

Mathieu Gervais, « L'héritage prépolitique chrétien de l'engagement écologiste : le principe d'unité du faire et de la pensée », *Contemporary Sociological Global Review - CSGR*, Volume 2, n° 2, Février 2012, Doral (USA).

## L'HÉRITAGE PRÉPOLITIQUE CHRÉTIEN DE L'ENGAGEMENT ÉCOLOGISTE DES AGRICULTEURS PAYSANS : LE PRINCIPE D'UNITÉ DU FAIRE ET DE LA PENSÉE

Mathieu Gervais, [mathieu.gervais@ymail.com](mailto:mathieu.gervais@ymail.com), Ecole Pratique des Hautes Etudes / Groupe Sociétés Religions Laïcités au CNRS, Paris.

### *Résumé / Abstract:*

*Jurgen Habermas states that religion and philosophy are engaged in a mutual talk that participates in producing modern states norms. From this hypothesis of contemporary society "prepolitical sources" we explore the specificity of French "agriculteurs paysans" commitment. Based on peasants interviews and Christian thinkers writings we show the links existing between an ecologist ethos build around the concepts of autonomy and coherence and a particular Christian thought that emphasizes the importance of action and thought unity. The peasants' wish of doing agriculture in a not-conventional way is to be linked with their moral motivation of "doing what one should". Their actions take the form of their moral and philosophical quest. That unity between what one does and what one thinks or believes can be found in the personalist's thought of Jacques Ellul, Bernard Charbonneau or Denis de Rougemont. Thanks to Christian interpretations, they all depict human freedom as being the fusion between acting and thinking. Finally, we propose the idea of an affective affinity between the "agriculteurs paysans" ecological ethic and a Christian eschatology spelled out by personalist thinkers.*

*Mots Clefs / Keywords: Commitment ; Peasants ; Personalism ; Ecology ; Religion*

Selon Jürgen Habermas, les citoyens des états démocratiques modernes se trouvent « enchâssés dans une société civile qui se nourrit à des sources spontanées ou, si l'on veut 'prépolitiques' » (Habermas 2008 p.157). Le penseur allemand défend en effet que des contenus religieux,

des références transcendantes entretiennent un rapport dialectique avec des contenus philosophiques et juridiques et des références laïques. Ces positions donnent une légitimité nouvelle à tout un champ de recherche qui étudie dans les évolutions présentes des sociétés laïcisées la trace de cette dialectique.

Ainsi, la question de l'engagement chrétien dans la société contemporaine peut être renversée au profit d'un questionnement sur la place de la religion dans des formes contemporaines d'engagement.

Notre étude applique ce questionnement aux agriculteurs paysans français et s'appuie sur quarante entretiens menés entre janvier 2010 et septembre 2011. Les agriculteurs paysans se définissent par leur appartenance à des organisations se réclamant d'une démarche d'« agriculture paysanne ». Cette démarche, assise sur une charte, met en valeur la dimension environnementale et écologique du travail d'agriculteur. Aussi nous prendrons comme objet l'engagement des agriculteurs paysans compris comme un ensemble de choix caractérisant ces agriculteurs de façon négative et positive. De façon négative, ces choix et pratiques les distinguent d'un mode de vie et de travail *conventionnel* qui reste majoritaire dans le milieu agricole. De façon positive, cet engagement les rattache à un courant plus ou moins cohérent : *l'écologie*.

« Le travail d'appropriation [de contenus authentiquement chrétiens par la philosophie] s'est particulièrement cristallisé dans des réseaux conceptuels ayant une portée normative, tels que : responsabilité, autonomie et justification ; recommencement, innovation et retour ; émancipation et accomplissement ; dessaisissement, intériorisation et incarnation ; individu et communauté » (Habermas 2008 p.165)

A partir de cette proposition de Jürgen Habermas, nous construirons notre interrogation sur l'exploration des concepts endossant une portée normative dans l'engagement des agriculteurs paysans. En miroir de cette exploration nous étudierons la récurrence de ces concepts chez des penseurs christianisés, précurseurs de l'écologie politique en France. Ceci nous permettra finalement d'étudier l'hypothèse d'un héritage prépolitique chrétien de l'engagement écologiste à travers la récurrence du principe d'unité du faire et de la pensée chez les agriculteurs paysans et chez les penseurs étudiés.

