

Wendell Berry



penser et agir à l'échelle du vivant

"le souffle de l'esprit"
ACTES SUD

“LE SOUFFLE DE L’ESPRIT”

collection dirigée par Christian Dumais-Lvowski

La collection “Le Souffle de l’esprit” se veut le reflet d’une ouverture des uns aux autres, à travers la prière, la réflexion, la méditation. Nous avons demandé à des personnalités religieuses ou laïques, croyantes, athées ou agnostiques, de nous faire part de leurs “prières”, qu’elles soient une invocation à Dieu ou une réflexion de sagesse sur l’humain et son devenir.

DU MÊME AUTEUR

NUL LIEU N'EST MEILLEUR QUE LE MONDE, Arfuyen, 2018.

LA SANTÉ DE LA TERRE : ESSAIS AGRARIENS, Wildproject Éditions, 2018.

LE GRAND DÉMANTÈLEMENT : AGRICULTURE ET CULTURE, R & N, 2021.

© Wendell Berry, 2017

Publié avec l'accord de Counterpoint Press agissant en conjonction avec 2 Seas
Literary Agency

© ACTES SUD, 2022

pour la traduction française

ISBN 978-2-330-16298-6

WENDELL BERRY

Penser et agir à l'échelle du vivant

CHOIX DE TEXTES ET TRADUCTION DE L'ANGLAIS (ÉTATS-UNIS) PAR
ALAIN SAINTE-MARIE

ACTES SUD

La nature comme mesure (1989)

Je vis dans une partie du pays qui, autrefois, eût pu ravir les yeux d'un bon fermier. Lorsque j'en pris initialement conscience, dans les années 1940, les meilleures terres, tout du moins, étaient cultivées avec soin. Les fermes étaient, pour la plupart, de petite dimension et extrêmement diversifiées, produisant du bétail, des moutons, des porcs, du tabac, du maïs et des petites céréales. La quasi-totalité des fermiers possédaient quelques vaches laitières pour leur propre consommation et pour la vente de lait et de crème au marché. Presque toutes ces familles entretenaient un potager, élevaient des volailles et engraisaient leurs propres porcs destinés à l'abattage. Existait également un vaste "réseau de soutien" en lien avec l'agriculture : chaque commune rurale avait ses forges, ses ateliers de réparation pour les harnachements et les outils, ainsi que ses commerces d'équipements et de fournitures agricoles.

De nos jours, la campagne est exploitée sans soin, et la traverser en voiture est devenu attristant. Il reste encore quelques petits fermiers dignes de ce nom, et leurs fermes se détachent comme des bijoux dans le paysage. Mais ils sont rares et de moins en moins nombreux chaque année. Les bâtiments et autres structures datant de l'ancienne manière de

cultiver tombent partout en ruine ou ont déjà complètement disparu. La production des campagnes est de plus en plus spécialisée. Les petites exploitations laitières ont périclité, la majorité des troupeaux de moutons s'est volatilisée, ainsi que la grande majorité des initiatives de l'économie domestique d'antan. L'élevage régresse au profit des cultures de rente. Avec l'arrivée de celles-ci, c'est le bocage et le bétail qui disparaissent ; dès lors, l'érosion progresse et les champs sont envahis de mauvaises herbes.

Le déclin et l'érosion des terres arables entraînent ceux des populations rurales. En plus d'être bien moins nombreux qu'il y a quarante ans, les fermiers qui demeurent ne cultivent pas avec autant de doigté qu'autrefois. À leur mort, les vieux n'ont pas été remplacés ; devenus adultes, les jeunes quittent l'agriculture ou partent vivre ailleurs. Et tandis que la détérioration des terres et des gens gagne du terrain, le réseau de soutien subit le même sort. Les bourgs ruraux ne sont plus aussi florissants, tant s'en faut. Les propriétaires de petits commerces jettent l'éponge ou meurent sans avoir trouvé de successeurs. À son tour, le déclin du commerce agricole entraîne le retrait des concessionnaires de matériel. Les fermiers qui n'ont pas disparu sont obligés de parcourir des distances de plus en plus considérables pour accéder à l'outillage, aux pièces détachées et aux ateliers de réparations.

Au vu de ce qu'est devenue la campagne aujourd'hui, la conclusion s'impose qu'il n'y a pas assez de gens qui vivent sur ces terres-là pour les cultiver correctement et leur apporter tout le soin requis. Autre conclusion, plus inquiétante encore : les personnes dotées des connaissances suffisantes pour

constater, après examen, que la campagne n'est pas bien entretenue ne sont pas légion, et ce malgré les stigmates partout visibles de notre entreprise d'autodestruction.

Et voici que soudain il est question, dans cette campagne en dégénérescence, d'augmenter de 24 % les quotas de production du tabac Burley ; simultanément, les planteurs sont contraints par les industriels à réduire leur utilisation de produits chimiques. Tous ceux que j'ai interrogés sont dubitatifs quant à notre capacité à répondre à la demande accrue – tant du point de vue de la quantité que de la qualité –, faute de cultivateurs en assez grand nombre ; ils doutent également que nous disposions encore de granges en nombre suffisant pour recevoir les fruits de cette augmentation de la production. En d'autres termes, l'explosion de la demande se heurte à la descente en flèche de la civilisation qui serait à même d'y répondre. Nul ne saurait se montrer optimiste quant aux résultats.

Le tabac, je le sais, n'est pas une denrée, mais il provient des mêmes ressources que constituent le terroir et les hommes ; or ce dilemme naissant lié au tabac annonce à coup sûr un dilemme similaire en lien avec la production de nourriture. Si les conditions actuelles perdurent, nous devons nous attendre à ce qu'en chaque secteur de notre économie alimentaire l'explosion de la demande (aux plans quantitatif et qualitatif) se heurte au déclin de la culture humaine capable d'y faire face. Le fait est que nous avons pratiquement détruit l'agriculture américaine et, dans la foulée, notre pays.

Comment cela est-il arrivé ? C'est arrivé à cause de la mise en application d'un critère par trop simpliste. Depuis des années, en tant que nation, nous exigeons de nos terres et de nos agriculteurs qu'ils ne fassent que produire. Nous avons cru

que cet unique critère économique était non seulement la garantie d'un bon rendement, mais également l'assurance du bien-fondé et de la rectitude des buts que nous poursuivons. Nous avons adhéré inconditionnellement à la ligne des économistes, selon qui la concurrence et l'innovation viennent à bout de tous les problèmes, tandis que par une habile manœuvre nous contournons la réalité biologique et la condition humaine.

La concurrence et l'innovation ont effectivement résolu, pour l'instant, le problème de la production. Mais la solution s'est révélée déraisonnable, inconsidérée et bien trop coûteuse. Nous avons gagné, pour notre plus grand malheur, la bataille contre nos propres terres et notre propre peuple. À présent, tout ce que nous pouvons nous targuer d'avoir obtenu par cette "victoire" est un excédent alimentaire. Mais cet excédent est au prix de la détérioration des ressources qui l'ont vu naître. Cela n'a pas empêché les défenseurs de notre présent système économique de s'en servir afin de masquer les dommages causés par la production. La nourriture est manifestement le produit économique le plus important, excepté en cas d'excédent. En période d'excédent, si l'on en croit les hypothèses économiques en vigueur, la nourriture est le produit qui importe le *moins*. L'excédent passe auprès des consommateurs comme étant la preuve qu'ils n'ont pas d'inquiétude à avoir, qu'il n'y a pas de problème, que les hypothèses économiques en vigueur font foi.

Il reste que nos hypothèses économiques actuelles sont un échec en agriculture, et ceux qui ont des yeux pour voir en ont la preuve partout, dans les villes comme dans les campagnes. Cette extraordinaire exigence de rendement est incapable de prendre en compte l'importance des ressources de production

naturelles et humaines. Bien sûr, l'agriculture se doit d'être productive ; c'est là une nécessité aussi impérieuse qu'évidente. Mais si impérieuse soit-elle, elle n'est pas la principale ; deux autres nécessités sont pareillement importantes et impérieuses. La première veut que l'agriculture, pour demeurer productive, doive préserver les terres, ainsi que la fertilité et la santé écologique des sols. C'est-à-dire que les terres doivent être utilisées à *bon escient*. La seconde, qui découle de la première, est que les personnes qui travaillent la terre doivent la connaître parfaitement, qu'elles doivent être vivement incitées à la bien travailler, disposer des connaissances, du temps et des moyens indispensables à cela. Aucun événement survenu au cours de la révolution agricole des cinquante dernières années n'a réfuté ni invalidé ces nécessités-là, même si la marche des choses s'est ingéniée à ne pas en tenir compte ou à les braver.

Ainsi, au regard de la nécessité qu'ont les terres cultivées et les agriculteurs à s'épanouir en produisant, il apparaît que le critère unique de rendement est un fiasco.

Dès lors, il nous faut apprendre à substituer à ce critère un autre critère plus englobant : celui de la nature. L'effort tendant en ce sens n'est pas chose nouvelle. Ses premiers instigateurs au ^exx siècle furent Liberty Hyde Bailey, du Cornell University College of Agriculture, Franklin Hiram King, du College of Agriculture de l'université du Wisconsin et du ministère américain de l'Agriculture, le professeur de géographie économique de l'université de Columbia Joseph Russell Smith, le chercheur agronome britannique Sir Albert Howard, etc. Et l'effort se poursuit à notre époque grâce au travail de scientifiques tels que John Todd, Wes Jackson et d'autres encore. Le critère de la nature n'est pas aussi simple

et accommodant que celui de rendement. Le concept de “nature” est moins défini et figé que les poids et mesures de la productivité. Néanmoins, nous savons ce que cela signifie lorsque nous affirmons que les premiers colons, en quelque lieu de l’Amérique que ce soit, estimaient le potentiel agricole d’une terre à “sa nature”, c’est-à-dire à la profondeur et à la qualité de son sol, aux genre et caractère des plantes autochtones, et ainsi de suite. Et le message est également clair lorsque, bien trop souvent, il nous faut admettre que, par la suite, nous n’avons fait aucun cas de la nature des terres que nous cultivions. En renouant avec “la nature du lieu” comme critère, nous prenons acte des limites imposées de toute nécessité à nos projets. L’agriculture n’est possible que dans la nature. Par conséquent, si la nature ne peut s’épanouir, l’agriculture ne peut être florissante. Mais nous savons également que la nature nous englobe. La nature n’est pas un domaine auquel on accède depuis une position sûre qui lui serait extérieure. Nous sommes en elle et ne cessons d’en faire partie tandis que nous en faisons usage. Si elle ne prospère pas, nous ne pouvons prospérer. La mesure convenable de l’agriculture sera, par conséquent, fixée par la santé de l’environnement et par notre propre santé, deux facteurs qui n’en font inéluctablement qu’un.

Mais l’unicité de cet étalon est fort différente de l’exclusivisme du critère de rendement sur lequel nous nous sommes réglés jusque-là, car elle est infiniment plus complexe. L’une de ses préoccupations, qui est aussi l’une des inévitables unités de mesure naturelles, est bien la productivité ; mais à cela, elle ajoute le souci de la santé de toutes les créatures dépendantes d’un milieu donné, depuis celles qui vivent dans le sol et l’eau jusqu’aux humains et

autres animaux qui peuplent la surface de la terre et aux oiseaux du ciel. Le recours à la nature comme mesure suggère une réconciliation entre nous-mêmes et notre monde, entre économie et écologie, entre le domestique et le sauvage. Il inaugure par ailleurs la reconnaissance lucide et prudente de l'interdépendance qui nous unit à la nature, interdépendance qui a toujours existé et, si nous voulons continuer à vivre, ne doit jamais être rompue.

L'agro-industrie, qui repose sur le critère unique de rendement, s'adresse à la nature, y compris à la nature humaine, sur le ton du monologue ou de l'orateur. Elle n'a posé aucune question et n'a attendu aucune réponse. Elle a dicté à la nature ses desiderata et, par divers moyens astucieux, a pris ce qu'elle voulait. Et dans la mesure où elle n'assigne aucune limite à ses désirs, l'épuisement est sa conséquence inévitable et prévisible. Ce procédé relève manifestement d'une forme de comportement dictatorial ou totalitaire. L'agro-industrie se révèle tout aussi totalitaire par l'utilisation qu'elle fait des personnes que par l'utilisation qu'elle fait de la nature. Les rapports qu'elle entretient avec les humains et les autres créatures deviennent de plus en plus abstraits ; de même que son économie, son autorité et son pouvoir deviennent de plus en plus centralisés.

À l'inverse, une agriculture pratiquant le recours à la nature – y compris à la nature humaine – comme mesure aborderait le monde sur le ton de la conversation. Elle n'imposerait pas sa vision et ses exigences à un monde conçu comme réserve de matières premières, inerte et indifférent à l'usage que l'on en fait. Elle ne viserait pas directement et à brève échéance à un état de choses supposément idéal. En revanche, elle tendrait effectivement, d'emblée et à brève échéance, à réfléchir

sérieusement à notre condition et à notre situation délicate. Dans chaque ferme, les fermiers se mettraient, de manière responsable, en quête de savoir sur quoi ils posent leurs pieds et entreprendraient de “consulter le génie du lieu”. Ils se demanderaient ce que la nature y ferait s’il n’y avait personne pour le cultiver. Ils s’enquerraient de ce que la nature leur permet de faire en ce lieu et de ce qu’il est loisible de cultiver de manière à lui causer le moins de dommages possibles, ainsi qu’à leurs voisins naturels et humains. Ils se demanderaient également quels types de cultures recevraient en ce lieu l’aide de la nature. Et au terme de chaque questionnement, sachant que la nature ne manquerait pas d’y répondre, ils écouterait attentivement sa réponse. L’usage du lieu changerait nécessairement, et sa réaction à l’usage qui en est fait changerait de toute nécessité l’utilisateur lui-même. La conversation revêtirait ainsi une sorte d’existence autonome, où le lieu et ses habitants seraient liés, changeant et se développant au plus haut point, sans qu’un accomplissement final ne leur soit assignable ou ne soit même prévisible.

L’agriculture ainsi conçue, même si elle a assurément le désir pour moteur, n’est pas visionnaire au sens politique ou utopique du terme. Dans une conversation, une réponse est toujours attendue. Et si l’on a du respect pour l’interlocuteur, pour l’*altérité* de celui ou celle avec qui l’on converse, il devient concevable qu’il ne faille pas s’attendre à recevoir systématiquement la réponse anticipée ou celle qui plaît. Une conversation est irréductiblement bilatérale et conserve toujours une part de mystère. Une conversation réclame de la foi.

Cela fait déjà un bon bout de temps que nous pensons nous acheminer vers une sorte de paradis industriel, vers quelque Éden entièrement conçu et réalisé par l'ingéniosité humaine. Et nous nous sommes crus autorisés à user et abuser de la nature dans le but de promouvoir cette entreprise. À présent, nous sommes face à la preuve irréfutable que nous ne sommes pas assez malins pour reconquérir le paradis par une prise d'assaut et que la nature ne tolère ni n'excuse nos mauvais traitements. Si, malgré les preuves accumulées contre nous, il nous est difficile de renoncer à notre vieille ambition, nous voyons par ailleurs chaque jour avec plus de netteté que cette ambition nous a diminués et asservis. Nous observons la manière dont toute chose – le monde entier – est diminuée par l'idée que toute la création se meut ou a l'obligation de se mouvoir vers une finalité imaginée par un cerveau humain. Se libérer de cette finalité et de cette ambition-là serait un acte merveilleux et inestimable. Une fois libérés, nous pourrions mener notre travail et notre vie à bien avec un sérieux et un plaisir qui nous sont refusés tant que nous nous contentons de nous soumettre à un destin prédéterminé par une politique, une économie et une technologie du gigantisme.

Une telle liberté est contenue en filigrane dans le recours à la nature comme mesure de la vie économique. La réconciliation de la nature et de l'économie conduit nécessairement à la démocratie, car dans la pratique, ni l'économie ni la nature ne sauraient être des réalités abstraites. Lorsque nous faisons de la nature notre étalon, nous sollicitons des usages qui reposent sur de solides connaissances à l'échelon local ; à savoir qu'on ne doit pas faire fonctionner telle ferme en particulier comme s'il s'agissait de n'importe quelle ferme. Or la connaissance particulière de lieux

particuliers dépasse les compétences de toute autorité ou pouvoir centralisés. L'agriculture à la mesure de la nature – à savoir de la nature d'un lieu donné – implique que les fermiers doivent s'occuper de fermes qu'ils connaissent et chérissent – donc suffisamment petites pour cela –, et utiliser des outils qu'ils ont éprouvés et apprécient au sein d'un milieu humain qu'ils fréquentent et affectionnent.

Ces dernières années, notre société s'est vue contrainte de reconsidérer les questions liées à l'utilisation des êtres humains et aux mauvais traitements qui leur sont infligés. Nous avons compris, par exemple, que l'incapacité d'un individu à faire le distinguo entre une femme en particulier et n'importe quelle femme est une condition qui le prédispose à se montrer violent envers les femmes. Il est temps que nous apprenions à appliquer le même diagnostic à notre pays. L'incapacité à distinguer telle ferme de n'importe quelle autre ferme est une condition préalable à la maltraitance de la terre, car c'est bien de cela qu'il s'agit. Un viol, de fait, a été commis, et nous avons pu constater que nous ne sommes pas indemnes des dommages que nous avons infligés. Il est temps à présent d'envisager une relation plus durable.

L'économie totale (2000)

Commençons par reprendre à notre compte ce qui a toutes les apparences du vrai : ce que l'on appelle communément la crise environnementale est désormais un fait avéré de notre temps. On peut continuer à faire semblant de ne pas voir les problèmes de pollution, l'extinction des espèces, la disparition des étendues sauvages, des terres cultivables et de la couche arable, ou s'en moquer, mais nul n'en dénie l'existence. L'intérêt pour ces problèmes a acquis un certain statut, une place dans le débat médiatique et au sein de quelques institutions scientifiques, universitaires et religieuses.

C'est une bonne chose, naturellement. À l'évidence, nous ne pouvons espérer résoudre ces problèmes sans une sensibilisation accrue du public à leurs enjeux. Mais à une époque saturée de publicité, nous ne devons pas perdre de vue que plus une question gagne en popularité, plus elle risque d'être simplifiée à l'excès. Rappeler ce danger est particulièrement indispensable lorsqu'on s'attaque au pouvoir destructeur de nos rapports avec la nature, lequel résulte en premier lieu d'une grossière et hâtive simplification.

La “crise environnementale” existe parce que l’économie domestique humaine est presque en tout point en conflit avec l’économie de la nature. Nous avons construit notre foyer sur le postulat que le foyer naturel est simple et se prête à une simple utilisation. Depuis cinq siècles, nous partons toujours davantage du principe que la nature n’est qu’une réserve de “matières premières” et qu’il n’y a qu’à se servir pour en prendre possession de manière anodine. Cette prise de possession, à mesure que nos moyens techniques se perfectionnaient, s’est accompagnée de toujours moins d’égards et de respect, de gratitude, de connaissance des lieux et de compétences. Nos méthodes d’occupation des sols se sont écartées de nos efforts passés d’imitation attentive des processus naturels pour ressembler de plus en plus aux méthodes d’extraction minières, tandis que ces dernières devenaient elles-mêmes technologiquement de plus en plus puissantes et brutales.

Ainsi, nous aurions tort d’essayer de corriger ce qui nous semble être des problèmes “environnementaux” sans chercher à rectifier l’excessive simplification économique qui en est la cause. Ce simplisme relève désormais du comportement du monde des affaires ou de comportements qui subissent son influence. Cela est suffisamment clair pour nombre d’entre nous. Ce qui n’est pas suffisamment clair – sans doute pour chacun d’entre nous –, c’est l’étendue de notre complicité en tant qu’individus, et surtout en tant qu’individus consommateurs, dans les agissements des entreprises.

Il est arrivé la chose suivante : la majorité des habitants de ce pays et, semble-t-il, du monde “développé”, a donné procuration au monde des affaires de produire et de leur fournir la totalité de leurs denrées alimentaires, de leurs

vêtements et de leur habitat. Qui plus est, mandat est de plus en plus massivement donné par les populations aux entreprises et aux gouvernements afin qu'ils les fournissent en divertissements, instruction, garde d'enfants, garde malades et en auxiliaires de vie pour personnes âgées, ainsi qu'en de nombreux autres "services", dont se chargeaient autrefois de manière informelle et non coûteuse des proches, des membres de la famille ou de la population locale. Notre principale pratique économique consiste, en bref, à déléguer cette pratique à d'autres.

Le danger, à présent, est que ceux qui s'en inquiètent ne croient que la "crise environnementale" peut trouver une solution exclusivement politique, que les problèmes, étant de grande envergure, ne peuvent trouver que des solutions de grande ampleur initiées par quelques personnes à qui nous donnerions procuration de faire régner l'ordre dans les différents mandats déjà accordés par nous. Le danger, en d'autres termes, est que les gens n'en viennent à penser qu'ils ont opéré un changement suffisant parce qu'ils auront fait des retouches à leurs "valeurs" ou "changé d'attitude", ou parce qu'ils auront connu un "éveil spirituel", et qu'un tel changement chez des consommateurs passifs entraînera nécessairement les changements adéquats chez les experts de la chose publique, les politiciens et les cadres d'entreprises à qui ils ont accordé procuration en matière économique et politique.

Le problème de cette posture, c'est qu'un questionnement approprié concernant la nature et l'usage que nous en faisons doit relever d'une pratique, non de la part de nos mandataires, mais de notre propre part. Changer d'attitude ou de valeurs sans changer de pratique n'est qu'un luxe inutile de plus dans

une manière de vivre de consommateur passif. La “crise environnementale”, de fait, ne peut être résolue que si les personnes, individuellement et collectivement, redeviennent responsables eu égard aux procurations qu’elles ont accordées de façon inconsidérée. Dès lors que l’on fait l’effort de se rendre de nouveau maître d’une partie non négligeable de sa propre responsabilité économique, on ne tarde pas à s’apercevoir que la “crise environnementale” n’en est pas une, qu’il ne s’agit pas d’une crise de ce qui nous environne ou nous entoure, mais d’une crise de la vie individuelle, familiale, locale et citoyenne. Nous faisons face à une “crise environnementale” pour la raison que nous avons consenti à une économie à cause de laquelle manger, boire, se reposer, voyager et s’amuser détruisent le monde naturel, qui est un don de Dieu.

Nous vivons – il faudra bien l’admettre tôt ou tard – à une époque de sentimentalisme économique et, par conséquent, de sentimentalisme politique. Le communisme sentimental tient pour acquis que tout et tous doivent souffrir pour le bien “du grand nombre” qui, bien qu’actuellement malheureux, connaîtra le bonheur à l’avenir pour exactement les mêmes raisons qui font son malheur au présent.

Le capitalisme sentimental n’est pas différent du communisme sentimental, contrairement à ce que les pouvoirs financiers et politiques aiment à clamer. Le capitalisme sentimental tient pour acquis que tout ce qui est petit, local, privé, personnel, naturel, bienfaisant et beau doit être sacrifié dans l’intérêt de l’“économie de marché” et des grandes

multinationales, sacrifice qui sera source pour “le grand nombre” d’un bonheur et d’une sécurité sans précédent, mais dans l’avenir, bien entendu.

