation, planifiée démocratiquement pour retrouver une empreinte écologique soutenable, pour réduire les inégalités, pour améliorer la qualité de vie » (OPCD, 2022). Cette perspective formule une double critique à nos sociétés contemporaines. La première, « fonctionnelle », s'articule autour de l'impossibilité physique de la poursuite infinie de la croissance économique. Le fameux rapport « Halte à la croissance » du Club de Rome publié en 1972 (Meadows et al., 2013), ou encore l'approche par les limites planétaires (Rockström et al., 2009 ; O'Neill et al., 2018) en sont le parfait exemple. Elle s'attaque également à dénoncer les conséquences sociales de cette croissance, notamment au niveau de l'augmentation des inégalités (Raworth, 2018 ; Jackson et Victor, 2021). Plus exigeante, la seconde relève d'une critique « normative » qui vise à refuser la poursuite de la croissance infinie sous toutes ses formes (Lepesant, 2023 ; Abraham, 2019). Cette critique pose la question de la vie bonne et de ce qui vaut d'être vécue. Elle nous pousse à nous confronter à nos propres formes d'endoctrinements, en nous demandant en quoi il faudrait refuser la croissance tant bien même cette dernière résisterait à la critique fonctionnelle – ce qui n'est évidemment pas le cas.

Comme elle se présente, la décroissance serait une étape ; la condition vers l'émergence des sociétés « post-croissance ». C'est-à-dire un ensemble de différents futurs possibles – en dehors du paradigme de la croissance – qui « place la vie en société (et tout ce qui contribue à son maintien et son épanouissement) à l'intérieur des limites planétaires » (OPCD, 2022). La post-croissance pose ainsi une critique ontologique et normative du système d'organisation socio-économique capitaliste basé sur l'accumulation d'artefacts de production économique et l'exploitation

de flux toujours croissants de ressources énergétiques (fossiles, renouvelables ou nucléaires), matérielles (minerais, organiques) et humaines. La pérennité des écosystèmes et des sociétés passe par la détermination d'un horizon autre que celui de l'hypertrophie des indicateurs de création de valeur économiques (Méda, 2013). En cela, la post-croissance se propose comme une voie de sortie de l'impasse de la croissance verte, à la hauteur des exigences socioécologiques de notre époque (Ferguson, 2018 ; Rist, 2018 ; Parrique, 2019 ; Booth, 2020 ; Prophil, 2021).

Toutefois, si ces projets de bifurcations impliquent des transformations radicales des institutions sociales en place, elles ne peuvent être socialement acceptées sans que l'enjeu de la cohésion sociale ne soit porté au cœur des réflexions. En témoigne, pour illustrer le péril que soulève cet enjeu, le phénomène de contestation croissante ces dernières années des décisions publiques, souvent attribué à un conflit de représentations politiques (Foessel, 2022 ; Gendron, 2014). Si la perte de légitimité des institutions, tant publiques que privées, alimente une réflexion profonde sur le renouvellement des formes de démocratie (Callon et al., 2001 ; Rosanvallon, 2011 ; Fung, 2015 ; Bourg et al., 2017), elle rend d'autant plus cruciale la prise en compte de ces aspects dans les projets de transition socioécologique. D'ailleurs, il est ici important de rappeler que le caractère démocratique et émancipateur de cette transition est au fondement même du projet de la post-croissance et de la décroissance (Abraham, 2019 ; Demaria et al., 2013 ; OPCD, 2022 ; Cosme et al., 2019 ; Parrique, 2019).

L'enjeu est de taille, puisqu'il s'agit de ne pas tomber dans une quête béate de consensus démocratique, ignorante des rapports de forces et de domination, sans, toutefois, faire fi de l'idéal démocratique. Le risque d'imposer une gouvernance technocratique qui prendrait des accents totalitaires, au nom de l'urgence de la situation, n'est en effet pas à exclure.

Se pose alors la question de l'acceptabilité sociale de la post-croissance et de la décroissance, terme que nous définissons ici au sens de Gendron (2014, p. 124) comme : l'« assentiment de la population à un projet ou à une décision résultant du jugement collectif que ce projet ou cette décision est supérieur aux alternatives connues, y compris le statu quo ». Cela implique, selon nous, l'exigence de reconnaître les controverses, les intérêts divergeants et les systèmes de valeurs antinomiques ; pour proposer, par des dispositifs démocratiques, un dépassement de ces situations. Ici, l'acceptabilité sociale doit être entendue davantage comme un processus, encadré dans un espace-temps donné et constamment réévalué, que comme un état figé. C'est une expérience de démocratie participative et continue qui implique de se sentir affecté et concerné par les prises de décisions sociétales. En reconnaissant la nécessité de comprendre les conséquences des actes posés dans la société, l'acceptabilité sociale vient politiser toute action exerçant une influence sur le monde social et écologique. Elle implique de la sorte la constitution de publics, au sens de Dewey[1] (1963, 2010), qui prennent une place active dans les processus décisionnels du devenir de nos sociétés. Ainsi considérée, l'acceptabilité sociale est une forme intensément plus démocratique que la représentation ou la participation

sous forme de consultation : les publics doivent eux-mêmes prendre part aux processus décisionnels et mener des expérimentations sociales pour définir collectivement le sens qu'ils souhaitent donner à leur existence. Les contestations et soulèvements, de plus en plus fréquents, d'une partie de la population mondiale en refus partiel ou total aux projets découlant des sociétés de croissance (Martinez-Alier, 2014 ; 2023) sont, selon nous, le symptôme de cette quête d'une prise de contrôle collectif sur nos existences.

Nous voulions alors, dans ce numéro spécial, offrir un espace dans lequel puissent fleurir des réflexions et des comptes rendus d'expérimentations qui nous permettent de dessiner les contours des sociétés post-croissances sous un angle particulier. Nous proposons donc de nous intéresser collectivement à la question de **l'analyse du rôle et de la construction de l'acceptabilité sociale de la post-croissance**. Ce numéro se compose de 16 textes et de 2 entretiens qui, chacun à leur manière, apportent une lecture riche d'enseignement sur les questions qui nous animent. Le grand nombre et la variété de textes reçus nous ont enclins à partager cette revue en trois différents blocs.



Dans un premier temps, le premier bloc articule une lecture théorique de la post-croissance, au travers d'une série de concepts philosophiques et politiques. Le texte de Burdalski propose ainsi d'explorer les liens qui unissent nos affects – notamment la joie et la tristesse – aux promesses du capitalisme, et la possibilité d'en produire de nouveaux qui soient liés à la post-croissance. S'appuyant sur leur Manifeste de l'Éveil (un travail d'envergure qui propose les bases théoriques d'une refonte de notre ordre civilisationnel) – le texte de Fontan, Klein et Schendel formule des points de balises éthiques et politiques pour expérimenter l'engagement dans de nouveaux chemins de dépendance, loin de la quête de progrès perpétuel promise par les sociétés de croissance. Vient ensuite le texte de M'Barna qui, s'appuyant sur les écrits de la philosophe Simone Weil – notamment ses concepts de « personne » et d'« ascèse » –, réactualise la pensée de la limitation des besoins comme voie de sortie au capitalisme et au croissancisme. Enfin, le texte de Creux-Martelli et Yates apporte un éclairage complémentaire sur les limites de l'« approche d'efficacité » par des gains technologiques, en prenant le cas de l'industrie de la mode. Ainsi, face à l'incapacité de cette approche à réduire les impacts négatifs sur la société et sur l'environnement de cette industrie, les autrices lui opposent le concept de « suffisance », plus à même d'assurer la soutenabilité de la société.

À la suite de ces quatre textes, nous poursuivons avec un entretien accordé par Yves-Marie Abraham, figure

québécoise de la décroissance et professeur à HEC Montréal. Mettant un point d'honneur à démystifier certains éléments de langage, Abraham présente la décroissance comme une alternative crédible pour faire face aux crises écologiques, sociales et anthropologiques inhérentes à l'organisation socio-économique dominante. Loin des discours sur le développement durable, il fait de la décroissance une voie d'émancipation, tant pour les pays dits du « Nord » que les pays dits du « Sud ».

Dans un second bloc de six textes, nous faisons état de pratiques et d'engagements politiques, notamment au Québec et en France, qui viennent interroger les fonctionnements de nos sociétés par l'expérimentation de nouvelles manières d'habiter ce monde. Le texte de Beranger revient ainsi sur l'expérience d'un écohaméau situé dans l'ouest de la France. Il examine la notion de « communautés alternatives écologiques » et met en lumière les lignes de tensions de ces nouvelles formes d'organisations avec les institutions en place, mais aussi le caractère hétérogène de ces points de rencontre frictionnels. Toujours en lien avec l'expérimentation de nouveaux récits d'occupation de l'espace, mais cette fois dans l'Est montréalais, le papier de Brethorné propose une analyse de la danse et de l'organisation de fêtes clandestines. Il témoigne ainsi de la diversité que peuvent prendre les modes de résistance au modèle capitaliste et à son penchant naturel à intégrer chaque plan de la vie sociale pour y désamorcer toute critique. S'en suit le texte par vignettes autoethnographiques de Ferrant, Lacroix, Ferrant et Ferrant qui offre une réflexion – que nous trouvons originale dans son format – sur les dégradations constatées de notre monde, ainsi que sur la transformation, certes longue, mais profonde, des valeurs au sein d'une même famille, face à cette crise.

Après cela, Simon tisse une lumineuse analyse sur le lien entre la religion et l'écologie. Il développe, pour ce faire, le concept de « conversion écologique » présenté comme une manière d'articuler la sphère individuelle et privée du soi, et la sphère collective et publique du monde. C'est un appel à une reconfiguration des fondements éthiques et des représentations pour aller vers la post-croissance. Partant d'une captivante enquête de terrain, l'écrit de Rhodes rapporte ensuite un projet d'exploration interurbaine non loin de la ville de Marseille. Dans ce récit ethnographique, il montre comment faune et flore jaillissent dans les interstices des milieux urbains, et comment des groupes s'aventurent par ces découvertes dans la post-croissance, un pas après l'autre. Enfin, pour clôturer ce bloc, les sœurs Coquerel stimulent une riche réflexion, sous forme de roman graphique, sur la perspective de subsistance, vue du centre-ville. Elles mettent notamment à l'honneur les travaux de Federici ou encore de Bennholdt et Mies.

Avant de conclure avec la dernière série de texte, une interview avec la sociologue et professeure à l'UQAM Corinne Gendron aborde des éléments de réflexions sur la place des élites dans cette transition. Elle soulève que les écoles de gestion ont une responsabilité et un rôle particulièrement important dans la redéfinition de l'économie et de la société.

Le troisième et dernier bloc de texte amène des réflexions diverses sur les implications de la post-croissance,

notamment en fonction des espaces dans lesquels elle se discute et s'incarne. Dans son article, Tichit expose une expérience pédagogique d'écriture d'écofictions dont le but est de faire travailler les étudiantes et étudiants sur leurs imaginaires pour rendre la post-croissance désirable. Son texte vient enrichir les méthodes pédagogiques dont nous disposons pour enseigner ces sujets souvent délicats. En dehors des salles de classe, c'est dans l'espace de travail qu'Estagnasié nous amène ensuite pour s'interroger sur la manière dont nous y percevons le temps. L'autrice nous invite alors à déconstruire notre rapport au temps de travail pour dresser les prolégomènes d'un slow work durable, hors du temps de l'horloge et plus axé sur le vécu. La post-croissance soulève des enjeux différents en fonction des publics qu'elle concerne, de l'espace temporel, mais aussi de l'espace géographique comme nous le montre le texte de Kasi Anwarite qui revient sur l'enjeu des besoins en infrastructures et d'acceptabilité sociale de ces dernières en contexte de zone de conflit en République Démocratique du Congo. Enfin, cette revue se clôt par une courte balade métaphysique dans laquelle Gorcy nous enjoint à lâcher prise pour embrasser une forme de chaos, propice à l'accouchement de nouvelles manières d'être au monde.

Les perspectives développées dans ce numéro spécial reflètent la diversité et la richesse des approches que soulève un tel sujet. Nous espérons que ces lectures sauront encourager de nombreuses réflexions et ouvrir des discussions autour de l'acceptabilité sociale de la post-croissance. Nous vous souhaitons une bonne lecture. •

¹ Les publics chez Dewey représentent une ensemble de personnes capables de former des jugements sur une situation et de les manifester, sur la base d'un plein accès aux données concernant cette situation.

Bibliographie

- Abraham, Y.-M. (2019). Guérir du mal de l'infini. Produire moins, partager plus, décider ensemble. *Écosociété*.
- Booth, D. (2020). Achieving a post-growth green economy, the journal of population and sustainability, 5(1), 57-75.
- Bourg, D., Augagneur, F., Blondiaux, L., Colliendet, M.-A., Fournial, J.-M. et François, B. (2017). Inventer la démocratie du XXIe siècle: l'Assemblée citoyenne du futur. *Les Liens qui libèrent*.
- Callon, M., Lascoumes, P. et Barthe, Y. (2001). *Agir dans un monde incertain: essai sur la démocratie technique*. Seuil.
- Cosme, I., Santos, R. et O'Neill, D. W. (2017). Assessing the degrowth discourse: A review and analysis of academic degrowth policy proposals. *Journal of Cleaner Production*, 149, 321-334.
- Demaria, F., Schneider, F., Sekulova, F. et Martinez-Alier, J. (2013). What is degrowth? From an activist slogan to a social movement. *Environmental values*, 22(2), 191-215.
- Dewey, J. (1963). *Liberalism and social action*. Capricorn Books.
- Dewey, J. (2010). *Le public et ses problèmes*. Gallimard.
- Ferguson, P. (2018). *Post-growth politics: a critical theoretical and policy framework for decarbonisation*. Springer.
- Foessel, M. (2022). *Démocratie*. Dans D. Fassin, *La Société qui vient*. Seuil.
- Fung, A. (2015). Putting the public back into governance: The challenges of citizen participation and its future. *Public administration review*, 75(4), 513-522.
- Gendron, C. (2014). *Penser l'acceptabilité sociale: au-delà de l'intérêt, les valeurs*. *Communiquer. Revue de communication sociale et publique*, (11), 117-129.
- Jackson, T. et Victor, P. A. (2021). Confronting inequality in the "new normal": Hyper-capitalism, proto-socialism, and post-pandemic recovery. *Sustainable Development*, 29(3), 504-516.
- Latouche, S. (2015). Une société de décroissance est-elle souhaitable ?. *Revue juridique de l'environnement* 40, 2(208-10).
- Lepesant, M. (2023). Régime de croissance. La maison commune de la décroissance. Récupéré de <https://ladedcroissance.xyz/2023/01/24/regime-de-croissance/>
- Martinez-Alier, J. (2014). *L'écologisme des pauvres: une étude des conflits environnementaux dans le monde* (Institut Veblen). *Les Petits Matins*.
- Martinez-Alier, J. (2023). Environmental conflicts and the making of world movements for environmental justice. *Economia Politica*, 40(3), 765-779.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L. et Randers, J. (2013). *Les limites à la croissance (dans un monde fini) : le Rapport Meadows, 30 ans après*. *Écosociété*.
- Méda, D. (2013). *La Mystique de la croissance : comment s'en libérer*. Flammarion.
- Méda, D. (2021). Une société post-croissance est-elle possible ? *Revue du MAUSS*, 57(1), 69-73.
- O'Neill, D. W., Fanning, A. L., Lamb, W. F. et Steinberger, J. K. (2018). A good life for all within planetary boundaries. *Nature sustainability*, 1(2), 88-95.
- ONU. (15 juin 2023). *Press Conference by Secretary-General António Guterres at United Nations Headquarters*. United Nations. Récupéré de <https://press.un.org/en/2023/sgsm21840.doc.htm>
- OPCD. (2022). *Charte des valeurs de l'Observatoire de la Post-croissance et de la décroissance (OPCD)*. <https://opcd.co/observatoire/charte/>
- Parrique, T. (2019). *The political economy of degrowth*. Economics and Finance [Université Clermont Auvergne ; Stockholms universitet]. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02493463>
- Prophil. (2021). *Entreprise & Post-croissance : réinitialiser nos modes économiques, comptables et dgouvernance* (3). www.prophil.eu/publications
- Raworth, K. (2018). *la théorie du donut - l'économie de demain en 7 principes*. Plon.
- Ripple, W., Wolf, C., Gregg, J., Rockström, J., Newsome, N., Law, B., Marques, L. et al. (2023). *The 2023 state of the climate report: Entering uncharted territory*. *BioScience*.
- Rist, G. (2018). *La tragédie de la croissance*. Presses de Sciences Po.
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, A., Chapin, F. S., Lambin, E. F., Lenton, T. M., Scheffer, M., Folke, C. et Schellnhuber, H. J. (2009). A safe operating space for humanity, nature, 461(7263), 472-475.
- Rosanvallon, P. (2011). *La société des égaux*. Seuil.

Les affects de la croissance

De la complicité de la société envers la croissance

#Affects
#Post-Croissance
#Spinoza
#Capitalisme

Sébastien Burdalski

Étudiant de doctorat, Département de management,
Université du Québec à Montréal

*Nous vivons dans une économie des affects
– et il faut apprendre à détacher ces affects de la seule échelle
individuelle à laquelle on les identifie habituellement.*

*Les affects sont des entités relationnelles :
ils témoignent de certains rapports qui se trament entre
un certain individu (ou une certaine collectivité)
et son environnement.*

*Du fait du rôle central que jouent les dynamiques imitatives
(et contre-imitatives) dans leur constitution,
les affects sont des entités sociales [...].*

- Citton, préface à *L'économie contre elle-même*, 2018, page 21

On le sait, les discours sur la croissance reposent sur une idéologie, un ensemble de valeurs (axiologie) et une vision du monde qui demandent à être déconstruits et critiqués (Latouche, 2003; Parrique, 2022). Par exemple, peut-on dissocier l'idée de progrès (ou de développement) de celle de croissance qui « ne prend en compte que les valeurs monétaires » (Parrique, 2022 : 42)? Peut-on repenser une satisfaction des besoins et des capacités de chacun tout en diminuant la quantité de choses produites (je vais y revenir)? Comment penser la société en conformité avec l'impératif qui consiste à ne pas compromettre « les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » (Jonas, 1990 : 40)? Ces questions sont importantes et pointent toutes vers une idée : la notion de croissance n'a de valeur chez ses défenseurs que parce qu'elle est appareillée à d'autres notions dotées d'une axiologie « positive ». À première vue, le sujet semble clos : les défenseurs de la croissance soutiennent en réalité d'autres idées. Il s'agirait de prouver une bonne fois pour toutes qu'il y a une contradiction entre d'un côté le capitalisme et la croissance et, de l'autre, la société et la nature comme le font tant d'auteurs (Klein, 2015; Büchs et Koch, 2019; Abraham, 2019; Lordon, 2021; Saito, 2021, 2022; Fraser, 2022; Scmelzer et al., 2022 – pour ne nommer qu'eux).

Or, comme le rappelle Abraham (2019 : 275), « la décroissance n'est pas qu'une affaire de savoirs [et] les "faits" ne "s'imposent pas d'eux-mêmes" aux humains ». Il ajoute que la question du choix de société relève, en dernière analyse, « de la morale et de la politique » (Abraham, 2019 : 276). Ainsi, suivant cette piste, j'estime qu'il faut expliciter le rôle de la notion d'affects dans l'étude des (non)transformations sociales. En effet, si certains intellectuels défendent idéologiquement la croissance, c'est surtout parce que celle-ci arrive à trouver un écho affectif chez une majorité de la population qu'elle est défendue, consciemment ou inconsciemment. Pour le dire de manière quelque peu réductrice, peu importe que vous croyiez ou non en l'idée de croissance, tant qu'on arrive à travers les affects à vous faire vivre, vous faire faire corps avec l'idée de croissance, alors on vous aura eu par les affects. Dans une perspective spinoziste, en politique et dans toute lutte de pouvoir, il ne s'agit pas de vous convaincre par des discours, mais de vous vaincre par des affects. Dans ce texte, j'explorerai les affects de joie et de tristesse (Spinoza, 2020) qui soutiennent la croissance et font que la société accepte plus ou moins consciemment de participer à ce projet. À partir de ce constat, je proposerai parallèlement une réflexion sur de nouvelles façons de produire des affects liés à la

post-croissance et au post-capitalisme. Ce texte se veut ainsi une introduction générale aux liens entre idées, valeurs et affects afin d'amener de nouvelles réflexions sur nos moyens d'action.

1. De la lutte des idées à la guerre des affects

La politique est une « production d'idées affectantes » (Lordon, 2016 : 57)¹. C'est donc dire que les « valeurs » n'ont de valeur que parce qu'elles sont (r)attachées à des affects (Lordon, 2018 : 14). Ici, Lordon (2018 : 12-13) joue délibérément sur les multiples sens de « valeur » (économique, esthétique, moral) pour montrer que celle-ci repose toujours sur un « sol d'affects ».

Comme le disait déjà Bourdieu, « il n'y a pas de force intrinsèque des idées vraies » (dans Lordon, 2016 : 56), ce qui veut dire que la « force » (lire : la puissance au sens spinoziste du terme) doit venir d'ailleurs, en l'occurrence de la notion d'affect. Braudel (2018 : 61) abonde en ce sens en parlant du capitalisme :

Privilège du petit nombre, le capitalisme est impensable sans la complicité active de la société. Il est forcément une réalité de l'ordre social, même une réalité de civilisation. Car il faut que, d'une certaine manière, la société tout entière en accepte plus ou moins consciemment les valeurs. (l'italique est de moi)

Pour comprendre comment la société « accepte » les valeurs capitalistes et croissantistes, revenons en arrière et définissons la notion d'affect. Dans la logique de Spinoza, les affects et les désirs sont intrinsèquement liés. Lordon (2013 : 77) définit ainsi le désir comme « la force motrice fondamentale des comportements individuels », et les affects comme : « les causes de première instance [...] qui décident des orientations de cette énergie et font se mouvoir l'individu dans telle direction plutôt que dans telle autre ». Autrement dit, chez Spinoza, désirs, affects et « causes » sociales (à entendre comme les multiples influences provenant des organisations, des pairs, des institutions, etc.) se mêlent (de nos jours, si j'ose dire et sans vouloir ajouter à la difficulté conceptuelle, on parlerait de construction sociale des agentivités).

Plus exactement, selon Spinoza, notre personnalité vient de la somme des affections qui laissent des traces affectives en nous (Burdalski, 2020 : 57). Ainsi, pour Moreau (dans Debray et al., 2019 : 319), notre identité (*ingenium*) est « [...] un nœud particulier d'affects, notamment déterminé par la biographie de chaque individu ». Lordon (2015 : 258) mentionne que l'*ingenium* est : « [...] la structure récapitulative de mes manières – manières de sentir, de penser, de juger, de voir même, quand je suis face aux choses extérieures »

Dans Les affects de la politique, Lordon (2016 : 23, 24) élabore deux autres définitions de l'*ingenium* qui abondent dans le même sens, soit : « l'ensemble de nos susceptibilités affectives » ou, encore, « [...] la récapitulation de toute notre trajectoire socio-biographique telle qu'elle a laissé en nous des plis durables ». Les « choses extérieures » produisent donc un effet sur nous qui s'explique à travers la notion d'affect. Comme Massumi (2015 : 3, traduction libre) le souligne :

Il faut comprendre l'affect comme quelque chose d'autre qu'un simple sentiment. Par "affect", je n'entends pas "émotion" au sens courant du terme. [Spinoza] parle du corps comme la capacité à affecter ou à être affecté. Il ne s'agit pas de deux capacités différentes, elles vont toujours de pair. Quand on affecte quelque chose, on s'ouvre en même temps à être affecté à son tour [...].

2. Affects liés à la croissance

Spinoza (2005 : 141) le dit clairement : les humains sont « conduits par l'affect plus que par la raison ». Dans le même passage, il ajoute que « la multitude s'accorde naturellement [...] sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun : crainte commune, espoir commun ou impatience de venger quelque dommage subi en commun » (l'italique est de moi). À partir de ce constat et partant du postulat que la société n'est pas constituée uniquement d'individus qui agiraient comme des électrons libres, mais que la société nous affecte de diverses manières (holisme), nous pouvons examiner les divers affects communs.

Tout d'abord, comme le note Deleuze (2003 : 40), des affects de tristesse apparaissent lorsque « notre puissance d'agir est diminuée ». À l'inverse, lorsque « notre puissance d'agir est augmentée ou aidée », nous ressentons des affects de joie. Cette lecture, en matière de variation de puissance, permet de comprendre pourquoi certains choix individuels et collectifs sont plus faciles (ou facilités) que d'autres. Dans ce sens, demander à quelqu'un d'arrêter de prendre l'avion pour sauver la planète revient souvent, dans le système socioéconomique actuel, à lui demander d'accepter un affect de tristesse et une diminution de puissance d'agir (il peut moins) si une réflexion ne s'est pas faite en amont sur d'autres affects qui peuvent compenser cette perte (joie de faire la bonne action, plaisir de la découverte relocalisée, etc.). Pour une démonstration plus concrète et précise des affects de joie et tristesse, suivons Lordon (2010 : 11), pour qui le capitalisme dirige nos désirs et nos affects et forme un « paysage passionnel ». Ce concept de « paysage passionnel » n'est pas sans rappeler Weber (2002 : 93), qui parle d'un « cosmos » dans lequel nous sommes plongés :

De nos jours, l'ordre économique capitaliste est un immense cosmos dans lequel l'individu est pris dès sa naissance; il est pour lui un donné, un carcan qu'il ne peut transformer, du moins à titre individuel, et dans lequel son existence doit se dérouler.

Comme Lordon (2010 : 76) le souligne, le capitalisme a d'abord mis des puissances en mouvement à travers « l'aiguillon de la faim », qui « était un affect salarial intrinsèque », avant de passer par la « joie consumériste » – un affect « joyeux » mais « extrinsèque », pour finir par tenir un discours sur « l'épanouissement » et la « réalisation de soi » dans son travail – « des affects joyeux intrinsèques ». Il me semble que ce que dit ici Lordon est de la plus haute importance pour comprendre comment le travail, la consommation, la réalisation de soi et les affects permettent de maintenir une société basée sur la croissance et les inégalités. Reprenons chacune des catégories pour expliquer comment la société s'organise autour des affects liés à la croissance et au capitalisme et comment elle pourrait éventuellement en sortir.

2.1 Rapport salarial – affect de tristesse

Tout d'abord, il faut dire que les affects que nous allons examiner arrivent progressivement dans l'histoire du capitalisme. Ainsi, Lordon (2010) le relève bien, « l'aiguillon de la faim » arrive dès la révolution industrielle avec le fameux phénomène des enclosures, qui amène les populations en quête de travail vers la ville (Polanyi, 1983 : 76). Les autres affects dits « joyeux » arriveront plus tard, avec le fordisme et la phase actuelle du capitalisme dite « néolibérale » où l'individu s'auto-exploite constamment sous couvert d'une réalisation de soi dans le travail (Lordon, 2010; Han, 2016; Cabanas et Illouz, 2018; Laval, 2018).

Ces affects sont cependant cumulatifs et coexistent de nos jours (Lordon, 2010). Autrement dit, aujourd'hui, la faim comme la joie consumériste ou la quête d'épanouissement nous poussent vers les structures du rapport salarial. Revenons maintenant aux affects de tristesse dans ce dernier. Ceux-ci sont liés au fait que le rapport salarial est un rapport de domination au sein duquel la puissance des travailleurs est capturée vers une quête de profit (Burdalski, 2022). En effet, il y a un monopole des employeurs comme « pourvoyeurs » dans une société capitaliste (Lordon, 2010 : 30). Cette situation entraîne une dépendance des individus face au rapport salarial comme étant le seul moyen de gagner sa vie dans une société capitaliste. Par conséquent, des affects de tristesse sont associés au capitalisme : faim et misère si on ne réussit pas à s'intégrer au marché du travail, infériorité hiérarchique et décisionnelle dans les organisations, etc.

Penser à des sociétés post-capitalistes devrait nous amener à revoir les manières de rémunérer le travail (au sens large), de le partager le labeur, le temps de travail et notre rapport à la vie bonne (qui ne relève pas seulement de devenir un « bourreau de travail » – on en vient à la question de la réalisation de soi). Par exemple, garantir un revenu (ou salaire, selon les variantes) d'existence (Friot, 2021; Lordon, 2021) à vie serait une façon de convertir un affect de tristesse (la peur de manquer d'argent, d'avoir faim) en affect de joie (le sentiment de sécurité venant de la garantie de revenus). Pour le dire plus clairement, une réflexion de plus grande ampleur pourrait s'attarder à penser le travail dans des sociétés de post-croissance en termes d'affects qui ne soient pas liés au rapport salarial servant une quête de profit insatiable et donc, in fine, la croissance.

Supprimer l'aiguillon de la faim qui nous force à travailler pour le profit d'autrui et changer les voies de l'épanouissement de soi peut se faire dès maintenant. Il suffit de changer la rémunération pour quelle ne dépende pas des aléas d'un patron ou d'un marché. Des actions telles que la Prestation canadienne d'urgence (PCU), l'instauration d'un projet pilote de revenu garanti en Corée du Sud, l'économie solidaire des ZAD ou le Programme d'aide sociale québécois sont des débuts d'une suppression de la dépendance face à l'entreprise capitaliste. Lier des affects joyeux à de telles mesures pourrait permettre de rallier des individus à la cause post-croissantiste à travers la conversion d'affects de tristesse en affects de joie.

2.2 Joie consumériste – affect de joie venant des marchandises

Néanmoins, d'autres freins se dressent face à un tel projet. Le capitalisme maintient les inégalités ainsi que l'exploitation de l'humain et de la nature en permettant aux travailleurs d'avoir accès à certains biens de consommation. Comme le note Han (2016 : 65), « le capitalisme de la consommation recourt aux émotions pour créer davantage de besoins et inciter à acheter ». Ceci est manifeste dans le « culte du pouvoir d'achat » (Deneault, 2022 : 274). On mesure la richesse des individus à leur capacité d'achat, et non à d'autres critères : capacité à créer, à s'émanciper, à se développer, etc. Or, l'abondance (apparente, il faut le souligner dans un monde aux ressources limitées) de la société de consommation devient un « système de contraintes d'un type nouveau » (Baudrillard, 1970 : 281). Comme le dit Lordon (2010 : 51) :

Tout le système du désir marchand [...] œuvre donc à la consolidation de la soumission des individus aux rapports centraux du capitalisme puisque le salariat apparaît comme la solution au problème de la reproduction matérielle non seulement unique, mais d'autant plus attirante que le spectre des objets offerts aux appétits d'acquisition s'élargit indéfiniment

Une question importante se pose à la lumière de ce constat, soit celle de « savoir comment le bien-être subjectif est influencé par la réduction des revenus et/ou de la consommation matérielle » dans une société de post-croissance (Büchs et Koch, 2019 : 157). Une autre façon de voir les choses est de changer ce qu'on attend du travail (moins travailler), de nos revenus (partager plus) et de la consommation (moins consommer) – voir notamment Abraham (2019) à ce sujet.

Comme le souligne Lordon (2019 : 236), dans une perspective de « balance d'affects globale », la « perte de certaines joies matérielles » devra être compensée « par les gains de joies d'une autre nature ». Une des avenues sera de lier des affects positifs à la satisfaction de capacités (capacités) pour tous dans une perspective proche de celle de Sen (1999). Il s'agirait alors, par exemple, de privilégier une approche qui éradique la pauvreté comprise au sens large de « l'incapacité à satisfaire un besoin » (Parrique, 2022 : 21) dans un équilibre (difficile) entre limites planétaires, décisions collectives et aspirations individuelles pour associer des affects de joie à ce projet. On pourrait aussi associer des affects négatifs au désir marchand. Ainsi, on peut très bien imaginer un affect collectif négatif envers ceux qui achèteraient sur Amazon, poussant des individus à ne plus vouloir surconsommer sur ce site. Procéder à un remaniement des affects liés à la consommation semble urgent et pourrait notamment s'inspirer des stratégies de militants végétaliens qui ont réussi à changer les affects liés à la viande de plusieurs personnes, faisant passer cette dernière de nourriture saine à nourriture remplaçable, voire mauvaise pour la santé et polluante. On peut aussi ici relever les multiples stratégies mises en place par les militants de la décroissance (convivialité, éco-communautés, simplicité, nowtopias, valeurs de partage et mutualisation – pour n'en nommer que quelques-unes – voir notamment D'Alisa et al., 2015).

2.3 Réalisation de soi dans les structures capitalistes – affect de joie venant de nous-mêmes

Le capitalisme actuel basé sur la croissance illimitée vend un rêve d'auto-réalisation de soi à travers l'idée de méritocratie. Or, le système actuel ne permet pas à tout le monde de se réaliser. Il faut le redire, il vend du rêve (« si tu veux, tu peux ») tout en accentuant en parallèle les inégalités et en réduisant les chances de se développer pour une majorité. Ainsi, à titre d'exemple, le taux de chômage réel, c'est-à-dire incluant les personnes vivant sous le seuil de la pauvreté ou n'ayant pas accès à un emploi à temps plein, serait autour des 26 % aux États-Unis selon des études récentes (Chanlat, 2022 : 60). Cela fait plus d'un quart de la population qui n'a pas accès à un travail décent pour s'épanouir!²

Analyser l'affect de joie procuré par une supposée réalisation de soi demande donc de remettre en question l'hégémonie de la structure actuelle (marché du travail – salariat – accomplissement) pour en amener une permettant non seulement une pleine réalisation de capacités non marchandes, mais aussi d'inclure plus de pans de la population qui sont aujourd'hui marginalisés. Encore une fois, un revenu garanti d'existence semble une solution prometteuse. On pourrait aussi imaginer des organisations telles que des coopératives qui permettent d'amener plus de démocratie dans le travail afin de satisfaire aux besoins d'actualisation de toutes et de tous (Cheney et al., 2014; Ferreras et al., 2020; Adler, 2022). L'idée générale pourrait être de changer les structures par lesquelles l'individu en arrive à se réaliser en mettant l'accent sur des contributions collectives (Parker et al., 2014), communales (Abraham, 2019) et écocentriques (Purser et al., 1995), tout en évitant de reproduire des formes d'autoexploitation (Paranque and Willmott, 2014; Han, 2021).

Conclusion

Pour terminer, j'ai tenté d'esquisser le début d'une analyse des liens entre croissance, capitalisme et affects. Or, beaucoup reste à faire pour développer un « nouveau sens commun éco-social » (Schmelzer et al., 2022 : 15). Il faut à ce titre souligner que les affects peuvent être antagonistes et qu'il est possible de lutter contre les affects de la croissance. Comme le note Lordon (2016 : 124), des affects d'indignation font que les structures perdent leur « emprise » sur les sujets. La question est donc de susciter ces affects. Matheron (2011 : 20) note que « plus variées sont les affections que nous pouvons subir sans être détruits, moins étroite est notre dépendance par rapport aux causes extérieures ».

Derrière ce langage compliqué se cache un principe qui pourrait aider nos mouvements critiques : celui de la multiplication des occasions d'affecter les autres. En effet, c'est en variant et en démultipliant les affections post-capitalistes que nous instaurerons progressivement une autre structure affective chez les individus, un autre ingenium. Comme le dit Matheron (2011 : 21), l'éthique de Spinoza est une « éthique de la similitude ». Il faut donc familiariser, tisser ensemble, mutualiser, relier... Bref, en un mot : créer du lien social autour de « la volonté collective

de vivre dans un monde fondé sur la solidarité et la recherche du bien-être de tous » (Paugam, 2022 : 123). Cela pourrait passer par un nouveau rapport à l'espace local pour tisser des liens. Par exemple, Ward et Greene (2018) avancent que le bénévolat repose sur un lien affectif et émotionnel à un espace, un lieu – nous pourrions nous inspirer de ce qui fonctionne déjà dans nos sociétés et bâtir là-dessus. C'est d'ailleurs ce que propose Pignocchi (2023 : 12-13), qui parle d'« attaches affectives » avec les territoires (dont les non-humains qui y habitent) et de lier « anticapitalisme et écologie dans un projet politique désirable, nourri d'affects joyeux ». Enfin, la lutte collective contre la croissance comme phénomène morbide devrait aussi s'attarder à attaquer la « désaffectation par les abstractions », la « coupure affective », qui est constamment opérée dans les entreprises et les organisations (Lordon, 2016 : 92). C'est notamment toute la question du désengagement moral (Bandura, 2016) qui devient urgente : comment convertir des personnes désengagées en activistes éclairés luttant pour améliorer les choses? Comment procéder à l'orientation et à la « modification des affects » (Latour et Schultz, 2022 : 75)?

Pour Jullien (2023 : 126), la complicité et le consentement des individus à leur propre aliénation obligent de « repenser l'engagement à nouveaux frais ». L'analyse des affects que j'ai proposée n'est qu'un point d'entrée parmi d'autres vers une « dé-coïncidence », l'action de « rouvrir un avenir, et ce, à partir de ce présent même » (Jullien, 2023 : 13). Comme le note Lordon (2015 : 183), la « persévérance » des formes politiques et sociales actuelles « se gagne dans une constante lutte des affects ». C'est peut-être là qu'on peut penser le début d'une nouvelle manière de produire de l'affect commun : à travers la prise de conscience que ce sont plusieurs rapports au monde et conceptions de la vie bonne qui s'affrontent et non pas seulement des idées et des arguments rationnels. •

¹ Je mobiliserai Spinoza, mais aussi des commentateurs de Spinoza, notamment Matheron, Massumi, Lordon, Deleuze et Moreau, qui permettent d'explicitier sa pensée.

² Bien que l'épanouissement personnel ne passe évidemment pas seulement par le travail, c'est ce dernier qui est mis de l'avant dans le discours méritocratique. Voir à ce sujet : Cabanas et Illouz (2018).

Bibliographie

- Abraham, Y.-M. (2019). « Guérir du mal de l'infini : Produire moins, partager plus, décider ensemble ». *Écosociété*.
- Adler, P. S. (2022). « Capitalism, Socialism, and the Climate Crisis ». *Organization Theory*, Vol. 3, No. 1.
- Bandura, A. (2016). « Moral disengagement : How people do harm and live with themselves ». *Worth Publishers*.
- Baudrillard, J. (1970). « La société de consommation ». *Denoël*.
- Braudel, F. (2018 [1985]). « La dynamique du capitalisme ». *Flammarion*.
- Büchs, M. et Koch, M. (2019). « Challenges for the degrowth transition: The debate about wellbeing ». *Futures*, No. 105.
- Burdalski, S. (2020). « Les antécédents au leadership éthique : Une analyse de la trajectoire socio-biographique-af-fective et de l'ingenium ». *HEC Montréal*.
- Burdalski, S. (2022). « Repenser le rapport salarial comme captation de puissance grâce à Spinoza ». *Revue Interdisciplinaire Droit et Organisations*, No. 2.
- Cabanas, E. et Illouz, E. (2018). « Happycratie : Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies ». *Premier Parallèle*.
- Chanlat, J.-F. (2022). « Sciences sociales, management et sociétés : Plaidoyer pour une anthropologie élargie ». *Presses universitaires de l'Université de Laval*.
- Cheney, G., Santa-Cruz, I., Peredo, A. et Nazareno, E. (2014). « Worker cooperatives as an organizational alternative: Challenges, achievements and promise in business governance and ownership ». *Organization*, Vol. 21, No. 5.
- D'Alisa, G., Demaria, F. et Kallis, G. (2015). « Degrowth : A vocabulary for a new era ». *Routledge*.
- Debray, E., Lordon, F. et Sang-ong-van-cung, K. (Ed.). (2019). « Spinoza et les passions du social ». *Amsterdam*.
- Deleuze, G. (2003). « Spinoza, Philosophie pratique ». *Les éditions de minuit*.
- Deneault, A. (2022). « Mœurs : De la gauche cannibale à la droite vandale ». *LLX*.
- Ferreras, I., Battilana, J. et Média, D. (2020). « Le manifeste travail : Démocratiser, démarchandiser, dépolluer ». *Seuil*.
- Fraser, N. (2022). « Cannibal capitalism: How our system is devouring democracy, care and the planet – and what we can do about it ». *Verso*.
- Friot, B. (2021). « Puissance du salariat », édition augmentée d'une préface inédite, *La dispute*.

Han, B.-C. (2016). « Psychopolitique : Le néolibéralisme et les nouvelles techniques de pouvoir », Circé.
 Han, B.-C. (2021). « Thanatocapitalisme : Essais et entretiens », Presses universitaires de France.
 Jonas, H. (1990). « Le principe responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique », Champs Essais.
 Julien, F. (2023). « Pouvoir des possibles : Dé-coïncidence, un art d'opérer », Éditions de l'observatoire.
 Klein, N. (2015). « This changes everything : Capitalism vs. The climate », Vintage Canada.
 Latouche, S. (2003). « Justice sans limites : Le défi de l'éthique dans une économie mondialisée », Fayard.
 Latour, B. et schultz, N. (2022). « Mémo sur la nouvelle classe écologique », Les empêcheurs de penser en rond.
 Laval, C. (2018). « Foucault, Bourdieu et la question néolibérale », La découverte.
 Lordon, F. (2010). « Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza », La fabrique.
 Lordon, F. (2013). « La société des affects : Pour un structuralisme des passions », Seuil.
 Lordon, F. (2015). « Imperium : Structures et affects des corps politiques », La fabrique.
 Lordon, F. (2016). « Les affects de la politique », Seuil.
 Lordon, F. (2018). « La condition anarchique : Affects et institutions de la valeur », Seuil.
 Lordon, F. (2019). « Vivre sans? Institutions, police, travail, argent... », La fabrique.
 Lordon, F. (2021). « Figures du communisme », La fabrique.
 Matheron, A. (2011). « Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique », ENS Éditions.
 Massumi, B. (2015). « Politics of affect », Polity.
 Massumi, B. (2018). « L'économie contre elle-même : Vers un art anti-capitaliste de l'événement », préface de Ives Citton, Lux.
 Paraque, B., et Willmott, H. (2014). « Cooperatives—saviours or gravediggers of capitalism? critical performativity and the john lewis partnership », Organization, Vol. 21, No. 5.
 Parker, M., Cheney, G., fourier, V. et Land, C. (2014). « The Question of Organization: A Manifesto for Alternatives », Ephemera, Vol. 14, No. 4.
 Parrique, T. (2022). « Ralentir ou périr : L'économie de la décroissance », Seuil.
 Paugam, S. (2022). « Le lien social », cinquième édition, Presses universitaires de France.
 Pignocchi, A. (2023). « Nous devons multiplier les formes d'autonomie », Socialter, No. 57.
 Purser, R.E., Park, C. et Montuori, A. (1995). « Limits to anthropocentrism: Toward an ecocentric organization paradigm? », Academy of Management Review, Vol. 20, No. 4.
 Saito, K. (2021). « La nature contre le capital : L'écologie de Marx dans sa critique inachevée du capital », Syllepse.
 Saito, K. (2022). « Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism », Cambridge University Press.
 Schmelzer, M., Vetter, A. et Vansintjan, A. (2022). « The Future Is Degrowth: A Guide to a World beyond Capitalism », Verso.
 Sen, A. (1999). « Development as freedom », Oxford University Press.
 Spinoza, B. D. (2005 [1677]). « Œuvres V Traité politique », Presses universitaires de France.
 Spinoza, B. D. (2020 [1677]). « Œuvres IV Ethica Éthique », Presses universitaires de France.
 Ward, J. et Greene, A.-M. (2018). « Too much of a good thing? the emotional challenges of managing affectively committed volunteers », Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly, Vol. 47, No. 6.
 Weber, M. (2002 [1904]). « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme », 3e édition, Flammarion.



