

Inventaire de la modernité avant liquidation

labarquedor@gmail.com

Du même auteur

- *Inventaire de la modernité avant liquidation*, Avatar éditions 2007.
- *Le front du cachalot. Carnets*, Dualpha 2009.
- *La tyrannie de la transparence. Carnets II*, L'Aencre-Dualpha, 2011.
- *Le malaise est dans l'homme. Psychopathologie et souffrances psychiques de l'homme moderne*, Avatar éditions 2011.
- *La banlieue contre la ville*, La Barque d'Or, 2011.
- *Ecrire contre la modernité*, précédé d'*Une étude sur la philosophie des Lumières*, La Barque d'Or, 2012.
- *L'effacement du politique*, La Barque d'Or, 2014.
- *Chronique des temps modernes*, La Barque d'Or, 2014.
- *Soudain la postmodernité*, La Barque d'Or, 2015.
- Arnaud Guyot-Jeannin (dir.), *Aux sources de l'erreur libérale*, L'Age d'Homme, 1999 ; *Aux sources de la droite*, L'Age d'Homme, 2000.
- Michel Marmin (dir.), *Liber amicorum Alain de Benoist I*, 2003.
- Thibault Isabel (dir.), *Liber amicorum Alain de Benoist II*, 2014.

Pierre Le Vigan

Inventaire de la modernité avant liquidation

**Au delà de la droite et de la gauche,
études sur la société, la ville, la politique**

Préface d'Alain de Benoist

Contact auteur : labarquedor@gmail.com

Sommaire

Préface Alain de Benoist 10

Avant propos 26

Chapitre 1 : la société 32

Section 1 - l'économie capitaliste

Section 2 - pistes vers une nouvelle économie

Section 3 - l'immigration

Section 4 - le lieu

Section 5 - le sexe

Chapitre 2 : la ville 214

Section 1 - les ordres urbains

section 2 - le désordre urbain

section 3 - propositions pour refaire de la ville

Chapitre 3 : la politique 349

Section 1 - la République

Section 2 – la droite face au libéralisme et au socialisme

Section 3 - l'écologie

Table des matières complète en fin d'ouvrage

A la mémoire d'Emmanuel Berl,
et à Paul Chemetov, architecte,
constructeur d'un bel HLM, à Romainville
12 boulevard de la Boissière,
dans lequel j'ai vécu.

Remerciements

On doit tout aux autres, le pire et le meilleur. Mais il ne tient qu'à soi de voir et choisir le bon. En fonction des chapitres, ce livre a pu bénéficier de conseils amicaux et avisés, ceux de Charles Champetier, alors rédacteur en chef d'*Eléments*, ceux d'Alain de Benoist, ceux d'Isabelle Madesclaire quant au chapitre sur la ville.

Selon la formule, ils ne sont pas engagés par mes propos. Je n'oublie pas non plus que l'un de mes premiers articles publiés dans les revues de la « Nouvelle droite » le fut dans *Etudes et Recherches*. Pierre Vial en était alors le directeur. Ainsi les choses ont-elles germées, dans des directions parfois inattendues, me rapprochant de certains, m'éloignant d'autres. « Laissons l'inattendu surprendre l'attendu » dit René Char.

Alain de Benoist

Préface (2007)

Le lecteur de ce livre, où Pierre Le Vigan a recueilli quelques uns de ses meilleurs articles parus depuis vingt ans, s'apercevra vite qu'il se compose pour l'essentiel de deux grandes catégories de textes : ceux qui ont trait à divers sujets relatifs à la vie sociale et politique, et ceux qui constituent la deuxième partie de l'ouvrage (auxquels il faut ajouter quelques chapitres de la première), qui sont consacrés à l'histoire de la ville, à son prodigieux développement à l'époque moderne, à la crise profonde qu'elle traverse actuellement.

Ce choix n'est pas seulement dû à la subjectivité de l'auteur, même si celui-ci a eu, dans sa carrière professionnelle, plus d'une occasion de se frotter concrètement à la réalité de l'urbanisme, dont il a ainsi acquis une connaissance pratique et directe. La ville, en effet, n'est pas un sujet parmi d'autres. Elle tend aujourd'hui, et de plus en plus, à les englober tous. Mais n'en a-t-il pas toujours été ainsi ? Ce serait à coup sûr une grave erreur de s'imaginer que la ville n'a jamais été qu'un décor, une toile de fond, une superstructure de la vie des hommes. L'homme fait les villes, mais il s'exprime aussi par elles. L'urbanisme « traduit la structure mentale des peuples », comme l'écrit très justement Pierre Le Vigan. Aujourd'hui plus que jamais, c'est dans la ville que se joue la question de la cohésion sociale. La crise de l'espace est une crise du sens, parce que l'architecture implique une anthropologie et que la fracture esthétique précède la fracture sociale. « Je crois à la ville comme lieu où tout se joue désormais », dit encore Le Vigan.

Il est intéressant de remarquer, en même temps, que la ville a toujours fait l'objet de critiques, et que ces critiques ont souvent été virulentes. On pourrait même établir une brève typologie de l'affect anti-urbain.

La ville a d'abord été critiquée du point de vue du nomadisme, en tant qu'elle s'inscrit durablement dans un lieu spécifique, mettant ainsi fin à l'errance. Cette hostilité au mode de vie urbain apparaît très nettement dans la Bible, et ce dès la Genèse. Significativement, Caïn est présenté comme un « constructeur de ville » (Gen. 4, 17) – bien qu'on voit mal, à l'époque, qui aurait pu y habiter. Il s'agit en fait de faire contraster le mode de vie de Caïn avec celui de son frère, Abel le berger, qui prolonge de toute évidence le mode de vie nomade dans la période post-néolithique. Le nomadisme est ici posé comme un modèle de vie supérieur. Le crime commis par Caïn le condamne tout naturellement à vivre dans une ville, que le texte biblique présente comme un projet de l'« orgueil » humain, le projet d'une création nouvelle, d'un début de civilisation. Dans la Bible, civilisation urbaine, guerre, Etat, politique, sont quasiment synonymes. Les empires qui s'y trouvent dénoncés sont des empires urbains : l'Egypte de Pharaon, grand constructeur de villes lui aussi, Babylone, Ninive, Akkad, et surtout Rome. « La malédiction est prononcée dès l'origine, écrit Jacques Ellul. Elle fait partie de l'être même de la ville, elle s'inscrit dans la trame de son histoire. La ville est un lieu maudit, et cela par son origine même, par sa structure, par son repliement, par sa quête des dieux. Chaque ville dans son développement reprend cette malédiction, la supporte et c'est un des éléments constitutifs de toute ville » (*Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*).

Cette malédiction culmine avec l'épisode de la tour de Babel. Plus que tout autre, ce projet symbolise l'orgueil

humain, la prétention de l'homme de s'égaliser à Dieu. Les bâtisseurs de Babel s'exclament d'ailleurs : « Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux ! Faisons-nous un nom ! » (Gen. 11, 4). Ce « nom » ne peut être que le rival du Nom, le tétragramme divin. C'est pourquoi la colère de Iahvé se concentre sur les villes, qu'il fait détruire et « vouer à l'anathème ». A l'idéal urbain, s'oppose l'idéal nomade – le refus de l'enracinement.

Mais la ville a aussi été critiquée, non plus comme un défi « orgueilleux » lancé au mode de vie nomade, mais au contraire au nom d'un autre mode de vie enraciné, le monde de la campagne, le monde rural de la paysannerie. Au sein du paysage politique, cette thématique a été particulièrement développée dans les milieux droitiers, où l'on proclame volontiers que « seule la terre ne ment pas ». La ville, et plus spécialement la grande ville, y est fréquemment décrite comme un endroit existentiellement et moralement dangereux, un lieu où les solidarités organiques sont remplacées par de simples liens mécaniques, où tout ce qui était auparavant authentique et profond devient artificiel et éphémère.

A une époque où, non seulement les couches populaires, mais aussi l'aristocratie, restée souvent enracinée dans ses terres, étaient encore liées au monde rural, la ville apparaît comme le lieu de prédilection de la bourgeoisie – étymologiquement, la classe issue des « bourgs ». C'est au cœur des villes que se développe la classe bourgeoise et que fleurissent ses valeurs de rationalité instrumentale, d'utilité, de calculabilité – et avec elles aussi son moralisme hypocrite, son philistinisme. L'homme qui calcule son intérêt est d'abord un homme de la ville, qui n'a plus à se soucier des ancêtres qui ont avant lui possédé une terre ni du paysage qu'il appartient au paysan de maintenir et de préserver. La ville, en outre, concentre en elle tout ce que le

monde rural tend à rejeter spontanément : les proscrits et les criminels, les filles perdues, les voyous et les trafiquants. A la ville, toutes les pathologies sociales prospèrent : c'est là que les margoulin's préparent leurs mauvais coups, que les prostituées dévoient les bons pères de familles, que les trafiquants fabriquent leur fausse monnaie. Tout est faux à la ville, qu'il s'agisse des produits, qui ne tardent pas à perdre la véritable saveur du terroir, ou des rapports sociaux, qui deviennent superficiels et dépersonnalisés.