*L'engagement des agriculteurs paysans : un double idéal de cohérence et d'autonomie au cœur de l'engagement*

Les agriculteurs paysans ne sont pas tous militants. Ils reflètent la société en ce qu'ils se distinguent les uns des autres par leur différents niveaux d'investissement dans des associations ou des partis politiques. Certains sont des élus locaux et d'autres ne votent pas ; certains sont des responsables syndicaux, d'autres se défient au contraire des syndicats. Cependant, au-delà de ces différences, l'agriculture paysanne, est définie de façon pratique par l'appartenance à des organisations (Confédération paysanne, réseau d'accueil paysan, associations pour le maintien d'une agriculture paysanne) qui se rattachent à une charte (la charte de l'agriculture paysanne). Si la relation à ces organisations et à cette charte est, dans les faits, plus ou moins distante, il n'en reste pas moins que tous les agriculteurs paysans partagent un sentiment identitaire particulier. Ce

sentiment identitaire se construit a minima sur une opposition, un rejet de « l'agriculture conventionnelle ». Cette opposition peut se décliner : paysan et pas exploitant agricole, petite ferme et pas grande exploitation, recherche de la qualité et pas de la quantité... La réalité est bien sûr plus complexe et l'agriculture paysanne n'a pas le monopole de l'altérité au modèle agricole dominant qui est lui-même multiple. Par exemple en ce qui concerne les pratiques agricoles on retrouve des agriculteurs biologiques de la première heure aussi bien à la Fédération Nationale des Exploitants Agricoles (FNSEA) qu'à la Confédération paysanne. Ce qui demeure toutefois, c'est l'expression d'un *sentiment* de faire *autrement* de concevoir et de pratiquer l'agriculture de façon *différente* et même *inconciliable* avec la logique agricole dominante (qu'on peut alors définir comme intensive en énergie, énergie mécanique et chimique). Ce sentiment d'une différence fondamentale, qui rendrait inconciliable une logique agricole productiviste et une logique agricole paysanne distingue les agriculteurs paysans d'agriculteurs ayant les mêmes pratiques mais n'appartenant pas à cette mouvance. On peut ainsi parler pour l'agriculture paysanne de mouvement social, au sens d'Alain Touraine (Touraine 1973), puisqu'on retrouve bien une identité définie par l'appartenance à des associations, une opposition structurée à l'agriculture conventionnelle liée à un objectif de transformation du modèle agricole dominant. Dans le même temps, ce sentiment se décline dans la mise en avant par ces agriculteurs de catégories philosophiques et morales particulières dans la justification de leurs pratiques. On peut alors définir l'engagement des agriculteurs paysans comme l'articulation entre

des pratiques agricoles « non conventionnelles » associées à un sentiment identitaire d'opposition à cette agriculture conventionnelle. Lequel sentiment s'adosse à des thèmes qui définissent une certaine « configuration de sens », une certaine « vision du monde » (Luckmann 1967). Ces thèmes sont identifiables par leur récurrence dans le discours des agriculteurs paysans.

Ainsi, *l'autonomie* est un concept qui ressort de façon régulière dans les entretiens que nous avons menés. Cette idée émerge d'abord sous un angle très concret. Il s'agit d'abord de la quête d'une autonomie à un niveau agricole. L'autonomie est alors la recherche d'une réduction de la dépendance agronomique à des produits extérieurs et d'une maximisation des complémentarités entre productions. Le modèle de la ferme de taille modérée en polyculture élevage est alors valorisé afin de pouvoir produire soi-même la nourriture de ses animaux et d'utiliser le fumier de ses animaux pour fertiliser les cultures.

A un second niveau, l'autonomie est souvent déclinée par les agriculteurs paysans sous un angle énergétique. Ici, il s'agit de la volonté de mettre en place au-delà de la simple dimension agronomique, une indépendance vis-à-vis de l'extérieur : réduire la dépendance à la mécanisation afin de réduire la dépendance à l'essence et à l'électricité, et utiliser au maximum les ressources disponibles sur sa terre pour satisfaire les besoins énergétiques de l'agriculteur aussi dans sa vie privée. Ce mouvement valorise donc l'installation de panneaux solaires pour la ferme et pour la maison, la mise en place de chauffe-eaux à bois où encore la récupération des eaux de pluie et la phyto-épuration à des fins de réutilisation des

eaux. On peut aussi évoquer la valorisation d'une autonomie alimentaire (qui reste relative) avec l'importance que revêt pour les agriculteurs paysans la consommation par leur foyer des produits de leur ferme et le grand nombre de ces agriculteurs qui entretiennent un jardin potager et produisent eux-mêmes leur pain : « l'idéal serait d'avoir une totale autonomie alimentaire, en tout cas une autonomie locale. Pour nous la base c'est ça, essayer de consommer le plus possible en local » (une agricultrice du Puy de Dôme).