La transition économique à l'aune du Manifeste de l'Éveil

#Manifeste
#Éveil
#RégimeCulturel
#TransitionSocioÉconomique

Jean-Marc Fontan
Professeur, département de sociologie, UQAM
Juan-Luis Klein
Professeur, département de géographie, UQAM
Vincent van Schendel
Conseiller stratégique

Comment passer d'un régime culturel fondé sur un progrès social illimité généré par la croissance de l'économie et le management étatique de l'action politique, à un régime culturel post-croissanciste ? La réponse classique, inspirée de l'histoire politique, est simple : le passage se fait par et dans des rébellions ou des actes révolutionnaires. Ces derniers marquent un événement où s'exprime, dans la violence, un mécontentement et un appel au changement. Curieusement, comme l'indique l'étymologie du terme révolution, le changement représente une sorte de retour à une situation antérieure. C'est ainsi que la Terre effectue une révolution autour du Soleil. Cependant, malgré le fait que la Terre, en révolutionnant, ne modifie pas fondamentalement sa position par rapport au Soleil, il n'en demeure pas moins qu'elle le fait dans un espace qui est lui différent puisque le système solaire lui-même se déplace dans la Voie lactée et que cette dernière est elle-même en mouvement.

Cantonner le changement à un acte révolutionnaire est hautement réducteur. Comme si tout advenait soudainement. N'importe-t-il pas plutôt de comprendre le chemin conduisant aux rébellions et aux révolutions ? Ceci permettrait de découvrir comment se construisent lentement, par essais et erreurs, les éléments au cœur de ces événements. Il importe donc de cerner les proces-

sus et les dynamiques au fondement d'une nouvelle dépendance au chemin, donc ce qui produit une inflexion du sentier institutionnel : ce qui en vient à être conçu, construit puis emprunté par la masse (Fontan, Klein et Tremblay, 2008).

Une dépendance au chemin traduit l'existence d'un esprit du temps, lequel rend légitime les orientations culturelles mises de l'avant et à la base des arrangements institutionnels qui soutiennent l'hégémonie au nouveau chemin. Dès lors, pour changer de régime institutionnel, il importerait de tisser de nouvelles voies de passage vers le futur afin de transiter, en relative douceur, d'un système sociétal à un autre. Ce processus, s'étendant sur plusieurs siècles, a été étudié par Karl Marx pour suivre le passage de l'ordre féodal à l'ordre bourgeois (Godelier, 1990).

En ce début de 21^e siècle, nous ne disposons pas de deux ou trois siècles pour incuber un nouveau régime civilisationnel fort d'un ordre social juste et écologique. L'urgence du moment, principalement déterminée par l'impact des changements climatiques sur notre capacité d'habitabilité de la planète, fait en sorte que des réponses rapides demandent à être pensées, testées puis déployées. Comment procéder rapidement ? Comment le faire dans le consensus et éviter les déchirements ? Comment, d'une

part, assurer une convergence des actions – au sein même des classes dirigeantes et des élites – et, d'autre part, générer une acceptabilité sociale au sein de la population en général ?

Une dépendance à de nouveaux arrangements institutionnels et organisationnels promoteurs d'une dépendance au nouveau sentier à emprunter impliquerait des changements radicaux.

- Pour les classes dirigeantes et les élites aux commandes, ce sont les bases mêmes de leurs avoirs et de leurs pouvoirs qui se trouveront mises au défi par le nouvel ordre à établir. Il s'agira donc de voir émerger une nouvelle classe dominante (Latour et Schultz, 2022) en déclassant les aristocraties en place.
- Pour la majorité des populations des pays de l'OCDE, de moins en moins au cœur de l'actuel modèle civilisationnel, sera remis en question la vision d'une qualité de vie fondée sur la grande consommation, alimentée par un système productif reposant sur une grande consommation d'énergie extractiviste, comptant sur le développement inégal des territoires, d'importantes inégalités sociales et dotée de mesures de protection sociale. Il s'agira donc de voir émerger une nouvelle vision du monde qui fasse consensus.
- Pour les populations des pays du BRIC (Brésil, Russie, Inde et Chine) qui sont de plus en plus appelées à jouer un rôle très important dans la transition. Il s'agira d'avaliser le refus d'un passage développemental obligé vers la grande production et la grande consommation.

Cadrage réflexif

Notre texte, sur les conditions à suivre pour une transition sociale et écologique juste, puise ses fondements dans les registres anthropologique, philosophique, géographique et sociologique.

Du registre anthropologique, nous retenons le constat de la profondeur des fractures qui ont alimenté les processus ayant conduit à la domination des hominidés et favorisé l'avènement de l'anthropocène. Du registre philosophique, nous faisons nôtres les acquis du matérialisme historique, les leçons du spinozisme et l'importance occupée par la praxéologie¹ et le pragmatisme² dans la construction des faits sociaux. Du registre géographique, nous retenons la compréhension des rapports de l'humanité à la nature et des territoires, à diverses échelles, qui résultent de ces rapports. Et du registre sociologique, nous prenons note de la conflictualité inhérente au déploiement de toutes actions collectives dans leur finalité de participer à la préservation ou à la transformation des relations sociales.

Le fil rouge de notre réflexion suit le déroulement logique suivant. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur la nature profonde et ancienne des racines de la crise actuelle. Ceci nous amènera à débattre d'une recomposition du vivre ensemble autour des propositions avancées et défendues par les promoteurs et promotrices

du Commun (Weston et Bollier, 2013; Dardot et Laval, 2014) et du Buen Vivir (Acosta, 2014).

Dans un deuxième temps, nous préciserons la nature des transformations à faire advenir. Entre le basculement proposé par Michel Beaud³, l'éloge à la métamorphose d'Edgar Morin⁴ et la révolution profonde de l'amorphisme proposée par Mikhaïl Bakounine⁵, s'inscrit une forme de transition novatrice : celle menant à un Éveil civilisationnel. Cet éveil implique à la fois de basculer, de nous métamorphoser et d'être révolutionnaire⁶.

Dans un troisième temps, nous indiquerons que nous sommes déjà engagé·e·s dans un processus transitoire et que plusieurs options se présentent (au moins 3). Face aux choix à poser, nous rappellerons que des actions collectives se disputeront la scène visant l'orientation à donner à une nouvelle normalité, à un nouveau mode de vivre ensemble. Cette recomposition se fait présentement en silos.

Dans un quatrième temps, et de façon réaliste, nous mentionnerons que la voie transitoire pour un monde socialement et écologiquement juste n'advient pas sans débats, tensions et conflits. Dans un cinquième temps, relativement à la voie de la transition sociale et écologique, nous indiquerons cinq points clés à considérer.

Enfin, en point conclusif, nous préciserons une piste d'action concernant le cheminement pédagogique proposé afin de faire cheminer les propositions présentées dans le Manifeste de l'Éveil.

1. Passer du développementalisme moderne à une approche civilisationnelle du « commun et du bien vivre ensemble »

À l'échelle planétaire, l'état d'avancement des différentes sociétés témoigne d'une variété de modèles sociétaux relativement bien intégrés les uns aux autres. Ils cohabitent dans une floraison de modalités relationnelles fondées tant sur la coopération que sur la compétition.

Cette cohabitation, malheureusement ponctuée de tensions et de conflits plus ou moins violents, est caractérisée par la présence de turbulences et d'agitations sises à différentes échelles de la structuration du vivre ensemble. Des tensions dans les ménages aux guerres prenant place entre gangs; de luttes fratricides entre ethnies aux grands conflits armés entre nations; du harcèlement psychologique entre individus aux aménités entre entrepreneurs et aux conflits de travail, de l'insuffisance de logements appropriés pour les personnes vulnérables aux migrations sociales de grands groupes humains à la recherche de nouveaux espaces pour améliorer leur qualité de vie... ce sont là autant d'expressions multi sources de fractures, de conflictualités et de violences qui sont vécues, observées et documentées depuis des siècles et qui s'intensifient dans le cadre transitionnel en cours.

Agir pour éradiquer ces fractures et violences exige une approche non seulement compréhensive et

respectueuse de la diversité des modèles de société, mais aussi une représentation éclairée de la pluralité des causes à la source des dites fractures et violences. En ce sens, comprendre la nature profonde des rapports sociaux est essentiel à la définition d'un vivre ensemble exempt de ces fractures et violences. Pour parvenir à une telle compréhension, il s'agit moins de réduire la complexité des maux à une ou deux causes que de prendre au corps la nature profonde des phénomènes, des processus et des dynamiques qui les ont créés, qui les font se reproduire et se régénérer.

Dans la perspective de réimaginer les modalités du vivre ensemble, il importe de ne pas réduire les efforts à l'identification d'une solution toute faite, mono-causale qui prendrait la forme d'un remède miracle. Oui, il est essentiel de mettre fin au patriarcat, au colonialisme et au capitalisme, mais aussi à toutes les formes d'exploitation, d'autoritarisme, de marginalisation ou de malversation existantes ou à venir. La diversité des modalités de domination exige une palette d'actions et se doit de reposer sur des formes d'intervention tant innovantes que diversifiées pour rendre obsolète les technologies sociales à la base d'institutions et d'organisations dégradantes.

En ce sens, il s'avère central de renouer avec les expériences historiques passées et présentes, à portée filiative ou coopérative, misant tant sur la collaboration que sur des mises en synergie respectueuses et inclusives des acteurs sociaux. De telles expériences sont très riches en apprentissages et en leçons. Elles remontent loin dans le temps et meublent les fosses du grand cimetière de l'histoire.

2. Métamorphose, révolution ou basculement – la transition en perspective

Depuis le début des Temps modernes (fin du 14^e siècle), un nouvel environnement sociotechnique a supporté un processus transitoire très particulier, à savoir, un modèle transformatif des sociétés européennes fondé sur le libéralisme et le progrès sociétal. Le régime sociotechnique des Temps modernes a procédé à l'intégration des ordres sociétaux non-européens, comme en témoigne la modernisation des sociétés américaines, africaines et asiatiques. Ce régime en a fait tout autant avec l'apparition d'ordres sociaux contemporains alternatifs en intégrant les modèles communistes ou socialistes de développement du vivre ensemble.

Si le modèle d'une adaptation matricielle en continu – bien symbolisé par la trajectoire sociétale de la Grande-Bretagne – a dominé pendant plusieurs siècles, nous sommes présentement à une croisée des chemins où il nous faut nous extraire de la logique évolutive prédatrice et extractiviste promue par la matrice d'une modernité déclinante. Une croisée des chemins où la posture dominante impose la pérennisation du mode transitoire moderne, lequel repose sur une accélération des changements sociotechniques, entre autres par l'action de l'intelligence artificielle, au profit de transformations sociétales qui reproduisent les injustices sociales et écologiques et qui s'appuient sur elles.

Heureusement, d'autres voies coexistent à l'hégémonie du tout à la modernité, dont celle proposant une innovation matricielle radicale en effectuant un basculement vers un nouvel horizon civilisationnel. La voie du re-fondement matriciel consiste à revoir notre cadre de penser et d'agir afin de définir les contours d'une voie transitoire qui mènerait à une nouvelle civilisation. Cette voie de travail nous demanderait d'abandonner la matrice sociétale actuelle et d'œuvrer à une reconfiguration de cette dernière à partir d'une proposition éthique et esthétique de déqualification des régimes sociotechniques et socioculturels dominants et de construction de nouveaux, voire d'innovation sociétale matricielle.

Le carrefour giratoire de la transition présente donc différentes trajectoires au devenir de l'Humanité. Certaines des voies sont bien avancées dans leur formulation et dans l'expérimentation, telles les options de la décroissance et du convivialisme. D'autres sont en élaboration : tels de différents projets de transition sociale et écologique présents sur le territoire québécois, comme par exemple celui des Ateliers des savoirs partagés (Tremblay et al., 2022), où acteurs et chercheurs collaborent dans le cadre d'actions locales, afin de repenser la ruralité, ou comme Transition en Commun à Montréal ou les initiatives regroupées au sein du collectif Québec Zen.

3. Pourquoi opter pour un re-fondement matriciel ?

Nous devons induire des innovations matricielles, sous la forme de grappes, de niches, de filières, afin de renouer avec un mode développemental fondé sur l'évolutionnisme lent (slow evolution). Cette voie évolutive, correspondant aux modalités de fonctionnement des écosystèmes écologiques, repose sur l'extension continue de la Nature (favorisant son étendue). Cette voie est possible tout en respectant la diversification et l'extension des formes de vie. Dénaturer le souffle créatif par la spoliation de la Nature terrestre (comme ce fut le cas avec l'astéroïde qui a engendré l'extinction des dinosaures) n'a pas empêché l'apparition d'un nouveau stade de la matérialité du vivant et le rebond de la biodiversité qui a suivi l'extinction des dinosaures.

La destruction combinatoire a été créatrice de nouveauté, témoignant de la présence d'une valeur écologique relative à l'émergence de nouveaux stades d'organisation de la matière, de sauts qualitatifs et quantitatifs dans la façon écosystémique d'étendre l'étance. À l'image du saut qu'a représenté l'apparition de la vie organique sur Terre, il y a quatre milliards d'années, la transition en cours, pour une hyper modernisation fondée sur l'hyper capitalisme (Cotta, 2018), ne débouchera tout au plus que sur une finalité hédoniste et égoïste : une fin pour soi, au service du particularisme humain ou de l'exception humaine; et non une fin en soi d'être partie prenante d'un universel consistant à participer au processus évolutif terrain.

Spolier la Nature, exploiter les humains sont des raccourcis évolutifs démontrant un manque de grandeur pour ne pas dire notre petitesse. Renouer avec la sagesse

du temps long, de l'évolution lente, de l'écosystémicité et de la commensalité demande humilité et modestie, abnégation, un imaginaire critique et une douce et lente créativité. Il s'agit là d'éléments porteurs d'innovations subversives.

4. La TSE juste, un cheminement ardu qui sera meublé de tensions et de déchirements

Poursuivre dans la voie de l'hypermodernité n'apparaît pas une option viable pour l'humanité à long terme. Pourtant cette option est bel et bien le chemin privilégié par une partie des élites en place. S'engager dans la voie du réformisme conservateur, symbolisé par la transition de nature énergétique ou du capitalisme vert, apparaît l'option la plus attrayante pour la majorité des gouvernements et des entreprises privées, sociales ou collectives.

Ce n'est pas le projet de la « transition sociale et écologique juste » (TSE) que nous prônons. Celui que nous proposons repose sur des assises plus radicales. Le type de transition visé prône une transformation en profondeur de nos systèmes institutionnels et de nos schèmes cognitifs. Cette option implique l'éveil de nos consciences à l'édification d'une nouvelle humanité, fondamentalement respectueuse des processus sociaux et des dynamiques écologiques.

La transition civilisationnelle en cours se nourrit présentement de différentes propositions de sortie de la crise globale qui nous affecte. Leurs promoteurs mobilisent des connaissances et des ressources. Ces propositions sont dites mutuellement en tension ou en opposition les unes par rapport aux autres. Dès lors, des débats ont présentement cours en lien avec des intérêts et des aspirations qui s'opposent. L'histoire nous rappelle que les déchirements d'idées et d'intérêts s'enflamment aisément. Ils laissent éventuellement place à des tensions qui, devenant de plus en plus fortes, se muent en des actions conflictuelles plus ou moins radicales, plus ou moins violentes. Transiter vers un autre ordre civilisationnel ne se fera donc pas en douceur. Remettre en question les pouvoirs dominants se fait rarement sans générer des actions répressives et barbares. De part et d'autre, des résistances et des oppositions se manifesteront.

Néanmoins, le projet de TSE juste s'inscrit dans la posture des actions non violentes telles que promues par Mohandas Karamchand Gandhi (2019). Un tel projet civilisationnel se présente comme une expérience constructive et inclusive où l'acceptabilité de la chose demandera le recours à des démonstrations exemplaires sur les possibles entourant le nouveau monde à édifier.

Parler d'acceptabilité sociale de la transition à opérer diffère de la situation propre à l'acceptabilité d'une nouvelle usine dans un quartier résidentiel ou d'un parc éolien dans un paysage rural. La différence tient essentiellement à l'ampleur du projet en jeu et de la nécessaire participation de l'ensemble de la société à sa réalisation. Dans le cas d'une usine ou d'un parc éolien, l'ensemble du mode de vie de la population devant accepter le projet n'est pas fondamentalement affecté, ou s'il l'est, c'est à une échelle réduite. De plus, la population est consul-

tée eu égard à un processus de conceptualisation qui lui échappe. Pour le projet d'une transition sociale et écologique juste, l'ensemble du mode de vie sera affecté et la population devrait être au cœur du processus de conceptualisation. On parle alors d'une acceptabilité praxéologique combinant à la fois réflexion dans l'action et action dans la réflexion. L'acceptabilité se construit au fur et à mesure, dans et par l'expérimentation. C'est ainsi que les paramètres d'un nouvel esprit du temps peuvent lentement émerger et s'incruster.

5. Les chemins de l'utopisme effectif

Pour rendre notre monde et nos réalités plus justes, il incombe d'explorer les chemins de l'utopisme effectif. Il s'agit de s'engager sur les voies tracées par les alternatives privilégiant un vivre ensemble altier, solidaire, inclusif, démocratique et écologique. Cinq démarches de travail sont minimalement requises pour aller dans cette direction.

Le premier pas à poser est d'accepter de se dissocier de la tyrannie des désirs et des besoins. Nous avons à réapprendre à dire non et à fonder la satisfaction de nos besoins, désirs et aspirations sur ce qui fait sens socialement et écologiquement parlant. Certaines populations autochtones démontrent actuellement qu'il est possible de penser différemment notre rapport à l'utilisation de la force motrice mécanique tout en vivant bien...

Le deuxième pas consiste à renouer avec une matérialité minimaliste afin de nous doter de conditions objectives matérielles propices au développement de relations sociales non prédatrices ou extractivistes. À titre indicatif, le mouvement de la simplicité volontaire représente une option pour aller dans cette direction...

Le troisième pas est de nous recentrer sur le local. Il s'agit de refonder notre rapport à la subsistance sur la territorialité locale et à faire du régional, du national ou du mondial des extensions contrôlées par le mouvement localiste, et non l'inverse. Le mouvement municipaliste trace les contours d'un vivre ensemble pensé et gouverné à partir du local...

Le quatrième pas est de mettre la science au service de la résolution effective des problèmes sociaux et sociétaux et non à la solde de placebo. Ces problèmes émanent de situations qui demandent une ou des réponses socialement acceptables et légitimes, comme le propose Boaventure de Sousa Santos (2011) dans sa conceptualisation des épistémologies du Sud. L'épistémologie développée par John Dewey sur la « recherche » et la démocratie du « public » offre, en ce sens, un cadre opératoire prometteur...

Le cinquième pas est d'ordre institutionnel et repose sur des changements à apporter aux grands systèmes institutionnels en place. L'État et le Marché sont les deux plus importants champs institutionnels à réformer. Présentement, les avancées sur ce point s'inscrivent plus dans une logique d'extension de la modernité et moins en faveur d'un cadre institutionnel émancipateur de l'extrac-

tivisme et de la prédation. La démocratie et la participation publique apparaissent ici comme des conditions essentielles pour amorcer de telles réformes.

Il ne peut donc pas y avoir transition sans une recomposition de la trame culturelle d'une société et cette recomposition peut difficilement reposer sur un projet qui ne parviendrait pas à y inscrire la majorité (Haveaux et Praillet, 2019). Les cinq moments de la grande marche à entreprendre sont des exemples du travail de recomposition des orientations culturelles à innover autour d'une acceptabilité à édifier en cours de route.

Conclusion

Le cocktail découlant de la juxtaposition des dérèglements sociaux aux dérèglements climatiques mine graduellement les fondements de l'ordre civilisationnel actuel. Dans une configuration sociétale, lorsque les désavantages prennent le dessus sur les avantages, un processus de perte de sens, de perte de légitimité et d'obsolescence des fondements de l'idéologie dominante prend place. Au moins trois voies défensives et malheureuses ont été historiquement adoptées pour contrer l'étiollement de la pertinence et de la légitimité d'un ordre sociétal : (1) le refus du changement et l'imposition par la force d'une cohésion sociale fictive (la situation prévalant en Corée du nord); (2) le laisser aller dans un aveuglement et une insouciance (l'exemple d'immobilisme actuel aux États-Unis); (3) la désaffiliation des parties prenantes et une balkanisation des modalités de réponse et de recomposition d'un ordre sociétal viable (le cas haïtien). L'acceptabilité se trouve muselée dans le premier scénario. Elle est banalisée dans le deuxième. Elle se fragmente dans une multitude désorganisée dans le troisième.

Rêver d'un projet civilisationnel qui fasse consensus à l'échelle planétaire relève de l'utopie. Il ne peut donc pas y avoir de plan intégré à soumettre à la population mondiale. Cette dernière ne fait pas corps et elle est partie insérée dans des blocs et des sociétés en lutte pour l'hégémonie. L'acceptabilité ne peut alors être que partielle et limitée à des pans particuliers de cette population. D'où la proposition de Bruno Latour et de Nicolaj Schultz (2022) de voir apparaître une nouvelle classe, de nature non pas économique mais écologique.

La scène d'action pour une transition sociale et écologique se situe donc à l'échelle politique et culturelle. Elle relève de la formation d'un mouvement social édifié à même la convergence, dans une grande alliance, des luttes portées par « les prolétaires, les mouvements féministes, les mouvements post-coloniaux, les peuples dits autochtones, les jeunes, les intellectuelEs, les scientifiques » (Gibelin, 2022, p. 1). Elle repose sur l'idée d'habitabilité et des conditions à respecter pour assurer un vivre ensemble qui soit respectueux à la fois des impératifs de justice sociale et de l'écologie. L'humanité fait face à la convergence des effets des dérèglements climatiques et sociétaux. Le modèle qui en émergera devra être juste sur ces deux plans et n'en faire qu'un seul, comme le conçoit Arturo Escobar (2018), qui nous invite à « sentir et penser avec la Terre ». •

¹ Sur la praxéologie voir : Lhotellier, A. & St-Arnaud, Y. (1994). Pour une démarche praxéologique. *Nouvelles pratiques sociales*, 7(2), 93–109. <https://doi.org/10.7202/301279ar>.

² Sur le pragmatisme voir : Tiercelin, Claudine. Le pragmatisme comme méthode scientifique de fixation de la croyance In : C. S. Peirce et le pragmatisme [en ligne]. Paris : Collège de France, 2013 (généré le 27 août 2022). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cdf/2002>>. ISBN : 9782722601901. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cdf.2002>.

³ Michel Beaud (1997). *Le basculement du monde. De la terre, des hommes et du capitalisme*, Paris, La Découverte. http://classiques.uqac.ca/contemporains/beaud_michel/balcullement_du_monde/balcullement_du_monde.html.

⁴ Edgard Morin (9 janvier 2010). Éloge de la métamorphose. *Le Monde* : https://www.lemonde.fr/idees/article/2010/01/09/eloge-de-la-metamorphose-par-edgard-morin_1289625_3232.html.

⁵ Michail Bakounine (1865). *Catéchisme révolutionnaire*. <https://www.marxists.org/francais/general/bakounine/works/1865/00/bakounine-cat.htm>. Michail Bakounine (1860-1874). *Lettres à Herzen et à Ogareff*, dans Michel Dragomanov (1896). Paris, Perrin et cie. <http://ia800900.us.archive.org/22/items/correspondancede00bakuuoft/correspondancede00bakuuoft.pdf>.

⁶ Sur le Manifeste de l'Éveil, voir : Fontan, Klein et Schendel, <https://manifeste-veil.uqam.ca/>.

Bibliographie

Acosta, A. (2014). *Le Buen Vivir*, Paris, Les éditions Utopia.

Cotta, A. (2018). *L'hyper capitalisme planétaire*. Paris, Odile Jacob.

Dardot, P. et Laval, C. (2014). *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte.

Escobar, A. (2018). *Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Le Seuil.

Fontan, J.-M., Klein, J.-L. et Tremblay, D.G. (2008). Social Innovation at the Territorial Level: from Path Dependency to Path Building. Dans P. Drewe, J.-L. Klein et E. Hulsbergen (dir). *The Challenge of Social Innovation in Urban Revitalization* (p. 17–27). Techné Press.

Ghandi, H.K (2019). *Du devoir de désobéissance civile, théorie et pratique*, Paris, Payot & Rivages.

Gibelin, V. (2022). *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, de Bruno Latour et Nicolaj Schultz. <https://anticapitaliste.org/opinions/culture/memo-sur-la-nouvelle-classe-ecologique-de-bruno-latour-et-nicolaj-schultz>.

Godelier, M. (1990). La théorie de la transition chez Marx. *Sociologie et sociétés*, 22(1), 53–81. <https://doi.org/10.7202/001301ar>.

Haveaux, C. et Praillet, F. (2019). « Territoires et climat : la transition sera d'abord culturelle ! ». *Renouveau*, <https://www.renouveau.be/fr/territoires-et-climat-la-transition-sera-dabord-culturelle/>.

Latour, B., et Schultz, N. (2022). « Mémo sur la nouvelle classe écologique : comment faire émerger une classe écologique consciente et fière d'elle-même », *Empêcheurs de penser en rond*.

Santos, B. de S. (2011). « Épistémologies du sud », *Études rurales, Terrains, cultures & environnement*, 187, p. 21-50.

Tremblay, P.A., Bérard, S., Bussièrès, D., Caillouette, J., Doyon, M., Dufresne, C., Lachapelle, R., Laroche, S., Lavoie, M.E., Morin, L., Tremblay, S., Tremblay, S., Camus, A., Fontan, J.M., Tremblay, D.G., Klein, J.L. (2022). *Les Ateliers des savoirs partagés : connectivité et développement en milieu rural*. *The Journal of Rural and Community and Development*, 17(2), 177-199.

Weston, B.H et Bollier, D. (2013). *Green Governance. Ecological Survival, Human Rights and the Law of the Commons*, Cambridge, Cambridge University Press.

L'ascèse weilienne, une technique de décroissance individuelle et collective ?

#SimoneWeil
#Ascèse
#Décroissance
#Individualisme
#Révolution

Dimitri M'Bama, Ph.D
Université de Montréal

Le Progrès se transforme aujourd'hui, d'une manière à proprement parler, en régression » (Weil 1955, 22). Dès 1934, Simone Weil exprime le sentiment qui paraît dominer notre époque. Le changement climatique, la diminution rapide des ressources, ainsi que les multiples catastrophes naturelles et épidémiques nourrissent une désillusion croissante dans l'avenir. À ce titre, il n'est pas impossible de relire son œuvre comme une critique précoce des notions de croissance et de développement : après tout, c'est aussi chez elle qu'on trouve la conviction selon laquelle « plus le niveau de la technique est élevé, plus les avantages que peuvent apporter des progrès nouveaux diminuent par rapport aux inconvénients » (p.22). Mais si ses *Réflexions* anticipent une forme d'« éco-anxiété », voire d'impuissance vis-à-vis du mécanisme qui fait des hommes « le simple jouet des instruments de domination qu'ils ont eux-mêmes créés » (p.61), d'autres motifs incitent à plus d'optimisme. L'un d'entre eux est l'ascèse, qu'on peut définir en premier lieu comme une limitation – souvent extrême chez Simone Weil – des besoins. Inspirée d'anciennes pratiques religieuses et philosophiques, mais aussi de sa fréquentation des milieux afro-américains et anarchistes (Pétrément 1998), le type d'ascèse pro-

posé par Simone Weil vise une déprise de soi qui n'est pas sans rappeler le motif de la décroissance : « une fois qu'on a compris qu'on n'est rien », ira-t-elle jusqu'à dire peu de temps avant sa mort, « le but de tous les efforts est de devenir rien. C'est à cette fin (...) qu'on agit » (Weil 1948, 38). Une telle radicalité questionnant implicitement la stratégie d'un « développement durable » qui privilégie souvent le statu quo.

L'objectif de cet article est double. Tout d'abord, revenir sur le concept de « personne » (Weil 1957) qui permet à Weil d'effectuer un lien stratégique entre individu et structure. Dans notre cas, cela signifie que les luttes écologiques actuelles ne doivent pas seulement affronter un système qui englobe « une part toujours plus grande des activités humaines et de la nature » (Tordjman 2021, 6), mais aussi le type de subjectivité qui en découle : le « moi » capitaliste, dont l'épanouissement dépend en grande partie de la consommation (et donc de la destruction) (Arendt 1951). Sous cet angle, le défi posé par le capitalisme paraît aussi bien éthique qu'économique (Abraham 2019). Positiver ce constat n'est pas interdit : puisque ces deux aspects sont reliés, en quoi la transformation des

structures sociales ne pourrait-elle pas favoriser l'apparition de nouvelles subjectivités – et inversement ? Là, nous présenterons l'ascèse weilienne comme une arme mobilisable dans la formation de nouvelles formes de vie, avant de revenir sur quelques-unes de ses récupérations politiques possibles.

1. Au-dessus de la personne : la notion de « sacré ».

Écrit en 1942, *La Personne et le sacré* présente au moins deux éléments importants pour la critique écologique. Le premier est la notion de « personne », qu'on peut présenter comme une conception philosophique alternative de l'individu. On le sait, celui-ci est présenté par le libéralisme comme un atome isolé de la société. De façon intéressante, il faut d'ailleurs noter que c'est cette vision séparatiste qui a prévalu dans la constitution des rapports entre l'« Homme » et son « Environnement » (Descola 2005). Il s'agit précisément de l'illusion que cherche à dénoncer Simone Weil : « La personne est en fait toujours soumise à la collectivité, jusque et y compris dans ce qu'on nomme épanouissement » (Weil 1957, 27).

Autrement dit, l'autonomie individuelle est une fiction, une manière de dissimuler la réalité fondamentale de la « » (Idem). Et chez Weil, cette structure collective prend un visage particulier : celui de la société capitaliste, qui « modèle à son image tous ceux qui lui sont soumis, aussi bien opprimés qu'oppressés » (Weil 1955, 140). La notion de « personne » empêche donc d'envisager l'« individu » comme un élément dissocié du « Système ». L'individu est le Système. Ainsi, le Capital ne constitue pas seulement une structure objective, il construit également des subjectivités de producteur et de consommateur, matérialisées dans la brutalité des « gestes, [des] regards, [des] paroles de ceux qu'on a autour de soi¹ » (Weil 1989, 295-297).

Cette analyse possède plusieurs implications. En premier lieu, elle permet de penser la Croissance comme un problème global. Ce qu'il faut combattre est bien un système de « destruction créatrice » (Schumpeter 1990), mais aussi les logiques instrumentales et utilitaristes qu'il a répandues. C'est avec ce diagnostic d'une aliénation généralisée à l'esprit que nous reviendrons un peu plus bas sur la notion d'« enracinement ». Deuxièmement, elle assimile implicitement les « bonnes actions » personnelles telles que le triage des déchets ou la consommation responsable à une stratégie de survie du capitalisme. Critiquant les discours sur la « transition écologique », Hélène Tordjman pense par exemple que ceux-ci favorisent la poursuite du même régime par d'autres moyens au détriment d'un « changement [plus] profond » (Tordjman 2021, 13).

Grégoire Chamayou rappelle pour sa part que le recyclage a été promu par les grandes entreprises américaines pour diminuer leur responsabilité sociale (Chamayou 2018, 197). Et que retrouve-t-on dans ces pratiques, sinon les paradigmes de la « main invisible » et de l'« harmonisation des intérêts » recodés en termes écologiques ? Peut-être le plus grand bénéfice de la réflexion wei-

lienne est-il d'empêcher de souscrire à l'« héroïsme vert » promu par des organisations telles que le mouvement *Colibris* (Faujour 2017). De manière encore plus critique, elle rend irrecevable toute proposition de changement qui se ferait au nom de l'individu : en effet, son fondement juridique - le Droit - est reliée à la notion de « propriété » et possède « quelque chose d'[intrinsic] commercial » (Weil 1957, 23). Weil éclaire ici l'une des grandes apories de notre époque : comment penser une véritable transition en conservant les principes mêmes qui l'ont rendu nécessaire ?

Si véritable transition il y a, elle doit donc se faire au nom d'un plus grand idéal. Celui-ci pourrait être « sacré ». Pour Weil, le sacré désigne une dimension supérieure de l'existence, une forme de bien qu'elle qualifie d'« impersonnel » (p.18). Quoiqu'imprégné d'accents platoniciens et chrétiens, il est tout à fait possible de relier ce concept à la notion laïque de « commun » : un principe au-dessus de l'intérêt purement individuel, dans lequel « se rencontre une responsabilité envers tous les êtres humains² » (Idem). C'est sur cette base normative de non-propriété - ou pour reprendre les termes d'Yves-Charles Zarka d'« inappropriabilité » (Zarka 2013) – qu'il devient possible d'envisager une alternative à la dynamique coloniale du Capital : au niveau économique, le « sacré » présuppose en effet le maintien d'espaces non privatisés garantissant « la préservation de la terre comme sol de l'existence de l'humanité et de l'ensemble du monde vivant » (p.48) ; au niveau éthique, une déprise de soi allant de pair avec une attention redoublée au monde. Et tout l'intérêt de ce développement impersonnel est qu'il constitue aussi une croissance : croissance de besoins spirituels (égalité, vérité, participation aux biens collectifs), de formes de vie alternatives, et plus généralement d'un autre type d'humanité³. En bref, Weil ne fait rien d'autre que proposer un changement total de civilisation qui passe par une technique bien précise : celle de l'ascèse.

2. Portrait de Weil en militante écologique.

Qu'est-ce que l'ascèse ? Dans un sens orthodoxe, un ensemble d'exercices physiques et spirituels destinés à se transformer. Une version plus hétérodoxe consisterait à la présenter comme un lifestyle philosophique réservé à une poignée d'aristocrates soucieux d'améliorer leur qualité de vie : aussi la philosophie de Bouddha prône-t-elle un retrait du monde, là où celles de Sénèque et Marc-Aurèle conseillent explicitement de se replier sur soi-même. Dans l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Weber présente de son côté l'ascèse puritaine comme une conduite de vie rationnelle destinée à augmenter ses profits⁴ (Weber 2002). Bien évidemment, ces tendances autocentrées de l'ascèse ne sont pas sans rappeler une certaine forme d'écologie apolitique dans laquelle les « petits gestes » alimentent la croyance qu'il est possible d'éviter la catastrophe « à condition de le vouloir, en changeant simplement de mode de vie » (Zizek 2019). Au prix d'une réduction symbolique de leur empreinte carbone ou de leurs déplacements en voiture - qui ne peuvent par définition concerner qu'une catégorie de propriétaires – les classes moyennes pourraient donc s'assurer de leur salut (environnemental) devant une Mère Nature réifiée, vidée de toute dimension économique.

Face à cela, Simone Weil passerait presque pour une terroriste. En prenant de très larges libertés avec ses biographes « officiel(les) », voilà d'ailleurs comment pourrait être reconstitué son parcours. Dès ses premières années, la jeune Weil présente un intérêt marqué pour la répartition des ressources. Alors qu'une famine en Chine la fait sangloter (Beauvoir 2008), elle décide de se priver d'une partie de son salaire d'enseignante (Guimaraes 2008). Suite à un bref engagement aux côtés des anarchistes lors de la guerre d'Espagne, cette inclination à l'altruisme se confirme par la prise d'un poste de fraiseuse chez Renault en 1934 qui lui fait simultanément prendre conscience de « l'asservissement de ceux qui exécutent à ceux qui coordonnent » et du caractère illusoire d'« un accroissement continu et illimité » des forces productives (Weil 1955, 26-27). C'est alors le tournant de la conversion qui la voit successivement embrasser la foi chrétienne, travailler dans les champs, entamer une (très) sévère restriction alimentaire, écrire un manifeste en faveur de la décentralisation et exprimer le vœu de se consacrer « à une activité genre chair à canon » avant de mourir dans une misère absolue (Pétrement 2008, 505).

En fait, Weil évoque davantage la militante de *Woman at War* (Erlingsson 2018) ou le pasteur hanté par la question environnementale de *First Reformed* (Shrader 2018) que les figures classiques de l'ascèse. Loin d'une praxis aristocratique ou bourgeoise, celle-ci se matérialise chez elle à travers des pratiques anarchistes comme la grève ou le sabotage (Weil 1989, 357). Nous pouvons donc décrire l'ascèse weilienne comme un entraînement à double-niveau : à un premier niveau, disons « ésotérique », comme une préparation du corps et de l'esprit marquée par un dépouillement existentiel. C'est le motif de la « dé-création ». Suite à cette phase préliminaire peut prendre place un second niveau, disons « exotérique », caractérisé quant à lui par une forme d'hyper-activisme politique. C'est le motif de la « récréation » (Janiaud 2011). Néanmoins, le processus est réversible : ce second niveau constitue aussi une préparation au premier niveau, et ainsi de suite. Dans cette perspective, la transformation individuelle est indissociable de la transformation des structures politiques, et le changement de mode de vie dépend alors du changement de toute la vie. Raison pour laquelle nous pourrions voir dans cette ascèse une forme de « sainteté engagée » (Guimaraes 2008, 26) dans laquelle une éthique de l'épreuve doit favoriser la venue d'un monde nouveau. Comme Weil l'indique,

Nous vivons une époque tout à fait sans précédent (...) Aujourd'hui ce n'est rien encore que d'être un saint, il faut la sainteté que le moment présent exige, une sainteté nouvelle, elle aussi sans précédent. (...) Un type nouveau de sainteté, c'est un jaillissement, une invention. Toutes propositions gardées, en maintenant chaque chose à son rang, c'est presque l'analogie d'une révélation nouvelle de l'univers et de la destinée humaine (Weil 1950, 105).

Et l'important est que cette « sainteté nouvelle » ne peut pas s'inventer toute seule. Il lui faut un « milieu », c'est-à-dire un cadre fournissant « la presque totalité de [la] vie morale, intellectuelle [et] spirituelle » à l'être humain (Weil 2013, 142). Anticipant les lectures potentiellement réactionnaires, Weil fait des « échanges d'influence » (p.143) et de la « multiplication des contacts » (p.150) la caracté-

ristique principale de ces espaces fortement décentralisés et constitués dans l'idéal de « petits ateliers qui pourraient être organisés sur le mode coopératif » (p.158). Sans écarter complètement les « machines nouvelles », si tant est qu'elles « ne soient plus plongées entièrement dans le réseau des intérêts capitalistes » (p.157), l'agriculture forme une composante essentielle de ce ré-enracinement aux allures de municipalisme libertaire (Biehl et Boochkin, 2014). Au fond, c'est là que l'ascèse prend son sens le plus « radical » : l'effort pour se dé-créer en tant que producteur et consommateur accouche de nouvelles modalités relationnelles et/ou de nouveaux « milieux porteurs de vie », favorisant en retour l'émergence de subjectivités non-capitalistes (et inversement) (Weil 2013, 244). Attilio Danese tout comme Robert Chenavier soulignent ainsi combien la forme de décroissance éthique prônée par Simone Weil dépend d'une forme de décroissance économique (Chenavier 2009, 111 ; Danese 2008, 58).

Et si un réflexe ethnocentrique pousserait à chercher ces espaces de désaliénation dans les ZAD et autres « zones d'autonomie temporaire », voire dans des lieux de « déconnexion » prisée par les classes aisées, c'est bien à l'échelle du Tout-Monde qu'il faut se projeter pour trouver des exemples cohérents de ré-enracinement : dans le Mouvement des Sans-Terre, par exemple, dont l'activité consiste à redonner des parcelles cultivables aux paysans brésiliens ; aussi, dans celui des Palenques et des Quilombos, communautés sécessionnistes qui perpétuent la tradition d'occupation de l'espace héritée du marronage (Bona 2016, 13) ; enfin et plus généralement, dans l'ensemble des combats menés par les populations autochtones – à l'image des Ngöbe-Bugle au Panama – contre l'extractivisme capitaliste. C'est bien dans ces formes d'« écologie décoloniale » (Ferdinand 2019) qu'il faut chercher un modèle d'ascèse individuelle et collective, dans lesquels la lutte contre l'État et les multinationales s'accompagne d'une reconfiguration totale des rapports entre « humain » et « environnement ».

Conclusion

« Il n'est pas possible que la politique n'ait pas besoin d'efforts d'invention créatrice autant que l'art et la science » (Weil 2013, 286). C'est par le biais d'une double-négation que Simone Weil rappelle la fonction essentielle de la politique dans la construction d'un monde nouveau. Et quoiqu'elle puisse être « retournée » à des fins utilitaristes, voire comme un important moyen d'individualisation des enjeux reliés à l'environnement, l'ascèse pourrait bien constituer une tactique d'« invention créatrice » à certaines conditions. Tout d'abord, en s'écartant de ses formes socialement valorisées : la « responsabilité écologique » ou la « taxe carbone », qui ne font rien d'autre qu'offrir des solutions de Marché à des problèmes de Marché. À rebours de celles-ci, il semble vital de valoriser des initiatives radicales dont certains types de militantisme écologique (par exemple, le sabotage à un niveau individuel) et l'« expropriation des expropriateurs » (à un niveau politique) pourraient constituer les modèles. Ensuite, en prenant en compte toutes les significations du concept d'askésis : un combat contre soi, certes, destiné à réduire l'égo pour conférer « aux choses et aux êtres autour de

nous la plénitude de la réalité » (Weil 2009, 282-283) ; mais aussi un combat politique, destiné à créer des zones d'expérimentation de sociétés « post-croissance ». Enfin, en opposant de manière systématique les logiques privées à celles du commun : la propriété à l'inappropriabilité ; le personnel à l'impersonnel ; et le développement de soi à celui du monde. Ce n'est qu'à ce prix qu'il sera permis d'espérer un peu plus que de « mettre un peu de jeu dans la machine qui nous broie » (Weil 1955, 146). •

¹ Pour des développements ultérieurs de cette idée, voir notamment Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983 ; ou encore John K. Galbraith, *L'Ère de l'opulence*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

² Idem. À noter que le terme de sacré recoupe chez Weil une dimension « extra-sociale », qui doit échapper aux lois régissant traditionnellement le monde humain. Il faut par conséquent moins l'entendre au sens d'« important » que de « transcendant » voire de « non-négociable ».

³ Nous pourrions ainsi rapprocher cette position du communisme anthropologique défendu par le jeune Marx. Voir Karl Marx, *Manuscrits de 1844. Critique de l'Économie politique*, Paris, La République des Lettres, coll. « Quai Voltaire », 1994.

⁴ Et à confirmer par cette réussite terrestre son élection devant Dieu.

