



HAL
open science

De la pauvreté à la simplicité volontaire : étude exploratoire d'une cité en construction

Philippe Robert-Demontrond

► **To cite this version:**

Philippe Robert-Demontrond. De la pauvreté à la simplicité volontaire : étude exploratoire d'une cité en construction. *Économies et sociétés. Série KC, Études critiques en management*, 2015, 4 (2), pp.297-323. halshs-03148031

HAL Id: halshs-03148031

<https://shs.hal.science/halshs-03148031>

Submitted on 21 Feb 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**De la pauvreté à la simplicité volontaire :
étude exploratoire d'une cité en construction**

**From poverty to voluntary simplicity :
an exploratory study of a city under construction**

Résumé

Longtemps, l'extension des possibilités de consommation a été fortement valorisée par l'idéologie dominant les sociétés occidentales. Depuis quelques décennies, cette visée est contestée par divers mouvements socio-culturels. Ceux-ci ont pour commune assise une métaphysique que l'on étudie ici. L'investigation est conduite dans la perspective de la théorie des cités (Boltanski et Thévenot, 1991). Après avoir explicité les fondements conceptuels de ce modèle, les principaux discours de la période antique et médiévale portant sur la pauvreté volontaire sont analysés à son prisme. La même opération est répétée pour les discours actuels sur la simplicité volontaire - s'agissant d'examiner si l'on n'a pas affaire à plus que des mouvements contre-culturels : à la construction d'une nouvelle cité.

Summary

For a long time, extending the possibilities of consumption was highly valued by the dominant ideology of Western societies. This goal is currently contested in various cultural movements. All of them share the same metaphysics, which is here examined. The research is conducted from the perspective of the Sociology of Critical Capacity (Boltanski et Thévenot, 1991). After having

explained the conceptual basis of this theoretical framework, the main antique and medieval discourses on voluntary poverty are analyzed through it's prism. The same operation is then replicated for the present discourses on the voluntary poverty. We show that there is actually more here than counter-cultural movements : we assist to the construction of a new "city".

Ph. Robert-Demontrond
Professeur des Universités
CREM UMR CNRS 6211
11 rue J Macé
35 000 Rennes
philippe.robert@univ-rennes1.fr

De la pauvreté à la simplicité volontaire : étude exploratoire d'une cité en construction

Si, longtemps, l'extension des possibilités de consommation a constitué un trait déterminant de l'idéologie dominant les sociétés occidentales, la puissance hégémonique de cette valeur est depuis quelques décennies à présent vivement contestée par divers mouvements socio-culturels.

Ceux-ci ont très tôt fait l'objet d'attentions théoriques variées - et se sont trouvés étudiés tantôt sous l'angle des systèmes de représentations qu'ils portent, dans leurs critiques, tantôt sous l'angle des pratiques de consommation qu'ils emportent, en distinguant les logiques anti-matérialistes insistant sur l'appauvrissement, sur la réduction des capacités financières [*e.g.*, Hamilton C., Mail E. (2003) ; Hampton R. S. (2008) ; Juniu S. (2000) ; Schor J. (1998)], et celles insistant sur la frugalité et la simplicité [*e.g.*, Cherrier E. (2009) ; Dobscha S. et Ozanne J. L. (2001) ; Etzioni A. (2004) ; Leonard-Barton D. (1981) ; Shaw D. et Newholm T. (2002) ; Shepherd N. (2002) ; Zavestoski S. (2002)].

Ces mouvements contre-culturels ont pour commune assise une métaphysique que l'on se propose ici d'étudier - dans la perspective de la sociologie pragmatique, et plus particulièrement de la théorie des compétences morales (ou théorie des cités) développée par Boltanski et Thévenot (1991). Après avoir explicité dans leurs grands traits les fondements de ce modèle (1), les principaux discours de la période antique et médiévale portant sur la pauvreté volontaire, comme modèle existentiel, sont analysés au prisme de la théorie des cités (2). La même opération est répétée pour les discours actuels sur la simplicité volontaire (3) - s'agissant de voir si l'on n'a pas affaire, ici, à plus que des mouvements contre-culturels : à la construction d'une nouvelle cité. Une cité contre celle dite « marchande », qui retient la richesse matérielle (l'extension des possessions) comme indicateur de la grandeur des individus.

1. Le modèle des cités

La question de ce qui est ou non légitime, pour les individus, investigation originellement philosophique, initiée par Socrate, est récemment devenue de première importance en sciences sociales - induisant le développement de nombreuses théories. Toutes s'accordent à reconnaître que, contrairement à ce qu'affirmaient les penseurs des Lumières, le cadre de détermination de la légitimité est pluriel. Il n'y pas un et un seul principe supérieur commun sur lequel les individus peuvent s'accorder. Ce que montre notamment la théorie des cités : après une explicitation de ses fondamentaux essentiels, au regard du projet ici suivi (1.1.), les registres d'évaluation de la légitimité identifiés dans ce modèle sont exposés (1.2.).

1.1. Fondamentaux de la théorie des cités

Dans la perspective de Boltanski et Thévenot (1991), les compétences morales des acteurs, déployées dans les opérations de critique en légitimité, ou de justification face à des critiques en légitimité, dans des situations de débat public, sont culturellement conditionnées. Elles ont pour fondement des pré-discours - des répertoires d'évaluation et d'argumentation qui pré-existent aux discours, les organisant et les orientant.

Soit encore, les acteurs sont historiquement sensibilisés à un nombre limité de registres argumentatifs. Ceux-ci sont estimés résulter, en Occident, des constructions de la philosophie politique - constructions envisagées comme « des entreprises grammaticales d'explication et de fixation des règles de l'accord, c'est-à-dire, indissociablement, comme des corps de règles prescriptives permettant de bâtir une cité harmonieuse, et comme des modèles de la compétence

commune exigée des personnes pour que cet accord soit possible » [Boltanski L. et Thévenot L. (1991), p. 86].

L'étude de ces constructions permet d'identifier six types de cité harmonieuse - soit encore, six principaux ordres de justification, très généraux, sur lesquels sont fondées les « prétentions à la légitimité » [Boltanski L., et Chiapello E. (1999), p. 624]. En chaque cas est défini un principe supérieur (une conception spécifique du bien commun), et des modalités d'évaluation des actions correspondantes. A chaque cas, autrement dit, est liée une « grammaire du lien politique » qui permet de donner une justification à la structure sociale [Boltanski L. et Thévenot L. (1991), p. 86]. Partant de l'idée que les désaccords relèvent de la contestation d'une relation d'ordre, entre des individus ou entre des faits et phénomènes sociaux - contestation induisant la réclamation d'un réajustement des grandeurs -, le modèle des cités mobilise pour la reconnaissance des cités six axiomes :

- un « principe de commune humanité » (axiome que l'on note A1), pose une équivalence fondamentale entre les membres de la cité, liée à ce que tous appartiennent à l'humanité [Boltanski L. et Thévenot L. (1991), p. 97].

- un « principe de dissemblance » (A2) s'oppose en antithèse à A1 en hiérarchisant les membres de la cité entre des états plus ou moins « petits » ou « grands » (ibid.).

- un « principe de commune dignité » (A3), pose que tous les membres de la cité ont « une puissance identique d'accès à tous les états » (ibid., p. 98).

- un « principe d'ordre » (A4), indique l'existence d'une échelle de valeur des biens ou des bonheurs attachés à chaque état (ibid., p. 99).

Le modèle des cités pose ainsi l'existence, d'une part, d'un pôle d'égalité, d'homogénéité - idée que constitue l'axiome A1 (les hommes sont égaux dans leur humanité), radicalisée en A3 (les hommes

ont les mêmes moyens d'accéder à tous les états) -, et le modèle pose l'existence, d'autre part, d'un pôle d'inégalité, d'hétérogénéité - idée que constitue l'axiome A2 (les hommes sont grands ou petits), précisé par A4. Deux autres axiomes sont alors posés pour apaiser cette tension.

- A5 apporte une première solution en liant « les bienfaits d'un état supérieur à un coût ou un sacrifice exigés pour y accéder » ; l'existence d'une « formule d'investissement » opère comme un régulateur qui supprime la tension entre homogénéité (égalité) et hétérogénéité (inégalité).