Cette critique est d'autant plus vive qu'au fil des décennies, à l'époque moderne, les campagnes se vident. Car la modernité, c'est aussi l'attraction que n'ont cessé d'exercer sur le monde rural les lumières de la grande ville. Jeunes paysans bientôt reconvertis en prolétaires urbains, petites Bretonnes qui finissent au bordel... La ville attire et fascine par tout ce qu'elle a d'inauthentique et de clinquant. Ainsi en arrivera-t-on au « désert rural » (« Paris et le désert français », selon le titre du célèbre livre de Jean-François Gravier). Cette thématique bien connue est évidemment celle de l'enracinement contre le cosmopolitisme. Par rapport aux anciennes critiques de la ville, elle témoigne d'un total renversement de perspective. Si la ville a pu être critiquée dans le passé au nom d'un idéal nomade et « cosmopolite », cette fois la critique se renverse : c'est la ville elle-même qui est posée comme figure du nomadisme moderne, c'est elle qui apparaît comme « cosmopolite » par nature. La ville devient un lieu nomade, oxymore qui résume tout.

Une autre critique de la ville, qui recoupe parfois la précédente mais ne se confond avec elle, trouve son origine chez Jean-Jacques Rousseau et chez les romantiques. C'est une critique subjectiviste, expressiviste, qui dénonce le monde de la ville, non plus tant au nom de la campagne et de l'habitat rural que de la nature, opposée ici à la culture

(ou à la civilisation). La nature dont il s'agit est déjà, pourrait-on dire, une nature « moderne », en ce sens que ceux qui en font l'éloge en ont une perception intériorisée. La « nature » se confond avec l'aspiration de l'« âme » ou du « cœur ». Elle est d'abord une affaire de sentiments. Renouer avec la nature, c'est se réapproprier la partie de soi-même qui veut être libre et « authentique », ne pas se laisser déterminer par les contraintes de la société policée. Se détourner de la ville, sortir de la ville, la fuir même, c'est se remettre à l'écoute des rythmes naturels, des pulsations originelles, se détourner tout à la fois – ici, comme dans le modèle précédent – du philistinisme bourgeois, du règne de l'artifice et de la « littérature de l'asphalte ». Ainsi les jeunes membres du mouvement des Wandervogel (« Oiseaux migrateurs ») se détourneront-ils, à la fin du XIX^e siècle, des agglomérations urbaines alors en pleine expansion, des séductions mauvaises de la ville, pour reprendre la route d'une « libre » nature dans l'espoir d'y retrouver les secrets d'un monde inviolé.

Cet expressivisme romantique va le plus souvent de pair avec un rejet instinctif de l'idéologie du progrès, car le « progrès » conduit de toute évidence les hommes à s'enfermer dans la ville pour y produire et y consommer toujours plus. Les écologistes sont aujourd'hui les principaux héritiers de cette attitude. Ce sont les villes qui polluent le plus, nous disent-ils, c'est dans les villes que la voiture envahit tout, c'est là que l'idéal d'une croissance matérielle sans fin se formule avec le plus de force, ce sont les mégapoles géantes qui risquent d'anéantir en l'homme ce qu'il y a de proprement humain.

A l'inverse, la vie urbaine a toujours été présentée par ses partisans comme une vie plus libre, où l'homme pouvait échapper aux déterminismes naturels, à la pesanteur des traditions, au poids des générations comme aux

conventions sociales étouffantes de l'univers rural. Pour les philosophes des Lumières, la ville ne pouvait que concourir à l'idéal d'autonomie humaine. A la campagne, on est enfermé dans les habitudes et les superstitions, qui empêchent l'émancipation humaine, tandis qu'à la ville on est « libre » – libre de ne plus dépendre d'un statut inscrit à la naissance, de nouer relations avec qui l'on veut, de vendre sa force de travail comme on l'entend, de se révolter contre les pouvoirs.

L'industrialisation, caractéristique de la modernité, commence d'ailleurs dans les villes, là où les anciens paysans se sont transformés en prolétaires et en ouvriers. La ville, du même coup, dans le climat du paupérisme, devient le lieu par excellence de la contradiction sociale, de la guerre des classes. C'est dans le milieu urbain que se développent les « classes dangereuses », et que le peuple travailleur produit l'espace en l'habitant. Engels écrit en 1845 : « Les grandes villes sont les foyers du mouvement ouvrier. C'est là que les ouvriers ont commencé à réfléchir à leur situation et à leur lutte. C'est là que s'est manifestée d'abord l'opposition entre prolétariat et ouvrier ». Mais c'est aussi dans les villes que croît la puissance capitaliste.

On pourrait aisément faire une anthologie de ces innombrables textes où s'exprime toute l'animosité contre la ville, régulièrement décrite comme un lieu de perdition, où tout ce qu'il y a de « vrai » se convertit en lumières artificielles et en idéals de toc, où l'on accumule de l'argent tout en perdant de vue les « vraies richesses » – comme disait Jean Giono – que sont la simplicité et la frugalité volontaires, où l'éducation elle-même devient affaire de principes abstraits car le spectacle formateur de la nature a disparu.

Reconnaissons-le, il y a beaucoup de vrai dans ces critiques. Et l'on sait comment la « liberté » promise par la ville s'est souvent révélée illusoire, combien l'univers urbain a engendré une série d'inédites et profondes misères, tant affectives que matérielles. Mais indépendamment du fait que la situation actuelle leur enlève une part de pertinence, puisque désormais presque tout le monde vit dans les villes, elles n'ont en même temps jamais porté qu'une part de la vérité. La raison en est que la ville fait partie de la spécificité humaine.

Karl Marx, dans ses *Grundrisse*, observait déjà que la ville « concentre tout ce qui fait qu'une société est une société ». Oswald Spengler, plusieurs fois cité par Pierre Le Vigan, écrit de son côté : « Toutes les grandes cultures sont citadines. L'homme supérieur de la seconde époque cosmique est un animal constructeur de cités [...] L'histoire universelle est l'histoire des cités ». L'existence humaine, en effet, est avant tout sociale-historique : le *Dasein* humain devient historiquement. Et c'est même par là que l'homme se distingue le plus fondamentalement des autres animaux. Les bêtes ont une durée d'existence, mais elles n'ont pas d'histoire. C'est en cela qu'elles sont dans une large mesure prévisibles. L'homme est imprévisible, parce qu'il est dans sa nature d'avoir toujours une marge de liberté par rapport à cette nature. De cette liberté il tire la possibilité de se construire lui-même en se donnant une histoire. C'est parce que l'homme est imprévisible que l'histoire reste toujours ouverte.

La ville est le lieu de l'histoire, et c'est en cela qu'elle est indispensable. L'empire romain est inimaginable sans l'*Urbs*, tout comme la démocratie grecque est impensable sans les cités qui la virent naître et s'affirmer. Mais il faut ajouter tout de suite qu'autrefois, les villes n'absorbaient pas toute la substance humaine. Il existait un équilibre

entre les villes et les campagnes, grâce auquel ces dernières pouvaient en quelque sorte jouer un rôle de « réserves ». Ce sont ces « réserves » qui ont aujourd'hui presque disparu.

*

La révolution moderne a d'abord été une révolution urbaine. On n'a pas encore réalisé ce que signifie le fait que la majorité de la population mondiale vive désormais dans des villes. On n'a pas encore pris la pleine mesure de ce que signifie l'urbanisation générale de l'existence. C'est à cela aussi que l'excellent livre de Pierre Le Vigan entend contribuer. Précisément parce que le monde rural a quasiment disparu, au terme d'un processus « silencieux » dont nous ne mesurons ni la portée, véritablement inouïe, ni toutes les conséquences, c'est parce que l'ancien équilibre de la ville et de la campagne s'est pratiquement dissous, du moins dans les pays occidentaux, que la crise de la ville revêt aujourd'hui une telle importance. La ville concentre en elle tous les traits des hommes d'aujourd'hui. La crise de la ville est celle de la société toute entière. Elle en est le miroir en même temps que le microcosme.