Ensuite, l'autonomie est aussi recherchée de façon concrète dans une perspective financière. Là, les mesures évoquées précédemment sont valorisées dans l'indépendance qu'elles accordent par rapport aux banques puisque dans une logique de moindre dépendance par rapport à l'extérieur, l'intermédiaire financier devient moins nécessaire. Une ferme de taille modérée demande un moindre investissement de départ qu'une grande exploitation ; une production sur place de la nourriture des animaux et du fertilisant pour les cultures réduit les mouvements de trésorerie et ainsi de suite.

L'autonomie est donc utilisée comme un but à atteindre dans l'organisation concrète de son activité et de son espace. En même temps, cette autonomie qui s'accorde avec la volonté des agriculteurs paysans de *faire autrement*, de se distinguer du modèle agricole conventionnel, déploie une dimension philosophique et morale. L'autonomie est ainsi valorisée indépendamment des actions concrètes qui découlent de sa recherche. Elle est associée à un idéal d'indépendance et de liberté qui rejoint tout un imaginaire paysan : « manger ce que l'on produit », « être

son propre maître » mais qui rejoint aussi un idéal politique de critique de l'asservissement des agriculteurs par les banques (Lambert 2003) et plus largement de l'individu par ses dépendances non-consenties, ce que Castoriadis appelle « hétéronomie » (Castoriadis 1975).

En parallèle du thème de l'autonomie, un autre concept revient de façon récurrente dans le discours des agriculteurs paysans : la *cohérence*. Ce thème de la cohérence est évoqué justement dans une justification du caractère holistique des actions qui résultent de la démarche de l'agriculture paysanne. Ainsi, si l'autonomie est invoquée à la fois et dans le même mouvement au niveau des pratiques agronomiques, professionnelles et au niveau des pratiques individuelles, privées c'est dans un souci de cohérence : « j'ai du bois déchiqueté ici, j'ai du photovoltaïque, j'ai à côté des filtres plantés pour purifier l'eau... tout ça fait partie de mettre l'acte au service de la parole, en cohérence » (un agriculteur paysan de la Sarthe).

La cohérence est alors recherchée comme principe directeur, source de sens en ce qu'elle invite à une union des finalités de la vie professionnelle et de la vie privée, entre idéaux et pratiques, entre pensée et action, entre le discours et les gestes. La cohérence représente en elle-même un idéal d'engagement. C'est le terme qui permet de faire de la critique du système agricole conventionnel une invitation à la construction d'un système d'agriculture paysanne ; qui permet de transformer la pensée en un faire. En un sens concret, la ferme est construite et vécue comme le lieu symbolique où serait possible cette quête de la cohérence. Les limites géographiques de la ferme délimitent un espace de réalisation concrète

d'une unité de la personne de l'agriculteur dans son faire et dans sa pensée :

« Pour nous, on est très conscient du rapport entre ce qu'on fait et ce qu'on est. C'est très lié. Si on mange bien, on sera en bonne santé. Ca, je pense que ça peut se retrouver dans tous les métiers. Une cohérence entre ce que tu es, ce que tu penses dans ta tête et ce que tu fais dans ton travail. C'est là qu'on a la chance de pouvoir l'appliquer parce qu'on maîtrise la ferme, ce qu'on fait » (une agricultrice de l'Aveyron).

La puissance du thème de la cohérence qui invite à la recherche concrète de l'autonomie et à la mise en pratique générale des idées est liée à une justification d'ordre morale. En effet, le rejet du système conventionnel se fonde sur la conviction de son caractère néfaste, conviction qui s'incarne dans l'expression d'un futur catastrophique au sens propre du terme. Pour les agriculteurs paysans le système conventionnel non remis en question et qui conserverait intact ses logiques de productivité, de mécanisation, d'intensivité énergétique conduirait inévitablement à une catastrophe environnementale de premier ordre découlant de la chute des capacités de production liées à un épuisement des sols. Cette catastrophe est décrite comme la déclinaison agricole d'une crise environnementale plus large et qui ne manquerait pas d'être cataclysmique si les modes de production de notre société n'évoluent pas.