- A6 apporte une autre solution, en posant « que le bonheur, d'autant plus grand que l'on va vers les états supérieurs, profite à toute la cité » (autrement dit, que les inégalités profitent à tous). L'existence d'un « bien commun » opère ainsi comme « clé de voûte » du modèle [Boltanski L. et Thévenot L. (1991), p. 101], assurant la compatibilité entre ces deux exigences, « fortement antagoniques » : d'une part, « une exigence de commune humanité qui suppose une forme d'identité partagée par toutes les personnes » (ibid.) ; et d'autre part, « une exigence d'ordre sur cette humanité » (ibid.).

1.2. Richesse matérielle et cité marchande

Sur cette base d'idées premières, six principes supérieurs communs sont identifiés et donc six « cités justes », six systèmes mobilisés par les acteurs, dans les espaces publics, pour justifier (par généralisation) leurs actions ou critiquer celles des autres. En chaque cas, les principes de légitimité de l'action varient, relevant : d'une obligation de préservation des « petits », par extension du lien familial (monde domestique) ; de critères d'efficacité et d'efficience (monde industriel) ; de critères financiers, de profitabilité, d'enrichissement (monde marchand) ; de la grâce et de l'humilité, du sacrifice de soi (monde inspiré) ; de la conscience de l'intérêt commun (monde civique) ; de la gloire et du crédit d'opinion, de l'estime et des mécanismes mimétiques (monde du renom).

Cités Catégories essentiels	Cité de l'inspiration	Cité domestique	Cité de l'opinion	Cité civique	Cité marchande	Cité industrielle
Principe supérieur commun	La grâce et l'élection, le jaillissement de l'inspiration.	La tradition, le respect de la hiérarchie, la fidélité et la loyauté.	L'opinion publique, le succès et l'honneur tirés de la renommée.	La volonté générale et la conscience collective, indivisible.	La concurrence, la convoitise, le désir de détenir des biens rares.	Les principes d'efficacité et d'efficience.
État de grandeur	Ce qui relève du spontané, de l'authentique, de l'onirique.	Ce qui se rapporte à la supériorité hiérarchique.	Ce qui découle de la visibilité, de la célébrité.	Ce qui s'apparente au réglementaire, qui relève du mandat.	Ce qui a trait à au prix, à la rareté des possessions.	Ce qui permet la performance.
Dignité des personnes	Le souci de la création, la mise en avant des passions.	L'habitude, la maîtrise des us et coutumes, des traditions.	Le besoin de reconnaissance, de considération	Les droits civiques, la délibération, la participation.	L'égoïsme, l'intérêt personnel.	L'effort, le travail, la fiabilité.
Répertoires des sujets	Les créateurs, les artistes.	Les chefs, la famille, le maître.	Les leaders d'opinion, les vedettes.	Les personnes collectives.	Les marchands, les hommes d'affaires.	Les experts, les scientifiques, les technocrates.
Répertoires des objets	Le spirituel, le personnel.	Le protocole, la politesse.	La marque, le nom.	L'ensemble des dispositifs légaux.	La fortune, les biens de luxe.	Les techniques, les méthodes scientifiques.
Coût de l'accès à la grandeur	Le renoncement à la routine.	Le devoir de protection à l'égard de son entourage	Le délaissement du secret au profit de l'ostensible.	Le renoncement à ses intérêts particuliers.	L'adoption de comportements opportunistes.	La mise en avant du progrès, de la prévision et du contrôle.
Figures harmonieuses	L'imaginaire, le rêve, l'art.	Le foyer, les cérémonies familiales.	L'audience, l'effet médiatique.	La république, les instances représentative.	Le marché,	L'organisation, les systèmes.
Formes de l'évidence	L'intuition, la révélation.	Les conduites exemplaires.	La notoriété, le succès.	Les textes de lois, les chartes, les règlements	Les bénéfiques, les rétributions financières.	La mesure, la preuve .
Déchéance de la cité (état de petitesse)	Le pragmatisme, la réalité.	L'instabilité, la précarité, la vulgarité.	L'indifférence, l'anonymat.	La marginalité, l'individualisme, la division.	Le désintérêt, l'altruisme.	L'inutilité, la futilité, le gaspillage, l'irrationalité.

Tableau 1 : Descriptif en synoptique des cités

En conséquence de l'acculturation des acteurs, à chaque cité correspond, selon Boltanski et Thévenot (1991), un répertoire de justifications et de critiques efficaces. Deux points sont alors à souligner.

L'efficacité (la puissance relative) des cités a été originellement présumée égale - Boltanski et Thévenot (1991, p. 190) indiquant cependant que la cité industrielle informe en France, plus que toute autre, l'actuel fonctionnement sociétal (se substituant en cette position dominante à la cité domestique). Le constat a par la suite évolué : le modèle néolibéral induit effectivement la prédominance de la cité marchande [Thévenot et Lamont, 2000]. Autrement dit, la grandeur marchande est actuellement très largement convoquée dans les disputes - jusque dans des domaines historiquement libres d'objectif économique (comme la santé, l'enseignement, etc.). Soit encore, la question de la richesse matérielle tend à devenir culturellement hégémonique.

Les argumentations adossées à chacun des six principes supérieurs communs identifiés constituent des « discours forts » - les autres, des « discours faibles »¹. Moins légitimes, ces autres argumentations, fondées sur d'autres principes de justification, sont estimées moins performantes (moins aptes à supporter la critique, car ne supportant pas une montée en généralité). La cohérence argumentative (la conformité grammaticale des arguments utilisés, le respect des conventions discursives, définies par les ordres de généralité), contribue à la qualité du plaidoyer ou à la force des critiques adressées, depuis une cité, pour disqualifier les actions qui relèvent d'autres cités. « Seules les cités paraissent avoir une efficacité sociale tandis que les arguments non fondés « en toute généralité » sur un « principe supérieur commun » sont purement et simplement ignorés » [Juhem P. (1994), p. 103].

Pourtant, de tels arguments sont très régulièrement utilisés. Comme, notamment, ceux mobilisés pour la contestation de la cité marchande - de la grandeur de la richesse matérielle – dans une logique de pauvreté ou de simplicité volontaire. L'importance de leur présence, dans les débats

¹ On reprend ici le concept de « discours fort » énoncé par Protagoras comme un discours partagé par le plus grand nombre.

publics, laisse supposer que ces arguments sont aussi dotés d'une certaine efficacité sociale. Sinon même, qu'ils peuvent s'organiser en cité. Ce qui est à présent testé.

2. La protocité de la pauvreté volontaire

Un premier répertoire de critiques de la cité marchande défend un principe de pauvreté volontaire comme voie de la grandeur individuelle (entendue ici comme accomplissement de soi). Ce répertoire est varié dans ses argumentations - entre lesquelles on peut distinguer des filiations antiques (2.1.) et médiévales (2.2.). On examine la cosmologie qui les sous-tend et leur grammaire (2.3.), pointant ce qui empêche ce répertoire d'arguments de devenir une cité (un discours fort).

2.1. Conceptions antiques de la pauvreté volontaire

La pensée antique, philosophique et théologique, gréco-romaine et judéo-chrétienne, délivre sur la pauvreté volontaire trois discours positifs : la pauvreté comme déprise de la norme, délivrance du monde des sujets (perspective promue par les cyniques) ; la pauvreté comme déprise du monde des objets, détachement, sortie de leur emprise, de leur empire (perspective promue par les stoïciens) ; la pauvreté comme pureté, sainteté, mise à distance du monde matériel (perspective gnostique, inspirée par les écrits platoniciens et néo-platoniciens et promue par la prédication patristique).

Dans la dynamique de ces idées, l'influence de Socrate est d'importance. Interpellé sur sa pauvreté matérielle, il s'affirme effectivement « suffisamment riche » et estime son interlocuteur, Critobule, se pensant quant à lui très riche, en fait « tout à fait pauvre » - en conséquence de l'importance de ses appétits [Xénophon, *Économique* II, 1-8]. Ceux-ci font l'homme hétéronome. Or, ce que le sujet

doit avant tout viser, c'est être autonome - c'est avoir la pleine maîtrise de soi². Etat qui fonde la sagesse, comme accord de soi avec soi-même - ce qui est le juste but (*orthos skopos*) de la vie bonne.

L'idée induit la valorisation philosophique de l'ataraxie (de la quiétude absolue du sujet), comme principe du bonheur dans le stoïcisme (en relation avec l'*apatheia*, l'absence de passion) et dans l'épicurisme (en relation avec l'*euthymia*, comme forme d'équanimité, de constance des états d'âme). Toujours, enseignent ces philosophies, profondément socratiques, il faut maîtriser ses appétits, les minimiser. Leçon commune que teintent quelques différences.