Bibliographie

- Abraham, Y.-M. (2019). *Guérir du mal de l'infini. Produire moins, partager plus*. Montréal: Écosociété.
- Arendt, H. (1961). *La Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy.
- Biehl, J. e. (2014). *Le Municipalisme libertaire*. Montréal: Écosociété.
- Bona, D.-T. (2016). *Fugitif, ou cours-tu?* Paris: PUF.
- Chenavier, R. (2009). *L'Attention au réel*. Paris: Le Bien Commun.
- Danese, A. (2008). "La Recherche du moindre mal", dans Simone Weil, *Action et contemplation*. Paris: L'Harmattan.
- De Beauvoir, S. (2006). *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Gallimard.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Ferdinand, M. (2019). *Une Écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Paris: Seuil.
- Guimaraes, M.-A. (2008). "Profil de Simone Weil", dans Simone Weil, *Action et Contemplation*, sous la direction d'Emmanuel Gabelieri et Maria-Clara Lucchetti Bingemer. Paris: L'Harmattan.
- Janiaud, J. (2011). "Simone Weil et le déracinement du moi", dans Simone Weil, *Lectures politiques*. Paris: Éditions Rue d'Ulm.
- Chamayou, G. (2018). *La Société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*. Paris: La Fabrique Éditions.
- Pétremont, S. (1998). *La Vie de Simone Weil*. Paris: Fayard.
- Schumpeter, J. (1990). *Capitalisme, socialisme et démocratie*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Tordjman, H. (2021). *La Croissance verte contre la nature. Critique de l'écologie marchande*. Paris: La Découverte.
- Weber, M. (2002). *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Flammarion, coll. "Champs".
- Weil, S. (1948). *La Pessanteur et la grâce*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Weil, S. (1950). *Attente de Dieu*. Paris: Éditions du Vieux Colombier.
- Weil, S. (1955). *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Paris: Gallimard.
- Weil, S. (1957). "La personne et le sacré", dans *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Gallimard.
- Weil, S. (1989). *La Condition ouvrière*, dans *Œuvres complètes II : Écrits historiques et politiques t.3*. Paris: Gallimard.
- Weil, S. (2009). *Intuitions préchrétiennes*, dans *Œuvres complètes IV, 2 Écrits de Marseille*, Paris, Gallimard.
- Weil, S. (2013). *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers les êtres humains*, dans *Œuvres complètes V.2*. Paris: Gallimard.
- Zarka, Y.-C. (2013). *L'inappropriabilité de la terre*. Paris: Armand-Collin.
- Zizek, S. (2019). *L'Amazonie brûle. Et alors ?*, dans *Le Nouvel Observateur*, 5 octobre 2019. / *Le Nouvel Observateur*.



De l'efficacité à la suffisance

Regard sur les communications environnementales de l'industrie de la mode

#Suffisance
#Efficacité
#IndustrieDeLaMode
#Écoblanchiment.

Ambre Creux-Martelli

Candidate à la maîtrise, Département de communication sociale et publique de l'Université du Québec à Montréal
Coordinatrice scientifique et Chercheure-étudiante, Labfluens
Chercheure-étudiante, Chercheurs en Responsabilité Sociale et Développement Durable

Stéphanie Yates, Ph.D

Professeure, Département de communication sociale et publique
Membre du Labfluens – Laboratoire sur l'influence et la communication
Directrice de la collection Communication et relations publiques aux Presses de l'Université du Québec

Depuis plusieurs années, les effets négatifs sur l'environnement et la société de l'industrie de la mode font l'objet de débats publics intenses et suscitent l'intérêt des universitaires (Gazzola et al., 2020). Ces effets continuent de s'aggraver, avec une augmentation de 60% de la consommation de vêtements au cours des 15 dernières années (Millet, 2021). Cette croissance exponentielle de l'offre et de la demande de vêtements est certes associée à une croissance économique, mais entraîne en parallèle une régression sociale et environnementale.

En effet, une étude réalisée par la Fondation Ellen MacArthur (2017) a révélé l'ampleur des dommages causés par cette industrie : chaque année, celle-ci a recours à près d'une centaine de millions de tonnes de matières non renouvelables et à près d'une centaine de milliards de mètres cubes d'eau. Cela conduit non seulement à la pollution de l'environnement, mais également à l'épuisement des ressources nécessaires aux besoins essentiels des populations. Qui plus est, avec l'émergence de la mode rapide, l'industrie se concentre sur une production de masse standardisée qui exploite des matériaux bon marché et

une main-d'œuvre peu rémunérée afin de fournir aux consommateurs des pays industrialisés une grande quantité de vêtements (Blas Riesgo et al., 2022).

Pour atténuer ces externalités sociales et environnementales, certaines entreprises adoptent ou développent un modèle d'affaires présenté comme durable en mettant en avant des innovations textiles. Mentionnons par exemple l'entreprise Nike, qui communique abondamment sur ses innovations durables depuis les scandales relatifs aux ateliers clandestins (Dickenbrok et Martinez, 2018). La plupart des solutions proposées par les entreprises pour atténuer les externalités socio-environnementales de l'industrie de la mode reposent ainsi sur la réduction des impacts négatifs grâce à des gains d'efficacité obtenus par des innovations techniques dans la chaîne de production (Islam et al., 2020).

Cette approche de l'efficacité est valorisée en raison de son adéquation avec les idéaux scientifiques et technocratiques du modèle capitaliste propre à notre société (Brand, 2016). De plus, les consommateurs apprécient

l'innovation, car elle incarne un imaginaire novateur qu'ils souhaitent s'approprier, par le biais de la consommation (Chen et al., 2021). Or, malgré les efforts déployés en matière d'innovation, les résultats sont loin d'être concluants sur le plan de la réduction des externalités socio-environnementales négatives associées à ce secteur (Heikkurinen et al., 2019 ; Schanes et al., 2019). En réalité, l'innovation entraîne souvent un effet de rebond, soit une augmentation de la consommation due à la réduction de certaines externalités négatives liées à la production de vêtements, grâce à l'innovation elle-même (Berkhout et al., 2000). En clair, les consommateurs soucieux des externalités négatives liées à leur consommation se conforteront avec l'achat de vêtements durables « innovants » ; ainsi rassurés, ils auront tendance à consommer une plus grande quantité de vêtements. C'est donc une dynamique paradoxale de cercle vicieux qui s'installe. Tant que cette approche axée sur l'efficacité sera mise de l'avant dans le contexte de la mode rapide, où des cycles de production et de consommation de plus en plus courts sont combinés à des coûts de production basés sur des externalités négatives qui ne sont pas prises en compte et une main-d'œuvre bon marché, le secteur de la mode aura du mal à devenir durable (Li et al., 2014).

Le paradigme de l'efficacité, appréhendable par des discours prônant la "croissance verte" et la "consommation responsable", n'est donc pas aussi durable qu'il le prétend. Dans ce contexte, il est légitime de se demander si les communications durables de l'industrie de la mode vont au-delà de l'écoblanchiment, caractérisé par des actions de communication positive sur la performance environnementale, sans que de réelles améliorations des modes de production accompagnent ces discours positifs (Delmas et Burbano, 2011). Pour éviter de verser dans l'écoblanchiment, les marques doivent générer des bénéfices socio-environnementaux tangibles et adopter une communication modeste et sincère (Adamkiewicz et al., 2022). Force est de constater que cela ne correspond pas à l'approche actuellement préconisée par la majorité des entreprises de l'industrie de la mode (Kusá et Urmínová, 2020).

En opposition à l'approche axée sur l'efficacité, l'approche de la suffisance semble prometteuse pour résoudre un certain nombre d'externalités associées à l'industrie de la mode, en réduisant notamment la quantité totale de vêtements produits, utilisés et jetés. Par conséquent, Freudenreich et Schaltegger (2020) suggèrent que l'industrie de la mode adopte une approche radicale de la "suffisance" dans son modèle d'affaires et la communication qui l'accompagne.

1. La suffisance à l'aune de la durabilité

La notion de suffisance, présente dans les théories de décroissance et de post-croissance, est un concept qui remet en question le modèle économique basé sur la croissance illimitée et la surconsommation. Des auteurs majeurs tels qu'André Gorz et Ivan Illich ont contribué à l'élaboration de cette notion en mettant en lumière l'importance de la satisfaction des besoins réels plutôt que la recherche effrénée de désirs matériels (Vivien et al., 2000).

Gorz a ainsi souligné la nécessité d'une transition vers une société de sobriété, où la suffisance occupe une place centrale, tandis qu'Illich a critiqué les excès de la société industrielle et a prôné des limites volontaires pour préserver le bien-être et la qualité de vie (Gorz, 2019 ; Achterhuis, 1991).

La notion de suffisance semble s'imposer comme une tendance en croissance, étant vue comme l'approche la plus adaptée pour parvenir à une réelle durabilité (Kropfeld, 2023 ; Freudenreich et Schaltegger, 2020 ; Seidl et al., 2017). Associée également à la philosophie bouddhique, elle remet en question l'excès, la surconsommation et le matérialisme, considérés comme se traduisant par un usage inutile et non durable des ressources naturelles (Jungell-Michelsson et Heikkurinen, 2022). Elle prône plutôt un état d'esprit et un mode de vie alternatifs qui favorisent la modération (Bertoldi, 2022 ; Spengler, 2016 ; Buch-Hansen, 2012). Appliquée au secteur de la mode, cette philosophie permet de mettre l'accent sur les besoins réels plutôt que sur la satisfaction de tous les désirs individuels ; il devient ainsi possible de réduire considérablement la consommation des produits de la mode, en particulier dans le contexte du fast fashion (Freudenreich et Schaltegger, 2020). Cette approche permet également de bénéficier d'avantages sociaux en évitant la recherche incessante de biens matériels ; d'avantages environnementaux en réduisant la consommation excessive ; ainsi que d'avantages sur le plan de l'équité, en réduisant les inégalités liées à la surconsommation. L'approche de la suffisance dans le secteur de la mode est certainement importante pour promouvoir la durabilité et réduire l'impact environnemental de cette industrie. Pour atteindre une durabilité globale au sein de la société, il est crucial d'appliquer l'approche de la suffisance à d'autres secteurs que la mode, étant donné l'interconnexion entre ces différentes industries. Cela signifie repenser notre approche de la consommation et de la production dans des domaines tels que l'alimentation, les transports et l'énergie, afin de réduire notre empreinte écologique et de favoriser un équilibre durable. Une approche holistique est donc nécessaire pour aborder les défis environnementaux et sociaux auxquels nous sommes confrontés et pour promouvoir un changement positif à tous les niveaux de la société (Hoffman et al., 2023 ; Tunn et al., 2019 ; Notter et al., 2013 ; Rask, 2022 ; Pettersen, 2016 ; Lettenmeier et al., 2014 ; Baltruszewicz, 2023).

Un certain nombre de chercheurs critiques en matière de durabilité soutiennent le point de vue précédemment exposé (Persson et Klintman, 2022), mais à l'heure actuelle, il n'est ni populaire ni accepté par la majorité des citoyens, des entreprises et des gouvernements (Vita et al., 2019 ; Tunn et al., 2019). Par conséquent, cette approche de la durabilité par la suffisance est considérée comme radicale, remettant en question le système économique actuel, qui repose sur la croissance (Jungell-Michelsson et Heikkurinen, 2022 ; Vita et al., 2019). La perspective qu'elle défend en faveur de la décroissance implique des mesures visant à réduire la consommation, allant des réductions absolues de celle-ci à l'adoption de pratiques de partage, de transferts modaux et de prolongation de la durée de vie des produits (Sandberg, 2021 ; Hoffman et al., 2022). Néanmoins, ces efforts visant à réduire

la consommation sont souvent socialement mal perçus en raison de leur impact sur le niveau de confort, ce qui limite leur acceptation (Bertoldi, 2022 ; Lettenmeier et al., 2014). De plus, ce seuil de confort est influencé par les attitudes et comportements des consommateurs, qui sont eux-mêmes façonnés par des pratiques culturelles bien ancrées. Pensons par exemple à la culture de l'éphémère, qui pousse les consommateurs à se lasser rapidement de leurs vêtements (Craik, 2003). L'environnement physique dans lequel les individus évoluent influence également les pratiques culturelles, par exemple l'omniprésence des publicités dans l'espace public, qui incitent à acheter toujours plus de vêtements (Sandberg, 2021). Le système économique et politique en vigueur joue enfin un rôle, par exemple via des politiques de croissance économique ou encore un manque de régulation sur la durabilité.

Ces éléments constituent autant d'obstacles à l'adoption du paradigme de la suffisance dans le secteur de la mode. Ils rendent difficile, à court terme, la mobilisation des individus et des institutions en faveur de pratiques « suffisantes » et, à long terme, leur engagement envers de tels changements (Kropfeld, 2023 ; Seidl et al., 2017). Dans ce contexte, des auteurs avancent que la suffisance reste un phénomène marginal dans nos sociétés et le restera tant que nous ne repenserons pas notre société et ne redéfinissons pas la notion de progrès en tant que source de bien-être et de qualité de vie (Rask, 2022; Jungell-Michelsson et Heikurinen, 2022).

2. Vers une mode suffisante : modèles d'affaires circulaires, consommateurs responsables et communication environnementale

Plusieurs pistes peuvent être envisagées afin de faire évoluer le secteur de la mode vers une approche plus suffisante. Pensons, au premier chef, aux modèles d'affaires circulaires au niveau du textile. La circularité est essentielle pour la mise en place d'un modèle suffisant dans le secteur de la mode. Certaines entreprises repensent leur modèle d'affaires autour de la réintégration textile en incorporant à leur modèle d'affaire des pratiques telles que la réparation, le recyclage, l'échange, la location et la vente de seconde main (Brown, 2013; Binotto et Payne, 2016). Cela permet de réduire l'empreinte environnementale en évitant la consommation de ressources vierges et la production de déchets (Han et al., 2016). À titre d'exemple, l'entreprise américaine Patagonia réintègre dans son offre de vente des vêtements usagés après les avoir réparés et nettoyés par l'entremise de son programme « Worn Wear » (Patagonia, 2013). Ce type d'initiatives pionnières vers un modèle d'affaires circulaire sont largement promues par la marque (Badreddine et Bichari, 2021). Parmi les pratiques de réintégration textile, mentionnons aussi le refashioning, qui implique de donner une nouvelle vie aux vêtements existants en les modifiant ou les transformant de manière créative.

Quant à lui, le surcyclage, dit également upcycling, « est un processus dans lequel des matériaux usagés sont transformés en quelque chose de plus précieux et/ou de meilleure qualité lors de leur seconde vie » (Sung, 2015, p.28) [traduction libre]. En favorisant la mise en œuvre

d'un modèle circulaire, ces pratiques offrent également aux petites entreprises des opportunités de s'implanter localement en adoptant des modèles d'affaires axés sur la réduction des pertes liés à la surproduction, tels que la fabrication à la demande (Iran and Schrader, 2017 ; Trenz et al., 2018 ; Vita et al., 2019 ; Tunn et al., 2019).

Les consommateurs jouent un rôle crucial dans le succès des nouveaux modèles d'affaires axés sur la réintégration textile et le refashioning, en choisissant d'adopter ces pratiques et d'assumer la responsabilité de l'avenir de leurs vêtements usagés (Jeong et Ko, 2021). Leur décision de prolonger la durée de vie des vêtements, de les réparer, de les transformer ou de les réutiliser contribue à réduire les déchets textiles et l'empreinte environnementale de l'industrie de la mode. En faisant des choix de consommation plus conscients et durables, les consommateurs peuvent donc encourager les marques à adopter des pratiques circulaires et proposer des alternatives plus responsables ; c'est grâce à leur engagement et à leur participation active qu'on peut envisager un avenir plus durable pour l'industrie de la mode.

Cependant, ces modèles émergents ne sont ni populaires ni socialement acceptés et de fait, nécessitent une sensibilisation accrue pour mobiliser et responsabiliser les consommateurs (De Angelis et al., 2020 ; Harris et al., 2015 ; Evans et al., 2017). Les entreprises qui adoptent ces pratiques alternatives doivent ainsi faciliter l'accès à celles-ci en les mettant en avant dans leurs communications et en illustrant leurs avantages pour les individus, l'environnement et la société dans son ensemble (Freudenreich et Schaltegger, 2020 ; Pandey et al., 2020). En ce faisant, elles sont susceptibles de contribuer à changer les mentalités des consommateurs envers les alternatives circulaires qui encouragent des pratiques suffisantes (Adamkiewicz et al., 2022).

Sur le plan des pratiques culturelles, les entreprises peuvent également contribuer à un changement de paradigme en mettant de l'avant que la consommation n'est pas source de bonheur et qu'au contraire, elle peut avoir un impact négatif sur le bien-être.

Concrètement, dans le développement de cette mode « suffisante », les consommateurs sont donc encouragés à réparer leurs vêtements, à prolonger l'utilisation de ceux-ci et à entretenir les vêtements, ainsi qu'à adopter un mode de vie différent qui certes, implique une réduction du confort, mais offre une solution aux dommages environnementaux et sociaux causés par les niveaux de consommation actuels propres au fast fashion (Zink et Geyer, 2017 ; Wastling et al., 2018 ; Bertoldi, 2022 ; Jackson, 2005).

3. Une voie vers la durabilité dans l'industrie de la mode ?

En conclusion, cette note conceptuelle plaide pour l'intégration d'une approche de la suffisance dans les communications environnementales des entreprises du secteur de la mode, et ce en vue de promouvoir un secteur de l'habillement circulaire et durable. L'analyse critique des

solutions axées sur l'efficacité montre bien leurs limites pour atteindre la durabilité. Comme nous l'avons vu, une telle approche se caractérise le plus souvent par des situations d'écoblanchiment (Allievi et al., 2015). En effet, l'accent porté sur l'efficacité, qui vise à produire davantage tout en réduisant les coûts et les impacts environnementaux, ne remet pas en question le modèle actuel et engendre des conséquences négatives pour l'environnement, la société et l'équité entre les producteurs et les consommateurs. Ces constats en appellent à une réorientation des stratégies de communication des entreprises du secteur de la mode vers une approche de la suffisance, axée sur la réduction de la consommation globale de produits, la valorisation des vêtements d'occasion et les approches circulaires, afin de répondre aux besoins de base des consommateurs de manière durable.

Les organismes à but non lucratif (Persson et Klintman, 2022) peuvent jouer un rôle dans la sensibilisation des consommateurs. Par exemple, l'organisation Fashion Revolution, connue pour sa campagne « Who Made My Clothes », a sensibilisé des milliers de personnes à travers le monde. Étant indépendantes des contraintes de l'industrie de la mode, ces organisations sont bien placées pour mener des campagnes de sensibilisation et dénoncer les failles de l'industrie de la mode. Les entreprises de vêtements elles-mêmes peuvent jouer un rôle important en sensibilisant les consommateurs aux limites des mesures d'efficacité et en éduquant ces derniers quant aux avantages de la suffisance et de la réduction de la consommation, le tout à l'image de la campagne du Vendredi noir de 2011 Patagonia qui allait en ce sens (Badreddine et Bichari, 2021).

Terminons en soulignant qu'il est essentiel de rester vigilant face à la possibilité d'un « détournement » des communications environnementales à des fins d'« anti-consumerist washing ». Malgré son positionnement contre la surconsommation, cette pratique continue de soutenir un modèle de consommation qui reste principalement axé sur la croissance économique et la consommation excessive. Il faut donc veiller à ce que les messages transmis restent sincères, authentiques et accolés à de réels changements de pratique de la part des entreprises (Garcia-Ortega et al., 2023). Nous prévoyons de conduire des recherches ultérieures pour évaluer l'efficacité de ces stratégies de communication qui visent à promouvoir la suffisance et à réduire la consommation au sein de l'industrie de la mode, notamment en examinant le cas de Patagonia. Dans le cadre de futures études, il serait également opportun d'explorer les éventuels obstacles à la mise en œuvre de telles approches : quels sont les rapports de force en jeu dans ce secteur et comment peuvent-ils être surmontés ? Comment la slow fashion pourrait-elle gagner davantage en acceptation sociale ? •

Bibliographie

Achterhuis, H. (1991). La critique du modèle industriel comme histoire de la rareté: Une introduction à la pensée d'Ivan Illich. *Revue philosophique de Louvain*, 89(31), 47-62.
 Adamkiewicz, J., Koczeńska, E., Adamkiewicz, I., et Łukasz, R. M. (2022). Greenwashing and sustainable fashion industry. *Current Opinion in Green and Sustainable Chemistry*, 38, 1-8. <https://doi.org/10.1016/j.cogsc.2022.100710>
 Allievi, F., Vinnari, M., et Luukkainen, J. (2015). Meat consumption and production – analysis of efficiency, sufficiency and consistency of global trends. *Journal of Cleaner Production*, 92, 142-151. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2014.12.075>
 Azoulay, J. (2023). Pourquoi et comment planifier la transition écologique ? *Constructif*, 64(1), 52-57. <https://doi.org/10.3917/const.064.0052>

Badreddine, R. et Bichari, K. (2021). Creative advertising as a profitable tool in De-marketing - Patagonia. Inc case study. *Revue Administration et Développement Pour les Recherches et les études*, 10(2), 505-522.
 Balruszewicz, M., Steinberger, J. K., Plešovič, J., Ivanova, D., Brand-Correa, L. L. et Owen, A. (2023). Social outcomes of energy use in the United Kingdom: Household energy footprints and their links to well-being. *Ecological Economics*, 205, 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2022.107686>
 Berkhout, P. H. G., Muskens, J. C. et W. Velthuisen, J. (2000). Defining the rebound effect. *Energy Policy*, 28(6), 425-432. [https://doi.org/10.1016/S0301-4215\(00\)00222-7](https://doi.org/10.1016/S0301-4215(00)00222-7)
 Bertoldi, P. (2022). Greenwashing: A review of existing policies and recommendations for new and effective policies in OECD countries. *Energy and Buildings*, 264, 1-14. <https://doi.org/10.1016/j.enbuild.2022.112075>
 Binotto, C. et Payne, A. (2017). The Poetics of Waste: Contemporary Fashion Practice in the Context of Waste Fullness. *Fashion Practice*, 9(1), 5-29. <https://doi.org/10.1080/17569370.2016.1226604>
 Blas Riesgo, S., Lavanga, M. et Codina, M. (2022). Drivers and barriers for sustainable fashion consumption in Spain: a comparison between sustainable and non-sustainable consumers. *International Journal of Fashion Design, Technology and Education*, 0(0), 1-13. <https://doi.org/10.1080/17543266.2022.2089239>
 Brand, U. (2016). Green Economy, Green Capitalism and the Imperial Mode of Living: Limits to a Prominent Strategy, Contours of a Possible New Capitalist Formation. *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, 9(1), 107-121. <https://doi.org/10.1007/s40647-015-0095-6>
 Brown, S. (2013). *Refashioned : cutting-edge clothing from upcycled materials*. Laurence King Publishing. <https://eprints.kingston.ac.uk/id/eprint/49142/>
 Buch-Hansen, M. (2012). Goodbye to Universal Development and Call for Diversified, Democratic Sufficiency and Frugality. The Need to Re-conceptualising Development and Revitalising Development Studies. *Forum for Development Studies*, 39(3), 301-317. <https://doi.org/10.1080/08039410.2012.688587>
 Chen, Y.-S. et Cheng, C.-H. (2013). Greenwash and Green Trust: The Mediation Effects of Green Consumer Contusion and Green Perceived Risk. *Journal of Business Ethics*, 114(3), 489-500. <https://doi.org/10.1007/s10551-012-1360-0>
 Craik, J. (2003). *The face of fashion: Cultural studies in fashion*. Routledge.
 De Angelis, M., Amatulli, C. et Pinato, G. (2020). Sustainability in the Apparel Industry: The Role of Consumers' Fashion Consciousness. Dans S. S. Muthu et M. A. Gardetti (dir.), *Sustainability in the Textile and Apparel Industries: Consumerism and Fashion Sustainability* (p. 19-33). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-38532-3_2
 Delmas, M. A. et Burbano, V. C. (2011). The Drivers of Greenwashing. *California Management Review*, 54(1), 64-87. <https://doi.org/10.1525/cm.2011.54.1.6>
 Dickenbrock, C. et Martínez, L. F. (2018). Communicating green fashion across different cultures and geographical regions. *International Review on Public and Nonprofit Marketing*, 15(2), 127-141. <https://doi.org/10.1007/s12208-018-0194-6>
 Evans, D., Welch, D. et Swaffield, J. (2017). Constructing and mobilizing 'the consumer': Responsibility, consumption and the politics of sustainability. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 49(6), 1396-1412. <https://doi.org/10.1177/030851817694030> Fondation Ellen McArthur. (2017). *Fashion and the circular economy*. <https://emf-digital.standforstories.com/fashion-and-the-circular-economy>
 Freudenreich, B. et Schaltegger, S. (2020). Developing sufficiency-oriented offerings for clothing users: Business approaches to support consumption reduction. *Journal of Cleaner Production*, 247, 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2019.119589>
 Garcia-Ortega, B., Galan-Cubillo, J., Llorens-Montes, F. J. et de-Miguel-Molina, B. (2023). Sufficiency consumption as a missing link toward sustainability: The case of fast fashion. *Journal of Cleaner Production*, 399, 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2023.136678>
 Gazzola, P., Pavione, E., Pezzetti, R. et Cecchi, D. (2020). Trends in the Fashion Industry: The Perception of Sustainability and Circular Economy: A Gender/Generation Quantitative Approach. *Sustainability*, 12(7), 1-19. <https://doi.org/10.3390/su12072809>
 Gorz, A. et Gilliland, C. (2019). *Eloge du suffisant*. Puf.
 Han, S. L. C., Chan, P. Y. L., Venkatraman, P., Apeayge, P., Cassidy, T. et Tyler, D. J. (2017). Standard vs. Upcycled Fashion Design and Production. *Fashion Practice*, 9(1), 69-94. <https://doi.org/10.1080/17569370.2016.1227146>
 Harris, F., Roby, H. et Dibb, S. (2016). Sustainable clothing: challenges, barriers and interventions for encouraging more sustainable consumer behaviour. *International Journal of Consumer Studies*, 40(3), 309-318. <https://doi.org/10.1111/ijcs.12257>
 Heikkurinen, P., Young, C. W. et Morgan, E. (2019). Business for sustainable change: Extending eco-efficiency and eco-sufficiency strategies to consumers. *Journal of Cleaner Production*, 218, 656-664. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2019.102646>
 Hoffmann, S., Lang, N., Lasarov, W. et Reimers, H. (2023). Flying rebound: consequences of the imposed flying sufficiency during the COVID-19 pandemic. *Journal of Sustainable Tourism*, 0(0), 1-20. <https://doi.org/10.1080/09669582.2022.2162062>
 Iran, S. et Schrader, U. (2017). Collaborative fashion consumption and its environmental effects. *Journal of Fashion Marketing and Management: An International Journal*, 21(4), 466-482. <https://doi.org/10.1108/JFMM-03-2016-0086>
 Islam, M. M., Perry, P. et Gill, S. (2020). Mapping environmentally sustainable practices in textiles, apparel and fashion industries: a systematic literature review. *Journal of Fashion Marketing and Management: An International Journal*, 25(2), 331-353. <https://doi.org/10.1108/JFMM-07-2020-0130>
 Jackson, T. (2005). Live Better by Consuming Less?: Is There a "Double Dividend" in Sustainable Consumption? *Journal of Industrial Ecology*, 9(1-2), 19-30. <https://doi.org/10.1162/1081396054084734>
 Jeong, D. et Ko, E. (2022). The influence of consumers' self-concept and perceived value on sustainable fashion. *Journal of Global Scholars of Marketing Science*, 31(4), 511-525. <https://doi.org/10.1080/2161393159.2021.1885303>
 Jungell-Michelsson, J. et Heikkurinen, P. (2022). Sufficiency: A systematic literature review. *Ecological Economics*, 195, 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2022.107380>
 Kropfeld, M. I. (2023). Lifestyles of enough: exploring sufficiency-oriented consumption behavior from a social practice theory perspective. *Journal of Consumer Culture*, 23(2), 369-390. <https://doi.org/10.1177/14695405221095008>
 Kusá, A. et Urmiová, M. (2020). Communication as a Part of Identity of Sustainable Subjects in Fashion. *Journal of Risk and Financial Management*, 13(12), 1-16. <https://doi.org/10.3390/jrfm13120305>
 Lettenmeier, M., Lähteenoja, S., Hirvilammi, T. et Laakso, S. (2014). Resource use of low-income households – Approach for defining a decent lifestyle? *Science of The Total Environment*, 481, 661-684. <https://doi.org/10.1016/j.scotenv.2013.11.048>
 Li, Y., Zhao, X., Shi, D. et Li, X. (2014). Governance of sustainable supply chains in the fast fashion industry. *European Management Journal*, 32(5), 823-836. <https://doi.org/10.1016/j.emj.2014.03.001>
 Millet, A. (2021). *Le livre noir de la mode : création, production, manipulation, Les Pérégrines*.
 Notter, D. A., Meyer, R. et Althaus, H.-J. (2013). The Western Lifestyle and Its Long Way to Sustainability. *Environmental Science & Technology*, 47(14), 4014-4021. <https://doi.org/10.1021/es3037548>
 Pandey, S., Pandit, P., Pandey, R. et Pandey, S. (2020). Marketing Strategies for Upcycling and Recycling of Textile and Fashion. Dans *Recycling from Waste in Fashion and Textiles* (p. 253-275). John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781119620532.ch12>
 Patagonia. (2013, 10 septembre). *Announcing Worm Wear*. <https://www.patagonia.ca/stories/better-than-new-fashion-week-new-york-times-worm-wear-patagonia-common-threads-partnership/story-19043.html>
 Persson, O. et Klintman, M. (2022). Framing sufficiency: Strategies of environmental non-governmental organisations towards reduced material consumption. *Journal of Consumer Culture*, 22(2), 515-533. <https://doi.org/10.1177/1469540521990857>
 Pettersen, I. N. (2016). Fostering absolute reductions in resource use: the potential role and feasibility of practice-oriented design. *Journal of Cleaner Production*, 132, 252-265. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2015.02.005>
 Rask, N. (2022). An intersectional reading of circular economy policies: towards just and sufficiency-driven sustainability. *Local Environment*, 27(10-11), 1287-1303. <https://doi.org/10.1080/13549839.2022.2040467>
 Sandberg, M. (2021). Sufficiency transitions: A review of consumption changes for environmental sustainability. *Journal of Cleaner Production*, 293, 1-16. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2021.126097>
 Schanes, K., Jäger, J. et Drummond, P. (2019). Three Scenario Narratives for a Resource-Efficient and Low-Carbon Europe in 2050. *Ecological Economics*, 155, 70-79. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2018.02.009>
 Seidl, R., Moser, C. et Blumer, Y. (2017). Navigating behavioral energy sufficiency. Results from a survey in Swiss cities on potential behavior change. *PLOS ONE*, 12(10), e0185963. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0185963>
 Spengler, L. (2016). Two types of 'enough': sufficiency as minimum and maximum. *Environmental Politics*, 25(5), 921-940. <https://doi.org/10.1080/09644016.2016.1164355>
 Sung, K. (2015). A review on upcycling: Current body of literature, knowledge gaps and a way forward. *Todeschini, B. V., Cortimiglia, M. N., Callegaro-de-Menezes, D. et Ghezzi, A. (2017). Innovative and sustainable business models in the fashion industry: Entrepreneurial drivers, opportunities, and challenges. Business Horizons*, 60(6), 759-770. <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2017.07.003>
 Trenz, M., Frey, A. et Veit, D. (2018). Detering the facets of sharing: A categorization of what we know and don't know about the Sharing Economy. *Internet Research*, 28(4), 888-925. <https://doi.org/10.1108/IntR-11-2017-0441>
 Tunn, V. S. C., Bocken, N. M. P., van den Hende, E. A. et Schoormans, J. P. L. (2019). Business models for sustainable consumption in the circular economy: An expert study. *Journal of Cleaner Production*, 212, 324-333. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2018.11.230>
 Vita, G., Lundström, J. R. D., Öst, J., Ivanova, D., Stadler, K. et Wood, R. (2019). The Environmental Impact of Green Consumption and Sufficiency Lifestyles Scenarios in Europe: Connecting Local Sustainability Visions to Global Consequences. *Ecological Economics*, 164, 1-16. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2019.05.002>
 Vivien, F. D., Dannequin, F., Diemer, A., & Petit, R. (2000). *La nature comme modèle? Écologie industrielle et développement durable. Cahier du CERAS, Nature, Culture et Économie*, (38), 63-75.
 Wastling, T., Chamley, F. et Mörner, M. (2018). Design for Circular Behaviour: Considering Users in a Circular Economy. *Sustainability*, 10(6), 1-22. <https://doi.org/10.3390/su10061743>
 Zink, T. et Geyer, R. (2017). Circular Economy Rebound. *Journal of Industrial Ecology*, 21(3), 593-602. <https://doi.org/10.1111/jiec.12545%22>

Entretien

La décroissance

Un projet de sortie du capitalisme,
radicalement émancipateur

Entretien avec Yves-Marie Abraham
Par Roberto Colin, Zeynep Torun et Charles Duprez

Yves-Marie Abraham

Professeur et sociologue au département de Management de HEC Montréal ainsi que co-responsable de la spécialisation en gestion de l'innovation sociale. Il y donne depuis 2013 un cours sur la « décroissance soutenable ». Figure de la décroissance, il est membre de Polémos, un groupe de recherche québécois indépendant sur la décroissance et est impliqué dans le Mouvement québécois pour une décroissance conviviale (MQDC). Il est par ailleurs l'auteur de plusieurs ouvrages dont Guérir du mal de l'infini aux éditions Écosociété (2019).



CEH - Comment percevez-vous l'ampleur grandissante que prend le cadre d'analyse de la « post-croissance » ?

Yves-Marie Abraham - Un nombre croissant de personnes commence à réfléchir à ces questions, ce qui est une bonne chose. En revanche, je préfère employer la notion de décroissance qui a le mérite d'être plus claire. Si une décroissance doit nécessairement déboucher sur des sociétés post-croissances, nous n'en sommes pas encore là et il convient d'abord d'assumer le fait de décroître. La décroissance implique de sortir des sociétés de croissance et se veut, de ce fait, une critique radicale du capitalisme. Si nous voulons parler de société post-croissance, il faut donc parler ouvertement de post-capitalisme, ce que je n'entends pas beaucoup dans la bouche des promoteurs de la post-croissance.

À cet égard, et pour le dire sans détour, il me semble que la notion de post-croissance est souvent privilégiée par des personnes qui semblent mal à l'aise avec l'idée même de décroissance et qui craignent en quelque sorte de faire peur aux bourgeois. À l'inverse, parler de « post-croissance » permet d'esquiver la nécessaire critique de notre civilisation et inquiète beaucoup moins. C'est un peu comme si l'on refusait de parler de son opération à un patient qui est sur le point d'être opéré du cœur, pour n'évoquer avec lui que la période post-convalescence, lorsque tout ira bien...

Je pense que nous avons intérêt à être plus clairs, quitte à inquiéter certaines personnes. Cela n'est pas un problème – au contraire – car ceux qui veulent la poursuite de ce monde doivent aujourd'hui se sentir concernés

et remis en question par certains mouvements, à commencer par celui de la décroissance. L'idée selon laquelle nous pourrions avoir un processus de transition parfaitement pacifique et convergent me semble naïve. Il y a des divergences profondes et radicales : certaines personnes vont défendre l'ordre en place et d'autres vont s'y attaquer. Le mot de décroissance peut alors servir d'étendard pour dire que nous refusons cet ordre capitaliste aux bourgeois. Nous sommes encore dans un monde bourgeois, et le terme de décroissance sert justement à remettre en cause cet ordre. À l'inverse, la « post-croissance » est plus tiède et n'inquiète pas trop. Je pense donc que nous avons donc intérêt à être plus clair, quitte à inquiéter certaines personnes. Cela n'est pas un problème, au contraire, car des gens doivent aujourd'hui se sentir inquiets et menacés par certains mouvements, y compris celui de la décroissance.

L'idée selon laquelle nous pourrions avoir un processus de transition parfaitement pacifique et convergent me semble parfaitement naïf. Il y a de vraies contradictions : certaines personnes vont défendre l'ordre en place et d'autres vont s'y attaquer. Le mot de décroissance peut alors servir d'étendard pour dire que nous refusons cet ordre-là, cet ordre capitaliste. Ainsi, ce vers quoi nous allons, ce sont des mondes « post-capitalistes ». Le problème fondamental est de sortir du capitalisme. Une fois seulement que cela est clairement exposé, il est alors possible d'employer en complément le mot de post-croissance, comme je le fais dans mes cours.

CEH - La principale divergence entre les tenants de la décroissance et ceux de la post-croissance serait donc autour de la question du capitalisme ?

Effectivement, une partie des promoteurs de la post-croissance continuent de défendre le capitalisme – ou du moins ne le remettent pas frontalement en question. Selon la vision de la décroissance que j'évoque, le capitalisme est, au contraire, considéré par nature comme insoutenable et injuste. Il faut cependant aller plus loin et élargir la critique. Sortir de la croissance, c'est aussi plus largement sortir de la civilisation industrielle.

Aurélien Berlan définit la civilisation industrielle par trois grandes caractéristiques : le capitalisme, les technosciences et l'État bureaucratique. Tout cela doit être questionné conjointement. C'est un travail colossal, mais je ne pense pas que nous puissions nous émanciper des formes de dominations, d'injustices et d'aliénations que nous subissons aujourd'hui sans formuler une critique claire des différentes caractéristiques de la civilisation industrielle.

Si notre société n'est pas tenable, c'est à la fois pour des raisons écologiques (qui semblent maintenant évidentes), mais aussi pour des raisons politiques. Sur ce dernier point, soulignons que nous sommes notamment soumis à deux impératifs qui ne sont pas nôtres. D'un côté, il y a celui de la rentabilité, lié au capitalisme et, d'un autre côté, il y a la quête de puissance (et non de l'efficacité), liée aux technosciences. Ces deux impératifs nous imposent leur logique, en contradiction avec les promesses de liberté du siècle des Lumières. La critique des technosciences constitue d'ailleurs un autre point de désaccord avec certains militants et chercheurs qui se réclament de la post-croissance aujourd'hui.

Sortir de la croissance, c'est aussi plus largement sortir de la civilisation industrielle.

CEH - Sous quelles conditions la post-croissance pourrait-elle devenir un projet de société socialement acceptable ?

Autant le dire tout de suite, l'acceptabilité sociale est une notion que je connais peu et que je n'utilise jamais. C'est à mon sens un vocabulaire de technocrates qui se demandent comment faire avaler une pilule amère à une population ; comment rendre acceptable ce qui ne l'est pas. Cela étant dit, je ne suis pas certain que l'enjeu soit de rendre la décroissance acceptable, en tout cas ce n'est pas mon souci premier. Je travaille d'abord à montrer tout ce que ce monde a de profondément inacceptable. Ça n'est pas facile, car, comme le soulignaient déjà Marx et Engels, il y a plus de 150 ans, le capitalisme dispose de forces considérables pour se maintenir, dont la profusion de marchandises à bas prix mise à disposition d'une partie de l'humanité.

L'une des forces de l'idée de « décroissance » c'est que nous n'arrivons pas avec un projet de société préfabriqué (contrairement à certains mouvements révolutionnaire du passé). Nous établissons d'abord et avant tout une critique rigoureuse et systématique de ce monde-ci, pour mettre en évidence ce qu'il a d'inacceptable, en montrant notamment ses coûts écologiques et sociaux. Par la suite, nous avançons des propositions qui restent relativement simples et éclairent sur certaines directions, sans décrire la destination ultime.

Plus concrètement, la première direction qu'il s'agit d'emprunter du point de vue de la décroissance, si nous voulons arrêter l'autodestruction en cours, c'est de produire moins. Ensuite, si nous tenons à l'idéal de justice qui fonde la société occidentale dans ce qu'elle a de meilleur, il faut partager plus ce dont nous avons besoin pour vivre. Outre l'argument moral, nous pouvons aussi avancer une raison pragmatique : une baisse de la production sans une meilleure répartition de nos richesses affecterait mécaniquement davantage les plus pauvres. On peut alors légitimement s'attendre à ce qu'ils se révoltent ; ce qui serait, d'ailleurs, la moindre des choses. L'exemple des Gilets Jaunes en France est, à ce titre, édifiant.

Enfin, s'il faut mettre des limites à ce que nous produisons et à ce que nous possédons, tout en améliorant le partage des richesses, alors il faut que nous puissions en discuter et en décider ensemble. Cela peut sembler très idéaliste, mais je crois que la seule solution pour ne pas tomber dans l'injustice ou dans des formes de violences autoritaires, c'est de tenir mordicus au principe démocratique. Cela suppose de nombreuses ruptures, notamment avec nos régimes politiques qui ne sont pas vraiment démocratiques – du moins pas si l'on reprend les vieilles catégories d'Aristote qui nous montrent que nous sommes dans une aristocratie élective : on élit les meilleurs (à se faire élire) pour nous représenter.

Ces trois grandes directions ont des implications majeures, tout en laissant ouverte la question de la destination. C'est assez cohérent avec l'idéal démocratique ; ce sont aux humains, dans le coin du monde qu'ils habitent, d'essayer de s'inventer des sociétés post-croissance.

CEH - Quels types de dispositifs devraient alors être mis en place pour avancer sur ces questions ?

Je trouve par exemple très inspirants les dispositifs de forums citoyens, un peu sur le modèle de la convention citoyenne pour le climat en France, où 150 personnes ont été tirées au sort pour réfléchir et faire des propositions sur la question climatique. Ces citoyennes et citoyens ont eu les moyens de réfléchir, ont eu accès à de l'information, à de nombreuses ressources, etc. Cela a abouti à des recommandations très intéressantes et cohérentes. Cependant, la radicalité de ces propositions n'a pas été tolérée par le président Emmanuel Macron qui les a presque toutes sabordées.

On a buté ici sur la principale limite de ces dispositifs. On confère à ces forums un rôle consultatif, mais aucun pouvoir législatif, c'est une manière de ne pas assumer l'idéal démocratique jusqu'au bout ! Cela dit, l'exemple de la Convention citoyenne pour le climat montre tout ce que peut déjà apporter le simple débat démocratique : des gens qui idéologiquement pouvaient être assez différents, voire opposés, au départ, sont pourtant parvenus à tomber d'accord sur un plan d'ensemble. Cela laisse penser qu'avec du temps et des ressources adéquates il est possible de véritablement construire des projets politiques solides et cohérents.

CEH - Revenons à l'enjeu des rapports de force : de quelle manière la post-croissance et de décroissance incluent-elles les rapports de classe dans leurs analyses ? Peut-on penser une société sans classe ?