Ces formes d’économie politique peuvent être dites sentimentales parce qu’elles reposent de manière absolue sur une foi politique que rien ne justifie. Elles cherchent à entretenir la crédulité populaire en émettant un chèque en blanc à tirer sur des fonds de vertus politiques qui n’existent pas. Le communisme et le capitalisme “libéral” sont deux versions modernes d’oligarchie. Dans leur propagande, tous deux justifient par des fins avantageuses l’emploi de moyens violents, fins avantageuses que la violence des moyens maintient toujours hors de portée. L’astuce consiste à définir lesdites fins de façon vague – “le plus grand bien pour le plus grand nombre” ou “pour le bénéfice du peuple” – et de les maintenir à distance. Par exemple, la politique agricole – ou l’absence de politique agricole – du gouvernement américain depuis 1952 s’est contentée de consentir à la situation délicate des fermiers causée par des coûts de production élevés et des prix de vente bas. Surtout, jamais ne fut envisagée ni préconisée la prospérité des fermiers ou des terres cultivées. On n’a fait que promettre au consommateur “des denrées bon marché” et “la survie” aux “fermiers les plus importants et dotés d’une plus grande capacité de rendement”, ceux-ci étant censés pouvoir s’adapter et surmonter la guerre d’usure que représentent des coûts de production élevés et des prix bas. Et après chaque inévitable vague de faillites de fermiers, suivie des tout aussi inévitables accroissement de la pauvreté et pourrissement des campagnes, ont retenti les inéluctables paroles rassurantes des propagandistes gouvernementaux et

des experts universitaires, selon qui l'agriculture américaine était désormais plus rentable et que tout le monde s'en porterait mieux à l'avenir.

Le caractère frauduleux de ces formes d'économie oligarchique réside dans le fait qu'elles ont pour règle de base de renvoyer tout bien approuvé par elles (ainsi que leurs propres dettes) aux calendes grecques. Leur succès dépend de leur capacité à persuader les gens, en premier lieu, que quoi qu'ils possèdent au présent, cela ne vaut rien ; en second lieu, que le bien qu'ils promettent adviendra sans coup férir dans le futur. Cela est manifestement en contradiction avec le principe – partagé, à mon sens, par toutes les traditions religieuses – selon lequel il n'est de meilleur moment pour faire le bien les uns des autres que maintenant ; nous n'avons aucun mérite à promettre de le faire plus tard. Or de tels principes mettent le communisme et le capitalisme dans un grand embarras. Si vous êtes actuellement occupé à détruire tout ce qu'il y a de bon dans le but de faire le bien dans l'avenir, il est inopportun que des gens affirment des commandements tels que “Tu aimeras ton prochain comme toi-même¹” ou “Les êtres dotés de conscience sont innombrables, je fais le vœu de les sauver” (Vœux du Bodhisattva). Communistes et capitalistes, capitalistes “libéraux” et capitalistes “conservateurs” ont identiquement besoin de remplacer la religion par une forme ou une autre de déterminisme, afin de pouvoir dire à leurs victimes : “J’agis ainsi parce que je ne puis agir autrement. Ce n’est pas ma faute. C’est inévitable.” Mais c’est un mensonge auquel il est évident que les organisations religieuses ont trop souvent consenti.

L'idée d'une économie fondée sur plusieurs types de destructions pourra sembler une contradiction dans les termes ; mais au demeurant, une telle économie est possible, ainsi que nous pouvons le voir. Elle est possible, toutefois, à une condition, qui est implacable : le seul bien à venir auquel elle conduit assurément est sa propre destruction. Et comment s'y prend-elle pour dissimuler ce résultat à ses sujets, à ses bénéficiaires à court terme et à ses victimes ? Tout simplement en falsifiant la comptabilité. À l'économie réelle, par laquelle nous bâtissons, entretenons (ou non) notre foyer, elle substitue une économie symbolique de l'argent qui, à long terme et en raison des manipulations intéressées des "majorités de contrôle", ne représente qu'elle-même et ne rend compte que d'elle-même. Ainsi, nous avons sous nos yeux le spectacle d'une "prospérité" et d'une "croissance économique" sans précédent dans un pays où les fermes, les forêts, les écosystèmes et les bassins-versants sont détériorés, où l'air est pollué, où règnent l'échec familial et l'agonie des populations.

Cette absurdité morale et économique existe dans l'intérêt du prétendument "libre" marché, dont l'unique principe est celui-ci : les marchandises seront produites partout où elles peuvent l'être au plus bas coût et seront consommées partout où elles atteindront le prix le plus élevé. Fabriquer à trop bon marché et vendre trop cher a toujours figuré au programme du capitalisme industriel. La mondialisation de l'économie de marché n'est que la tentative, jusque-là couronnée de succès, du capitalisme d'agrandir l'étendue géographique de sa cupidité et de donner en sus à celle-ci un statut "légal" à l'intérieur de son territoire présumé. Le "libre marché" mondial est la liberté des multinationales précisément parce

qu'il dissout les frontières des anciens colonialismes nationaux, qu'il remplace par un colonialisme inédit qui ne connaît ni restrictions ni frontières. Tout se passe comme si l'on avait interdit aux lapins de creuser des terriers dans le but de "libérer" les chiens de chasse.

Le "droit" d'une multinationale à exercer son pouvoir économique sans restriction est interprété par les partisans de l'économie de marché comme une forme de liberté, une privauté politique présumée, imaginent-ils, par le droit de chaque citoyen à posséder des biens et en faire usage.

Or l'idée de "libre marché" introduit dans la gouvernance des États l'approbation d'une inégalité qui n'est implicitement contenue dans aucune conception de la liberté démocratique, à savoir que le "libre marché" est libre surtout pour ceux qui ont le plus d'argent, et qu'il ne l'est pas du tout pour ceux qui n'en ont que peu ou pas du tout. Walmart, par exemple, en tant que grande entreprise qui rivalise "librement" avec les commerces locaux de particuliers, jouit pratiquement de toutes les prérogatives quand ses petits concurrents n'en ont pratiquement aucune.

Pour fabriquer à trop bon marché et vendre trop cher, deux conditions sont nécessaires. La première est que vous devez disposer d'un très grand nombre de consommateurs dotés d'excédents d'argent et de désirs illimités. Pour le moment, les pays "développés" n'en manquent pas. Le problème, qui est, du reste, facilement résolu à l'heure actuelle, consiste simplement à faire en sorte que ces consommateurs demeurent suffisamment prospères et dépendants des biens de consommation.

L'autre condition nécessaire est que le marché du travail et des matières premières reste en berne par rapport à celui des biens de consommation. Ce qui signifie que l'offre de main-d'œuvre doit dépasser la demande et que les économies agricoles doivent être encouragées à la surproduction.

Afin de maintenir le coût du travail au plus bas, il est d'abord indispensable d'inciter ou de forcer les habitants des campagnes du monde entier à partir vivre en ville, à la manière préconisée par le Committee for Economic Development (Comité pour le développement économique) au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. En second lieu, il ne faut jamais cesser d'introduire des machines pour remplacer les hommes. De cette manière, il est possible de maintenir une "réserve" de gens précaires qui ne sont que de simples consommateurs sans terre et pauvres. Partant, ces gens-là acceptent avec empressement de travailler pour des salaires bas. C'est exactement la situation dans laquelle se trouvent les travailleurs agricoles migrants aux États-Unis.

Obliger les exploitations agricoles à surproduire est plus simple encore. Les fermiers et autres ouvriers agricoles sont, dans l'ensemble, dépourvus d'organisations de défense. Ils sont par conséquent dans l'incapacité de contrôler la production afin d'assurer de justes prix. Les producteurs particuliers sont contraints de traiter individuellement avec le marché et d'accepter tout bonnement ce qu'on veut bien leur donner en échange de leurs produits. Ils n'ont aucun pouvoir de négociation ou de revendication. De plus en plus, ils doivent vendre, non à leur voisinage ou aux villes et grandes villes voisines, mais à de grands groupes fort éloignés. Aucune concurrence ne vient troubler les acheteurs (à supposer qu'il s'en présente plus d'un) qui, eux, disposent d'organisations de

contrôle et sont “libres” d’exploiter l’avantage que constituent les prix bas. À leur tour, les prix bas poussent à la surproduction, car il faut bien que les producteurs compensent leurs pertes “par le volume”, et la surproduction fait inévitablement chuter les prix. Ainsi, les économies agricoles suivent une spirale descendante, tandis que l’économie monétaire des exploiters suit une spirale ascendante. Si la déperdition économique au sein de la population agricole s’aggrave au point de menacer la production, les gouvernements ont alors la possibilité de subventionner la production sans exercer de contrôle sur celle-ci, ce qui ne manquera pas de pousser à la surproduction, laquelle fera baisser les prix. De la sorte, la subvention accordée aux producteurs ruraux devient, dans les faits, une subvention allouée aux centrales d’achat. Mais la production agricole est encore dévalorisée par la destruction, au moyen de bas prix et de critères de qualité au rabais, des impératifs culturels que sont le travail bien fait et une bonne administration des terres.

Ce type d’exploitation – vieille connaissance du colonialisme intérieur et extérieur des nations modernes – a pris aujourd’hui le nom d’“économie mondialisée”, propriété de quelques entreprises supranationales. La théorie économique qui sert à justifier l’économie mondialisée dans sa version “libre marché” est, encore une fois, absolument sans fondement et sentimentale. L’idée est la suivante : ce qui est bon pour la grande entreprise sera tôt ou tard – bien que naturellement pas dans l’immédiat – bon pour tout le monde.

Cette sentimentalité repose, à son tour, sur un mythe synthétisé par le postulat que les grandes multinationales, en se faisant “librement” concurrence pour l’obtention des

matières premières, de la main-d'œuvre et de parts de marché, non seulement s'encouragent mutuellement par émulation à atteindre de meilleurs rendements de production, mais font également monter à l'infini les enchères des matières premières et de la main-d'œuvre, tout en proposant des prix toujours plus bas aux consommateurs. En conséquence de quoi l'ensemble de la population mondiale sera économiquement à l'abri... dans l'avenir. Difficile d'être contre un tel postulat. Dommage qu'il soit mensonger.

Mais l'on sait, pour commencer, que le "rendement" de production signifie toujours la réduction des coûts de main-d'œuvre par le remplacement des travailleurs par d'autres travailleurs moins chers ou par des machines.

En second lieu, il ne découle *pas* de la "loi de la concurrence" que les concurrents se concurrenceront indéfiniment. La loi de la concurrence est un paradoxe simple : la concurrence détruit la concurrence. Il découle de la loi de la concurrence qu'un grand nombre de concurrents se livrant à une concurrence débridée sur le "libre marché" réduiront inévitablement à terme le nombre de concurrents à un seul. La loi de la concurrence, pour faire court, est la loi de la guerre.

En troisième lieu, l'économie mondialisée repose sur le transport longue distance bon marché, sans quoi il n'est pas possible d'acheminer des marchandises depuis leur lieu d'origine où elles sont produites à bas coût jusqu'à l'endroit où elles seront vendues au prix le plus fort. Or c'est du transport longue distance bon marché que naît l'idée selon laquelle régions et nations se doivent de renoncer à toutes mesures d'autosuffisance afin de se spécialiser dans l'exportation de quelques marchandises, voire d'une seule, produites à moindre coût. Quoi que l'on puisse dire par

ailleurs de l'“efficacité” de ce système, il a pour résultat (et, je suppose, pour but) de détruire les possibilités de production locale, la diversité locale et l'indépendance économique locale. Il détruit la sécurité économique qu'il promet de créer.

L'idée d'une “économie de marché” mondialisée, malgré ses tares morales évidentes et ses hasardeuses faiblesses d'ordre pratique, est devenue l'orthodoxie régnante de notre temps. Sa propagande remporte l'adhésion de la grande masse des dirigeants politiques, des éditorialistes et autres “créateurs d'opinions” qui se chargent de la diffuser. Les pouvoirs en place, tout en continuant d'allouer d'énormes budgets à la “défense nationale”, ont, selon toute apparence, renoncé à tout principe d'autosuffisance nationale ou locale, y compris concernant la nourriture. Ils ont également renoncé à l'idée qu'un gouvernement national ou local peut légitimement imposer des restrictions à l'activité économique afin de protéger son pays et sa population.

L'économie mondialisée s'est hissée au rang d'institution sous la forme de l'Organisation mondiale du commerce, qui fut instaurée, sans recourir au moindre vote, dans le but de régenter le commerce international au nom du “libre marché”, c'est-à-dire au nom des entreprises supranationales, ainsi qu'afin de *prévaloir*, dans le cadre de sessions tenues secrètes, sur toute réglementation nationale ou régionale qui entrerait en conflit avec le “libre marché”. Le programme entrepreneurial du libre-échange mondialisé et l'existence de l'Organisation mondiale du commerce ont légitimé des formes hardies de pensée chez les experts. Ainsi, on nous dit avec aplomb que si le Kentucky perd sa capacité de production laitière en faveur du Wisconsin (et si le Wisconsin perd la sienne en faveur de la Californie), ce sera une “belle réussite”. Des experts tels que

Steven C. Blank, de l'université de Californie Davis, ont recommandé que les pays “développés” comme les États-Unis et le Royaume-Uni, pays où il n'est plus possible de produire de la nourriture à des prix suffisamment bas, renoncent tout bonnement à l'agriculture.

La déraison à l'origine de cette économie inepte a vu le jour lorsqu'est née l'idée qu'une entreprise devait être considérée, légalement parlant, comme “une personne”. Mais le pouvoir de destruction illimité de cette économie provient précisément du fait qu'une entreprise n'est *pas* une personne. Une entreprise est, en essence, un amas d'argent auquel un certain nombre de personnes ont vendu leur allégeance morale. À l'inverse d'une personne, une société commerciale ne vieillit pas. Elle ne parvient pas, contrairement à la plupart des gens, à la prise de conscience de la brièveté et de la modestie de la vie humaine. Elle n'en vient jamais à envisager l'avenir sous l'angle de la durée de vie dévolue aux enfants et aux petits-enfants de quelqu'un en particulier. Une entreprise ne connaît ni l'espérance, ni le remords, ni aucune conversion du cœur. Elle ne peut se ramener humblement elle-même à la réalité. Elle vaque à ses affaires comme si elle était immortelle, dans le seul but de devenir un amas d'argent encore plus gros. Les actionnaires – ces gens qui laissent “leur argent travailler pour eux” et attendent de gros dividendes en échange du travail mal payé qu'ils imposent à autrui – sont fondamentalement des usuriers. L'Organisation mondiale du commerce étend la vieille conception de l'entreprise conçue comme personne légale en conférant à l'économie d'entreprise mondialisée le statut de puissance supra-gouvernementale ayant pouvoir de l'emporter sur les nations.

Je ne veux pas dire par là, c'est évident, que tous les cadres d'entreprises et tous les actionnaires sont de mauvaises gens. Je dis simplement qu'ils sont, tous autant qu'ils sont, impliqués dans une économie néfaste.

Partant, rien d'étonnant à ce que parmi les gens qui se sentent concernés par autre chose que par l'argent – par exemple par la capacité originelle des régions à produire des produits essentiels –, on assiste à une prise de conscience de plus en plus nette du fait que l'économie mondialisée du “libre marché” est en soi l'ennemi du monde naturel, de la santé et de la liberté humaines, des ouvriers de l'industrie, des fermiers et d'autres personnes qui œuvrent au sein des économies agricoles ; et du fait qu'elle est, en outre, intrinsèquement l'ennemi du travail bien fait et des pratiques économiques respectables.

Je pense que cette image est juste et qu'il est possible d'en faire la démonstration en faisant simplement la liste des implications qui découlent de la thèse selon laquelle les entreprises doivent être “libres” d'acheter bon marché et de vendre à prix fort dans le monde entier. Ces implications, d'après ce que j'en discerne, sont les suivantes :

1. Il n'existe aucune opposition entre le “libre marché” et la liberté politique, ni aucun lien entre démocratie politique et démocratie économique.

2. Il ne saurait y avoir de rivalité entre profit économique et justice économique.

3. Il n'existe aucune contradiction entre la cupidité et la santé du corps ou de la terre.

4. Il n'y a aucune concurrence entre l'égoïsme et le service public.

5. Il n'y a pas d'encombre à ce que la subsistance d'une nation ou d'une région ait sa source à l'étranger, dépende du transport longue distance et soit entièrement sous le contrôle d'intérêts privés.

6. La détérioration ou la destruction de la capacité d'un endroit donné à produire des biens de première nécessité n'a pas d'importance et n'implique aucun coût.

7. Les guerres menées en vue de la circulation des marchandises – telle la récente guerre du Golfe – sont légitimes et constituent des relais économiques permanents.

8. Cette sorte de violence permise est également justifiée par la prédominance de systèmes centralisés de production, d'approvisionnement, de communications et de transport qui sont extrêmement vulnérables, non seulement face aux actes de guerre entre nations, mais également face au sabotage et au terrorisme.

9. Il est normal que les populations indigentes des pays pauvres travaillent pour des salaires de misère afin de produire des marchandises à destination des gens nantis des pays riches.

10. La prolifération de nuisibles, de plantes invasives et de maladies venus de l'étranger dont s'accompagne le commerce international et qui augmente à hauteur des échanges ne représente aucun danger et n'a aucun coût.

11. Une économie est une machine dont les acteurs ne sont que les parties interchangeables. On n'a pas d'autre choix que de faire le travail (si l'on en a un) prescrit par l'économie et d'accepter le salaire imposé.

12. La vocation, par conséquent, est lettre morte. On ne fait pas le métier qu'on a choisi parce qu'on s'y sent appelé par le Ciel ou par ses capacités naturelles ; on fait, au contraire, le travail prévu et assigné par l'économie. N'importe quel boulot fera l'affaire, tant qu'on est payé pour cela. (Cette implication explique l'indifférence "libérale" et "conservatrice" qui prévaut à l'égard des travailleurs déplacés, des fermiers et des petits commerçants.)

13. Les relations solides, sources de vie, entre personnes, entre les personnes et les lieux, entre les gens et les choses, n'ont pas d'importance et n'ont aucune valeur.

14. Cultures et religions n'ont légitimement aucun mot à dire sur les questions pratiques ou économiques.

Ces implications augurent clairement d'un pouvoir économique totalitaire. Une économie totalitaire est une économie au sein de laquelle toutes choses – par exemple le vivant ou le "droit de polluer" – sont affaire de "propriété privée", ont un prix et sont à vendre. Dans une économie totalitaire, des prérogatives importantes et parfois cruciales qui relevaient autrefois des individus ou des populations, deviennent l'apanage d'entreprises. Une économie totalitaire, en opérant au plan international, réduit nécessairement les prérogatives des États et des gouvernements nationaux, non seulement parce que ceux-ci ont transféré une grande partie de leur pouvoir à une bureaucratie internationale ou parce que les

responsables politiques deviennent des mercenaires au service des multinationales, mais également parce que les processus politiques – surtout les processus démocratiques – sont trop lents à réagir face à une économie qui a les coudées franches et une expansion technologique à l'échelle mondiale. Et lorsque États et gouvernements nationaux commencent à agir dans les faits en tant qu'agents de l'économie mondialisée en faisant commerce de leurs peuples contre des bas salaires et en vendant les produits de leur population à bas prix, alors les droits et les libertés s'amenuisent nécessairement. Une économie totalitaire est une prise de profits sur la désintégration des nations, des sociétés, des familles, des paysages et des écosystèmes. Elle rend possible la “croissance” de richesses symboliques ou artificielles au moyen de la destruction de la vraie richesse du monde entier.

Parmi les nombreux coûts de l'économie totalitaire, la disparition du principe de vocation est probablement le plus symptomatique et, d'un point de vue civilisationnel, le plus vital. C'est en remplaçant la vocation par le déterminisme économique que les rouages extérieurs d'une économie totalitaire détruisent également de l'intérieur la personnalité et la civilisation humaines.

Dans un essai sur les origines de la civilisation dans les sociétés traditionnelles, Ananda Coomaraswamy écrit que “le principe de justice est le même d'un bout à l'autre [...]. Il suppose que chaque membre de la société accomplisse la tâche pour laquelle la nature l'a doté”. Les deux idées de justice et de vocation sont indissociables. C'est pourquoi Coomaraswamy dit à propos de l'industrialisme qu'il est “le Mammon de l'injustice²” et qu'il est incompatible avec la civilisation. C'est au travers de la pratique de la vocation que

des liens sacrés et le respect irriguent l'économie humaine. C'est ainsi que des sociétés traditionnelles ont pu concevoir l'idée que "travailler, c'est prier³".

Conscients du potentiel destructeur de l'industrialisme ainsi que du formidable danger politique que représentent d'immenses concentrations de richesses et de pouvoir dans les mains des entreprises industrielles, les dirigeants américains conçurent et, pendant un temps, utilisèrent, certains moyens visant à limiter et restreindre de telles concentrations, ainsi qu'à favoriser une redistribution quelque peu équitable de la richesse et des biens. Ces moyens étaient les lois antitrust et antimonopoles, le principe de convention collective, le concept de la parité totale entre économies agricoles et manufacturières, enfin l'impôt sur le revenu à taux progressif. En outre, dans le but de protéger les producteurs locaux et leurs capacités de production, les gouvernements ont la possibilité d'imposer des droits de douane sur les marchandises bon marché d'importation. Ces moyens sont justifiés par l'obligation qu'ont les gouvernements de protéger la vie, les moyens de subsistance et les libertés de leurs citoyens. Il n'y a donc aucune nécessité à ce que nos dirigeants sacrifient au "libre marché" mondialisé le gagne-pain de nos petits fermiers, de nos petits commerçants et des travailleurs, non plus que notre indépendance économique. Mais à présent, tous ces recours sont soit fragilisés, soit tombés en désuétude. L'économie mondialisée est pensée comme moyen de les subvertir.

À défaut de la mise en place de protections gouvernementales contre l'économie totalitaire des entreprises supranationales, les populations se trouvent dans une position qu'elles connaissent bien pour s'y être trouvées souvent auparavant : en danger de perdre en même temps leur sécurité économique et leur liberté. Mais concurremment, le moyen de se défendre par eux-mêmes leur appartient sous la forme d'un principe vénérable selon lequel les pouvoirs qui ne sont pas exercés par l'État reviennent au peuple. Si l'État n'envisage pas de protéger les vies, les moyens de subsistances et les libertés de son peuple, alors le peuple doit envisager de se protéger lui-même.

Comment les gens sont-ils censés se protéger eux-mêmes ? Il semblerait qu'il n'existe réellement qu'une seule manière, qui consiste à concevoir et à mettre en pratique la notion d'économie locale, initiative actuellement mise en œuvre par un nombre croissant de personnes. Pour plusieurs bonnes raisons, ces personnes prennent pour point de départ l'idée d'économie alimentaire locale. Partout, des gens s'efforcent de trouver des solutions permettant de raccourcir les distances entre producteurs et consommateurs, de rendre leurs relations plus directes et de faire en sorte que cette activité économique locale bénéficie aux populations locales. Ils s'efforcent également d'apprendre à se servir des économies consuméristes des villes et des grandes villes des environs pour préserver les moyens de subsistances des familles d'agriculteurs et des populations agricoles de la région. Ils entendent mettre l'économie territoriale à profit afin de permettre aux consommateurs d'exercer une influence sur le type et la qualité de leur alimentation, ainsi que sur la préservation et la mise en valeur des paysages régionaux. Ils

veulent conférer à chaque membre de la population locale un intéressement direct et à long terme sur la prospérité, la santé et la beauté de leur pays. C'est le seul moyen immédiatement accessible de rendre l'économie totalitaire moins totalitaire. Ce fut jadis le seul moyen de rendre l'économie nationale ou coloniale moins totalitaire, mais à présent la nécessité est encore plus pressante.