Dans la perspective du stoïcisme, le bonheur se tient dans le bon usage de l'esprit [Antisthène, *in* Diogène Laërce (1999)] : dans le bon usage de ce qui dépend du sujet, ce dont il est maître (ses représentations, son intériorité), par distinction de ce qui ne dépend pas de lui - tout ce qui est objet pour lui, son corps, ses richesses matérielles [Épictète, *Manuel*, I, 1]. Le pauvre véritable est celui qui se mesure à l'aune de la possession de richesses matérielles [Cicéron, *Paradoxa stoicorum* VI] - qui se vit donc dans le manque [Sénèque, *De vita beata* XXII]. Celui-là est pauvre, car des objets, il n'en est jamais assez. Il est toujours de nouvelles richesses matérielles à posséder, en plus de celles déjà accumulées ; il est donc toujours un manque, une insuffisance, une contrariété pour le sujet qui se définit par ses objets. L'éthique commande ici, tout au contraire, d'apprendre à se satisfaire de peu de choses. Et encore, l'éthique commande de ne s'accorder qu'un usufruit sur toutes les choses dont on vient à disposer, de s'en contenter et de refuser de prétendre à

² On trouve en continuité dans les textes de Platon cette question de la maîtrise de soi. Ce que marque significativement sa condamnation de l'ivresse - démesure de la consommation, étourdissement de l'esprit par le corps, dépossession de soi-même (cf. notamment, *Lois* I, 637b-650b ; *Lois* II, 671a-674c).

leur possession. Car on ne peut avoir la maîtrise de leur conservation ; on ne peut qu'être exposé au risque (à la douleur) de leur perte. Principe qu'appuie par ailleurs l'obtention de bénéfices : le renoncement à la possession occasionne une plus grande attention aux choses - reconnues transitoires [Épictète, *Manuel*, 11].

Dans la perspective de l'épicurisme - forme d'hédonisme, éthique valorisant donc le plaisir -, le bonheur implique l'autosuffisance. Le sujet doit se suffire à lui-même ; les appétits démesurés sont sources de souffrance [*cf.*, Helmer E. (2013)]. Devenir riche ne s'obtient ainsi pas « en augmentant les biens, mais en diminuant les besoins », comme le rapporte Stobée (*Florilège*, XVII, 37). Diminution relative : simplicité, sobriété, frugalité suffisent. La pauvreté n'est ici pas un modèle existentiel. Être riche n'est ici pas un mal, pour autant que cela ne constitue pas un projet gouvernant la vie (*cf.*, les écrits de Philodème de Gadara, de Lucrèce et de Diogène d'Oenoanda, *in* Delattre D. et Pigeaud I. (2010)]. Le mal vient de ce que le sujet s'épuise à devenir riche, et vient de ce que la richesse est l'objet essentiel du désir.

Moins sensibles à la problématique de détachement du monde que de décillement du sujet sur les arbitraires, la pauvreté sert le projet éthique des cyniques : ériger en soi sa propre loi, être libre des conventions et des convenances, des normes et obligations factices qu'instruit inutilement la vie en société [*cf.*, Goulet-Cazé M.-O. (2001)]. Il faut pour eux en revenir au nécessaire, rejeter le superflu - où se loge la compétition [*cf.*, Antisthène, Cratès de Thèbes, *in* Diogène Laërce (1999)]. Il faut refuser d'être possédé, d'être l'esclave de qui ou quoi que ce soit, être une âme forte. Il faut apprendre à vivre dans l'*atuphia*, l'absence de vanité. Ce en quoi la plus brève leçon est de survivre dans le dénuement, jusqu'au plus complet comme le fit Diogène de Sinope - « Socrate devenu fou » selon Platon [Diogène Laërce (1999)], pour qui « l'homme doit vivre sobrement, s'affranchir du désir, réduire ses besoins au strict minimum ».

Ce mépris philosophique pour la prospérité matérielle (que double le mépris gnostique, plus profond, pour le monde matériel, pour le terrestre au profit du céleste), a originellement fait écho aux premiers textes chrétiens : « personne ne peut servir à la fois Dieu et les richesses » (Mt 6, 24) ; « faites mourir en vous l'avarice, qui est un culte des idoles » (Col 3, 5) ; « dès que nous avons de quoi nous nourrir et de quoi nous couvrir, nous devons être contents » (I Tim., VI, 8)... Les prédications patristiques, au IV^e siècle, sont emplies ainsi d'appels au renoncement : Evagre le Pontique, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, le commandent ou recommandent tous. La vie de Paulin de Nole est devenue alors un modèle de cette éthique ascétique - renonçant à la richesse pour une pauvreté volontaire (« *ex opulentissimo diuite uoluntate pauperrimus* »), devenant ainsi *homo caelestis*. Les écrits de Cassien, au V^e siècle, prennent Judas pour contre-exemple : « il a négligé d'écraser la tête du serpent, et il a été atteint de son venin mortel. Dans quel abîme l'avarice ne l'a-t-elle pas fait tomber, puisqu'elle lui a persuadé de vendre pour trente deniers d'argent le Rédempteur du monde, l'Auteur de notre salut ? Il n'eût jamais commis une si odieuse trahison sans les tentations de l'avarice, et il ne se serait jamais rendu coupable d'un si grand sacrilège, s'il ne s'était pas habitué d'abord à garder quelque chose de l'argent qui lui était confié ». Et de conclure : « ce ne sont pas les richesses qui apaisent l'avarice, c'est le dépouillement (...) c'est la seule vertu de la pauvreté qui pourra le guérir ». Vertu qui signifie non seulement restreindre ses avoirs, mais aussi se mettre, intellectuellement, en dehors de la logique des richesses matérielles : il faut ainsi, pour Cassien, « ne jamais souiller sa conscience avec le moindre argent. (...) Il faut non seulement ne pas posséder de l'argent, mais encore en bannir le désir et la pensée (...). À quoi nous servirait de ne pas avoir de richesses, si nous avons le désir d'en posséder ? ».

2.2. Conceptions médiévales de la pauvreté volontaire

Le thème de la maîtrise de soi a longtemps dominé la pensée de la pauvreté active, volontaire (état permettant sa réalisation), et la pensée de la pauvreté passive, de l'indigence subie (état ne permettant pas, au contraire, sa réalisation). Ce n'est ainsi qu'après avoir originellement désigné une situation socio-politique, de faiblesse induisant l'exposition du sujet à des risques d'oppression, d'arbitraire, de jugements iniques, que le concept de pauvreté passive a progressivement pris des acceptions économiques plus marquées, s'attachant à exprimer l'insatisfaction des besoins matériels [Leclercq J. (1967)]. Dans les écrits de Guillaume de Conches, au XI^e siècle, le contenu moral de l'expression domine - l'idéal comportemental est défini par la frugalité, la simplicité des besoins. Est pauvre celui qui s'en écarte : « *pauper est non qui parum habet sed qui plus cupit* » (le pauvre n'est pas celui a peu, mais celui qui veut beaucoup). Dans les écrits de Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, le contenu moral de l'expression disparaît, en élidant tout jugement : « *pauper est, qui sibi non sufficit* » (le pauvre est celui qui ne peut satisfaire à ce qu'il veut). Pour maître Eckhart, au XIII^e, est pauvre celui « *qui nihil habet* » (qui n'a rien), tandis que Pillus, à la fin du XII^e siècle, s'attache à proposer une définition quantitative de la pauvreté, en avançant un seuil catégoriel : est pauvre, pour lui, celui « *qui habet minus quinquaginta aureis* » (qui a moins de cinquante pièces d'or)...

