



Abhijit Banerjee et Esther Duflo, 2011, *Repenser la pauvreté*, Paris : Seuil, 419p.

Cet ouvrage de 419 pages écrit par Esther Duflo (ED) et Abhijit Banerjee (AB) dénonce le milieu du développement et ses experts, les accuse d'anecdotes, et critiquent plus généralement les modèles des économistes. Néanmoins, tous deux sont professeurs d'économie au MIT et sont surtout connus par leur méthode inductive, consistant à comparer deux échantillons randomisés, et à en affirmer des faits. L'ouvrage aborde peu cette méthode et fourmille d'anecdotes, quelque fois personnelles ; ce qui rend l'exposé plus vivant, mais ne lui accorde pas une garantie scientifique. Et pourtant...le ton est très auto suffisant¹, se parant d'objectivité de rigueur et de scientificité, tout en s'assimilant aux pauvres. Cependant les a-priori sur le sous développement et la pauvreté relativisent les résultats « objectifs » de leur méthode inductive. Ces a-priori et les méthodes expérimentales qui en découlent, forment les deux parties de cette présentation de l'ouvrage.

Les a-priori

Commençons par le cinquième chapitre sur la famille. Il reprend un détail relevé par Claude Meillassoux² à propos des Gouro de Côte d'Ivoire, et veut démontrer que dans la famille « simple », il existe des règles simples, en l'occurrence laisser de la nourriture en réserve, des ignames. Cela résulterait du rapport de forces entre mari et femme.....Mais AB/ED se trompent d'objet : la famille simple n'a pas de sens en société Gouro; les rapports de force ont lieu dans une communauté familiale le plus souvent entre jeunes et vieux, entre aînés et cadets. Les désirs de AB/ED de simplifier les règles familiales sont non fondés. La société Gouro est une société de droits et obligations, non une société de nature, elle est de ce fait ornée de nombreuses règles.

Plus loin dans l'ouvrage, AB/ED abordent la corruption, mais ne pensent pas à la resituer comme une pratique issue de la disproportion Droits/Obligations en Afrique. La corruption au-delà du niveau personnel illustre le fait que le sous-développement est un marché avec potentiellement toutes ses défaillances possibles. Il en est de même avec les entreprises familiales et les ponctions du système communautaire, avec en plus une détermination très forte de l'entreprise par la culture locale, ce qu'illustre le « management interculturel ». Il existe une somme de contraintes, une responsabilité très étendue, une pression communautaire particulièrement pour les jeunes actifs qui met en péril le gestionnaire potentiel. Mais AB/ED ne voient pas ces contraintes qu'aucune méthode classique ne peut éliminer. Ainsi le dilemme petits soins/ grands soins a trait à la politique de la communauté

¹ Il est question (p.39) de « haut degré de rigueur scientifique »

² La référence est fautive : l'ouvrage cité, *Anthropologie économique des Gouros de Côte d'Ivoire*, a été publié en 1964 chez l'éditeur Mouton et non en 1965 chez Maspero.

qui sera plus facilement solidaire sur un grand problème de santé. Mais le retour au « nudge » que proposent les auteurs est singulièrement paternaliste.

AB/ED marquent leur opposition à l'« économie politique » en tant que courant de pensée insistant sur le rôle premier des institutions. Cela les amène à rechercher des moyens pour changer des comportements. Ils soulignent comment les mesures locales permettent de lutter contre la corruption, sans avoir à passer par les institutions. Ainsi l'utilisation de la presse pour forcer un ministre à rendre compte de ses attributions de subventions, permet de diminuer les prélèvements effectués indûment. On peut, plus directement, changer les comportements, en suscitant des prises de conscience au niveau d'un secteur, par exemple les activités médicales ou les activités de transformation. Les comportements étant plus faciles à changer que les institutions, contrairement au *credo* de l'économie politique du développement. La charge contre les comportements du secteur public montre bien les croyances de AB/ED et leur rattachement à la tradition Salter/Swan en matière de conception du développement : le sous-développement provient de ce que le taux de change effectif réel est surévalué par la part croissante du *non tradable* produit par l'Etat par rapport au *tradable* du secteur privé. Faut-il remplacer l'Etat par une démocratie locale, ce qui rendrait le pouvoir au peuple ? Leur parti pris en faveur de la gouvernance locale, par exemple le « gram panchayat » en Inde est tempéré par le fait que cette démocratie aboutit à la dictature des « coqs de village ». Mais les déviations de cette décentralisation seront-elles diminuées par une présence plus grande des femmes ? La présence des femmes est certes indispensable, mais elles n'échapperont pas mieux que les hommes aux tentations du pouvoir et des « pots de vin ». Les affirmations d'une « sainteté des femmes » en matière de gestion constituent un lieu commun que l'expérimentation n'a pas encore démontré.