Je pars du principe qu'il existe un courant de pensée pertinent qui mène de la notion d'économie totalitaire à celle d'économie locale. Je considère qu'il nous faut commencer par admettre notre propre ignorance et notre vulnérabilité en tant que consommateurs de l'économie totalitaire. En tant que tels, nous ignorons l'histoire des produits que nous utilisons. D'où, exactement, viennent-ils ? Qui les a produits ? Quels agents toxiques ont été employés lors de leur production ? Quel fut le coût humain et environnemental de leur production et quel sera celui de leur élimination ? Comme on pourra s'en convaincre, il n'est pas facile de répondre à ces questions ; il se pourrait même qu'elles restent sans réponse. Bien que nous fassions nos courses parmi une diversité stupéfiante de produits, certains choix significatifs nous sont refusés. Dans un tel état d'ignorance économique, il n'est pas possible de choisir des produits fabriqués ou cultivés localement ou avec suffisamment d'égards envers les personnes et la nature. Il n'est pas non plus possible aux consommateurs que nous sommes d'exercer une influence en vue de l'amélioration de la production. Les consommateurs qui se sentent incités à exercer un droit de regard concernant l'administration des terres s'aperçoivent bien vite qu'au sein de l'économie actuelle, c'est chose impossible. Pour être consommateur dans l'économie

totalitaire, il faut consentir à être ignorant, totalement passif et entièrement dépendant des approvisionnements distants et des intérêts des fournisseurs.

Alors, peut-être, commencera-t-on à envisager les choses d'un point de vue local. Une première question se fait jour : "Que puis-je trouver ici, aux alentours et en moi-même, qui puisse conduire à une amélioration ?" D'un point de vue local, on s'aperçoit qu'une économie de marché mondialisée n'est possible que si les nations et les localités acceptent, ou font semblant de ne pas voir, la faiblesse intrinsèque d'une économie de production reposant sur les exportations et celle d'une économie consumériste reposant sur les importations. Une économie de l'exportation est hors de portée des influences locales, de même qu'une économie de l'importation. Or le transport longue distance à bas coût n'est possible qu'à condition d'être approvisionné en carburant bon marché, de jouir de la paix internationale, de maîtriser le terrorisme, d'écarter les risques de sabotage et de s'assurer de la solvabilité de l'économie mondiale.

Peut-être commence-t-on également à entrevoir la différence entre une petite entreprise locale qui partage nécessairement le lot de la population locale et une grande entreprise ne résidant pas dans le pays et qui est configurée pour échapper au sort des populations locales dont elle cause la ruine.

Pour autant que je puisse voir, l'idée d'économie locale repose sur seulement deux principes : le voisinage et la subsistance.

Dans un même voisinage, les habitants se demandent ce qu'ils peuvent faire les uns pour les autres ou s'apporter mutuellement, et les réponses qu'ils trouvent sont dans leurs moyens et ceux de leur lieu de vie. En cela, et en rien d'autre, consiste la *pratique* du voisinage. Cette pratique se doit d'être, pour une part, désintéressée, mais elle a également un versant économique, et ce versant économique se doit, lui, d'être équitable – il entre une bonne part de bienfaisance dans le fait d'appliquer de justes prix.

Il est évident que tout ce dont a besoin une localité ne peut être produit localement. Mais une localité viable forme une collectivité, et une collectivité pérenne protège ses propres capacités de production. Elle n'importe pas des produits qu'elle peut produire elle-même. Et elle n'exporte pas des produits locaux tant que les besoins de sa population ne sont pas satisfaits. Les produits économiques d'une collectivité viable sont considérés soit comme relevant de la subsistance de la population, soit comme excédents, et seul le surplus est tenu pour commercialisable à l'extérieur. Pour qu'une collectivité soit viable, elle ne peut envisager de produire à destination de la seule exportation ; elle ne peut non plus permettre aux importateurs d'user de main-d'œuvre et de marchandises étrangères à bas coût pour détruire les capacités locales de production de marchandises indispensables à la collectivité. Par amour du prochain, qui plus est, elle refusera d'importer des marchandises produites au prix de l'avilissement des êtres humains et de la détérioration de l'environnement d'autres localités. Le principe de subsistance s'applique non seulement aux localités, mais aussi aux régions et aux nations.

Les principes de voisinage et de subsistance ne manqueront pas d'être dénigrés au titre de "protectionnisme" par les mondialistes, et du reste ils ne s'y trompent pas. Il s'agit d'un protectionnisme juste et sain, parce qu'il protège les producteurs locaux et qu'il est la meilleure garantie que les consommateurs locaux seront approvisionnés de façon convenable. Quant à l'idée selon laquelle les besoins locaux doivent être satisfaits en priorité et que seuls les excédents seront exportés, elle ne fait aucunement entorse à la bienfaisance envers les populations étrangères, ni au commerce avec elles. Le principe de proximité territoriale sous-entend toujours celui de bienfaisance extraterritoriale. Quant au principe de subsistance, il est en fait le meilleur garant qu'il existera des excédents susceptibles d'être donnés ou commercialisés. Ce genre de protection ne relève pas de l'"isolationnisme".

Albert Schweitzer, qui connaissait bien la situation économique des colonies d'Afrique, écrivit voici soixante-dix ans : "Pendant les périodes où le commerce du bois est prospère, la famine sévit dans le bassin de l'Ogooué, parce que les indigènes abandonnent les plantations pour abattre le plus d'arbres possibles." Remarquons que le mot d'ordre de la production est "le plus possible". Et Schweitzer de faire exactement la même remarque que moi : "La richesse pour ces peuples consisterait à pouvoir produire eux-mêmes par les cultures et leurs métiers l'essentiel de ce qui est essentiel à leur existence⁴." Au lieu de cela, ils produisaient du bois pour l'exportation sur "le marché mondial" qui les rendait dépendants de marchandises importées qu'ils achetaient avec l'argent gagné grâce à leurs exportations. Ils renoncèrent à leurs moyens locaux de subsistance et imposèrent à leurs

forêts la norme factice de la demande étrangère (“le plus d’arbres possible”). C’est ainsi qu’ils devinrent désespérément dépendants d’une économie sur laquelle ils n’exerçaient aucun contrôle.

Tel fut le sort des peuples autochtones sous le régime colonialiste en vigueur en Afrique à l’époque de Schweitzer. Tel est et ne peut qu’être le sort de tout un chacun sous le régime colonialiste mondialisé de notre temps. La description que fait Schweitzer de l’économie coloniale de la région de l’Ogooué ne diffère pas dans le principe de l’économie rurale du Kentucky ou de l’Iowa, ou encore de celle qui règne actuellement dans le Wyoming. Une économie totalitaire est dans les faits un régime totalitaire. Le “libre-échange”, qui du point de vue de l’économie d’entreprise apporte “une croissance économique sans précédent”, confine, du point de vue des territoires et de leurs populations locales – et à terme du point de vue des grandes villes –, à la destruction et à l’esclavage. Sans économies locales prospères, le peuple n’a aucun pouvoir et la terre aucune voix au chapitre.

[1.](#) Lv 19, 18. Les citations bibliques sont tirées de la *Bible de Jérusalem*, Éditions du Cerf, 1998. (N.d.T.)

[2.](#) Ananda Coomaraswamy, *What is Civilisation?*, Lindisfarne Press, Great Barrington, MA, 1989, p. 8, notre traduction. (N.d.T.)

[3.](#) La formule est de saint Bernard de Clairvaux (*Laborare est orare*). (N.d.T.)

[4.](#) Albert Schweitzer, *Ma vie et ma pensée*, ch. 17, “Le livre des souvenirs d’Afrique”, Albin Michel, 1986, p. 210. (N.d.T.)

Vivre en bonne entente avec la nature (1982)

Les défenseurs de la nature et des contrées sauvages, comme leurs ennemis les défenseurs de l'économie industrielle, donnent parfois l'impression que le monde naturel et le monde humain constituent deux domaines séparés, fondamentalement différents et radicalement divisés. On a parfois le sentiment que les défenseurs de la nature et des contrées sauvages se font une obligation de s'opposer à tout empiètement humain quel qu'il soit, exactement comme les industriels se font souvent, apparemment, un devoir de rendre l'empiètement humain absolu, ou, comme ils disent, propre à "achever la conquête de la nature". Mais cette opposition renferme un danger, et le meilleur moyen d'y faire face est de prendre conscience que ces catégories épurées et indépendantes sont de pures idées qui n'ont pas d'autre réalité qu'abstraite.

La nature à l'état *pur*, quoi qu'il en soit, n'est pas propice à l'exercice de la vie humaine, et les humains ne veulent pas y vivre, ou alors pas pendant très longtemps. Toute exposition aux éléments au-delà de quelques heures ne manquera pas de nous rappeler les attraits des commodités humaines élémentaires : le vêtement, un abri, de la nourriture cuisinée, la compagnie des proches et des amis, probablement aussi un bain chaud, de la musique et des livres.

Il est également vrai qu'un climat *purement* humain n'est pas favorable à la vie des gens et que ceux-ci ne veulent pas y vivre pendant très longtemps non plus. De toute évidence, plus un environnement humain devient artificiel, plus le mot "naturel" revêt une connotation valorisée. On peut en effet affirmer que le mouvement environnemental, tel que nous le connaissons aujourd'hui, est en grande partie un produit de la révolution industrielle. Les gens qui réclament un air et des cours d'eau non pollués, des forêts, des prairies et des déserts sauvages sont ceux qui n'en bénéficient plus.

On ne peut vivre indépendamment de la nature : tel est le principe numéro un des défenseurs de l'environnement. Et pourtant, on ne peut vivre dans la nature sans l'altérer. Mais cela est vrai de *toutes* créatures : toutes dépendent de la nature et la transforment. Ce que nous appelons la nature est, en un sens, la somme des modifications opérées par les diverses créatures et forces naturelles au moyen des actions et influences complexes qu'ils exercent les uns sur les autres et sur leur environnement. À cause des piverts, la nature est différente de ce qu'elle serait sans eux. Elle est différente également à cause des insectes foreurs et des fourmis qui vivent à l'intérieur des troncs, et à cause des bactéries qui vivent dans le sol planté d'arbres. Le façonnage de ces différences est le façonnage du monde.

Certaines des modifications opérées par les créatures sauvages seront considérées par nous comme bienfaitantes : les castors sont connus pour former des mares qui se transforment en prés fertiles ; les arbres et les herbes des prairies entrent dans la composition du sol. Mais parfois, aussi, nous qualifions de destructrices les modifications naturelles. Selon les premiers témoins de l'époque, par exemple, de

vastes étendues très riches en sel autour des marais du Kentucky étaient lourdement piétinées et érodées par les grands troupeaux d'ongulés qui s'y rassemblaient. Les "routes" des bisons qui traversaient les contrées vallonnées étaient si évidées par le passage des sabots et par l'érosion qu'elles sont encore visibles presque deux cents ans après la disparition du bison. Par conséquent, il est difficile d'attendre des humains qu'ils ne modifient pas la nature. Les humains, comme toutes les autres créatures, se voient sommés d'opérer une différence, sans quoi ils ne peuvent pas vivre. Mais contrairement aux autres créatures, les humains ont l'obligation de faire un choix quant à l'échelle et au genre de différence qu'ils opèrent. S'ils optent pour une trop petite différence, ils amoindrissent leur humanité. S'ils optent pour une trop grande différence, ils amoindrissent la nature et restreignent l'éventail de leurs choix ultérieurs ; à terme, ils s'amoindrissent ou se détruisent eux-mêmes. La nature, donc, n'est pas seulement notre source mais également notre limite et notre mesure. Ou, comme l'a exprimé le poète Edmund Spenser voilà près de quatre cents ans, la Nature, qui est "la plus éminente de toutes les déesses", agit comme une sorte de lieutenant de Dieu sur terre, et Spenser de la représenter à la fois comme mère et comme juge. Sa juridiction s'étend sur les relations entre créatures ; elle fait "justice à chacun [...] indifféremment", car elle est "la mère égalitaire" de tous et elle "soude l'un avec l'autre, comme des frères⁵". Ainsi, chez Spenser, les principes naturels de fécondité et d'ordre sont ostensiblement liés au principe de justice, que l'on pourra quelque peu s'étonner de voir attribué par lui à la nature. Et pourtant, par son insistance sur une justice naturelle

“indifférente” qui repose sur la “confraternité” de toutes les créatures, non des seuls humains, Spenser serait considéré aujourd’hui comme s’appuyant sur une base écologique solide.

Nous savons que, dans la nature, les créatures sauvages épuisent parfois leurs ressources vitales et en subissent le remède naturel sous forme de réductions drastiques de leurs populations. Si les lynx mangent des lapins des neiges en trop grand nombre – ce qu’ils ont la réputation de faire de façon répétée –, alors ils passent, à cause du manque de nourriture, sous la barre de la capacité de charge de leur habitat – non celle de leur estomac –, laquelle fixe l’abondance des lynx. De la même façon, si les humains épuisent une trop grande étendue de sol – ce qu’ils ont souvent fait et qu’ils continuent de faire –, alors ils passeront, à cause du manque de nourriture, sous la barre de la capacité de charge de *leur* habitat. Telle est la justice “indifférente” de la nature. Ainsi que Spenser l’a vu au XVI^e siècle, et ainsi que nous devons réapprendre à le voir, on ne fait pas appel de cette justice. Dans l’au-delà, le Seigneur nous pardonnera peut-être les torts que nous infligeons à la nature, mais sur terre, d’après ce que nous savons, Il ne casse pas ses arrêts.

Une des différences entre humains et lynx est que les humains peuvent constater que le principe d’équilibre opère entre les lynx et les lapins des neiges comme entre les humains et la couche arable ; une autre différence, espérons-nous, est que les humains ont la bonne idée d’agir conformément à leurs constatations. Nous pouvons inférer également qu’un équilibre stable est préférable à un équilibre qui bascule d’un côté et de l’autre comme une balançoire, se délestant alternativement d’un excédent de créatures à chaque extrémité. Affirmer cela, c’est renouveler la problématique sur la question de savoir si

oui ou non la relation que les humains entretiennent avec la nature doit être nécessairement une relation antagoniste, et c'est déjà laisser entendre que la réponse n'est pas simple.

Mais en nous penchant sur cette question et en nous efforçant de rendre justice à la supposée complexité de la réponse, nous nous heurtons à une convention tout américaine d'opposition pure et simple à la nature qui est profondément établie à la fois dans nos esprits et dans nos façons de faire. Nous nous sommes dressés contre les forêts primaires de l'est du pays et les prairies primitives et les déserts de l'ouest, nous nous sommes opposés aux bêtes dévoreuses d'hommes et aux insectes dévoreurs de récoltes, aux coyotes friands de moutons et aux buses mangeuses de poussins. Sur nos gazons et dans nos jardins, dans nos prés, nous nous opposons à ce que nous appelons les mauvaises herbes. Et pourtant, un nombre croissant d'entre nous commence à s'apercevoir que cette opposition est, à terme, destructrice, y compris pour nous-mêmes, qu'elle n'explique pas quantité de points qui demandent à l'être, en bref qu'elle est erronée.

Si, pour nous, une relation convenable à la nature n'est pas de l'ordre de l'opposition, quelle est-elle ? Cette question se complique et devient problématique parce que nul d'entre nous, comme je l'ai dit, ne veut vivre dans une "pure" forêt primaire ou dans une "pure" prairie primitive : nous ne voulons pas nous faire manger par des grizzlis ; si nous sommes jardiniers, il est légitime que nous ayons à redire contre les mauvaises herbes ; si, au Kentucky, nous nous efforçons d'améliorer la qualité de nos pâturages, il y a des chances pour que nous devenions les ennemis du chardon penché. Mais, nous aurons beau faire, nous demeurerons sous le charme des forêts et des prairies primaires que nous avons

abattues et violées ; c'est pourquoi nous nous tournons de façon répétée et avec émotion vers la représentation que nous en avons et vers les vestiges qui en subsistent. Nous nous surprenons à éprouver de l'attrance envers le grizzli, et nous savons qu'avec d'autres grands et redoutables animaux, il reste vivant dans notre imagination, et ce depuis qu'il y a des humains sur terre. Bien que nous coupions les chardons penchés, nous convenons de leur beauté et nous réjouissons à l'idée qu'il doit bien exister un endroit où ils sont chez eux. (Il se pourrait, en fait, que leur présence ne soit pas toujours incongrue dans les pâturages. Si, comme il semble évident, le surpâturage fait un lit de semence idéal pour ces plantes, alors il faut interpréter leur présence comme partie intégrante de la stratégie déployée par la nature en vue de protéger le sol contre les mauvais traitements infligés par les animaux.) Même la plus disgracieuse des mauvaises herbes de potager gagne notre estime dès lors que l'on considère avec quelle exactitude elle s'acquitte de l'indispensable tâche qui consiste à recouvrir la nudité du sol et à accumuler de l'humus. Les mauvaises herbes, elles aussi, participent du travail de fertilisation.

Nous savons, par suite, que le conflit entre le domaine humain et le domaine naturel existe réellement et qu'il est, dans une certaine mesure, nécessaire. Mais nous apprenons, ou redécouvrons, également une autre chose qui nous effraie, à savoir que ce conflit a souvent lieu aux dépens des *deux* partis. Il est non seulement possible mais tout à fait probable qu'en amoindrissant la nature nous nous amoindrissions nous-mêmes, et vice versa.

Le conflit se révèle de manière très évocatrice, nul doute, lorsque des représentants des deux camps se livrent à une guerre totale où aucune différence ne peut subsister. Un exemple de ce cas de figure est la bataille qui oppose les défenseurs des coyotes et les défenseurs des moutons, bataille au cours de laquelle les uns pourront facilement perdre de vue que les éleveurs ovins sont des êtres humains pourvus de récriminations valables contre les coyotes, et les autres aisément donner l'impression qu'ils revendiquent l'éradication complète à la fois des coyotes et des défenseurs de l'environnement. De tels conflits – comme le vieil antagonisme entre protecteur des faucons et protecteurs des poulets – tendent à survenir entre personnes qui utilisent la nature de manière indirecte et celles qui l'utilisent de manière directe. C'est une grave erreur, selon moi, que l'un ou l'autre camp entretienne une telle querelle en partant du principe que la victoire serait un résultat souhaitable.

Le fait est que l'on a besoin et des coyotes et des moutons, que l'on a besoin d'un monde où ces deux genres d'existence sont possibles. Lorsque l'ardeur du combat retombe, les défenseurs de l'environnement ont probablement conscience qu'un mouton est un des meilleurs agents pour rendre la végétation drue comestible par l'homme et que la laine est écologiquement préférable aux fibres synthétiques, de même que la plupart des bergers sont conscients que la nature sauvage a de la valeur et ne manque ni d'intérêt ni d'agréments à leurs yeux.

L'utilité des coyotes est, bien sûr, beaucoup plus difficile à définir que l'utilité des moutons. Il n'y a pas beaucoup de chances pour que la fourrure de coyote se substitue à la laine et, sauf cas désespéré, la plupart des gens ne veulent pas

manger du coyote. La difficulté réside dans la différence entre ce qui est nôtre et ce qui ressort de la nature : ce qui est nôtre est nôtre parce que directement utile. Les coyotes sont utiles *indirectement*, dans le cadre de la santé de la nature, au sein de laquelle nous et nos moutons devons semblablement vivre et puiser notre propre santé. En outre, il se pourrait même, en réalité, que moutons et coyotes aient besoin les uns des autres, du moins au sens où aucun des deux ne s'épanouirait en un lieu totalement impropre à l'autre.

Ce genre de conflit, par conséquent, n'augure pas tant de la possibilité d'une victoire que celle d'un compromis : une sorte de paix, voire une alliance, entre le domestique et le sauvage. Nous savons qu'une telle alliance est nécessaire. La plupart des défenseurs de l'environnement considèrent désormais comme acquis que les humains s'épanouissent au mieux dans des environnements écologiquement sains et que la caractéristique ou le signe de cette salubrité-là est la survie de créatures sauvages hétérogènes. Nous savons également que nous ne pouvons pas concevoir notre existence indépendamment de la survie en nous de notre propre nature sauvage, que nous dénommons instincts. Et nous savons que nous ne pouvons obtenir une agriculture saine indépendamment de la vie sauvage qui grouille dans la couche arable, où vers, bactéries et autres créatures effectuent le travail essentiel de décomposition, d'accumulation de l'humus, de rétention de l'eau et de drainage. "Dans la nature sauvage réside la préservation du monde", comme disait Thoreau⁶ ; cette affirmation est peut-être une vérité spirituelle, mais c'est également une réalité concrète.

A contrario, nous ne devons pas manquer d'envisager la proposition inverse : tant qu'il y aura des humains sur terre, la préservation de la vie sauvage est inscrite dans la culture humaine, proposition tout aussi vraie et encore plus astreignante. Si le monde sauvage doit survivre, alors *nous* devons le préserver. Nous devons le préserver au moyen d'actions publiques, au moyen du droit, en sanctuarisant la vie sauvage en certains endroits. Mais une telle préservation n'est probablement pas suffisante. J'ai entendu Wes Jackson, du Land Institute, dire, à juste titre à mon sens, que si nous ne parvenons pas à préserver nos terres agricoles, nous ne parviendrons pas à préserver la vie sauvage. Par extension, il devient évident que si nous ne parvenons pas à préserver nos villes, nous ne parviendrons pas à préserver la vie sauvage. Cela peut être démontré concrètement, si l'on tient compte du fait que les mêmes attitudes responsables de la destruction de la vie sauvage à l'intérieur de la couche arable la détruiront finalement partout ; ou encore en considérant que si *tout un chacun* se sent obligé de se rendre dans une réserve publique dédiée afin de satisfaire un besoin de contact avec la vie sauvage, alors nos parcs naturels ne seront pas plus naturels que nos villes.

Cependant, c'est un point plus fondamental encore que je vise ici. Mon intention est de montrer – car un grand nombre de preuves semblent converger en ce sens – que selon toute vraisemblance la nature et la culture humaine, la vie sauvage et la vie domestique, ne sont pas opposées mais interdépendantes. Une authentique expérience de l'une ou de l'autre mettra en évidence le besoin que l'une a de l'autre. En fait, le passé et le présent abondent en exemples qui attestent

qu'une certaine économie humaine et la vie sauvage peuvent coexister, non seulement parce qu'elles sont compatibles, mais dans leur intérêt commun.

L'un des exemples les plus probants, je l'ai découvert récemment par hasard. C'est l'histoire des deux oasis du désert de Sonora, qui figure dans le livre de Gary Nabhan, *The Desert Smells Like Rain*⁷. A'al Waipia, la première de ces oasis située en Arizona, se meurt parce que l'administration du parc, dans l'intention de préserver l'intégrité naturelle de l'endroit en tant que sanctuaire pour les oiseaux à destination des touristes, a déplacé les Indiens papago qui vivaient là de la culture de leurs terres. Le site fut naturellement plus pur après le départ des Indiens, mais l'oasis commença à rétrécir à mesure que les fossés d'irrigation s'ensablaient. Comme l'écrit Nabhan, "une chose étrange est en train d'arriver à leur sanctuaire « naturel » pour les oiseaux. Ils sont en passe de perdre l'hétérogénéité de l'habitat, et avec elle, les oiseaux. Les vieux arbres meurent [...]. Ces arbres rivulaires sont essentiels à la reproduction de certains oiseaux. Les graines annuelles estivales brillent par leur absence [...]. Sans les perturbations du sol en lien avec le labourage et l'irrigation par déversement, ces nourritures naturelles des oiseaux et des rongeurs ne germent plus".