Le rapport chrétien à la pauvreté volontaire a significativement évolué lorsque la religiosité s'est centrée sur la dévotion à l'humanité du Christ - devenant un modèle existentiel. Des écrits néotestamentaires deviennent alors saillants et culturellement très prégnants : « de riche il s'est fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir par sa pauvreté » (2 Cor 8,9). Entre le XI^e et le XIII^e siècle, la pauvreté s'est ainsi progressivement imposée comme valeur centrale dans les sociétés occidentales [Bain E. (2010) ; Manteuffel T. (1970) ; Piron S. (2012) ; Vauchez A. (1970)]. Les cisterciens, « entrepreneurs de sainteté » [Bouchard C. (1991)], l'ont vivement prônée en réaction à l'opulence de Cluny - elle est alors une exigence morale qu'expriment à Cîteaux et Clairvaux, formellement et matériellement, architecturalement, l'austérité, la sobriété. Un idéal ascétique a

prévalu alors dans les milieux monastiques, exaltant le dépouillement. Et ce, parfois dans une logique que commandent d'autres écrits néotestamentaires, devenus affordants : « si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; viens, et suis-moi » (Mat., 19, 21). En faisant entrer dans la littéralité ce mot d'ordre, jusqu'alors compris comme allégorique, François d'Assise, « amant de la pauvreté » (*paupertatis amator*), demande que soit suivie dans le monde, hors du cloître monastique, la voie de la simplicité [cf., de Waal E. (2010)]. Le syntagme « pauvreté volontaire » (*voluntaria paupertas*), marque alors lexicalement le mouvement qu'il constitue. Lequel vise à adopter la condition la plus humble, la plus basse, refusant ainsi la propriété des biens mobiliers et immobiliers pour n'en garder que le droit d'usage, l'usufruit. Encore n'est-ce pas suffisant. Pour les franciscains comme Pierre de Jean Olivi, la pauvreté volontaire ne saurait de fait être limitée au renoncement à tout droit de propriété ; il faut par ailleurs un « usage pauvre » (*usus pauper*) des biens, marquant ainsi une intention de vivre pauvrement [cf., Burr (1997)].

2.3. D'une cosmologie à une proto-cité

Au total, on voit se dessiner deux principales formes de pauvreté volontaire : une forme ascétique, définie par l'idée qu'une dépossession des objets permet une plus grande possession du sujet par lui-même ; une forme apostolique et mystique, définie par l'idée qu'un détachement des biens permet plus de liens - plus de disponibilités pour autrui.

Ce qui caractérise profondément ces sagesse tient à ce que l'anthropologie désigne comme « infrastructure cosmologique » [Stoczkowski W. (2009)] – entendant par cosmologie une vision du monde cohérente, structurée, qui porte « sur les êtres, les objets et les puissances censés peupler le réel, sur leurs propriétés, leurs rapports, leur origine et leur devenir » [Stoczkowski W. (2009), p.

17]. Celle-ci s'organise autour d'une ontologie (une définition des entités essentielles), une axiologie (une définition des valeurs essentielles), une étiologie (une définition de l'origine du mal), une sotériologie (une définition des réponses au mal). A ce modèle analytique est adjoint ici, en complément, une métrologie (une définition des modes de mesure de la grandeur relative des sujets, dans le monde).

Ontologie	Le monde est conçu dans une vision dualiste, qui s'exprime en plusieurs oppositions : entre sujets et objets, entre esprit et corps, et plus largement entre sphères immatérielle et matérielle du monde, entre contemplation et action (comme activités de l'esprit et du corps, respectivement).
Axiologie	La maîtrise de soi, la possession de soi, est la valeur supérieure - qui fonctionne comme une méta-norme. Le sujet est sujet authentique lorsqu'il est autonome et sans attache. L'esprit prévaut sur le corps ; la contemplation prévaut sur l'action.
Etiologie	Le monde des objets est privatif de liberté. Le sujet est possédé par les objets qu'il possède - leur acquisition lui prend du temps, leur conservation lui prend du temps ; ce temps, temps de travail, le détourne de la contemplation. Est ainsi « anti-sujet », toute entité qui s'oppose à l'accomplissement du sujet comme sujet authentique - le faisant « pseudo-sujet » - lorsque il est possédé par les possessions dont il s'entoure.
Sotériologie	L'éthique commande de restreindre cet entour, de s'astreindre à ne pas dépasser le nécessaire. L'attrition du monde des objets permet l'émancipation du sujet. La pauvreté matérielle permet l'expansion spirituelle du sujet. La richesse authentique n'est pas richesse matérielle, richesse d'objets. Le détachement de son entour apporte au sujet le confort émotionnel et intellectuel nécessaire à son épanouissement spirituel. Le sujet authentique est celui qui, désencombré des objets, peut accorder à chaque autre sujet et à chaque objet un temps d'attention plus important.
Métrologie	La grandeur des sujets est variable ; son évaluation ne s'effectue pas seulement par la mobilisation d'une échelle de mesure nominale, distinguant entre grands et petits, mais aussi par l'exploitation d'une échelle de mesure ordinale, distinguant différents niveaux de grandeur. De là une compétition possible entre sujets. Cette compétition est inverse de celle que décrit Veblen. Pour celui-ci, la compétition se règle par un jeu de possessions et d'accumulation d'objets au delà du nécessaire, et par la possibilité de s'engager dans des actions futiles. Ici, la compétition se règle par le détachement. François d'Assise, ainsi, renonce à ses biens « dans un potlatch de la dépossession » [Piron S., (2009)] : « outre l'accomplissement d'un devoir de charité chrétienne qui ne connaît pas de limites, on peut y lire une forme d'orgueil du dénuement volontaire » (ibid.). La même remarque vaut pour Diogène de Sinope - dont Socrate et Platon critiquaient la vanité de l'effort de pauvreté. La suspension de la compétition (le retour à une échelle nominale pour définir la grandeur des sujets) implique la tempérance - le « rien de trop » pour guide, <i>mêden agan</i> [Platon, Philèbe, 45e 1] -, contre les maximes du « toujours plus » ou du « toujours moins ».

Tableau 2 : Cosmologie des morales hellénistiques

Cette cosmologie se décline dans les registres argumentatifs - pour l'évaluation des actions, des faits et phénomènes sociaux, pour leur critique, leur mise en accusation, ou pour tout au contraire leur justification (tableau 2).

Principe supérieur commun	Le détachement matériel, l'absence de convoitise, d'appétit pour les objets - la condamnation de l' <i>auri sacra fames</i> ", de la faim de l'or [Virgile, <i>L'Enéide</i> , III, 57].
État de grandeur	Ce qui se rapporte à l'esprit, ce qui permet son épanouissement (son extension). Est grand qui se maîtrise (domine son corps et ses appétits).
Dignité des personnes	Le souci de son épanouissement spirituel (la visée d'une extension authentique de soi)
Répertoire des sujets	Les sages, les individus spirituellement accomplis.
Répertoire des objets	Les dispositifs permettant l'épanouissement spirituel
Formule d'investissement	Le renoncement aux possessions, le détachement des objets
Figures harmonieuses	La sagesse (l'accord de soi avec soi-même)
Formes de l'évidence	La pauvreté, le dénuement
Déchéance de la cité (état de petitesse)	Ce qui se rapporte aux richesses matérielles - à l'assujettissement au monde des objets. Est petit celui qui est possédé par les objets, par le souci de leur accumulation. Est petit qui se croit grand d'après l'extension quantitative de ses possessions.

Tableau 3 : Protocité de la pauvreté volontaire

On le voit, la protocité de la pauvreté volontaire est en conflit immédiat avec la cité marchande. Ce qui l'empêche d'advenir à l'état de cité tient à l'existence de disputes sur le respect de deux axiomes.

L'axiome A6 (de bien commun), pose problème, en premier lieu. En tant qu'elle ordonne une réduction du travail, la pauvreté volontaire présente effectivement, à l'égard du bien commun, le même effet que la richesse inemployée : elle diminue la mobilisation des facteurs de production. Elle affecte le sort collectif. En conséquence de quoi, la pauvreté volontaire a été de moins en moins tolérée en dehors du monde clérical ; elle s'est trouvée de plus en plus condamnée, dès l'ère médiévale. Sous l'influence de l'ethos économique émergeant alors progressivement, tout en participant à son émergence, le théologien Gratien, au XII^{ème} siècle, proclamait ainsi le devoir

d'éradication de la pauvreté oisive. En 1323, le pape Jean XXII déclarait hérétique l'idée que le Christ ait été sans possession, n'ait pas connu la propriété³...

L'axiome A3 (de commune dignité) pose également problème. L'indignité de la pauvreté subie est ainsi une constante historique - significativement, si les franciscains ont su capter le prestige éthique de la pauvreté volontaire, ils ne se sont guère inquiétés de la pauvreté subie, involontaire [cf, Prion S. (2009) ; Toneatto V. (2011)]. Celle-ci disqualifie – d'autant plus que la société devient « de consommation », qu'elle valorise les capacités individuelles d'accès à la consommation [Bauman Z. (2005)].