Une juste appréciation du terrain et de la société manque cruellement. Autrement, on expédiera les transferts complexes *in vivos* de ces sociétés en primes d'assurance comme l'ont pratiqué les économistes de la Banque Mondiale. AB/ED prennent cette hypothèse comme certaine dans le sixième chapitre sur les financiers aux pieds nus. A-t-on comparé un groupe d'assurés avec un groupe de non-assurés, comparaison qui n'a aucun sens par rapport aux pratiques locales. De la même façon les pauvres et la famille ont un sens différent en tant qu'exclus de la communauté et société de classe d'âge. On se souvient de l'inflation du nombre d'enfants relevée par Angus Deaton en Côte d'Ivoire, suite à la question « combien il y a-t-il d'enfants ici ». En effet, en société de classe d'âges les plus jeunes sont considérés comme les enfants. Les effets d'appellation mal analysés conduisent à l'échec des outils les plus sophistiqués.

La pauvreté est pensée à travers une liste d'éléments du bien-être (éducation, alimentation, mode de vie) sans aborder la thématique de la souffrance. Une anecdote sert de preuve, par exemple pour signifier que la technologie (l'ordinateur) peut remplacer un professeur (Chapitre 4), mais on se souvient des échecs du télé-enseignement du centre de Bouaké (Côte d'Ivoire) et ailleurs, et des cours en ligne dans lesquels se noient nos étudiants... Rien ne prouve que cette méthode sera plus efficace que les écoles coraniques dont sont issus de grands scientifiques.

Les thèmes de la fragilité, de la vulnérabilité et d'une résilience possibles sont des nouvelles façons de « repenser la pauvreté » qui ne concordent pas avec la société de nature. La randomisation paraît bien désuète face à la somme de travaux anthropologiques qui sont à effectuer et « repensent » la pauvreté.

La méthode

Faute d'obtenir des résultats économétriques probants, il est tentant d'isoler un facteur a priori exogène dans de « véritables expériences ». Un essai contrôlé randomisé est donc un essai dans lequel les patients sont répartis entre le groupe contrôle et le groupe expérimental de manière aléatoire. Comme la randomisation est un processus aléatoire et que les propriétés des processus aléatoires ne sont connues qu'en moyenne sur un grand nombre de répétitions, la randomisation ne garantit la comparabilité de deux groupes qu'en moyenne. Comment éviter des biais d'interprétation en fonction de « l'intime conviction » des protagonistes et donc des a-priori évoqués précédemment : rationalité assurantielle des pauvres, inefficacité de l'Etat, sainteté des femmes, « juste » démocratie locale.

Le premier réflexe est, pour les économistes ayant encore une morale professionnelle de s'inquiéter devant la volonté d'importer en sciences sociales des expériences habituellement appliquées à la société de nature. Cette société de nature est la base de la théorie des jeux et de l'économie expérimentale ; base inconnue de la plupart des utilisateurs de ces méthodes, base qui devrait inciter à réflexion anthropologique : sommes nous des individus de l'espèce humaine ou des personnes de la société de droit ? Il n'y a pas de code à ces pratiques et on peut redouter qu'apparaissent des Mengele de l'expérience économique. En définitive, au sortir de ces anecdotes avec cette menace méthodologique, la pauvreté n'a guère été « repensée ». Les problématiques de la vulnérabilité, de la fragilité, de la résilience apparaissent bien plus aptes à « repenser » la pauvreté que l'importation d'une méthode (les essais aléatoires) hors de la pratique des laboratoires pharmaceutiques ou de la sélection des grands vins. A tout le moins, une éthique de l'expérimentation devrait accompagner une telle tentative.