Kitowak, l'autre oasis située, elle, au Mexique, continue de bien se porter parce qu'un village papago y est toujours installé et cultive la terre. Le doyen du village, Luis Nolia, est le gardien de l'oasis ; il cure les sources et les fossés, cultive la terre, plante des arbres : "Luis [...] est une bénédiction pour l'oasis, fait remarquer Nabhan, car par son travail, il la maintient en bonne santé." Un ornithologue qui accompagnait Nabhan recensa deux fois plus d'espèces d'oiseaux à l'oasis

agricole qu'il n'en recensa au sanctuaire pour les oiseaux, un fait que Remedio, l'ami papago de Nabhan, explique comme suit : "C'est parce que ces oiseaux, ils viennent où sont les gens. Quand les gens vivent et travaillent à un même endroit, et qu'ils sèment leurs graines et arrosent leurs arbres, les oiseaux viennent vivre avec eux. Ils apprécient ces endroits, il y a plein de choses à manger, et c'est alors que nous agissons en amis pour eux."

Un autre exemple, tiré de ma propre expérience, est également évocateur, bien que d'une manière un peu différente. À la fin juillet 1981, tandis que j'utilisais un attelage pour faucher un petit pâturage triangulaire à flanc de coteau bordé d'arbres sur deux côtés, j'aperçus soudain un oiseau, non loin en contrebas. C'était une jeune buse à queue rouge qui s'envolait pour aller se réfugier dans un noyer. Je continuais à faucher jusqu'à l'angle et fis faire halte aux chevaux. C'est alors que la buse plana jusqu'à moins de six mètres du sol. Je descendis de la faucheuse, et me postai pour observer ; je prononçai même quelques mots, et la buse ne manifesta aucune crainte. Je pouvais voir distinctement chacune de ses plumes, ainsi que ses serres, son bec et son œil, sans oublier le duvet crème de son plastron. Ce fut seulement lorsque je fis un pas vers elle, me dissociant de l'attelage et de la faucheuse, qu'elle s'envola. Le temps de faire trois ou quatre tours de fauchage, elle resta à proximité, perchée dans les arbres ou se tenant au sol, bien droite et aux aguets. À un moment, je m'arrêtai pour la regarder et vis clairement qu'elle m'observait, se penchant sous les feuillages qui faisaient écran entre elle et moi. À nouveau, ne la voyant plus, je me penchai

à mon tour, me disant en moi-même : “C’est exactement ce qu’elle a fait pour me regarder.” Et, ce faisant, je la vis qui m’observait.

Pourquoi était-elle venue là ? Pour attraper des souris ? M’avait-elle vue en faire fuir une dans l’herbe ? Ou bien par curiosité ?

Un humain, bien sûr, ne peut se prononcer avec autorité quant aux motifs des buses. Je sais que l’on peut expliquer cet événement simplement en invoquant la juvénilité et l’inexpérience de l’animal. Et pourtant, cela n’arrive pas souvent ni de manière sûre qu’une buse de quelque âge que ce soit s’approche ainsi d’un être humain. Je pense pouvoir émettre deux hypothèses sans risque de me tromper. La première est que la buse est venue grâce à la conjonction du petit pâturage et de ses bordures arborées, grâce à la présence d’un terrain de chasse dégagé et à la sécurité offerte par les arbres. Il s’agit là du phénomène de la bordure ou de la lisière, dont nous savons qu’il est, dans un paysage varié, l’un des puissants attracteurs de vie sauvage et humaine. L’œil humain lui-même semble attiré par de telles lisières, car il est avide des nuances produites dans la campagne par les abords des haies de clôture, par un ruisseau ou un bosquet. Et nous savons que ces lisières sont biologiquement riches, car elles sont à la croisée de deux types d’habitats. Mais une autre différence est à prendre ici en compte, c’est celle qu’il y a entre un vaste pâturage et un petit, ou, pour reprendre les termes de Wes Jackson, entre un pré et une parcelle, laquelle est de taille réduite, contenue, et sur laquelle on n’est jamais éloigné du pourtour.

Ma deuxième hypothèse est que la buse fut enhardie à s'approcher si près parce que, bien qu'elle m'identifiât manifestement comme humain, j'étais accompagné d'un attelage de chevaux, animaux avec lesquels elle a coutume de vivre dans le monde en toute confiance.

J'affirme, en d'autres termes, que cette petite rencontre entre la buse et moi s'est produite parce que le genre auquel appartient ma ferme et sa taille, ma façon de travailler la terre et la technologie que j'emploie l'ont *rendue* possible. Si j'avais conduit un tracteur dans un champ de maïs de quarante hectares, la rencontre ne se serait pas produite.

Dans certains cercles, on me demanderait certainement si une telle rencontre peut ou doit être prise au sérieux et si elle a une quelconque valeur. Bien que je ne sois pas en mesure d'avancer de preuve solide, je répondrais "oui" sans hésiter. De telles rencontres supposent une autre coïncidence, celle de la vie domestique et de la vie sauvage, laquelle nous attire irrésistiblement. Ces rencontres comptent parmi les plus grandes récompenses du travail en extérieur et parmi les raisons que l'on a d'aimer l'agriculture. Lorsque l'échelle de l'exploitation agricole devient gigantesque et envahissante au point de rendre ces rencontres impossibles, la *vie* agricole s'en trouve appauvrie.

Finalement, nous disposons peut-être d'un genre de preuve solide dès lors que nous prenons en considération que nous *tous* – la buse, les chevaux et moi – nous trouvions là dans notre intérêt et, dans une certaine mesure, dans notre intérêt *commun* : les chevaux vivent des pâturages et en assurent l'entretien grâce à leur travail, en paissant et en produisant du

fumier ; l'attelage et moi réunis fournissons un terrain de chasse à la buse ; en retour, la buse nous rend service en régulant la population de mulots.

Ces croisements des domaines humain et naturel, du domestique et du sauvage, se produisent imperceptiblement, bien sûr, dans n'importe quel pré bien cultivé. La vie sauvage au sein d'un sol en bonne santé, dont la complexité dépasse l'entendement humain, peut cependant être travaillée, bénéficier du soin dispensé par les humains et apporter d'incalculables bienfaits en retour. Intérêt mutuel et satisfactions partagées sont une possibilité accessible à la moindre arrière-cour des villes, à n'importe quel jardin et à n'importe quel parc, mais là où dominant les humains – c'est-à-dire pratiquement partout désormais –, c'est une possibilité qui est *à la fois* naturelle et culturelle. Si les humains veulent que la vie sauvage perdure, alors ils doivent faire en sorte que ce soit possible. Si l'équilibre est le principe directeur, et un équilibre stable le but, atteindre ce but requiert, dès lors, pour les humains, une collaboration avec la nature voulue en conscience et expressément réalisée.

En d'autres termes, nous ne deviendrons respectueux de la nature que si nous restons fidèles à la nature humaine, fidèles à notre nature animale autant qu'à nos dispositions culturelles et à nos contraintes, qui nous empêchent d'agir comme des animaux. Lorsque les humains agissent comme des animaux, ils deviennent les plus dangereux animaux qui soient, pour eux-mêmes et pour les autres humains, et ceci s'explique par une autre différence essentielle entre humains et animaux : tandis que les animaux sont généralement restreints par leurs appétits physiques, les humains ont des appétits mentaux qui

peuvent s'avérer bien plus brutaux et immenses que leurs appétits physiques. Seuls les humains gaspillent et thésaurisent, assassinent et pillent pour des idées.

Le travail qui œuvre à la conservation des bonnes potentialités humaines et naturelles est complexe et difficile, et il ne peut vraisemblablement pas être accompli à coups d'intelligence brute et d'information. Il requiert des connaissances, des savoir-faire et des contraintes, dont certains doivent nous venir du passé. Dans la hâte du progrès technologique, nous avons remplacé certains outils et certaines méthodes qui fonctionnaient par d'autres qui ne fonctionnent pas. Mais nous avons également besoin d'enseignements soutenus par la culture portant sur ce que sont ou qui sont les humains, ainsi que sur la manière dont ils devraient agir et sur la base de quels postulats. La chaîne des êtres, par exemple, qui accordait aux humains une place dans l'ordre de la création située entre les animaux et les anges, est une vieille idée qui n'a été remplacée par aucune autre idée acceptable. Elle fut tout simplement rejetée, et son absence nous laisse sans définition.

En l'absence de cette antique définition de l'homme ou de toute autre, nous ne savons pas à quel moment nous restreindre ou nous refuser telle ou telle chose. Nous ne savons pas poser de limite à notre ambition, ni ce que nous pouvons désirer sans risque et dans quelle mesure, ni quand et où s'arrêter. J'ai connu un coiffeur autrefois qui refusa de faire une remise à un client chauve, lui expliquant que son art consistait non à couper, mais à savoir quand s'arrêter. Il s'exprimait, selon moi, en véritable artiste et en authentique être humain. L'absence d'une telle connaissance est extrêmement dangereuse pour autrui et la sauvegarde de l'individu ignorant.

Toutefois, l'ignorance qui consiste à ne pas savoir quand s'arrêter est une épidémie moderne ; elle est au fondement de "l'évolution industrielle" et de "la croissance économique". La conséquence concrète la plus patente de cette ignorance est une disproportion critique d'échelle entre les entreprises humaines et leurs ressources dans la nature.

L'échelle de l'industrie énergétique, par exemple, est trop vaste, de même que celle de l'industrie du transport. L'échelle de l'agriculture, d'un point de vue technologique ou économique, est trop grande, mais d'un point de vue démographique, c'est une trop petite échelle. Lorsqu'il y a suffisamment de gens sur le territoire pour l'utiliser mais pas suffisamment de personnes pour cultiver les terres, alors la vie sauvage à l'intérieur du sol, que nous nommons fertilité, commence à diminuer, et le sol lui-même commence à nous échapper en étant charrié par l'eau et emporté par le vent.

Si l'économie humaine doit s'inscrire dans l'économie naturelle de manière que les deux soient florissantes, il faut que l'économie humaine soit édifiée à une échelle appropriée. On peut toujours discuter à perte de vue sur la différence entre échelle appropriée et échelle inappropriée. Mais il suffira de signaler ici que cette différence nous est *suggérée* par la différence entre musique amplifiée et musique non amplifiée à la campagne, ou par la différence entre le bruit d'un canot à moteur et celui produit par les dames de nage d'un canot à rames. Un son humain approprié, dirons-nous, est un son qui permet à d'autres sons d'être entendus. Une économie ou une technologie humaine d'échelle appropriée permet à toute une variété d'autres créatures de s'épanouir.

“L’échelle appropriée, m’écrit un ami, dispense liberté et simplicité [...] et conduit sans nul doute à une vie longue et en bonne santé.” À mon avis, elle est également dispensatrice de joie. Le renouveau de notre collaboration avec la nature, la convergence de nos efforts vers leur lieu approprié dans l’ordre naturel, une fois réorganisés à leur échelle propre, impliquent le réenchantement à la fois de la nature et de la vie domestique humaine. Malgré la difficulté de notre tâche, nous nous méprenons grandement sur son essence si nous la concevons comme une chose peu réjouissante, ou si nous partons du principe que nous devons toujours nécessairement souffrir au travail pour ensuite aller prendre du bon temps dans des endroits spécialisés dans “les activités de loisir”.

Une fois admise la possibilité qu’il existe une échelle humaine appropriée, on s’aperçoit que l’on a effectué un changement radical de postulats et de valeurs. Nous nous apercevons alors que nous nous intéressons désormais moins aux “avancées” technologiques qu’à l’élégance technologique⁸. D’un nouvel outil ou d’un nouveau procédé, nous ne demanderons plus : “Est-il rapide ? Est-il puissant ? Facilite-t-il la tâche ? Combien d’ouvriers remplacera-t-il ?” À la place, nous demanderons : “Pouvons-nous (nous et nos enfants) nous permettre de l’acheter ? Est-il adapté à nos besoins réels ? Nous convient-il ? Est-il sans risque pour la santé ou laid ?” Bien que nous puissions conserver un certain intérêt pour l’innovation et ce que nous pourrions être amenés à devenir, nous renouvellerons notre intérêt pour ce que nous avons été, prenant conscience que les défenseurs de l’environnement doivent indispensablement protéger ces *deux* héritages : l’héritage naturel et l’héritage culturel.

Plaider en faveur de la nécessité de la vie sauvage pour l'économie humaine et en son sein ne revient en aucune façon à plaider contre la nécessité de la vie sauvage en soi. La survie de la vie sauvage – sous la forme de lieux non modifiés par l'homme où nous acceptons même la présence de créatures considérées par nous comme dangereuses – est indispensable. Il en va probablement de notre santé mentale. Que nous allions ou non dans ces endroits, nous avons besoin de savoir qu'ils existent. Et j'irai même jusqu'à dire que nous sont nécessaires non seulement les étendues sauvages ouvertes au public, mais également des millions de petites étendues privées ou semi-privées. Chaque ferme devrait en abriter une ; il pourrait y avoir des parcelles de vie sauvage sur le terrain des usines ou sur des portions de villes – des lieux où la nature aurait toute liberté d'action, ou aucun travail humain ne serait effectué, où les gens se rendraient en simples visiteurs. Ces endroits-là jouent le rôle, me semble-t-il – que nous les y destinions ou non –, de bosquets sacrés, lieux que nous respectons et laissons tranquilles, non parce que ce qui s'y passe n'a pas de secret pour nous, mais parce qu'il en a.

Nous nous rendons dans les lieux sauvages afin de nous y ressourcer, pour nous instruire en termes d'économie naturelle de la fertilité et de la cicatrisation, pour admirer ce que nous ne saurions pas faire. Parfois, à notre grand étonnement, nous nous y rendons pour être ramenés à la raison ou y recevoir une leçon. Et nous y allons aussi pour en revenir enrichis d'une connaissance renouvelée, en vertu de laquelle nous pourrions juger de la santé de notre économie humaine et de nos lieux d'habitation. Au retour de nos incursions dans la vie sauvage, il est parfois possible d'imaginer une série de transitions appropriées et convenables pour passer de la nature sauvage à

la communauté humaine et aux moyens de subsistance de celle-ci : de la forêt au lot boisé, du lot boisé à “l’agriculture à deux étages” des cultures arbustives et aux pâturages, de ceux-ci au verger, du verger à la prairie, de la prairie au champ de céréales, du champ de céréales au jardin, du jardin au foyer, du foyer au voisinage, du voisinage au village, du village à la ville – de sorte que même en ville, on ne se sente pas entièrement soustrait à l’influence naturelle du site.

Ce que je veux dire par là, c’est qu’il existe une mauvaise raison d’aller dans les contrées sauvages. Nous ne devons pas y aller pour échapper à la laideur et aux dangers de l’économie humaine actuelle. Nous ne devons pas nous laisser accroire que s’y rendre, c’est s’évader. En premier lieu, une telle fuite est désormais illusoire. En second lieu, si, même en tant que défenseurs de la nature, nous considérons l’économie humaine et l’économie naturelle comme foncièrement opposées, nous souscrivons à l’opposition même qui menace de les détruire toutes les deux. Le sauvage et le domestique apparaissent aujourd’hui comme deux valeurs isolées, devenues étrangères l’une à l’autre. Et pourtant ce ne sont pas des contraires qui s’excluent, comme le bien et le mal. Il peut et doit y avoir continuité entre elles.

Ce qu’on constate, si l’on fait trop pencher la balance du côté de la vie domestique, c’est que nous nous exposons de notre propre fait à des dangers à la fois personnels et collectifs. La dépendance à l’égard de sources éloignées de revenus et de matériaux n’étant pas le moindre de ces dangers. Les agriculteurs ont de gros problèmes actuellement parce qu’ils sont devenus trop dépendants des multinationales et des banques. Ils appliquent des méthodes et ont recours à des espèces qui renforcent cette dépendance. Mais celle-ci n’est

pas non plus sans danger, ni pour les agriculteurs, ni pour l'agriculture. Elle n'est pas sans danger pour les consommateurs urbains. À terme, ainsi que l'on commence à l'observer, elle n'est pas non plus sans danger pour les banques et les multinationales, lesquelles, bien qu'à l'évidence elles ne vissent pas la chose ainsi, deviennent, à leur tour, dépendantes des agriculteurs. Nos fermes sont en danger parce que, à l'instar des autoroutes inter-États, des hôpitaux ou des universités modernes, elles ne peuvent pas être utilisées à bon marché. Pour tout simplement servir, elles requièrent de gigantesques dépenses.

Lorsque le domaine humain devient aussi précaire, notre seul recours est de le faire revenir au domaine de la nature. Nous avons indubitablement besoin de meilleurs plants et de meilleures espèces animales que ceux fournis par la nature. Mais nous commençons à nous apercevoir que ceux que nous employons peuvent s'avérer abusivement meilleurs, c'est-à-dire trop dépendants de nous et de "l'économie", trop onéreux. Dans le domaine des animaux d'élevage, par exemple, nous voulons de la bonne qualité commercialisable, mais nous voyons que la capacité à produire de la viande ou du lait peut se révéler une menace pour l'agriculteur et pour l'animal, si les bêtes ne possèdent pas certaines qualités que nous qualifierions de naturelles : la frugalité, la robustesse, la vigueur physique, la résistance aux maladies et aux parasites, la capacité à se reproduire et à donner naissance aux petits sans assistance, de forts instincts maternels. Ces qualités naturelles réduisent le nombre de soins, la charge de travail et le souci ; elles réduisent également les coûts de production. Elles économisent du fourrage et du temps ; elles font des maladies et remèdes des exceptions plutôt que la règle.

Nous avons besoin également de cultures et d'espèces fourragères à haut rendement, mais nous n'avons que faire d'espèces qui seront parfaitement improductives sans engrais ni produits chimiques hors de prix. Contrairement au postulat des slogans de l'agro-industrie et aux avis de la plupart des experts, les agriculteurs ne prospèrent pas grâce à la production ou en "écrémant" une importante "marge brute d'autofinancement". Ils ne pourront pas résoudre leurs problèmes simplement en augmentant la production ou leurs revenus. Ils prospèrent, comme toutes les autres créatures, en fonction de la disparité qui existe entre ce qu'ils engrangent et ce qu'ils dépensent.

L'une des caractéristiques les plus étranges de l'économie industrielle est sa capacité à augmenter la production encore et encore sans jamais prêter attention aux *coûts* de production – ou sans jamais vouloir les reconnaître. Qu'une vache Holstein produise 22 600 litres de lait par an pourra sembler merveilleux – miracle de la science moderne ! Mais qu'en est-il si sa productivité dépend de la consommation d'une énorme quantité de grain (environ vingt-cinq kilos par jour) et par conséquent de la disponibilité de pétrole bon marché ? Qu'en est-il si elle coûte trop cher (et est trop fragile) pour être laissée dehors sous la pluie ? Qu'en est-il si la prolifération de sa race réduit encore drastiquement le nombre de fermes laitières et de fermiers ? Ou, pour prendre un exemple encore plus flagrant, pouvons-nous nous permettre d'acheter vingt-cinq kilos de grain au prix de six cent vingt-cinq kilos de terre arable emportés par l'érosion ?

"C'est une bonne chose que de faire travailler la nature pour soi, a déclaré Henry Besuden, le secrétaire de l'American Southdown Breeders, elle travaille pour un salaire minimum."

C'est exact. Elle travaille parfois pour presque rien, exigeant seulement que nous respections son travail et que nous lui donnions sa chance, comme lorsqu'elle préserve – et par le fait améliore – la fertilité et la productivité d'un pâturage en faisant s'y succéder naturellement trèfle et herbe, ou lorsqu'elle améliore la qualité d'un sol argileux grâce aux racines d'une motte d'herbe. Elle œuvre pour nous en assurant santé et intégrité, que nous ne saurions produire, malgré toute notre ingéniosité. Si nous manquons d'égards pour sa santé, elle rend sa sentence en retirant sa protection contre la maladie, que nous *savons* parfaitement fabriquer, et nous ne manquons pas de le faire.

Afin de créer cette continuité entre le naturel et l'humain, nous ne disposons que de deux sources d'enseignements : la nature elle-même et notre tradition culturelle. Si nous n'écoutons que les apologistes de l'économie industrielle, qui ne respectent ni la nature, ni la culture, nous serons amenés à penser que, curieusement, c'est notre bonté qui nous rend si destructeurs : l'air est impropre à la respiration, l'eau est impropre à la consommation, le sol s'érode, les villes sont violentes et la campagne est laissée à l'abandon ; tout cela parce que nous sommes intelligents, animés d'un esprit d'initiative, travailleurs et généreux, ne songeant qu'à nourrir les affamés et à "préparer un avenir meilleur pour nos enfants". Le respect envers la nature nous fait douter de ces affirmations : aucune chose bonne n'est détruite pas la bonté ; c'est la vilenie qui détruit les choses bonnes. On pourra rapprocher cette idée de la Bible, mais elle était considérée comme allant de soi tout autant par l'Antiquité grecque que par la filiation biblique de notre culture, depuis Homère et Moïse jusqu'à William Blake. Depuis le début de la révolution

industrielle, on nous exhorte à remplacer sans risque cet héritage par l'intelligence, l'information, l'énergie et l'argent. Je pense qu'il n'est pas d'idée plus dangereuse.

[5.](#) Edmund Spenser, *La Reine des fées*, 2^e partie, chant VII, strophe 14, notre traduction. (N.d.T.)

[6.](#) *Walking (De la marche en français)*, 1862, notre traduction. (N.d.T.)

[7.](#) Gary Paul Nabhan, *The Desert Smells Like Rain: A Naturalist in Papago Indian Country*, North Point Press, 1983 / University of Arizona Press, 2002, notre traduction. (N.d.T.)

[8.](#) L'élégance au sens mathématique du terme d'une solution qui combine la plus grande simplicité à l'efficacité dans la résolution d'un problème. (N.d.T.)

L'économie faustienne (2006)

La réaction commune face à la fin présumée de l'ère des carburants fossiles à bon marché, ainsi qu'à d'autres restrictions aisément prévisibles, a consisté à remettre à plus tard toute prise en compte de ces problèmes. Les stratégies d'ajournement se sont révélées, jusque-là, ressortir à l'oubli volontaire ou à des perspectives de profits considérables pour les fabricants de "biocarburants" tels que l'éthanol de maïs ou de panic érigé⁹, ou encore à la croyance non scientifique que "la solution viendra de la science". La réaction prédominante, en résumé, est une conviction tenace que ce que nous appelons "le mode de vie américain" se révélera, d'une manière ou d'une autre, indestructible. Nous continuerons de consommer, de dépenser, de gaspiller et de rouler comme avant, à n'importe quel prix pour toutes choses et toutes gens, hormis nous-mêmes.

Cette opinion a toujours été indéfendable, les véritables noms du réchauffement climatique étant *gaspillage* et *cupidité*, mais elle est désormais ridicule. Or le ridicule à cette échelle prend l'allure inquiétante d'une sorte de folie nationale. Il semblerait que nous soyons victimes d'une illusion collective de grandeur, soutenant que nous sommes tous "libres" d'être aussi ostensiblement cupides et gaspilleurs que les plus

corrompus d'entre les rois et reines. (Peut-être qu'en consacrant de plus en plus de nos terres cultivables à la production de carburant parviendrons-nous, enfin, à nous guérir de l'obésité pour devenir des squelettes à la mode, ventre creux, mais – Dieu merci ! – toujours au volant.)

Notre problème n'est pas seulement la prodigalité à outrance, mais aussi une absence présomptive de limites digne des dieux. Nous nous dissimulons le problème en refusant de voir que l'absence de limites est un attribut divin. Nous nous définissons avec insistance, et pour notre plus grand soulagement, comme appartenant au règne animal ou comme "animaux supérieurs". Mais nous définir comme animaux revient, étant donné nos facultés et nos désirs spécifiquement humains, à nous définir comme animaux *sans limites*, ce qui, bien sûr, est une contradiction dans les termes. Toute définition est une limitation, ce qui explique pourquoi le Dieu de l'Exode refuse de se définir lui-même : "Je suis celui qui est^{[10](#)}."

