



Mouvement politique des objecteurs de croissance

www.objecteursdecroissance.be
info@objecteursdecroissance.be

André Gorz, l'écologie comme politique
Ivan Illich : chrétien, libertaire, écologiste.
Cornelius Castoriadis, l'écologie comme autonomie

Trois textes de **Romain Felli** sur trois auteurs phares de l'écologie politique : André Gorz (1923-2007), Ivan Illich (1926-2002) et Cornelius Castoriadis (1922-1997) - le 3^{ème} texte écrit avec **Antoine Chollet**. Parus dans *LaRevueDurable* (www.larevuedurable.com) en 2009, reproduits avec l'aimable autorisation de l'auteur.

Romain Felli a mis en avant ces trois penseurs dans un petit livre très utile, *Les deux âmes de l'écologie. Une critique du développement durable* (L'Harmattan, Paris, 2008). Tous trois ont en commun de s'être penchés sur la sphère de l'autonomie individuelle comme source d'émancipation et de capacité à coopérer pour faire face aux dérives liberticides de la « mégamachine » étatique et technique.

Romain Felli prépare un doctorat à l'Institut d'études politiques et internationales, à la Faculté des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne, en Suisse.

Antoine Chollet achève une thèse de doctorat à l'Institut d'Etudes politique de Paris (Sciences-Po) portant sur les rapports entre temps et démocratie.

Note : des articles d'André Gorz et Cornelius Castoriadis sont disponibles sur le site du mpOC, voir le répertoire des articles, mpOC.be/articles/.

André Gorz, l'écologie comme politique

Romain Felli

André Gorz, de son vrai nom Gérard Horst, est né dans la tourmente de l'Europe, à Vienne, en 1923 d'un père juif et d'une mère catholique. En 1939, après l'*Anschluss*, ses parents l'envoient en Suisse afin de le mettre à l'abri du nazisme et de la guerre. André Gorz débute des études d'ingénieur chimiste à l'école polytechnique de l'Université de Lausanne.

Son séjour en Suisse, loin des siens, le confirme dans son inadéquation au monde (thème de son roman *Le traître*², préface de Jean-Paul Sartre). Il dira plus tard : « Mes triples ou quadruples identités ont des raisons historiques et le refus de toute identité certaine de ma part. Il n'y avait aucune possibilité de m'identifier [...] à la Suisse, le pays où je me suis réfugié, parce qu'on ne devient jamais suisse, on y reste toujours un étranger. »

C'est à Lausanne néanmoins qu'il rencontre l'amour de sa vie, Dorine, actrice de théâtre anglaise, qu'il épousera quelques années plus tard, en dépit de sa condamnation de l'institution du mariage. Au soir de leur vie, Gorz lui dit une dernière fois tout son amour dans un texte très émouvant : *Lettre à D³*.

La voie du journalisme

Mais c'est déjà la philosophie qui occupe son esprit et son temps. Il dévore l'œuvre de Jean-Paul Sartre et n'hésite pas à interpellier le philosophe lors d'une conférence donnée dans la capitale vaudoise en 1946. C'est le début d'une longue relation intellectuelle.

Gorz et sa femme s'installent à Paris en 1949, et vivent de divers expédients. Il finit par être engagé au journal *Paris-Presse* où il rencontre Jean-Jacques Servan-Schreiber. Ce dernier l'embauche quelques années plus tard comme journaliste économique à *L'Express*. Gorz, toujours sous l'influence de l'existentialisme sartrien, entre également au comité de rédaction de la revue *Les Temps Modernes*. En 1964, il quitte *L'Express* pour fonder avec quelques collègues *Le Nouvel Observateur*, dans lequel il signe ses articles du nom de Michel Bousquet (traduction française de *Horst*).

Parallèlement à son activité journalistique, Gorz développe son travail philosophique. Il s'intéresse aux marxistes hétérodoxes de l'école de Francfort, en particulier Jürgen Habermas et Herbert Marcuse. Révolutionnaire antiautoritaire et antistalinien, il s'engage dans le milieu du syndicalisme où il théorise une critique radicale du capitalisme et une transition au socialisme (*Le socialisme difficile*⁴ ; *Réforme et révolution*⁵).

Profondément marqué par Mai 68, qui confirme sa vision d'un mouvement social émancipateur et antiautoritaire, il se lance dans la critique des institutions (l'école, l'Etat, la médecine...) influencé par la lecture d'Ivan Illich qu'il contribue à introduire en France. Quoique toujours proche de Sartre, il se démarque nettement des options politiques de ce dernier, préférant un socialisme libertaire au maoïsme du philosophe français.

C'est alors qu'il commence à travailler sur l'écologie, notamment par le biais de la lutte antinucléaire. Sous la pression publicitaire d'EDF *Le Nouvel Observateur* refuse un dossier très critique qu'il a rédigé sur ce sujet, qu'il publie finalement dans le mensuel *Que choisir ?* Gorz collabore également au mensuel écologiste *Le Sauvage*.