Le fait dominant, souligne Pierre Le Vigan, c'est ce que Durkheim appelait déjà l'*anomie* de la société : dissolution du lien social, effondrement des repères, dissolution des formes, ébranlement de toutes institutions, préemption de tout ce qui naguère tendait à la durée. « Miroir des rapports entretenus par les hommes entre eux », la ville témoigne elle-même de cette anomie. C'est pourquoi la crise du lien social se traduit dans l'espace, tout autant que la crise de l'habitat retentit sur le lien social. Dans une société où l'individualisme domine, les liens sociaux se défont et le social devient lui-même chaos. Il n'en va pas autrement de la ville. L'urbanisation est devenue chaotique, parce

qu'aucun projet collectif n'y préside plus à la conception du vivre-ensemble. Ce n'est pas tant le gigantisme des structures urbaines qui est ici le plus en cause, même s'il joue aussi un rôle, mais l'incapacité de l'urbanisme à répondre aux besoins humains les plus élémentaires en matière d'habitat.

Pierre Le Vigan montre très bien la différence entre l'espace, le territoire et l'habitat, tout comme celle entre l'architecture et l'urbanisme. L'essence de l'urbanisme ne se ramène pas à la gestion de l'espace, et l'architecture ne saurait y suppléer. L'urbanisme a pour vocation de transformer l'espace en territoire – c'est-à-dire la nature en culture –, puis de transformer le territoire en habitat. L'accès à l'habitat est un accès au *socius*. Par opposition à Le Corbusier, pour qui l'urbaniste n'était rien d'autre qu'un architecte, Le Vigan rappelle ces mots de Gaston Bardet : « L'urbanisme doit être un art de stratégie et non de maçon ».

L'œuvre du baron Haussmann, marquée par l'idéologie bourgeoise de la fermeture et du contrôle, a inauguré l'urbanisme de masse dans une ère individualiste, ce qui entraînera à terme la fin du holisme urbain (la ville moderne n'est plus perceptible comme un tout), la dissociation croissante de l'urbanisme et de l'architecture, la multiplication des « grands ensembles », la substitution de l'instrumental au monumental, l'avènement des villes linéaires et des « rubans » irréversibles, c'est-à-dire la progressive transformation du *tissu* urbain en *non-lieux* inhabitables – où l'on est pourtant contraint d'habiter. En matière d'urbanisme, la modernité a ainsi réalisé la conjonction des thèses fonctionnalistes et uniformisantes, avec leurs idéaux rationnels et planificateurs (l'obsession de l'angle droit), du pouvoir des technocrates et des nouvelles stratégies du capital immobilier. Le résultat a été le non-

sens proliférant et la laideur universelle programmée. L'« hyperville » a tué la ville à la façon dont, chez Baudrillard, le réel a été destitué par l'hyperréalité.

L'évolution en ce domaine a été incroyablement rapide. Le meilleur témoin de cette accélération est sans doute le cinéma, dont les décors naturels, à l'insu même des réalisateurs, ont toujours valeur de documentaire. Il suffit de voir des films des années 1950 se déroulant à Paris – prenons-en deux au hasard : *Du rififi chez les hommes* (1955) et *Le désordre et la nuit* (1958) –, pour constater que la capitale, à cette époque, ne différait guère de ce qu'elle était encore dans les années trente. Les quartiers de Paris se distinguaient nettement les uns des autres, comme dans les livres de Léo Malet. Dans le courant des années 1960, tout explose. Comme bien d'autres métropoles, Paris devient une ville de partout et de nulle part, « espace centrifuge » (Baudrillard) qui n'a plus ni centre ni périphérie.

Si l'on raisonne un instant en termes politiques, on ne peut qu'être frappé à ce propos de la totale absence de réflexion de la droite en matière d'aménagement urbain. Totale absence qui, en fait, ne devrait pas trop surprendre, tant la droite a toujours été étrangère aux interrogations en profondeur sur le social (Gaston Bardet fut une exception). Aussi ne s'étonne-t-on pas des élogieuses mentions faites par Le Vigan de certaines des propositions du projet « Banlieues 89 », dont les principaux artisans étaient Jean-Pierre Le Dantec et Roland Castro.

Mais les pages les plus intéressantes sont à mon avis celles que Le Vigan consacre aux banlieues. Celles-ci ont beau être aujourd'hui d'une actualité brûlante – les « jeunes des banlieues » ! –, la réflexion à leur sujet, chez la plupart, est là encore à peu près nulle. Les politiques ramènent les problèmes de l'habitat social à des histoires de boîtes aux

lettres et de réparations d'ascenseurs, sans jamais aller à la racine. La droite, comme d'habitude, n'a rien à dire sur le sujet. Le problème des banlieues, pour elle, n'est dû qu'à ceux qui y habitent, comme s'il suffisait d'en changer la composante pour qu'y renaisse automatiquement la sociabilité.

Les banlieues n'ont évidemment plus rien aujourd'hui des anciens faubourgs, ni des zones « pavillonnaires » de l'époque des guinguettes photographiées par Robert Doisneau, âprement décrites par Céline et évoquées par des films comme *La belle équipe* ou *Rue des prairies*. Elles ne sont même plus le banc d'essai des modernités (on se souvient de l'intéressante expérience des cités-jardins). Elles n'ont d'abord cessé de croître et de proliférer de manière anarchique : en France, aujourd'hui, 80 % de la population urbaine vit en banlieue (en région Ile-de-France, on compte 2 millions d'habitants à Paris, 9 millions dans les banlieues). Parallèlement, elles sont peu à peu devenues ce que Pierre Le Vigan appelle le « décor favori de la misère » et le « lieu sociologique de la relégation », c'est-à-dire le dépotoir où l'on déverse tout ce qui ferait désordre dans des centres-villes transformés en dortoirs pour cadres supérieurs. Qu'elles « explosent » n'a rien pour surprendre. On devrait même s'étonner que les explosions n'y soient pas plus fréquentes et plus violentes ! Mais il est vrai qu'aujourd'hui, nous sommes entrés plutôt dans l'ère des implosions. La banlieue implose donc, et la ville également, puisque la banlieue est « devenue la norme de la ville ». Le lien social est ainsi dévasté. C'est en ce sens, dit à juste raison Le Vigan, qu'« il n'y a pas de solution à la question des banlieues sans résolution de la crise de la ville ».

En tant que lieux où se fait l'histoire, les villes ont toujours payé un lourd tribut aux conflits et aux guerres : destruction de leurs remparts et de leurs murailles, sièges,

saccages de toutes sortes, bombardements. Mais on aurait tort de croire que seule la guerre détruit les villes. Dans l'un des appendices de son beau livre sur *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Jean-Claude Michéa décrit avec bonheur un phénomène qu'il stigmatise d'une formule : la « destruction des villes en temps de paix ». Cette destruction-là aura, depuis un siècle, fait des ravages incalculables, bien supérieurs à ceux de tous les pillages et de tous les bombardements de l'histoire. Mais sur ce point, Michéa va plus loin que Pierre Le Vigan. Loin de penser que la « destruction des villes en temps de paix » soit survenue parce qu'on n'y a pas prêté suffisamment attention, par négligence en quelque sorte, si bien que les pouvoirs publics, devenus conscients du problème, pourraient encore se ressaisir, Michéa estime que l'avènement du chaos urbain est si conforme à une tendance profonde de notre temps que, chez certains au moins, il pourrait bien résulter d'un dessein voulu et programmé.

La destruction des villes en temps de paix n'a pas pour seules causes, en effet, l'impéritie de politiques à courte vue, le délire des urbanistes ou les méfaits de la spéculation immobilière. La logique inhérente à la Forme-Capital y est aussi pour beaucoup. Ce que montre Michéa, c'est que la destruction des villes est l'une des conditions requises pour la transformation anthropologique de l'imaginaire humain, que l'individualisme libéral entend convertir à l'axiomatique de l'intérêt, au prix d'une redoutable désymbolisation des rapports sociaux.

« L'urbanisme moderne est, par définition, inséparable d'un projet politique autonome, écrit Michéa. Et à mesure que le système capitaliste étend son règne, ce projet doit nécessairement inclure, de plus en plus clairement, la nécessité de briser la vieille capacité politique des classes populaires, en assurant les conditions matérielles de leur

atomisation ». Certes, cette atomisation se traduit par toutes sortes de pathologies sociales, dont la presse se fait l'écho tous les jours, mais c'est en quelque sorte le prix à payer. L'objectif est de briser les velléités de résistance des classes populaires, de remodeler l'imaginaire social conformément au conditionnement dominant : « Quant aux raisons précises qui obligent les pouvoirs modernes à accélérer la destruction des villes, elles tiennent à une contradiction assez simple. D'un côté, en effet, ces pouvoirs sont contraints, dans le cadre de leur mission modernisatrice, d'organiser *l'urbanisation générale de la vie*, avec tout ce que cela implique, notamment en matière d'automobilisme et de destruction de l'environnement. Mais d'autre part, cette universalisation programmée de la forme urbaine ne doit en aucun cas signifier l'extension et la diffusion de ces effets émancipateurs qui, depuis la Renaissance, étaient liés à l'esprit citadin – traditionnellement frondeur – et aux différentes formes de civilité engendrées par la vie de quartier. De cette contradiction procède l'étrange obligation moderne de produire à la fois *toujours plus d'espace urbain [...] et toujours moins de ville* au sens que ce mot avait conservé jusqu'à ces derniers temps ». De fait, la dilution de l'intensité urbaine dans des banlieues pavillonnaires étendues à perte de vue, le « mitage » du territoire par des constructions peu denses, représentent, comme le montre Le Vigan, l'une des formes de l'actuelle urbanisation anti-ville.