Cette conviction de la catastrophe non seulement *possible* mais en plus *probable* fait ressentir aux agriculteurs paysans leur responsabilité sous forme d'un impératif moral de faire différemment : « ma démarche c'est : parmi ces façons de faire quelle est la plus durable. J'ai choisi de faire de l'herbe : ça respecte le sol, le tiers-monde, ça consomme moins



d'énergie... donc moralement c'est un devoir de faire de l'herbe, c'est un devoir ! » (un agriculteur de la Sarthe). Ce faire différemment, cet engagement est donc source de sens puisqu'il est quête de survie. En allant même au-delà on peut avancer que cet engagement dans un souci d'unité entre la pensée et le faire est quête de salut plus que de survie puisque il se dégage de fin concrète générale : aucun agriculteur paysan n'est motivé par la certitude que ses pratiques alternatives feront de façon décisive éviter la catastrophe. Concernant l'avenir, il y a un décalage entre un pessimisme au niveau global et un optimisme au niveau local. La motivation ne naît donc pas de la perception d'un lien causal directe entre actions et conséquences (évitement de la catastrophe). La motivation ne pouvant se situer de façon décisive dans l'univers matériel, elle est ainsi à chercher dans un univers moral. Il s'agit de la satisfaction morale de « faire ce que l'on doit », d'assumer ses responsabilités dans un sens compatible avec un idéal de liberté. C'est en ce sens qu'on peut parler de salut plus que de survie.

Cette réflexion invite à s'interroger sur la *rationalité* de cet engagement. En reprenant les catégories de Max Weber (Weber 1995), on observe chez les agriculteurs paysans le refus de la prise en charge de la médiation entre les actes (individuels) et leurs effets (globaux) par une rationalité selon les finalités (*zweckrationalität*). En effet, l'idée que les *moyens* pour atteindre une finalité ne sont pas neutres, voire potentiellement catastrophiques est centrale dans cette pensée. Il s'agit alors d'une remise en cause, à partir de la complexité du monde, de la possibilité même de mesurer le résultat d'un certain comportement, d'où la mise en œuvre

d'une rationalité en valeur (*wertrationalität*) qui commande à l'action. A la possibilité de définir son comportement en fonction de ses résultats on substitue l'exigence de définir son comportement en fonction de valeurs. Cependant, ce transfert ne s'effectue pas de façon purement religieuse, il repose sur la conviction qu'en l'absence de la possibilité de mesurer instrumentalement les effets de nos actions, la meilleure façon de contrôler ces effets est de s'en remettre à une exigence éthique. Il y a en quelque sorte rencontre de ce que Weber nomme éthique de la responsabilité (*verantwortungsethisches*) et éthique de la conviction (*gesinnungsethisches*) (Weber 1963), ce qui nous ramène à la centralité de la question du salut, terme qui recouvre en même temps l'ordre matériel et l'ordre spirituel des choses.

Ces principes, souvent peu formalisés par les agriculteurs paysans eux-mêmes rejoignent une tradition de pensée écologiste incarnée par des penseurs christianisés.

*Des principes d'unité et d'incarnation travaillés par Ellul, Charbonneau et De Rougemont : l'héritage chrétien*

Au sein de l'histoire de la pensée écologiste en France on peut distinguer plusieurs noms de penseurs qui ont en commun d'avoir appartenu dans les années 1930 au mouvement personnaliste. Ce mouvement intellectuel de l'entre-deux guerres, souvent associé à la personnalité d'Emmanuel Mounier et à la revue *Esprit*, proposait de

repenser la société à partir de la personne humaine considérée comme entité spirituelle libre. Le mouvement personnaliste est très lié au christianisme et en particulier au catholicisme, mais ne s'y réduit pas. Cette mouvance « anti-conformiste », recherchant une troisième voie entre individualisme et totalitarisme, a donc vu émerger des penseurs comme Jacques Ellul ou Bernard Charbonneau, fondateurs du « personnalisme bourguignon », branche bordelaise de ce moment, ou encore Denis de Rougemont collaborateur des revues *Esprit* et *Ordre nouveau*. Ces penseurs se distinguent par le développement dans leur pensée de thèmes qui deviendront centraux dans la pensée écologiste : critique du système technicien chez Ellul, éloge de la nature chez Charbonneau, théorisation du fédéralisme européen chez de Rougemont. Au-delà de ces thèmes, on retrouve chez tous ces penseurs l'expression d'un idéal de liberté qui s'exprimerait justement à travers l'unité de la pensée et du faire au sein de la personne humaine.