Toute sa vie, André Gorz est resté un intellectuel discret, absent des plateaux de télévision. Il n'a non plus jamais occupé de poste académique, ce qui explique peut-être le mépris que la plupart des intellectuels français continuent de témoigner à son égard, alors que son œuvre est largement reconnue en Italie, en Allemagne et dans le monde anglo-saxon. Il n'a jamais recherché les honneurs, mais s'est acharné à bâtir une œuvre intellectuelle originale et autonome.

Le 22 septembre 2007, Dorine et André Gorz/Gérard Horst ont mis fin ensemble à leurs jours. Dorine souffrait depuis de nombreuses années des suites d'un traitement médical inadapté, provoquant d'atroces maux de tête.

Contribution à l'écologie politique

C'est au milieu des années 1970 qu'André Gorz publie ses premiers textes importants sur l'écologie, sans pour autant rompre avec le marxisme révolutionnaire et libertaire qui inspirait ses écrits précédents. L'attention portée à l'écologie est une manière de réactualiser son projet intellectuel et politique initial qui propose, comme le note Arno Münster, une « défense de l'*émancipation* comme mouvement de l'auto-organisation spontanée d'espaces d'*autonomie* et de *coopération* volontaire des sujets cherchant une *alternative concrète* à l'ordre économique et social du capitalisme actuel »⁶.

Gorz dresse un tableau sombre des ravages causés à l'environnement et à la qualité de vie. Pour lui, cette dégradation environnementale est inséparable des logiques économiques et sociales qui structurent le monde dans lequel il vit. Ainsi, il propose immédiatement une lecture *politique* de l'écologie, à la fois dans l'analyse des causes et dans le programme d'action qu'il dresse. La crise environnementale est à comprendre comme une crise du capitalisme.

La recherche permanente du profit – de la *valeur* – caractérise l'entreprise capitaliste. Or, cette valeur économique doit s'inscrire dans des marchandises qui remplissent une valeur d'usage. Le capitalisme est conduit par un besoin permanent d'accroître la production afin de produire de la valeur, mais qui suppose en même temps une consommation toujours croissante de matériaux, qu'accompagnent des rejets sous forme de pollutions elles aussi croissantes. Le capitalisme d'après Gorz se trouve désormais confronté à une crise engendrée par l'épuisement des ressources naturelles et la saturation de pollutions.

Dans un système capitaliste, la valeur produite doit être impérativement réalisée sous forme de valeur d'usage sans quoi le système rencontre une crise de sous-consommation : les biens ne trouvent pas preneurs. Gorz montre en quoi cette logique conduit à des aberrations écologiques, économiques et sociales.

Les marchandises sont programmées pour s'user rapidement, elles succombent à une « obsolescence planifiée » : les chaussures durent six mois à peine, il devient impossible de réparer seul les objets électroménagers, les produits sont jetables, à utilisation unique, etc. Bref, autant de tactiques afin d'assurer une consommation sans cesse renouvelée plutôt qu'une production de biens durables, ce qui aggrave d'autant la crise écologique.

Face à cette crise sans précédent, Gorz craint la mise en place d'une dictature écologiste (telle que théorisée par Hans Jonas, par exemple), voire ce qu'il nomme un « éco-techno-fascisme » : la prise de pouvoir de technocrates

« éclairés » prétendant œuvrer pour sauver la Terre. Il est absolument nécessaire à son avis de reconnaître au contraire la possibilité d'une sortie civilisée de la crise par une solution démocratique, coopérative et antiproduktiviste.

La lutte écologique est donc nécessairement une lutte anticapitaliste et pour la démocratie. Gorz est extrêmement sévère contre les conceptions « environnementalistes », qui pensent possible de réorienter le capitalisme vers plus d'écologie : « Il faut d'emblée poser la question franchement : que voulons-nous ? Un capitalisme qui s'accommode des contraintes écologiques ou une révolution économique, sociale et culturelle qui abolit les contraintes du capitalisme, et par là même, instaure un nouveau rapport des hommes à la collectivité, à leur environnement et à la nature ?⁷

N'oublions pas que pour Gorz, le capitalisme produit non seulement une crise écologique et sociale, mais est d'abord un système de domination et d'aliénation qui doit être combattu à ce titre.

Sortie civilisée du capitalisme

La tendance du capitalisme est de tout soumettre à sa logique, de tout transformer en marchandise. Pour Gorz, il est donc impératif de subordonner la logique capitaliste à une rationalité écologique et sociale. Cette rationalité passe par la décroissance de la production et de la consommation qui suppose elle-même une limitation des besoins et donc une lutte contre l'obsolescence planifiée, la publicité, etc.

La lutte centrale se joue néanmoins autour du temps de travail. Pour Gorz, la réduction du temps de travail est l'élément essentiel d'une politique socialiste et écologiste. Elle permet à la fois de dégager des sphères d'autonomie, des moments où l'individu est maître de son temps et non subordonné à la production, et aussi de rompre avec la logique productiviste.

Dans une économie capitaliste, les gains en productivité sont systématiquement affectés à l'accroissement de la production. Gorz propose de les affecter à la réduction du temps de travail. Ainsi, on produit mieux en moins de temps plutôt que de produire plus dans un temps inchangé.