*

Pierre Le Vigan nous propose un *Inventaire de la modernité avant liquidation*. On pourrait se demander si, plutôt que de « liquidation », il ne vaudrait pas mieux parler de « liquidité ». Dans les temps postmodernes, comme

l'explique le sociologue Zygmunt Bauman, nous sommes en effet entrés dans l'univers « liquide » des flux et des reflux. Mais laissons cela de côté. J'ai voulu évoquer ici ce que Pierre Le Vigan écrit sur la ville, mais son livre parle évidemment de bien d'autres choses. Sur la politique, l'économie, l'écologie, l'immigration, mais aussi la sexualité (qui lui inspire quelques unes de ses plus fines remarques), Le Vigan apporte pareillement des éclairages qui traduisent son indépendance d'esprit et ne se ramènent jamais à des idées toutes faites ou des slogans convenus.

Pierre Le Vigan écrit depuis plus de trente ans, avec toujours la même finesse et la même sensibilité. Il est au sens propre un non-conformiste, c'est-à-dire quelqu'un qui ne peut se satisfaire de ce que ressasse l'esprit du temps, mais qui a besoin d'aller voir à côté, ou ailleurs ou encore au-delà. Marqué dans sa jeunesse par Drieu La Rochelle, comme beaucoup, il a depuis élargi ses références à toutes sortes d'auteurs appartenant aux horizons les plus divers. Il s'intéresse avant tout aux sciences sociales, mais il est aussi un artiste, un amateur de culture au sens le plus large, un lecteur infatigable, qui rumine ce qu'il lit, un amateur éclairé de ce qu'il y a de meilleur dans la production cinématographique. Ce qui me frappe le plus chez lui, c'est sa façon de penser, de progresser pas en pas, sans hâte excessive, sans porter trop d'attention aux détails connexes, sans jamais dissocier la forme et le fond. Le Vigan n'a pas seulement l'esprit philosophique, il a l'art de faire travailler les concepts. Il s'empare d'un mot et il le pousse devant lui, voit ce qu'il en advient lorsqu'il le fait rouler dans un sens plutôt que dans un autre. Contrairement à moi, il n'est pas un collectionneur, mais il est curieux des choses les plus différentes. Les carnets qu'il publie dans chaque numéro de la revue *Eléments* disent assez l'ampleur de ses préoccupations, et surtout la qualité de ses réflexions. Le Vigan rebondit sur tout. Un film déclenche chez lui une

réflexion philosophique, une leçon de dessin prise à la Grande Chaumière met en branle une interrogation sur la vérité de l'esthétique. Que ce soit à propos d'un livre, d'un film, d'une œuvre d'art, il raisonne sans a priori, attentif aux signes qui font signe.

Pierre Le Vigan sait la complexité profonde du social, et la nécessité de s'y intéresser avec empathie. Il a depuis longtemps mesuré les effets du « totalitarisme post-totalitaire » (qui est aussi un totalitarisme post-démocratique), mesuré aussi la misère affective – misère symbolique, misère de l'imaginaire, misère de l'*eros* – des sociétés actuelles. C'est peut-être la raison pour laquelle, ces dernières années, il s'est beaucoup intéressé à la psychologie des sentiments et aux troubles du tempérament (on souhaiterait d'ailleurs qu'il réunisse dans un second volume ses écrits sur la mélancolie, l'acédie, la dépression, etc., dans lesquels on mesure bien la part de l'analyse et celle de la projection).

Il est inutile de dire que Pierre Le Vigan est avant tout un esprit libre. Il suffit de le lire pour le constater. C'est cette liberté d'esprit qui lui fait développer des analyses très fines, où se reflètent des convictions qui ne tardent pas à emporter celles du lecteur, tout en maintenant toujours ouvert l'espace de l'interrogation, empêchant ainsi son système de pensée de se clore sur lui-même, et donc de se stériliser.

Particulièrement appréciable chez lui est ce désir, qu'il expose d'emblée, de poser des questions tout en laissant certaines réponses ouvertes. « Je n'ai pas que des principes et des positions de principe, écrit-il. J'ai aussi des interrogations ». Pierre Le Vigan prend par là ses distances avec l'esprit obtus qui, ne pouvant imaginer qu'un usage instrumental des idées, exige à toute force des solutions à

tout, au point que chez beaucoup la réponse finit par précéder la question. Le Vigan n'est pas de ceux qui croient que l'esprit humain ne peut se poser que les questions auxquelles il a la capacité de répondre. Il sait que la philosophie se définit d'abord comme un questionnement qui, en tant que tel, ne saurait a priori préjuger du point d'aboutissement. Il sait aussi que la question est toujours plus féconde que la réponse, en ce sens qu'elle ouvre un espace à la pensée, tandis que la réponse court le risque d'y apporter une clôture. Prônant de « transformer sans cesse les principes en questions », Gustave Thibon disait que « la pensée esclave se reconnaît à ceci qu'elle procède par affirmation ou par négation, la pensée libre s'exerce sous la forme interrogative ». C'est cette pensée libre qui inspire à Pierre Le Vigan une approche transversale des sujets qu'il aborde. Pareille approche ne suppose pas seulement d'en savoir beaucoup dans des domaines différents, elle exige aussi de savoir penser en dehors des catégories. On comprend dès lors que Le Vigan se situe délibérément « au-delà de la droite et de la gauche », au-delà de toutes les dichotomies mutilantes qui empêchent de saisir le réel dans sa globalité.

En plaidant, en matière d'urbanisme, pour une « requalification des espaces » et une « réappropriation des lieux », Le Vigan exprime le vœu significatif que « le philosophe, en pensant, et l'architecte, en bâtissant », puissent ensemble œuvrer à ce que les villes redeviennent « belles et désirables ». Ce souhait renvoie de toute évidence à une aspiration profonde. Etre à la fois urbaniste et philosophe pourrait bien être le rêve secret que nourrit Pierre Le Vigan lui-même. Alliance de la théorie et de la pratique, du principe et de l'application concrète, du penser et de l'habiter. Pierre Le Vigan, osons-le dire, incarne lui-même cet idéal.

Alain de BENOIST

Avant-propos

« Macbeth – Où en est la nuit ?
Lady Macbeth - Elle commence à lutter avec le matin »
Shakespeare, *Macbeth*, III, 4.

Quel est le projet de ce livre ? C'est d'abord donner à penser sur des sujets variés. Il y a deux façons de travailler dans le domaine des idées. On peut argumenter à partir de principes et affirmer des convictions. On peut aussi poser des questions et laisser les réponses ouvertes. Ce livre relève des deux genres.

Les principes. J'en ai quelques-uns. (Ce qui, dans un monde sans principes, est déjà une déclaration de dissidence). Je crois que l'Amérique (j'entends par là le gouvernement des USA) est bel et bien un impérialisme dangereux. Je crois que le totalitarisme de nos sociétés est insidieux mais réel. Je crois qu'il faut arracher l'histoire aux idéologies, à l'Etat, au contrôle de la loi, et cesser de la confondre avec un quelconque devoir de mémoire. Je crois que la décolonisation était inévitable et souhaitable mais pour autant que la situation du tiers monde ne vient pas des « crimes » de l'Europe ni d'un quelconque « pillage » (je veux dire par là qu'il y a eu des crimes et des pillages mais qu'ils n'ont pas joué un rôle essentiel à long terme). Je crois qu'entre le colonialisme et le néo-colonialisme il y a une différence de nature et que le néo-colonialisme n'est pas autre chose que l'impérialisme dont l'Europe est elle-même victime, et dont bien des peuples sont victimes, en Palestine, en Amérique latine, en Irak, etc, sachant que ce qui se passe, c'est au fond la guerre d'un système contre les peuples, tous les peuples : guerre culturelle, guerre économique par les délocalisations, le libre échange mondial, la financiarisation. Au final : rien de moins qu'une guerre des valeurs.