Bernard Charbonneau affirme pour sa part qu'il n'y a pas de société libre sans hommes libres. La liberté concerne l'individu. Mais la liberté qui prend chair chez l'individu a un prix : l'angoisse face à la vérité existentielle de la condition humaine. Cette vérité est celle de la tension vertigineuse qui s'instaure entre un esprit qui tend à l'infini et un corps inscrit dans la nature et la société, les déterminismes biologique et social, la finitude. La liberté est donc à l'opposé de toute sécurité puisqu'elle est refus du donné dans l'expérience de l'altérité et l'affirmation de la singularité. C'est en acceptant sa vocation d'incarner l'esprit dans le monde matériel, le monde des objets, que l'être humain peut être libre.

Charbonneau situe ainsi l'être humain à contre-courant de la loi du monde qu'est l'entropie, « la chute », la victoire de la matière sur l'esprit. Le but de l'homme est d'arriver à la « conformité de la vie et de la pensée, de la pensée et de la vérité » (Charbonneau 2000 p.204). Les termes de « chute » et d'« incarnation » utilisées par Charbonneau illustrent l'influence sur lui de catégories chrétiennes.

Pour Jacques Ellul, protestant réformé qui a écrit plusieurs ouvrages de théologie, l'idée directrice, celle de la liberté par l'incarnation de l'unité entre le corps et l'esprit est la même que chez Charbonneau. Dans sa pensée, le moteur de la liberté est constitué par l'espérance « que le monde aboutisse à la Jérusalem céleste » (Ellul 1973 p.15), soit une espérance proprement chrétienne, celle du salut du monde. Et pour le penseur c'est cette espérance qui permet à l'homme de se défaire de toutes ses aliénations, de toutes ses contraintes, d'être libre. C'est en se plaçant dans ce référentiel eschatologique que l'homme peut être libre et inversement « l'exercice de la liberté qui nous est donné conduit à actualiser l'espérance qui nous est donnée par le monde » (Ellul 1973 p.15). Finalement, pour Ellul, l'acte, l'agir -lorsqu'il est libre, c'est-à-dire motivé seulement par l'espérance- est le moyen de réaliser cette espérance : « Vivre dans l'espérance, c'est faire pénétrer dans la vie la dimension eschatologique [...] faire chacun de nos actes en fonction du royaume qui vient [...] d'autre part, chacun de ces actes tend à actualiser, à rendre présent au milieu de nous le royaume qui vient » (Ellul 1973 p.15) Là encore, c'est la pensée qui se réalise, qui s'auto justifie dans le

faire : pas d'espérance sans acte libre et pas d'acte libre sans espérance, les deux se trouvent unis.

Chez Denis de Rougemont, l'unité du faire et de la pensée est décrite de façon encore plus évidente puisqu'il en a fait le sujet d'un livre : *Penser avec les mains*. Il y affirme clairement cette unité : « L'esprit n'est vrai que lorsqu'il *manifeste* sa présence, et dans le mot manifester il y a *main*. L'esprit n'est vrai que dans son acte » (de Rougemont 1936 p.14). Selon lui, l'homme ne peut-être pleinement homme que dans la rencontre de l'esprit et de l'acte, c'est alors que l'homme est libre et qu'il exerce réellement sa vocation de créateur. Cette démarche vient s'opposer à la distinction de la pensée et de l'action : « L'ambition de cet ouvrage est de confondre ce que des siècles de culture bourgeoise nous ont appris à distinguer et opposer : le cerveau et les mains dans le corps, la foi et les œuvres dans l'âme, mais aussi cette âme et ce corps, cette pensée profonde et ce qui la révèle au jour, cet esprit qu'on dit pur, et l'acte qui l'atteste. » ; « L'opposition courante entre 'théorique' et 'pratique' [relève] du péché, c'est-à-dire de la chute originelle, qui sépara la pensée de l'homme de la réalité totale de l'Eden. [...] Il est au pouvoir de la foi seul de supprimer radicalement l'hiatus entre la pensée et l'action » (de Rougemont 1936 p.148 ; p.209). Et c'est encore une fois via des catégories chrétiennes que de Rougemont propose « le principe d'une ascèse d'incarnation : volonté d'assumer dans une prise unique tout ce que notre péché sépare [...] tension qui se résout en acte et tout acte est à contre-courant, à contre temps, à contre espace. Ainsi l'homme reste un

homme debout. [...] Je tiens cette ascèse à la fois pour humaine et pour conforme à l'ordre chrétien » (de Rougemont 1936 p.221).