Quand bien même, le fait que notre société soit fondée sur les prémisses illusoires de l'absence de limites est assez facilement démontrable. Un récent "sommet" s'est tenu à Louisville, dans le Kentucky, sous l'intitulé "L'énergie débridée : l'industrialisation des ressources en énergie du Kentucky". Les sujets abordés étaient "Les technologies du charbon propre, des biocarburants et autres applications de pointe", la transformation du charbon en "combustibles liquides", le tout ayant de fortes chances d'être "respectueux de l'environnement". Ces espoirs, qui "sont créateurs d'emplois et susceptibles de renforcer la sécurité de la nation", sont censés être soutenus par les "prêts garantis par l'État [...], le crédit d'impôt pour les investissements productifs et autres niches fiscales". Un tel charabia frappe par son conformisme

absolu. Il se résume, en fait, en une enfilade de clichés qui sert désormais de *lingua franca* aux promoteurs, aux politiciens et aux journalistes. Ce langage n'autorise aucune question concernant les avantages *nets* de quelque proposition que ce soit. Tout le bidule de l'“énergie débridée” ne tient qu'en vertu d'un optimisme forgé par la répétition : “Les États-Unis disposent d'une réserve de charbon récupérable de 250 milliards de tonnes – suffisamment pour durer un siècle, même en doublant l'indice de consommation actuel¹¹.” Nous autres êtres humains, qui habitons la terre depuis de très nombreux millénaires, devrions nous réjouir de pouvoir survivre encore cent ans en doublant notre consommation de charbon ? Est-ce *cela* qu'on ose appeler sécurité nationale ? Le brasier apocalyptique allumé par le fondamentalisme industriel brûle, certes, déjà dans nos hauts-fourneaux et dans nos moteurs, mais s'il flamboie pendant encore un siècle, alors tout ira bien. Ne serait-il pas, assurément, plus avisé de penser franchement à contenir l'incendie pour finalement l'éteindre ? Mais une fois que l'on a donné ses lettres de noblesse à la cupidité comme motif d'action, on se retrouve face à une économie qui ne connaît plus de limites, à une contradiction dans les termes. Cette supposée économie ne prévoit aucun plan de modération, de frugalité ; elle ne prend même pas en compte la règle du retour à l'envoyeur pratiquée par l'environnement. Cette économie est prête à tout. Elle est par définition monstrueuse¹².

En adéquation avec notre consumérisme, le fondement communément admis de notre économie actuelle est la possibilité fantasmagorique d'une croissance illimitée, de désirs sans fins, de richesses sans bornes, de ressources naturelles inépuisables, d'énergie continue et d'une dette indéfinie.

L'idée d'une économie dépourvue de toute limitation suppose et exige une doctrine générale de l'être humain sans bornes ni frontières : tous sans exception ont titre à poursuivre sans restriction tout ce qu'ils conçoivent comme désirable – licence qui place le capitaliste chrétien le plus exalté au même rang que le plus vil pornographe.

Ce fantasme de l'illimité est peut-être né de la rencontre de la révolution industrielle et de la soudaine exploitabilité des ressources du "nouveau monde". À moins qu'il ne provienne, au contraire, de la perception de la "petitesse" du monde, rendue possible par l'astronomie moderne et le transport à grande vitesse. Il n'est pas impossible que la peur inspirée par la finitude du monde et de la vie qu'on y mène n'ait fini par conduire à une sorte de claustrophobie et, de là, probablement avec raison, à un désir de jouir de la "liberté" que confère l'absence de limites. Mais ce désir, paradoxalement, est réducteur de toute chose. La vie en ce monde est, de fait, modeste aux yeux de ceux qui la pensent telle, et le désir de l'augmenter la rend plus petite encore et menace de la réduire finalement à rien.

Quelles que soient ses conditions d'apparition, le credo de l'illimité repose manifestement sur une pétition de principe en faveur non seulement de l'accumulation infinie de biens, mais également d'une connaissance sans bornes, d'une science qui a les coudées franches, d'une technologie effrénée et d'un progrès qui s'étend à l'infini. De toute nécessité, cela ne peut qu'engendrer de la violence, du gâchis, des guerres et des destructions sans fin. Que cet engrenage entraîne le culte suprême d'un pouvoir politique sans limite n'est qu'affaire de logique forcenée.

La banalisation de la doctrine de l'illimité produit une sorte de minimalisme moral qui se traduit par le désir d'obtenir un "bon rendement" quel qu'en soit le prix et de ne pas être entravé par la complexité des choses. La minimisation de l'importance des rapports de bon voisinage, du respect, du recueillement, de la responsabilité, du fait de devoir rendre des comptes et de la subordination constitue la "culture" dont nos gouvernants et nos héros actuels sont les enfants gâtés.

Notre article de foi national a été, jusque-là, "toujours plus". Notre véritable religion est une sorte d'industrialisme autiste. Les gens intelligents et capables semblent désormais sincèrement gênés par toute solution à quelque problème que ce soit qui n'impliquerait pas une haute technologie, une dépense colossale d'énergie ou une grosse machine. Ainsi, cocher une croix sur un bulletin de vote ne satisfait plus à l'idée que nous nous faisons du suffrage. Une des difficultés de cet état de choses est que la tâche la plus pressante – œuvrer au retour de la cordialité et de la bienveillance (*caretaking*) – ne peut s'effectuer à distance au moyen de la puissance la plus grande et à l'échelle la plus vaste. Seconde difficulté : le fantasme économique de l'absence de limite dans un monde fini remet dramatiquement en cause la valeur de notre richesse monétaire qui, au lieu de symboliser de manière fiable la richesse réelle de la terre, des ressources et de la qualité du travail, cause leur gâchis et leur épuisement.

Dire que l'illimité est, en matières humaines, un fantasme, signifie, évidemment, que son espérance de vie est limitée. On assiste aujourd'hui de plus en plus souvent, et point seulement parmi quelques experts, à une prise de conscience du fait que nous inaugurons une ère de limites irréductibles. Il y a peu de chances que nous recevions en partage un autre monde à

mettre à sac pour compenser le pillage de celui-ci. Il est également peu probable que nous continuions encore longtemps à croire en notre capacité à déjouer les pièges de notre stupidité économique au moyen de la science et de la technologie. L'espoir que nous pouvons guérir les maux de l'industrialisme par un surcroît homéopathique de technologie semble, enfin, perdre de son prestige. Pour résumer, nous sommes forcés de nous appréhender nous-mêmes comme créatures limitées dans un monde limité.

Cette contrainte, toutefois, n'est pas la condamnation qu'il y paraît. Au contraire, elle nous renvoie à notre condition réelle et à notre héritage humain, dont nous a coupés pendant trop longtemps notre définition de nous-mêmes comme animaux dépourvus de limites. Toutes les traditions culturelles et religieuses, à ma connaissance, définissent l'homme, tout en reconnaissant pleinement sa nature animale, comme spécifiquement *humain*, c'est-à-dire comme animal (si ce terme s'applique toujours) capable de vivre non seulement à l'intérieur de limites naturelles, mais également à l'intérieur de limites culturelles qu'il s'assigne lui-même. En tant que créatures terrestres, nous vivons, parce que nous n'avons pas le choix, à l'intérieur de limites naturelles que décrivent des dénominations telles que "terre", "écosystème", "bassin-versant", "lieu", "voisinage". Mais en tant qu'humains, nous pouvons choisir de répondre à ce positionnement nécessaire par l'autodiscipline contenue dans l'accueil, l'administration des terres, la frugalité, la modération, la générosité, la prudence, la bonté, l'amitié, la fidélité et l'amour.

À cause de notre égoïsme sans bornes, nous avons forgé une définition de la "liberté" entendue comme fuite face à toute contrainte. Mais comme mon ami Bert Hornback l'explique

dans son livre *The Wisdom in Words*, “libre”, *free* en anglais, appartient à la même famille étymologique que *friend* (ami). Ces mots partagent la même racine germanique et sanskrite à l’origine des mots “cher” et “bien-aimé”¹³. Nous libérons nos amis par l’amour que nous leur portons sous la contrainte implicite de la fidélité et de la loyauté. Cela indique que notre “identité” ne réside pas dans les coups de tête du moi mais dans l’entretien mûrement réfléchi de liens.

Réfléchir à notre situation me renvoie une fois de plus à *La Tragique Histoire du docteur Faust* de Christopher Marlowe. Cette pièce vit le jour à l’époque de la Renaissance : homme de savoir, Faust aspire à posséder “le trésor entier de la nature” à “fouiller les océans [...] / et chercher dans tous les coins du Nouveau Monde”¹⁴. Afin d’étancher sa soif de connaissance et de pouvoir, il signe un pacte avec Lucifer, pacte par lequel il lui cède son âme en échange des services du démon subalterne Méphistophélès pendant une durée de vingt-quatre ans. Méphistophélès, qui sur le papier est l’esclave de Faust, est en réalité son maître. Ayant à l’esprit le thème de l’absence de limites, je fus frappé au cours de ma relecture par la description que fait Méphistophélès de l’enfer. Lorsque Faust lui demande : “Comment peux-tu donc être ici, hors de l’enfer ?”, Méphistophélès répond : “Mais l’enfer est ici ; je n’en suis point sorti”¹⁵ ! Quelques pages plus loin, il explique :

L’enfer est sans limites et n’est point circonscrit

En un seul lieu : l’enfer est où nous [les damnés] sommes,

Et là où est l’enfer, nous devons toujours être¹⁶.

Pour ceux qui rejettent le paradis, l'enfer est partout et, par conséquent, dépourvu de limites. Pour eux, même la pensée du paradis est l'enfer.

Il est normal, par conséquent, que Méphistophélès rejette toute limite conventionnelle : “Allons, Faust, le mariage n’est qu’une cérémonieuse amusette. Si tu m’aimes, n’y pense plus¹⁷.” Poursuivant sur leur lancée, les démons offrent à Faust, pour son plus grand plaisir, une sorte de reconstitution historique des sept péchés capitaux, dont trois (l’orgueil, la colère et la gloutonnerie) se décrivent eux-mêmes comme orphelins, dédaignant les restrictions imposées par l’amour parental ou filial.

Quelque soixante-dix après l’écriture de cette pièce par Marlowe, tandis que la définition de l’homme était plus que jamais remise en doute, John Milton, au livre VII du *Paradis perdu*, procède à un nouvel examen de notre irrépressible désir de connaissance. À la demande d’Adam qui souhaite entendre le récit de la création, l’“archange affable” Raphaël accepte “de répondre à [s]on désir de savoir, *dans certaines limites* [c’est moi qui souligne]¹⁸”, et explique que :

[...] la science est comme la nourriture ; elle n’a pas moins besoin de tempérance pour en régler l’appétit et pour savoir en quelle mesure l’esprit la peut bien supporter ; autrement elle oppresse par son excès et change bientôt la sagesse en folie, comme la nourriture en fumée¹⁹.

Ce que dit Raphaël par cette périphrase tout angélique, c’est que la connaissance sans sagesse, la connaissance sans bornes, ne vaut pas un pet de nonne²⁰. Ce qui atteste de son sens de

l'humour. Mais il dit également que la connaissance sans mesure, la connaissance dont l'esprit humain est incapable de faire un usage adéquat, est mortellement dangereuse.

J'ai bien conscience de prendre un grand risque en introduisant le langage de la religion dans ce qui est normalement un débat scientifique, si tant est que l'économie soit réellement une science. Je le fais parce que je doute qu'il soit possible de cerner convenablement les problèmes qui se posent à nous, et encore moins les résoudre, sans recourir quelque peu à notre héritage culturel. Ne tentons-nous pas, après tout, de faire face à l'échec des scientifiques, des techniciens et des politiciens à "inventer" une variante de la continuité humaine qui soit économiquement plausible et écologiquement responsable, voire seulement imaginable ? En réintégrant notre tradition, nous retrouverons en celle-ci une préoccupation religieuse qui, *a minima*, fait voler en éclats la dimension égoïste de toute vie individuelle et nous oblige par là même à nous demander ce qu'est l'être humain et ce qu'il se devrait d'être.

Cette préoccupation perdure tardivement jusqu'à notre Déclaration d'indépendance (1776), qui tient pour "évidentes par elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables [...]". Ainsi, nos racines politiques sont encore empreintes du souci de définir l'homme comme humain, définition que la Déclaration attribue sagement à notre Créateur : nos droits et les droits de tous les êtres humains ne sont pas l'effet d'une faveur de quelque gouvernement humain que ce soit mais naturels, innés. Cette insistance s'explique non par la peur de la mort ni même de l'extinction, mais par la

peur – qui remonte à la nuit des temps et qui est facilement vérifiable au sein même de notre culture – que dans le but de survivre nous ne devenions inhumains ou monstrueux.

Notre tradition culturelle est en grande partie la trace de notre effort incessant pour nous comprendre nous-mêmes comme êtres spécifiquement humains. Pour avoir droit de l'affirmer, il est certaines choses que, en tant qu'êtres humains, nous nous devons de faire, et d'autres que nous nous devons de ne point faire. Il nous faut avoir des limites sous peine de cesser d'exister comme humains ou de cesser d'exister tout court. Au cours de l'histoire, certains d'entre nous ont conçu l'idée que des êtres humains dignes de ce nom ne font pas la guerre aux populations civiles, ou bien qu'ils ne peuvent retenir quiconque prisonnier sans un procès équitable, ou encore qu'ils ne doivent recourir à la torture sous aucun prétexte.

D'autres aspirants à la dignité humaine ont également conçu l'idée qu'il n'est pas loisible d'être libre au détriment d'autrui. Et pourtant, dans l'expression "libre marché", le mot "libre" signifie, en fin de compte, "pouvoir économique illimité pour quelques-uns", avec pour conséquence nécessaire l'impuissance économique des autres. Plusieurs années en arrière, à la fin d'une causerie, deux jeunes vétérinaires consciencieux et manifestement troublés, vinrent me poser cette question : "Comment pouvaient-ils pratiquer la médecine vétérinaire sans causer de graves pertes économiques à leurs clients agriculteurs ?" Sous-jacent à cette question est le fait que depuis longtemps l'assistance vétérinaire pour un mouton ou un porc est susceptible de coûter davantage que la valeur marchande de l'animal. Je me suis vu dans l'obligation de leur

répondre que tant que leur pratique dépendrait dans une large mesure de la vente de médicaments brevetés, ils n'auraient pas le choix, puisque le marché des produits médicamenteux est entièrement contrôlé par les laboratoires pharmaceutiques, tandis que la majorité des agriculteurs n'exerce absolument aucun contrôle sur le marché des produits agricoles. Mes deux questionneurs voulaient en réalité savoir si une économie de prédation peut entraîner des résultats généreux. La réponse classique est NON. Et cela est dû à l'absolue inégalité des rapports entre l'économie du marchand de médicaments et celle de l'acheteur, inégalité que l'on retrouve dans l'industrie de la santé dans son ensemble. Cette dernière s'intéresse à la survie des patients, parce que, par hypothèse, les patients qui survivent continueront de consommer des médicaments.

À présent, réfléchissons à un contre-exemple. Récemment, lors d'une autre réunion, je me suis entretenu pendant un long moment avec un vieux fermier – d'aucuns diraient un fermier vieux jeu – originaire du Nebraska. N'étant plus capable de s'occuper lui-même de sa ferme, il louait ses terres à un jeune agriculteur sur la base de ce qu'il appelait le "partage des récoltes", en lieu et place d'une somme d'argent qui lui aurait été due ou payée d'avance. "S'il a une bonne année, mon année est bonne. S'il a une mauvaise année, mon année est mauvaise", disait le vieux fermier de son locataire. J'appellerai cela "économie du partage" (*community economy*). L'économie du partage suppose la mise en commun d'un même sort. Elle assure une continuité économique et promeut l'intérêt commun des deux contractants. Nous sommes là aux antipodes de l'économie dans laquelle les jeunes vétérinaires étaient pris au piège, où ceux qui ont la

puissance économique sont infiniment “libres” de commercer au détriment de ceux qui sont sans pouvoir et, à terme, de causer leur ruine.

C’est cette économie de la destruction du partage que servent, sciemment ou sans le savoir, depuis deux siècles la plupart des scientifiques et des techniciens. Ils se justifient en affirmant qu’ils sont la tête de pont du progrès, qu’ils font reculer les limites de la connaissance et de la puissance humaine. C’est ainsi qu’ils idéalisent et eux-mêmes et les entreprises prédatrices à la solde desquelles ils travaillent.

Par conséquent, nous avons grand besoin à présent de sciences et de technologies de la limite, de la vie de famille, de ce que Wes Jackson de l’Institut géographique (Land Institute) de Salina, au Kansas, appelle “le retour au pays” (*homecoming*). Ces sciences et ces technologies-là seraient spécifiquement humaines, œuvrant, ainsi que les meilleurs d’entre nous l’ont toujours fait, à l’intérieur de limites imposées volontairement. Ces limites consisteraient, ainsi que ce fut toujours le cas, dans des conditions admises de lieu, de population locale et d’environnements naturel et humain immédiats.

Je sais que la seule idée de telles limitations fera se dresser les cheveux sur la tête de certains, voire de la plupart des gens, car nous nous confortons depuis longtemps déjà dans l’idée que nous vivons à l’aise “à la pointe” de la connaissance, du pouvoir, ou à la “frontière” de l’expérience humaine. Mais je sais également que mes propos sont étayés par un grand nombre de preuves qui attestent que l’amélioration des conditions de vie par l’expansion périphérique n’est peut-être

pas une si bonne idée qu'il y paraît, si tant est qu'elle le fût jamais. Ce ne fut pas une bonne idée pour les fermiers qui "rentabilisèrent" des terres sûres dans les années 1970 afin d'en acquérir davantage. L'idée s'est révélée tragiquement mauvaise au cours d'un certain nombre de guerres récentes. Si elle est féconde sous la forme du gigantisme entrepreneurial, alors nous sommes dans l'obligation de demander pour qui. Faust, dans son désir de posséder à lui seul toute la connaissance et le monde entier, est un homme suprêmement seul et finalement voué à l'échec. Je ne pense pas que Marlowe ait voulu plaisanter. Je ne pense pas non plus que Satan plaisante lorsque, dans *Le Paradis perdu*, il dit : "Moi-même je suis l'enfer²¹."

L'idée de fixer des limitations convenables nous semble inacceptable ; probablement parce que, à l'instar de Faust chez Marlowe et du Satan de Milton, nous confondons limites et carcans. Mais c'est là, conformément, je pense, à ce que ces deux auteurs ont essayé de nous dire, une grossière erreur qui est potentiellement fatale. La faute de Satan, telle que Milton la comprend non sans quelque compassion sans doute, est précisément qu'il ne tolère aucune limitation à proprement parler, qu'il ne peut se subordonner à quoi que ce soit. L'erreur de Faust est sa mauvaise volonté à rester "Faust, et rien qu'un homme²²". À notre époque, il n'est pas rare de rencontrer des écrivains, des critiques et des professeurs de littérature, ainsi que des scientifiques et des techniciens qui considèrent l'attitude de défi de Satan et de Faust comme salubre et héroïque.

Bien au contraire, nos limites humaines et terrestres, si elles sont bien comprises, ne sont pas des carcans mais plutôt des incitations à l'élaboration et à l'élégance formelles, à la

plénitude de la relation et du sens. Notre plus grande perte culturelle de ces derniers siècles est sans doute l'oubli que certaines choses, bien que limitées, peuvent être inépuisables. Par exemple, un écosystème – y compris celui d'une exploitation forestière ou agricole – est inépuisable tant qu'il demeure écologiquement intact. Une petite ferme peut fournir, ainsi que l'expérience me l'a montré, des occasions de travail et d'apprentissage, constituer une source de beauté, de réconfort et d'agrément – en plus des difficultés qui surgissent – qu'une seule vie ni même plusieurs générations ne suffisent pas à épuiser.

Si nous voulons nous guérir de la maladie de l'illimitation, nous allons devoir renoncer à l'idée que nous sommes, de droit, des animaux divins, que nous sommes, ne serait-ce que potentiellement, omniscients et omnipotents, prêts à percer "le secret de l'univers". Il nous faudra recommencer à zéro, sur la base d'une prémisse différente et bien plus ancienne : la naturalité, ajoutée, en ce qui concerne les créatures à l'intelligence limitée que nous sommes, à la nécessité d'avoir des limites. Nous devons nous questionner à nouveau sur la manière dont il nous est loisible de tirer le maximum de ce que nous sommes, de ce que nous avons, de ce que nous avons reçu. Si nous adoptons systématiquement le substitut réputé meilleur en théorie mis à notre disposition par untel ou untel venant de tel endroit, nous ne tirerons jamais le meilleur parti de rien. Il est déjà suffisamment ardu de tirer le meilleur parti d'une vie. À supposer que chacun d'entre nous vive deux fois, nous ne ferions pas grand-chose d'aucune de nos deux vies.

Un de mes meilleurs professeurs disait des gens en général :
“Ils ne vaudront pas un clou tant qu’ils auront le choix entre deux possibilités.”

Afin d’affronter les problèmes qui sont, en définitive, inhérents au fait même de vivre avec une intelligence limitée dans un monde limité, je suggère d’accorder moins d’importance que nous en accordons ces temps-ci à la science et à la technologie pour porter un regard neuf sur les arts. Aucun art ne se propose de s’élargir en s’étendant à l’infini, mais au contraire de s’enrichir à l’intérieur de limites admises préalablement à l’avènement de l’œuvre.

Ce sont les artistes, non les scientifiques, qui sont régulièrement confrontés au problème de la limite. Un tableau, si imposant soit-il, sera finalement délimité par un cadre ou un mur. Le compositeur ou le dramaturge doit, *a minima*, prendre en compte la capacité du public à rester tranquillement assis et à lui accorder son attention. Une histoire, une fois commencée, doit avoir une fin qui s’inscrit à l’intérieur des limites mémorielles de son auteur et du lecteur. Sans oublier, bien sûr, les limites conventionnelles que les disciplines artistiques s’imposent à elles-mêmes : les cinq actes de la pièce de théâtre ou les quatorze vers du sonnet. À l’intérieur de ces limites, les artistes réussissent à élaborer des motifs, à relier les parties entre elles et au tout de manière parfois étonnamment complexe. Sûrement que chacun d’entre nous peut citer une toile, un morceau de musique, un poème, une pièce ou une histoire dont la signification ne fait que croître et qui conserve toute sa fraîcheur après des années de fréquentation.

Nous savons désormais qu’un écosystème naturel se perpétue par le même genre de complexité formelle toujours changeante, inépuisable et, en définitive, probablement

inconnaissable. Nous savons en outre que si nous voulons rendre nos paysages économiques durablement et abondamment productifs, nous ne pourrons le faire qu'en maintenant en leur sein une complexité formelle vivante qui s'apparente à celle des écosystèmes naturels. Nous n'y parviendrons qu'en hissant au plus haut niveau notre maîtrise des arts de l'agriculture, de l'élevage, de la sylviculture et, enfin, de l'art de vivre.

Il est vrai que dans la mesure où les expérimentations scientifiques doivent être menées à l'intérieur de limites rigoureusement respectées, les scientifiques sont, eux aussi, des artistes. Mais en science, une expérimentation, qu'elle réussisse ou échoue, est en toute logique suivie d'une autre, au sein d'une série théoriquement sans fin. Selon le mythe sous-jacent à la science moderne, cette suite infinie œuvre toujours au remplacement d'une moindre connaissance relevant du passé par une plus vaste connaissance appartenant au présent, laquelle est promise à être remplacée à son tour par une connaissance encore plus grande à venir.