Je crois à la nécessité de maintenir de la diversité en ce monde : il faut des salauds et des saints, des ascètes et des Sybarites, mais aussi des Blancs et des Noirs, des Jaunes, des Siciliens, des Alakalufs, etc. Il faut aussi que des terres, des usages, des agricultures et des cultures restent attachés à ces peuples. Il faut des peuples enracinés chez eux et maîtres chez eux et non des nomades partout. Je crois aussi à la diversité nécessaire des fruits de la terre. La diversité des semences est déjà de la politique. Je crois aussi que les nations ont encore un temps et que c'est d'abord à partir d'elles qu'il faut construire l'Europe. Je crois que l'essentiel n'est pas toujours quantifiable. « La calculabilité de la nature est donnée pour unique clef au mystère du monde » écrivait Martin Heidegger dans son texte sur Johann Peter Hebel (*Hebel. L'ami de la maison*, Cahiers du Sud, 1958). Il ajoutait : « Voilà qui est digne d'être considéré comme un problème ». Enfin je crois à la dialectique et je m'en explique dans quelques lignes.

*

Je n'ai pas que des principes et des positions de principe. J'ai aussi des interrogations. Je ne sais pas quand on peut déterminer le passage d'une hyper-modernité, - c'est-à-dire d'une modernité portée à son paroxysme - à la post-modernité. Quand ce qui s'aggrave peut-il, par là même, donner lieu à un retournement ? Voilà ce que j'appelais plus haut dialectique (l'exemple classique en est le passage de la libre concurrence non faussée aux monopoles). Quand une chose se transforme-t-elle en quelque chose de très différent voire en son contraire ? Et comment ? Naturellement, les mutations dialectiques ne se produisent pas à tout coup. Le jeu des contradictions internes n'amène pas toute chose à devenir son contraire. Un fanfaron de sous-préfecture reste généralement un fanfaron de sous-préfecture. Un haineux de droite peut devenir un haineux de gauche – ou le

contraire – mais reste généralement un haineux c'est-à-dire persiste dans son être.

Mais il arrive que des retournements dialectiques se produisent. L'excès de sexe peut mener à l'ascétisme. L'excès de travail à la contemplation.

L'excès d'espérance à la désespérance la plus totale. Ce sont de tels retournements qui peuvent marquer le passage de l'hyper-modernité à une post-modernité. J'entend par celle-ci quelque chose de radicalement nouveau, ou bien le retour de quelque chose de radicalement ancien. Quel est le point de retournement de la modernité ? C'est là l'une de mes questions.

J'ai encore quelques interrogations concernant d'autres sujets. L'immigration. Je ne crois pas que cela soit une chance pour la France. Mais je ne suis pas convaincu que l'intégration soit impossible. Je crains simplement qu'elle ne « marche » (les choses « qui marchent », c'est le langage même de l'effectivité contemporaine) pas si mal simplement parce que triomphent les valeurs du « fric », de la consommation, du spectacle. Dans le même temps, à l'inverse, il suffit de prendre les transports en commun pour constater la dominance des mœurs courtois chez nombre de gens issus de l'immigration. Je ne suis pas certain, en outre, qu'il n'y ait pas des réserves de *paganité*, de générosité, de socialité chez certains immigrés issus de civilisations restées plus traditionnelles que la notre.

J'ai aussi des interrogations sur les « tribus » chères à Michel Maffesoli. Je ne sais pas si là s'invente un autre type de rapport entre les gens qui puisse déboucher vers une vie civique renouvelée. Je n'en suis pas du tout convaincu.

J'ai des interrogations sur la misère en France. Je crois que c'est beaucoup plus une misère en termes de lien social, en terme de tristesse du quotidien, en terme de paysage, en terme de pauvreté de l'imaginaire, de l'espérance et de la volonté qu'une misère proprement matérielle. Je me demande par ailleurs si cette misère symbolique,

notamment cette misère tant du discours, si pauvre, que du paysage, si désenchanté, n'est pas la plus terrible des misères.

Enfin je crois beaucoup à l'esprit d'une écriture, à un climat, à une « sensibilité à ». Dans ma jeunesse, j'ai beaucoup partagé les interrogations (c'est le titre d'un de ses livres) de Drieu La Rochelle, les élans révolutionnaires du jeune Maulnier et des non conformistes des années trente (parmi lesquels la Jeune droite), la révolte célinienne contre un monde qui ne sait plus danser. Avec l'âge, mes liens s'approfondissent avec Jean-Michel Palmier, avec Walter Benjamin, avec Kostas Axelos, et Max Gallo, et Régis Debray. Je dois aussi beaucoup à Massimo Cacciari. Je lui dois peut-être un tournant dans mes centres d'intérêt, et notamment cette phrase : « La complexité aussi est une valeur ».

*

Je crois à la complexité infinie du social, et à la nécessité de s'y intéresser avec une certaine empathie pour comprendre ce qui naît. Je crois dans ce domaine à l'irréductible qualité du regard du journaliste. D'où mon chapitre sur la société.

Je crois à la ville comme lieu où tout se joue désormais, lieu de l'intensité de la crise, et de l'*a-crise*, c'est-à-dire de l'épanouissement du système en lui-même. Je crois à la nécessité *vitale* de sauvegarder, mieux, de restaurer, l'opposition villes-campagnes, et donc de s'opposer à la rurbanisation, au mitage des campagnes par des pavillons. D'où mon chapitre sur la ville.

Je crois à la République comme mode de lien immanent entre les citoyens, et à la préoccupation de respect de la terre comme condition de notre survie. Je crois à la nécessité d'une société de la mesure, de la frugalité, de la sobriété. Bref, je crois à l'écologie comme contenu

désormais nécessaire de toute politique. Et je crois que ce n'est pas là tourner le dos aux préoccupations de justice mais au contraire s'en donner les moyens. D'où mon chapitre sur la politique.

J'entends, enfin, d'ici ou de là, dire qu'il convient de cesser d'être « contre » les choses comme elles vont. De cesser d'avoir une attitude défensive, de regretter, pour dire les choses symboliquement, le massacre des Indiens. On peut voir là un appel à se rallier à ce que François-Bernard Huygues et Pierre Barbes appelaient il y a 20 ans (et le constat n'a guère vieilli) la soft-idéologie. Mais au-delà, il faut nettement affirmer la nécessité de réagir, de résister à ce qui est non pas l'esprit du temps mais *la mort de l'esprit*.

Nous ne cesserons d'affirmer le monde contre ce qui, en nos temps, va dans le sens de sa négation.

Et au demeurant, il est exact que tout ne va pas si mal : tout échec d'une entreprise impérialiste ou colonialiste à l'instar de l'écrasement de la colonne Custer à la bataille de Little Big Horn est de nature à réjouir un honnête homme. De toute façon, comme dit la chanteuse Enzo, « j'peux pas préférer les cowboys aux Indiens ». Mais cela ne suffit pas. Les Lumières sont en question. Etre contre les Lumières serait une tare originelle. Je dois dire que « l'esprit des Lumières » m'a toujours paru soit introuvable soit naïf et antipathique. J'y suis d'ailleurs moins hostile qu'assez indifférent. J'apprécie ainsi Voltaire, notamment dans son *Dictionnaire philosophique* mais ses points communs avec l'esprit des Lumières me paraissent bien problématiques. A moins que la perception des Lumières n'ait pâtié tant de la caricature de leurs ennemis que de leurs partisans et pseudo-successeurs. Il y a ainsi chez Diderot une vision cyclique du progrès, toujours réversible, l'idée du risque d'une corruption de l'homme par l'histoire qui invalide l'équation Lumières = croyance aveugle dans le Progrès. Je retiens de Diderot cette remarque : « Il faut souvent donner à la sagesse l'air de la folie afin de lui procurer ses entrées.

J'aime mieux qu'on dise : Mais cela n'est pas si insensé qu'on croirait bien, que de dire : Ecoutez-moi, voici des choses très sages » (*Lettre à Sophie Volland* du 31 août 1769).

Je sais qu'avant les Lumières, et plus proches du sentiment du tragique, il y eut Nicolas de Cuse, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Montaigne, Giordano Bruno. Mais aussi, je sais qu'il s'est manifesté là quelque surestimation, – et le début toujours historiquement actif d'une surestimation – de la valeur de l'arraisonnement du monde, de la valeur de l'*activisme* humain. La question moderne, proprement moderne est celle de contrecarrer la perte de soi sans pour autant rabattre le soi du côté d'une quelconque transcendance.

PLV

Chapitre 1. La société

Section 1 - L'économie capitaliste

1. 1. 1 Genèse du capitalisme et mobilisation de l'homme travailleur

La mobilisation de l'homme en tant que force de travail a été le propre du capitalisme. Elle est généralement analysée comme une réquisition. Il y a pourtant un deuxième sens, immédiat, au terme mobilisation: celui de rendre mobile. L'histoire du travail est indissociable de l'histoire des migrations des travailleurs. La mobilisation du travail a consisté dans un mouvement d'arrachement de l'homme à son cadre paysager, familial, culturel : la mobilisation fut d'abord un déménagement. Aussi, l'histoire des migrations, et de l'immigration, n'est-elle pas autre chose que la genèse de cette formidable entreprise de mise en circulation des hommes et des marchandises qu'est le capitalisme. Ses formes en sont naturellement évocatrices de sa nature contradictoire: se jouant des frontières et des solidarités nationales, mais appelant avec une étonnante vigueur à la constitution d'Etats nationaux, se nourrissant du racisme, mais aussi de l'universalisme. Le capitalisme a une riche nature, et polymorphe. Brève genèse.