Un autre modèle existentiel que celui de la pauvreté volontaire, proche et distinct, dépassant ces deux problèmes, de bien commun et de commune dignité, s'impose alors en relais. Parce que celui-ci ne s'oppose pas à la consommation – dévalorisant certes les performances quantitatives de consommation, mais valorisant des compétences qualitatives de consommation - il apparaît comme un contre-modèle culturel à fort potentiel de développement

3. La cité de la simplicité volontaire

³ Au vrai, le problème de la pauvreté n'est pas seulement économique mais également politique : le détachement matériel, dans un esprit évangélique, le renoncement au monde des objets a de fait paru suffire à beaucoup de chrétiens comme une espèce d'habilitation au ministère de la prédication - en l'absence de tout mandat conféré par la hiérarchie ecclésiale - en concurrence avec les institutions "habilitées". De là une déstabilisation de l'ordre social. La pauvreté, donc, n'a en conséquence plus été promue comme vertu sanctifiante.

Il est plusieurs sages, non occidentales, qui fondent également le bonheur vrai sur le dépouillement, la maîtrise de soi, le renoncement aux besoins matériels pour un accomplissement spirituel.

Ainsi notamment de l'hindouisme, qui ne conçoit pas l'homme comme un être de besoins et de désirs à assouvir, mais comme un être ayant pour devoir de se libérer de ses besoins, d'éteindre ses désirs [Robert-Demontrond Ph. (2008)]. L'idéal d'existence ainsi dessiné consiste à savoir se départir des richesses, et non pas à savoir les accumuler. D'où l'accent mis dans toute la formation hindoue sur l'*aparigraha* : la non-possession. Dans la perspective de l'hindouisme, ainsi, les individus respectables sont ceux qui ne cherchent pas la satisfaction de leurs désirs matériels, mais leur disparition même : les désirs inassouvis provoquant une souffrance, il s'agit, pour éliminer cette dernière, d'éliminer le désir, de suivre le modèle du renonçant (*sanyasi*), en quête de délivrance.

Dans la même lignée d'idées, le confucianisme et le taoïsme entraînent l'homme à la domination des désirs, à la libération des besoins. Qu'il anoblisse (confucianisme) ou qu'il purifie (taoïsme), ce qui importe en cet entraînement est l'effort accompli - comme le note Granet (1999) -, « pour échapper à la servitude des appétits. Qu'on les considère comme artificiels ou comme naturels, qu'on pense revenir à la nature ou s'élever au dessus d'elle, qu'on la sanctifie ou qu'on glorifie la civilisation, qu'on se réclame du naturisme taoïste ou de l'humanisme confucéen ». Tous, taoïstes ou confucéens, s'accordent sur ce principe, « que les activités, les passions, les sensations usent l'être et diminuent en lui substance et puissance » (ibid.). Toujours, il s'agit de maîtriser l'assouvissement des désirs matériels, d'orienter les comportements vers des modes de réalisation de soi ne passant pas par l'accumulation de biens.

Ces sagesses orientales, mixées avec celles occidentales, gréco-romaines et chrétiennes, déterminent, tantôt explicitement, tantôt implicitement, le registre des topiques de la « simplicité volontaire ».

L'expression est déclinée du syntagme « *simple living* », historiquement développé par R. Gregg (1936), disciple de Gandhi. Elle n'a eu de succès qu'après une ré-édition en 1974 de l'article originel, et son exploitation par D. Elgin (1981). Succès international, avec des variantes dans la formulation : le mouvement s'est ainsi organisé, en Suède, autour notamment de Jörgen Larsson et du mouvement *Frivillig Enkelhet* (« simplicité volontaire »), au Danemark, autour notamment de Gitte Joergensen (*cf.*, simple-living.dk), aux Pays-Bas, autour du mouvement *Zuinigheid met Stijl* (« simplicité avec style ») ; en Italie, autour du mouvement *Slow food*. Aux Etats-Unis, la simplicité volontaire s'inscrit dans une longue tradition socio-culturelle, remontant aux mouvements puritains et quakers du XVIIe siècle [Burch M. A. (2003), p. 38] - mouvements qui, soucieux de médiété, d'un modèle de vie tout en modestie, contre le luxe et les frivolités [Montagutelli M. (2001)], sont marqués par l'héritage combiné de la culture gréco-romaine et de l'éthique judéo-chrétienne [Shi D. E. (2001), p. 4]. En France, le mouvement s'organise autour de plusieurs foyers - « sobriété heureuse » [*e.g.*, Rabhi P. (2010)], notamment, « décroissance conviviale » [*e.g.*, Latouche S. (2002)], également. Après un exposé des principes de la simplicité volontaire (3.1.), établis en reprise synthétique d'une analyse antérieure de la littérature *etic* et *emic* [Robert-Demontrond Ph. (2008a)] la cosmologie du mouvement est étudiée pour l'examen de la possibilité de construction en cours d'une cité (3.2). Dans cette perspective, les matériaux de précédentes recherches, phénoménologiques et herméneutiques, sont réexaminés [Robert-Demontrond Ph. (2011)].

3.1. Principes de la simplicité volontaire

Les principes de la simplicité volontaire sont variablement définis au travers la diffusion de plus en plus d'importance d'ouvrages édifiants, s'opposant à l'injonction culturellement hégémonique du « consommer plus » [Gregson N. et alii., (2007)], définissant les comportements vertueux et délivrant des « conseils en bonne vie » [e.g., Boisvert D. (2005) ; Burch M. A. (2003) ; Drake J. D. (2001) ; Mongeau S. (1998) ; Pierce L. (2000, 2003) ; Pradervand P. (1997, 1999, 2004) ; Taylor-Hough D. (2000)]. Des réseaux sociaux, comme le « *Simple Living Network* », voient leur nombre d'adhérents croître de manière exponentielle, tandis que se développe une multitude de sites et réseaux sociaux sur internet⁴. Ces divers dispositifs, informationnels et communicationnels, dessinent un même programme existentiel, soucieux d'épanouissement, d'accomplissement spirituel, de réalisation de soi. Ce qui implique notamment de devenir l'auteur et l'acteur de sa propre vie [Côté M. (2008)]. La simplicité volontaire promeut ainsi la délivrance des compulsions d'achat et de consommation - incitant au désengagement socio-économique, au désengluement du monde marchand, invitant à sortir de l'univers des marques et du marketing. L'autosuffisance est alors visée, en ce qu'elle permet un moindre recours aux relations marchandes, donc la réduction des besoins financiers (un moindre recours à l'argent), donc la réduction du temps de travail, et donc le retour à soi. Le temps est une dimension d'importance : il s'agit de le retrouver, de l'accroître. La lenteur est exaltée [Drake J. D (2001)]. Tandis que l'espace est vidé. Le désencombrement de tout ce qui est inutile, futile, est enseigné, pour la reconnaissance au contraire de ce qui est véritablement utile, autrement dit, finalement : pour une renaissance au monde [Robert-Demontrond Ph. (2011)]. Toujours, il est question de frugalité, comme retour à l'essentiel : « *less is more* » [Andrews C., Urbanska W., (2009)].

⁴ e.g., <http://simplicitevolontaire.over-blog.fr/> ; <http://simplicitycollective.com/> ; <http://midwaysimplicity.com/> ; <http://www.happysimpleliving.com/> ; <http://www.simplicityjourney.com/> ; <https://www.facebook.com/pages/Voluntary-Simplicity-Simple-Living/124285580924810>

Si le syntagme « simplicité volontaire » s'impose dans les discours, ce n'est pas de manière exclusive. C'est ainsi que Rahnema (2003) veut réhabiliter la thématique (et le lexique) de la « pauvreté volontaire », comme « désir de se libérer de toute forme de dépendance matérielle », désir assis « sur la conviction que les voies du plus-être ne sont pas celles du plus-avoir » (ibid, p. 201). « On peut vivre dans le dénuement, presque entièrement « hors marché" et pourtant surmonter les difficultés grâce à la solidarité et l'entraide ». Ce qu'il nomme à la suite d'Ivan Illich une « pauvreté conviviale », mode de vie frugal, caractérisé par la solidarité - outre le contrôle des appétits [Rahnema M. et Robert I. (2008)]. Pour d'autres au contraire, restant plus sensibles aux connotations négatives du concept de pauvreté qu'à l'idée d'inverser le stigmate (en s'appropriant les termes, en les revendiquant), « la simplicité n'est pas la pauvreté » [Mongeau S. (1985), p. 135]. Reste une même idée, cardinale : « c'est un dépouillement qui laisse plus de place à l'esprit, à la conscience ; c'est un état d'esprit qui convie à apprécier, à savourer, à rechercher la qualité ; c'est une renonciation aux artefacts qui alourdissent, gênent et empêchent d'aller au bout de ses possibilités » (ibid.). Il s'agit d'obtenir « un réveil de la conscience morale et spirituelle » [Montagutelli M. (1986), p. 13] ; ce qui, pour Burch (2003), accroît la paix intérieure.