L'analyse marxiste classique reste tout à fait pertinente aujourd'hui, car, malgré tout ce qui a changé depuis le milieu du XIXe siècle, nous sommes encore dans des sociétés bourgeoises, où une minorité de la population contrôle les moyens de production, forçant la majorité à lui vendre sa force de travail sur le marché. L'idée de « partager plus » dont nous discutons précédemment est un mot « gentil », à consonance chrétienne. Mais, s'il convient de partager plus, tout en produisant moins, nous devons accepter par exemple que disparaissent des fortunes privées telles que celle de Jeff Bezos, pour prendre un exemple caricatural. L'idée fondamentale est de réduire les inégalités et de supprimer le pouvoir et l'influence disproportionnés – et à mon avis injustifiable – que tire cette minorité de la population de cette concentration de richesses. Aussi, quand je parle d'anticapitalisme, je ne vise pas seulement l'abolition des classes sociales. Je parle également et, peut-être plus fondamentalement, d'une sortie de la course à l'accumulation de capital, une course dans laquelle l'Union soviétique et la Chine de Mao étaient aussi engagées. Il s'agit de réaliser une révolution, au sens sociologique du terme, soit une transformation rapide et volontaire des institutions centrales de nos sociétés, comme l'explique Cornélius Castoriadis. Cela dit, il n'est pas évident de percevoir qui seront les acteurs d'une telle révolution. Ce sera de toute façon fragmenté, comme nous l'observons dans nos assemblés ou nos conférences publiques.

Je ne suis pas certain que l'enjeu soit de rendre la décroissance acceptable. [...] Je travaille d'abord à montrer tout ce que ce monde a de profondément inacceptable.

CEH - Il y a toujours des visions, des récits différents qui s'affrontent, est-ce que l'acceptabilité sociale ne pourrait pas, justement, permettre une voie de synthèse de ces récits pour dépasser certains clivages ?

Partout en Occident, il y a déjà des débats politiques autour des idées de décroissance. Il y a donc des espaces dans lesquels ces idées peuvent s'exprimer, mais cela est et restera conflictuel. Là-dessus, je suis assez proche des idées de Chantal Mouffe : il ne faut pas craindre le conflit et accepter qu'il n'y ait pas de consensus sur des idées politiques.

Une partie de la population est intéressée par ces idées, mais cet intérêt n'est aujourd'hui pas représenté au parlement. Les sondages en Europe montrent très bien que la notion de décroissance est assez largement acceptée. Par exemple, dans un sondage commandé par le plus grand syndicat patronal français, le MEDEF¹, plus de 65% des Français se déclareraient favorables à la décroissance. Alors, qu'on ne vienne pas me dire qu'il n'y a pas d'acceptabilité sociale ! En revanche, ce qui est de moins en moins accepté, c'est le capitalisme. C'est là l'enjeu et nos institutions politiques ne donnent pas d'espace pour y débattre de ces sujets et n'incluent pas vraiment les citoyennes et citoyens dans les processus décisionnels.

CEH - Si la société post-croissance est une société sans classe, comment considérer les nouvelles lignes de distinction sociale ?

Au terme d'une belle enquête anthropologique, l'économiste Jacques Généreux soutient que les humains éprouvent deux grandes aspirations contradictoires : être soi (se différencier d'autrui, vivre pour soi) et être avec les autres, vivre pour les autres. Nous serions des animaux perpétuellement tiraillés entre ces deux aspirations. Une société humaine devrait offrir la possibilité de donner libre cours, à tout le monde, à ces deux aspirations. Il faut chercher à vivre avec cette tension-là, sans oublier l'une de ces deux aspirations. Or, le monde dans lequel nous sommes aujourd'hui donne libre cours au désir d'être pour soi sans apporter la possibilité de vivre pleinement avec et pour les autres. L'un des enjeux est donc la construction d'un monde qui donne la place à ce genre d'aspiration, sans tomber effectivement dans l'extrême inverse, comme l'ont montré certaines expériences communistes.

Cette possibilité n'a rien d'utopique sur le plan anthropologique. Nous pouvons prendre, comme exemple, sans l'idéaliser, ce qui s'est passé ici au Québec pendant plus de 10.000 ans, où les Premières Nations ont inventé des formes de vie sociale très différentes des nôtres, mais qui permettaient – il me semble – un meilleur équilibre entre ces deux types d'aspirations. Ce faisant, ils ont aussi fait preuve d'une soutenabilité extraordinaire.

CEH - La grande force du capitalisme et plus généralement de la société de croissance, est de se vendre comme étant le seul système possible, comme apparaissant du ressort du naturel, de l'évidence. Comment sortir de cette idéologie ? Faut-il proposer de nouveaux récits qui puissent permettre aux gens de rêver et de se projeter dans l'avenir ?

Vous utilisez-là un autre terme – celui de « récit » – dont je me méfie aussi beaucoup. Je préfère de mon côté parler de « projet politique », d'« idéologie politique », etc. À mon sens, trop de gens disent aujourd'hui que ce qui nous manque ce sont de « nouveaux récits ». Alors, peut-être qu'il nous en faut, mais dans ce cas, mettons que la décroissance en est un. C'est en effet une autre façon de se raconter l'histoire de la montée en puissance de l'Occident. En fait, l'appel aux « récits » se fait souvent de la part de personnes qui voudraient que tout se passe gentiment, sans que rien d'essentiel concernant la marche de nos sociétés ne soit véritablement transformé. Je ne crois pas que cela va se faire par des récits, mais par des conflits politiques ; par des chocs sur le plan matériel ; par une transformation des rapports de force dans la société. C'est là où le marxisme reste un cadre d'analyse essentiel.

Pour le moment, le principal obstacle à une sortie des sociétés de croissance repose sur le fait qu'elles arrivent encore à offrir, à une bonne partie de la population, un accès à des marchandises à des prix relativement accessibles. Par la suite, une fois cela reconnu, nous pouvons accorder de l'importance à la dimension idéologique. Et là, comme l'a bien montré Gramsci, il s'agit surtout de

s'attaquer à une forme d'hégémonie culturelle. Mais, les contre-propositions sont déjà là et il y a largement de quoi nourrir le débat.

Si la décroissance est un récit, c'en est un qui vient pointer les contradictions du système actuel. C'est une proposition de lutte contre ce que Bertrand Méheust appelle la politique de l'oxymore, c'est-à-dire une politique qui consiste à nous promettre le dépassement des contradictions de nos sociétés en utilisant des oxymores tels que : « finance éthique », « entrepreneuriat social », « développement durable » ou encore « économie circulaire » etc. Ce sont, ici, autant de tentatives dans le langage – donc dans des récits – pour nier les contradictions de la civilisation industrielle, et laisser entendre que nous pourrions y prendre le meilleur tout en évitant de s'encombrer de ses désagréments.

CEH - Vient aussi le problème de la récupération politique des frustrations pour les détourner vers d'autres causes que le capitalisme (les pauvres, les chômeurs, l'immigration, etc.).

Effectivement, nous assistons à une repolarisation du débat politique. La question est celle de savoir comment récupérer une partie de la population, de plus en plus malmenée, qui, pour l'instant, exprime plutôt son mécontentement en adhérant à des idées de droites, voire d'extrême droite, et qui est tentée par des formes de repli. De la même manière, revient aussi constamment la question de la démographie – notamment celle de la Chine et d'une partie de l'Afrique. À écouter bon nombre de nos contemporains, l'essentiel de nos problèmes viendrait de là. Mais, contre ce type de raisonnement, il faut rappeler que les Occidentaux ont une empreinte environnementale individuelle bien plus importante que celle des Chinois. La différence est abyssale par rapport aux pays d'Afrique.

C'est d'abord un mode de vie qu'il faut remettre en question. Mais, c'est plus facile de penser que tout est de la faute de ces humains qui font encore beaucoup d'enfants. Outre que cette idée est fautive, elle exprime un désir indéfendable de prendre le contrôle des corps des femmes de ces régions, de prendre le contrôle de leur utérus. Face à cela, l'une des choses qui me tiennent le plus à cœur c'est de trouver comment faire de l'éducation populaire. Avec une telle proposition, notre rôle est de détourner les critiques de cibles qui nous paraissent injustifiées (les étrangers, les autochtones, les chômeurs, etc.), pour les orienter vers une critique du système capitaliste.

CEH - Qu'en est-il des récits qui prônent le recours massif aux technologies ? Sans rentrer dans un technosolutionnisme béat, il existe de bons arguments pour mettre en doute la capacité de réaliser une transition qui reposerait exclusivement sur la sobriété, sans prendre en compte la quête d'efficacité technique.

Si nous restons sur la question de la soutenabilité, il faut garder à l'esprit que cette croissance a été, justement et en partie, possible grâce à l'efficacité technique. Gagner

en efficacité est exactement ce que nous faisons depuis les débuts de l'industrialisation et c'est un formidable vecteur de croissance. Considérant cela, la seule et nécessaire condition pour que l'efficacité puisse nous aider à sortir de la croissance c'est de poser des limites à ce qui est produit. Sans quoi, nous nous retrouvons confrontés notamment aux effets rebonds.

En revanche, ce discours qui laisse entendre qu'il faudrait mettre en place un pilotage technocratique de la bifurcation avec des expert.e.s et des indicateurs à outrance ne correspond pas du tout à l'approche de la décroissance que je défends. Selon moi, l'enjeu de toutes ces discussions n'est pas simplement celui de la soutenabilité prise au sens de la survie. Il faut encore que la vie vaille la peine d'être vécue. La décroissance est fondamentalement un appel à une reconquête d'un monde vécu, d'un monde à soi, d'un monde que l'on est capable de comprendre, dont l'on peut saisir les tenants et les aboutissants. Un monde dans lequel il est justement possible de réaliser les deux grandes aspirations à être à soi et être avec les autres. C'est un monde qui n'est alors plus du tout sous l'emprise technocratique comme c'est le cas aujourd'hui.

Comme l'a montré Ivan Illich, les techniques industrielles, de par leur propre succès, débouchent souvent sur de nouveaux problèmes, en même temps qu'elles génèrent des effets pervers. Parmi ceux-ci : elles nous fragilisent en nous rendant toujours plus dépendants d'elles, elles nous encomrent toujours plus (penser aux effets de la diffusion des TIC dans nos vies par exemple), elles nous coûtent collectivement de plus en plus cher, tant sur un plan économique qu'écologique. Est-ce que c'est de ce monde dont nous avons envie ? Pour ma part, non ! Dans la décroissance que je défends, il y a l'idée qu'il ne s'agit pas seulement de sauver la « nature », il s'agit de sauver aussi la justice et la liberté. Ainsi, est-ce que je défendrais des solutions techniques pour réduire les pressions environnementales ? Il faut regarder de quelle technique il est question. Si, comme c'est probable, il s'agit d'accentuer le mode de production hétéronome que nous subissons actuellement, c'est non !

***Il ne s'agit pas
seulement
de sauver
la "nature",
[...] mais aussi
la justice
et la liberté.***

CEH - Nous parlons surtout de l'Occident et notamment du Québec depuis le début de notre rencontre, mais quelle serait la place pour les pays les plus pauvres dans ce type de discours politique ?

L'assertion qu'il faut décroître dans le Nord et croître dans le Sud repose, selon moi, sur une mauvaise analyse de ce qu'est une société de croissance, et donc sur une mauvaise analyse du capitalisme.

D'abord, il faut considérer que les pays dits du « Sud » sont, dans les faits, engagés dans un modèle de croissance, et ce, depuis au moins le début de la colonisation. Pour la plupart, il s'agit de pays qui ont été colonisés ou dominés par l'Occident et embarqués de force dans le modèle capitaliste. Ces pays sont simplement du mauvais côté de la course à la croissance.

Pour penser les rapports entre le Nord et le Sud, Samir Amin proposait le couple conceptuel « centre-périphérie » qui m'apparaît, ici, très éclairant. Selon ce penseur anticolonial, la croissance économique des pays du « centre » n'est possible qu'en exploitant des « périphéries », où l'on va extraire les ressources naturelles et humaines nécessaires à la production de marchandises, écouler une partie de ces marchandises et déverser nos déchets. Les pays du Sud ont certes conquis leur indépendance politique, mais restent fondamentalement pris dans ces rapports d'exploitation centre/périphéries. Si les analyses de Samir Amin visent juste, ces pays ne pourront croître que s'ils disposent à leur tour de périphéries.

Pour une part, la crainte qu'inspire la Chine un peu partout en Occident est de devenir sa périphérie ou de voir nos périphéries habituelles passer sous son contrôle. Pour reprendre les mots de Fernand Braudel : l'économie-monde est en train de voir son centre se déplacer des États-Unis vers la Chine. Certains pays occidentaux ne sont peut-être plus très loin de devenir des périphéries. Mais peut-on raisonnablement souhaiter cette inversion des rôles ? Je ne le crois pas. Il faut aspirer à une sortie de ce type de rapports d'exploitation, pour tout le monde. C'est pour cela que défendre l'idée de décroissance au Nord pour une croissance au Sud est pour moi une ineptie.

D'un point de vue décroissant, la meilleure chose que l'on puisse souhaiter aux pays du Sud, c'est une véritable autonomie économique et une vraie relocalisation de leurs activités, notamment pour que leur vie matérielle ne dépende plus de nos consommations, de notre tourisme, de nos achats, etc. Ils doivent donc s'affranchir de cette logique de libre marché, celle du renard libre dans le poulailler libre ! Cela dit, nous avons aussi évidemment un devoir de solidarité à l'égard des peuples des pays concernés. Il ne peut s'agir de les abandonner à leur sort, mais de les soutenir autant que faire se pourra, pour bâtir des sociétés plus soutenables, plus justes et plus démocratiques.

CEH - Au Nord comme au Sud, la révolution au sens sociologique du terme que prône la décroissance a-t-elle vocation à se réaliser par le bas avec des mouvements populaires ou par le haut avec le recours des élites ?

Par tous les côtés. Par le haut, car les élites ont du pouvoir et une capacité d'action, même si elles ont probablement le moins d'intérêt à sortir de cette société. Mais dans le même temps, nous voyons que même les élites souffrent de ce monde-là – ce qui me permet d'ailleurs de donner un cours très suivi à HEC Montréal où je vois que les élèves sont touchés par ce discours.

Par le bas, avec les populations qui subissent de plein fouet et comprennent les contradictions du capitalisme, et sont disposées à lutter contre lui. Il faut tout essayer, tout en restant modeste. Je ne crois pas qu'il puisse advenir une société post-croissance parfaite telle que je pourrais la rêver. Au mieux, il va y avoir des compromis, mais cela demande que nous puissions défendre des positions fortes.

Il est important de réaliser en effet que nous sommes face à quelque chose de gigantesque, de monstrueux, et que les chances de réussir sont plus que minces. Pour autant, cela est essentiel si nous voulons défendre encore une certaine conception de l'humain dans ce qu'il a potentiellement de meilleur. La décroissance reste pour moi une façon de tenir au moins à la dignité.

La décroissance reste pour moi une façon de tenir au moins à la dignité.

CEH - Pensez-vous que la post-croissance soit la porte de sortie d'une élite prenant conscience de l'impasse dans laquelle elle nous a menés ? La décroissance à HEC Montréal serait-elle une manière pour cette élite de contrôler la manière dont ce changement pourrait se faire ?

Vous mettez ici le doigt sur un risque très clair. Pour des raisons écologiques, mais aussi économiques, il commence à y avoir des membres des élites qui se mettent à réfléchir sérieusement à la manière de ralentir

la croissance pour viser un état stationnaire. Cela pourrait être fait de manière très autoritaire et technocratique en nous faisant perdre encore plus de terrain en matière de justice et de liberté.

Je renvoie là-dessus au livre Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable de René Riesel et Jaime Semprun. Ces auteurs portent, selon moi, une critique très juste sur la décroissance, en affirmant qu'elle ne sert qu'à préparer les esprits à une gestion technocratique du rationnement. Pour eux, il ne s'agit que d'une manière de nous faire accepter l'idée de se serrer la ceinture, tout en nous soumettant à une gestion autoritaire du désastre, et, en même temps, une gestion qui permettrait de faire durer encore un peu cette société-là.

Il ne faut donc pas être naïf et se demander constamment à quoi nous servons véritablement et pourquoi certain.e.s nous ouvrent telle ou telle porte. J'espère réussir à ne pas trop entretenir ce risque, mais ce n'est pas impossible que je serve à cela. Pour l'instant, mon cours à HEC attire des étudiants et j'ai surtout l'impression que c'est la seule chose qui compte pour l'École...•

¹ Sondage Odoxa réalisé pour le MEDEF en 2019. Récupéré de <http://www.odoxa.fr/wp-content/uploads/2021/02/Odoxa-Commission-Innovation-Medef-Le-progres-3.pdf>

Communautés

écologiques

et institutions

politiques en France

Entre fuite et confrontation

#CommunautésÉcologiques
#InstitutionsPolitiques
#Écohameau
#Post-Croissance

Arthur Beranger
Masterant en Études Politiques, EHESS

Les défis biophysiques, sociaux ou encore anthropologiques que traversent nos sociétés semblent dépasser les compétences des systèmes sociopolitiques préexistants, entraînant une modification profonde de l'espace public. En effet, l'augmentation des défis sociétaux d'envergure mêlée à l'accroissement des nouvelles technologies et des réseaux sociaux conduit paradoxalement à la division des sociétés en fonction de préférences culturelles ou politiques (Barucq et al., 2021). De plus en plus d'individus recherchent donc la sécurité au sein de communautés partageant les mêmes valeurs qu'eux, sur la base d'idéologies établies ou émergentes. Une partie de ces communautés tend particulièrement à se multiplier hors des centres urbains, regroupant plusieurs foyers dans une perspective d'autonomie et d'émancipation politique, et avec la conscience de s'inscrire et prendre part à un écosystème social, mais aussi – et surtout – biologique. Nous les désignerons sous l'appellation « communautés alternatives écologiques ». À des valeurs de respect de l'environnement, nous ajoutons les critères de « communauté intentionnelle », définis notamment par la littérature anglophone et Timothy Miller (1990 ; 1999), à savoir : ces communautés doivent avoir une existence réelle et réunir au moins 5 individus – dont 3 foyers différents – qui proposent de nouvelles manières de vivre ensemble avec un partage de biens communs.

Pour ma part, j'ancre ma recherche empirique dans l'ouest de la France, au sein d'un écohameau – un regroupement de foyers mettant en œuvre des pratiques écologiques au cœur d'un espace localisé – en cours de création ; les premières réflexions collectives ayant débuté il y a 3 ans environ. Celui-ci devrait, à terme, se composer d'une dizaine d'habitations "en dur" (des foyers avec des matériaux communs, bien qu'écologiques, excluant ainsi les cabanes ou habitats légers tels que des yourtes), d'espaces communs (buanderie, atelier, salle polyvalente, etc.), d'un espace de maraîchage et possiblement d'une chèvrerie. Le groupe, qui s'est initialement créé au travers d'un appel sur les réseaux sociaux, rassemble aujourd'hui des individus de 32 à 45 ans (et quelques enfants), qui occupent des postes d'ingénieurs, d'architectes ou encore dans le domaine informatique, par conséquent avec un capital économique relativement élevé. La majorité souhaiterait par ailleurs conserver leurs emplois actuels, tandis que quelques-uns travailleraient au sein de l'écohameau – au maraîchage ou auprès des animaux. Ils sont pour la plupart originaires de la région ou installés depuis plusieurs années. J'ai pu les rencontrer à plusieurs reprises lors de leurs réunions plénières, organisées tous les mois, mais aussi par visioconférence de manière hebdomadaire. La phase de construction dans laquelle se trouve le projet me permet d'assister aux évolutions et tensions entre

les individualités et les valeurs, mises en lumière lors de ces réunions. Les différents débats et nuances qui animent la vie du collectif sont mises en exergue au cœur de ce processus créatif, aspect qu'il aurait été plus difficile à percevoir au sein d'un projet déjà en place, qui peut s'afficher comme un ensemble monolithique. Par conséquent, combinant questionnements théoriques et enquête empirique, nous nous intéresserons au travers de cet article aux rapports entretenus entre communautés alternatives écologiques et institutions, et si cette relation peut illustrer le « projet civilisationnel » promu consciemment – ou non – par ces communautés.

1. Le rapport aux institutions comme ligne de tension

Ces communautés alternatives écologiques, loin de constituer un ensemble unifié, se composent d'une multitude de groupes, ne promouvant pas les mêmes valeurs, et s'opposant parfois même sur certains aspects considérés comme centraux tels que les modes de gouvernances, d'habitations, de relations à l'extérieur et au vivant, de degré d'autonomie, etc. Ainsi, dans ses travaux sur les communautés et leurs relations à l'ensemble des formes et structures politiques, Bhungalia (2019) établit la distinction entre : les communautés de résistance et les communautés du refus. Les premières – préalablement développées dans la littérature anglophone, et notamment chez Simpson – se caractérisent par leur opposition directe et frontale à l'État, avec un désir d'entrer en confrontation afin de promouvoir un modèle alternatif aux pouvoirs dominants, à savoir l'ensemble des institutions et structures qui soutiennent le système socio-économique actuellement majoritaire. Les communautés du refus quant à elles ne reconnaissent pas, voire rejettent, l'autorité de l'État, sans toutefois matérialiser cela dans une conflictualité directe. Ces communautés ne veulent plus jouer le jeu du système. Par un « refus d'aller en ce sens » (Simpson, 2014), les individus y prenant part cultivent une volonté d'échapper au contrôle des pouvoirs dominants après y avoir longtemps consenti.

En reprenant une analyse développée par Lordon, nous pouvons néanmoins distinguer et définir des communautés d'une autre nature que l'on nommera « communautés de fuite ». Sous cette dénomination s'engage une double fonction. La « fuite » s'établit tout d'abord comme le processus d'initiation attribuable à toutes nouvelles communautés, les individus y prenant part s'engageant tous, à leur début, dans un mécanisme visant à échapper à leur condition initiale. Toutefois, au-delà d'un processus, la communauté de fuite représente aussi un état, dans lequel les individus ne s'engagent pas dans un désir subversif, mais plutôt dans la construction d'un projet alternatif autocentré. Au cours de cet article, lorsque ce n'est pas spécifié, nous considérerons la communauté de fuite dans cette seconde acception. Celle-ci pourrait dès lors être confondue avec la communauté de refus, néanmoins cette dernière, par la non-reconnaissance de l'autorité étatique et l'intention d'engager la communauté comme une forme de protestation – bien que les individus y prenant part ne le formulent parfois pas directement –, vise à troubler l'ordre sociopolitique dominant, ce qui

n'est pas le cas des communautés de fuite.

Ces différents types de communautés composent ainsi le gradient des conflictualités vis-à-vis des institutions. Celles dites de résistance composent le plus haut degré, avec une opposition frontale, qui peut s'illustrer matériellement. Ensuite, les communautés de refus qui, quant à elles, tendent à contester l'État, mais dans une pratique plus insidieuse, souvent à la frontière de la légalité, tout en cherchant parfois les soutiens institutionnels qui peuvent servir leur projet. Enfin, les communautés de fuite n'ancrent pas leur position dans une conflictualité – ou bien de manière minimale –, préférant le caractère autocentré de leur initiative. Néanmoins, au sein de cet ensemble, nous considérerons ces catégories comme non restrictives, perméables et dynamiques.

Ainsi, malgré leurs différends certains, toutes ces formes de communauté s'accordent sur la nécessité de « reconfigurer l'espace des possibles » (Ibid.) et sur l'impératif de construire un ailleurs. Toutefois, alors que les relations conflictuelles entre les institutions et les alternatives écologiques ont massivement fait l'objet d'études universitaires – comme en démontrent les travaux de Pruvost ou encore Tonnelat –, les rapports entretenus par les communautés de fuite sont très peu analysés. Cela manque d'autant plus à l'analyse que ces communautés de fuite revendiquent la construction d'un modèle alternatif, en marge des systèmes socio-économiques prédominants, sans pour autant vouloir s'engager dans un processus conflictuel. Dès lors, comment cette relation entretenue avec les institutions s'illustre comme un marqueur principal pour les communautés, mais représente aussi un potentiel générateur de tensions ?

Le rapport aux institutions est le fruit d'une réflexion complexe pour les communautés alternatives écologiques. Comme évoqué précédemment, il y a des communautés dites de résistance qui se caractérisent par leur opposition frontale envers les institutions et les pouvoirs dominants, dont l'exemple de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes en était la parfaite illustration. Cette Zone à Défendre – acronyme de ZAD – regroupait une multitude de collectifs autonomes et autogérés, dont la grande majorité affirmait une non-reconnaissance des instances et institutions politiques, un refus de se constituer en association ou de percevoir des aides de l'État, et une opposition directe avec tout ce qui se rapprochait des pouvoirs dominants.

Quant aux communautés du refus, elles se distinguent elles aussi par leur volonté d'indépendance et d'autonomie, mais elles n'engagent pas de rupture totale ni frontale, contrairement aux communautés de résistance. Ainsi, il y a ainsi la plupart du temps une volonté d'utiliser les prestations de l'État disponible, une constitution en association, voire parfois une recherche d'approbation de certaines institutions politiques et élus locaux, mais aussi un jeu de pratiques à la frontière de la légalité – avec par exemple l'utilisation d'habitats légers, ou l'engagement de certains membres dans la désobéissance civile. Ce n'est pas une conflictualité matérielle qui s'engage ici, mais plutôt une recherche de pratique contestataire par

l'autonomie et le jeu juridique, tout en usant souvent des aides à disposition. Dans les deux cas présentés il y a un consensus général à ne plus jouer le jeu du système, les individus prenant part à ces communautés y ayant longtemps consentis, cela s'exprime désormais par une volonté d'échapper au contrôle des pouvoirs dominants et une intention d'engager la communauté comme une forme de protestation – sans nécessairement le formuler –, visant à troubler l'ordre sociopolitique prédominant.

2. Ethnographie de la fuite, une communauté dans l'ouest de la France

Néanmoins, la communauté que j'observe dans l'ouest de la France ne s'inscrit pas dans cette perspective. En effet, tous les individus y prenant part reconnaissent pleinement les institutions investies dans le projet – l'idée de ne pas reconnaître leur autorité n'a jamais été évoquée et ne semble pas même imaginable. Tous semblent ainsi tacitement s'accorder sur la volonté de ne pas s'opposer à celles-ci – ce qui engagerait le collectif dans un processus compromettant sur plusieurs points. De plus, les premières réunions ont dessiné une volonté de profiter des biens publics à disposition : le choix du lieu devait remplir plusieurs critères tels que posséder une école ou encore avoir un accès direct à une grande ville, et d'autres facteurs ont pesé dans la décision finale comme la présence d'une médiathèque et de la fibre dans la commune choisie. Enfin, il semble y avoir une certaine proximité avec les représentants des institutions politiques locales.

Ainsi, par le biais des médias locaux, le maire de la commune d'accueil probable semblait être un personnage important pour le collectif, les accompagnants et les aidants à mettre en place leurs intentions. Néanmoins, dans les faits, les individus prenant part au projet relativisent cette proximité, sans pour autant contester l'autorité et le pouvoir décisionnel du maire. Certains membres du groupe engagent également un contact rapproché avec les ABF – Architectes des Bâtiments de France – afin que le projet s'inscrive pleinement dans la continuité urbanistique désirée par ces institutions. En ce sens, la communauté que j'observe est amplement différente des autres précédemment évoquées, elle ne se construit pas en opposition aux institutions afin de faire valoir ses pratiques écologiques et le développement de son projet, mais plutôt dans une perspective autocentrée qui ne vise pas à s'accroître ou à s'engager dans une mouvance subversive. Au contraire, elle semble même entretenir une relation de proximité avec les institutions impliquées dans l'initiative. De par sa nature et de par la relation qu'elle entretient à différents niveaux, on peut la qualifier de communauté de fuite comme définie initialement.

Les différents types de communautés évoqués se situent donc sur différents pans. Elles s'accordent toutes sur la nécessité de « reconfigurer l'espace des possibles » (Simpson, 2015) et sur la croyance qu'il est possible de construire un ailleurs. Néanmoins la relation entretenue – ou non – avec les institutions politiques s'inscrit comme une ligne de tension majeure. Ce conflit s'ancre par ailleurs matériellement, Tournadre donnant l'exemple d'un ancien habitant de la ZAD de Notre-Dame-de-Landes

nouvellement arrivé dans la communauté observée, qu'il définit comme de la « pacotille », pointant la « légèreté » des actions entreprises. Il existe donc bien un conflit entre les communautés alternatives écologiques, certes latent, mais qui tendra à se développer dans les années à venir à mesure que celles-ci se développeront sur le territoire, chacune adoptant des rapports propres envers les institutions.

3. Vers quel « projet civilisationnel » ?

Cette approche nous amène à questionner d'autres problématiques subalternes, puisque les relations aux institutions occupent une place centrale dans les prises de position des communautés, s'inscrivant comme une ligne de divergences majeures. Il convient donc de définir comment ce rapport, vecteur de tensions potentielles, influe sur le monde que se proposent et projettent de construire les communautés. Ainsi, cette relation particulière avec les institutions qu'entretiennent les communautés de fuite comparativement à leurs homologues aux volontés subversives est-elle un marqueur plus profond ? Plusieurs slogans affichés dans les temps forts de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes tels que « Contre l'aéroport et son monde » ou « Notre monde contre le leur » s'en prenaient non seulement au projet aéroportuaire, mais aussi à tout l'univers qui l'englobait, créant un espace de fracture manichéenne entre les deux pôles qui s'affrontaient, sur fond de problématiques environnementales.

Moore dans *Le Capitalisme dans la toile de la vie* (2020), développe ainsi cette ontologie selon laquelle le capitalisme ne se définit pas uniquement comme un mode de production, mais plus généralement comme un "projet civilisationnel", projet contre lequel semblaient s'opposer les zadistes, qui ne défendaient plus seulement le bocage nantais, mais bien la promotion d'un "monde" en dehors de celui présenté par les pouvoirs dominants. Dès lors, comment analyser cela à la lumière des communautés de fuite et quelle position adopte le collectif étudié ?

Le groupe observé s'institutionnalise autour de nombreux documents créés par les membres entre 2020 et 2022, définissant l'idéologie et les principes de l'initiative. L'un d'eux dessine le contour des valeurs défendues et les pratiques que souhaite mettre en place le collectif. Un socle "officiel" de 5 valeurs fondamentales, considérées d'une même importance, a ainsi été rédigé dans les documents fondamentaux. Toute personne souhaitant rejoindre le projet – dont l'entrée se fait par entretien avec les membres puis par un processus d'intégration progressif – doit reconnaître ces valeurs. La première est le respect de chacun et des individualités, affirmant qu'il faut reconnaître et accepter les différences, que le groupe ne doit pas effacer ces individualités qui renforcent l'intelligence collective. La seconde est l'ouverture vers l'extérieur, dans laquelle le groupe cherche à éviter l'entre-soi et à favoriser la transmission, le partage, l'échange, la coopération, l'accueil et le dialogue. Leur troisième valeur est la solidarité – entendue ici uniquement à l'échelle du collectif –, puisque le groupe partage des objectifs communs, ils affirment qu'il est important que cela soit soutenu par l'entraide, permettant de développer le vivre ensemble de la communauté.

La quatrième est la résilience, définie comme la capacité du groupe à traverser des difficultés et à s'adapter aux changements, qu'ils soient dus à des causes internes ou externes au groupe. Ils considèrent ainsi que nous vivons une période de profonde transformation de notre société et du vivant, et que pour répondre à cela, la vie en habitat participatif et la mise en commun de biens permettraient une plus grande résistance et inspireraient la société de demain.

Enfin, l'écologie constitue la dernière valeur fondamentale du projet, les membres ayant à cœur de mettre en œuvre une façon d'habiter plus respectueuse du monde vivant, permettant un meilleur équilibre entre l'Homme et son environnement naturel. Ils affirment ainsi que l'espèce humaine, sans distinction, est aujourd'hui responsable d'une dégradation importante des milieux naturels, et qu'il faut par conséquent reconsidérer le rapport au vivant, de façon à limiter l'impact négatif sur les autres espèces et assurer de meilleures conditions de vie pour tous. Vivre en écohabitat permettrait une attention plus importante de ces problématiques, favorisant la biodiversité, un mode de vie plus sobre et des actions respectueuses de l'environnement.

Le collectif distingue donc plusieurs points centraux, notamment l'écologie – qui reste la problématique initiale de la création de l'écohabitat, inspirant de manière sous-jacente l'ensemble des autres discours – puisque selon eux, l'être humain est largement responsable de la détérioration du milieu environnemental dans lequel il s'insère. Cela semble ainsi faire écho à la conception anthropocénique – sans que le collectif ne le nomme précisément – selon laquelle l'Homme est devenu une force géophysique majeure sur Terre, influant sur l'échelle du temps géologique (Crutzen et Stoermer, 2013). Or plusieurs chercheurs s'accordent à ne pas placer l'anthropos comme le responsable indifférencié de cette influence sur la nature, mais plutôt l'organisation capitaliste du monde, invoquant dès lors la notion de « capitaloscène ».

Cela se développe ainsi sur plusieurs points pour Moore (2020) : la datation de ce problème ne trouve pas sa naissance suite à l'industrialisation de la fin du XVIII^e siècle ou après la Seconde Guerre mondiale – même si c'est à cette époque que se répandent massivement les gaz à effet de serre et les premières transformations de l'environnement –, mais plutôt au XVI^e siècle estimant que le projet civilisationnel capitaliste y prend sa source comme entreprise d'appropriation de la nature. Il s'agit ainsi de comprendre la relation entre monde naturel et monde social en dépassant le dualisme substantialiste Société / Nature. Moore propose le principe de « double intériorité » pour interpréter cela, dans lequel le capitalisme ne fonctionne qu'en s'appropriant la nature, et la nature ne cesse d'intérioriser / de capter les effets du capitalisme. La nature est donc perçue comme une ressource dépendamment de la temporalité sociohistorique dans laquelle elle s'inscrit.

En ce sens le capitalisme ne représente plus uniquement un mode de production, mais bien un « projet civilisationnel », avec « une façon d'organiser la nature »

(Ibid.) visant à créer un monde dans lequel tous ses éléments seraient interchangeables. Selon Moore, le capitalisme repose par conséquent sur l'appropriation d'une nature bon marché – à laquelle appartient la force de travail – permettant d'accroître l'accumulation de capital à moindres frais, se trouvant ainsi être un mélange « entre pillage et productivité ». Nos sociétés ont reposé sur plusieurs matières premières que se sont appropriées les entreprises capitalistes à bas coûts : le bois, le charbon, le gaz, le pétrole, etc. qui ont quelquefois rencontré leurs limites – quantitatives ou qualitatives, devenant parfois obsolète. Le capitalisme connaît alors des crises quand il est à « l'épuisement des rapports d'appropriation » – qui peuvent être dû à des phénomènes externes, il est néanmoins capable de rebondir, passant au cycle suivant et trouvant dès lors une nouvelle nature « bon marché » à s'approprier.

Dès lors, comment interpréter cette mise en perspective au prisme de la communauté de fuite étudiée ? Comme nous l'avons remarqué, il n'y aucune dénonciation du capitalisme dans leurs écrits, bien que l'écologie et la problématique d'appropriation de la nature constituent des valeurs primaires. Cela se retrouve également dans les conversations informelles que j'ai pu entretenir avec eux. Ainsi, lorsque je les interroge quant à leurs choix de créer et d'intégrer un tel projet de communauté alternative et écologique, beaucoup me répondent qu'ils font cela avant tout dans une perspective de retour à la nature et de reconnexion avec le vivant, afin d'en profiter et d'élever leurs enfants dans ce cadre, pour leur donner "le goût de la nature". L'ensemble des personnalités au capital économique et culturel élevé qui composent le groupe ont conscience que tout semble se dégrader autour d'eux – et c'est en partie pour cette raison qu'ils créent leur projet – avec comme cause unique l'Homme, sans évocation des systèmes sociaux, politiques et économiques. Mêlé aux valeurs de solidarité et de vivre-ensemble promu par le collectif, le groupe ne se construit donc "contre" rien – si ce n'est "l'être humain" qui dégrade son milieu naturel – et encore moins contre les institutions, mais uniquement dans des actions de bienveillance à l'égard du monde qui l'entoure.

Or ces positions ne sont bien souvent pas celles adoptées par les communautés de résistance et de refus, qui vont parfois jusqu'à dénoncer cela. Ces dernières peuvent se montrer critiques vis-à-vis des communautés de fuite, ne les considérant pas suffisamment subversives. Néanmoins la réciprocité ne semble pas effective, puisque les individus que j'ai interrogés semblent, dans leurs discours, soutenir ces initiatives conflictuelles, sans pour autant y prendre part.

Conclusion, alors l'opprobre ?

Dès lors, il convient peut-être de ne pas penser la communauté de fuite comme une alternative, elle-même n'étant pas vectrice de volonté de changement politique. En effet, selon les critères que définit Wright dans Utopies réelles (2020), le collectif observé ne s'engage pas dans une stratégie de rupture – il n'entretient pas un réseau de militants local ou de désobéissance civile –, la stratégie interstitielle – basée sur la diffusion de son mode de vie ou l'inscription

dans un territoire localisé, hors-institutionnel – semble rester minime, et la stratégie symbiotique de participation à la vie politique locale est quant à elle floue. La communauté, s'alignant sur un projet institutionnalisé sans désavouer les structures politiques locales, se démarque donc plutôt par sa « bonne morale civique » (Bantigny et Gobille, 2018), en ne s'inscrivant pas dans un projet subversif.

La communauté de fuite ne constitue donc pas une alternative, ne possédant pas de leviers d'action politique, elle reste néanmoins un laboratoire préfiguratif. Elle se situe à la marge, sans volonté subversive, mais avec le désir de créer une utopie politique – cultivant des valeurs écologiques et une organisation sociale particulière, bien qu'autocentrée –, à la manière de la « civilisation éphémère en dehors des civilisations établies » que propose l'étude des pirates malgaches de Libertalia par Graeber (2019), ou bien l'analyse sociopolitique des îles grecques de Ikaria et Gavdos de Kallis, Varvarousis et Petridis (2022), qui tentent de présenter un modèle de rupture avec la société de croissance, sans nécessairement entrer en confrontation avec celle-ci.

Dès lors, c'est peut-être sous cet angle qu'il faut analyser les communautés de fuite. Elles ne constituent pas des pouvoirs alternatifs d'influences politiques propres, ne s'inscrivant pas dans une ligne subversive de stratégies symbiotiques interstitielles et de ruptures, néanmoins, tout en soutenant les projets qui s'en revendiquent, les communautés de fuite représentent des laboratoires préfiguratifs. En développant des pratiques de vie et de gouvernance nouvelles, avec « une façon d'organiser la nature » (Moore, 2020) qui leur est propre, elles tendent peut-être – sans le nommer – à développer des pratiques originales en accord avec les initiatives « de lutte », cultivant un espace social dans l'attente d'une évolution politique favorable à l'influence qu'elles disséminent. •

Bibliographie

- Barucq, L., Smolar, P., et Council, N. I. (2021). Le monde en 2040 vu par la CIA : Un monde plus contesté. Éditions des Équateurs.
- Bantigny, L., et Gobille, B. (2018). L'expérience sensible du politique : protagonisme et antagonisme en mai-juin 1968. *French Historical Studies*, 41(2), p. 275.
- Bhungalia, L. (2019). Laughing at Power : humor, transgression, and the politics of refusal in Palestine. *Environment And Planning C : Politics And Space*, 38(3), 387-404.
- Blitstein, P. A., et Lemieux, C. (2018). Comment rouvrir la question de la modernité ? *Politix*, n° 123(3), 7.
- Crutzen, P. et Stoermer, E. (2013). « The Anthropocene » Yale University Press, p. 479-490.
- Fassin, D. (2022). La société qui vient. Éditions du Seuil.
- Graeber, D. (2019). Les pirates des lumières ou la véritable histoire de Libertalia. Libertalia.
- Ion, J. (1997). La fin des militants ? FeniXX.
- Kallis, G., Varvarousis, A., et Petridis, P. (2022). Southern thought, islandness and real-existing degrowth in the Mediterranean. *World Development*, 157, 105957.
- Lallement, M. (2019). Vivre dans ce monde, non de ce monde ? l'expérience communautaire de The Farm. *Nouvelle Revue De Psychosociologie*, N° 28(2), 15.
- London, F. (2019). *Vivre sans ? : Institutions, police, travail, argent... La fabrique éditions.*
- Malm, A. (2020). Comment saboter un pipeline ? La fabrique éditions.
- Miller, T. (2000). The 60s communes : hippies and beyond.. *Choice Reviews Online*, 37(09), 37-5277.
- Miller, T. (1992). *American Communes, 1860-1960 : A Bibliography*. The Journal of American History. Garland Pub.
- Moore, J. (2020). Le capitalisme dans la toile de la vie : Écologie et accumulation du capital. Éditions de l'Asymétrie
- Richard, F., Deller, J., et Tommasi, G. (2014). Migration, environnement et gentrification rurale en montagne Limousine. *Journal of Alpine research | Revue de Géographie Alpine*, 102-3.
- Simpson, A. (2014). *Mohawk interruptus*. Dans Duke University Press.
- Steffen, W., Crutzen, P. J., et McNeill, J. (2007). The Anthropocene : Are humans now overwhelming the great forces of nature. *AMBIO : A Journal of the Human Environment*, 36(8), 614-621.
- Wright, E. O. (2020). Utopies réelles. La Découverte.



Fêter

un autre monde

L'expérience d'une rave au terrain vague d'Hochelaga

#Fête
#Territoire
#FricheUrbaine
#Covid-19
#Communauté
#Post-Croissance
#Danse

Charlet Brethomé

Étudiant au doctorat de communication,
Université du Québec à Montréal.

« *Commençons par la fin du monde, vous voulez bien ?
On en termine avec ça et on passe à autre chose de plus intéressant* »
(Jemisin, 2015, cité dans Bigé, 2023, p. 23).

Ces phrases qui marquent le début des romans de science-fiction de l'écrivaine afro-futuriste Nora K. Jemisin ainsi que le début des réflexions sur la danse et les mouvements d'Emma Bigé est aussi ce par quoi je souhaite commencer mes réflexions. Le modèle hégémonique de production économique et d'organisation sociale – néolibéralisme, capitalisme, États Nations – est dans un « moment critique » (Fassin, 2022). Le contrat social post seconde guerre mondiale qui reposait sur la croissance économique ne semble aujourd'hui plus faire de sens tant les crises sociales, économiques et écologiques se succèdent et s'accroissent (Abraham, 2019 ; Servigne, 2015). Face à cette densification des moments de crises, nous sommes appelés à réfléchir à la transition, sans qu'on ne sache vraiment vers quoi. Le Gouvernement provincial québécois s'est en effet doté en 2018 d'un plan de transition où les seules cibles sont la réduction de la consommation des énergies polluantes, l'encouragement des innovations tout en maintenant le développement économique du pays (Québec – transition énergétique, consulté le 20 juin 2023). D'autres s'alignent sur cette même idée de transition et pensent des modèles économiques et d'organisation sociale qui reposent sur d'autres postulats que la rentabilité économique (Abraham, 2019 ; Demaria et al., 2013 ; OPCD, 2022 ; Parrique, 2019).

Si nous commençons par la fin du monde, prenons à rebours l'idée d'une transition et admettons – comme certain•es peuvent le sentir lors d'une journée de smog où l'air extérieur à Montréal devient la plus toxique de la planète pendant 48 heures (Bordeleau, 2023) – que nous sommes déjà dans un monde « qui n'en finit pas de finir » (Bigé, 2023, p. 23) ? Notre monde, nos paysages sont cicatrisés, parfois détruits, mais aussi régénérés. Ainsi, la question n'est plus celle de comment parvenir à une transition vers la post-croissance, mais plutôt de comment apprendre à sentir et s'inspirer des humains et plus qu'humains qui savent déjà vivre dans les ruines du capitalisme (Tsing, 2015 ; Bigé, 2023).