Toute technique, telle la randomisation, si elle commet des erreurs anthropologiques sur le terrain et les personnes produira des erreurs. On ne peut prétendre à une analyse juste avec des concepts faux. Au sortir de ce livre, le lecteur n'a pas appris grand-chose sur cette repensée de la pauvreté réduite à l'application d'une méthode banale. Cette méthode pourrait être avantageusement appliquée à toute la réflexion économique et dès lors plus besoin des économistes ! A l'inverse, si elle est appliquée à la seule pauvreté dans les pays pauvres, elle tend à être la méthode « tout juste bonne pour ces pauvres ».

Cette méthode peut aller jusqu'à sélectionner les meilleurs et à rejeter les autres... La comparaison entre groupes randomisés n'échappe pas aux biais de la technique statistique et aux réserves de l'éthique économique³. De nombreux biais sont possibles: attrition, confusion, sélection, suivi, évaluation, hétérogénéité⁴... plus les biais anthropologiques. Enfin les groupes sont d'autant moins aveugles que les produits testés ne sont pas anonymes. Ainsi tester un produit et son placebo sous forme de gélule et essayer des modes de

³ Trois textes régissent l'éthique des essais comparatifs : Code de Nuremberg (1948) Déclaration d'Helsinki (1964), Déclaration de Manille (1981).

⁴ Les auteurs affirment analyser l'hétérogénéité des groupes, notamment en reprenant les techniques dites de Cyrano (Bootstrap) ou du couteau suisse (Jackknife). L'idée du BOOTSTRAP ou du CYRANO a trait à la recherche d'une estimation de l'erreur standard dans une procédure d'échantillonnage avec remise des valeurs.

développement sont des pratiques qui diffèrent radicalement: la randomisation est aveugle, sinon doublement aveugle dans le premier cas ; sur les choix de développement ou de lutttes contre la pauvreté, cet anonymat n'est guère possible. Il se pose forcément une dépendance par rapport à l'environnement, problème posé par Deaton et Rodrik. Enfin l'expérimentation joue sur un rapport de causalité à propos d'un facteur, rien ne dit que d'autres variables ne sont pas plus déterminantes. Ainsi la méthode inductive repose en grande partie sur la généralisation d'une induction, une telle généralisation sur des domaines très spécifiques de la pauvreté et du développement serait particulièrement risquée. Ainsi si les transferts *inter vivos* jouent un rôle important dans certaines sociétés, par exemple la Côte d'Ivoire, ils sont nuls dans l'Afrique des grands lacs. Une des tentations de la Dimension Sociale de l'Ajustement (DSA) a été de vouloir créer du capital social au Burundi... On en connaît les résultats. Expérimenter peut se traduire par des milliers de morts et l'expérimentateur ne sera imputé de la moindre responsabilité Une dernière limite méthodologique concerne l'impossibilité d'observer l'hétérogénéité des effets. En effet, « une expérience randomisée, en faisant varier un seul facteur à la fois (le programme), nous permet d'obtenir une estimation valide de l'effet moyen d'un traitement pour une population donnée » (*op. cité*, p.693). D'autres effets sont bien connus tel l'effet Hawthorne énoncé par Elton Mayo qui relève le fait que les personnes observées changent leur comportement dès qu'elles savent qu'elles participent à des essais ou encore l'effet John Henry qui a trait au changement du groupe de contrôle. Ces effets pervers renforcent la prudence à développer face à de telles méthodes qui permettent de compléter la boîte à outils du développeur, mais par nature ne peut édifier une théorie.

Expérimentations et témoignages locaux ne sont pas sans intérêt, afin de mieux critiquer l'expertise en matière de développement. Mais les messages des auteurs peuvent-ils être testés dès qu'ils permettent une généralisation ou s'inscrivent dans le long terme ? Leur enthousiasme se heurte à l'épreuve des faits. Les comportements des personnes face aux incitations du développeur sont incertains et relèvent d'une anthropologie économique qui reste à constituer.