3.2. D'une cosmologie à une cité en construction

La pauvreté volontaire est un eudémonisme marqué, dans ses versions stoïciennes et épicuriennes, par une conception « négative » du bonheur - comme absence de souffrance. Théorie « morose » (*duscheria*) selon l'expression de Platon [Philèbe, 44d], originellement développée par Speusippe [cf., Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 2, 1173a 6-13] contre l'hédonisme promu par Aristippe de Cyrène. Lequel privilégiait les plaisirs corporels (sensoriels), contre les plaisirs spirituels, et les valorisait dans une logique court-termiste, favorisant ainsi ceux immédiats, contre tout intérêt à les

différer. Il faut ainsi typiquement, dans la perspective de l'hédonisme, céder à ses désirs comme à des impératifs. Cette dernière éthique prévaut actuellement. Elle définit le cadre axiologique de la société de consommation. A une variation près : le plaisir est aujourd'hui attendu comme sensation intense, alors qu'Aristippe l'associait à la douceur. Variation significative de l'existence d'une autre valeur : les morales hellénistiques prônaient une vie médiane (*mesos bios* - cf., Platon, *Philèbe*, 43e), et condamnaient l'*hybris* - la démesure. La modernité valorise tout au contraire l'excessif. Ce contexte culturel marque idéologiquement la simplicité volontaire : mix d'eudémonisme et d'hédonisme. De l'eudémonisme est retenu le principe du bonheur comme souverain bien ; de l'hédonisme est retenue une conception « positive » du bonheur. Ce n'est pas d'une absence de souffrance (pour soi-même) dont il est ici question, mais de plaisirs. Comme le sous-titre, très significativement, « *La Décroissance* » : « le journal de la joie de vivre ».

Les tenants de la simplicité volontaire insistent sur ce point : ce n'est pas un ascétisme [Mongeau S. (1998)] - c'est un sensualisme. « *L'ascète se prive volontairement des plaisirs de la vie matérielle dans sa recherche d'une vie spirituelle plus intense, alors que l'adepte de la simplicité volontaire ne fuit pas le plaisir, puisqu'il cherche à s'y épanouir pleinement* » (www.lvn.asso.fr/spip.php?article980). Ce en quoi, finalement, la simplicité volontaire est aussi un « expérialisme » : la vie est tissée d'expériences ; elle se comprend telle - comme un continuum d'expériences qu'il s'agit de vivre intensément, pleinement. La cosmologie qui sous-tend cette philosophie diffère ainsi très significativement de celle la pauvreté volontaire (tableau 3).

Ontologie	La cosmologie dominant les cultures occidentales depuis la révolution galiléenne (dans le prolongement idéologique des pensées platonicienne et aristotélicienne) est un dualisme opposant l'homme à la nature [Descola P. (2005)]. Celle que porte la contre-culture de la simplicité volontaire emporte au contraire des éléments d'une cosmologie animiste - distinguant les non-humains des humains au plan corporel, mais pas au plan spirituel, en les dotant justement d'attributs spirituels. Deux traits sont ainsi d'importance, en ce mouvement : la conception de la nature comme un quasi-sujet (ce qu'exprime très significativement l'idée de « Terre-mère », régulièrement présente dans les discours) et une conception relationnelle des choses. Le sujet simplicitaire est ouvert sur le monde - il ne peut se clore (construire une forme d'indépendance, comme dans le stoïcisme). Et le monde est en situation de dépendance à l'égard de l'homme (il est pensé en termes de vulnérabilité, de fragilité). Soit encore, les vies sont, pour reprendre le lexique de Merleau-Ponty, en situation d'empiètement matériel ; à l'extension « objectiviste » de soi (par les possessions matérielles) répond ici une extension « subjectiviste » de soi (la définition de la qualité de vie de chaque sujet intègre la question de la vie ou survie d'autres sujets, ou de quasi-sujets).
Axiologie	Si la maîtrise de soi, la possession de soi, est une valeur d'importance ⁵ , elle doit être pensée dans le cadre plus large d'un principe d'harmonie. Ce qui est visé, typiquement, est effectivement « une société où les humains vivraient en harmonie entre eux et avec la nature » [Mongeau S. (2003), p. 194]. Ce que promeut la simplicité volontaire, c'est un accord étendu : du sujet avec lui-même (comme le veut la pauvreté volontaire, dans ses déclinaisons stoïciennes et épicuriennes), mais aussi avec les autres sujets (comme le veut la pauvreté volontaire, dans ses déclinaisons chrétiennes), et avec les quasi-sujets dont la survie est fonction de son mode de vie. Dans cette logique, l'esprit ne prévaut pas sur le corps ; le bien-être résulte d'un épanouissement corporel et non pas seulement spirituel. La relation au corps n'est pas de domination, mais de complicité - d'accord en plénitude. Dans les registres de la sensorialité s'impose, très nouvellement, l'idée de goût : se goûter soi-même (l'existential devenant expérientiel), goûter les autres, goûter chaque objet du monde, pour l'extension spirituelle de soi. Ce qui est promue dans la consommation est ainsi une relation esthétique-éthique aux objets : esthétique, au sens étymologique du terme (se rapportant aux sensations, essentiellement, ici, au « bon » et au « beau ») ; et éthique, en ce qu'il s'agit de ne pas faire de mal, quand ce n'est de faire du bien.
Etiologie	La richesse matérielle (entendue comme extension des possessions, de l'entour des objets), est problématique pour le sujet. Elle s'oppose à toute ouverture accomplie - à soi-même, aux autres, aux objets, au monde. Elle est problématique, également, pour le quasi-sujet que constitue la Terre - alors visée comme ressources à mobiliser pour la consommation. L'idée induit, relativement à la pauvreté volontaire, une différence d'importance : l'idée d'une catastrophe écologique en cours. « <i>On est dans une société violente, prédatrice. Parce que notre prospérité repose sur notre capacité à gérer les ressources des autres</i> » (Homme, 50 ans) ; « <i>avec notre mode de consommation, ça peut pas, on peut pas continuer comme ça, quoi. Enfin, je veux dire, on va à notre perte, quoi</i> » (Femme, 28 ans) ; « <i>on va dans le mur et on sait que tout est fichu. Enfin faut pas dire que tout est fichu, hein. Mais, euh... c'est mal barré quand même</i> » (Femme, 47 ans) ⁶ .

⁵ Leonard-Barton (1981) rapporte ainsi qu'il s'agit d'avoir un contrôle sur sa vie - la diminution de sa dépendance à la consommation, la logique d'autosuffisance, dans le mode de vie, s'inscrit typiquement dans cette perspective (Shama et Wisenblit, 1984).

⁶ Ces verbatims sont issus des travaux empiriques précédemment effectués, cités plus avant – auxquels on renvoie (par défaut de place) pour la description du cadre méthodologique de leur production.

Sotériologie	Le sujet simplificateur doit résister à ses désirs [Dobscha (1998) ; Fournier S. (2008)]. « <i>Le désir, c'est le nerf de la guerre, quoi... Le fait de vouloir toujours plus. Alors qu'on a largement ce qu'il faut. Vouloir plus, plus, plus. Travailler plus, pour gagner plus. La croissance... C'est toujours ce mythe qu'en ayant plus, ce sera mieux. Mais, c'est pas... enfin, l'argent fait pas le bonheur, quoi. À partir du moment où t'as ce qu'il faut, pourquoi vouloir plus ?</i> » (Homme, 35 ans). Il s'agit ainsi pour le sujet simplificateur de « <i>privilégier l'être plutôt que l'avoir, le "assez" plutôt que le "plus"</i> » (http://www.amisdelaterre.be/IMG/pdf/simplicite.pdf) ; ou encore, il s'agit de raisonner en terme de « <i>mieux plutôt que plus</i> » (http://ecosophia.over-blog.com/categorie-10235330.html). Ce qui implique certes un certain moins : « <i>alléger sa vie de tout ce qui l'encombre est une manière de privilégier l'être plutôt que l'avoir</i> » (http://www.lvn.asso.fr/spip.php?article980). Il s'agit pour le sujet simplificateur de réduire l'entour des objets jusqu'à l'essentiel. « <i>Une seule alternative à l'apocalypse en marche, décroître. Consommer et produire moins. Devenir joyeusement frugaux. (...) Se contenter du strict nécessaire. Simplicité volontaire</i> » (http://rocbo.lautre.net/poleis/Tiqqun/insurrection/049b.html).
Métrologie	La grandeur des sujets est variable, de sorte que leur classification n'est pas simplement binaire - opposant grands et petits. De là donc une possible compétition. Le jugement de la grandeur étant difficile dans le monde de la qualité esthétique-éthique du rapport aux objets, c'est souvent dans le monde quantitatif qu'il s'opère : est plus grand celui qui, relativement à l'espace, a moins d'objets (en usage et/ou en possession), et/ou celui qui, relativement au temps, les fait manifestement plus durer.