Dans les arts, en revanche, aucune suite illimitée d'œuvres n'est jamais supposée ni recherchée. Aucune œuvre d'art n'est, de toute nécessité, suivie d'une seconde infailliblement meilleure. Si l'on en croit la méthode scientifique, il était inéluctable que quelqu'un découvrit la loi de la gravitation et le génome ; l'identité du découvreur étant, elle, accessoire. Mais en art, il n'y a pas de deuxième chance. Nous devons partir du principe qu'un seul d'entre nous pouvait écrire *La Divine Comédie* ou *Le Roi Lear*. Si Dante et Shakespeare étaient morts avant d'écrire ces œuvres-là, personne d'autre ne les aurait écrites à leur place.

Le même raisonnement s'applique à l'art d'occuper les sols, à l'art de l'économie, qui constituent notre art de vivre. Dans ces domaines-là, c'est du définitif. L'occasion ne nous sera pas donnée de réitérer nos expérimentations avec l'agriculture néfaste qui entraîne la déperdition des sols. Les monts et les forêts des Appalaches que nous avons détruits pour extraire du charbon sont définitivement perdus. Il est maintenant et à jamais trop tard pour utiliser avec frugalité la première moitié des réserves mondiales de pétrole. Dans l'art de vivre, nous pouvons seulement prendre un nouveau départ à partir de ce qui reste.

Face au "pic pétrolier", nous sommes réellement confrontés à la fin de l'illusion du "toujours plus" actuellement en vigueur. Où que nous nous tournions, nous nous heurterons dorénavant à une limite au-delà de laquelle il n'y en a plus. Heurter ces limites à toute allure ne constitue pas un choix rationnel. Commencer à ralentir dans l'idée d'éviter la catastrophe *constitue* un choix rationnel, et viable qui plus est, si nous parvenons à recouvrer le bon sens politique indispensable. Bien sûr, il paraît sensé d'envisager des sources d'énergie alternatives, à condition qu'*elles-mêmes* relèvent du bon sens. Mais il nous faudra également reconsidérer les structures économiques qui gouvernent nos vies et les mettre en conformité avec les tolérances et les limites de nos parages terrestres. Quand on est en bout de course, il n'est d'autre possibilité que de tirer le maximum et le meilleur parti de ce que l'on a.

[9.](#) Panic érigé : *panicum virgatum* (angl. *switchgrass*). (N.d.T.)

[10.](#) Ex 3, 14. (N.d.T.)

[11.](#) *Louisville Courier-Journal*, October 21, 2006. (N.d.A.)

- [12.](#) Comme en attestent amplement les justifications qui surgissent subitement un peu partout dans le monde concernant l'énergie nucléaire "propre" et "sûre", lesquelles ne tiennent aucun compte du problème permanent du retraitement des déchets. (N.d.A.)
- [13.](#) Bert Hornback, *The Wisdom in Words*, Bellarmine University Press, Louiseville, 2004, p. 10. (N.d.A.)
- [14.](#) *Faust*, acte I, scène 1, vers 77, 85-86 (N.d.A.). Ici dans la traduction de Robert Ellrodt (Christopher Marlowe, *La Tragique Histoire du docteur Faust*, in *Théâtre élisabéthain*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2009). (N.d.T.)
- [15.](#) *Ibid.*, acte I, scène 3, vers 75-76. (N.d.A.)
- [16.](#) *Ibid.*, acte II, scène 1, vers 123-125. (N.d.A.)
- [17.](#) *Ibid.*, acte II, scène 1, vers 152-153. (N.d.A.)
- [18.](#) John Milton, *Le Paradis perdu*, livre VII, vers 119-120 (N.d.A.). Ici dans la traduction de Chateaubriand (Belin, 1990, p. 414-415). (N.d.T.)
- [19.](#) *Ibid.*, livre VII, vers 126-130, (N.d.A.)
- [20.](#) Milton écrit "*as nourishment to wind*" (comme la nourriture en vent [ou en pet]), que Chateaubriand traduit pudiquement par "fumée", mais que Wendell Berry comprend tel quel (*fart*). (N.d.T.)
- [21.](#) *Ibid.*, livre IV, vers 75, p. 224-225. (N.d.A.)
- [22.](#) Marlowe, *op. cit.*, acte I, scène 1, vers 23. (N.d.A.)

L'individualisme sauvage (2004)

L'évolution de l'individualisme sauvage en Amérique oscille pour l'essentiel entre l'absurdité, le tragique et le comique. Mais il nous a également apporté un certain nombre de bienfaits. On en trouve trace chez Thoreau, qui est allé seul en prison en signe de protestation contre la guerre du Mexique. Et cette tendance s'est perpétuée chez ses successeurs, qui ont subi des sanctions pour désobéissance civile parce qu'il leur semblait que la loi et l'État n'étaient pas toujours, ni nécessairement, justes. Il s'agit là d'un individualisme d'un genre préférablement résistant qui fut homologué par son identification distinctive avec le bien commun.

La version tragique de l'individualisme sauvage est le "droit" supposé des individus à faire ce que bon leur semble, comme s'il n'y avait ni Dieu, ni gouvernement légal, ni collectivité, ni prochain, ni générations futures. Ce "droit" est le plus souvent interprété comme droit d'agir à sa guise avec son bien propre. Or mon bien propre, selon cette définition, est ma propriété absolue.

Cette sorte d'individualisme sauvage nous coûte cher en érosion de la couche arable, en forêts détruites, en toxicité toujours croissante de l'air et en espèces anéanties. En

devenant absolus, les droits de propriété deviennent invariablement destructeurs, car ils servent alors à justifier non seulement la violence exercée contre des réalités à valeur constante au profit des bénéfices momentanés des propriétaires légaux, mais également l'appropriation et la détérioration d'éléments sur lesquels ces prétendus propriétaires n'ont absolument aucun droit parce qu'ils ne peuvent appartenir qu'au public ou à la communauté plénière des vivants : l'air, le cycle de l'eau, la vie sauvage, les écosystèmes, la possibilité de la vie sur terre.

La situation est encore aggravée lorsque les grandes entreprises se voient accorder le statut de “personnes”, lesquelles peuvent dès lors accéder au rang d'individualistes sauvages et faire valoir leur droit à faire ce qui leur plaît avec ce qui leur appartient. En raison de la fortune considérable de ces “personnes” et de l'influence qu'elles exercent, les représentants et défenseurs élus “du peuple des États-Unis” deviennent en lieu et place les représentants et les défenseurs des grandes entreprises.

Il devient de plus en plus flagrant que cette sorte d'individualisme ne propose ni ne suppose aucune protection des droits des individus dans leur ensemble, mais qu'il se fait au contraire le promoteur d'une ruée féroce où un nombre toujours plus restreint de “personnes” parmi les plus cupides et les plus puissantes s'arrogent un nombre toujours croissant de droits “du peuple”.

J'ai décrit jusque-là les phénomènes que la plupart d'entre nous identifieraient à l'individualisme sauvage de droite. Jetons à présent un coup d'œil à la gauche. L'individualisme sauvage de gauche croit que le corps propre est la propriété absolue de l'individu : les propriétaires d'un corps peuvent

donc légitimement en user comme bon leur semble, comme s'il n'y avait ni Dieu, ni gouvernement légal, ni collectivité, ni prochain, ni générations futures. Ce supposé droit se manifeste dans la propagation de la "libération sexuelle", dans l'affirmation fort répandue que le mariage est devenu une affaire "privée" et par conséquent subordonnée aux desiderata des individus, dans le postulat que l'individu est une entité "autonome", dans la légitimation de l'avortement comme moyen de contrôle des naissances – c'est-à-dire dans le déni que la collectivité, la famille, le conjoint, voire sa propre âme, puisse exercer un droit de regard légitime sur l'usage que l'on fait de son propre corps. Et cette position-là est également tragique, car elle nous "libère" de toute responsabilité et par voie de conséquence de toute possibilité de signification. Elle rend inintelligible l'abnégation qui valut à Thoreau d'aller en prison.

La comédie commence lorsque ces deux individualismes sauvages (ou "autonomes") se heurtent l'un à l'autre. L'individualisme conservateur soutient avec force les "valeurs familiales" et abomine la luxure. Mais il ne prend pas pour autant ses distances d'avec les bénéfices engrangés par l'exercice de la luxure (pas plus, du reste, que des six autres péchés capitaux), à laquelle il exhorte de s'adonner dans ses campagnes publicitaires. Les "conservateurs" de notre temps voient dans l'orgueil, la luxure, l'envie, la colère, l'avarice, la gourmandise et la paresse des vertus dès lors que ces derniers sont sources de bénéfices ou de pouvoir politique. Ils ne les mettent au rang de péchés préjudiciables au salut de l'âme, aux valeurs familiales et à la sécurité nationale que lorsqu'ils traduisent un assouvissement personnel non rentable ou licencieux.

L'individualisme libéral, *a contrario*, voit dans le péché une affaire privée. Il soutient avec force "l'environnement", cette partie du monde qui entoure, à bonne distance, le corps conçu comme propriété privée. Mais "l'environnement" n'inclut pas les paysages économiques de l'agriculture et de la sylviculture, ni leurs populations humaines, non plus que les corps, conçus comme autant de propriétés privées, des autres personnes – le tout apparaissant comme ayant été légué en fief simple aux individualistes entrepreneuriaux.

Les individualistes sauvages conservateurs et les individualistes sauvages libéraux estiment tous deux qu'ils doivent être "libres" d'obtenir le maximum de satisfaction possible eu égard à leurs désirs. Leur différence doctrinale majeure réside dans le fait qu'ils désirent (quelquefois) différentes sortes de choses.

"Chacun pour soi" est un mot d'ordre qui convient à une frénésie alimentaire ou lors d'un mouvement de panique dans une boîte de nuit en feu, ou encore aux requins, aux porcs, ou peut-être à un déferlement de lemmings. Mais une société qui entend perdurer se doit de parler le langage de la bienveillance, de la confiance gardée, de la bonté, du souci du prochain et de la paix. Ce langage est une autre ressource inestimable qui ne saurait être "privatisée".

Quelques considérations sur la citoyenneté et la conscience morale en hommage à Don Pratt (1968)

1

La notion de citoyenneté me semble avoir été, aux États-Unis, simplifiée à l'excès. Il est devenu acceptable de supposer que pour être un bon citoyen, il suffit de voter, d'obéir et de payer ses impôts, comme s'il était possible d'être un citoyen digne de ce nom sans être le citoyen d'une collectivité ou d'un lieu ! Tout se passe comme si la citoyenneté consistait simplement à accomplir son devoir pour la forme, à manifester périodiquement certains égards envers les divers organismes, au-delà de quoi ce serait chacun pour soi.

Parce que voici plusieurs années je suis devenu, par choix, résident de l'endroit qui m'a vu naître, dont j'ai une connaissance intime et que j'aime vivement, j'ai commencé à me faire une idée de la citoyenneté en des termes plus complexes. Ainsi que j'ai pu m'en apercevoir, elle requiert du dévouement et de l'engagement, et suppose une certaine perplexité et une certaine souffrance qui sont inévitables. Elle a besoin de toutes les vertus, et de toute notre attention, de toute la connaissance qui se puisse acquérir et mettre en

œuvre, de toute la puissance de l'imagination, du sens moral et du sentiment. Elle est l'action dans sa plénitude. Correctement comprises, son influence et sa sollicitude imprègnent la société dans son ensemble, de la chambre des petits jusqu'au Capitole.

Mais la citoyenneté commence chez soi. Ses diverses significations deviennent plus claires, et elle se laisse plus intensément ressentir, à l'intérieur de sa propre maison. C'est à la santé, à la cohésion et à la richesse de sens de notre propre foyer que se mesure la réussite de l'État, et non l'inverse.

Mon dévouement perd en profondeur ce qu'il gagne en extension. Je me sens davantage concerné par mon foyer que par la ville de Port Royal²³, et davantage par la ville de Port Royal que par le comté de Henry, davantage encore par le comté de Henry que par l'État du Kentucky, et davantage par l'État du Kentucky que par les États-Unis d'Amérique. Mais je me sens concerné par les États-Unis d'Amérique *moins* que par le monde.

Je me dois de m'efforcer de me sentir aussi concerné par le monde que je le suis par mon foyer. Tels sont les deux pôles entre lesquels devrait osciller et que devrait réconcilier une moralité recevable : le pas de la porte et la planète. Ma maison ne dépend pas le plus significativement du gouvernement américain mais du monde, de la terre. Si sophistiquées, complexes et puissantes que soient nos institutions, nous sommes toujours très exactement aussi dépendants de la terre que le sont les vers du même nom. En perdre la notion et ne pas y conformer ses actes, c'est commencer à mourir de la mort d'une machine détraquée. À défaut du soin et de l'entretien humain, à présent que les machines sont si terriblement puissantes, la terre ne peut que devenir victime de

nos institutions, de la machinerie violente et autodestructrice de l'homme abstrait. Et ainsi, inversement, ce n'est pas du gouvernement américain que la terre dépend de la manière la plus significative, mais de mon foyer, de mon genre de vie, de ma façon d'élever mes enfants, du soin que j'apporte aux terres qui m'ont été confiées.

Ces deux pôles de la vie et de la pensée offrent deux points de vue différents, deux perspectives contraires et complémentaires. Mais au plan moral, parce que l'un est contenu dans l'autre et que les deux sont interdépendants, ils sont évocateurs de la même prise de conscience et du même dur travail. Tenter d'interposer un autre critère moral entre ces deux-là, que je tiens pour absolus et en définitive pour analogues, c'est ouvrir la voie à un pouvoir arbitraire et tyrannique. Affirmer qu'un homme est redevable d'une allégeance antécédente à celle qu'il doit à son foyer, ou plus noble que celle qu'il doit à la terre, c'est provoquer un état de confusion morale qui détruira et le foyer et la terre.

Puisqu'aucun gouvernement ne se met en peine ou dans l'obligation de veiller en priorité à la santé des foyers ou de la terre, et puisqu'il est dans la nature de tout État de se soucier d'abord et avant tout de sa propre conservation et seulement en second lieu du coût de celle-ci, la réponse claire et fiable à la situation morale de l'homme n'est pas celle de la loi mais de la conscience morale. Le comportement moral le plus noble n'est pas l'obéissance à la loi, mais l'obéissance à la conscience morale éclairée, fût-ce en dépit de la loi. L'État sera le *dernier* à prendre conscience des implications morales de la dépendance de l'homme vis-à-vis de la terre, comme il sera le *dernier* à admettre que les guerres ne se livrent pas au

nom de quelques-uns mais contre tous. Bien que ces prises de conscience aient pénétré le sens moral et les vies de certains, elles n'ont pas encore annulé et remplacé l'égoïsme étatique.

De même que la loi sans conscience est une coquille vide, de même est tyrannique la loi qui ne se laisse pas volontiers prévenir par une conscience morale qui lui donne forme. Alors l'état est déifié et les hommes deviennent ses idolâtres, obéissant aussi compulsivement et aveuglément que des fourmis. La loi ne nous protège en rien contre les plus grands maux de notre temps, car le pouvoir, comme toujours, la subvertit. On ne peut se fier qu'à la seule conscience morale des personnes pour prendre une position moralement sans équivoque et opposer un refus clair et entier.

Mon intention n'est pas d'encourager quelque acte de désobéissance civile violent ou qui fasse peu de cas des droits d'autrui, actes pour lesquels je n'ai aucune estime. Un tel zèle autoritaire m'inquiète tout autant quand il est au service de la paix et de la fraternité que de la guerre et de la haine. Mais j'estime et soutiens ces actes pacifiques de désobéissance par lesquels la conscience morale se refuse à se laisser contaminer par des actes contraires à son éthique, comme lorsqu'un adepte du sixième commandement refuse de tuer ou de souscrire à une politique meurtrière quand bien même la loi l'exige. Un tel acte n'est pas un simple caprice. Il est le fondement et l'essence même de la liberté politique ; il détermine la véritable nature de la gouvernance comme seuls de tels actes peuvent le faire, réaffirmant, ainsi que ce fut maintes fois nécessaire au cours de l'histoire de notre pays et de l'espèce, que le gouvernement gouverne en vertu du consentement du peuple, non en vertu de quelque droit divin ou intrinsèque.

À entendre les fanfaronnades et les prétentions de nos dirigeants politiques, on se croirait *vivre* tous au sein du gouvernement. C'est indubitablement le cas de l'arrière-ban de notre classe politique, qui en manifeste tout aussi indubitablement les effets. Mais bien que je sois toujours conscient de vivre au sein de mon foyer et du monde, je souhaite témoigner du fait que dans mes meilleurs moments, je ne suis pas conscient de l'existence de l'État. Bien que j'aie du respect pour les principes de la Déclaration d'indépendance et de la Constitution, et que je me sente honoré par eux, je n'ai pas souvenance d'un seul jour où la pensée de l'État m'ait rendu heureux, et je ne pense jamais à lui sans souhaiter qu'il devienne plus sage et plus sincère, et aussi plus restreint qu'il n'est.

2

Rien dans mon éducation ni dans mon expérience ne m'avait préparé à l'épouvante et à l'angoisse, à la confusion morale, que j'ai éprouvées durant ces années de racisme et de désintégration ici même et de guerre à l'étranger d'une violence et d'une absurdité sans précédents²⁴. L'effort nécessaire pour faire en sorte que notre propre vie continue d'avoir un sens en une période telle que celle-ci constitue une tension permanente et, qui plus est, peut-être futile. Il y a indubitablement une limite à ce que l'intégrité personnelle peut endurer face à la désintégration commune vécue de l'intérieure. Ce conflit porte manifestement en lui les germes de la folie et de la mort.

Même dans le sommeil, une part de vigilance critique reste en alerte à cause du vrombissement envahissant d'une machine plus grosse que le monde, société à ce point automatisée et bureaucratisée, à ce point farcie de la rhétorique de la suffisance, qu'elle est devenue de toute évidence incapable d'avoir une réaction morale ou humaine. Tandis que le monde est en notre pouvoir et que notre pouvoir est aux mains de l'autorité morale de ceux qui bénéficient le plus de son mésusage, nous continuons de nous louer les uns les autres et de nous entre-congratuler au sujet de l'honnêteté bon enfant de George Washington. Et pendant ce temps, la machine continue l'invasion. Nous suffoquons déjà dans ses émanations.

Lentement l'Amérique s'éveille à la tragédie de son histoire, les fantômes inquiets de ses martyres ruminent au-dessus d'elle dans la nuit : illusions perdues, virginité de ses terres, de ses forêts et de ses rivières livrées au pillage et à la profanation. J'écris ces lignes un peu plus d'une semaine après la mort de Martin Luther King, qui vécut comme seuls vivent les grands, dans l'humble obéissance aux idéaux les plus nobles, dans une fière attitude de défi à l'égard des hommes et des lois qui eussent exigé de lui qu'il s'en tînt à une vision plus étroite, qu'il fît un rêve de moindre envergure. Il s'est battu pour l'espoir américain dans toute son amplitude et toute sa générosité. Son martyr est la manifestation de la mort de cet espoir que sont le racisme et la violence.

Et aujourd'hui, je vis dans le chagrin et la honte qu'un des meilleurs jeunes hommes de l'université où j'enseigne soit en prison. Il est en prison parce qu'il refuse de coopérer à la poursuite d'une guerre qu'il tient pour injuste, inutile et immorale, parce qu'il se fait un point d'honneur de vivre

conformément au sixième commandement et à la règle d'or²⁵, parce qu'il ne croit pas qu'un mal soit moindre quand il est commis sur ordre du gouvernement et avec son approbation. Il est en prison parce qu'il refuse d'admettre qu'il y ait une quelconque différence entre morale publique et morale privée et qu'il n'en voit aucune. Le nom de ce jeune homme est Don Pratt, citoyen de Lexington, dans le Kentucky, étudiant de l'université du Kentucky, un des hommes exemplaires du Kentucky. Je me tiens personnellement comme profondément redevable envers lui. Son sacrifice et son sort ont pris dans ma conscience la forme d'une tristesse éclairante. Sa noblesse d'âme est l'une des raisons – et elles ne sont pas légion – pour lesquelles je me dois de garder espoir en l'avenir de mon espèce. Les autres jeunes gens qui ont adopté la même position que lui comptent parmi les éléments moraux les plus précieux de notre pays. Parce qu'ils ont non seulement cru en nos idéaux les plus élevés, mais qu'ils ont également agi sur la foi de leur croyance, le monde se présente à eux dans toute son entièreté, et eux se présentent à lui dans la plénitude de la leur.

C'est une grande honte, comme l'a dit Thoreau, d'aller librement pendant que des hommes de bien sont en prison à cause de leur bonté. Peut-être est-ce également une honte d'aller en prison pendant que des innocents meurent ou brûlent vifs à cause des "risques" inhérents à notre technologie guerrière. Il y a de la honte à hériter des torts de nos ancêtres, dans la prise de conscience du fait que nous vivons délibérément, depuis tant d'années, de l'exploitation et du gâchis de la terre et des uns des autres. Ouvrir sa conscience au monde tel que nous l'avons fait, c'est accueillir, de cette honte, l'angoisse qui empêche de dormir. L'éprouver est l'un des prix à payer pour être à peu près vivant moralement.

Et c'est ainsi que, ce sentiment de honte profondément ancré en moi et en grand besoin de clarté morale, je me demande comment il se fait que moi, je ne sois pas en prison. Et je réponds, non sans beaucoup d'incertitude, que je n'ai pas encore été confronté à l'emprisonnement comme obligation inévitable, une obligation, autrement dit, qui annulerait cette autre obligation que je me fais de préserver l'intégrité de ma famille et de mon foyer.

Ma vie, telle que je la conçois et la conduis, est dirigée contre ce que je considère être les maux de notre société : sa pulsion suicidaire à devenir une machine, sa plate affirmation qu'un passé mythifié peut faire office de but moral à même de redresser le présent. Mon objectif est d'imaginer et de vivre une relation honnête et protectrice avec la terre. Je suis résolu à m'accrocher à cette tentative tant que je parviendrai à y trouver du sens. Mais je sais – les événements survenus ces dernières années lèvent à ce sujet toute ambiguïté – qu'un temps pourrait venir où il sera nécessaire d'y renoncer, lorsque s'y tenir deviendra plus destructeur pour la cause que de l'abandonner. Si je devais être forcé, au nom de la loi, à mettre ma vie au service du dispositif de haine et de destruction mis en place par l'homme, alors j'espère que j'aurais le courage de refuser au nom de la conscience morale.

Mais pas si vite ! Me voilà sur le point de verser dans l'excès de solennité, dans une inutile honte. Permettez que je prenne mes distances d'avec les foules, y compris celle dont je

partage les opinions, pour me dresser sur le lieu et au sein des préoccupations de ma propre vie. Je ne souhaite plus m'exprimer que depuis les quelques arpents de coteaux, de bois et de berges près de Port Royal, dans le Kentucky, que j'espère avoir faits miens pour la vie. J'accueille comme miennes les significations qui sont attachées à cet endroit, pour la durée de ma présence en ces lieux, acceptant par là même que ma vie et ses répercussions fassent partie d'eux de manière indéracinable. Je m'occupe là-bas d'un petit verger, de vignes et d'arbustes fruitiers, d'un poulailler, d'un potager et d'un pâturage, et je m'attache à accroître, pour ma famille, moi-même et ceux qui nous succéderont, la fertilité, la profusion et la pertinence de ce petit coin de terre. Cet effort m'a procuré bien des heures d'intense plaisir, à la fois en lui-même et du point de vue de ce qu'il signifie en termes de possibilités humaines. Il me donne, de la plus immédiate façon, bon espoir de paix, un modèle d'innocuité, la preuve salvatrice qu'il est possible à un homme de vivre de manière à améliorer et élargir les possibilités de vie dans le monde plutôt que de les réduire. Je n'ai aucune honte à être reconnaissant du plaisir que je prends à cet aspect-là de ma vie, même si je n'ignore pas que tandis que j'éprouvais ce plaisir, une grande partie du monde était plongée dans le malheur.