Références

Abhijit Banerjee et Esther Duflo : Repenser la pauvreté, Paris Seuil, 2011.

Abhijit Banerjee et Esther Duflo, l'approche expérimentale en économie, Revue d'Economie Politique. 2009/5

Rappachi,B (1994), Une introduction au bootstrap, Centre Universitaire de Calcul de Grenoble., voir : <http://www.unige.ch/ses/sococ/eda/bernard/boottransp.pdf>

Dani Rodrik (2008), "The new development economics: we shall experiment, but how shall we learn?", Mimeogr., Department of Economics, Harvard University, 2008.

François-Régis Mahieu
UMI Résiliences (IRD/Université Cocody-Abidjan)

Peter Penz, Jay Drydyk, Pablo S. Bose, 2011, *Displacement by Development. Ethics, Rights and Responsibilities*, Cambridge: Cambridge University Press, 344 pages

L'ouvrage de Peter Penz, Jay Drydyk et Pablo S. Bose est certainement la première grande tentative, et la plus aboutie, de produire une réflexion sur l'éthique des populations déplacées en raison de projets de développement. Cet ouvrage se décompose en quatre parties. Il pose tout d'abord les fondements du débat. Puis il interroge l'analyse coût-bénéfice et le principe de compensation face aux enjeux de l'éthique du développement. Ensuite, il propose une analyse des responsabilités en jeu dans les situations de populations déplacées. Finalement, à partir d'une étude de cas détaillée, il évalue la situation, les responsabilités et ouvre des perspectives normatives sur la prise en compte de ces populations et de leurs droits.

Nous revenons ici sur quelques éléments qui nous semblent centraux dans cet ouvrage.

Les déplacements de populations en raison de projets de développement sont estimés à 10 millions de personnes par an (Cernea et McDowell, 2000). Le phénomène est d'autant plus important qu'il ne se limite pas aux populations directement déplacées suite à un projet mais tient également compte des populations déplacées indirectement, c'est-à-dire qui sont affectées par le développement (perdent leur emploi, etc.). Face à ce phénomène massif deux conceptions s'opposent de manière assez radicale : d'un côté une approche managériale des déplacements qui consistent à les gérer au mieux, de l'autre côté une approche militante qui prend parti pour les droits des populations et propose un discours critique sur la légitimité du développement tel qu'il est proposé à travers les projets qui impliquent un déplacement des populations. Une telle polarisation des approches ne facilite guère l'émergence d'un cadre d'évaluation consensuel.

L'approche managériale concentre son attention sur une approche coût-bénéfice dans laquelle les déplacements de populations ne sont que des coûts du projet. Des compensations adaptées peuvent alors être pensées afin de remédier à ces coûts et créer un gain net positif des projets de développement. Dans un tel cadre technocratique, les populations n'ont guère d'avis à donner. Elles ne font que subir les projets et se trouvent compensées (plus ou moins correctement) pour les pertes qu'elles subissent.

Bien sûr, face aux critiques des militants défenseurs des droits des populations, l'OCDE et la Banque mondiale ont mis en place des guides de conduite établissant les droits de ces populations en matière de compensation. Les principes de compensation proposés par ces institutions sont grosso modo les suivants : 1) les déplacements involontaires doivent être évités au maximum et des alternatives doivent être établies de sorte à proposer des projets qui minimisent les déplacements, 2) si les déplacements sont inévitables, une planification de la réinstallation des populations déplacées doit être établie, 3) les personnes déplacées doivent être compensées pour les pertes qu'elles subissent, accompagnées durant la période de transition vers leur nouvelle installation, et doivent être en mesure de reconstruire leur activité économique, 4) les populations qui accueillent ces populations déplacées doivent aussi recevoir une aide, 5) les personnes affectées par le projet doivent être consultées sur les alternatives de réinstallation, 6) les besoins et les intérêts des populations indigènes doivent être considérés avec une attention spéciale. Au-delà du principe de compensation, ce guide de bonne conduite fait valoir le principe de ne pas nuire à autrui. Cependant, il est clair que

ces principes ne visent qu'à réduire les effets des déplacements, mais ne les remettent absolument pas en cause. S'il s'agit d'une avancée comparativement à une approche managériale qui ne tiendrait pas compte des populations, il reste encore un fossé à franchir par rapport à un cadre de réflexion qui s'appuierait sur une éthique du développement.