En Europe, à partir du XI^e siècle et du début de son essor économique - qui connaîtra des reculs - le travail est soumis à de multiples dispositions dans le cadre des corporations. Ce qui est réglementé est fort rarement le prix, mais bien plutôt les conditions de la fabrication. C'est assez dire que, par voie de conséquence, le profit n'est pas au centre de l'équilibre économique recherché. De surcroît, la corporation limite la concurrence au profit de la satisfaction d'une clientèle régulière. Les innovations y sont introduites progressivement. Le régime corporatif du Moyen-Age « exclut, note Henri Denis, l'expansion

économique rapide »¹. La main d'oeuvre est considérée « comme une masse indivise, sur laquelle tous les maîtres ont des droits égaux, absolument comme ils ont des droits égaux sur la matière première nécessaire à leur industrie »². En ce sens, et précisément du fait de ce principe d'égalité des producteurs, la corporation était « l'ennemi mortel du capitalisme » (Werner Sombart). Le commerce lui-même est tout d'abord organisé sur un mode corporatif. Il est concerné par un ensemble de règles de moralité, de non-concurrence, et de volume des marchandises transportables. C'est le commerce colonial et son corollaire la traite des esclaves qui est l'un des facteurs décisifs d'une évolution capitaliste de l'activité commerciale. Etudiant la genèse du capitalisme, Fernand Braudel souligne l'importance du commerce au loin, « le *Fernhandel* où les historiens allemands ne sont pas les seuls à voir le superlatif de la vie d'échange »³. Ce grand commerce à l'écart des contrôles légaux comme *mentaux* est tôt apparu le domaine de la libre manoeuvre. Occasion d'accumulation de capitaux, ce fut aussi une école de dépassement des cadres de la société du Moyen-Age. Le commerce colonial est en effet le lieu par excellence d'un débridement par rapport aux règles traditionnelles, et la traite (de traire : extraire, tirer, transporter) des nègres inaugure une forme inédite de la transformation de l'homme en marchandise dont les formes technicisées sont les camps du travail et de la mort connus dans divers pays au XX^e siècle. De l'activité commerciale vient donc au Moyen-Age une appréciation nouvelle de la valeur du travail de l'homme, et de l'homme lui-même. Le développement des échanges commerciaux est la clé du capitalisme.

Les temps mérovingiens ont connu un commerce intense, et non réservé aux produits de luxe. Ce sont les invasions arabes qui ont eu pour conséquence, pour la première fois, de fermer l'Occident européen sur lui-même. A partir du IX^e siècle, le commerce « de gros » est pris en charge, pour une

part importante, par les scandinaves, affranchis des règles de la foi en Christ comme en Mahomet. Ce développement commercial connaît ensuite une phase de rétraction. En tout état de cause, il ne pénètre alors que très partiellement le tissu social. A l'époque carolingienne, « les cités et les bourgs n'ont été que des places fortes et des lieux d'administration », étrangers à l'activité commerciale et à l'activité industrielle, mais « répondant en tout point à la civilisation agricole de leur temps »⁴.

A partir du X^e siècle commence la renaissance commerciale. Elle se fait, non à partir du coeur de l'Europe médiévale, mais de ses marges, portes vers le commerce extra-européen.

La cause de l'essor commercial est tout d'abord, avant les grandes « découvertes », strictement interne à l'Europe : c'est la fertilité du sol, jointe aux progrès de la productivité agricole qui permet la production de surplus agricoles, et la croissance des villes, en taille et en nombre. L'essor privilégié de certaines régions s'explique par le trajet des routes commerciales. Ainsi les Flandres constituaient une porte appropriée pour l'entrée en Europe de produits venus de Russie et de Scandinavie, surtout après la conquête de l'Angleterre par Guillaume de Normandie, et donc le déplacement vers l'ouest du centre de gravité de l'Europe.

Les cités sont alors le lieu par excellence de la division du travail. Si leur rôle politique est souvent moindre que durant l'Antiquité, leur rôle économique est plus grand. Parce que c'est dans les villes que se retrouvent les marchands. Qui sont-ils ? Sous l'Antiquité, les héritiers des pirates et des pillards. Au Moyen-Age, on estime peu vraisemblable qu'ils soient issus des classes paysannes (à quelques notables exceptions près, comme celle de Saint-Godric de Finchale), ni des serviteurs d'abbayes. Il semble plutôt qu'ils soient issus d'une manière générale des couches maniant l'écriture, car commercer, c'est recenser.

Ce qui met en lumière l'importance du clergé, l'instruction étant alors le monopole de l'Église.

L'organisation commerciale de l'époque médiévale n'est pas individualiste. Les commerçants n'exercent que dans la mesure où ils s'insèrent dans des réseaux de solidarité : guildes dans l'Europe germanique, compagnies en pays romans. De là naît une bourgeoisie. Beaucoup plus que sous l'Antiquité, elle s'oppose aux campagnes. Si le surplus agricole lui importe puisqu'il enrichit les seigneurs ses clients, c'est de l'artisanat et de l'industrie qu'elle tire ses bénéfices. L'opposition villes bourgeoises / campagnes paysannes et seigneuriales est aussi culturelle. Au moment où les bourgeois s'installent dans les villes, dans les « nouveaux bourgs » ou « portus », la noblesse se retire à la campagne (sauf dans le midi de la France et en Italie).

A partir du XII^e siècle, plusieurs villes s'érigent en communes, fondées sur la liberté personnelle et la liberté du sol. « La bourgeoisie est dans toute la force du terme une classe de déracinés et pourtant elle est une classe d'hommes libres. La terre sur laquelle elle s'établit, non seulement elle ne la cultive pas, mais elle n'en est pas non plus propriétaire. Par elle se manifeste et s'affirme, avec une force croissante, la possibilité de vivre et de s'enrichir par le seul fait de vendre ou de produire des valeurs d'échange »⁵. L'apparition d'une nouvelle classe accumulant du capital *mobilier* - et non plus seulement immobilier - aboutit à un nouveau partage du pouvoir politique. L'essaimage des baillis au XII^e siècle, - fonctionnaires amovibles - amorce une mutation dont le terme, alors encore lointain, est la marchandisation des rapports sociaux. Et dont le parcours s'appelle capitalisme.

Faisons l'inventaire des termes. Capital. Capitalisme. Le capital est présent dans l'économie à partir du moment où la richesse n'est plus seulement terrienne et immobilière mais peut donner lieu à l'échange par la monnaie - équivalent général. Dès l'apparition de la monnaie, il y eu

des métiers d'argent. Quant au capitalisme, il se manifeste quand s'amplifient les relations commerciales et que s'accumulent des capitaux en un nombre restreint de mains. La question est donc de savoir dans quelle mesure y a-t-il une réglementation qui régit, encadre, limite, canalise les métiers d'argent ? Et quel est le champ qui leur est imparti dans la société : notamment, quelle est la part du travail non susceptible d'accaparement ?

Les premiers capitalistes tirent leur profit de leur rôle d'intermédiaire dans la commercialisation des marchandises - *capitalisme commercial* - et du financement de l'activité industrielle - *capitalisme financier*. Mais l'existence de capitalistes ne suffit pas à définir comme capitaliste une société. Pour que celle-ci se forme, « il a fallu, explique Henri Sée, une transformation de toute l'organisation du travail, des relations entre employeurs et employés, laquelle a eu pour effet d'exercer sur les classes sociales l'action la plus profonde qu'on ait jamais pu observer jusqu'alors » ⁶. Au coeur de cette « grande transformation » (Karl Polanyi): une nouvelle idéologie - « tout est à vendre, ce n'est qu'une question de prix » - et une nouvelle vision du statut de l'homme en société. Aussi le capitalisme ne s'identifie t-il pas avec la révolution industrielle, moins encore avec des inventions techniques. Car celles-ci ne sont mis en application qu'en fonction d'un climat culturel. « L'essence de la technique n'est pas technique », précise Heidegger. Si l'activité des premiers capitalistes a d'abord supposé l'existence d'un surplus agricole, c'est l'organisation du travail salarié dans les villes - facteur culturel - qui permet l'accumulation de capitaux en nombre et leur investissement dans des infrastructures ou biens pouvant être sources de profit plus grands (transports par exemple).