On peut constater que les grandes lignes de la pensée de ces trois auteurs se rejoignent. Ils proposent tous trois à l'homme un idéal d'incarnation, d'unité du corps et de l'esprit, de la pensée et du faire qui seul permet la liberté. Tous les trois associent cette liberté à une prise de risque, une mise en danger, une dénonciation de ce qui n'est pas liberté : la liberté est pour eux un engagement. Cet engagement revêt dans leurs pensées une dimension eschatologique puissante puisqu'il vient sanctionner des dérives qui sont qualifiées de « péchés » et liées au « péché originel » ou à la « chute ». A l'inverse, cet engagement, cette liberté en acte s'inscrit dans « la construction du royaume de Dieu », dans une quête du salut, « c'est le miracle par l'intermédiaire de nos mains libérées » (Ellul 1973 p.14).

*Les ressources de l'engagement écologique : une revalorisation moderne des croyances religieuses ?*

La mise en parallèle d'un ethos des agriculteurs paysans qui se fonde sur l'unité de la pensée et de l'action et d'une pensée écologico-personnaliste qui construit une théologie justifiant cette unité pensée/action nous invite à revenir sur les rapports historiques des uns avec les autres.

L'influence des personalistes sur les agriculteurs paysans n'est que très rarement directe. Notre enquête a en effet révélé que très peu de ces agriculteurs ont lu ces auteurs. Toutefois, assez fréquemment, voir de

façon quasi systématique concernant les agriculteurs enfants d'agriculteurs de plus de 45 ans, la participation à des mouvements chrétiens de jeunesse suggère une transmission des idées personalistes aux paysans. Ainsi, la Jeunesse Agricole Chrétienne (JAC) rebaptisée Mouvement Rural de Jeunesse Chrétienne (MRJC) a brassé plusieurs générations d'agriculteurs et a souvent été influencée par une vision personaliste du monde. Reste que l'éthos des agriculteurs paysans décrit plus haut s'applique aussi à des agriculteurs n'ayant jamais fréquenté ces mouvements chrétiens, voir n'ayant aucune éducation religieuse.

Dès lors, en considérant que des catégories d'analyses se retrouvent de façon proches dans le discours des agriculteurs et dans la pensée des personalistes nous voulons formuler l'hypothèse selon laquelle l'écologie en temps que pensée politique contemporaine véhicule en elle-même une vision du monde en affinité avec ces visions développées à partir d'une théologie chrétienne. L'engagement écologique des agriculteurs paysans se trouverait donc en affinité avec une certaine théologie chrétienne car écologique.

L'écologie n'aurait donc pas soldé l'aspect religieux des théories et des thèmes amenés par ses précurseurs. La critique de la technique, l'éloge d'une certaine relation à la nature se traduiraient par un engagement spécifique, un ethos particulier qui en tant que corpus de choix « non-conventionnels » repose aussi sur des catégories de sens non rationnelles. En formulant la possibilité de la catastrophe, l'écologie renoue avec les questions de fin dernière, de sens. L'action est alors motivée par des choix éthiques préexistants à tout engagement politique. Ce présupposé éthique

de l'écologie, très bien développé par Hans Jonas ne se concrétise pas sous la pression d'une heuristique de la peur, c'est-à-dire dans la conscience concrète de la catastrophe. Il se concrétise via l'articulation de la catastrophe imaginée (et non ressentie) avec un idéal de liberté : le salut et la liberté sont une seule et même chose, la pensée et l'acte sont unis par une éthique qui reprend consciemment ou non les formes d'une eschatologie chrétienne entre autre formulée par des penseurs personalistes.

- Castoriadis C. L'institution imaginaire de la société. Le Seuil, Paris, 1975.
- Charbonneau B. Je fus. Opale, Pessac, 2000.
- De Rougemont D. Penser avec les mains. Albin Michel, Paris, 1936.
- Ellul J. Ethique de la liberté, Labor et Fides, Paris, 1973.
- Habermas J. Entre naturalisme et religion : les défis de la démocratie. Gallimard, Paris, 2008.
- Lambert B. Les paysans dans la lutte des classes. Editions du centre national du travail, Nantes, 2003.
- Luckmann T. The invisible religion : the transformations of symbols in industrial society. Macmillan, New-York, 1967.
- Touraine A. Production de la société. Le Seuil, Paris, 1973.
- Weber M. Le savant et le politique. Plon, Paris, 1963.
- Weber M. Economie et société 1. Plon, Paris 1995.