L'éthique du développement fait en effet valoir au minimum sept valeurs : a) le bien-être humain et la sécurité humaine, b) l'équité, c) la participation et l'empowerment des populations, d) la liberté culturelle, e) la soutenabilité environnementale, f) les droits de l'homme, et g) l'intégrité par rapport à la corruption. Ces valeurs ne conduisent pas à une doctrine ou à un cadre normatif politique. En revanche, elles fournissent un algorithme et des règles éthiques pour la prise de décision. Ainsi, il est possible de confronter les principes de compensation liés aux déplacements de populations pour projet de développement à un tel algorithme ou aux règles éthiques et d'en déduire des limites à ces principes de compensation.

Plus particulièrement, concernant les retombées des projets de développement, il convient de se demander si l'argument que tout projet de développement implique nécessairement des sacrifices est tenable ? Une telle question ouvre alors la réflexion sur trois problèmes éthiques concernant les projets de développement : le premier concerne les conditions d'acceptabilité d'entrée dans un processus de déplacement pour projet de développement, les populations ne devraient jamais être forcées d'être déplacées ; le second fait surgir l'enjeu de la non victimisation des populations, autrement dit il ne devrait pas être permis que le projet de développement dégrade les conditions de vie d'au moins une personne ; le troisième concerne le partage des bénéfices du projet de développement, en l'occurrence il apparaît important que les bénéfices soient partagés équitablement.

Enfin, au-delà des retombées, la question de la décision et de l'élaboration des projets suppose que soit soulevé l'enjeu de la participation des populations. De ce point de vue, le consentement des populations, souvent mis en avant lors de tels projets, est clairement insuffisant. Les populations doivent pouvoir participer réellement à l'élaboration du projet, ce qui suppose en fin de compte que des politiques d'empowerment soient mises en place à leur égard.

Il apparaît alors que les principes de compensation sont insuffisants au moins pour quatre raisons. Tout d'abord, ils supposent le déplacement sans tenir compte du droit de ne pas être déplacé de force. Ensuite, ils peuvent s'avérer insuffisants pour éviter qu'au moins une personne déplacée ne voit ses conditions de vie se dégrader. De plus, ils ne disent rien sur le partage des bénéfices engendrés par les projets. Enfin, ils ne font guère de place à la participation réelle des populations.

Les quatre droits qui découlent d'une telle analyse (droit de ne pas être forcé au déplacement, droit de ne pas être victime du projet, droit de bénéficier équitablement des retombées et bénéfices du projet, et droit d'être investi de pouvoir dans le projet) engendrent des responsabilités pour les différentes institutions qui sont en charge ou en relation avec les projets de développement. Dans les derniers chapitres de l'ouvrage les auteurs procèdent alors à l'analyse des responsabilités et des principes sur lesquels elles reposent.

Cet ouvrage ouvre un champ vaste de réflexion sur l'éthique du développement appliquée aux populations déplacées en raison de projets de développement. Spécifiquement, il soulève la question des responsabilités des institutions en charge de ces projets. Mais au-delà, il pose

les fondements pratiques d'une redéfinition concrète des politiques de développement via de tels projets. L'enjeu n'est pas simplement théorique, il est celui de la vie réelle des populations affectées. Et ce livre contribue de manière magistrale à en poser le problème et à redéfinir les contours des politiques de développement.

Jérôme Ballet

Université de Versailles St Quentin en Yvelines (CEMOTEV)

UMI Résiliences (IRD)

& Gretha-Université de Bordeaux 4

Satish Kumar, *Tu es donc je suis : une déclaration de dépendance*, Paris : Edition Belford, 2010.