Quatorzième siècle. Le surplus de la production agricole augmente, les foires saisonnières se développent. Elles finissent par devenir permanentes. Des commerçants qui

disposent d'une capacité d'investissement accrue cherchent les meilleures occasions de profit. Le commerce lointain paraît prometteur. A l'écart des centres des pouvoirs royaux et impériaux, Bruges devient la porte maritime de l'Europe vers l'Orient, devenu plus accessible par la mise au point du gouvernail d'Etambot. C'est à Bruges que « l'on sait tout des valeurs et des cours des choses du monde », note Jacques Attali ⁷. La grande peste, l'ouverture de nouvelles voies de communication à travers les Alpes, la concurrence d'Anvers favorisent l'apparition de nouveaux centres de commerce d'autant que les communications ont concerné aussi la transmission des savoirs-faire. D'où un déplacement géographique des centres de l'initiative capitaliste, et une première mutation - « réécriture » - de ses formes, au profit, d'abord, d'une autre cité maritime.

A l'époque de la fondation de Venise, l'Italie appartient encore à l'empire byzantin. Carrefour entre celui-ci et le Saint-Empire romain germanique, Venise profite des concessions commerciales consécutives aux croisades. A partir de la quatrième croisade (1203-1204), le doge de Venise peut se dire « seigneur d'un quart et demie de l'Empire de Romanie », c'est-à-dire de l'Empire byzantin. République marchande, Venise dispose du « seul véritable empire colonial qu'ait connu le Moyen-Age » ⁸. Elle mobilise les capitaux nécessaires pour l'affrètement des navires grâce aux sociétés par actions, et à l'engagement de l'Etat au service des marchands, alors que les grands « Etats », comme la France ou l'Angleterre parviennent si mal à lever l'impôt, ou plus précisément à le faire rentrer. Venise réussit ainsi à acquérir une puissance considérable en contrôlant les routes commerciales, et connaît une accumulation de richesses rarement atteinte jusqu'alors. Mais la perte progressive de son empire à partir du XVI^e siècle face à l'assaut turc, et surtout, la découverte de nouvelles routes maritimes vers les épices, ainsi que

l'importance croissante du commerce avec l'Amérique, après 1492, caractérisent le déclin de Venise.

Un troisième avatar du capitalisme en gestation est constitué par Anvers, au 16^e siècle. La première bourse s'y fonde en 1531. La ville est sans pouvoir politique et militaire propre; la richesse de sa bourgeoisie est basée sur la confection de vêtements (et de draps) et l'artisanat (coutellerie, bijoux, ...). Qu'on ne s'y trompe pas : les marchands de laine ne sont pas des moutons. Werner Sombart écrit : « Pratiquer le commerce (le grand commerce) signifiait alors : équiper et armer des navires, recruter des guerriers, conquérir des indigènes à coup de fouets et de fusils, les dépouiller de leurs biens et charger ceux-ci sur les navires, afin de les vendre aux enchères, aux plus offrants, en métropole »⁹. A partir de 1550, Anvers est ruinée par les guerres qui entravent le commerce, et par la concurrence faite à l'argent par l'or, pour lequel elle ne réussit pas à jouer un rôle d'intermédiaire décisif. Mais la cité flamande marque toutefois une étape cruciale dans la genèse du capitalisme, avec le développement de l'imprimerie et des langues nationales, et son essor a accompagné l'échec du rêve impérial d'un Charles Quint. La fin des perspectives d'unité spirituelle et linguistique européenne autour du latin est en même temps le signal de l'*accélération* du commerce. *Traite* veut dire : « activité d'extraire », « effet de commerce », mais aussi « sans s'arrêter » (tout d'une traite).

L'effacement d'Anvers, la faillite de l'Espagne appellent à de nouveaux moteurs de la croissance commerciale et financière. De même que Venise avait récupéré les clients de Bruges, Gènes récupère ceux d'Anvers. Commerce du blé et du sel, de la poix, constructions navales, financement des expéditions coloniales, notamment espagnoles, tels sont les piliers de la revanche de Gènes sur Venise.

Causes déterminantes du savoir-faire des génois : la maîtrise d'une technique nouvelle, la comptabilité, et

précisément la mise au point du compte de pertes et profits. Mais aussi la modestie des ambitions politiques : Gènes dépend de l'Espagne, et se contente d'organiser son arrière-pays, sans autres ambitions italiennes, la puissance vénitienne restant grande, ainsi que celle de Florence (jusque vers 1530).

C'est la récession espagnole du début du XVII^e siècle, la montée des puissances anglaises et hollandaises qui amène Gènes à céder la place au profit d'Amsterdam. Là, une population d'immigrés entreprenants (notamment juifs et protestants) met en place une industrialisation de la confection textile qui représente une mutation d'importance. Elle amène à la constitution d'une agglomération considérable (quelque deux millions d'habitants vers 1650), où un prolétariat est mis au service de l'industrie de la teinture. Dans le même temps, un nouveau type de bateau, la « flûte », abaisse de manière importante le coût des transports, de même que Venise avait bénéficié de la « caravelle ». Longtemps rivale, Londres ne s'affirme que quand se manifeste une crise, due à la saturation de la clientèle solvable, et au coût croissant de la main d'oeuvre.

La montée économique de l'Angleterre, et de la place de Londres, se fait sous le signe du charbon. Alimentant les machines à vapeur, il est le moyen de sa propre extraction, et permet aussi d'alimenter les nouvelles machines à tisser. Conséquence : le prix des produits destinés à l'exportation et surtout celui du coton et des lainages diminue considérablement. Dominant le marché du coton (commerce et production), maîtresse aussi au XVIII^e siècle du commerce des esclaves, l'Angleterre accroît considérablement sa part dans le commerce international. Les banques se développent. Les techniques financières sont réinventées et « perfectionnées » - c'est-à-dire rendues plus aptes à la mobilisation des ressources et au dégagement de profits. La victoire anglaise sur la France

(1815) libère d'un effort de guerre considérable. La banque par actions apparaît en 1826. La main d'oeuvre est mobilisée. Le travail à domicile tend à disparaître, du moins dans l'artisanat. Pourtant, en 1850, les gens de maison restent plus nombreux que les ouvriers. On assiste beaucoup plus à une mobilisation du travail au service, sous toutes les formes, des classes possédantes, qu'à une mobilisation *industrielle* comme en rêvent les utopistes saint-simoniens.

Reste que la source du surplus des richesses est désormais déplacée. Dès 1820, en Angleterre, la valeur ajoutée produite dans l'industrie dépasse celle produite dans l'agriculture (seuil que la France atteint 55 ans plus tard). Le remplacement sur mer de la voile par la vapeur développe encore les capacités d'échange. La principale limite à la croissance apparaît le pouvoir d'achat des consommateurs. Et c'est cette crise des marchés solvables accessibles par Londres qui l'affecte au profit de New York.

Du reste, la symbolisation des étapes du capitalisme par des villes n'est plus, depuis le XIX^e siècle, qu'une commodité. L'économie est devenue *affaire nationale* et non plus de cités. Avant d'être mondialisée à partir du dernier tiers du XX^e siècle.

Le basculement au profit de l'Amérique et de New York du centre de l'initiative capitaliste se fait sur la base de technologies nouvelles, mais, quant au fond, en fonction de dispositions proprement culturelles. La technologie du moteur à explosion, explique Jacques Attali, « s'accorde parfaitement à l'esprit de l'Amérique »¹⁰. Elle constitue une réponse à la faiblesse des traditions artisanales, et est mise au service d'un mode de transport individualiste et « pionnier »: l'automobile. La faveur dont jouit ce nouveau moyen de transport rejoint la conception atomisée de la société. Nous sommes loin du holisme médiéval.

Jacques Attali remarque encore : « Approfondissement des théoriciens anglais, la théorie américaine de l'auto-

régulation devient la métaphore essentielle d'une Amérique sans racines, sans langues, sans Etat, pour qui seules la gestion centrale de la monnaie et l'accélération des marchés peuvent fonder la légitimité d'une nation ».

La montée économique américaine ne correspond à nulle supériorité technologique, mais à une main d'oeuvre de tradition différente. En France par exemple Louis Renault doit composer avec ses ouvriers préférant continuer de produire des voitures de luxe en petites séries - qu'ils ne pourront jamais s'acheter - plutôt que de s'adapter à un système de production de masse de modèle standard, comme chez le concurrent américain. La différence de culture professionnelle va de pair avec des politiques de salaires correspondant à des degrés divers de monétarisation des rapports sociaux. Aux Etats-Unis, le « Five Dollar's Day » correspond à une stratégie aucunement philanthropique. Les hauts salaires visent, note Yves Schwartz, à ce que « la classe ouvrière se reproduise dans des conditions telles que les ouvriers soient à même de supporter le nouveau procès de travail »¹¹.