Pour répondre à cette question la philosophe et penseuse-en-danse Emma Bigé propose de partir de la danse comme « manières de bouger et de sentir bougées, qui pourraient nous rappeler à l'alliance qui se tisse entre les animaux humains et les autres créatures terrestres » (Bigé, op.cité). Je poursuis cette réflexion amorcée par la philosophe pour parler moi aussi de danse, mais d'une danse collective, d'une danse festive. Je propose en effet de partir de la fête pour penser et faire autrement.

Plutôt que d'attendre pour fêter l'aboutissement

d'une transition vers un monde post-croissance pourquoi ne pas commencer par le fêter ? En effet, toutes les fêtes ne se valent ni n'ouvrent aux mêmes possibles (Mayol, 1997), aux mêmes devenir avec. Je fais donc le choix de parler d'une forme spécifique de la fête, celle de la fête libre et clandestine – qui entretient un lieu particulier avec les territoires. Alexandre Grondeau définit la fête libre comme une

« Organisation socio-spatiale alternative, libre, éphémère, autogérée, émancipatrice de la société de consommation et d'un certain nombre de discriminations inhérentes au monde de la fête actuelle, une expression festive avant-gardiste et transgressive qui s'incarne dans une contre-proposition territoriale contemporaine, temporaire et perturbatrice pour les pouvoirs en place ». (Grondeau, 2022, p. 81)

Le géographe note ensuite que ce format de fête a été une des seules formes de fête recensée pendant la période de la pandémie de la COVID-19. Ces fêtes qui font peur aux autorités et peuvent engendrer des réactions vives de ces dernières ont aussi permis de mettre en lumière ce « besoin humain fondamental de se retrouver pour faire la fête », de faire communauté (ibid).

Ce même besoin m'a traversé ici à Montréal pendant la période de la pandémie. D'autres personnes ont aussi partagé et communiqué ce besoin de se retrouver pour danser, pour sortir des cadres et normes qui nous individualisent et nous distancent. Comme il n'était pas possible de faire la fête dans les lieux établis à cet effet, il nous a fallu renouer avec les marges de la ville – les mêmes qui accueillent les humains ou plus qu'humains « qui savent vivre dans les interstices de destructions, dans les anfractuosités des arrêts du monde » (Bigé, op.cité, p. 25). Les friches industrielles, les terrains vagues, sont des espaces de ce type – des territoires à la marge et habités par les marges. L'un de ces territoires interstitiels à Montréal est un territoire qui porte autant de noms qu'il n'a d'usages : la friche d'Assomption Sud, le terrain vague d'Hochelaga, Viau, ...

L'histoire de ce territoire, son passé industriel puis la longue période d'abandon institutionnel des années 1990 à aujourd'hui (les mondes du terrain vague, 2022), montre la manière dont un espace industriel s'est régénéré, remis en mouvement, habité par une multiplicité d'êtres en relations sympoiétiques (ibid ; Haraway, 2020 ; Pignocchi, 2019). Depuis quelques années, cette friche est menacée par le complexe industriel incarné par le Port de Montréal et l'entreprise Ray-Mont Logistique (Office de consultation publique de Montréal, 2019) qui veulent faire d'une partie de ce territoire une plateforme logistique qui puisse amplifier la participation de l'économie québécoise à l'économie globalisée grâce au fleuve Saint Laurent (le Devoir, 2021). Ce projet est l'incarnation même de la politique économique agressive d'exploitation et d'extraction que propose le Premier ministre François Legault dont on prend véritablement la mesure à la lecture de son livre-manifeste « Cap sur un Québec gagnant » (Legault, 2013). Ceci appelle une lutte, ou plutôt des pratiques ou présences qui font exister ce territoire autrement que par son usage économique. Il faut densifier celles-ci « à tel point que le territoire devienne illisible, opaque à toute autorité » (comité

invisible, 2020, p. 98), à tel point que les appareils de capture capitaliste et étatique ne puissent plus être activés, ou seulement à certains endroits. Créer des trous, des plis, à force de présence, dans le territoire du capitalisme mondialisé et des États néolibéraux¹.

Au terrain vague d'Hochelaga et peut-être plus qu'ailleurs, de multiples usages, de multiples présences se croisent, cohabitent et parfois entrent en conflit ouvert. Le cas de la construction de cette plateforme logistique tend à polariser deux visions du monde et donc du territoire. Celle du complexe économique et industriel qui repose sur un modèle de croissance économique à tout prix d'un côté. De l'autre, des personnes, des communautés, des non-humains investissent ce territoire vague pour promener leur chien, pour jouer, pour danser, se réunir, se loger. Pendant presque trente ans, ce morceau d'espace pollué et délaissé par les institutions économiques et politiques (Clément, 2004) est aussi devenu l'habitat d'espèces menacées ou vulnérables comme le renard roux, le hibou des marais ou l'Orme d'Amérique (Ileau, 2018) et des espaces végétales pionnières qui participent à la phytoremédiation des sols - celles qu'on appelle les mauvaises herbes ou les phragmites (Société québécoise de phytotechnologie, 2016). Ces non-humains et humains ont donc expérimenté et vécu, ont poussé et se sont organisé dans des territoires en ruine du capitalisme. Ces territoires qui ont déjà connu plusieurs cycles de destruction sont aussi ces lieux où il est possible de sentir et d'expérimenter ces alliances créatives, de support et de care entre les espèces et envers les territoires.

Le terrain vague d'Hochelaga, aux marges de la ville de Montréal, est donc devenu ce quelque chose qui ouvre aux nouvelles rencontres inter-espèces, à la régénération des territoires, aux usages citoyen•nes et à la créativité (l'école de la friche, 2023). Une façon de comprendre cette multiplicité spatialisée consiste à adopter les concepts d'espace et de place de Doreen Massey. Pour l'autrice, penser les relations et donc la multiplicité des trajectoires qui se croisent et s'entrechoquent demande un concept qui permet à ces rencontres d'avoir lieu. L'espace est en effet la condition même d'existence des relations (Massey, 2005, p. 56). Ainsi,

« conceptualising space as open, multiple and relational, unfinished and always becoming, is a prerequisite for history to be open and thus a prerequisite, too, for the possibility of politics (...). In that sense space is the social dimension. In the sense of engagement with multiplicity ». (Massey, 2005, p. 59)

Ce primat ontologique de la relation qui ouvre vers une pensée du nexus, des nœuds, des agencements multi-spécifiques à partir duquel penser ensuite les subjectivités (et non l'inverse c'est-à-dire la relation comme agrégat de choses préexistantes à leur lien) permet de décentrer nos expérimentations éthico-politiques de la figure de l'individu absolument détaché de son environnement, « pris comme origine et certitude » (Nancy, 1986).

Dans son magnifique article sur le rapport qu'entretient le chant Sami avec les territoires autochtones, Stéphane Aubinet reprend ces considérations pour créer un

concept de territoire qui « se constitue de l'intérieur, via un engagement des acteur.ices dans leurs environnements » (Aubinet, 2017, p. 24). Il traduit le concept d'attention de Tim Ingold par « faire connaissance, dans sa double acception de s'engager dans une rencontre et de créer de la connaissance ». L'auteur s'intéresse notamment à la manière dont les autochtones des territoires Sámi qui couvrent le nord de la Suède, de la Norvège et de la Finlande « chantent les territoires » (Aubinet, 2017) et constate que le « territoire ne préexiste pas à ceux qui le chantent » (ibid, p. 34). Suivant Heidegger, la poésie, l'art est en effet ce qui nous fait habiter : « la poésie est le faire habiter originel » (Heidegger, 1951) de l'humanité. Par conséquent, contre la vision du monde logistique et néolibérale, Sylvain Piron nous appelle à « défendre la poésie, l'affirmer comme le contraire de l'économie, comme le seul marteau qui peut rêver de fracasser par sa puissance la tyrannie de l'imaginaire capitaliste » (Piron, 2020, p. 355)².

Plutôt que de rêver de fracasser l'imaginaire capitaliste, nous proposons de raver. Danser toute la nuit, aux heures où nous devrions dormir, reposer notre force de travail, nous proposons de nous consumer, de nous donner, de nous abandonner à l'impossible. De nous retrouver, aux marges, là où la fin du monde a déjà eu lieu et d'où un nouveau monde vient.

Du mois de mars 2020 au mois de mars 2022, les multiples interdictions au Québec de rassemblements et les couvre-feux ont reconfiguré les modalités des rassemblements festifs, en particulier le format rave et nous ont repoussés vers les marges. C'est à ce moment donc que nous nous sommes retrouvé•es, à plusieurs dizaines ou centaines, au terrain vague d'Hochelega pour faire la fête. C'est par cette pratique artistique, par nos expériences communes, par l'installation de sound systems, par nos corps vibrants et dansant, se perdant et se retrouvant dans la forêt du Boisé Steinberg que nos communautés festives ont eu lieu, que nous avons fait exister un territoire, que nous nous y sommes liés. En effet, c'est par la fête, par les levers de soleil en dansant que je me suis lié à ce terrain vague.

Dans son très beau livre « Chaos, art, and Territory », Elisabeth Grosz montre que la musique et la danse – deux des éléments de la fête rave – sont deux formes artistiques qui ont cette capacité à intensifier et exciter les forces créatrices, à lier les choses prises sous son joug, vibrantes ensemble³ (Deleuze & Guattari, 1980 ; Goodman, 2012, Grosz, 2012). Ces formes artistiques, pour faire affects et sensation, commencent selon l'autrice par créer un territoire, faire un cadre (Grosz, 2012, p. 20-27). L'art est donc ce qui extirpe des coordonnées spatiotemporelles et qualitatives du milieu pour en faire un territoire (Grosz, 2012, p. 57 ; Lepecki, 2013 ; Manning, 2013).

Organiser une rave, trouver un endroit propice pour la fête, en intérieur ou extérieur, réfléchir à l'esthétique générale de l'événement, à la manière de communiquer avec les personnes, à la construction d'une programmation des DJ, à l'emplacement du ou des systèmes son, des espaces plus tranquilles, etc., sont autant de pratiques qui construisent ce cadre, qui chorégraphient les

mouvements des corps, de la musique et des affects. Tout doit être fait pour que les éléments mis en place avant, pendant et après l'événement puissent accueillir et faire émerger du chaos affects, sensations et émotions, l'ineffable qui nous lie et nous emportent, qui nous fait toucher l'impossible.

Le potentiel de la fête est donc profondément éthique, non pas seulement dans le sens qu'il s'agisse d'une activité collective, mais dans le sens où celle-ci peut élaborer de nouvelles possibilités d'être-ensemble et former de nouvelles sensations. En effet, la fête est une expérimentation de faire monde différemment, d'être ensemble autrement (Labelle, 2022). Elle se définit par son mouvement vers l'excès, vers la consommation de l'être. Ce même mouvement emporte les communautés festives vers une plus grande intensité du sentiment d'appartenance (ibid). La fête est ainsi saisie par le concept de communauté que propose Jean Luc Nancy. Non plus une communauté comme agrégat d'individus absolument détachés du dehors autour d'un projet, d'une œuvre; non plus selon une communion immanente, mais selon une ontologie sociale (Nancy, 1986) ou relationnelle (Manning, 2013 ; Bigé, 2023).

Selon cette posture ontologique que nous avons déjà rencontrée à propos du concept d'espace, la communauté précède toute notion de subjectivité, les êtres singuliers sont espacés et noués par le partage qui les fait autres. La communauté se définit donc par ses qualités de transcendance, par ce qui lui est extérieur et par ce qui l'interrompt, la fragmente ou la suspend. Et c'est là aussi que l'on peut considérer avec Bataille et Maffesoli la fête comme une expérience de désœuvrement (Blanchot, 1983 ; Nancy, 1986), de l'épuisement : « la fête c'est cette espèce de pulsion, ce qui fait que régulièrement, on sent un besoin de rassembler dans quelque chose qui s'épuise dans l'acte, ne se vit pas en fonction d'autre chose » (Maffesoli, 1997, p. 79). Il s'agit d'un moment que le philosophe français nomme de transcendance immanente c'est-à-dire qui dépasse les humains et plus qu'humains sous son emprise, mais rejaillit sur elleux (ibid).

La fête est donc peut-être cette expérience sociale et d'être ensemble par laquelle nous éprouvons le plus la communauté, cet être en commun, cette com-parution avec l'autre humain et plus qu'humain (ibid). La fête est cette pratique par laquelle nous nous ouvrons vers le dehors, où il devient possible de perdre ses repères, de résider dans l'instant présent, où nous explorons « l'inaccomplissement incessant de la communauté » (Nancy, 1986), mais où nous nous situons au seuil de notre être, où nous touchons le dehors – extase.

La fête telle qu'elle est comprise ici renverse complètement tant au niveau conceptuel qu'au niveau de nos sensations les postulats de l'individualité certaine et détachée, de l'humain producteur de sa propre essence sur laquelle reposent toutes les constructions politiques dominantes – du néolibéralisme au communisme (Nancy, 1986). Pour exister, ces communautés festives doivent être spatialisées, doivent avoir lieu. Et c'est pourquoi ces expériences sociales intenses, qui rejouent nos rapports au

monde, ont souvent lieu dans des territoires interstitiels, qui portent en eux le moins de significations possible du monde capitaliste et néolibéral.

Conclusion

La musique et la danse, les principales formes artistiques qui composent une rave, ont cette capacité de changer l'entièreté de notre rapport au monde (Manning, 2013), « d'impulser vie et présence » (Boissière, 2014). J'essaye de montrer la force potentielle de l'énergie, de la masse d'affects qui émanent des corps dansant pour repenser nos rapports au monde, aux territoires et aux humains et plus qu'humains qui les habitent. Ces fêtes que j'espère contagieuses permettent peut-être de répondre aux questions d'Erin Manning et d'Emma Bigé - deux penseuses-en-danse - qui nous demandent « et si danser était une manière de toucher le plus que » (Manning, 2013, p. 14) ? « Et si danser était une des manières de rendre tangible la part plus-qu'humaine et plus-que-corps de nos mouvements ? Et si danser nous permettait de toucher au quoi-d'autre de l'humain » (Bigé, op.cité, p. 55) ? Faire la fête au boisé Steinberg, à la friche ou au terrain vague d'Hochelaga sont les moments où par les pratiques et les forces qu'elles agencent et par ce supplément ineffable (Manning, 2013) qu'elles génèrent, à la « signifiante limpide et mystérieuse » (George Didi Huberman, 2021), m'ont le plus fait ressentir cette sensation d'être dansé plutôt que de danser, d'être emporté vers ce monde plus qu'humain.

Ce texte est donc un appel à l'expérimentation, à l'abandon des limites strictes de l'individu néolibéral pour embrasser, pour toucher au seuil de notre être le dehors, les autres humains ou non. Il ne s'agit pas de réfléchir, de critiquer puis de faire, mais de faire, de se jeter vers l'incertitude, d'apprendre à danser ensemble sur les ruines du capitalisme, de nous retrouver autour d'un feu, de fêter le monde qui vient - mais lequel ? •

Bibliographie

- Abraham, Y.-M. (2019). Guérir du mal de l'infini: produire moins, partager plus, décider ensemble. *Écosociété*.
- Aubinet, S. (2017). Chanter les territoires Sami dans un monde plus-qu'humain. *L'information géographique*, 81(1), 20-37.
- Bigé, E. (2023). *Mouvements (la découverte)*.
- Bianchot, M. (1983). *la communauté inavouable* (les éditions de minuit).
- Boissière, A. (2014). *Musique Mouvement* (Editions Manucius).
- Boltanski, L. et Chiapello, E. (2000). *Le nouvel esprit du capitalisme*: Boltanski Luc, Eve Chiapello. Gallimard.
- Clément, G. *Manifeste du tiers paysage. artlibre. 2004*. collectif de l'école de la friche. (2023). *L'école de la friche à défendre*. Montréal.
- CRAL - Centre de Recherches sur les arts et le langage. (2021, 1er décembre). « Faits d'affects » de Georges Didi-Huberman 2/12.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Capitalisme et Schizophrénie 2 : Mille Plateaux*. Editions de Minuit.
- Demaria, F., Schneider, F., Sekulova, F. et Martinez-Alier, J. (2013). What is degrowth? From an activist slogan to a social movement. *Environmental values*, 22(2), 191-215.
- Fassin, D. (2022). *La société qui vient*. Editions du Seuil.
- Gouvernement du Québec. (2023). *Transition énergétique | Page d'accueil*. [Transition énergétique.gouv.qc.ca](https://transitionenergetique.gouv.qc.ca/).
- Grondeau, A. (2022). *Free party et résistances festives : fêtes libres, désordre et utopies éphémères en temps de pandémie*. Dans *Esthétiques du désordre* (p. 81-100). Le Cavalier Bleu.
- Grosz, E. (2012). *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*. Columbia University Press. [1 online resource \(178 pages\)](https://doi.org/10.1017/9780226700000).
- Heidegger, (1951). *Bâir habiter penser*. palimpsestes.
- Labelle, B. (2022). *Pedagogy of Revelry - toward party studies*. Dans *Party Studies* (Errant Bodies Press, p. 10-36).
- Lepecki, A. (2013). *Choreopolice and Choreopolitics: or, the task of the dancer*. *TDR: The Drama Review*, 57(4), 13-27. « Les mondes du terrain vague », Appel à contribution, Calenda, Publié le lundi 21 novembre 2022
- Lipovetsky, G. et Serroy, J. (2016). *Chapitre premier. Le capitalisme artiste*. Dans *L'esthétisation du monde* (p. 41-149). Gallimard.
- Maffesoli, M. (1997). *Entretien avec Michel Maffesoli. Agora débats/jeunesses*, 7(1), 77-86.
- Manning, E. (2013). *Always More Than One, individuation danse*. Duke university Press.
- Masse, D. Barbara. (2005). *For space*. Sage publ.
- Mayol, P. (1997). *La fête comme « fêtes »*. *Agora débats/jeunesses*, 7(1), 13-22.
- Nancy, J.-L. (1996). *La communauté désœuvrée*. C. Bourgois.
- OPCD. (2022). *Charte des valeurs de l'Observatoire de la Post-croissance et de la décroissance* (OPCD).
- Parrique, T. (2019). *The political economy of degrowth*. *Economics and Finance* [Université Clermont Auvergne ; Stockholms universitet]. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02499463>
- Piron, S. et Piron, S. (2020). *Généalogie de la morale économique*. Z-S, Zones sensibles.
- Servigne, P. et Stevens, Raphaël. (2015). *Comment tout peut s'effondrer : petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*. Editions du Seuil.



Et si on réfléchissait à la décroissance...

en famille.

#Récit
#Autoethnobiographie
#Temps
#Ralentir

Axelle Ferrant
Historienne, doctorante en administration, ESG UQAM

Christine Lacroix
Philologue romane

Frédéric Ferrant
Informaticien

Garance Ferrant
Psychologue

Tac, tac, tac, clic... « Ça vous dit d'écrire un article sur la décroissance ? » Tout est parti de cette question échangée par courriel entre les auteur.e.s de cet article, une mère et ses trois enfants. Avec enthousiasme, la famille s'embarque dans des échanges intergénérationnels et transatlantiques autour d'un thème qui, nous ne le savions pas encore, nous interpelle tous les quatre.

Le mouvement de la décroissance n'est pas le fruit d'écrits d'icônes intellectuelles. Au début des années 2000, ce mouvement social naît d'expériences de citoyens qui ont voulu faire et vivre les choses différemment (Martinez-Alier, 2011). L'économiste Timothée Parrique définit aujourd'hui la décroissance comme « une réduction de la production et de la consommation pour alléger l'empreinte écologique planifiée démocratiquement dans un esprit de justice sociale et dans le souci du bien-être » (Parrique, 2022, p.15). En d'autres termes, il ne s'agit pas simplement de décroître... mais de le faire de façon démocratiquement planifiée et la plus juste possible. Il s'agit de construire ensemble la société que nous léguerons aux générations futures. Pourquoi ne pas réfléchir à nos façons d'être au monde et à ce projet de société en famille ? C'est ce que nous proposons dans cet article écrit à huit mains par une mère et ses enfants.

Les vignettes : tranches de vie intergénérationnelles

Nous adoptons une écriture réflexive et non représentative (Moriceau, 2018). Nous utilisons l'écriture comme exercice de réflexivité pour interroger le monde, ouvrir des espaces de réflexion critique et immerger les lecteur.rice.s dans ces espaces. Nous choisissons le format des vignettes autoethnobiographiques¹ (Humphreys, 2005) pour penser la décroissance à partir de nos histoires vécues et ancrées dans des contextes socioculturels plus larges. Le recours

aux vignettes comme outil de réflexivité, mais aussi de narration tissée à huit mains, vise à alimenter nos imaginaires tout en facilitant un dialogue intergénérationnel.

L'article consiste en six vignettes autoethnobiographiques successives. Chaque vignette est écrite par une auteur.e à partir de ses souvenirs et d'éléments historiques. Le récit commence en 1972, année de la parution du rapport Meadows. Ce best-seller constitue une tentative de démonstration empirique qu'il est impossible de maintenir le mythe d'une croissance infinie dans un monde fini. Les vignettes se succèdent ensuite aux 10 ans.

Outre les événements biographiques et socioculturels, chaque vignette mentionne le jour du dépassement. Pourquoi ? Car ce jour marque la date à partir de laquelle l'humanité a consommé l'ensemble des ressources naturelles que la Terre est capable de régénérer en un an. Or, la chose la plus importante à décroître est l'empreinte écologique (Parrique, 2022), c'est-à-dire la surface utilisée pour fournir les ressources naturelles et absorber les déchets de la société humaine. Nous devons utiliser moins de planètes Terre. Notre narration illustre pourtant que le jour du dépassement tombe de plus en plus tôt chaque décennie, témoignant de la matérialisation de l'avenir catastrophique annoncé par l'étude Meadows dès 1972.

Finalement, la notion du temps est centrale dans le récit. Elle se retrouve dans le passage du temps entre chaque vignette, dans la pression à devoir aller vite dans chaque récit et dans la volonté de ralentir dans la dernière vignette. Cette notion n'a pas été choisie au hasard. Elle est ressortie comme un thème majeur dans nos échanges familiaux. Ralentir... c'est aussi le thème central du livre de Parrique (2022). Alors que la vitesse semblait être une panacée pour vivre mieux, ralentir apparaît comme un élément désirable pour imaginer la société de demain.

1972, la mère...

J'ai 23 ans, un fils d'un an... et je cours après le temps. Vite, vite, clôturer mon mémoire et j'obtiendrai mon diplôme de philologie romane. Enfin. Ma génération est celle de l'immédiate après-guerre: nos parents l'ont vécue dans leur chair et il leur en reste une vigilance et une soif particulière de profiter de la vie.

Aujourd'hui, bien sûr, nous avons la Guerre froide entre les blocs de l'Est et l'Ouest, les Russes et les Américains, entre le communisme et le capitalisme. Mais ma génération est celle de l'insouciance, celle de la consommation: on veut du nouveau, on veut plus, on veut mieux et tout de suite. Vite, vite. Mai 68 a insufflé durablement une tornade de liberté: tout devient possible. John Lennon chante « Imagine » et je suis sereine quant à mon avenir. Mais je cours tout le temps. Vite aller à la Bibliothèque Royale à Bruxelles pour consulter les archives (internet n'existe pas encore). Puis, rentrer m'occuper de la maison, m'occuper de bébé: laver les couches de coton (pas encore de couches jetables), préparer les purées (très peu de petits pots en magasin). Ma grand-mère et ma maman devaient faire toutes les lessives à la main... Couraient-elles après le temps, elles aussi ?

L'année prochaine, en 1973, ce sera le premier choc pétrolier, le premier dimanche sans voiture en Belgique. Bruxelles sans voiture, Bruxelles inondée de vélos, de poussettes, de promeneurs. Les voisins discutent, les Bruxellois se réapproprient l'espace urbain.

Bruxelles en fête. En fête, oui, mais... Si le rapport Meadows publié cette année n'a pas été largement diffusé ou n'a pas marqué nos consciences, ce choc pétrolier nous touche directement personnellement. Pourrait-on réellement manquer de pétrole un jour ? Les ressources de la Terre ne sont-elles pas infinies ? La Nature ne se régénère-t-elle pas indéfiniment ? Et puis, comment vivre sans voiture ? Un malaise, une peur confuse s'insinue. Faudrait-il en arriver à mettre un frein à notre frénésie du « toujours plus » que nous appelons « progrès » ? Mais la première crise passée, on oublie vite ces interrogations... D'ailleurs, vite vite, bébé m'appelle. En 1972, nous épuisons les ressources renouvelables de la Terre quatre jours avant Noël, le 20 décembre.



1982, le fils aîné...

Brrr... Il fait froid ce soir. Pour un 15 novembre, ce n'est pas étonnant. Je vais vite acheter un paquet de cigarettes à la supérette du coin pour maman qui donne le biberon à ma petite sœur qui vient de naître, en échange je pourrai aussi me prendre une BD... Je n'aime pas trop leur acheter des cigarettes, mais d'un autre côté j'adore les BD... Je peux passer des journées à en lire. Et puis, j'essaye de dissuader mes parents de fumer en mettant des pétaards dans leurs cigarettes... Pas certain que ce soit très efficace, mais ça me fait bien rire. Papa en a parfois une qui éclate à l'hôpital (ben oui, on peut fumer où on veut, en 1982, même à son travail). D'ailleurs, je ne trouve pas ça très chouette (ça sent mauvais et ça pique aux yeux). Je découvrirai dans quelques années que les grands producteurs de tabac savent depuis 1953 que c'est toxique, mais "business is business"...

Ils se dépêchent pourtant d'en vendre toujours plus.

Nous habitons en ville. C'est très pratique: papa va à pied au boulot, je vais en vélo à l'école. L'année passée on habitait en Angleterre, c'était différent: un petit village, prendre le bus pour aller à l'école. Aujourd'hui, en ville, plus de jardin: je peux jouer dans ma chambre ou sur le terre-plein devant la maison. Et puis, j'ai aussi des réunions louveteaux, lors desquelles on se défoule en forêt. J'aime bien ces moments où on s'amuse avec presque rien: quelques bouts de bois et deux ou trois ficelles...

Pas besoin de plus quand on a 11 ans.

Voilà, j'ai choisi ma BD: L'Odyssée d'Astérix. Et la personne devant moi à la caisse prend des heures à chercher sa monnaie... Allez, plus vite. Vivement que je rentre, je me demande ce qui leur arrive, à Astérix et Obélix. Sur la couverture, ils ont l'air d'avoir vraiment fort chaud.

À la radio de la supérette, Frida chante « I know there's something going on ».

Oh, vous saviez qu'à partir de ce 15 novembre, l'humanité vit à crédit ? Ben oui, depuis le 1er janvier, on a consommé plus de ressources naturelles que ce que la planète peut produire et régénérer cette année. Il paraît que l'économiste Robert Solow a dit en 1974 que « Le monde peut en fait se passer des ressources naturelles »...

(Solow cité dans Parrique, 2022, p.37)

On verra dans quelques années s'il a vraiment raison.

1992, la fille aînée...

Lors du Sommet de la Terre à Rio de Janeiro est adoptée la Convention sur la diversité biologique, un traité international portant sur 3 objectifs principaux: la conservation de la biodiversité, l'utilisation durable [et rationnelle] de ses ressources et « le partage juste et équitable des avantages découlant de l'exploitation des ressources génétiques ».

Moi, j'ai 12 ans et aller à l'école est difficile. Victime de harcèlement pour ne pas mettre des vêtements de marque. Je refuse de faire comme les autres et je résiste à la mode des apparences.

Depuis toute petite, la Nature est mon refuge. Je trouve la paix dans les champs qui m'entourent et surtout dans la forêt pour parler aux arbres et écouter les oiseaux.

J'habite la campagne, à une heure de bus du Collège. Alors, vite, vite... Mon réveil sonne tôt. J'enfourche mon vélo pour prendre le bus à 7h dans le centre du village et être à l'heure aux cours qui commencent à 8h. Après les cours, vite, vite, je marche 20 minutes jusqu'à la gare pour encore une heure de bus avant de reprendre mon vélo. Je suis à la maison vers 18h et les tâches scolaires m'attendent.

J'ai peu de temps pour moi et la télé ne fait pas partie de mon quotidien. J'écoute la radio et la chanson de Whitney Houston « I will always love you » fait battre mon cœur d'adolescente. Je m'interroge aussi sur les revendications des agriculteurs qui manifestent contre la réforme de la Politique agricole commune européenne.

Le week-end, je travaille dans le potager avec mes parents, j'observe la mare et ses grenouilles et je fabrique des cabanes dans la forêt avec ma sœur et mon chien.

Cet été 1992, nous irons voir ma marraine aux États-Unis. Les questions environnementales et mon empreinte carbone me sont alors inconnues, mais les images de la famine qui sévit en Somalie me bouleversent.

Le 6 octobre, je fête mes 13 ans. Cinq jours plus tard, c'est le jour du dépassement.



2002, la fille cadette...

30 ans après la parution de leur rapport, l'équipe Meadows et al. travaille à une nouvelle version de l'étude. Mais cette fois-ci, le ton est plus pessimiste. Le sentiment d'urgence est beaucoup plus prégnant, la croissance exponentielle dévoile sa capacité à produire des effets multiplicateurs à une vitesse rapide.

J'ai 20 ans, je cours à mon examen d'histoire économique, dans les couloirs de l'université libre de Bruxelles. Vite, vite, vite... je ne peux pas arriver en retard. Cette année, les ressources renouvelables sont consommées le 19 septembre. Je m'installe dans l'auditoire. J'y étais hier matin pour mon examen des grands courants de la philosophie de l'histoire. Même place. On distribue les copies d'examen. Mon cœur bat la chamade. Une voix tonne, « L'examen commence. Vous avez 2 heures ». Je retourne ma feuille. Je lis les questions. Ma main tremble, j'écris vite. Les cycles de Kondratieff, la destruction créatrice de Schumpeter, croissance, innovation, accélération, récession, crises... La voix retentit à nouveau, « C'est fini ! »
Je remets ma copie. Je pense avoir réussi.

2002, je restitue les théories économiques qu'on m'enseigne... mais je n'entends pas parler de « décroissance ». Pourtant, à quelques centaines de kilomètres de Bruxelles, Serge Latouche, l'un des principaux messagers de l'objection de croissance, rédige son ouvrage « Décoloniser l'imaginaire » qui sera publié un an plus tard. On commence à parler de décroissance, mais ce mot reste absent des amphithéâtres que je fréquente. Je prends le tram pour rentrer chez moi. Le chauffeur écoute « Whenever, wherever » de Shakira. Vite, vite, vite...
je dois étudier pour mon examen de demain !

2012, la mère devenue grand-mère...

En 1972, avons-nous péché par naïveté ? L'économie redémarrait de façon fulgurante et le grand public n'avait pas aussi facilement accès aux études scientifiques.

Aujourd'hui, j'ai 63 ans et plusieurs petits-enfants. Les aînés ont 4 ans et je me pose des questions plus existentielles : quel monde leur laissera-t-on ? Une mauvaise nouvelle vient de tomber: le Canada se retire du Protocole de Kyoto, accord international (ratifié en 1997) visant à lutter contre le réchauffement climatique en réduisant les émissions de gaz à effet de serre. Et pourquoi ? Pour éviter une pénalité financière pour non-respect de ses engagements.

L'ouragan Sandy frappe des Caraïbes au Canada, Haïti et l'Est des États-Unis faisant plus de 210 morts. Le typhon Bopha balaie les Philippines causant la perte de plus de 2000 vies humaines. Tandis que le petit robot Curiosity se pose gentiment sur Mars...

2012 est aussi l'année internationale de l'énergie renouvelable pour tous. Les populations les plus pauvres sont les plus vulnérables et la transition énergétique est nécessaire. Le professeur Éric Lambin note que « le maintien d'une croissance économique de 3 à 4 % n'est pas tenable à long terme vu la dégradation effrénée de la biosphère. » (Van Rossom, 2012) Un profond changement sociétal s'impose. Le chercheur belge suggère que « les indicateurs de bien-être pourraient se concentrer sur la qualité des rapports sociaux, les activités culturelles ou encore le contact avec la nature. » (Ibid.) Une naïve utopie ? Il faudrait un fameux courage politique pour entamer ce virage énergétique et sociétal. Barak Obama et Vladimir Poutine sont réélus.

Moi, je cours encore toujours après le temps, mais moins vite ! Mes petits-enfants vont arriver, alors, vite, vite, ma traditionnelle bolognaise mijote doucement pendant que Stromae, à la radio, chante « Papaoutai ».

En 2012, nous épuisons les ressources renouvelables de la Terre en été, le 4 août.



2022, la fille cadette devenue mère...

Deux nouvelles limites planétaires sont franchies cette année. Désormais, six limites sont considérées comme dépassées. Orelsan chante qu'il faut apprendre à désapprendre dans « Civilisation ». Le burnout atteint des proches. Comment trouver un sens à nos quotidiens bercés par le signe « plus » depuis l'enfance ?

On sort doucement de la pandémie de COVID-19. Finis les cours sur Zoom pour ma fille de 6 ans. Fini le port du masque obligatoire à l'école. On prend l'avion pour que mon fils de 2 ans rencontre sa famille pour la première fois. Un ami qui habite à Genève nous annonce qu'il ne viendra pas nous voir à Montréal. Il ne veut plus prendre l'avion. Il s'inquiète de l'état du monde qu'on lèguera à nos enfants. On emprunte le nouvel album d'Astérix à la bibliothèque. On observe les insectes en été, on s'émerveille des couleurs de l'automne québécois et on construit des forts en hiver.

Timothée Parrique publie « Ralentir ou périr ». De plus en plus de voix parlent de décroissance et de post-croissance. Elles remettent en question les grands mythes modernes de l'obsession pour l'accumulation. Il faut « décroire pour pouvoir décroître » (Parrique, 2022, p.271). L'écoanxiété devient un enjeu de santé publique. L'année passée au Québec, 47% des personnes déclarent avoir vécu de l'écoanxiété (Champagne St-Arnaud et al., 2022). Le meilleur moyen pour réduire l'écoanxiété serait l'action. Vite, vite, vi... et si on s'asseyait et qu'on prenait le temps d'écrire ensemble ? Si on freinait un peu pour réfléchir en famille ? On est le 28 juillet, date du dépassement. L'avion atterrit à l'aéroport de Bruxelles. Mon fils embrasse sa grand-mère pour la première fois. Il porte des couches lavables. On a pris l'avion. Les choses sont difficiles à changer. On regarde nos enfants. On imagine un monde où produire et consommer moins n'est plus seulement nécessaire, mais devient profondément enviable.

Quand ralentir devient une évidence enviable

En 1972, l'équipe Meadows et al. annonçait les possibles scénarios catastrophiques du maintien d'une croissance continue. 50 ans plus tard, le mythe de la croissance reste pourtant bien présent dans nos vies quotidiennes. Les vignettes montrent comment nos vies quotidiennes sont rythmées par un sentiment de devoir toujours se dépêcher. On court après le temps, on court après le « plus ». On est baigné dans la croyance que plus est toujours synonyme de mieux (Latouche cité dans Parrique, 2022, p. 164). Mais cette croyance est remise en question par notre vécu. On regarde autour de nous, on réfléchit, on lit, et on n'y croit plus.

Aujourd'hui, en famille, ce qui nous semble désirable, c'est de prendre le temps. Libérer du temps. Ce temps après lequel on a toujours l'impression de courir. Prendre le temps de se parler, d'écrire ensemble, de partager, de se balader en forêt. Ralentir et partager plus, deux idées promues par les décroissantistes français et québécois, Parrique (2022) et Abraham (2019). Le faire ensemble, c'est aussi prendre le temps de le faire en dehors du cercle académique, comme le propose cet article écrit à huit mains, en famille. •



¹ Dans son article de 2005, Humphreys invite les chercheur.e.s à mobiliser la méthode des vignettes autoethnographiques pour enrichir et approfondir la réflexivité des recherches qualitatives dans un contexte culturel plus large. Dans notre cas, nous les identifions « autoethnobiographiques » car nous les combinons à des éléments biographiques. Les vignettes autoethnobiographiques sont de courts récits basés sur des souvenirs personnels qui visent à examiner comment ces expériences vécues s'insèrent dans les contextes socioculturels et historiques. Cette méthode nous permet d'intégrer nos récits autobiographiques à nos réflexions critiques sur la société.

Bibliographie

- Abraham, Y.-M. (2019). Guérir du mal de l'infini: Produire moins, partager plus, décider ensemble. Écosociété. Champagne-St-Arnaud, V., Boivin, M. et Langlais, K. (2022). Baromètre de l'action climatique 2022: disposition des Québécois et des Québécoises envers les défis climatiques. Québec, Groupe de recherche sur la communication marketing climatique. https://unpointinq.ca/wp-content/uploads/2022/12/Barometre2022_WEB.pdf
- Convention sur la diversité biologique. (1992, 5 juin). Nations Unies, p.32. <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-fr.pdf>
- Humphreys, M. (2005). Getting Personal: Reflexivity and Autoethnographic Vignettes. *Qualitative Inquiry*, 11(6), 640–660. <https://doi.org/10.1177/1077800404269425>
- Martinez-Alier, J. (2011). Justice environnementale et décroissance économique: L'alliance de deux mouvements. *Écologie & politique*, 41(1), 125–141. <https://doi.org/10.3917/ecopo.041.0125>
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., et Abraham, Y.-M. (2013). Les limites à la croissance dans un monde fini: Le Rapport Meadows, 30 ans après (A. El Kaim, Trans.). Montréal (Québec) : Les éditions Écosociété.
- Moriceau, J.-L. (2018). Écrire le qualitatif: Écriture réflexive, écriture plurielle, écriture performance. *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*, XXIV(57), 45–67. <https://doi.org/10.3917/rtps1.057.0045>
- Parrique, T. (2022). Ralentir ou périr : l'économie de la décroissance. Paris : Éditions du Seuil.
- Solow, R. M. (1974). The economics of resources or the resources of economics. *The American Economic Review*, 64(2), p.11 ; cité dans Parrique, T. (2022). Ralentir ou périr : l'économie de la décroissance. Paris : Éditions du Seuil, p.37.
- Van Rossom, J. (2012). L'énergie au cœur du développement durable. *FNRS News*, 89, 10-11. <https://www.frs-fnrs.be/docs/Lettre/lettre89.pdf>

L'acceptabilité sociale de la post-croissance

par le concept
de conversion écologique

#ConversionÉcologique
#AccessibilitéSociale
#Post-Croissance

Gauthier Simon

Doctorant en science politique,
Institut de recherche Montesquieu (Université de Bordeaux)

Introduction

Le 19 juin 2023, le Président de la République Emmanuel Macron se rend au salon international de l'aéronautique et de l'espace du Bourget. Il déclare sur place qu'il distingue une sobriété « non punitive », comprise par tous, partagée par tous, raisonnable, qui fait qu'on fait chacun des efforts, qu'on évite ce qui est inutile et qui permet de réduire les émissions », d'une sobriété « qui consiste à dire "il faut tout arrêter", en quelque sorte, et "il faut renoncer à la croissance" », qui ne « serait pas raisonnable » (AFP, 2023). « Moins on donne le sentiment aux gens qu'on contraint leur vie, parce qu'elle est déjà suffisamment difficile, plus on a leur adhésion », poursuit-il. Sa prise de parole renvoie à l'épineuse question de l'acceptabilité sociale d'un nouvel impératif de sobriété, central dans une société décroissante ou post-croissante.

Dans une crise écologique de plus en plus vive, le concept d'« acceptabilité sociale » est d'autant plus utilisé face au « mot-obus » que peut être la « décroissance ». L'économiste Dominique Méda préfère :

utiliser le terme de post-croissance qui suggère que nous devrions désormais abandonner toute référence à la croissance, et avoir comme objectif, au lieu de l'augmentation de points de PIB, la satisfaction des besoins de tous dans le respect des limites planétaires (Méda, 2022, p. 46).

Pour une contextualisation plus générale de l'« acceptabilité sociale », souvenons-nous de son utilisation au moment de l'hypothèse d'un reconfinement début 2021. Des médias comme le Journal du dimanche avaient été « le support d'une expérience grandeur nature : tester « l'acceptabilité sociale » d'une décision difficile » (Perragin, 2021), alors que la possibilité d'un reconfinement était de

moins en moins acceptée par l'opinion publique.

Dans un terrain de thèse en contexte démocratique, l'invocation variée de l'« acceptabilité sociale » révèle qu'au-delà du fond, crise sanitaire ou écologique, il y a une crise de la forme politique qu'est la démocratie représentative (Perragin, 2021). Les affects (subjectifs) auraient supplanté les intérêts de classe (objectifs) dans les rapports à autrui et aux institutions (Rosarvallon, 2021), que cela soit le mouvement climat ou celui des Gilets jaunes. Le terme d'« acceptabilité sociale » est en effet généralement employé pour qualifier des projets faisant l'objet de vives contestations. Leur approbation éventuelle passerait, ou non, par une délibération avec les citoyens concernés, à l'échelle locale ou nationale (Lalande et Yates, 2021). Or, dans la grammaire latourienne, la crise écologique est moins une affaire d'acceptabilité que d'atterrissage (Latour, 2017). Il y a une tension entre d'une part, la volonté politique de rendre progressivement acceptable l'inacceptable en employant l'« acceptabilité sociale », et d'autre part, la radicalité brutale de la nouvelle matérialité écologique qui n'a que faire de son acceptabilité.

L'application de l'« acceptabilité sociale » aux sujets écologiques n'est pas sans lien avec la manière dont la sociologie de l'environnement a longtemps eu une approche plus technique, plus descendante, à partir de l'institutionnalisation étatique de l'écologie dans les années 1980. Dans notre recherche sur la « conversion écologique », nous adoptons une approche sociologique compréhensive¹ sur les justifications que donnent les acteurs à leurs pratiques. À partir d'une analogie avec la conversion religieuse, la « conversion écologique » serait l'adoption (dis)

continue à l'échelle microsociologique de convictions et de pratiques écologiques, dans une manière d'articuler (in) dépendamment d'une part, la sphère individuelle et privée du soi (pratiques quotidiennes, émotions, affects...), et d'autre part, la sphère collective et publique du monde (rapport à la société, au monde, engagements militants, associatifs ou politiques).

Nous verrons, d'abord, comment le concept de « conversion écologique » est opérationnel pour aborder la reconfiguration plus abstraite des fondements éthiques et des représentations que suppose la post-croissance. Nous nous pencherons ensuite sur les manières dont le terme rend compte du besoin et des conséquences de l'incarnation concrète de ces basculements.

1. La « conversion écologique » : analyser les changements éthiques et de représentations de la post-croissance

La crise écologique réintroduit de l'hétéronomie² dans une trajectoire d'autonomie³, bousculant nos représentations du temps et de l'« abondance ». En guise de réaction, on observe un rapport plus éthique, voire existentiel à la politique, ce que se propose d'analyser le concept de « conversion écologique ».