Né en 1936 au Rajasthan, Satish Kumar, moine jaïn, renonce à sa vocation pour soutenir le mouvement de réforme agraire initié par Gandhi. Il entreprend au début des années 1960 une marche pour la paix de plus de 12 000 kilomètres, de l'Inde à Washington en passant par Moscou, Paris et Londres (No Destination, Green Books, 1992). En 1973, il s'installe en Angleterre et devient rédacteur en chef du magazine Resurgence et directeur adjoint des éditions Green Books. Dans son livre *Tu es donc je suis*, Satish Kumar, revient sur sa quête spirituelle et nous invite à penser le monde dans son universalité au-delà du dualisme cartésien de nos sociétés occidentales.

Dans la première partie de son livre, Satish Kumar revient sur son éveil spirituel suscité par sa mère et son instituteur, Golpaji, avant son entrée dans un ordre jaïn. Il nous fait ainsi découvrir les principes du jaïnisme qu'il reçoit de son maître spirituel, Gurû Tûsli. Il revient également dans cette partie sur l'histoire de la constitution de l'Inde et du principe de non-violence (ahimsâ) que l'on retrouve dans ses 4 principales religions (Hindouisme, Bouddhisme, Sikhisme et Jaïnisme). Satish Kumar prône ainsi la non-violence envers les autres espèces animales ou végétales. La distinction entre le règne animal et le règne humain, qui place les intérêts de l'espèce humaine au dessus de ceux des animaux, est selon lui la première des discriminations. Elle engendre un dualisme, source de division, de régionalisme, de nationalisme et de racisme ou d'inégalité à la base de la constitution de classes sociales ou de castes. Pour les jaïns, l'exploitation des animaux est la première étape de l'asservissement et de l'exploitation de l'homme par l'homme (p.86).

La deuxième partie de l'ouvrage, débute avec la rupture des vœux de Satish Kumar et son départ de l'ordre monastique à l'âge de 21 ans (1957) suite à sa lecture de la Bragavad-Gita de Gandhi. Il rejoint ainsi Vinobâ, disciple de Gandhi dans sa marche pour la révolution agraire où il découvrira l'éthique de la compassion. Profondément marqué par l'œuvre de Gandhi, Satish Kumar va au cours de cette période concevoir le triptyque « terre, âme, société » selon lequel l'homme doit servir la société, prendre soin de la nature et nourrir son

esprit. Dans cette partie, il revient également sur l'histoire de l'indépendance indienne et le gandhisme, et de l'importance que ce dernier accordait aux communautés villageoises. Enfin, sa rencontre avec Jiddu Krishnamurti achèvera sa rupture avec les dogmes religieux et renforce sa quête d'indépendance spirituelle. Satish Kumar poursuit alors sa quête spirituelle en entreprenant une marche pour la paix à travers le monde pour dénoncer la prolifération des armes nucléaires. Il revient ainsi sur ses rencontres avec Bertrand Russell, promoteur du désarmement nucléaire, Martin Luther King, défenseur des droits civiques américains et Ernst Friedrich Schumacher, l'un des pères fondateurs du développement durable et partisan de la décroissance. Malheureusement, face aux troubles que connaissent l'Inde et l'état d'urgence décrété par Indira Gandhi, Satish Kumar décide de rester en Angleterre et militer pour le rétablissement de la démocratie dans son pays.