La solennité et le chagrin ostentatoire de certains laissent entendre qu'il existe une équation mystique en vertu de laquelle un homme, à force de culpabilité, de refus de la joie, pourra racheter ou compenser les souffrances de beaucoup de ses semblables. L'aboutissement logique de cette manière de sentir est l'auto-immolation, qui ne fait que soustraire l'intéressé au problème sans le résoudre. Parce que tant de gens ont faim, devrait-on pleurer en mangeant ? Nos larmes ne

feront grossir aucun enfant. Mais manger, accueillir le peu de satisfaction que cela nous procure, puis envisager de nouveau le problème qui consiste à créer les conditions qui permettront à un autre de se nourrir, entreprendre de se purger soi-même de l'immense gaspillage produit par notre société, chercher dans notre vie même des alternatives à la dilapidation inconsidérée des richesses mondiales à laquelle se livrent nos compatriotes, cela augure d'une solution. Le fait que de trop nombreuses personnes ont froid et que le monde déborde de haine ne signifie pas que l'on doive, par honte, rester debout dans la neige ou s'abstenir de faire l'amour. Refuser d'accueillir librement dans sa vie des plaisirs dignes et inoffensifs est aussi injuste que de les refuser à autrui. Cette attitude est appauvrissement et assombrissement du monde.

Mon impression est que ces grandes causes que sont la paix et la fraternité font, de nos jours, l'objet d'une obsession, d'une moralisation, d'une hargne et d'un fanatisme croissants de la part de ceux qui les servent. Tout se passe comme si l'objectif était de transformer le monde en une sorte de paradis protestant, d'où tous les extracommunautaires auraient été éliminés et où la plus grande satisfaction proviendrait du fait de se pavaner en prenant des airs de petit saint. En résumé, les partisans de ces causes-là sont en passe de devenir des spécialistes, au même titre que les prêtres et les généraux, et je pense que c'est très mauvais signe. De tels spécialistes, me semble-t-il, sont les ennemis des causes qu'ils défendent. Trop d'entre eux dépensent toute leur énergie au service exclusif d'abstractions politiques, et d'après moi c'est à cause d'un sentiment grandissant de culpabilité et de la croyance tout aussi grandissante que cette culpabilité peut être expiée par le biais de l'action politique. Je ne partage pas cette croyance, je

ne crois guère non plus en l'efficacité des solutions politiques. L'activiste politique se *sacrifie* à la politique ; bien que nanti d'une cause, il n'a aucune vie ; il est devenu le plus desséché des experts. Et s'il rend sa vie étriquée et rabougrie au nom de l'avenir de ses idéaux, quel droit a-t-il d'espérer que le couronnement de ces mêmes idéaux apportera à quiconque une plus grande plénitude de vie ? Infondés dans sa propre manière de vivre, ses motifs d'action se vident de tout contenu et se gonflent de ce vide caractéristique de l'art oratoire.

Ce qu'il se passe actuellement, c'est que, depuis les hauts représentant de l'État jusqu'aux candidats aux élections en passant par les militants estudiantins, la plupart des personnalités publiques se livrent à un toujours plus âpre concours de rhétorique bien-pensante. Aucun n'a le sentiment de pouvoir être cru sans coup férir tant qu'il n'a pas fait une déclaration plus extrême que celle qui vient d'être faite par un autre, et ceci procède de l'impression – élevée, de ce fait, au rang de certitude – que celui qui prend la parole a absolument raison et qu'il est irréprochablement vertueux. Cela ne laisse aucune place à l'intelligence. Et pacifistes et artisans de la paix devraient se montrer particulièrement vigilants eu égard à l'énorme potentiel de violence qu'une telle attitude recèle. Les problèmes de violence ne sauraient être résolus depuis les estrades, mais seulement au sein même de la vie des gens. Or abandonner l'affaire aux procédés de la rhétorique publique, c'est renoncer à l'intelligence morale autocritique de la personne, qui est essentielle à tout espoir de paix et ne peut s'exercer que dans la vie quotidienne des individus. Le fait que je désavoue la violence dans son principe ne signifie pas que je fais peu de cas de l'histoire violente dont je suis l'héritier, ou de la culture de la violence à laquelle je me suis habitué, ou

encore des habitudes et réflexes violents qui se manifestent dans mon corps et dans mon esprit, ni des préjugés qui entretiennent la violence et la justifient, ni non plus de l'amour de la violence. Et ce constat me laisse à penser que je ne peux parler de mon engagement dans la cause pour la paix qu'avec hésitation et avec la plus grande circonspection, également qu'il me sied d'éviter toute rhétorique susceptible de m'amener à me donner moi-même comme modèle.

4

Ce que nous faisons ne peut avoir son origine que dans notre vie. Si notre vie est organisationnelle et abstraite, qu'elle dépend du soutien et de l'engouement des foules, qu'elle déborde d'une ferveur partisane plus que de la ferveur de d'amour et de l'indépendance personnelle, alors notre amour de la paix est une creuse spécialisation, et notre espoir est susceptible d'être obscurci par sa cause même. Dès lors, on devient apte à défiler contre le militarisme tout en criant et en bousculant autrui. Il ne reste plus ensuite qu'à rejoindre les rangs des militaristes dans la guerre qu'ils mènent pour protester contre la guerre dans une flambée de bien-pensance qui dénigre et condamne tous ceux qui ne sont pas d'accord. Une tyrannie d'amis fanatiques de la paix est tout aussi plausible à mes yeux qu'une tyrannie de militaristes, et je ne pense pas qu'il y aurait grande différence.

Il me semble incontestable qu'avant de pouvoir se faire utilement le promoteur d'une idée il faille d'abord la mettre en pratique dans sa propre vie. Si un homme est favorable à la

paix, il doit mener un genre de vie qui rend la paix possible. Il se doit d'être pacifique. Être pacifique, c'est, pour un homme, être l'espoir du monde. Se contenter d'être un agitateur favorable à la paix, c'est être un spécialiste, une particule aléatoire parmi un essaim de particules aléatoires, un destructeur par voie de conséquence, si pacifique qu'on soit en intention. Comment peut-on espérer encourager la paix dans le monde sans en créer les conditions de possibilité dans sa propre vie et au sein de son propre foyer ? Si notre homme est pacifique, alors il donne l'assurance d'une certaine mesure de paix dans le monde, quand bien même il ne prononcerait jamais un seul mot en public.

Je lutte, au milieu du tumulte politique actuel, pour garder de façon lucide à l'esprit que ce n'est *pas* seulement parce que nos politiques sont mauvaises que nous sommes à ce point violents et destructeurs. Le problème est plus profond que cela, et autrement inquiétant. Si nous sommes si peu en paix avec nous-même et notre prochain, c'est pour la raison que nous ne sommes pas en paix avec le lieu que nous occupons dans le monde, notre sol. L'histoire de l'Amérique est dans une vaste mesure l'histoire de la guerre que nous livrons à l'ordre naturel du vivant sur tout le continent. Tant que nous n'aurons pas mis un terme à la violence que nous exerçons contre la terre – dimension inconnue de la plupart des pacifistes au même titre que le problème de la violence militaire est passé sous silence par la plupart des protecteurs de l'environnement –, comment pouvons-nous espérer mettre un terme à la violence que nous exerçons les uns contre les autres ? La terre, que nous recevons tous en partage, est notre lien le plus profond, et le comportement que nous adoptons à son égard ne peut qu'être un gage de la considération que nous

avons les uns envers les autres et envers nos descendants. Dérégler ou détruire l'environnement naturel est un acte de violence, non seulement contre la terre, mais également contre ceux qui en dépendent, nous-mêmes y compris. Dévaster le sol, c'est engendrer la faim ; c'est une agression aussi directe qu'une attaque armée ; c'est une violence faite à l'avenir du genre humain.

L'Amérique est malade du postulat selon lequel une fois qu'un individu a exploité et épuisé les possibilités d'un lieu, il ne lui reste plus qu'à changer d'endroit. Cela a fait de nous une nation de voyageurs en transit, à la fois physiquement et moralement ; et tant que nous le demeurerons, je pense que nous continuerons d'habiter la terre en parasites qui détruisent tout ce qu'ils touchent. Notre peuple me semble souffrir atrocement d'une sorte de nomadisme spirituel, d'une perte de contact profond avec la terre et le cycle terrestre de la naissance, de la croissance et de la mort. Il lui manque la morale et la spiritualité indispensables à la vie, lesquelles ne peuvent découler que d'un tel contact et se traduisent, par exemple, par le sens de sa propre dépendance envers la terre ou par celui du mystère éternel qui entoure la vie sur terre, milieu propice à la vie par excellence et le plus astreignant qui soit.

Tant qu'un homme n'entretient des rapports qu'avec d'autres hommes, il peut être spécialiste en toute impunité ; l'illusion qu'est la morale du "je ne fais que mon travail", quel que soit le travail en question, lui reste accessible. Mais s'il souhaite établir une relation satisfaisante avec un lieu, la coque protectrice qu'est sa spécialisation doit voler en éclats et ses engagements s'ouvrir, *par la force des choses*, à des horizons plus vastes, car les besoins du lieu qui est le sien, de sa

parcelle de terre, échappent à toute spécialisation et sont aux antipodes des milieux artificiels exclusivement humains où la spécialisation est conçue comme solution à n'importe quel problème. Une fois qu'il est relié à la terre par quelque attente et intérêt à long terme, ses préoccupations se ramifient à proportion de la compréhension qu'il a de sa propre dépendance à la terre et de la responsabilité personnelle qui en résulte. Il prend alors conscience que sa responsabilité – que les exigences du lieu rendent spécifique et inévitable – n'est pas simplement celle d'un subordonné, d'un ouvrier à la tâche, mais qu'elle est morale, historique, politique, esthétique, écologique, domestique, éducationnelle, et ainsi de suite.

5

Ce que je m'efforce de dire, c'est que ce qui, dans l'angoisse et la confusion de l'époque, est devenu la forme commune de protestation, n'est pas la *seule et unique* forme de protestation, et qu'à long terme, ce n'est probablement pas la *meilleure*. J'ai conscience, bien sûr, que certains n'ont pas d'autre choix que d'accomplir ces gestes de protestation que sont les manifestations, l'objection de conscience ou l'exil. Mais, pour d'autres, il existe une possibilité de protestation plus complexe et permanente, publique par ses effets mais privée en ses motifs et sa mise en pratique. Ceux-là font de leur *vie* une protestation. Je pense ici à un genre de sécession personnelle d'avec le système de destruction, de gâchis et de violence institutionnelle qui envahit tout. La désobéissance civile, pratiquée en conscience, en est l'exemple le plus connu,

également le plus spectaculaire ; assurément tout homme doit l'envisager comme possibilité et s'y préparer. Mais c'est là un pas hardi à franchir et qui, à mon avis, ne devrait être envisagé qu'en dernier recours. En plus du sacrifice personnel qu'il exige, il évince celui qui le franchit des autres formes de protestation. Tandis qu'on s'y engage et en subit les conséquences, on devient par nécessité une sorte de spécialiste.

Une autre possibilité, tout aussi nécessaire, et à terme plus riche de promesses, est de s'extraire soi-même le plus possible de la complicité avec les maux contre lesquels on proteste et de découvrir d'autres manières de vivre. Protester publiquement contre un mal tout en vivant dans la dépendance à son égard et en soutien au mode de vie qui est à l'origine de ce mal est une contradiction manifeste, dangereuse de surcroît. Si l'on est en désaccord avec le nomadisme et la violence de notre société, on se trouve alors dans l'obligation d'adopter un lieu de vie permanent et d'y créer les conditions propices à l'avènement de la paix et de l'innocuité. Si l'on déplore le pouvoir destructeur de l'économie et le gaspillage auquel elle se livre, alors on se trouve dans l'obligation de vivre le plus à la marge possible de ladite économie : d'être économiquement indépendant des industries qui relèvent de l'exploitation, d'apprendre à réduire ses besoins, de gaspiller moins, de faire durer les choses, de renoncer au luxe dénué de sens, de comprendre le langage commercial et celui des experts en relations publiques et d'y résister, de ne pas se laisser abuser par des emballages attrayants, de refuser d'acheter ce qui se veut à la mode, avoir de l'éclat, du prestige. Si l'on se sent menacé par l'insignifiance, alors on est dans l'obligation de

refuser les plaisirs vides de sens, de résister au travail dénué de sens et de renoncer au réconfort moral et aux excuses propres à la mentalité de la spécialisation.

Une façon de s’y prendre – celle que je comprends – est de rejeter les dépendances et les besoins artificiels de la vie urbaine et d’aller s’installer à la campagne au sens le plus plein et permanent du verbe “s’installer”, c’est-à-dire de vivre sur une terre qu’on utilise et préserve, dont on apprend, qui nous féconde et qu’on aime. Je me rends compte que pour une oreille moderne, cela pourra sembler anachronique et complaisant envers soi-même, mais je crois, sur la foi de mon expérience, qu’il s’agit d’une solution résolument pertinente, et qu’elle rend possible une abondance de sens spécifique et cohérente qui est hors de portée de la manière de vivre de l’“Américain moyen”. J’en suis arrivé à inclure à mon propre projet l’idée d’agriculture vivrière, ce qui ne signifie pas que je prône les privations et les épreuves extrêmes ordinairement attachées à cette notion. Cela signifie, simplement, que dans le sillage de mes autres occupations, mon intention est de récolter sur mes propres terres suffisamment de nourriture pour ma famille. À l’intérieur de limitations indéniables, je veux que mon foyer soit un lieu autosuffisant.

Mais n’est-ce point, là, purement et simplement, une préciosité au charme désuet ? Et ne s’agit-il pas d’un retrait du “monde moderne” et de ses exigences, une façon de “se marginaliser” ? Je ne le pense pas. *A minima*, c’est un moyen de *mettre les pieds dans le plat* pour la santé de la terre, dont les citadins et les institutionnels n’ont au mieux qu’un souci de seconde main, voire aucun. Mais l’idée d’agriculture vivrière a d’autres conséquences d’une grande portée, à la fois en termes d’avantages privés et de finalités publiques. Il me suffira ici de

les résumer en indiquant que lorsqu'on entreprend de vivre pleinement sur une terre et de cette terre, les valeurs dominantes sont inversées : notre foyer devient une occupation, un centre d'intérêt, non plus seulement un endroit où rester quand on n'a plus ailleurs où aller ; le travail devient un plaisir, la tâche la plus ingrate est anoblie par son inscription au sein d'un projet porté par une aspiration ; on devient moins dépendant des plaisirs artificiels, moins avide de participer à la stérile excitation nerveuse qu'est le mouvement envisagé comme fin en soi ; les réalités élémentaires en lien avec les saisons et le temps qu'il fait nous touchent directement et deviennent en elles-mêmes une source de curiosité ; le lien entre sa propre vie et celle du monde n'est plus considéré comme allant de soi ou nié, il devient une préoccupation immédiate aux ramifications complexes. En d'autres termes, on commence à rester chez soi pour les mêmes raisons que la majorité des gens, de nos jours, s'en éloignent.

J'écris ces lignes en partant du principe que ce n'est là qu'une possibilité parmi plusieurs autres et que je suis bien forcé de m'étendre sur celle-ci puisque c'est elle que je connais et qui m'attire. Nombre de personnes refuseraient de vivre ainsi, et ce refus est la meilleure raison de ne pas le faire. Pour nombre d'autres, ce n'est tout simplement pas une possibilité. Mais pour ceux qui ont les dispositions qui conviennent et les capacités requises, il se pourrait que ce soit un impératif.

L'existence d'un nombre suffisamment important de personnes ayant adopté ce mode de vie exercerait, selon moi, une profonde influence sur la vie du pays et du monde. Ils renfloueraient les rangs des petits propriétaires terriens

indépendants qui sont de moins en moins nombreux. En s'installant dans des espaces situés à la marge et délaissés par l'agriculture commerciale, ils contribueraient à revivifier des terres appauvries et laissées à l'abandon, tout en contribuant à réduire l'encombrement des villes. Ils ne vivraient pas dans l'abjecte dépendance des institutions et des multinationales, et, partant, pourraient agir comme correctif à la mentalité servile et inféodée qui gagne les décisionnaires politiques et les existences massifiées des grandes villes. Leur statut de propriétaire contribuerait à empêcher les grandes entreprises de racheter ces terrains-là. Au fil des années, ils pourraient, par tâtonnement, inventer un mode de vie qui, tout en étant modeste en besoins et en moyens matériels, abonderait en plaisir et signification, serait bienveillant envers le sol et entretiendrait des liens étroits avec la communauté humaine et la nature – mode de vie radicalement aux antipodes de ce que les institutions et les multinationales imaginent pour nous, mais qui est plus indispensable à l'espoir de paix que n'importe quel traité international.

Bien que beaucoup de ces idées-là nourrissent ma réflexion depuis plusieurs années, elles m'apparaissent extrêmement difficiles à exprimer par écrit. Elles ne sont pas nouvelles ; d'autres les ont mieux comprises que moi. Mais elles ne figurent guère au sein du débat. Leur message a été victime de négligence, on l'a laissé s'empoussiérer ; de sorte qu'en les abordant, on n'est désormais jamais bien loin de passer tout

bonnement pour idéaliste, nostalgique, ou d'avoir l'air ridicule. Pourtant, ce sont des idées d'une grande utilité, et je désire vivement contribuer à leur renouveau. Elles m'ont montré qu'il existe un avenir prometteur au-delà de l'impasse que représente le fait de nous acheminer, comme nous le faisons, vers des villes toujours plus grandes, où des êtres humains toujours plus avilis, dépendants et frustrés s'entravent mutuellement, engendrant une fureur de fin du monde.

La paix réalisée par la politique m'intéresse parce que j'ai la conviction que chaque jour gagné sur l'holocauste laisse entrevoir la possibilité d'un autre ajournement. Mais je ne lui porte pas un intérêt exclusif, et elle ne m'enflamme pas, parce qu'au mieux elle n'est que temporaire ; en outre, elle est superficielle et toujours accomplie au moyen d'expédients à l'avantage des uns et au désavantage des autres. La paix politique, comme tout ce qui est politique, est issue de la collision d'"intérêts", de slogans, de points de vue simplifiés à outrance. Et si légitime que soit la cause, il me semble que le simple fait de s'avancer face au public réduit un homme à porter la simplification hâtive en bandoulière. J'en veux pour preuve ma propre expérience, réitérée plusieurs fois ; et pas une seule fois je n'ai eu le sentiment d'agir au mieux de mes capacités ; je n'ai pas senti que ce que je faisais là témoignait du moindre lien important qui existe entre ma propre vie et les idéaux et les espoirs que j'avais pour intention de servir. Je ne fis que permettre à la honte de simplifier exagérément ma pensée et mon sentiment, de sorte que je me laissai prendre trop volontiers au réconfort grégaire des slogans.

L'activité politique quelle qu'elle soit est condamnée à la superficialité et à la nature provisoire de la chose politique elle-même, capable seulement de produire des généralisations

propres à maintenir temporairement une unité précaire entre des intérêts conflictuels. Mais la vie qui s'arrime à la terre, afin de trouver son accomplissement dans les multiples significations et exigences de celle-ci, tout en ne manquant pas d'avoir des répercussions sur le politique, aura un impact encore plus grand sur la terre et sur la vie de la terre. Le sol auquel cette vie s'est arrimée lui survivra dans une plus grande intégrité et grâce à elle. Sa valeur sera celle de la permanence de la terre et se comptera en termes d'abondance.

La honte, à l'instar d'autres épreuves, se doit d'être endurée. Il n'existe aucune commode expiation de l'étrange sentiment de culpabilité qu'on ressent à être né sous une bonne étoile, ou à manger à sa faim, à ne point souffrir du froid et à être aimé. Renoncer à la vie pour sauver la vie ne fait que créer une vacance et laisse les vieilles injustices en l'état. Le pacifisme et la bienveillance, ainsi que toutes les autres nobles espérances, sont précisément aussi ardues et complexes à vivre que sa propre vie, et on ne leur est jamais aussi utiles que dans la plénitude de la vie.

Ainsi, si difficile et perturbante que soit l'époque, je ne dois pas omettre de dire que même actuellement il m'arrive de vivre des heures d'intense bonheur et de satisfaction profonde, mais aussi des moments où je pressens qu'il est possible d'atteindre à une satisfaction et un bonheur plus grands encore. Ces impressions-là me viennent lorsque je suis dans les bois ou au travail dans ma petite ferme. Elles

s'accompagnent de la conscience que les événements humains ne sont pas les événements importants ; que le lever du soleil et la tombée de la pluie sont plus prodigieux que toutes les œuvres des scientifiques et des prophètes, que l'homme est béni au-delà de ses espérances par le fait même d'exister, que les fleurs sauvages aux formes, aux senteurs et aux couleurs exquises s'épanouissent en silence dans la futaie, qu'il y ait ou non quelqu'un pour les voir et en faire l'éloge. Une certaine mélodie accompagne les êtres de la terre. Avoir l'intuition de cette mélodie, c'est s'approcher des conditions de possibilité de la santé et de la joie.

Cependant, et bien que je sache cela, je reste un membre de la famille humaine, dont je me dois de partager la confusion et le sort. Je ne puis me cacher que les hommes, tout en étant incapables de rivaliser avec la grâce ou la beauté de la moindre fleur, disposent d'un pouvoir de destruction grand comme le monde. Même si je préférerais me cantonner à l'étude de la terre et à la servir, je ne sais pas encore me soustraire à mille obligations et distractions creuses qui me font me retourner contre moi-même et m'impliquent dans des atteintes dirigées contre ma propre cause. Malgré mon désir de dormir du sommeil du juste et de me lever tôt, je reste éveillé par crainte du mal. Il est une grande part de ma vie dont je ne suis pas maître et que je vois se perdre dans la confusion et la servilité, égarée dans la violente tempête des événements et des brouilles.

Le reste, je le confie à la terre.

[23.](#) Petite ville située dans le nord-est du comté de Henry, dans le Kentucky. L'auteur vit non loin de là. (N.d.T.)

[24.](#) Il s'agit bien sûr de la guerre du Viêtnam. (N.d.T.)

[25.](#) La règle d'or : ne fais pas à autrui ce que tu ne désires pas qu'il te fasse. (N.d.T.)

Compromis, pas question²⁶ ! (2004)

Nous détruisons notre pays, notre pays lui-même, j'entends : nos terres. C'est un constat calamiteux, mais ce n'est pas une raison pour désespérer, à moins que nous ne décidions de poursuivre la destruction. En ce cas, ce ne sera pas parce que nous n'avons pas d'autre choix. Cette destruction n'est pas un impératif. Elle n'est pas inéluctable, si ce n'est que nous la rendons telle par notre soumission.