1.1. Retour fracassant des « limites » dans une trajectoire d'illimitation

Si la modernité est une ère d'autonomisation par rapport à l'hétéronomie de la religion (Gauchet, 1998), l'anthropocène peut être perçue comme une ère de mutations (in ?)contrôlables par les institutions modernes, en premier lieu l'État. La crise écologique interroge directement la capacité des humains à instituer des formes de solidarité pour prendre en charge ces nouvelles problématiques de risque. Nos sociétés sont vouées à être de plus en plus vulnérables si elles ne s'émancipent pas de la « mystique de la croissance » (Méda, 2014).

Bruno Latour entérine que nous sommes désormais « confinés » à l'intérieur des limites planétaires, après avoir considéré avec la modernité que ce même espace était infini (Latour, 2017). C'est ainsi que la crise écologique constitue une nouvelle forme d'hétéronomie, dans la mesure où de nouvelles normes émergent de la détérioration de l'environnement naturel (dehors) et qui ne sont pas directement issues de l'individu ou de la société (dedans). Si dans le contexte de la crise écologique, l'hétéronomie (ré) émergente pourrait apparaître comme contradictoire avec l'autonomie présente, il y a selon nous moins une antinomie qu'une dialectique. Il est possible de dépasser cette opposition apparente en montrant que l'hétéronomie climatique peut être intégrée dans le cadre de l'autonomie moderne. Malgré son extension continue de l'autonomie individuelle, la modernité est en effet empreinte d'une vision chrétienne du temps et le rapport au salut dans une dialectique entre hétéronomie et autonomie (Gauchet, 1998). On retrouve cette même dialectique, aussi bien chez le sociologue Patrick Michel sur la conversion religieuse (Heurtin et Michel, 2021), que chez Bruno Latour à propos

de l'« atterrissage » (Latour, 2017). Or, ce changement ne va pas sans un changement sous-jacent de représentations comme celles de l'« abondance » ou du rapport au temps.

1.2 Post-croissance et changements de représentation de l'abondance et (donc) du temps

Fin août 2022, Emmanuel Macron évoquait la « fin de l'abondance » dans le contexte de crise énergétique causée par le conflit en Ukraine. Une annonce peut-être pas aussi conjoncturelle que cela. Ce discours sur les limites illustre plus structurellement le retour d'une forme d'hétéronomie. Ces mutations peuvent être interprétées à l'aune de l'histoire environnementale des idées politiques de Pierre Charbonnier entre l'« abondance » et les processus d'émancipation (Charbonnier, 2020). Il propose de réécrire l'histoire en l'inscrivant dans des coordonnées et des capacités terrestres, alors que notre conception de la liberté est fondée sur une vision de la nature comme contrainte extérieure à abolir pour conquérir notre autonomie intérieure. Ce faisant, l'objectif du philosophe est de tracer le chemin d'un avenir post-abondance. Celui d'une réconciliation harmonieuse avec la terre, toute en combinant demandes sociales, possibilités techniques, (im)possibilités écologiques, afin d'imaginer de nouvelles sociétés post-croissance. Or, la « conversion » est justement (souvent) caractérisée par une rupture temporelle, entre un avant et un après-conversion. La conversion écologique analyse le rapport au temps sous-jacent à la post-croissance. Le « régime d'historicité », soit les « modes d'articulation de ces catégories [...] que sont le passé, le présent et le futur » (Hartog, 2003), structure les attitudes face au changement social et politique. Ce concept est fertile pour l'analyse de la conversion écologique.

1.3 La post-croissance, un rapport plus existentiel à la politique ?

Au vu de la radicalité qu'elles portent, les formes de vie préfiguratives de la post-croissance peuvent, dans une certaine mesure, être considérées comme une rupture plus existentielle que politique. C'est par exemple la position du philosophe Frédéric Manzini à propos de l'appel à « désert » des ingénieurs d'AgroParisTech au printemps 2022. Il considère que leur discours relève moins du « discours politique » que du « choix existentiel et éthique » (Manzini, 2022). Une telle controverse peut se lire à la lumière de notre concept de « conversion écologique », qui intègre la dimension existentielle, voire métaphysique, du rapport à la crise écologique. (Déjà) en 1973 sur France Culture, Pierre Schaeffer et Raymond Aron débattaient de l'éventualité d'un monde sans croissance économique, alors que les premiers cris d'alerte scientifiques se faisaient entendre (Rouch, 2022). Le « spectateur engagé » disait :

il y a le problème psychologique, ou presque spirituel, dans quelle mesure une société qui depuis une vingtaine d'années s'est organisée pour se transformer à un certain rythme et en vue d'un certain but, peut-elle sans reculer d'effroi envisager de transformer son rythme de transformation ? C'est le problème que pose la formule d'un taux de croissance « zéro ». (Rouch, 2022)

Plus récemment, en juin 2023, la militante écologiste Camille Étienne confiait dans un entretien à Marianne que « la décroissance, soit on la choisit, soit on la subit » (Etienne, 2023). Après avoir choisi la décroissance ou la post-croissance, son rapport au temps ou à la politique, il s'agit désormais de la vivre concrètement.

2. La « conversion écologique » : incarner avec exemplarité la post-croissance

La reconfiguration des fondements éthiques et des représentations ne suffisent pas. S'en suivent généralement une mise en acte, un besoin d'incarnation, voire de diffusion de ce que préfigure la post-croissance.

2.1 Incarner un intégralisme écologique

C'est dans la mesure où la matérialisation des convictions peut, voire doit, concerner l'intégralité de l'existence que nous proposons le terme d'intégralisme écologique (G. Simon, 2023). Ce dernier se fonde sur une transposition de la notion d'« intégralisme » du politiste Jean-Marie Donegani. Il l'utilise à propos de l'« aspiration du catholicisme à répondre à la totalité des questions humaines, sa volonté d'ensemencer et d'inspirer tous les aspects de la vie des sociétés et de l'existence des individus » (Donegani, 1993, p. 171). L'intégralisme écologique désignerait la mise en ordre du quotidien, qui informe sur la manière dont le référent écologique façonne le rapport d'un individu au monde, aux autres et à lui-même. Si nous reprenons un concept issu de l'étude du catholicisme, soulignons ici que l'importance de l'orthopraxie est exacerbée dans les autres religions du Livre que sont l'islam (Brague et Diagne, 2019) et le judaïsme (M. Simon et Benoit, 1998).

Il s'agit de matérialiser ses convictions par la mise en ordre d'un quotidien post-croissant, où l'hétéropraxie⁴ prime sur l'hétérodoxie⁵. Or, la pratique sociale est une entrée empirique féconde et mouvante dans ses représentations, puisqu'elle permet d'aborder le rapport au monde, à l'écologie, à la politique, au changement... d'autant plus au vu de la colonisation de nos représentations par la sphère marchande, au détriment d'une sphère non-marchande, qui pourrait être la sphère pratique préfigurant la post-croissance.

2.2 Changer des représentations devenues malheureuses

Loïc Le Pape postule dans ses travaux que le converti à une religion fait l'expérience d'« être croyant dans un monde incroyant » (Le Pape, 2015, p. 28). De notre côté, nous pouvons faire l'hypothèse qu'un individu écologiste peut avoir l'impression lors de sa conversion écologique de croire à la post-croissance dans un monde qui n'y croit pas, ne peut pas ou simplement ne veut pas y croire. Dans une société croissantiste, les plaisirs de l'individu seraient, pour beaucoup, encadrés dans la croyance d'un monde de l'« abondance » et de ressources infinies.

À cet égard, le philosophe Michel Foessel constate que « les appels à la sobriété consonnent avec un monde où, en raison de la crise écologique, la modération est pré-

sentée comme un impératif de survie » (Foessel, 2022, p. 23). Cependant, entre le « plaisir », érigé comme principe avec le « jouir sans entraves » des années 1960, et l'« abondance », il tranche : « il vaut mieux redéfinir l'abondance, plutôt qu'abandonner le plaisir » (Foessel, 2022, p. 22). Plus sociologiquement, Luc Semal aborde les réseaux de décroissance et de transition, au sein desquels les individus peuvent opérer dans leur récit de conversion écologique « un travail de transformation de cadre, [...], puisqu'il tente de donner un sens positif à la délicate notion de sobriété, qui contredit frontalement l'aspiration dominante à l'abondance matérielle » (Semal, 2019, p. 143-144).

2.3 Prosélytisme de la post-croissance par une exemplarité

À l'issue de ce travail de redéfinition de ses représentations, l'individu écologiste peut éprouver une forme de « vertitude »⁶ (Faucher, 1997), dans une recherche d'intégrité individuelle. Cet intégralisme écologique s'effectue dans un souci d'exemplarité pratique vis-à-vis de soi-même, mais également vis-à-vis des autres, du monde, devenant ainsi prosélyte. La transposition du concept d'« intégralisme » à l'écologie est confortée par celle du concept d'« exemplarité » de la sphère religieuse à la sphère militante, qui :

constitue une acclimation, au sein de la sociologie de l'activisme, de l'héritage de la sociologie des religions de Max Weber et, plus précisément, de son analyse des « conduites de vie » visant au salut par l'imitation de pratiques exigeantes. (Renou, 2020, p. 244).

Car à la différence des militants communistes, les militants écologistes peuvent donner du concret à une « révolution verte ». Ils commencent à l'appliquer à eux-mêmes, du fait de la difficulté à « prôner abstraitement un changement de mentalité ou de comportement » (Ollitrault, 2015, p. 44). Cet intégralisme écologique est d'autant plus primordial que « sérieux de leur pratique » permet de légitimer l'« utopie de leur démarche » (Ollitrault, 2015, p. 47). Une société post-croissance nous concernant.

Conclusion

Somme toute, nous avons repris l'argument en introduction que la notion d'« acceptabilité sociale » était un symptôme d'une démocratie représentative malade (Perragin, 2021). Dans la perspective plus ou moins lointaine de la post-croissance, la conversion écologique, en analysant à une échelle microsociologique aussi bien les affects que les régimes d'historicité de la crise écologique, permet d'établir un diagnostic politique.

Pour autant, il ne s'agit pas de jeter l'« acceptabilité sociale » aux oubliettes. Il y a moins une antinomie qu'une dialectique entre les deux termes, entre transformation de soi et du monde. Le concept de « conversion écologique » est selon nous heuristique pour aborder un raisonnement plus axiologique, plus fondé sur les valeurs à l'origine de l'action. Car la potentielle puissance théorique de la « conversion écologique » peut parfois s'accompagner d'une impuissance pratique à l'échelle de la société. C'est là où le concept d'« acceptabilité sociale » est pertinent pour un raisonnement plus téléologique, qui privilégie

la fin et les conséquences de l'action (Weber, 1959), à savoir comment mener le plus grand nombre vers la société post-croissance.

Mais n'est-ce pas une éternelle redite politique ? Rassurons-nous à la lecture de Régis Debray, qui nous rappelle que si la technique est « le lieu de la surprise », la politique est « le lieu de la redite », et donc « si l'invention technique n'existait, il n'y aurait, en fait d'histoire, qu'une pièce de Shakespeare passant en boucle » (Debray, 2020, p. 206).•

¹ Inspirée par le sociologue allemand Max Weber, la sociologie compréhensive s'intéresse au sens subjectif et aux justifications que les individus donnent à leurs pratiques et représentations, considérant que les motifs des comportements humains sont constitutifs de leurs actions.

² Lorsque la norme individuelle et collective vient du dehors et non directement de l'entité (société, individu) à laquelle la norme s'applique.

³ Lorsque la norme individuelle et collective vient du dedans et donc directement de l'entité (société, individu) à laquelle la norme s'applique.

⁴ Une pratique (« praxie ») post-croissantiste qui n'est pas conforme (« hétéro ») avec la pratique croissantiste dominante.

⁵ Une pensée (« doxie ») post-croissantiste qui n'est pas conforme (« hétéro ») avec la pensée croissantiste dominante.

⁶ « L'écologie implique prise de conscience, recherche de cohérence et volonté d'assumer ses responsabilités. Le dévouement du militant est donc ce qui fait de lui un vert authentique : la quantité du temps investie et les conséquences sur la vie personnelle sont autant de preuves de sa sincérité. La vertitude provient de l'intérieur, de la quantité de sacrifices et d'épreuves que le militant peut endurer. » (Faucher, 1999, p. 128)

Bibliographie

- AFP. (2023, juin 19). Au Bourget, Emmanuel Macron défend « une sobriété écologique raisonnable et non punitive ». *Le Monde.fr*. https://www.lemonde.fr/economie/article/2023/06/19/au-bourget-emmanuel-macron-defend-une-sobriete-ecologique-raisonnable-et-non-punitive_6178319_3234.html
- Brague, R., et Diagne, S. B. (2019). *La Controverse. Dialogue sur l'islam*. Stock.
- Charbonnier, P. (2020). *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*. La Découverte.
- Debray, R. (2020). *D'un siècle l'autre*. Gallimard.
- Donegani, J.-M. (1993). *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Presses de la FNSP.
- Etienne, C. (2023, mai 25). *Camille Etienne : « La décroissance, soit on la choisit, soit on la subit »* (K. Boucard-Victoire) [Marianne]. <https://www.marianne.net/agora/entretiens-et-debats/camille-etienne-la-decroissance-soit-on-la-choisit-soit-on-la-subit>
- Faucher, F. (1997). *Vertitudes : Comparaison du militantisme vert en France et en Grande-Bretagne*. Aix-Marseille.
- Faucher, F. (1999). *Les habits verts de la politique*. Presses de Sciences Po.
- Fossel, M. (2022). *Quartier rouge : Le plaisir et la gauche*. Presses Universitaires de France.
- Gauchet, M. (1998). *La religion dans la démocratie*. Gallimard.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Seuil.
- Haurin, J.-P., et Michel, P. (2021). *La conversion et ses convertis*. Politika.io. <https://isimm.hypotheses.org/51883>
- Lalande, J., et Yates, S. (2021, avril 13). *L'acceptabilité sociale est essentielle pour réaliser des projets ou instaurer des mesures, mais reste difficile à mesurer*. *The Conversation*. <http://theconversation.com/lacceptabilite-sociale-est-essentielle-pour-realiser-des-projets-ou-instaurer-des-mesures-mais-reste-difficile-a-mesurer-157669>
- Latour, B. (2017). *Où atterrir ? : Comment s'orienter en politique*. La Découverte.
- Le Pape, L. (2015). *Une autre foi. Itinéraires de conversions en France Juifs, chrétiens, musulmans*. Presses universitaires de Provence.
- Manzini, F. (2022, mai 16). *Appel à "bifurquer" d'AgroParisTech : Un discours politique ou un choix existentiel ?* *Philosophie magazine*. <https://www.philomag.com/articles/appel-bifurquer-dagroparis-tech-un-discours-politique-ou-un-choix-existential>
- Méda, D. (2014). *La Mystique de la croissance : Comment s'en libérer*. Flammarion.
- Méda, D. (2022). *La nécessité d'une société post-croissance*. *Humanisme*, 336(3), 42-47. <https://doi.org/10.3917/huma.336.0042>
- Ollitrault, S. (2015). *Militier pour la planète : Sociologie des écologistes*. Presses universitaires de Rennes.
- Perragin, C. (2021, janvier 29). *Qu'est-ce que l'acceptabilité sociale ?* *Philosophie magazine*. <https://www.philomag.com/articles/quest-ce-que-lacceptabilite-sociale>
- Renou, G. (2020). *Exemplarité et mouvements sociaux (Vol. 2)*. Presses de Sciences Po. <https://www.cairn.info/dictionnaire-des-mouvements-sociaux--9782724623550-page-244.htm>
- Rosanvallon, P. (2021). *Les épreuves de la vie : Comprendre autrement les Français*. Le Seuil.
- Rouch, E. (Réalisateur). (2022, février 20). « Ce que je déteste en tant que citoyen, c'est la capitulation morale » : Épisode 10/12 du podcast *Grandes voix du XXe siècle* : Raymond Aron. In Série « Grandes

- voix du XXe siècle : Raymond Aron ». *France Culture*. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/dialogues-pierre-schaeffer-et-raymond-aron-sur-les-mutations-de-la-societe-1ere-diffusion-13-02-1973-4611870>
- Semal, L. (2019). *Face à l'effondrement : Se mobiliser à l'ombre de la catastrophe*. Presses Universitaires de France.
- Simon, G. (2023, août 7). *Penser l'écologie du quotidien avec le concept d'« intégralisme écologique »*. *The Conversation*. <http://theconversation.com/penser-lecologie-du-quotidien-avec-le-concept-d-integralisme-ecologique-209000>
- Simon, M., et Benoit, A. (1998). *Chapitre II. Croyances et institutions fondamentales. In Le judaïsme et le christianisme antique (p. 55-57)*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.simon.1998.01.0055>
- Weber, M. (1959). *Le savant et le politique*. Plon.



S'aventurer dans la post-croissance un pas après l'autre

Le défrichage sensible des possibles
écologiques urbains.

#Post-Croissance
#Ethnographie
#GR2013
#Marseille
#ÉcologieUrbaine
#ItinéranceRécréative

Antonin Rhodes

Doctorant au CETAPS (UR 3832)
Université Rouen Normandie
Thèse cofinancée par l'ADEME, Nature et Découvertes
et la Compagnie des Alpes.

"A la fois sauvage et d'accès facile, la nature autour de Marseille, offre au plus modeste marcheur des secrets étincelants. L'excursion était le sport favori des Marseillais [...]. Ils éditèrent un bulletin qui décrivait en détail d'ingénieux itinéraires, ils entretenaient avec soin les flèches aux couleurs vives qui jalonnaient les promenades".

Simone de Beauvoir, La force de l'âge, 1960 citée dans Ecrire Marseille, Gallimard, 2021, p. 24.

1. Garder les pieds sur Terre quand le sol se dérobe

Face à la complexité des défis auxquels nos sociétés occidentales contemporaines sont confrontées, la possibilité de perdre pied est réelle. Qu'il s'agisse du dérèglement climatique (IPCC, 2022), de l'effondrement de la biodiversité (IPBES, 2019) ou du dépassement des limites planétaires (Rockström et al., 2009, 2023), nous nous retrouvons contraints de penser nos existences au sein de mondes plus larges et plus complexes que le monde humain (Montebello, 2015).



Partir de Sainte Marthe et de ses terres rescapées pour explorer les manières d'y habiter - une balade proposée par le Bureau des guides, le collectif SAFI et Nicolas Memain. (photo : © Geoffroy Mathieu)

Loin d'être abstraites, ces considérations affectent l'ordre, les structures et les activités sociales fondés sur ces arrière-plans intellectuels (Celka et al., 2020). En conséquence, les efforts se multiplient pour repenser la trajectoire et l'épanouissement de nos sociétés à l'intérieur des limites écologiques d'une planète finie, par delà l'impératif économique de croissance. Au point que la création des conditions d'un tel projet constitue la tâche la plus urgente de notre époque (Jackson, 2017 : 56).

Or, cette élaboration exige une certaine attention à la dimension socioculturelle de nos sociétés (IPCC, 2022). Dans la mesure où elle implique de reconsidérer les normes et les pratiques qui structurent notre modernité, des initiatives se développent au sein et en marge des structures sociales contemporaines. Leur objectif : explorer d'autres formes de connaissances et d'interactions avec le vivant et le territoire (Charbonnier, 2022 : 290-291).

Pour explorer ces considérations, la ville et ses espaces périphériques offrent un point de départ intéressant. Expression symbolique du dualisme homme-nature institué par la modernité (Younès, 2008), la ville constitue l'expression spatiale des "valeurs et des intentions de la société qui la façonne" (Bourdeau-Lepage, 2019). L'interface ville-plein air se donne ainsi comme un observatoire privilégié pour aborder de nouvelles dynamiques socioculturelles en gestation (Emelianoff, 2004 ; Sirost, 2009), dynamiques "faites de luttes et d'expérimentations de nouvelles formes soutenables d'appropriation et de modes vie" (Depeau et al., 2021).

Et si les ferments des sociétés post-croissance se trouvaient dans les lignes de fuites de nos urbanités contemporaines ? Qu'aurait à nous apprendre leur exploration et en quoi favoriseraient-elles l'acceptation sociale d'un questionnement nourri par les défis du XXIe siècle ?

2. Cheminer dans les enjeux contemporains avec le Bureau des guides du GR 2013

Cette approche originale est précisément celle qui sous-tend la création du GR 2013 et de son Bureau des guides dans les Bouches-du-Rhône en France. A son origine se trouve un collectif d'artistes, de marcheurs, d'architectes et d'urbanistes qui ont élaboré ce sentier en forme de 8 (ou d'infini) à l'occasion de la désignation de Marseille

comme capitale européenne de la culture en 2013.

Le GR 2013 relie ainsi des espaces urbains, péri-urbains, industriels, agricoles, mais également naturels pour proposer une aventure originale : celle de "découvrir d'un œil nouveau, par des chemins de traverse, des territoires apparemment bien connus".

Car "aller une fois d'Aix à Marseille à pied, c'est modifier pour toujours sa représentation des lieux, c'est prendre conscience qu'en ville, nous sommes toujours dans la nature, et en tout cas dans la biosphère"¹. Dès lors, on saisit que le geste artistique à l'origine du GR 2013 lui confère une dimension spécifique. Parce qu'il porte l'ambition d'enrichir notre rapport à la nature

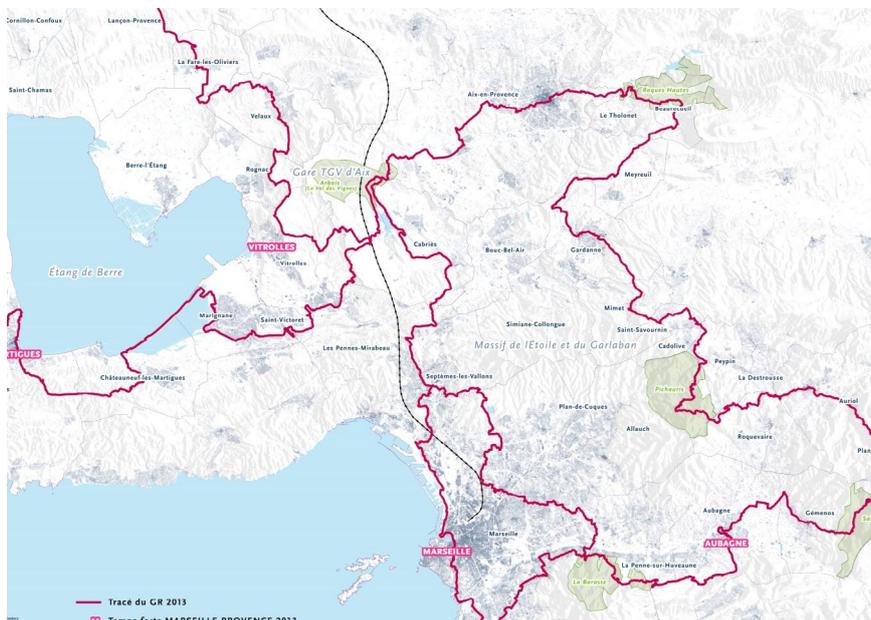
et à nous-mêmes à partir de nos lieux de vie, le projet du GR 2013 se veut "un projet de civilisation qui interroge le sens même de la culture, à travers une médiation sur l'inscription des activités humaines dans le paysage" (Lanaspeze, 2012 : 158). Animé depuis dix ans par un Bureau des guides jovial et bienveillant, le sentier du GR 2013 accueille presque chaque semaine un public mixte pour questionner nos usages et nos représentations du monde, à partir d'une connaissance éprouvée du territoire.

3. De l'événement Terres Communes à la recherche des terres agricoles

A l'occasion de l'exposition itinérante "Taking the country side | Prendre la clef des champs" de Sébastien Marrot, l'événement Terres Communes fut organisé du 11 au 30 avril 2023.

Impulsé par la Cité de l'agriculture, le Bureau des guides du GR 2013 et un réseau d'acteurs et d'actrices du territoire, cet événement se donnait pour objectif d'interroger l'avenir écologique de nos villes à partir de l'agriculture et l'architecture. Comment penser le développement des villes au sein des réalités écologiques du territoire ? Face à la contrainte d'une décroissance énergétique, comment envisager l'autonomie alimentaire au sein de nos métropoles ? À partir des notions de biorégion (Rollot et Schaffner, 2021) et de sens commun (Stengers, 2020), il s'agissait d'interroger la réinscription de nos lieux de vie dans une écologie territorialisée et, plus largement, de comprendre ce que pouvait signifier "réhabiter Marseille".

C'est dans le cadre de cet événement que le Bureau des guides, avec le concours du collectif SAFI et de



Nicolas Memain, a organisé les balades polyphoniques des samedi 29 avril et 6 mai 2023. Lorsque l'on cherche à "avancer dans les SI, ré-habiter nos SOLS et nous aider humain.es des villes à trouver nos LA" nous disaient-ils, il est nécessaire de partir à la découverte de ce que peuvent nous dire les territoires et les initiatives qui s'y développent. Peut-être qu'en cours de route, nous y retrouvons "les chemins urgents d'une écologie des villes"?

4. Au chœur de la symphonie agricole #2

Les aléas des bus marseillais jouant en ma défaveur ce samedi 6 mai, il est 9h30 lorsque je rejoins le point de départ fixé à 9h00 en gare de Sainte-Marthe. Une belle journée ensoleillée se profile et l'humeur enjouée du Bureau des guides, de Nicolas Memain et du collectif SAFI semble avoir fait bon accueil aux participants. Ces derniers sont bien plus nombreux que d'ordinaire, le contexte de l'évènement Terres Communes n'y étant pas étranger. D'un rapide coup d'œil, je dénombre près d'une cinquantaine de personnes présentes. Elles sont de tous âges et je reconnais, ci-et-là dans le groupe, les visages familiers des assidus de ces balades. Passés les mots d'introduction, Nicolas Memain inaugure le premier mouvement de cette symphonie pédestre du haut de sa voix portante. Auteur du tracé du GR 2013, féru d'architecture et d'urbanisme du XXe siècle, il invite les marcheurs à s'interroger sur l'agglomération marseillaise, à travers un regard poétique et un humour bien à lui. "L'avantage de la symbolique du XIXe siècle, c'est qu'on peut mettre ce qu'on veut dedans... Et oui, ils n'ont pas le monopole de l'absurde !" avait-il déclaré lors d'une balade en janvier dernier. C'est d'ailleurs en ce sens qu'il préfère se définir comme un "montreur d'ours en béton".

"donc on est à Sainte-Marthe, mais c'est pas qu'un village, c'est pas que l'agriculture. C'est aussi de l'industrie et c'est une industrie très puissante. Il n'y avait pas que Ricard, il y a des savonneries en face, de l'autre côté" nous indique Nicolas. Avant de poursuivre : "le vrai vieux village était là-bas et c'est plus tard avec l'opulence, avec l'arrivée de l'eau du canal au milieu du XIXe que le terroir devient de moins en moins ingrat donc se met à grossir".



Nicolas Memain, guidant les participants dans les environs de Sainte-Marthe (photo : © Geoffroy Mathieu)

Après avoir suivi Nicolas dans le village, nous nous arrêtons à l'ombre d'un arbre, non loin de l'église de la Toursainte et de la bastide éponyme. Dalila Ladjal du collectif SAFI (du Sens, de l'Audace, de la Fantaisie et de l'Imagination) poursuit les explications. Elle nous apprend que ce territoire s'était historiquement constitué en campagne

agricole autour de la Bastide de Toursainte. De manière générale, les bastides formaient une structure géo-sociale composée d'une forêt, de terres agricoles en étages et parfois d'un lieu de culte financé par leur propriétaire. Une organisation qui permettait à une vie collective de s'y développer :

"L'art de vivre dans les bastides, c'est l'auto-suffisance. On produit tout. Donc on chasse pour la nourriture, pour le plaisir, mais on cultive aussi son huile, on fait ses céréales.

On produit tout à l'intérieur de la bastide. Et cette auto-suffisance elle est très importante, parce que c'est cela qui va faire des communautés" nous explique Dalila.

Afin de retracer l'évolution historique de ces bastides, c'est à Jean-Noël Consalès, maître de conférences à l'Institut d'Urbanisme et d'Aménagement Régional (Aix-Marseille Université), que Dalila passe le relais. Comme Jean-Noël nous l'indique, depuis l'origine des villes, la nécessité d'une agriculture de proximité a toujours été présente. "Pourquoi selon vous ?" nous interroge-t-il, s'amusant lui-même de la persistance de ses réflexes d'enseignant.

"Effectivement, continue-t-il en rebondissant sur la proposition d'une participante. "C'est une nécessité qui va courir jusqu'à la révolution industrielle en déclinant par la suite, car dans un cadre de faiblesse des moyens de transport, on est obligés de produire à proximité des villes des denrées fraîches. Et ça l'exposition de Sébastien Marrot le montre très bien".

Ce qui va venir bouleverser ces bastides établies au cours du XVIIe et XVIIIe siècle nous apprend Jean-Noël, c'est la révolution industrielle qui, pour Marseille, va engendrer une très grande expansion urbaine, une expansion industrielle et un développement du phénomène bastidaire. Parce que la notabilité s'acquiert par l'économie terrienne, on réinvestit dans la terre. Comme le soulignait Nicolas Memain, l'arrivée du canal de Marseille au XIXe siècle va accompagner ces changements. Il va permettre une spécialisation de l'agriculture et la constitution de sous-terroirs d'où jaillira une économie de primeurs tournée vers le local. C'est à partir des 30 Glorieuses, que l'agriculture sera délocalisée : les transports frigorifiques et routiers vont devenir une facilité et la nécessité d'avoir une agriculture de proximité disparaîtra. Ces banlieues agricoles seront alors abandonnées à l'urbanisation des 30 Glorieuses, dont la tendance générale est celle des grands ensembles et des habitats collectifs.



Marche arrière sur l'histoire des banlieues agricoles, avec Jean-Noël Consalès (photo : © Geoffroy Mathieu)

Or, dans cette dynamique globale, Marseille présente une spécificité qu'il convient de relever. L'urbanisation va s'y développer tout en restant lâche en termes de densité de bâti :

"cette faible densité de bâti, ça veut dire que les cités, comparativement à ce qui peut se passer à Lyon ou à Paris, elles sont éloignées les unes des autres et donc elles laissent beaucoup d'entre-deux, beaucoup d'interstices qui étaient anciennement agricoles et qui vont être abandonnés à une dynamique de renaturation. La nature va réoccuper ces espaces par ses propres dynamiques et c'est une des véritables spécificités de Marseille, sur laquelle on réfléchit aujourd'hui pour imaginer un avenir urbain qui passe par l'agriculture et en intra-communal".

C'est justement ces interstices que le reste de la balade nous invite à investir, pour découvrir les initiatives qui y fleurissent et le projet territorial porté par la métropole Aix-Marseille. En suivant le Bureau des guides dans ses chemins de traverse, nous nous rendons à l'église de cet ancien domaine bastidaire où nous attend Mani du collectif Tour Sainte. Comme il nous l'explique, l'endroit connaît actuellement une renaissance, sous la forme d'un tiers-lieu à vocation sociale, culturelle et artistique. L'objectif est double : amener la culture auprès de ces quartiers défavorisés qui n'ont pas accès à ces milieux et ouvrir l'hectare de terres qui s'y trouve aux familles voisines pour qu'elles puissent profiter du lieu. L'ambition est d'y aménager des jardins partagés ou une ferme pédagogique pour y trouver des poules, des moutons ou des chèvres en liberté. La balade nous y mène alors pour un exercice de cueillette. Cette activité poursuit un objectif propre au savoir-faire du collectif SAFI: donner la voix aux espèces végétales en présence pour qu'elles nous content à leur manière l'histoire de l'évolution bastidaire.



Les participant.es endossant le costume d'apprentis botanistes-cueilleurs derrière l'église de la Tour Sainte. (photo : © Geoffroy Mathieu)

Réparti.es en différents groupes, celui dans lequel je me trouve écoute attentivement l'introduction de Dalila : "ici, on rencontre plein de biotopes différents : un biotope, c'est un milieu de vie qui va réunir des conditions qui vont faire que certaines espèces vont être là, vont interagir entre elles et ça va fabriquer un espace où seulement ces espèces sont là. Les autres, elles peuvent parfois venir, tenter de s'installer et repartir si c'est pas leur biotope" nous

explique-t-elle. De fait, cheminer dans ces milieux de vie pour y cueillir des plantes, c'est s'ouvrir à l'histoire de leur transformation.

"La mauve, on l'appelle Malva Sylvestris" nous indique Dalila. "Sylvestris ça veut dire "des bois", et là on voit bien qu'on n'est pas trop dans les bois. C'est donc une histoire de mouvement que vient nous raconter la mauve. C'est une plante qui vivait dans les bois et puis qui a trouvé que la compagnie des humains lui permettait de trouver des terres qui lui étaient assez adaptées. Elle s'est déplacée et est allée conquérir des terrains qui ne sont plus du tout des terrains de lisière de bois, mais des terrains mis en jachère. Les endroits qu'on n'occupe pas trop, mais qui sont à proximité de nos habitations. Elle va les apprécier parce qu'elle adore les sols un peu engorgés de nos matières organiques. Donc c'est une plante en fait qui va suivre nos déplacements et qui va s'adapter, qui va trouver son écologie en s'adaptant au milieu que nous on est capables de produire. Et ça en fait, c'est un peu comme l'histoire des bastides qui doivent en permanence se demander "mais qu'est-ce que je vais devenir ?". Le milieu bastidaire il va être traversé par des aventures qui vont l'emmener à ce qu'on verra j'espère en fin de balade et vous verrez qu'en fait on va devoir penser la transformation, le devenir de ce territoire. Et bien la mauve elle fait ça. Elle pense au devenir des territoires et elle se demande "mais où est-ce que je vais pouvoir m'installer ensuite ?".

Médiatisée par le geste de la cueillette, il est frappant d'observer ce que provoque cette attention aux plantes chez les participants. A ma droite, une personne s'enjoue des réminiscences convoquées par cette expérience olfactive : "hmm... Ça sent le maquis... J'ai vraiment l'impression d'être en enfance là". Une autre, privilégiant la vue, partage une inquiétude auprès de Dalila : "est-ce qu'à cette époque de l'année c'est toujours aussi sec dans ce coin-là ?". Et celle-ci lui répondre : "Non, c'est particulièrement sec. D'habitude, quand je viens ici en mai, c'est pas vert vert mais l'herbe elle l'est quand même plus que ça". Une troisième personne s'enthousiasme de cette sortie : "le contenu il est ouf, c'est trop cool comme initiative de faire découvrir un territoire proche quoi, parce qu'on a des pratiques du territoire, mais elles sont très morcelées, il y a plein de choses dont on fait abstraction. Ce qui est génial, c'est que ça fait redécouvrir des choses qui sont un peu "invisibles". D'autres, comme Sébastien, préfèrent quant à eux documenter et figurer par le dessin ce regard sur les plantes, agrémenté par les explications de Dalila.



Sébastien Mariat, dessinant les plantes lors de la cueillette.

développées sur le terrain et tenter d' "éclairer les choix qui s'offrent à nous en matière de transition écologique" (Cary et Rodriguez, 2022).

En effet, cette marche du Bureau des guides nous permet d'abord de ressaisir les problématiques sociales et environnementales à partir d'un cadre ludique. "Vous commencez probablement à le comprendre, la balade fonctionne par couches: la couche d'avant permettant d'arriver à celle d'après" nous aiguille Julie, co-fondatrice de l'association. Cette superposition de couches correspond d'une part à celle du local et du global. Antoine, du Bureau des guides, le souligne à l'issue de l'histoire bastidaire proposée par Jean-Noël :

"À partir de l'exploration du local, comment est-ce qu'on arrive à faire exister aussi le système global ? [...] Comment dans une démarche de voir, d'aller voir pour comprendre, etc. Comment on fait exister tout le hors-champ et tout ce qu'on ne voit plus, tout ce qui a été mis à distance de notre vision ?"

Partant de ce qui nous entoure, le Bureau des guides nous apprend à ouvrir l'œil pour retrouver les signes de ces dynamiques globales à partir d'objets limites, aux frontières de ce qui peut nous apparaître dans une expérience sensible. Afin de ne pas perdre le public dans ces détours spatio-temporels, un fil d'Ariane nous est tendu :

"ce fil que Jean-Noël vient de commencer à présenter, on va continuer à le tirer [...]. On va reprendre ce bout-là de l'évolution des terres, etc. [...] Si on regarde vers la mer, maintenant on a la tour CMA-CGM qui est dedans, qui est un peu un des symboles qui montre que ce système-là, il est aujourd'hui mondialisé et que tout ce que tu as présenté sur la façon dont le territoire s'organise et se retrouve complètement transformé par cette mondialisation du système alimentaire"



La tour CMA-CGM, visible à l'extrémité gauche de la grue.
(photo : © Geoffroy Mathieu)

De plus, le changement d'échelle est aussi celui de l'individuel au collectif. En procédant par superposition et stratification successive de points de vue humains et végétaux, la balade propose une mimesis du geste aménageur humain. En d'autres termes, le processus de construction social du réel (Berger et Luckmann, 2022) est reproduit avec et pour le public. Plus encore, elle souligne le poids de l'imaginaire humain dans cette opéra-

tion. Les propos de Jean-Noël nous mettaient déjà sur la voie lorsqu'il déclarait que les connectivités écologiques ne rentraient pas "dans une vision démiurgique de la nature". Comme il l'expliquait plus tôt, la question de l'habiter écologique pose celle du référentiel à partir duquel nous l'abordons :

"quel est l'état écologique de référence sur un espace comme celui-là ? Est-ce que c'est la nature absolue comme celle des massifs de la garrigue ou, au contraire, est-ce qu'il faut considérer l'héritage d'un espace irrigué, agricole qui a été aménagé par l'activité humaine ?"

Loin d'être accidentelle, cette remarque reflète fidèlement la démarche du Bureau des guides. Comme l'expliquait Dalila lors d'une marche préparative qui présidait à cette sortie quelques semaines plus tôt :

"on n'habite pas que le lieu réel, on habite aussi une fiction, un monde qu'on projette un peu plus loin. C'est quoi le monde qu'on habite ? Il n'est pas fait que de sa forme concrète, il est fait d'intentions, de rêves, de rêves d'enrichissement [...] Il y a toujours autre chose que le réel et je pense que c'est un processus qui doit accompagner notre balade"

En effet, si "l'imaginaire nous permet d'abord de nous détacher, du réel présent et perçu" (Wunenburger, 2003 : 63), ses productions ont une consistance tout aussi réelle que le monde physique. C'est en ce sens qu'il constitue "en quelque sorte l'ensemble matriciel qui est au fond de la vie quotidienne", un substrat de la réalité sociale (Grassi, 2005 : 56;104). Dans l'interrogation sur l'acte d'habiter qu'elle conduit, l'approche du Bureau des guides fait donc écho à l'enjeu que soulignait Tim Ingold : "il ne s'agit pas de se demander comment réconcilier les rêves de notre imagination avec les caractéristiques du monde, mais de s'interroger sur le moyen de les séparer" (Ingold, 2018 : 337).

En procédant de la sorte, le Bureau des guides tente, par l'intermédiaire de l'expérience sensible, de "décancer les cadres intellectuels au moyen desquels nous avons pris l'habitude de penser tant l'interaction entre les êtres que les mondes qu'ils édifient en commun" (Descola et Charbonnier, 2017 : 55). Et le témoignage de Jean-Noël nous semble aller dans ce sens : les concepts usuels par lesquels nous nous rapportons à "ce qui nous entoure" se trouvent comme neutralisés dans l'effort de reconsidérer l'habiter humain. Ainsi, nous arrivons ici à soulever la question des catégories de l'entendement écologique (Blanc et al., 2017 : 19). Mais est-ce là la tâche centrale à laquelle s'attelle le Bureau des guides ?

Ce que cherche à mettre en évidence l'association d'artistes-marcheurs semble se trouver ailleurs. En effet, Julie souligne que ce qui importe, c'est surtout :

"le fait d'avoir ces terres qui se repensent actuellement, qui se recomposent, sur lesquelles il peut y avoir une fenêtre de tir pour essayer de retravailler un peu plus collectivement quels usages peut en être donné"

De fait, l'accent est mis du côté des gestes aménageurs plutôt que sur la performativité des différents dis-

cours qui les accompagnent. Un tel propos résonne avec l'idée de Bruno Latour selon laquelle l'enjeu se trouve dans l'exploration d'autres formes d'arrangements ou de compositions avec le réel (Latour, 2010). Plus encore, il s'agit de relier ces voix et les voies qu'elles dessinent en vue de participer à la réorientation des politiques territoriales. Comme le dira plus tard Julie :

"Alors moi j'ai l'impression, je ne sais pas ce que vous en pensez, mais le fait de le faire à pied et puis d'entendre ces paroles successivement [...] c'est de se dire, mais quand même Mani et Christian, Tour Sainte et les jardins de Julien, dans ces dialogues ben il y a des alliances, il y a des trucs, des traits d'union, il y a des archipels d'espaces, d'agora qui sont là et qui peuvent des fois devancer le temps de l'institution [...] fabriquer de la résistance [...]. Les jardins partagés ne sont pas forcément que la cerise sur le gâteau, animateurs pour faire un peu de sensibilisation à l'environnement. Il faut trouver les bonnes alliances et puis les bons alignements de planètes [...] pour qu'effectivement ces occupations qui ont l'air de rien [...] deviennent finalement les pionnières de certaines formes de résistance qui vont participer à faire bifurquer les grands projets du territoire."

Si ce type de cheminements collectifs contribue à l'acceptabilité sociale d'un projet de post-croissance, c'est qu'il montre, relie et accorde dans un même mouvement les différentes voies/voix qui l'élaborent. De fait, le public se retrouve impliqué dans un double processus : nous explorons ce projet avec ceux qui y contribuent et, par extension, nous apprenons à faire sens commun d'une situation qui divise (Stengers, 2020).

Par-là, n'en revenons-nous pas au sens premier du comportement exploratoire et de ce que l'on nomme "culture", à savoir l'adaptation de l'homme à son environnement (Gibson, 1988 ; Cuche, 2010 : 5) ? La marche deviendrait alors ici le médium d'une telle exploration et de la production culturelle associée. En tant que pratique esthétique (Careri, 2020), elle nous met effectivement en lien avec la consistance historique, sociale et culturelle dont les espaces sont imprégnés. Mais elle va également plus loin. Comme l'indique David Le Breton, "la marche dénude, dépouille, elle invite à penser le monde dans le plein vent des choses" pour faire de chaque lieu un espace "en puissance de révélations multiples" (Le Breton, 2012).

Nous rejoignons donc Aurélien Fouillet lorsqu'il déclare que "les activités ludiques contemporaines ne sont plus à rejeter dans l'espace déprécié des loisirs, du frivole et de l'inutile. Elles constituent autant de portes ouvertes sur le monde imaginal où se créent et se déploient les socialités en gestation et à venir". Pour aller plus loin, il conviendrait donc d'aller regarder comment ces "activités ludiques peuvent exporter dans la vie quotidienne un certain nombre de pratiques et de nouveaux rapports sociaux." (Fouillet, 2014). C'est l'objectif que poursuit le travail ethnographique dont nous avons extrait cet article.