La troisième partie de son ouvrage est certainement l'une des plus instructives sur l'économie indienne. En effet, dans cette partie Satish Kumar revient sur la pensée de Gandhi et son « programme constructif ». Après un aparté sur les principes éthiques et pacifistes de l'islam, suite à sa rencontre avec Maulana Wahiduddin Khan l'une des plus hautes autorités de l'Islam en Inde, Satish Kumar nous présente les « républiques villageoises » prônées par Gandhi. « Autonomes et autosuffisantes, elles devaient fonctionner comme une famille élargie, et non pas comme un groupe d'individus en compétitions les uns avec les autres. » (p.251). On découvre également dans cette partie les principes économiques que Gandhi souhaitait mettre en œuvre dans son pays, loin des principes capitalistes. Pour Gandhi, le développement économique de l'Inde devait passer par l'artisanat et les communautés villageoises. Ce programme constructif visait donc à créer un réseau de micro-entreprises locales et à instaurer un mode de gouvernance décentralisé fondé sur une démocratie participative. Selon Gandhi, « le développement d'un pays ne dépend pas de la production de masse, mais de la production par les masses » (p.251) car, « la production de masse ne s'intéresse qu'au produit fini, alors que la production par les masses s'intéresse au produit, au producteur et aux méthodes de production » (p.252). Au cours de ce voyage, Satish Kumar nous raconte également son pèlerinage à Palitana, l'un des lieux sacré jaïn, sa visite d'un goshala, sanctuaire pour vache, avant de se rendre à l'ashram de Sevagram qui, fondé par Gandhi, applique toujours les principes du Mahatma. Après une critique du capitalisme, de la propriété privée et du principe d'accumulation qu'il génère, contraire aux principes jaïns, ainsi que de la mondialisation, Satish Kumar se rend à l'ashram de Vinobâ à Paunar, dirigé par une communauté de femmes, qui œuvre à la transformation de l'individu par la transformation sociale ; ou comment mener une quête spirituelle en œuvrant pour les autres. Il nous présente également dans cette partie d'autres initiatives comme l'association Chetna<<Vikas qui œuvre à la réintroduction de variétés d'arbres fruitiers et à la commercialisation de ces fruits localement. Il nous fait également découvrir le Centre of Sciences for Villages qui expérimente et développe des technologies simples en faveur des économies rurales. Ils enseignent ainsi la fabrication de compost et de biogaz, et conçoivent des fourneaux, engrais et des répulsifs et pesticides naturels. Ils ont aussi développé de nouveaux outils et de nouvelles techniques pour la conception de sanitaires et de logements abordables. Le Centre of Sciences for Villages fait ainsi la promotion des énergies renouvelables et de l'agriculture biologique, tout en encourageant l'artisanat et le commerce local. Dans cette partie, Satish Kumar dénonce également les méfaits de la mondialisation et de l'impact de l'industrialisation agricole sur la biodiversité au travers de sa rencontre avec Vandana Shiva qui milite pour le droit des femmes, des conditions de

travail dignes et la protection des petits exploitants. Elle a aussi créé un laboratoire de recherches et d'études sur les semences et l'agriculture biologique, Bija Vidyapeeth (école des semences), destiné à favoriser la biodiversité et à protéger, la nature et des savoir-faire ancestraux.