La guerre de 1914 et l'endettement des places financières européennes qui en est la conséquence permet à New York d'accélérer sa montée au premier rang des lieux du capitalisme mondial. Toutefois, la crise de 1929 ouvre une longue phase d'incertitude, marquée par l'ascension économique de l'Allemagne. Mais à partir des années 50, l'ordre capitaliste se reconstruit sur la base de la consommation de masse, appuyée notamment sur l'usage domestique qui est fait de l'électricité.

La hausse nominale de la richesse par habitant augmente dans des proportions parfois phénoménales (le produit national brut par tête au Japon est multiplié par 40 entre 1956 et 1980). La crise survenue depuis les années 1970 a pour principal effet l'accroissement des écarts à l'échelle du monde. Mais le modèle du chemin à retrouver de la

croissance reste le même pour les économistes. C'est celui qui s'est incarné à New York 1960. Seule nouveauté : l'ordinateur domestique est censé remplacer l'aspirateur comme moteur de la *relance* (terme qui est à lui seul un programme).

Maintenant, la nouvelle frontière est celle qui consiste à repousser toujours plus le champ de la consommation au nom, non pas cette fois de l'accession de tous à un bonheur conforme, mais du droit de chacun à se singulariser en marquant l'appartenance à sa « tribu » par son *style* consommatoire.

Ainsi, l'explosion du capitalisme au XIX^e siècle s'explique parce qu'une longue gestation en avait créé les conditions culturelles et mentales. Tout au long de son oeuvre, Braudel ne cesse d'insister sur le fait que le capitalisme a toujours coexisté avec l'économie de marché ¹². « L'histoire du capital enjambe la première révolution industrielle anglaise, elle la précède, elle la traverse, elle la dépasse » ¹³. Mais il souligne que l'on a toujours distingué le négociant - gros marchand axé sur le commerce international - du simple commerçant. Et surtout, il constate que *jusqu'au XVIII^e siècle, tant l'économie de marché que le capitalisme restent minoritaires*. En d'autres termes, avant le XIX^e siècle, l'économie *avec* marché n'est pas pleinement, selon la juste distinction de René Passet, une économie *de* marché. Et si le capitalisme existe dans l'économie dès le Moyen-Age - en tant qu'existence d'une activité de production de biens de production (ce qui introduit une intermédiation supplémentaire par rapport à la production directe de biens de consommation) - l'économie n'est pas pour autant « capitaliste ».

Inimaginable sans le marché, mais irréductible à celui-ci, le capitalisme n'est pas non plus purement l'esprit de profit. Celui-ci, et la rationalité, et le calcul comptable, sont bien évidemment consubstantiels aux marchands. « Le capitalisme a été l'expression de la rationalité économique

enfin affranchie de toute entrave », remarque justement André Gorz ¹⁴. Et Ernst Jünger note de son côté que les moyens de l'entrée du bourgeois dans l'espace historique sont « les jeux de l'esprit abstrait qui opère avec les concepts de raison et de vertu » ¹⁵. Mais encore faut-il que la logique des marchands, *intéressée, rationnelle et calculatrice*, puisse aboutir à une *réquisition* de l'ensemble des forces de la société. Karl Polanyi écrit à juste titre : « La véritable critique que l'on peut faire à la société de marché n'est pas qu'elle est fondée sur l'économique, mais que son économie est fondée sur l'intérêt personnel ».

Le capitalisme ne s'explique pas non plus de manière satisfaisante par une « aspiration faustienne à l'infini » (Sombart). N'y a-t-il pas au contraire dans sa volonté de *sommer* des richesses une crainte aiguë de l'insondable de la mort et de l'infini du destin humain ?

Ni nouveauté absolue, ni simple « degré » supérieur de l'économie de marché, le capitalisme est bien défini par Serge Latouche. « Qu'est-ce que le capitalisme ? une société totalement marchande. » Une société marchande s'installe « quand apparaissent les marchands, c'est-à-dire une classe sociale qui vit de la spéculation monétaire sur les objets qu'elle achète et revend. » (...) « Ce qui émerge avec l'instauration du pouvoir bourgeois, c'est l'ajournement indéfini de la réalisation : l'argent ne tient son sens qu'à n'être plus dépensé. L'accumulation, la rétention deviennent le seul horizon du système » ¹⁶. L'accumulation *et* la rétention.

En somme, le capitalisme est d'abord une révolution culturelle. L'historien allemand Otto Hintze, critique de certaines thèses de Sombart, qui surestimerait le rôle de l'évolution des techniques, insiste sur cette importance décisive des facteurs culturels, au travers de divers exemples, ainsi de la poudre, qui « n'a pu prendre toute son importance historique qu'avec la création de corps d'infanterie tactique disciplinés » ¹⁷. Tous les observateurs

ont souligné l'imprégnation des valeurs bourgeoises au XVIII^e siècle. « Il y a longtemps, disait l'abbé Mesnier (1678-1733) que la politique de l'Europe fondée sur l'argent et le commerce a fait disparaître les vertus antiques ». La noblesse donne souvent un triste spectacle avant la Révolution française : le duc d'Orléans, aménageant en boutiques les galeries du Palais-Royal, les nobles « à l'affut des bonnes affaires, hantant les financiers, prenant des parts dans les sociétés bancaires, commerciales, industrielles, spéculant sur les terrains »¹⁸.

Mais la nouveauté essentielle du capitalisme ne se manifeste pas dans la dégénérescence des élites ; elle réside dans le nouveau statut de l'homme au travail. Karl Marx écrit dans les *Manuscrits de 1844* (3^e) : « Moins tu es, moins tu manifestes ta vie, plus tu possèdes, plus ta vie aliénée grandit, plus tu accumules de ton être aliéné »¹⁹.

Cette aliénation prend sa source dans la « libération » du travail décrétée par les constituants français, au travers de la loi Le Chapelier. Le contexte en est souvent oublié. A Paris, c'est un chômage important (15.000 demandeurs d'emplois en 1791) et des propositions de règlements du travail rédigées par les ouvriers coalisés. Les patrons demandent alors aux députés de les aider à briser les coalitions ouvrières. Le pouvoir royal lui-même avait ouvert la brèche puisque dès 1776, Turgot avait supprimé les jurandes, métiers jurés chargés de mission de service public comme la lutte contre l'incendie ou le service du guet.

L'importance de la loi Le Chapelier est considérable : « Il n'est pas inutile de rappeler (...) que l'avènement de la première République a coïncidé avec la loi Le Chapelier qui a livré sans défense les travailleurs à l'exploitation capitaliste », écrivait Thierry Maulnier dans *Combat* (juillet 1936). Au vrai, deux étapes sont à distinguer : la loi Le Chapelier, des 14-17 juin 1791, les « décrets d'Allarde » (Leroy d'Allarde), en fait loi des 2-17 mars 1791, qui suppriment les droits de maîtrise et les remplacent par des

droits de patente. La loi d'Allarde précise : « A compter du 1^{er} avril prochain, il sera libre à tout citoyen d'exercer telle profession ou métier qu'il trouvera bon après s'être pourvu d'une patente et d'en avoir acquitté le prix ». Maurice Bouvier-Ajam résume fort bien sa nouveauté : « Maintenant, n'importe qui pourra faire n'importe quoi. L'entrepreneur n'aura de limite à son initiative que celle des moyens financiers ». ²⁰. Les liens entre le producteur d'un objet ou service et l'usager sont distendus comme jamais.

Juin 1791: nouvelle étape dans le démantèlement des liens collectifs. Le Chapelier interdit les associations ouvrières. Sa loi est votée à l'unanimité par la Constituante. Marat s'écrie : « C'est insensé. » D'emblée, la suppression des corporations et la suppression des réglementations encadrant le recours au travail témoigne en effet de débats chez les hommes de la Révolution. Ils opposent les libéraux dogmatiques et individualistes et les autres.

Du point de vue des libéraux, la « liberté du travail » implique l'absence d'entraves aux contrats de travail. Elle nécessite aussi le respect absolu de la propriété. Le prêtre Dolivier voit dans « l'intangibilité des propriétés détenues » un conservatisme excessif ²¹. Hébert voit dans la fausse symétrie du contrat de travail un facteur de déqualification car l'employeur préférera traiter avec l'ouvrier le moins exigeant. Marat insiste sur l'aspect destructeur des lois d'Allarde et Le Chapelier alors que rien n'est prévu pour combler le vide ainsi créé. Si le principe de la libre entreprise lui apparaît positif, il conteste l'individualisme extrême des autres révolutionnaires, tandis qu'un Saint-Just s'en tient alors (1791) strictement aux principes libéraux.

En 1793, Danton tente de faire passer la proposition suivante : « Déclarons que toutes les propriétés territoriales, individuelles et industrielles, seront éternellement maintenues ». Le 18 mars 1793, la Convention vote à l'unanimité ce décret : « La Convention