À l'issue de ces considérations, peut-être que nous tenons désormais la clef d'une improvisation musicale à laquelle Nicolas Memain s'était livré lors de cette journée (ci-dessous). Peut-être constitue-t-elle un hymne au pouvoir créateur de ces temps collectifs. Celui d'une balade qui, face au désordre contemporain (Balandier, 1988), nous

(r)accorde dans un rythme commun pour nous remettre en mouvement. •

*Dans les Alpes, il y a des galets
Qui sont roulés par les rivières
Et ces galets ils font en roulant de la poussière
La poussière est importée par les eaux pluviales
Qui se regroupent et qui finissent par former la Durance
Où messieurs, dames, ceci est un bout de la Durance !
Où messieurs, dames, elle vient jusqu'à Marseille
Pour nous alimenter en eau !
Et donc l'eau de la Durance
Est chargée de ces poussières
Et ces poussières se retrouvent dans toutes les zones irriguées
Mais que faire de ces tonnes de boue gris clair qui ne sont pas fertiles ?*

1 TopoGuides Gr 2013 Marseille Provence, sentier métropolitain autour de la mer de Berre et du massif de l'Etoile, 2013, Editions Wildproject, p. 3.

2 Carnet trimestriel du Bureau des guides du GR 2013, Mars à Juin 2023, p. 9

3 Rediffusion en ligne disponible au lien suivant : <https://www.youtube.com/watch?v=cPXLqgBNixs>

Bibliographie

- Balandier, G. (1988). *Le désordre: éloge du mouvement*. Paris, Fayard.
- Berger, P. et Luckmann, T. (2022). *La Construction sociale de la réalité*. Paris, Armand Colin.
- Blanc, G., Demeulenaers, E. et Feuerhahn, W. (2017). *Humanités environnementales: enquêtes et contre-enquêtes*. Paris, Publications de la Sorbonne.
- Bourdeau-Lepage, L. (2019). « De l'intérêt pour la nature en ville. Cadre de vie, santé et aménagement urbain », *Revue d'Economie Régionale & Urbaine*, Décembre, 5 : 893-911.
- Careri, F. (2020). *Walkscapes: la marche comme pratique esthétique*. Arles, Actes Sud.
- Cary, P. et Rodriguez, J. (2022). *Pour une sociologie enfin écologique*. Toulouse, Éres.
- Ceika, M., La Rocca, F. et Vidal, B. (2020). « Introduction : Penser les humanités environnementales », *Societes*, 148, 2 : 5-9.
- Charbonnier, P. (2022). *Culture écologique*. Paris, Presses de Sciences Po.
- Cuche, D. (2010). *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris, La Découverte.
- Depeau, S., Guillou, E. et Melin, H. (2021). « Modes d'habiter et sensibilités environnementales : quels enjeux pour la qualité de vie ? : Introduction au dossier », *Développement durable et territoires*, Vol. 12, n°2.
- Descola, P. et Charbonnier, P. (2017). *La composition des mondes*. Paris, Flammarion.
- Desjeux, D. (1996). « Tiens bon le concept, j'enlève l'échelle... d'observation ! », *Unitam*, 20.
- Desjeux, D. (2004). *Les sciences sociales*. 3635. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France.
- Emélianoff, C. (2004). « L'urbanisme durable en Europe : à quel prix ? », *Ecologie & politique*, N°29, 2 : 21.
- Fouillet, A. (2014). « Jeux, mémoires et territoires », *Societés*, 2 : 77-90.
- Gibson, E. J. (1988). « Exploratory Behavior in the Development of Perceiving, Acting, and the Acquiring of Knowledge », *Annual Review of Psychology*, 39, 1 : 1-42.
- Grassi, V. (2005). *Introduction à la sociologie de l'imaginaire. Une compréhension de la vie quotidienne*. Toulouse, Éres.
- Ingold, T. (2018). *Marcher avec les dragons*. Paris, Points.
- IPBES. (2019). *Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*.
- IPCC. (2022). *Summary for Policymakers*. In: *Climate Change 2022: Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*.
- Jackson, T. (2017). *Prosperité sans croissance: les fondations pour l'économie de demain*. Louvain-la-Neuve (Belgique), De Boeck supérieur.
- Lanaspeze, B. (2012). *Marseille ville sauvage, essai d'écologie urbaine*. Arles, Actes sud.
- Latour, B. (2010). « An Attempt at a "Compositionist Manifesto" », *New Literary History*, 41, 3 : 471-490.
- Le Breton, D. (2012). *Marcher: éloge des chemins et de la lenteur*. Paris, Métailié.
- Montebello, P. (2015). *Métaphysiques cosmomorphes: la fin du monde humain*. Dijon, Les Presses du réel.
- Revel, J. (1996). *Jeux d'échelles: la micro-analyse à l'expérience*. Paris, Gallimard : Seuil.
- Rockström, J. et al. (2023). « Safe and just Earth system boundaries », *Nature*.
- Rockström, J. et al. (2009). « A safe operating space for humanity », *Nature*, 461, 7263 : 472-475.
- Rollot, M. et Schaffner, M. (2021). *Qu'est-ce qu'une bioregion ? Marseille*, Wildproject.
- Sirost, O. (2009). *La vie au grand air: aventures du corps et évasions vers la nature*. Nancy, Presses universitaires de Nancy.
- Stengers, I. (2020). *Réactiver le sens commun: lecture de Whitehead en temps de débâcle*. Paris, Éditions La Découverte.
- Wunenburger, J.-J. (2003). *L'imaginaire*. Paris, Presses universitaires de France.
- Younès, C. (2008). « La Ville-Nature », *Appareil*, Numéro spécial.

« Nous ne pouvons bâtir de sociétés alternatives (...) sans mettre fin à la séparation entre le personnel et le politique ainsi qu'entre le militantisme politique et la reproduction de la vie quotidienne »

Federici, 2022, p. 165

PERSPECTIVE DE SUBSISTANCE VUE DU CENTRE-VILLE

Julie Coquerel
et
Blanche porcel

C'était la fête de la musique, il était peut-être 16 heures et avec ma sœur on a décidé d'aller mettre les pieds dans la rivière, l'air était chaud trop chaud mais on a traversé un petit bant de ville pour atteindre un coin où il restait de l'eau.

On discutait, angossées par la température et la fin du monde, plus y'a un vieillard qu'est passé.

« la subsistance offre une perspective de solution. Elle est aussi diverse que les climats, les paysages et les cultures qui existent. Elle consiste à regarder le monde par en bas, depuis la vie quotidienne »

Veronika¹

« Adopter la perspective de subsistance, c'est mettre la reproduction de la vie au centre, et valoriser en priorité la liberté, le bonheur, l'autodétermination dans les limites de la nécessité. C'est reconnaître que, sur une planète limitée, la croissance illimitée ne peut être que destructrice.

Seul le travail qui produit réellement la vie, l'entretien et l'embellit sera qualifié de productif, il s'agit d'une critique radicale des concepts de travail et de productivité »

Maria²

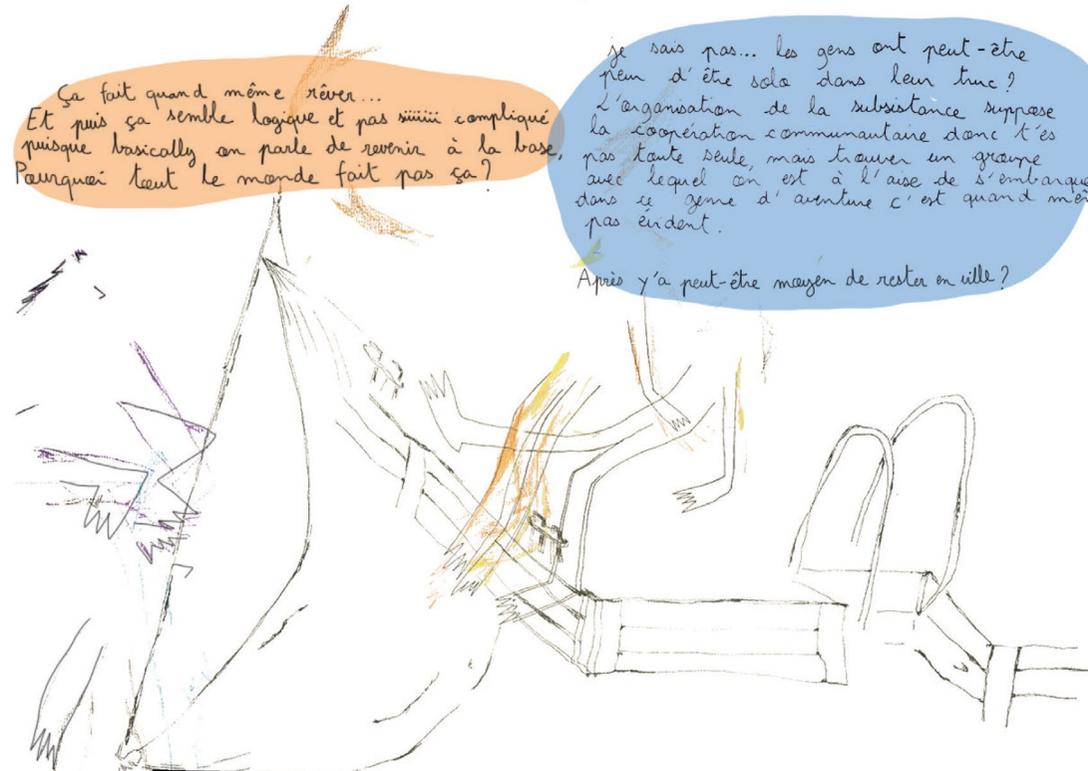
« Notre mode de production occidentale est destructeur et mortifère. Nous devons surmonter l'état d'impensabilité face aux conséquences de nos actions qui résultent de la division sociale du travail du système capitaliste, sans quoi la production de notre vie devient inévitablement la production de la mort des autres »

Silvia³

ça fait quand même rêver...
Et puis ça semble logique et pas siiiiiii compliqué puisque basically on parle de revenir à la base, Pourquoi tout le monde fait pas ça?

je sais pas... les gens ont peut-être peur d'être seuls dans leur truc?
L'organisation de la subsistance suppose la coopération communautaire donc t'es pas toute seule, mais trouver un groupe avec lequel on est à l'aise de s'embarquer dans ce genre d'aventure c'est quand même pas évident.

Après y'a peut-être moyen de rester en ville?



Aujourd'hui, le degré de confort et de consommation de la société occidentale repose sur la destruction du monde, l'exploitation des populations vulnérables et le pillage de leurs ressources : travail domestique des femmes*, cheap labor des populations des pays du Sud, extractivisme. Si nous souhaitons un mode de vie soutenable et juste, cela passe par un partage entre toutes des activités nécessaires au maintien de la vie, c'est-à-dire des activités de subsistance (Federici, 2022 p. 160, Bennholdt et Mies, 2022 p. 242).

Nous devons répartir les tâches de reproduction afin de « réenchanter le monde », notamment grâce à la reconstitution de communs. Les communs sont des moyens de collectiviser le travail reproductif pour permettre aux un.e et aux autres de coopérer, de prendre soin de soi et des autres et de la terre. Ils peuvent prendre la forme de cuisines et de jardins collectifs, de connaissances partagées... (Federici, 2022 pp. 161 - 165)

Pour Bennholdt et Mies (2022, p. 124), n'exigeant pas de rémunération, le travail effectué afin de produire la vie devrait être l'activité la plus valorisée, davantage que de gagner de l'argent. Accepter ce mode de vie n'est possible que si les hommes* participent autant que les autres personnes impliquées dans ce processus au travail de subsistance et que celui-ci soit plus reconnu que le travail salarié dans la société.

Pour Mies, la ville moderne exploite un arrière-pays d'où elle importe sa nourriture [...] et où elle dépose ses déchets. Pour elle, si on veut la libération des femmes*, la décolonisation des pays du sud et le sauvetage de la nature, on a besoin d'une transformation radicale des rapports entre la ville et la campagne.

Après elle me dit pas que c'est impossible hein, et elle donne des exemples de mouvements de subsistance citoyens; comme les fermiers yabo qui ont entrepris d'atteindre l'autosuffisance alimentaire en plein Tokyo...
Mais bon...⁴

Mais ce qui me fait le plus peur... Mies est super claire là-dessus; adopter la perspective de subsistance, c'est seulement faisable à condition de bouleverser la division hiérarchisée, sexuelle et coloniale du travail... Mais on en est loin. Je crois qu'une des choses qui me fait flipper c'est de me retrouver, comme beaucoup de femmes* de communautés néo-rurales, dans un rôle un peu tradi: plus de tâches ménagères, moins de loisirs et moins d'implication au sein de l'activité.⁶

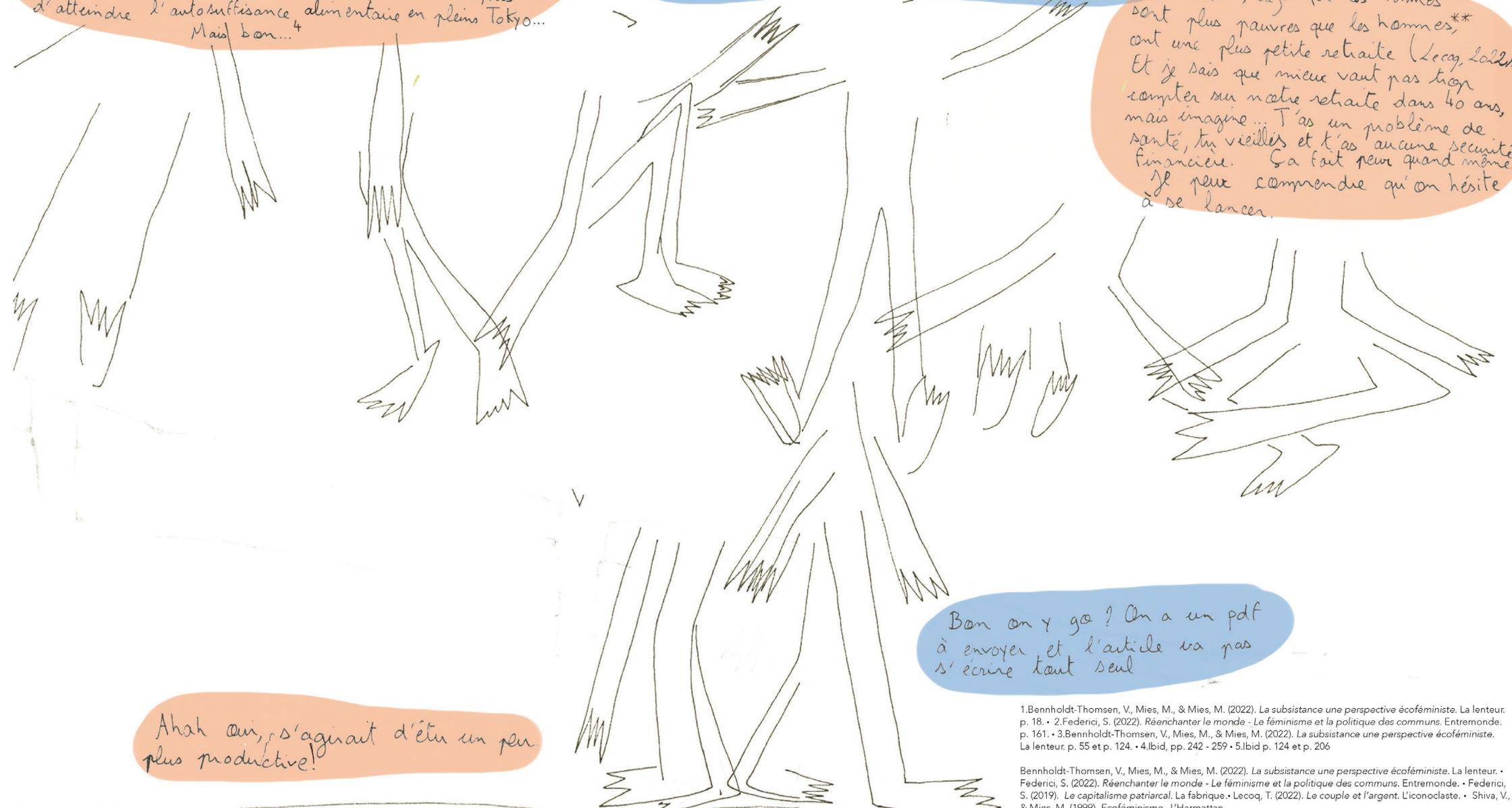
Et aussi, déjà que les femmes* sont plus pauvres que les hommes,** ont une plus petite retraite (Lecoq, Lallemand). Et je sais que mieux vaut pas trop compter sur notre retraite dans 40 ans, mais imagine... T'as un problème de santé, tu vieilles et t'as aucune sécurité financière. Ça fait peur quand même. Je peux comprendre qu'on hésite à se lancer.

Bon on y va? On a un pdf à envoyer et l'article va pas s'écrire tout seul

Ahah oui, s'agirait d'être un peu plus productive!

1. Bennholdt-Thomsen, V., Mies, M., & Mies, M. (2022). La subsistance une perspective écoféministe. La lenteur. p. 18. • 2. Federici, S. (2022). Réenchanter le monde - Le féminisme et la politique des communs. Entremonde. p. 161. • 3. Bennholdt-Thomsen, V., Mies, M., & Mies, M. (2022). La subsistance une perspective écoféministe. La lenteur. p. 55 et p. 124. • 4. Ibid. pp. 242 - 259. • 5. Ibid p. 124 et p. 206

Bennholdt-Thomsen, V., Mies, M., & Mies, M. (2022). La subsistance une perspective écoféministe. La lenteur. • Federici, S. (2022). Réenchanter le monde - Le féminisme et la politique des communs. Entremonde. • Federici, S. (2019). Le capitalisme patriarcal. La fabrique. • Lecoq, T. (2022). Le couple et l'argent. L'Iconoclaste. • Shiva, V., & Mies, M. (1999). Ecoféminisme. L'Harmattan.



Le rôle des élites dans les sociétés post-croissance ?

Entretien avec Corinne Gendron
par Zeynep Torun, Roberto Colin et Charles Duprez

Corinne Gendron

Professeure au département de stratégie et de responsabilité sociale et environnementale à l'ESG UQAM ainsi que directrice du Centre de recherche en responsabilité sociale et développement durable (CRSDD). Sociologue, juriste et MBA, Corinne Gendron est spécialiste des nouvelles formes de régulation économique et de gouvernance. Figure du développement durable et fondatrice de l'école de Montréal sur la RSE, ses recherches portent sur les représentations sociales de la transition écologique de l'élite économique et politique, ainsi que sur l'acceptabilité sociale des grands projets de société. Elle est par ailleurs membre de l'Académie des technologies française, chevalier de la Légion d'honneur et membre de la Société royale du Canada.



CEH - Le cadre d'analyse de la post-croissance semble progressivement prendre de l'ampleur et bouscule le paradigme du développement durable. Serait-ce le signe de l'échec de la croissance verte à assurer ses promesses ?

Corinne Gendron - Tout d'abord, il faut rappeler que le développement durable ce n'est pas la croissance verte : il s'agit d'une interprétation proposée par le milieu des affaires qui ne correspond pas au principal message du rapport Brundtland. Selon Notre avenir à tous, seule une croissance dans les pays du sud, permettant d'améliorer les conditions de vie des plus démunis, devait être envisagée. Par ailleurs, comme l'illustre les écrits de Herman Daly, le concept de développement durable s'est en partie structuré contre le principe de croissance, et s'est notamment nourri des questionnements sur les indicateurs économiques. Mais il est vrai que le caractère flou et ambigu du concept de développement durable a servi de terreau à l'idée qu'il était possible de structurer une croissance économique non dommageable à l'environnement; or, les stratégies de découplage se sont

avérées largement insuffisantes pour endiguer la crise écologique. Tout comme le courant de la transition, le courant de la décroissance (incluant la post-croissance, ou la non-croissance – en anglais *degrowth*, *agrowth*...) peut être envisagé comme un paradigme à partir duquel discuter d'un nouveau compromis social à propos de notre relation à l'environnement. Il n'en reste pas moins que ce courant fait à mon avis l'impasse sur un élément essentiel de notre organisation sociale : la redistribution des richesses. Celle-ci est aujourd'hui inscrite dans un système économique de croissance où les emplois et les programmes sociaux sont tributaires de la profitabilité des entreprises, profitabilité qui repose sur une consommation toujours accrue des ménages. Proposer un système alternatif d'organisation sociale en faisant fi des défis de la répartition des richesses me semble un leurre.

CEH - La décroissance est souvent présentée comme ayant un double rôle d'alerte et d'inspiration par la présentation d'une utopie concrète. Selon Latouche, c'est sur ce dernier aspect que la post-croissance pêche davantage ; la « colonisation des imaginaires » par nos conceptions productivistes, économicistes et technicistes seraient l'une des principales barrières qui empêcheraient le changement. Sommes-nous confrontés à une incapacité de concevoir un monde différent qui nous enfermerait dans le statu quo ?

Je suis entièrement d'accord avec le rôle d'alerte de ces mouvements, notamment pour souligner que la croissance économique, mais aussi la structure même de notre système de production et de consommation sont problématiques. La post-croissance peut être inspirante en esquissant qu'un autre monde est possible. En revanche, ce n'est pas vraiment une utopie concrète, car si elle invite tous et chacun à la sobriété, elle ne propose pas de système social opérationnel.

À mes yeux, le principal défi loge moins dans la diffusion de nouveaux imaginaires que dans une réforme radicale et juste du système socioéconomique. Il faut prendre la mesure de la difficulté à changer un système en fonction duquel tous les acteurs, incluant les plus influents, se sont ajustés et dans lequel ils sont engagés et ont investi. C'est ce qui rend les transformations structurelles si difficiles et périlleuses. Les élites, notamment, peuvent répugner à changer un système qui les avantage; elles pourraient n'œuvrer à un nouveau système que si elles envisagent de pouvoir en tirer profit.

CEH - Justement, comment voyez-vous la place de ces élites dans la transition écologique ? Un nouveau compromis social sur la base de post-croissance serait-il envisageable ?

Les élites ont un rôle de premier plan, car la transition ne se fera pas sans elles; il faut donc envisager avec elles un nouveau compromis social à propos de la préservation et de la restauration de l'environnement. Or, les élites sont actuellement très fragmentées, avec d'un côté des acteurs conscients et engagés, et de l'autre des individus inscrits dans une idéologie méritocratique qui n'en-trevoient pas leur responsabilité vis-à-vis du collectif¹. Idéalement, toute personne ou plus largement tout acteur ayant le pouvoir de changer quelque chose devrait se sentir en devoir de le faire.

CEH - Si nous sortons de l'imaginaire de la croissance, sur quels mécanismes pourrait reposer la répartition et la redistribution des richesses ?

Alors qu'il ne s'agissait au départ que d'un incitatif à participer à des œuvres communes, nos sociétés ont érigé la rémunération des investissements en principe premier, ce qui pose problème dans un système économique fondé sur la demande solvable. Sortir de cette logique reste pour moi une énigme.

CEH - Comment voyez-vous le rôle des universitaires, et plus particulièrement des écoles de gestion dans l'acceptabilité sociale de la transition ?

Les universités doivent être des lieux de débat pour imaginer et discuter des options possibles. Il faut pouvoir mettre à plat les idéologies dominantes et pour ce faire, il faut qu'une université reste indépendante. Il est important de disposer d'un financement universitaire public; les financements privés orientent les recherches, ce qui peut s'avérer problématique². Les écoles de gestion ont un rôle important à jouer, à condition de pouvoir y interroger les paradigmes dominants en gestion.

CEH - En tant que chercheuse travaillant sur le sujet de la transition écologique depuis de plusieurs décennies. Quelles évolutions marquantes, notez-vous ces dernières années et comment anticipez-vous la suite ?

Ce qui est marquant, c'est que la vitesse du dérèglement climatique et écologique et l'augmentation des événements extrêmes prennent tout le monde de court. Nous anticipions ces changements, mais pas aussi rapidement et je crains que cela ne fasse que s'accélérer. On parle désormais d'environnement tous les jours dans les médias, alors que lorsque j'ai commencé mes travaux il y a plus de 20 ans, l'environnement n'était qu'un problème parmi d'autres, évoqué de manière assez sporadique. Désormais, tout le monde reconnaît que l'environnement va devenir soit le point de départ, soit la condition, soit l'horizon indépassable de toute réflexion économique et politique. •

¹ Voir https://www.ouest-france.fr/leditiondusoir/2023_02_15/bunkers-luxueux-iles-isolees-comment-les-milliardaires-se-preparent-ils-a-la-fin-du-monde-69391220_e274_4a79_8520_0829ff425f13

² Barnes D, Bero L. Why review articles on the health effects of passive smoking reach different conclusions. *JAMA* 1998;279:156670. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/9605902/>

Rendre

la post-croissance

acceptable

par les imaginaires

Une expérience d'ateliers d'écriture
d'éco-fictions en N3
à l'Université Clermont Auvergne (UCA)

#Imaginaire
#Pédagogie
#Écologie
#Post-Croissance
#Éco-Fiction

Ariane Tichit
Maîtresse de conférences
CERDI, UCA, France

Contexte

Cette contribution présente un retour d'expérience sur une expérimentation pédagogique menée en N3 Administration Economique et Sociale (AES) à l'Université Clermont Auvergne (UCA) en 2022-2023. Elle a été financée dans le cadre d'un projet « Soutien à la Transformation Pédagogique » (STP), contenant un enseignement nouveau sur le thème « Territoire et transition écologique ». Dans ce cours, l'objectif principal était de former les étudiants au contexte de l'anthropocène et de mettre en œuvre un accompagnement visant à faire face à l'éco-anxiété potentielle des étudiants. Desmarais et al (2022),

décrivent 11 stratégies qu'ils classent en 3 grandes catégories : celles axées sur les émotions (permettant aux participants de les reconnaître et de les accepter), celles sur les problèmes (pour encourager les apprenants à agir) et celles sur la signification (axées sur la recherche de sens). La structure pédagogique du cours s'est appuyée sur ces 3 axes, et l'expérience dont il est question ici s'inscrit dans celui de la recherche de sens, qui comprend 3 stratégies : trouver un sens positif, donner des exemples positifs et enfin réimaginer le futur. L'objet de cet article est de décrire les ateliers d'écriture d'éco-fictions qui ont été mis en

œuvre afin d'encourager les apprenants à « réimaginer le futur ».

Deux séances de trois heures ont été dédiées à ces ateliers, animés par deux intervenants extérieurs (une autrice de science-fiction et un facilitateur en changement). Les étudiants ont dû mobiliser leurs imaginaires sur les enjeux de la transition écologique, économique et sociale, et se projeter dans le quotidien d'un futur sous stress du changement climatique et sociétal. Le dispositif s'est appuyé sur la création d'un récit spécifique rédigé pour l'occasion (éco-fiction), qui a plongé les étudiants dans un avenir possible en 2063. À partir de ce creuset, les étudiants ont été invités par groupe de 6/7 à s'inspirer de l'éco-fiction source pour imaginer une histoire, en s'ancrant sur différents thèmes et avec certaines contraintes d'écriture.

Déroulé du dispositif

Lors d'une première séance de 3 heures, l'autrice de science-fiction, Catherine Redelsperger, et l'accompagnateur en changement, Pierre Gérard, ont d'abord présenté l'ensemble du dispositif, ses objectifs, ses modes opératoires et ses enjeux. Catherine a ensuite lu aux étudiants le récit d'éco-fiction qu'elle avait créé pour l'évènement, dont voici un extrait :

"Une petite musique sur les flancs d'un Volcan en 2063. [...] Sureau l'avait entendu sortir de l'ouverture nord de la cabane de sa voisine le plus proche. [...] Il s'était demandé si cela faisait partie de la thérapie. [...] La première étape de sa cure de désintoxication avait été raide. TRÈS raide. Sortir de sa chambre capitonnée où il vivait depuis presque deux ans. [...] Son corps était assis là. Mais son esprit était dans le metaverse. [...] Après quatre mois de cure, Sureau témoigne dans une sphère de dialogues de sa douloureuse et bienfaitrice expérience. [...] Le centre de détox comprend une vingtaine de cabanes dans les arbres et une ancienne caverne transformée en lieu partagé pour se restaurer et en cas de chaleur extrême se réfugier. [...]

Comme si en 2037, c'était particulièrement cool de naître dans un monde qui aurait dû finir depuis longtemps sa soi-disant transition des 3 E : écologique, énergétique et économique. Je me souviens que ces questions m'avaient franchement énervé. Ça allait bien pour les riches, merci. Mais alors pour les autres, je ne te dis pas. De pénurie d'eau, en pénurie d'énergie, en dégringolade sociale, ma mère avait fini par accepter de devenir cultivatrice journalière de chanvre et de lin. [...]

Mon père lui, s'était planté avec les bitcoins, pris dans une arnaque. [...] Mon père, il est devenu ouvrier dans les mines de Lithium. Le transport coûtait trop cher en kilowatt. Il restait là-bas pendant un mois. Puis on le voyait débarquer, désabusé. J'avais 13 ans. On me demandait d'avoir un avenir, mon avenir. Tu parles d'un avenir. J'étais déjà barré ailleurs. J'avais déjà commencé à plonger une partie de mes nuits dans le metaverse. Le matin, à la Schola, je n'étais bon à rien. Je n'arrivais pas à me concentrer. [...] 11 ans plus tard, j'étais un chamallow les yeux rivés sur un casque de réalité augmentée, la seule qui me semblait vivable. [...]

Plus tard, Sureau comprendra que sa vocation est de construire

des habitats légers, hors sols n'abimant pas la terre, conciliables avec les animaux et de rénover les habitats existants. Il découvrira que déjà dans les années 2020 circulaient des bandes dessinées, des reportages, des tutos, des conférences sur les cabanes, tiny house, roulotte, yourte. [...] Il comprendra aussi que dans le metaverse il avait vu des innovations extraordinaires en matière de transformation de l'habitat et qu'il pouvait s'en inspirer. Il avait bientôt 30 ans. Il deviendra harmoni-archi."

Le récit n'a été lu qu'une seule fois, pour donner aux étudiants une base d'inspiration et le contexte imaginaire de 2063. Ils n'ont reçu aucune trace écrite et ne devaient en aucun cas prendre des notes.

La première contrainte d'écriture donnée consistait à inclure dans le récit au moins deux « et si ? » dans une liste, ou en inventer d'autres. Exemples de « et si ? » proposés :

- Et si...nous devions miser sur une autosuffisance alimentaire dans un rayon de 20 kilomètres autour de notre lieu de résidence ?
- Et s'il y avait davantage d'entraide entre les habitants ?
- Et si on manquait quasiment d'eau ?
- Et si le travail manuel était davantage valorisé ?
- Et si la valeur ajoutée créée était mieux répartie ?

La deuxième était de structurer le récit autour d'un personnage principal et de personnages secondaires. La troisième était la définition d'un public cible. La quatrième était que la santé humaine devait être évoquée. La cinquième qu'au moins 3 réponses aux crises actuelles devaient apparaître et dont la mise en œuvre devait être possible dès maintenant. La dernière, que la lecture du récit dure environ 10 minutes. Les groupes ont bénéficié des 2 heures restantes en présentiel pour commencer à travailler sur leurs éco-fictions. La restitution des récits à l'oral s'est effectuée le lendemain.

Restitution

La promotion des 64 étudiants a été divisée en deux, un le matin, l'autre l'après-midi. Certains groupes avaient prévu un contexte sonore pour accompagner leur lecture. 11 éco-fictions ont été produites, chacune de 3 à 5 pages, dont voici quelques extraits tirés des parties de début et de fin afin de montrer les contrastes de progression.



Neige

« Un jour de décembre 2063, une jeune femme de 27 ans expliquait aux enfants la renaissance de la Terre à laquelle elle avait pu contribuer durant les années qui suivirent la catastrophe de 2034.

Chaque année et depuis sa plus tendre enfance, ma mère aimait se rendre le temps d'un moment à la neige : petite pour y jouer, puis plus grande pour s'y ressourcer.

Un beau jour, la neige manqua, la vision qu'elle eut n'était plus un paysage recouvert de son manteau blanc, comme elle aimait tant l'appeler, mais plutôt une étendue de terre, sans aucune trace de neige à l'horizon. C'est de là qu'était venu mon prénom : Blanche, comme si ce bonheur qu'elle retrouvait dans ce paysage s'incarnait en moi. C'est beau quand on y pense, si les raisons de l'absence de neige n'étaient pas si tragiques.

[...] Allez, rentrons ! Il commence à faire froid. De plus en plus, le monde retrouvait sa dynamique de saisons, et pour mon plus grand bonheur et celui des enfants, je vis à travers la fenêtre quelques flocons... Et, c'est à ce moment-là que je sentis son premier coup. Comme un signe du destin, pour me dire que demain tout ira bien, ce sera ton prénom : « Neige ».

Machinalement, les maladies se faisaient rares et la neige recommençait à tomber...»



Et si le hasard faisait bien les choses

« Ce matin-là, alors que je chantais près de ma fenêtre, la lumière du soleil transperçait le salon, laissant s'infiltrer une vive chaleur. A ma droite, sur le canapé, se trouvait Aloès, un vieil ami.

Soudain, trois coups heurtèrent ma porte, qui cela pouvait-il bien être, de si bonne heure ? Quelle ne fut pas ma surprise quand, en l'ouvrant, je suis tombée nez à nez sur un visage qui m'était particulièrement familier. C'était Suro, l'un de mes anciens patients. La simple vue de son visage me plongea dans un souvenir, celui de mon passé d'infirmière et cette époque où j'aidais des personnes inaptes à s'adapter à la société nouvelle et aux changements brutaux qu'avait provoqué cette dernière.

[...] Je comprends aussi mieux mon environnement, pourquoi notre région a dû mettre en place des écoquartiers munis de potagers afin de cultiver notre propre alimentation de saison ; pourquoi nous avons dû réduire au maximum nos déplacements et nos échanges. J'aime Aloès de tout mon cœur, et pourtant, quand je l'entends me compter que sa génération se permettait de laisser le robinet allumé ou de manger de la viande presque chaque jour, je ne peux m'empêcher de voir en lui l'incarnation d'une génération ignorante dont nous payons aujourd'hui les erreurs. N'y avait-il personne pour leur dire que c'est l'individu qui crée le collectif ? »



Léa

« 2063, années de tous les possibles. 19 juillet 2063, je fête mon 65e anniversaire.

Jamais je n'aurais imaginé être la doyenne de mon village du Puy-de-Dôme. Entre le réchauffement climatique, les pandémies mondiales, et les révolutions, je n'aurais jamais cru pouvoir partager du temps avec Eden, ma petite fille. Nous sommes déjà à la mi-juillet, je me dois d'anticiper l'hiver et l'automne qui arrivent.

Les vestes et les pulls ne se tricoteront pas tout seuls, et désormais, ils ne sont plus commercialisés, alors au travail !

[...] Je suis heureuse d'enfin vivre dans un monde sain. Changer notre monde aura été une réelle épreuve.

Nous avons dû affronter des dirigeants politiques aux pensées fermées, qui ne s'imaginaient pas que les choses allaient changer. Nous avons dû tenir tête à toutes les personnes réticentes à nos projets.

Nous nous sommes imposés.

Nous avons gagné.

Cette révolution était nécessaire, afin de vivre dans une planète saine et que l'on respecte, dans une planète qui nous aime. Le monde post-pandémie du polutiona-virus semble inimaginable, mais pourtant, il a bel et bien existé. C'est le monde dans lequel j'ai grandi, le monde dans lequel je me suis battue pour qu'il évolue, et je suis fière de te dire, Eden, que j'ai gagné la bataille. Nous avons gagné la bataille tous ensemble. »



En général les récits ont été d'une grande qualité, avec une implication très forte des participants. Certains points communs sont apparus, notamment la présence d'une transmission intergénérationnelle, d'arbres comme personnages principaux ou secondaires, la survenue d'une crise majeure, écologique ou économique mettant à bas le capitalisme de marché, et un renouveau avec beaucoup moins d'humains sur la planète, mais qui s'en sont sorti en mettant en place un nouveau système collaboratif, basé sur la sobriété. Au final, tous les groupes ont imaginé un monde post-croissance. Les intervenants extérieurs ont témoigné de leur grande surprise quant à la profondeur et la qualité des analyses présentes dans les récits, au point que Pierre Gérard a rédigé un post sur LinkedIn dans ce sens :



Pierre GERARD • 1er

Je concrétise vos métamorphoses : consultant, facilitateur, journaliste, performe...

6 mois •



#UneClaque : mardi 29 novembre, j'ai pris onze claques en écoutant les fictions écologiques 🌍 des étudiants de licence 3 AES (administration économique et sociale) de l'**Université Clermont Auvergne**, lors de l'innovation pédagogique menée par **Ariane Tichit**.

Avec **Catherine Redelsperger**, il s'agissait d'emmener à imaginer une écologie-fiction en 2063 d'une dizaine de minutes, intégrant la santé, le territoire et au moins trois solutions à mettre en œuvre dès à présent. Ils disposaient d'un peu plus de deux heures pour la construire.

La qualité de construction des récits, la variété des solutions proposées, la profondeur de la réflexion, la beauté des restitutions m'ont totalement ébloui. 😍



Apports

Après les lectures les étudiants ont été placés en autoréflexivité par rapport à ce qu'ils avaient mobilisé pour créer, ce qui a été vécu au niveau émotionnel (éco-anxiété, solastalgie, joie) et puissance d'agir (créativité, proactivité, responsabilité).

Les participants ont essentiellement utilisé les connaissances glanées dans les différents cours qu'ils ont eus sur le thème, et ont puisé dans leurs histoires et souvenirs personnels pour la partie narration. Cela leur a aussi permis d'aborder l'effondrement potentiel dans une énergie de joie collective.

Une évaluation de cette expérience a été réalisée par questionnaire en ligne, complété par deux focus groups quelques semaines plus tard. Les résultats montrent que ce dispositif a notamment permis aux étudiants de se projeter dans l'avenir, de se mettre en mouvement, de ressentir de la joie à la perspective d'un changement de paradigme et d'imaginer des réponses concrètes pour le faire advenir. Ils ont jugé cette activité comme « impactante » et « valorisante ». Ainsi, cette expérience confirme les travaux de Desmarais et al. (2022), qui avancent que suite aux constats d'effondrement possible de nos sociétés des méthodes pédagogiques spécifiques peuvent contribuer à limiter les risques d'éco-anxiété chez les apprenants. De plus, les ateliers d'écriture d'éco-fiction permettent ainsi

de plonger les participants dans un imaginaire post-croissance rendant ce futur non seulement acceptable, mais réalisable. •

Bibliographie

Desmarais, M.-É., Rocque, R. et Sims, L. (2022). « Comment faire face à l'éco-anxiété : 11 stratégies d'adaptation en contexte éducatif », *Education relative à l'environnement* [En ligne], Volume 17-1 |2022. Récupéré sur <http://journals.openedition.org/ere/8267> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ere.8267>

(Dé/re)construire

le rapport

au temps de travail

dans une société

post-croissance

#TempsDeTravail
#Travail
#Post-croissance
#Relationnel

Claire Estagnasié

Doctorante en communication, Université du Québec à
Montréal (UQAM)

Doctorante en sciences de la gestion, Université Côte d'Azur

Le temps, c'est de l'argent ». Cette citation, souvent attribuée à Benjamin Franklin, renvoie à une vision comptable du temps en lien avec la mentalité industrielle du 18^e siècle, prédominante depuis lors dans les sociétés capitalistes, considérant le temps comme une valeur pécuniaire. Du moins, ce proverbe rapproche la notion de temps à celle de valeur. Or, si l'on cherche à penser la post-croissance, il faut d'abord reconsidérer ce qu'on appelle « valeur », en repensant ses indicateurs (Jany-Catrice et Méda, 2023). Par ailleurs, les notions de travail et de temps sont, dans le langage courant, implicitement imbriquées, puisque l'association entre « travail » (l'activité censée se dérouler sur le lieu de travail) et « temps de travail » (les horaires censés être fixés à l'avance par l'employeur) remonte à la Révolution industrielle : l'ouvrier allait « au travail » en se rendant physiquement à l'usine à certaines heures de la journée (Mumby, 2013).

Pourtant, le temps n'a pas toujours été « compté », mais plutôt « conté » au gré des événements de la vie. Selon l'historien d'Edward P. Thompson (1967) la victoire du clock time (un temps objectif mesuré par la montre) sur le task time (un temps organique rythmé par les tâches et les cycles de vie) n'est qu'un vestige du développement des usines du 19^e et du début du 20^e siècle, où les employés étaient étroitement surveillés en fonction de leurs

horaires. Avant cela, la vision dominante du temps de travail était façonnée par la nature des tâches à accomplir, que ce soit le flux et reflux des marées pour le pêcheur, le rythme des saisons pour l'exploitation agricole, ou bien la disponibilité des matériaux pour les artisans.

Face à une remise en question du rapport au travail dans sa globalité (De Gaulejac, 2011 ; Hussenot, 2022 ; Méda et Vendramin, 2013), on assiste aujourd'hui à de nombreux débats de société en lien avec la réduction du temps de travail, comme la semaine de 30 heures sur le modèle scandinave (Latour, 2018) ou la semaine de quatre jours. Les théories de la post-croissance accordent une importance considérable au concept du temps, que ce soit en proposant diverses manières de réduire le temps de travail pour rééquilibrer les sphères de vie et en redorant l'importance accordée aux loisirs (Bourgatte, 2022, 2022), ou par exemple en instaurant un revenu de base universel (Dumont, 2022). Ce n'est pas pour rien que le mouvement de la décroissance adopte, de manière intéressante, l'escargot comme symbole (Latouche, 2023). Dans tous les cas, cela revient à une conception du temps pas seulement économique, mais comme choix de société. Or, que ce soit l'abaissement de l'âge de la retraite, la semaine de quatre jours, de 32, 30 heures - ou même de 4 heures, si l'on en croit la promesse de l'entrepreneur Timothy Fer-

riss (2007) - toutes ces propositions à visée émancipatrice du travail semblent séduisantes, mais présentent le même angle mort : elles restent circonscrites dans une vision du temps héritée de l'ère capitaliste, le clock time, c'est-à-dire un temps mesurable par l'horloge, et non le contenu de l'activité. Dès lors, dans une société post-croissance, est-ce vraiment une émancipation souhaitable que de demander la semaine de quatre jours ou une réduction du temps de travail hebdomadaire ?

Ce cours article propose une réflexion sur la relation entre temps et travail. D'abord, nous essayerons de comprendre pourquoi toutes les propositions d'expérimentations politiques et sociétales de la post-croissance s'ancrent encore dans une vision répondant au temps de l'horloge. Puis sera discuté pourquoi éviter de voir le temps comme un contenant, et comment une vision processuelle pourrait être une piste de réflexion prometteuse pour les recherches sur la post-croissance.