Tableau 4 : cosmologie de la simplicité volontaire

Comme on le voit, les deux cosmologies étudiées sont identiques au plan pratique, au plan éthique, au plan de leurs sotériologies : toutes deux commandent au sujet de s'engager dans une même logique de désencombrement matériel, dans un même programme de désengagement de l'entour des objets - dans la pauvreté, dans la simplicité. Ce qui fait différence est ce qui, en profondeur, fonde l'adoption de ces comportements volontaires, ce qui les justifie rationnellement.

Ces différences sont de l'ordre des ontologies, des axiologies et des étiologies. Au plan des ontologies, on passe effectivement, de la première à la seconde cosmologie, d'une vision analytique, dualiste du monde, opposant le corps et l'esprit, le sujet et le monde, à une conception relationnelle, systémique - pensant les continuités, les entrelacs, les ouvertures et les interdépendances, les empiètements. Au plan des axiologies, on passe d'une valorisation de l'esprit, de la contemplation et du contrôle du corps, à une valorisation de l'accord entre l'esprit et le corps - ce que marque l'idée de goût (de l'action de goûter), comme mode relationnel harmonieux. Au plan des étiologies,

finalement, on passe de la perception de l'accumulation des objets comme une menace spirituelle pour le sujet, affectant sa puissance contemplative, à sa perception comme une menace existentielle - une menace pour son corps même, pour sa survie, du fait des menaces écologiques qu'elle induit fatalement.

En première lecture, deux lignes d'idées sont ainsi centrales, dans la cosmologie de la simplicité volontaire : d'une part, l'idée d'un rapport esthétique au monde - il s'agit de vivre son existence sur un mode de dégustation des expériences, entremêlant corps et esprit ; d'autre part, l'idée d'un rapport éthique au monde - l'existence ne doit pas induire de souffrances. En seconde lecture, une thématique s'avère axiale : l'attention. Non pas l'attention à soi – laquelle est au coeur de la démarche de pauvreté volontaire ; mais l'attention à la relation au monde, organisée sur une logique (esthétique) de satisfaction sensuelle et sur une logique (éthique) de précaution (de ménagement, de délicatesse.

La grammaire de l'argumentation, suivie dans une logique contre-culturelle par les tenants de la simplicité volontaire, se déploie dans l'espace public en une nouvelle cité - en construction (tableau 4).

Principe supérieur commun	La saveur des expériences et la valeur existentielle des objets : « Votre quotidien prendra très rapidement une nouvelle saveur, vous éprouverez enfin l'ivresse de vous sentir exister » (http://simplicite-volontaire.wifeo.com/les-10-conseils-pour-debuter.php).
État de grandeur	Ce qui se rapporte à l'harmonie - du corps et de l'esprit, du sujet avec le monde. Est grand qui sait savourer son rapport au monde - le goûter avec attention (quant à l'esprit) et avec plaisir (quant au corps), sans occasionner de souffrance (sans impact, sans empreinte).
Dignité des personnes	Le souci de son épanouissement, spirituel et corporel, sans nuisance occasionnée (sans empiètement).
Répertoire des sujets	Les sages - au sens des individus goûtant leur existence (leurs expériences du monde), dans le souci continu d'un empiètement minimal sur le monde.

Répertoire des objets	Les dispositifs permettant de mieux savourer le rapport au monde (e.g. « consommez mieux et localement (...) Les aliments bio ou en provenance d'un producteur local sont bien meilleurs, plus goûteux. Economies d'emballage, de transport, etc. (...) Découvrez les vertus du partage et de l'échange. Moins de biens, plus de liens (...) ouvrez-vous aux autres. Partagez, échangez, privilégiez l'entraide, la fraternité, l'amitié. (...) Apprenez à réparer, bricolez, achetez d'occasion, détournez des objets de leur utilisation première, etc. Apprenez aussi à fabriquer par vous-même (...) Apprenez ou réapprenez à cuisiner » ⁷ .
Formule d'investissement	Le passage de la quantité à la qualité, dans la consommation (le temps consacré à la dégustation). Il faut « maîtriser ses pulsions d'achat » (...) désencombrez (...) ne conservez que ce qui est beau, utile et noble. Les objets auxquels vous tenez vraiment sont mis en valeur et les autres vite oubliés » ⁸ .
Figures harmonieuses	L'ouverture attentive aux autres, au monde.
Formes de l'évidence	La simplicité, le temps pris dans la consommation, pour sa dégustation.
Déchéance de la cité (état de petitesse)	Ce qui se rapporte à l'empiètement des richesses matérielles sur le sujet et le monde. Est petit celui qui est possédé par ses possessions et par la logique de consommation (empiètement des objets sur le sujet) et qui ne sait authentiquement apprécier la valeur des choses (la saveur de leur expérience).

Tableau 5 : La cité de la simplicité volontaire

Conclusion

⁷ <http://simplicite-volontaire.wifeo.com/les-10-conseils-pour-debuter.php>

⁸ <http://simplicite-volontaire.wifeo.com/les-10-conseils-pour-debuter.php>

Le mouvement contre-culturel de la simplicité volontaire n'est pas, comme le notent Abdallah & Thompson (2008), superficiellement à contre-courant : « *the underlying message that we all need to consume less stands in direct opposition to a dominant myth in Western society, namely that more consumption is the route to greater happiness* » (*ibid.*). Ceci dit, comme il est ici rappelé, ce mouvement s'inscrit lui-même dans la continuité d'un mythe (et plus largement, d'un cadre cosmologique) longtemps d'importance également, en Occident : celui de la pauvreté volontaire, couplant dépossession et extension (spirituelle) de soi. On a là un système discursif qui, pendant des siècles, a dominé intellectuellement la scène des idées, constituant un puissant répertoire argumentatif contre l'assouvissement des appétits, contre le développement de la cité marchande. Reste que ce système souffre de problèmes, dans sa grammaire, qui l'empêche de s'organiser en cité. Ceci, à la différence du discours de la simplicité volontaire.

La réflexion entamée ici n'est qu'introductive : il s'agit de la poursuivre en examinant notamment, de manière systématique, les critiques adressées par cette cité à l'endroit des autres, et les compromis possibles. Il s'agit aussi d'examiner sa dynamique : outre le principe de plaisir, le souci du monde que porte ce nouveau discours est un élément de différenciation fort, par rapport aux idéologies de la pauvreté volontaire. Il est ici un horizon de peur. Il est un certain climat d'épilogue, qui renouvelle, contre l'insouciance de l'avenir et l'emprise socio-culturelle d'un « *carpe diem* », le sens du tragique historique [Robert-Demontrond Ph. (2011)]. Certains mouvements insistent sur ce point, affirmant la proximité d'une catastrophe écologique, voulant sa pensée obsessionnelle. L'« heuristique de la peur » [Dupuy J.-P. (2002, 2005)] est alors exploitée pour révéler la valeur authentique des choses et modifier les comportements de consommation. L'instauration d'un « climat de panique » [Lenoir Y. (2001)] est visée pour permettre la « décroissance » : le discours

devient plus politique, pense plus essentiellement en termes écologiques et macro-économiques.

Une certaine logique de « pauvreté volontaire » revient, plus que de simplicité volontaire.