Enfin, la quatrième et dernière partie fait la synthèse de sa pensée philosophique. Pour Satish Kumar, « Je pense donc je suis », « cette petite phrase résume à elle seule toutes les orientations prises par la science, la philosophie politique et la vie sociale en Occident depuis le XVIII^e siècle » (p.333). « En Inde, les sages, les moines et les penseurs parlaient depuis des siècles de la dissolution, voire de l'inexistence du moi » (p.333) tandis que la philosophie européenne fonde l'existence de l'individu uniquement sur la conscience de soi. Pour Satish Kumar, ce « dualisme cartésien » se retrouve également dans la théorie de l'évolution de Darwin, selon laquelle les différentes espèces sont en compétition constante (les forts dominent les faibles et seuls les plus forts sont amenés à survivre), ainsi que chez Freud qui sépare la psyché du corps. Ces théories, centrées sur le moi, ne font que renforcer le dualisme de la pensée occidentale responsable selon lui de la crise écologique, sociale et spirituelle que nous traversons. La pensée occidentale est ainsi en contradiction avec de nombreuses philosophies qui cherchent à percevoir le tout plutôt que les parties et pour lesquelles les espèces ne sont pas en compétition mais en symbiose (équilibre). Bouddha parlait d' « émergence co-dépendante ». « Vivre sur terre ne se limite pas à lutter pour survivre » (p.337). « Le mutualisme et la réciprocité sont les principes de base de l'existence. Or qui dit réciprocité, dit relation. Toutes les espèces terrestres sont donc membres de la même communauté » (p.337). Pour Satish Kumar, nous coexistons, « Être, c'est co-être » (p.337), avec l'homme : coexistence sociale, et avec les animaux et les végétaux : coexistence naturelle. Mais la complexité de ces équilibres empêche les hommes de l'appréhender et les amène à réduire cette nature à un chaos « sauvage ». En Afrique subsaharienne, les Bantous emploient le mot ubuntu pour décrire cette coexistence permanente, tandis que les hindous ont forgé l'expression « So Hum » (« Tu es, donc je suis ») pour exprimer cette interconnexion et cette interdépendance de la vie entre les espèces humaines, animales et végétales. En Europe, « Saint Thomas d'Aquin, avait su voir que l'âme n'est pas dans le corps : le corps est dans l'âme. Nous faisons tous partie de l'anima mundi, l'âme du monde. » (p.338). Ainsi, pour S. Kumar : « L'individu n'existe pas en dehors de sa communauté, de son environnement, de ses traditions et de sa culture. L'individualité est complémentaire de l'universalité. Le non-dualisme ne consiste pas à nier l'individu, mais à le percevoir dans son rapport à l'universel. Le dualisme cartésien a pour conséquence de créer un climat d'opposition permanente, chacun s'opposant à autrui et au monde. La vie devient un champ de bataille. Chacun apprend à se débrouiller seul et agit pour son seul bénéfice. L'individualisme produit l'exploitation du faible par le fort ; il engendre des luttes d'argent et de pouvoir, cause l'asservissement des animaux et de la nature, et nous mène à une frustration suprême – celle de mener une vie insatisfaisante et dépourvue de sens. » (p.339). « A accumuler toujours d'avantage. Il en résulte une anxiété permanente. Nos vies sont dominées par la peur, l'insécurité et la méfiance » (p.339). « En faisant triompher le matérialisme, l'époque moderne a valorisé l'agressivité et balayé les valeurs relationnelles. » (p.339). Satish Kumar invite donc les individus à revenir à la notion bouddhiste d' « émergence co-dépendante » et à un processus participatif. Il dénonce également au passage l'apparition d'une écologie égoïste, enracinée dans le dualisme cartésien, au profit d'une écologie révérencielle. Pour Satish Kumar, l'homme est dépendant

de la Terre et doit l'accepter. Il doit également changer son mode de pensée et de fonctionnement pour trouver l'équilibre avec la nature et dans la société et ses conflits sociaux pour dépasser son égo et son individualisme. Il nous faut par conséquent apprendre à dire : « Tu es donc je suis. ».

Si ce livre est rempli de truismes et de poncifs, comme l'énonce certaines critiques, son intérêt tient dans l'originalité de sa critique de nos sociétés occidentales et de son anthropocentrisme qui tend à opposer l'homme à son milieu (social, animal, végétal ou naturel). Par sa dénonciation de l'individualisme cartésien basé sur le « Cogito ergo sum », Satish Kumar nous ouvre ainsi de nouvelles perspectives et nous amène à trouver d'autres formes d'anthropocentrisme comme en économie avec l'homo œconomicus. Si la pensée occidentale est centrée sur l'individu ou l'Être, elle ne constitue pas pour autant une vérité absolue ; comme ce fût le cas en astronomie avec le géocentrisme avant les travaux de Copernic et de Galilée sur l'héliocentrisme. Ainsi, malgré une philosophie simpliste, ce livre bien écrit et plaisant à lire nous fait découvrir la philosophie jaïn et la culture indienne, et nous fait réfléchir sur le manque d'éthique et de spiritualité dans nos cultures occidentales. Enfin, si certaines démonstrations pèchent par absence d'argumentations ou sont insuffisamment étayées, les initiatives populaires qui illustrent ce livre dans sa troisième partie le rendent particulièrement instructif. D'un point de vue économique, l'autre intérêt de ce livre est de remettre au goût du jour les principes de l'économie bouddhiste et la pensée de Gandhi en matière d'économie du développement et d'éthique économique. Tu es donc je suis retrace ainsi la quête spirituelle de Satish Kumar loin de la logique cartésienne du « Je pense, donc je suis ». Riche de ses rencontres, ce livre est le témoignage d'une vie bien vécue et l'accomplissement d'une vie dédiée à l'unité et à l'harmonie de l'homme avec son milieu.

Marc Solinhac

Université de Versailles Saint Quentin en Yvelines (CEMOTEV)