1. Pourquoi n'arrive-t-on pas à sortir d'une vision du clock time ?

Depuis le début du XXe siècle, l'imbrication entre le temps et le travail a été considérée dans une perspective sociale, avec, par exemple, les travaux de Max Weber (1905) portant sur le rapport au travail des ouvriers en Allemagne pour comprendre les différences de productivité et les variables sociales intervenant dans le rapport au temps. Il ressort de cette étude que le temps de travail et les performances ne sont pas mécaniquement liés, puisque de multiples facteurs externes (alcool, mariage, rémunération) ou internes (fatigue, sommeil, motivation) influencent la performance au travail (Desmarez et Tripier, 2014). Le passage du temps de la tâche au temps de l'horloge peut s'expliquer par l'introduction de salaires horaires plutôt que de salaires à la pièce pour les travailleurs (Mumby, 2013), dans une logique managériale, notamment sous l'égide d'Henry Ford. Ainsi, la notion de temporalité est passée des tâches au temps d'horloge linéaire, mais cette notion est construite socialement et historiquement.

Par ailleurs, même si l'horloge et la montre sont devenus au XIXe siècle un outil de mesure (ou de contrôle ?) du temps de travail pour l'ouvrier et dans le même temps de pouvoir pour le bourgeois, la soumission au temps de l'horloge est bien antérieure. Selon Lewis Mumford, dans le premier chapitre de son ouvrage phare *Technics and civilization* (1937 ; 2010), les premiers outils de mesures du temps remontent à l'Antiquité, tandis que la division d'une minute en soixante secondes remonterait à 1345. L'horloge, qui dissocie le temps des événements humains et laisse croire en un monde scientifiquement mesurable, s'est en réalité développée au Moyen-âge, pour rythmer les prières des croyants, assurant ensuite un salut éternel (dans un temps illimité, donc : preuve que le temps, c'est bien le nerf de la guerre). Selon le philosophe Albert North Whitehead (1929), la croyance en un monde ordonné et structuré par Dieu serait d'ailleurs la base de la physique moderne. Ainsi, le 'clock time' n'est pas apparu pendant la Révolution industrielle, mais pour autant, il en est l'emblème. Dans cette perspective, nous pourrions dire que ce n'est pas la machine à vapeur qui marque le début de cette

ère, mais bien l'horloge, mesurant la « Journée loyale », celle où les travailleurs louent leurs bras à l'heure, contre de l'argent, faisant de cet échange la norme du travail rémunéré. Dans cet optique, le travail est alors « prescrit » (pour se nourrir), et non vu comme « expressif », c'est-à-dire pour s'épanouir et avoir du sens (Hussenot, 2022).

2. Ne plus voir le temps comme un contenant mais comme une relation

L'un des principaux écueils du temps de l'horloge pourrait être de limiter la vision du temps à celle d'un contenant, qui devrait renfermer la plus grande quantité d'activité productive possible. Cette vision provient d'une vision entitative de l'organisation, c'est-à-dire qui verrait l'organisation comme une chose aux contours bien délimités, notamment dans le temps et l'espace.

Au contraire, ici, nous suggérons d'adopter une vision processuelle du travail, vu comme un acte d'organizing au sens de Karl Weick (1979), c'est-à-dire un processus en continu entre les différentes parties prenantes, ce qui permet d'en comprendre les dynamiques sans cesse changeantes. Ne plus voir le temps (de travail) comme un contenant invite à regarder de plus près les relations sociales et matérielles qui s'enchevêtrent et seaturent les unes les autres pour le constituer. Dans cette veine, Orlikowski et Yates (2002) ont proposé la notion de structuration temporelle¹ pour étudier le temps en tant que phénomène actif au sein des organisations. Ce faisant, elles suivent les travaux de Gherardi et Strati (1988), qui considèrent que le temps n'est plus un « contenant » (1988, p. 149).

Au lieu de cela, le temps organisationnel est un concept à deux volets, où ⁽¹⁾ le temps interne est distinct du temps objectif et externe, et ⁽²⁾ le temps impliqué dans la dynamique intraorganisationnelle est multiforme, puisqu'il se rapporte à d'autres temps, ce qui suppose la pluralité des temps (Gherardi & Strati, 1988, p. 150). L'idée principale d'Orlikowski et Yates est qu'à travers leurs actions quotidiennes, les individus (re)produisent une variété de structures temporelles qui, à leur tour, façonnent le rythme temporel de l'organisation. Cette vision est un moyen de faire le pont entre le soi-disant temps objectif du « temps d'horloge » (qui existerait indépendamment des actions humaines, le kronos) et le temps subjectif (celui qui est vécu à travers des processus interprétatifs comme des événements, le kairos). Les autrices proposent alors une troisième voie : celle du temps de la pratique, en relation avec les réalisations humaines.

Le temps est vu de manière relationnelle dans d'autres courants théoriques, comme les approches critiques. À l'instar de Zygmunt Bauman (2005, 2013) et de sa modernité liquide, le sociologue Harmut Rosa aborde la question fondamentale du rapport au temps dans la postmodernité. Inspiré du sillage critique de l'École de Francfort, Rosa (2010) introduit le concept d'« accélération » dans l'ouvrage du même nom, invitant à penser notre rapport au temps de manière critique. Pour le sociologue, l'accélération est l'une des caractéristiques centrales de notre époque, et se caractérise par une augmentation

de la vitesse de la plupart des activités humaines, qu'elles soient sociales, culturelles ou économiques. Les trois dimensions à la source de cette accélération seraient techniques (les progrès technologiques, notamment dans les communications et les transports, accélèrent le rythme de la vie quotidienne et la pression à être connecté), sociales (l'économie mondialisée, les normes de performances et la flexibilité accrue des cadres spatiotemporels du travail intensifient les rythmes de vie) mais aussi subjectives (l'accélération crée un sentiment de perte de contrôle, qui engendre du stress... et peut être plus d'accélération). S'il ne traite pas spécifiquement seulement de la question du travail, ses travaux invitent à (re)penser les temporalités de ce dernier, dans une société post-croissance.

En effet, dans un autre ouvrage critique de la modernité, il propose le concept de « résonance » comme solution à cette accélération, qui désigne le fait d'être en parfaite correspondance avec soi-même et le monde (Rosa, 2013). Ce sentiment de connexion provient d'une relation épanouissante entre les individus et le monde qui les entoure. La résonance pourrait certes être facilitée par une réduction du temps de travail, mais rester dans le paradigme du clock time n'en permettrait pas d'apprécier toutes les dimensions, puisque la résonance est avant tout une expérience, que l'on pourrait mettre, justement, en « résonance » avec le concept de flow (ou expérience optimale) du psychologue Csikszentmihalyi (2014), qui consiste à perdre la notion du temps tant l'on est concentré par une tâche². En cela, le concept de résonance proposé par Rosa (2013) est profondément relationnel et fait écho aux visions processuelles du temps.

3. Une vision processuelle pour (re)penser le temps (de travail) dans une société post-croissance

Selon une ontologie processuelle (Hussenot, 2016 ; Hussenot, Bouty et Hernes, 2019 ; Langley, Smallman, Tsoukas et Van de Van, 2013), l'organisation de travail est appréhendée comme un mouvement perpétuel constitué par les relations entre les éléments matériels et sociaux qui la composent et sont eux-mêmes constitués par elle. Cette approche a davantage de points communs avec la conception du temps comme task time, une compréhension des temporalités davantage associée à la pensée orientale (Reinecke et Ansari, 2015). Au contraire, la pensée occidentale serait caractérisée par la prédominance du clock time, avec une mentalité organisationnelle occidentale, caractérisée par une orientation linéaire et temporelle optimisée pour renforcer l'efficacité, la coordination et le contrôle.

La vision processuelle du temps telle que présentée dans l'approche par les événements de travail dans des sociétés post-croissance. Cette approche repose sur l'idée que les phénomènes organisationnels s'ancrent dans des structures d'événements passés, présents et futurs énoncés (c'est-à-dire performés) par les acteurs en question. Dans cette approche, la temporalité est vue comme la construction sociale à partir de laquelle les individus définissent l'histoire, en lien avec le vécu. Cette conception, inspirée de la pensée du philosophe Whitehead (1929), invite à sor-

tir de la dimension a priori des événements, mais met l'accent sur les expériences vécues qui comptent. Dès lors, plutôt que de mesurer le temps de travail en semaine de X heures, journées de tant de temps, congé parental de telle durée et retraite à un âge fixé par avance, pourquoi pas envisager le travail comme une activité qui prendrait plus d'importance à certain moment de la vie, et moins à d'autres, en fonction des événements vécus par chaque individu ? Cette proposition pourrait sembler provocatrice, dans une perspective où le travail est encore souvent perçu (et à juste titre !) comme aliénant, ce qui ne serait pas le cas si les moments de travail étaient vécus comme porteurs de sens, de bien-être et d'utilité collective.

En effet, faire l'apologie du task time dans un contexte ultra-capitaliste risquerait de mettre la table à d'autres modèles économiques d'aliénation, où la productivité deviendrait le nouvel instrument de contrôle des individus (sur le modèle de la compagnie Uber par exemple). L'écueil à éviter serait donc de repenser la mesure du travail sans repenser le contexte global, en axant la notion de valeur sur la qualité du vécu (l'épanouissement au travail) plutôt que la quantité produite.

Ainsi, une vision du temps processuelle, prenant davantage les événements et les enchevêtrements sociaux et matériels que le temps de l'horloge, pourrait être un outil théorique pertinent pour les chercheuses et chercheurs de la post-croissance. S'ouvrent deux avenues possibles pour le futur du travail, que nous avons tenté d'illustrer avec le logiciel open source d'intelligence artificielle Dalle-e.

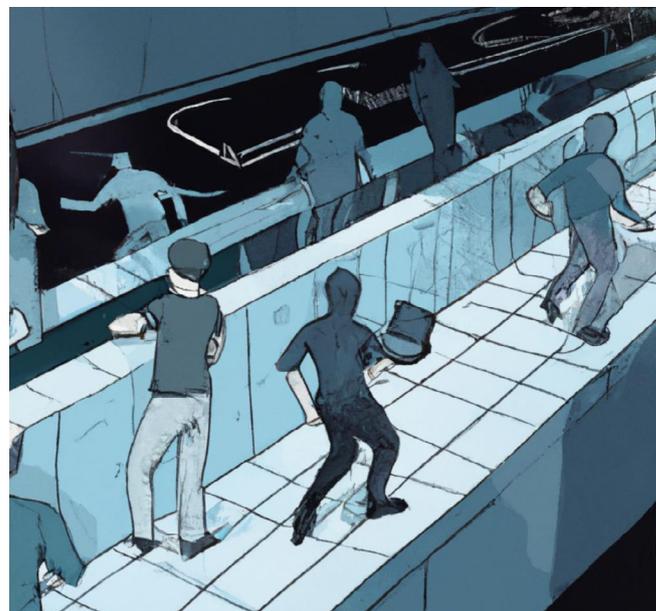


Image 1 : J'ai demandé au logiciel d'open AI Dalle-e de me représenter la phrase suivante : « A futuristic illustration of the work time in a postgrowth world ».

La première (image 1), ancrée dans le paradigme actuel du 'clock time', représente un futur gris et anonyme, où des individus sans visage semblent courir de tâches en tâches (le comble pour un clock time), un ordinateur à la main (symbole du travail dans les imaginaires contemporains). L'idée de mouvement est assez marquée, vers la droite, tandis que certaines personnes semblent devant

une table de montage, version contemporaine de l'usine des Temps Modernes. Il pourrait tout aussi bien s'agir d'un couloir de métro.



Image 2 : Puis, j'ai précisé ma demande en "An optimistic illustration of a slower work time in a postgrowth world."

La deuxième image (image 2) se veut plus optimiste et représente un monde du travail plus « lent » : l'illustration, à dominante de vert (symbolisant l'espoir, la nature) et rouge (l'énergie, l'amour), représente un individu portant un tronc d'arbre, qui semble être aidé dans sa tâche par un animal ou une machine. On y voit aussi de l'eau jaillissante et une plante, symboles de vie et de fertilité. Ici aussi, on observe un mouvement vers la droite, qui semble plus lent certes, mais surtout plus orienté, dirigé finalement.

L'action paraît avoir un but, un sens, alors que l'image 1 évoque une certaine fébrilité, sans que la finalité soit très claire. De plus, dans la deuxième illustration, humain et animal (ou petite machine) paraissent collaborer ensemble vers un but commun, mais avec des moyens différents, alors que dans la première image, les individus semblent utiliser les mêmes outils, chacun individuellement (et donc, la différence se ferait sur leur rapidité). Il est intéressant d'explorer les imaginaires de l'intelligence artificielle, entraînée sur nos données contemporaines bien réelles, et, par ricochet, gorgée des biais de nos imaginaires.

Finalement, après les mouvements slow food, slow tourism (Ahlawat, Sharma et Gautam, 2019) ou de slow fashion (Domingos, Teixeira Vale et Faria, 2022), appelant à sortir d'une logique de vitesse et de course contre le temps, pourquoi ne pas théoriser un slow work plus durable et hors du temps de l'horloge, mais plus axé sur le vécu ?•

² Le flow est un état émotionnel bénéfique qui a largement inspiré la psychologie positive

Bibliographie

- Ahlawat, M., Sharma, P. et Gautam, P. K. (2019). Slow food and tourism development : a case study of slow food tourism in Uttarakhand, India. *GeoJournal of Tourism and Geosites*, 26(3), 751-760.
- Bauman, Z. (2005). *Liquid life*. Blackwell Publishing.
- Bauman, Z. (2013). *Liquid Modernity*. John Wiley & Sons.
- Bourgage, M. (2022). Vers une civilisation du temps libre ? *Nectart*, 14(1), 44-51. <https://doi.org/10.3917/nect.014.0044>
- Csikszentmihalyi, M., Csikszentmihalyi, M., Abuhamdeh, S. et Nakamura, J. (2014). Flow, Flow and the foundations of positive psychology: The collected works of Mihaly Csikszentmihalyi, 227-238.
- De Gaulejac, V. (2011). Travail, les raisons de la colère. Média Diffusion.
- Desmarez, P. et Tripiër, P. (2014). Travail et santé dans la sociologie industrielle de Max Weber. *La nouvelle revue du travail*, (4). <https://doi.org/10.4000/nrt.1678>
- Domingos, M., Teixeira Vale, V. et Faria, S. (2022). Slow Fashion Consumer Behavior: A Literature Review. *Sustainability*, 14(5).
- Dumont, D. (2022). Le revenu de base universel, source d'inspiration pour penser l'avenir des systèmes de protection sociale? Un contre-agenda. *Revue de droit comparé du travail et de la sécurité sociale*, (1), 134-151.
- Ferriss, T. (2007). The 4-hour workweek: Escape 9-5, live anywhere, and join the new rich. Harmony.
- Gherardi, S. et Strati, A. (1988). The Temporal Dimension in Organizational Studies. *Organization Studies*, 9(2), 149-164.
- Hussenot, A. (2016). Introduction au tournant processuel. Dans *Théories des organisations, nouveaux tournants* (De Vaujany, F. X., Hussenot, A., Charlat, J. F., p. 261-278). Economica.
- Hussenot, A. (2021). Materiality as Ingredients of Events: Comprehending Materiality as a Temporal Phenomenon in a Makerspace. Dans N. Mitev, J. Aroles, K. A. Stephenson et J. Malaurent (dir.), *New Ways of Working: Organizations and Organizing in the Digital Age* (p. 111-135). Springer International Publishing.
- Hussenot, A. (2022). Pourquoi travailler? Place et rôle du travail dans un monde en mutation. Éditions EMS.
- Hussenot, A., Bouty, I. et Hernes, T. (2019). Suivre et retracer l'organisation à partir des approches processuelles. L. Garreau & P. Romlaer (Éds.), *Méthodes de recherche qualitatives innovantes*, 125-144.
- Hussenot, A. et Missonier, S. (2016). Encompassing Stability and Novelty in Organization Studies: An Events-based Approach. *Organization Studies*, 37(4), 523-546.
- Jany-Catrice, F. et Média, D. (2023). La post-croissance, mais avec quels indicateurs ? *L'Économie politique*, 99(2), 64-75.
- Langley, A. N. N., Smallman, C., Tsoukas, H. et Van de Ven, A. H. (2013). Process studies of change in organization and management: Unveiling temporality, activity, and flow. *Academy of management journal*, 56(1), 1-13.
- Latouche, S. (2023). Vingt ans de décroissance : Quel bilan ?
- Latour, J. (2018). La réduction du temps de travail selon le modèle suédois : la semaine de trente heures est-elle institutionnellement et financièrement envisageable en Belgique?
- Méda, D. et Vendramin, P. (2013). *Réinventer le travail*. Puf.
- Mumby, D. K. (2013). Scientific Management, Bureaucracy, and the Emergence of the Modern Organization. Dans *Organizational communication, a critical approach* (p. 55-80). SAGE Publications.
- Mumford, L. (2010). *Technics and civilization*. University of Chicago Press.
- Orlikowski, W. J. et Yates, J. (2002). It's About Time: Temporal Structuring in Organizations. *Organization Science*, 13(6), 684-700.
- Reinecke, J. et Ansari, S. (2015). When times collide: Temporal brokerage at the intersection of markets and developments. *Academy of Management Journal*, 58(2), 618-648.
- Rosa, H. (2010). *Accélération. Une critique sociale du temps*. Lectures, les livres.
- Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. Columbia University Press.
- Thompson, E. P. (1967). The Past and Present Society. *Past & Present*, (38), 56-97.
- Weber, M. (1905). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Plon.
- Weick, K. E. (1979). *The social psychology of organizing*. (Reading). Addison-Wesley.
- Whitehead, A. N. (1929). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Macmillan.

¹ Notre traduction de 'temporal structuring' dans le texte en anglais.

Acceptabilité sociale de projets socio-économiques dans les zones de conflits

Cas de la Société d'énergie
du Nord-Kivu à Butembo
(République Démocratique du Congo)

#AcceptabilitéSociale
#Énergie
#Controverse
#NordKivu
#RDC.

Gislaine Kasi Anwarite
Université Catholique du Graben (UCG/BUTEMBO)

Un « problème d'acceptabilité » désigne communément les situations dans lesquelles le développement d'un projet ou le fonctionnement d'un équipement ne se déroulent pas comme prévu. Les domaines de l'innovation, de l'aménagement ou de l'environnement sont particulièrement concernés, notamment lorsque l'innovation est refusée, le projet est contesté, voire parfois abandonnés (Barbier et Nadaï, 2015).

Le développement de projets d'infrastructure se fait rarement sans contestation. Les impacts environnementaux,

économiques et sociaux de ces projets soulevant parfois la controverse, notamment car ils rentrent en conflit avec les valeurs de certains acteurs. Lesquels, portant une vision différente du développement ou, à tout le moins, de l'aménagement d'un milieu donné, peuvent se sentir mis à l'écart voir instrumentalisés dans les processus décisionnels (Yates et Arbour, 2016). Ces dernières années les décisions et les projets, tant publics que privés, semblent faire l'objet d'une contestation croissante, qu'il s'agisse de la mise sur pied ou de la révision de programmes, ou encore de l'installation de nouvelles infrastructures, la popu-

lation s'organise pour infléchir les décisions jusqu'à faire annuler certains projets (Gendron, 2014). Les enjeux d'« acceptabilité sociale » prennent de l'ampleur et deviennent de plus en plus incontournables dans les processus décisionnels. Certes, ce concept relativement nouveau demeure une notion aux contours flous, dont la résonance et la finalité ne font pas consensus. Batellier (2015) souligne, par exemple, que « le manque de repères tend à en faire une notion vide de sens, malléable et manipulable à toutes fins, utilisée de façon pragmatique, sans références explicites à des fondements conceptuels et théoriques rigoureusement établis ». Mais le terme offre tout de même une assise théorique mobilisable. Boutilier et Thomson (2011) montrent par exemple que l'acceptabilité sociale peut comporter quatre niveaux : Le rejet, l'acceptation/tolérance, l'approbation/le soutien et la co-appropriation.

L'énergie, une condition de base du développement socioéconomique

L'accès à l'énergie est un élément fondamental pour le développement humain (Quoilin, 2010). L'électrification des zones rurales est devenue une nécessité pour le développement local. La production d'énergie doit s'effectuer dans un contexte de développement intégré et en cherchant à adapter l'offre à la demande. Pour cela, il est nécessaire de bien identifier la demande énergétique afin de proposer des solutions électriques adaptées (Ndao et Idrissa, 2022), facilitant d'autant l'accueil et l'acceptation du projet par les populations locales. Depuis plus d'un siècle, les développements économiques de nombreuses régions dans le monde sont allés de pair avec une croissance importante de la production (et de la demande) énergétique. Une croissance qui est majoritairement couverte par le recours aux sources d'énergie fossile.

L'accès à l'énergie a de conséquents avantages, Del Río et Burguillo (2008) parlant notamment de création d'emplois, de la génération de revenus pour les propriétaires terriens, de réduction de l'exode rural, d'acquisition de connaissances par les populations locales grâce aux transferts de technologie, d'attrait touristique engendré par le projet (« projet de démonstration »), d'utilisation de ressources locales, de création d'activité, etc. L'accès à des services énergétiques fiables et abordables permet aussi le développement d'entreprises et participe à la vitalité de l'économie. L'éclairage, par exemple, permet de prolonger l'activité commerciale au-delà des heures du jour. L'énergie pour l'irrigation permet d'améliorer la production de nourriture et l'accès à une meilleure nutrition (Nussbaumer et al., 2013). Si l'on prend encore le cas de l'agriculture, cet effet peut être expliqué par divers mécanismes : les revenus et les rendements agricoles peuvent être considérablement améliorés grâce à l'accès à l'électricité. L'accès aux moyens de communication permet également aux agriculteurs de se tenir au courant des prix du marché, ce qui leur permet de prendre des décisions et des orientations plus avisées.

Toutefois, cet accès à l'énergie peut aussi se révéler destructeur, notamment lorsque cela va de pair avec une production de plus en plus importante de biens et de services, au-delà de la capacité de charge des écosystèmes

(Rockström et al., 2009).

Présentation du projet Énergie du Nord-Kivu (ENK)

La Province du Nord Kivu, en République Démocratique du Congo, a l'un des plus faibles taux d'accès à l'électricité du pays (seuls 2,6% de la population ayant accès à l'électricité), ne disposant pas d'un réseau électrique ni d'une compagnie nationale d'électricité. Le récent projet « hors réseau » fournit pour la première fois de l'électricité aux petites et moyennes entreprises (PME), ainsi qu'à la population des villes de Butembo et Beni. Il se substitue également aux groupes électrogènes gazole disponibles en nombre limité, et très polluants. Il s'agit d'un projet intégré de production d'électricité, comprenant : (1) la construction et l'exploitation de deux petites centrales hydroélectriques, d'une puissance installée de 11,9 MW ; (2) l'établissement des réseaux de transmissions et de distribution ; et (3) la vente de l'électricité par un système des compteurs à prépaiement.

Le projet vise la couverture des villes de Butembo et de Beni grâce aux lettres d'intérêts des PME, soutenu par le ministre provincial et les chefs coutumiers qui accordent des droits de jouissance à ENK en échange de redevances périodiques. La société ENK, spécialisée dans le domaine de l'électricité, a deux associés (le gouvernement provincial du Nord-Kivu et la Société de technique spécialisée (STS) et œuvre en République Démocratique du Congo depuis 1984. ENK opère au Nord-Kivu, STS en revanche opère sur toute l'étendue de la RDC et au-delà de ses frontières via des partenaires étrangers. La société ENK contribue par exemple à la transition vers une énergie plus propre avec la Centrale hydroélectrique d'Ivugha inaugurée en 2018. D'autres acteurs locaux développent des microcentrales pour renforcer l'approvisionnement en électricité, notamment l'Université Catholique du Graben, Katwakirundi, et Kabunga (Roger, 2022). Pourtant, ce projet suscite une grande méfiance de la population locale, malgré des avantages mis de l'avant pour le développement socio-économique de la région.

Direction méthodologique de l'enquête

Ces données montrent que l'éclairage rendu possible par la mise en place du réseau électrique a fondamentalement stimulé l'activité économique des deux villes. En journée tout comme en soirée, la disponibilité électrique a contribué au développement des activités économiques, tels la vente de produits agricoles, la production de popcorn, l'élevage de poulets, la pisciculture, la couture, la menuiserie, les salons de coiffure, le fonctionnement des cabines téléphoniques, etc. L'électricité offre ainsi aux jeunes de nouvelles opportunités d'investissement et un rendement accru pour d'autres entreprises. Un des habitants témoigne en ces termes :

Les poules qui n'ont pas été commandées en temps, nous les vendons aux charcutiers qui les conservent au froid. Pourtant, il y a quelques années, acheter du poulet frais et prêt à la cuisson dans une charcuterie était du pur luxe, se remémore-t-il avec sourire, voyant comment tout peut changer d'un clin d'œil.

Cependant, très vite, une déception s'est installée au sein de la population, une méfiance envers ENK a émergé à la suite de coupures de courant et de l'incapacité de l'entreprise à répondre à la croissance de la demande d'électricité. En effet, le développement des activités économiques entraîne un accroissement de la demande d'électricité. La situation s'est détériorée dans la deuxième année suivant la mise en place du projet d'ENK. Les coupures fréquentes de courant en sont la principale raison, entraînant des pertes pour les entreprises et freinant le développement économique régional. Monseigneur l'évêque de Butembo-Beni partage ses inquiétudes en ces termes :

Nous avons connu plus d'une semaine de pénurie d'électricité. On nous promet une interconnexion avec une nouvelle turbine pour renforcer l'alimentation. Nous avons traversé différentes étapes, des groupes électrogènes aux panneaux solaires, démontrant notre connaissance des sources d'énergie. Nous attendons avec impatience toute amélioration de l'approvisionnement électrique.

Maitre Sekera ajoute que couper l'électricité sans un avertissement préalable de la part du fournisseur est considéré comme une infraction punissable de « servitude pénale de 3 à 6 mois et d'une amende de 1 à 500 millions des francs congolais ». Il est reconnu que ces coupures engendrent des dommages et des pertes importantes pour les entreprises de la région, appelant alors à une indemnisation. Un citoyen affirme par exemple avoir perdu en moins de 24h son business qui devrait lui apporter pas moins de 3000 à 5000 dollars américains. Il demande à ce qu'ENK prenne ses responsabilités, expliquant que son « système d'élevage de poissons en circuit fermé dépend du courant électrique pour l'oxygène. Les délestages ont tué 35 000 alevins d'une valeur de 3 500 dollars, affectant mes commandes futures ». Un député National Eric Kamavu souligne encore :

Des coupures fréquentes causent des pertes importantes à la population, notamment dans des hôpitaux où des équipements coûteux sont endommagés. Par exemple, à l'Hôpital Matanda de Butembo, un appareil de 10 000 dollars a été endommagé lors d'une coupure soudaine.

Outre ces cas, d'autres incidents similaires sont fréquents, ce qui entraîne aussi des endommagements aux appareils électroniques domestiques. Malheureusement, la structure réglementaire en place n'oblige pas ENK à couvrir ces dommages, qui décline toute responsabilité. Les interruptions ont donc des effets négatifs sur le développement économique local, entravant la croissance économique, l'un des grands enjeux pour les habitants de ces régions. La faible capacité d'ENK et son monopole de 30 ans sur la distribution d'électricité à Butembo suscitent également l'indignation. L'Évêque de Butembo-Beni soutient la libéralisation de la fourniture d'électricité, espérant que Virunga SARL servira la population :

Quand j'arrive à Goma, il y a au moins cinq Sociétés qui desservent la ville. C'est la libéralisation. Pourquoi donner à quelqu'un, aujourd'hui, si c'est vrai, trente ans de monopole comme si nous étions encore dans la colonie ?

Le député Eric Kamavu souligne qu'aucune

preuve sur terrain ne montre que le monopole de distribution du courant pouvait être uniquement donné à la société ENK. En effet, ENK a déjà montré ses limites. Il semble évident que la société ne détient pas de document servant de preuve d'exclusivité de servir la contrée.

ENK se réfère souvent à un contrat de société avec STS, même si ce contrat avait été suspendu en 2017. Malgré l'incapacité d'ENK à répondre à la demande croissante d'énergie à Butembo et Beni, elle refuse toute concurrence, invoquant un prétendu monopole. La population avait accueilli favorablement la demande du gouverneur en janvier 2022 pour que Virunga Energies étende son réseau, mais est désormais étonnée et déçue que cela n'ait pas encore été réalisé malgré la disponibilité de plus de 10 mégawatts produits dans le territoire de Lubero.

Cette faible capacité est décriée par Monsieur Polycarpe Ndivito, président de la Fédération des entreprises du Congo (FEC). Il démontre que la région a besoin de plus de courant que les entreprises ne le croient. À part les ménages, des petites industries locales ont également besoin du courant pour exercer leur activité économique. Ainsi, il s'exprime en ces termes : « Nous avons besoin de 40 mégawatts pour alimenter nos unités de production telles que COBKI, CETRACA, Mbanga, Power 7, Kahehero, Kalitex, et d'autres qui fabriquent divers produits. Il est crucial d'avoir un approvisionnement électrique fiable pour toutes ces entreprises ».

L'énergie électrique est aussi un des facteurs d'attraction des investissements directs étrangers. Sa quantité insuffisante constitue une des difficultés pour le milieu. Ainsi, une mobilisation des investisseurs locaux ou étrangers dans le secteur industriel est presque inexistante. Outre ces sources de récriminations, la location mensuelle des compteurs par ENK selon les catégories d'abonnés n'est pas appréciée par la population de Butembo, comme le dénonce le député Eric qui soutient que : « ENK loue des compteurs chaque mois à des prix élevés, sans possibilité d'achat, coûtant moins de 10\$ ailleurs. Cela nuit gravement à une population meurtrie par la guerre ».

Par suite des coûts excessifs de l'électricité, en particulier les frais de location de compteur, il semble que l'accès à l'énergie soit réservé à une élite, contredisant le septième objectif de développement durable qui vise à fournir des services énergétiques abordables à tous. La population de Butembo voit ainsi grandir son mécontentement envers la société ENK, soupçonnant qu'elle n'a pas toutes les autorisations nécessaires pour opérer. Ils préféreraient une collaboration entre ENK et Virunga pour un meilleur service, mais ENK semble prioriser ses propres intérêts. En réponse à ce manque de service, la population a vandalisé des installations d'ENK et organisé des manifestations contre la société. Ces actions ont eu des conséquences graves, incitant à la création d'une association de consommateurs pour faire pression sur le fournisseur.

En plus de ces sources de mécontentements, des retards et des plaintes concernant le raccordement et le traitement ont été signalés, révélant une mauvaise qualité générale du service. De plus, un réseau électrique composé uniquement de poteaux en bois pose des risques pour

les populations proches. Rappelons aussi que, la Milice Mai-Mai sème l'insécurité en ville de Butembo et aux alentours. Le 21 février 2020, la centrale Ivugha a été la cible de cette milice. D'après Aaron Mafuta, directeur technique de cette société, cette attaque est la quatrième depuis son installation.

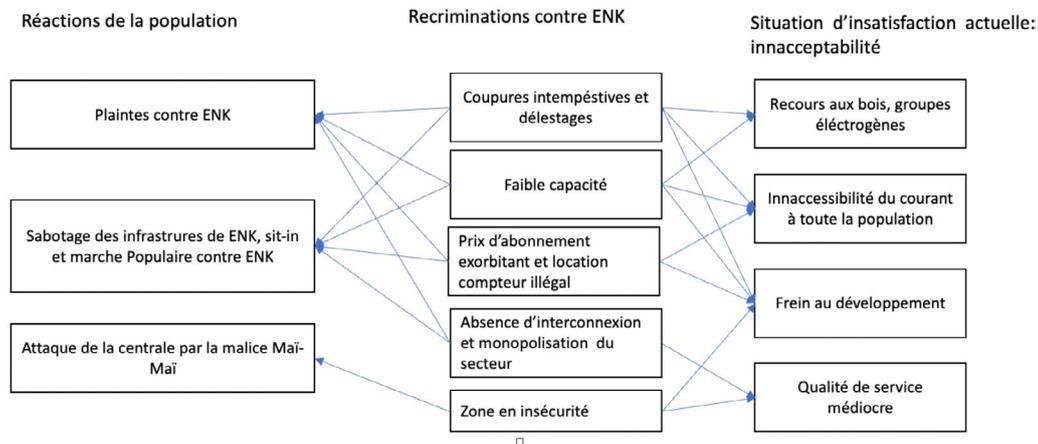


Figure 1. Synthèse des arguments en défaveur du projet

Conclusion

Cette étude a pour objectif de comprendre la méfiance des populations envers la société Énergie du Kivu et son de service de courant électrique dans la région de Butembo et Beni. Quatre principales causes contribuent à l'inacceptabilité de ce projet par la population : les coupures intempestives et délestages (1), la faible capacité du réseau (2), les prix d'abonnement exorbitant (3) (ainsi que la de location compteur illégal) et l'absence d'interconnexions entre les réseaux et la situation de monopole de l'entreprise du secteur (4). Cela garde le milieu dans un statu quo économique qui maintient la population dans une insatisfaction et une dépendance. Ainsi, l'acceptabilité du projet d'ENK est remise en question par la population locale qui manifeste sa colère par différentes actions collectives, allant des marches et sit-in aux actions de sabotage des infrastructures. Depuis août 2023, la centrale Ivugha a finalement été interconnectée avec Talihya. Il sera donc intéressant de regarder dans quelques années l'effet de cette interconnexion sur la stimulation du tissu économique.

Il est important de remarquer comment les enjeux d'acceptabilité sociale et de croissance économique se posent dans des perspectives diamétralement entre les pays riches qui ont un accès garanti à l'électricité et aux services de base et les pays ou région plus pauvres dans lesquels la croissance économique semble-être une condition sine qua non du développement. Toutefois, cette croissance ne se fait pas à n'importe quel prix et les réactions de la population peuvent être violentes lorsque les fruits de cette croissance sont accaparés et ne permettent pas un véritable développement des activités locales.

Bibliographie

- Barbier, R., et Nadaj, A. (2015). Acceptabilité sociale: partager l'embaras. VertigO, 15(3).
- Batellier, P. (2015). Acceptabilité sociale. Cartographie d'une notion et de ses usages.
- Beguerie, V. (2015). Impact de l'accès à l'énergie sur les conditions de vie des femmes et des enfants en milieu rural: analyse d'impact du programme des plate-formes multifonctionnelles au Burkina Faso Université d'Auvergne-Clermont-Ferrand II.
- Boutillier, R. G., et Thomson, I. (2011). Modelling and measuring the social license to operate: fruits of a dialogue between theory and practice. Social Licence, 1, 1-10.
- Braun, V., Clarke, V., et Gray, D. E. (2017). Collecting qualitative data: a practical guide to textual, media and virtual techniques. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781107295094>
- Del Rio, P., et Burguillos, M. (2008). Assessing the impact of renewable energy deployment on local sustainability: Towards a theoretical framework. Renewable and sustainable energy reviews, 12(5), 1325-1344.
- Gendron, C. (2014). Penser l'acceptabilité sociale: au-delà de l'intérêt, les valeurs. Communiquer. Revue de communication sociale et publique(11), 117-129.
- Kanagawa, M., et Nakata, T. (2007). Analysis of the energy access improvement and its socio-economic impacts in rural areas of developing countries. Ecological economics, 62(2), 319-329.
- NDAO, M. L., et Idrissa, D. (2022). APPORT DU SIG POUR LE CHOIX DES VILLAGES DU PROGRAMME D'ELECTRIFICATION «TRANCHE II RESEAU» D'ERA.
- Nussbaumer, P., Bazilian, M., & Patt, A. (2013). A statistical analysis of the link between energy and the Millennium Development Goals. Climate and Development, 5(2), 101-112.
- Quoilin, S. (2010). Analyse et enjeux d'un projet d'électrification rurale par microcentrale solaire au Lesotho. Raufflet, E. (2014). De l'acceptabilité sociale au développement local résilient. VertigO, 14(2). <https://id.erudit.org/iderudit/1034688ar>
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, A., Chapin, F. S., Lambin, E. F., Lenton, T. M., Scheffer, M., Folke, C. et Schellnhuber, H. J. (2009). A safe operating space for humanity. nature, 461(7263), 472-475. <https://doi.org/10.1038/461472a>
- Roger, M.-B. T. (2022). Rapport annuel Etat de siege 2022.
- Yates, S., et Arbour, M. (2016). Le rôle des mères dans l'acceptabilité sociale des projets d'infrastructure: tension entre arbitrage et promotion 1. Politique et sociétés, 35(1), 73-101.

Trouver l'alignement avant d'agir

#Écospiritualité
#Écosophie
#Possibles
#Amour

Diane Gorcy

Puisque plus rien ne va de soi, puisque les valeurs qui définissaient nos identités d'hier se déroberont sous nos pieds, puisque notre solitude semble s'étendre à la manière de l'univers... il est temps. Timothy Morton, auteur du livre fondateur de « La pensée écologique », nous dit : « ne nous donnez aucun point d'appui et nous prendrons soin de la terre ». Puisque la Terre nous crie de changer (et si vous avez ouvert ces pages, c'est que vous l'entendez comme moi) je vous propose de me suivre sur un chemin académique peu commun, une sorte de quête d'autonomie sociale, aux allures de balade métaphysique qui, je l'espère, prendra l'aspect d'une invitation au voyage vers d'autres possibles.

Vivre dans le Capitalocène, c'est faire l'expérience d'un étrange rapport au temps. Le temps est un espace où chaque seconde contient un potentiel productif. Produisez ou culpabilisez de ne pas produire, mais surtout, ne mettez pas votre attention dans le présent. Regardez demain ou hier, ressassez ou inquiétez-vous, mais, surtout, ne vous arrêtez pas. N'écoutez pas le silence, ne regardez pas le ciel, ne sentez pas votre corps. Au contraire, détestez le silence et remplissez ce vide. Ne regardez pas le ciel et regardez devant vous. Ne sentez pas votre corps, car si vous le faites, vous allez apprendre à l'aimer et alors... et alors... et alors, l'amour n'est-il pas l'ennemi du Capital ?

« La seule façon de s'en sortir, c'est de descendre »

Êtes-vous là ? Êtes-vous là, à vous-même ? Demandez-le vous¹ : que se passe-t-il en moi ? Détachez vos yeux de cette page et demandez-le-vous. Ça y est, je suis avec vous, vous êtes avec moi, parce que je parle de l'intérieur de moi-même. L'espace est créé, le temps est brièvement suspendu. Nous pouvons aller ensemble, vers l'origine des choses. Avant d'imaginer l'extérieur, construisons l'intérieur, car, souvenons-nous, si nous voulons un monde nouveau, nous devons à tout prix nous arracher à nous-mêmes au risque d'inventer les mêmes structures,

les mêmes ressorts et les mêmes conditions qui nous ont amenés à lire ces lignes. Car « on ne peut supprimer l'oppression tant que subsistent les causes qui la rendent inévitable ». Or, la pensée est première. Les causes de l'oppression sont donc venues d'une pensée. Si les intentions originelles de cette pensée n'étaient pas à l'oppression, mais que le résultat l'est, alors c'est que l'idée du résultat était plus importante que la qualité de la pensée première. Voilà pourquoi nous devons avant toute chose nous réapproprier notre pensée. Il s'agit finalement d'apprendre à ne plus la subir, mais à l'utiliser. On ne choisit pas jusqu'à ce que l'on choisisse. Comment libérer l'autre quand on ne s'est pas libéré soi-même ?

Selon Hartmut Rosa, nous serions constamment en manque de temps. En réalité, je pense que c'est l'inverse qui se passe. Nous sommes² terrifiés d'avoir du temps, du temps pour ne rien faire. Mais l'esprit, qui cherche constamment à se distraire, à absorber par peur d'être confronté à sa propre existence ou, plutôt, à son absence, n'en sera jamais convaincu. Nous avons tant appris à faire, comment apprendre à être ? Et quoi de plus terrifiant pour la pensée moderne que de reconnaître qu'elle ne maîtrise pas tout, et, encore moins, l'Être derrière sa pensée ? C'est ce que Spinoza avait compris : L'Esprit n'est pas un empire dans un empire.

Cela n'est rien d'autre que de la peur de cette quête de croissance infinie, qu'elle soit définie en termes de profits, d'objet, d'accumulation d'expériences ou en termes de connaissance. La peur du vide, du rien, de l'anéantissement, de la mort. Et pourtant, c'est en nous adressant directement à ce point en nous-mêmes que notre être profond pourra en être affecté. Et en retour, celles et ceux de demain seront plus susceptibles que celles et ceux d'aujourd'hui d'en être affectés. Car « Dans le mysticisme, l'homme quitte le cadre de sa société particulière pour s'élever à l'humanité (...) ce qui permet de transformer en retour l'humanité elle-même. » Il s'agirait donc de quitter le domaine de la pensée compulsive, parce que ça n'est

pas par le droit, ni par la recherche universitaire sanctifiée ou par la force des choses que le monde de demain naîtra, mais par le cœur. Et ce cœur, c'est la conscience humaine, c'est l'esprit qui a conscience de l'esprit, c'est le témoin silencieux derrière l'ego qui s'échappe quand on veut le saisir. Si tu veux être libre, renonce à toi-même. Abandonne qui tu penses être aujourd'hui et laisse demain te guider.

Il est temps de parler d'amour.

La révolution culturelle qui est en cours dans une partie de la gauche et des centristes n'est rien d'autre qu'une révolution spirituelle. Qu'est-ce qu'une révolution spirituelle ? C'est une révolution du sens, de celui que nous choisissons de nous donner. Non, nous n'avons pas le monopole du cœur, mais enfin, il semblerait que nous ayons celui de la raison. Ou plutôt, celui de la raison du cœur, car même si on veut nous le faire croire, l'un ne va pas sans l'autre. Sortons de notre rôle social, essayons de rencontrer l'autre au-delà de l'image qu'il a de lui-même. Finalement, ce que je cherche à dire, c'est qu'il me paraît essentiel de poser politiquement ces questions : pourquoi sommes-nous sur terre ? Quel sens voulons-nous nous donner ? Comment voulons-nous l'être ? Sommes-nous malades ? Voulons-nous guérir ? Quelle place politique voulons-nous donner à l'amour ? Pour bien vivre, pour comprendre, pour s'émanciper, pour grandir, pour apprendre à Être pour enfin réellement faire. Sortons du paradigme économique pour convaincre, parlons-leur d'amour et posons-leur des questions existentielles qui, au pire, révéleront leur mal-être et les pousseront à changer et, au mieux, les feront prendre conscience que tout est encore à inventer dans ce nouveau cosmos.



¹ Le plus souvent possible

² Je parle ici de la classe dominante, moyenne supérieure, etc. En aucun cas la femme qui cumule deux emplois dont l'un n'est pas rémunérée, est terrifiée d'avoir du temps. J'imagine donc que si vous lisez cela, surtout les notes de bas de page, c'est que tout comme moi, vous en faites partie.

Bibliographie

Morton, T. (2019). La pensée écologique. Zulma.
Weil, S. (1995). Reflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale. Gallimard.
Spinoza, B. (1965 [1670]). Éthique. Flammarion.
Bouaniche, A., Keck, F. et Worms, F. (2015). Bergson les deux sources de la morale et de la religion. El-lipses.
Weil, S. (2018). La personne et le sacré., RN Editions, p 6