Nous autres Américains, nous ne passons pas d'ordinaire pour un peuple soumis, mais bien évidemment, nous le sommes. Pour quelle autre raison permettrions-nous que notre pays soit détruit ? Pour quelle autre raison récompenserions-nous ses destructeurs ? Pour quelle autre raison participerions-nous à sa destruction en donnant procuration à des multinationales cupides et à des politiciens corrompus ? Il reste encore assez de bon sens à la plupart d'entre nous pour ne pas scier la branche sur laquelle nous sommes assis, mais nous permettons que d'autres le fassent, et nous les en récompensons. Nous les récompensons si bien, en fait, que ceux qui scient la branche sur laquelle nous sommes assis sont mieux nantis que nous.

Comment nous soumettons-nous ? En manquant de radicalité. Ou par manque de rigueur, ce qui revient au même.

Depuis le début du mouvement de protection de l'environnement, les environnementalistes ont trop souvent cru pouvoir protéger les terres sans protéger les gens. La situation a commencé à changer, mais il nous faudra encore compter pendant longtemps avec la vieille hypothèse selon laquelle on peut préserver la nature en protégeant des zones sauvages tout en abandonnant ou en détruisant les paysages économiques (fermes, domaines agricoles et exploitations forestières) ainsi que les gens qui en ont l'usage. Cette supposition est compréhensible au vu des menaces de plus en plus graves qui pèsent sur les étendues sauvages, mais elle est fautive. Si les défenseurs de l'environnement veulent sauver ne serait-ce que les terres et les créatures sauvages, ils vont devoir aborder les questions économiques, c'est-à-dire de santé des paysages, des petites et des grandes villes, où se déroule notre activité professionnelle, ainsi que la qualité de cette activité et le bien-être des gens qui s'y livrent.

Les États semblent, eux, commettre l'erreur inverse, en croyant pouvoir protéger convenablement les gens sans protéger les terres. Et ici, je ne parle pas de partis ou de doctrines partisans, mais du principe économique dominant. Tôt ou tard, les gouvernants devront admettre que si les terres ne sont pas florissantes, rien d'autre ne le sera pendant très longtemps. Aucune industrie, aucun commerce, aucune richesse, aucune sécurité ne sont possibles si nous ne faisons pas respecter la santé de la terre, les personnes et leur travail.

C'est un fait pur et simple que la terre, ici comme partout, souffre. Nous avons la "zone morte" du golfe du Mexique et des réserves d'eau imbuvable pour attester de la toxicité de

notre agriculture. Nous savons que l'abattage à la légère de nos forêts est un immense gâchis. Nous avons conscience que l'érosion des sols, la pollution de l'air et de l'eau, l'expansion urbaine, la prolifération des autoroutes et des déchets nous rendent la vie toujours moins agréable, moins salubre, moins viable, et qu'elles enlaidissent nos lieux de vies.

Voilà près de quarante ans, l'État du Kentucky où je vis, à l'instar d'autres États producteurs de charbon, a mis en place des mesures visant à réguler l'exploitation de mines à ciel ouvert. Mais tandis que cet effort se poursuit et impose certaines exigences de "réhabilitation" des sites, l'exploitation de mines à ciel ouvert ne cesse de devenir toujours plus destructrice pour les terres, dont elle compromet l'avenir. Nous permettons actuellement la destruction de montagnes et de bassins-versants entiers. Aucune guerre, jusqu'à ce jour, n'a causé de dégâts aussi étendus et aussi définitifs. Puisque nous savons que le charbon est une ressource épuisable, que les forêts qui poussent au-dessus sont – correctement utilisées – inépuisables et que les mines à ciel ouvert détruisent la forêt pratiquement à jamais, comment pouvons-nous permettre cette destruction ? Si nous avons le moindre respect pour cette chose fragile qu'est le sol arable, qui met si longtemps à se constituer que cela relève du miracle et est si indispensable à toute vie, comment pouvons-nous accepter de le détruire ? Si nous croyons, avec ceux, nombreux, qui prétendent le croire, que la terre appartient à Dieu et déborde de gloire divine, comment pouvons-nous nuire à la moindre parcelle ?

Au Kentucky, comme dans d'autres malheureux États, et encore une fois à grands frais prélevés sur les deniers publics, nous avons autorisé – à vrai dire nous avons officiellement préconisé – l'implantation d'usines d'engraissement

d'animaux en batterie, qui exploitent et maltraitent tout ce qui leur est lié : les terres, leurs habitants, les animaux et les consommateurs. Si nous aimons notre pays, ainsi que nombre d'entre nous se targuent de l'aimer, comment pouvons-nous le profaner ainsi ?

Mais les dégâts économiques ne se limitent pas seulement à nos fermes et à nos forêts. Dans le Kentucky et d'autres États arriérés, nous avons, au nom de la "création d'emplois", couvert d'argent public des entreprises privées qui ne viennent s'installer chez nous à demeure qu'à condition de pouvoir y exploiter les gens à moindre coût qu'ailleurs. L'objectif général de l'économie actuelle est d'exploiter, non de promouvoir ou de préserver.

Regardez attentivement, si vous ne me croyez pas, les centres-villes des grandes agglomérations de la quasi-totalité du pays. Vous constaterez qu'ils sont économiquement morts ou moribonds. Des bâtiments en bon état qui abritaient toutes sortes de petits commerces utiles et nécessaires tenus par des gens du coin sont désormais vides ou se sont transformés en bric-à-brac ou en magasins d'antiquités. Puis si vous tournez vos regards vers les maisons d'habitation, les églises, les immeubles d'affaires, le palais de Justice, vous vous apercevrez que, le plus souvent, ils sont élégants et de bonne facture. Ensuite, allez jeter un coup d'œil aux zones d'activité à la périphérie des villes, avec leurs enseignes franchisées, leurs fast-foods, leurs supérettes de stations d'essence, lesquelles ne méritent plus le nom de "stations-service", leurs motels... et essayez d'y trouver quoi que ce soit d'élégant ou de bonne facture.

À quoi la différence tient-elle ? Elle tient à ce que les vieux centres-villes ont été érigés par des personnes qui étaient fières de l'endroit où elles vivaient et pour qui vivre là revêtait une valeur particulière. Les vieux immeubles ont belle allure parce qu'ils ont été construits par des personnes qui avaient le respect d'elles-mêmes et briguaient celui de leurs voisins. Les zones d'activité, à l'inverse, ont été construites par des gens qui, manifestement, ne s'enorgueillissent pas du lieu, n'accordent aucune valeur aux vies qui s'y mènent et ne se reconnaissent aucun voisinage. La seule valeur qu'ils accordent au lieu est celle de l'argent qu'ils peuvent en tirer pour ensuite le transférer dans des endroits mieux lotis, à savoir les banlieues riches des grandes villes.

Pouvons-nous vraiment imaginer que nous gâchons, polluons et enlaidissons ce beau pays au nom du patriotisme et de l'amour de Dieu ? Il est fort possible que certains d'entre nous aient à le croire, mais au vrai cette destruction a lieu parce que nous nous sommes autorisés à croire et à mettre en pratique deux mensonges économiques indissociables : que rien n'a de valeur hormis celle qui lui a été attribuée par le marché et que la vie économique de nos populations peut sans risque être remise aux mains des grandes entreprises.

En tant que citoyens, nous sommes, pour une grande part, responsables de notre aveuglement et de notre pouvoir de destruction, et mon intention n'est pas de minimiser ce fait-là. Mais je ne souhaite pas davantage minimiser l'immense responsabilité que portent les pouvoirs publics.

Il est communément admis que la raison d'être des États est de pourvoir à certaines formes de protections dont les citoyens, pris individuellement, sont dans l'incapacité de s'entourer eux-mêmes. Or la tendance des États est de confier

cette responsabilité principalement à la police et aux services de l'armée. Ils utilisent leur pouvoir régulateur avec réticence et souvent médiocrement. Nos gouvernements successifs ont reconnu seulement de manière épisodique la nécessité de protéger terres et gens contre la violence économique. Il est vrai que celle-ci n'est pas toujours aussi fulgurante que la violence guerrière, et qu'elle est rarement aussi sanglante que cette dernière, mais il reste qu'elle peut être dévastatrice. Certains actes de guerre économique ont la capacité de détruire un paysage ou une population, ou encore le centre-ville d'un bourg ou d'une grande ville, ce qu'ils font régulièrement.

De tels dommages sont justifiés, par les dirigeants d'entreprises qui en sont les auteurs et par leurs complices politiques, au nom du "libre marché" et de la "liberté d'entreprendre" ; mais il s'agit là d'une liberté qui fait de la cupidité la vertu économique prédominante et anéantit la liberté d'autres personnes, ainsi que de leurs quartiers et de leurs moyens de subsistance. Il existe bel et bien des armes économiques de destruction massive. Nous avons permis qu'elles soient utilisées contre nous, non seulement à cause de la soumission des pouvoirs publics et de malversations réglementaires, mais également au moyen de subventions, d'incitations et de tolérance gouvernementales impossibles à justifier.

Nous avons échoué à identifier la menace et à prendre notre propre défense. En conséquence de quoi nos campagnes, autrefois si belles et si foisonnantes, ont été depuis longtemps colonisées par les entreprises minières, les entreprises de bois de construction et l'agro-industrie, qui produisent d'immenses quantités d'énergie et de matières premières au prix exorbitant

de nos terres et des gens qui y vivent. Autre conséquence de cet échec, villes et grandes villes ont été vidées par des entreprises comme Walmart, qui se sont offert le luxe licite de détruire les petits commerces locaux en bénéficiant de remises sur la quantité.

Parce que nous ne sommes pas en mesure, en tant qu'individus, voire en tant que populations, de nous protéger nous-mêmes contre ces agressions, nous avons besoin que nos gouvernements locaux et nationaux s'en chargent. De même que les pauvres sont en droit d'attendre de nos tribunaux autant de justice que les riches, le petit fermier et le petit commerçant sont en droit d'attendre la même justice économique, la même liberté de transactions que les gros exploitants et les chaînes de magasins. Il est injuste qu'ils connaissent la ruine parce que leurs riches concurrents ont les moyens (temporairement) de vendre moins cher qu'eux.

Au reste, permettre que les plus petites entreprises soient systématiquement ruinées au moyen d'avantages inéquitables aboutit, en définitive, chez nous comme au sein de l'économie mondiale, à la destruction des aptitudes locales, régionales, et même nationales, à fournir des produits de première nécessité comme les denrées alimentaires et les textiles. Il est incompréhensible, et encore moins justifiable, qu'un État s'empresse de laisser la "liberté" de cette anarchie entrepreneuriale détruire les sources humaines des biens de première nécessité. Il est tout aussi incompréhensible qu'un gouvernement puisse autoriser, voire subventionner, la destruction des terres ou de leur fertilité. Quelque part en cours de route, nous avons perdu ou jeté aux orties tout sens de la limite, de l'interdépendance de la Terre et de la capacité humaine à en faire bon usage. Les autorités gouvernementales

ont l'obligation de protéger ces ressources économiques, où l'humain et le naturel sont inséparables, au même titre qu'elles ont l'obligation de nous prémunir de la faim ou des invasions étrangères. En définitive, il n'y a aucune différence entre une menace intérieure qui pèse sur nos ressources vitales et une menace extérieure.

Il s'avère que nous avons pris l'habitude de faire des compromis sur des questions qui ne doivent et ne peuvent en souffrir aucun. J'ai dans l'idée qu'un grand nombre d'entre nous, y compris de très nombreux politiciens, estiment que c'est à tort que nous détruisons la Terre. Mais nous avons de puissants opposants politiques qui maintiennent qu'une économie qui détruit la planète est justifiée par la liberté et le profit. Et ainsi, nous trouvons un compromis en nous mettant d'accord pour permettre la destruction de certaines parties seulement de la Terre, autrement dit pour permettre sa destruction petit à petit, comme dans le conte du cochon à trois pattes que l'on aimait trop pour le manger en une seule fois.

La logique de ce genre de compromission est claire, et elle est manifestement funeste. Si nous continuons à dépendre économiquement de la destruction partielle de la Terre, nous finirons par la détruire entièrement.

Une si longue récrimination ne peut aller sans une dette envers l'espérance, et j'aimerais terminer sur une note d'espoir. Pour ce faire, il me suffira de répéter ce que j'ai dit au début de cette allocution : notre pouvoir de destruction n'est pas et n'a jamais été inévitable. Les gens qui ont recours à cette excuse sont moralement des incapables, ils manquent de courage et font preuve de paresse. Les humains ne sont pas tenus de détruire les sources de leur vie. Les gens peuvent changer ; ils peuvent apprendre à mieux agir. Nous tous, de

quelque bord que nous soyons, pouvons, mus par l'amour de notre pays, nous élever au-dessus de la cupidité et du mépris de ses exploiters. Ceci, naturellement, conduit à une série de problèmes pratiques, aussi énumérerai-je quelques suggestions concrètes.

Il nous faut apprendre à nous respecter nous-même ainsi que les lieux où nous vivons. Nous devons cesser de considérer l'Amérique rurale comme une colonie. Une trop large part de l'histoire économique de notre pays est celle de l'exportation de carburant, de denrées alimentaires et de matières premières produits de façon bien trop destructrice et à trop bon marché. Nous devons réaffirmer la valeur économique d'une bonne administration des ressources et d'un travail digne de ce nom. Pour cela, il nous faudra mettre davantage le nez dans les comptes que nous l'avons fait jusqu'à présent.

Nous devons remettre en cause l'idée qui consiste à résoudre nos problèmes économiques en "faisant venir des entreprises". Chaque gouvernement local semble conspirer dans le but d'appâter une grande entreprise venue d'ailleurs au moyen d'"avantages fiscaux" et autres dilapidations de l'argent public. Nous avons le devoir de cesser cette pratique jusqu'à ce que nous ayons acquis la certitude que dans chaque État nous avons tiré le meilleur parti et tous les avantages de ce qui existe déjà sur place. Il nous faut bâtir les économies locales de nos municipalités et de nos régions en donnant une valeur ajoutée aux produits locaux et en les commercialisant localement avant de nous lancer à la recherche de marchés extérieurs.

Nous devons affronter en toute conscience le problème d'échelle. Le gigantisme a un charme et une théâtralité qui ne manquent pas de pouvoir de séduction, surtout auprès des

politiciens et des financiers ; mais le gigantisme encourage la cupidité, l'indifférence et les ravages, en plus d'être souvent superfétatoire. Il est possible qu'une grande structure soit nécessaire pour faire fonctionner une compagnie aérienne ou fabriquer des automobiles, mais elle est inutile pour élever des poulets ou des porcs. On se passe des services d'une grande entreprise pour transformer des denrées alimentaires locales ou traiter du bois de construction local et les commercialiser localement.

Et, enfin, nous devons donner la priorité absolue au soin que nous apportons à nos terres, à la moindre motte. Il ne devrait y avoir de place pour aucun compromis quand il s'agit de la destruction des terres ou de quoi que ce soit d'irremplaçable. Nous nous sommes montrés trop tolérants envers les politiciens qui, ayant charge de la défense du pays, deviennent les agents de ses destructeurs et le mettent en péril.

C'est pourquoi je conclurai sur un mot de mon concitoyen du Kentucky, ce grand patriote et ennemi indomptable des mines à ciel ouvert, le regretté Joe Begley, de Blackey : "Compromis, pas question^{[27](#)} !"

²⁶. Discours prononcé à l'occasion de l'hommage rendu à la Kentucky Environmental Quality Commission lors de la Journée de la Terre du 22 avril 2004 à Frankfort, dans le Kentucky. (N.d.A.)

²⁷. Une interview audio de Joe Begley réalisée en 1970 par Studs Terkel à Blackey est disponible en anglais avec sa transcription à l'adresse suivante : <https://studsterkel.wfmt.com/programs/interview-joe-begley> (dernière consultation le 02/03/2022). (N.d.T.)

L'avenir de l'agriculture (2011)

Notre problème essentiel est la destruction massive causée par l'irréconciliable contradiction entre le monde naturel et le monde planifié de l'industrialisme. Il est possible que le conflit entre la nature et les intérêts humains remonte à l'apparition des premiers outils et des premières armes, mais ce n'est qu'avec le triomphe de l'industrialisme qu'il est devenu absolu. À l'heure actuelle, le monde créé est totalement à la merci des processus industriels, lesquels sont cause de ravages écologiques massifs. Dans quelle mesure ces ravages sont-ils remédiables au moyen de mutations économiques et culturelles ? Cela reste à vérifier.

Le pouvoir destructeur de l'industrie est, en tout cas, notre maladie. La plupart de nos inquiétudes les plus communes – réchauffement climatique, dépendance aux carburants fossiles, pollution, pauvreté, famines et diverses formes de violences légitimées – en sont des symptômes. Si, à titre d'exemple, nous étions accordées, par miracle, des réserves illimitées d'énergie bon marché et propre, nous poursuivrions et même accélérerions la destruction du monde par l'érosion des sols, l'empoisonnement chimique, la guerre industrielle, le divertissement industriel et autres formes de "développement".

Et il est inutile d'arguer que puisque nous avons su inventer la bombe atomique et aller sur la Lune, nous viendrons à bout de la faim dans le monde et des problèmes connexes de violation de la terre. Les exploits héroïques de l'ingénierie ne requièrent que quelques techniciens très intelligents et beaucoup d'argent. Mais nourrir la population mondiale année après année pendant un très long temps requiert des pratiques culturelles agricoles adaptées à la nature de millions de petites localités uniques – précisément le genre de pratiques culturelles que l'industrialisme a dévaluées, déracinées et détruites à dessein.

Si difficile à admettre que ce soit pour une société disloquée, mal éduquée, axée sur la consommation, et si difficile à croire que ce soit également pour ses économistes chouchoutés, l'avenir des denrées alimentaires n'est pas dissociable de l'avenir des terres, lequel n'est, à son tour, pas dissociable du soin qu'en prendront les hommes à l'avenir. L'avenir des denrées alimentaires dépend, en définitive, de la bonne santé non du système financier, mais de celle de l'écosphère. Dans l'intérêt de cette santé-là, nous devons mettre toutes les disciplines, tous les arts et toutes les sciences, en conformité avec la nature des lieux. À l'instar des autres espèces, il nous faudra nous rompre à la nécessité de l'adaptation locale. On ne manquera pas de me rappeler, j'en suis sûr, les migrations d'oiseaux, de certains mammifères, et d'insectes, ainsi que les migrations de groupes humains depuis des temps immémoriaux. Mais ces migrations supposent-elles une adaptation aux conditions locales ? Oui. À l'exception des humains industriels qui utilisent des carburants fossiles, toutes ces migrations sont placées sous la règle de l'adaptation aux conditions locales. Le colibri qui traverse avec succès le golfe

du Mexique s'adapte, kilomètre après kilomètre, à la distance ; il n'outrepasse pas ses capacités mentales et physiques, et il fait le voyage exactement comme les migrants humains de l'ère préindustrielle, grâce à l'énergie qui lui est congénitale. Pour l'humain, s'adapter ne signifie pas travailler pour quelques financiers et une poignée de champions de l'intellect et de la politique. Il s'agit d'œuvrer pour tous, en mettant à contribution l'intelligence de tous. Cette forme-là de travail est intrinsèquement démocratique.

Que devons-nous faire ?

Premièrement, ne pas penser ni travailler à une échelle épique. À l'ère de l'industrialisme mondialisé, les héros risquent trop à la légère la vie des gens, des lieux et des réalités auxquelles ils sont aveugles. Nous devons œuvrer à une échelle conforme à nos capacités limitées. Interdisons-nous d'endommager ce que nous ne pouvons pas réparer. Rien au monde ne peut justifier un ravage écologique permanent. Si cette attitude fait tomber sur nos têtes le verdict "coupable", qu'il en soit ainsi.

Deuxièmement, nous devons renoncer à l'illusion homéopathique selon laquelle il est possible de remédier aux dégâts causés par l'industrialisation par davantage d'industrialisation.

Troisièmement, nous devons cesser de résoudre nos problèmes en "passant à autre chose". Nous devons nous efforcer de rester à notre place et apprendre à nous situer géographiquement, historiquement et écologiquement.

Quatrièmement, il nous faut prendre connaissance, dans la mesure du possible, des ressources et du coût économiques de nos vies personnelles.

Cinquièmement, nous devons abandonner l'idée que nous sommes trop nobles pour effectuer nous-mêmes notre travail et nettoyer nos saletés. Il n'est pas acceptable que ce travail soit effectué à notre place par des esclaves salariés ou en soumettant la nature à l'esclavage.

Sixièmement, à titre de correctif, nous devons développer des économies locales, adaptées aux spécificités locales et reposant sur la nature des lieux, l'ensoleillement local, l'intelligence locale et le travail local.

Septièmement, il nous faut comprendre que ces mesures sont radicales. Elles prennent notre problème à la racine. Aucun expert, chef politique ou entreprise ne peut les mettre à exécution à notre place.

Cet ordre du jour, n'importe quel citoyen ordinaire peut se charger de le mettre en pratique à tout moment, de sa propre initiative. En fait, il décrit un accomplissement qui est déjà celui de nombreuses personnes partout dans le monde. Il énonce également que les citoyens, qui par les dons qu'ils ont reçus sont exceptionnels, n'esquiveront pas les offices les plus humbles.

Sources

Les textes réunis dans ce recueil ont paru pour la première fois dans les publications suivantes :

“La nature comme mesure” (“Nature as Measure”, 1989), *Bringing It To The Table: On Farming and Food*, Counterpoint Press, 2010 ; *The World-Ending Fire*, Allen Lane, 2017 / Counterpoint Press, 2018.

“L’économie totale” (“The Total Economy”), première publication dans sous le titre “The Idea of a Local Economy”, *Orion Magazine*, Winter 2000 ; *Citizenship Papers*, Counterpoint Press, 2003 ; *What Matters?*, Counterpoint Press, 2010 ; *The World-Ending Fire*, Allen Lane, 2017 / Counterpoint Press, 2018.

“Vivre en bonne entente avec la nature” (“Getting Along With Nature”, 1982), *Home Economics*, Counterpoint Press, 1987 ; *The World-Ending Fire*, Allen Lane, 2017 / Counterpoint Press, 2018.

“L’économie faustienne” (“Faustian Economics”, 2006), *Harper’s Magazine*, Mai 2008 ; *What Matters?*, Counterpoint Press, 2010 ; *The World-Ending Fire*, Allen Lane, 2017 / Counterpoint Press, 2018.

“L’individualisme sauvage” (“Rugged Individualism”), *Playboy*, 2004 ; *The Way of Ignorance*, Counterpoint Press, 2005 ; *The World-Ending Fire*, Allen Lane, 2017 / Counterpoint Press, 2018.

“Quelques considérations à propos de la citoyenneté et de la conscience morale en hommage à Don Pratt” (“Some Thoughts on Citizenship and Conscience in Honor of Don Pratt”, 1968), *The Long-Legged House*, Harcourt, Brace & World, 1969 ; *The World-Ending Fire*, Allen Lane, 2017 / Counterpoint Press, 2018.

“Compromis, pas question !” (“Compromise, Hell!”), première publication sous le titre “People Can’t Survive if the Land is Dead”, *Lexington Herald Leader*, puis dans *Orion Magazine*, nov./déc. 2004 ; *The Way of Ignorance*, Counterpoint Press, 2005 ; *The World-Ending Fire*, Allen Lane, 2017 / Counterpoint Press, 2018.

“L’avenir de l’agriculture” (“The Future of Agriculture”), discours prononcé à l’université de Georgetown, Washington, DC, dans le cadre de la “Future of Food Conference”, 4 mai

2011 ; *It All Turns on Affection*, Counterpoint Press, 2012, *The World-Ending Fire*, Allen Lane, 2017 / Counterpoint Press, 2018.

Ouvrage réalisé par le Studio [Actes Sud](#)