Bibliographie

- Abdallah, S., Thompson, S. [2008], Psychological barriers to de-growth: values mediate the relationship between well-being and income, First international conference on Economic De-growth for Ecological Sustainability and Social Equity, Paris, 18-19 avril.
- Andrews, C., Urbanska, W. [2009], *Less is More: Embracing Simplicity for a Healthy Planet, a Caring Economy and Lasting Happiness*, New Society Publishers, Philadelphia.
- Bain, E. [2010], Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval. L'exégèse des Évangiles aux XIIIe-XIIIe siècles, Thèse de doctorat, Université de Nice.
- Bauman, Z. [2005], *Work, Consumerism and the New Poor*, Open University Press, Buckingham.
- Boisvert, D. [2005], *L'abc de la simplicité volontaire*, Éd. Écosociété, Montréal.
- Boltanski, L., Chiapello, E. [1999], *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.
- Boltanski, L., Thévenot, L. [1991], *Les économies de la grandeur*, PUF, Paris.
- Bouchard, C. [1991], *Holy Entrepreneurs: Cisterians, Knights and Economic Exchange in Twelfth-Century*, Ithaca, Burgundy.
- Brune, F. [2003], *De l'idéologie, aujourd'hui*, Parangon, Lyon.
- Burch, M. A. [2003], *La voie de la simplicité*, Éd. Écosociété, Montréal.
- Burr, D. [1997], *L'histoire de Pierre Olivi: Franciscain persécuté*, Éd. Universitaires de Fribourg.
- Cassien, *Institutions cénobitiques, Livre VII*, Paris, Librairie Poussielgue Frères, 1872, www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/peres/cassien/cassien03.htm
- Cherrier, H. [2009], « Anti-consumption discourses and consumer-resistant identities », *Journal of Business Research*, 62, 2, p. 181-190.
- Côté, M. [2008], La simplicité volontaire au Québec. Les adeptes, les groupes, le mouvement, Mémoire pour l'obtention du grade de maître ès arts en sociologie, Université Laval, Québec.
- de Waal, E. [2010], *La voie de la simplicité. La Tradition Cistercienne*, Signe, Strasbourg.
- Delattre, D., Pigeaud, J. (éds), [2010], *Les Epicuriens*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.
- Descola, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Diogène Laërce [1999], *Vie et doctrine des philosophes illustres*, Le Livre de poche, Paris.
- Dobscha, S. [1998] , « The Lived Experience of Consumer Rebellion Against Marketing », *Advances in Consumer Research*, 25, p. 91-97.
- Dobscha, S., Ozanne, J. L. [2001], « An ecofeminist analysis of environmentally sensitive women using qualitative methodology: findings on the emancipatory potential of an ecological life », *Journal of Public Policy and Marketing*, 20, 2, p. 201-214.
- Dupuy, J.-P. [2005], *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, Paris.

Etzioni, A. [2004], « Voluntary Simplicity : Characterization, Select Psychological Implications, and Societal Consequences », in B. Hodgson (ed.), *Studies in Economics Ethics and Philosophy*, Springer, New York, p. 377- 405.

Fournier, S. [1998], « Consumer resistance : societal motivations, consumer manifestations, and implications in the marketing domain », *Advances in Consumer Research*, 25, p. 88-90.

Goulet-Cazé, M.-O. [2001], *L'ascèse cynique, un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, Paris.

Gregson, N, Metcalfe, A, Crewe, L. [2007], « Identity, mobility and the throwaway society », *Environment and Planning D: Society and Space*, 25, p. 682–700.

Hamilton, C, Mail, E. [2003], Downshifting in Australia. A sea-change in the pursuit of happiness, The Australia Institute, www.tai.org.au/documents/dp_fulltext/DP50.pdf

Hampton, R. S. [2008], Downshifting, Leisure Meanings and Transformations in Leisure, ProQuest, UMI Dissertation Publishing.

Harribey, J.-M. [2004], « Vers une société économe et solidaire », *Le Monde diplomatique*, juillet, p. 18-19.

Helmer, E. [2013], *Épicure ou l'économie du bonheur*, Le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne.

Juhem, P. (1994), « Un nouveau paradigme sociologique ? À propos du modèle des Économies de la grandeur de Luc Boltanski et Laurent Thévenot », *Scalpel*, 1, p. 82-110.

Juniu, S. [2000]. « Downshifting: Regaining the Essence of Leisure », *Journal of Leisure Research*, 32, 1, p. 69-74.

Langholm, O. [1992], *Economies in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Brill, Leyde.

Latouche, S. [2002], « A bas le développement durable ! Vive la décroissance conviviale », *Silence*, 280, février, p. 8-11

Leclercq, J. [1967], « Pour l'histoire du vocabulaire latin de la pauvreté », *Parole de l'Orient*, 3, 1-2, p. 293-308.

Lenoir, Y. [2001], *Climat de panique*, Favre, Lausanne.

Leonard-Barton, D. [1981], « Voluntary Simplicity Lifestyle and Energy Conservation », *Journal of Consumer Research*, 8, 3, p. 243-252.

Manteuffel, T. [1970], *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Âge*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.

Martin, H-R. [2007], *Éloge de la simplicité volontaire*, Flammarion, Paris.

Mollat, M. [1966], « La notion de pauvreté au Moyen Age : position de problèmes », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 52, 149, p. 5-23.

Mongeau, S. [1998], *La simplicité volontaire plus que jamais*, Ecosociété, Montréal.

Montagutelli, M. [1986], *La Simplicité volontaire*, Chiron, Paris.

Pierce, L. [2000], *Choosing Simplicity: Real People Finding Peace*, Gallagher Press, Seattle.

Pierce, L. [2003], *Simplicity Lessons: A 12-Step Guide to Living Simply*, Gallagher Press, Seattle.

- Piron, S. [2009], « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines. La pauvreté dans les pays riches », in A Leroux, P. Livet (eds), *Leçons de philosophie économique*, Tome 4, Economica, Paris, p. 36-52
- Piron, S. [2012], Les mouvements de pauvreté chrétiens au Moyen Age central, in D. Bourg, P. Roch, P. (eds), *Sobriété volontaire. En quête de nouveaux modes de vie*, Labor et fides, Genève, p. 49-73.
- Pradervand, P. [1997], Découvrir les vraies richesses : pistes pour vivre plus simplement, Jouvence, Genève.
- Pradervand, P. [1999], *La vie simple*, Jouvence, Genève.
- Pradervand, P. [2004], *Vivre le temps autrement*, Jouvence, Genève.
- Rabhi, P. (2010), *Vers la sobriété heureuse*, Actes Sud, Arles.
- Rahnema, M. [2003], *Quand la misère chasse la pauvreté*, Actes Sud, Arles.
- Rahnema, M., Robert J. [2008], *La Puissance des pauvres*, Actes Sud, Arles.
- Robert-Demontrond, P. [2008a], « Radiographie de l'objection de croissance : étude des principes théoriques et des enjeux managériaux d'une nouvelle doctrine d'encastrement écologique de l'économie », *Revue de l'Organisation responsable*, 3, 2, p. 33-48.
- Robert-Demontrond, P. [2008b], « Diversité anthropologique des imaginaires de la régulation et problème d'internationalisation des normes sociales, *Management & Avenir*, 15., p. 79-97.
- Robert-Demontrond, P. [2011], « Le Zeitgeist des décroissants : continuités historiques et diversité idéologique d'un mouvement d'anticonsumption », *Perspectives culturelles de la consommation*, 1, 1, p. 109-140.
- Schor, J. [1998], *The overspent American*, Basic Books, New York.
- Shaw, D., Newholm, T. [2002], « Voluntary simplicity and the ethics of consumption », *Psychology and Marketing*, 19, 2, p. 167-185
- Shepherd, N. [2002], « Anarcho-environmentalists: Ascetics of late modernity », *Journal of Contemporary Ethnography*, 3, p. 135-157.
- Shi D. E. (2001), *The Simple Life*, University of Georgia Press, Athens.
- Stoczkowski, W. [2009], *Anthropologies rédemptrices*, Hermann, Paris.
- Taylor-Hough, D. [2000] *A Simple Choice: A practical guide for saving your time, money and sanity*, SourceBooks.
- Thévenot, L., Lamont M. [2000], *Rethinking comparative cultural sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Hardcover, Cambridge.

- Todeschini, G. [2008], *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Verdier, Paris.
- Toneatto, V. [2011], « La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge », *Médiévales*, 60, 1, p. 187-202.
- Vachez, A. [1970], « La pauvreté volontaire au Moyen Âge », *Économies, Sociétés, Civilisations*, 25, 6, p. 1566-1573.
- Zavestoski, S. [2002], « The Social-Psychological Bases of Anticonsumption Attitudes », *Psychology and Marketing*, 19, 2, p. 149-165.