Quant à l'autoproduction sous forme de jardinage, de bricolage, de réseaux d'échange locaux, etc., Gorz, là encore, y est favorable pour des raisons à la fois d'accroissement de la sphère d'autonomie individuelle et écologistes. Cette sphère d'autonomie permet le partage avec autrui, la production coopérative et la mise en commun d'outils et de biens.

Une proposition controversée de Gorz, qu'il a d'ailleurs reformulée à plusieurs reprises, est celle d'un revenu universel découplé du travail, ou versé en échange d'un nombre d'heures de travail fixe, répartis sur une vie entière. Cette proposition, de nouveau, vise à instaurer des rapports égaux entre les individus, et une sortie du productivisme.

Bref, « non seulement on peut vivre mieux en travaillant moins et en consommant moins et autrement, mais cette limitation volontaire et collective de la sphère de la nécessité permet dès à présent, et permet seule, une extension de la sphère de l'autonomie, c'est-à-dire de la liberté. »

Espoir

Dans son dernier texte écrit peu avant sa mort⁸, Gorz

souligne : « la décroissance est donc un impératif de survie. Mais elle suppose une autre économie, un autre style de vie, une autre civilisation, d'autres rapports sociaux. En leur absence, l'effondrement ne pourrait être évité qu'à force de restrictions, rationnements, allocations autoritaires de ressources caractéristiques d'une économie de guerre. La sortie du capitalisme aura donc lieu d'une façon ou d'une autre, civilisée ou barbare. La question porte seulement sur la forme que cette sortie prendra et sur la cadence à laquelle elle va s'opérer. »

Or, fidèle en cela à la dialectique marxiste, Gorz repère dans la société actuelle les tendances qui peuvent mener à cette société nouvelle. Autrement dit, le capitalisme, comme totalité contradictoire, produit sa propre négation sous la forme de la gratuité. Gorz dans les dernières années de sa vie (*L'immatérialité*⁹) a été extrêmement attentif au développement de l'informatique, des réseaux de communication et surtout des communautés de logiciels libres. Leur caractéristique est que leur coût de reproduction est nul.

S'ouvre alors la possibilité du partage de la richesse par la gratuité. Mais, nous signale Gorz, ultimement, le grand espoir de la production hors-marché, de la production et de la consommation durable, l'organisation de l'économie centrée autour des besoins et non du profit, c'est au Sud de la planète qu'il se profile aujourd'hui.

Notes

- 1) Romain Felli, *Les deux âmes de l'écologie. Une critique du développement durable*. L'Harmattan, Paris, 2008.
- 2) Seuil, Paris, 1958.
- 3) Galilée, Paris, 2006.
- 4) Seuil, Paris, 1967.
- 5) Seuil, Paris, 1969.
- 6) Arno Münster. *André Gorz ou le socialisme difficile*, Lignes, Paris, 2008.
- 7) Leur écologie et la nôtre, Les Temps Modernes, mars 1974. Repris dans *Ecorev'* n° 22, printemps 2006.
- 8) Le travail dans la sortie du capitalisme, *Ecorev'* n° 28, automne 2007-hiver 2008.
- 9) Galilée, Paris, 2003.

Encadré : L'héritage d'André Gorz

L'héritage intellectuel d'André Gorz est aujourd'hui bien vivant. Beaucoup mieux reconnu sur le plan académique dans le monde anglophone que francophone, plusieurs auteurs ont consacré un ouvrage à sa pensée. En France, les revues *Ecorev'* et *Multitudes* poursuivent sa réflexion autour de l'écologie politique et de la critique du travail.

Sur le plan politique, le mouvement *Utopia*, qui est transversal au Parti socialiste et aux Verts, se réclame explicitement des thèses gorziennes. André Gorz, peu avant sa mort, a d'ailleurs rédigé la préface de son *Manifeste*.

Bibliographie essentielle de Gorz sur l'écologie

- Écologie et politique, Seuil, Paris, 1978.
Capitalisme, socialisme, écologie, Galilée, Paris, 1991.
Écologica, Galilée, Paris, 2008.

Ivan Illich : chrétien, libertaire, écologiste.

Romain Felli

Comme André Gorz dont il a été question dans la dernière livraison de *la Revue durable*, Ivan Illich naît à Vienne dans l'entre deux guerres, en 1926. Comme Gorz, il descend d'une famille cosmopolite : un père catholique croate et une mère allemande d'origine juive sépharade.

Fuyant devant la montée des lois antisémites, Illich et sa famille quittent Vienne en 1942 et s'installent en Italie. Ivan Illich poursuit des études de cristallographie à l'Université de Florence, puis des études ecclésiastiques à l'Université pontificale grégorienne du Vatican (jésuite), et obtient un doctorat en histoire médiévale à Salzbourg. Après avoir envisagé une carrière diplomatique, il décide d'accéder à la prêtrise. L'Église l'envoie en 1951 aux États-Unis, à New York, où il est en charge d'une paroisse pauvre d'immigrants portoricains. Puis en 1956 il est nommé vice recteur de l'Université catholique de Puerto Rico. Suite à des désaccords avec sa hiérarchie, il s'installe au Mexique, à Cuernavaca où il fonde en 1961 un centre pour la formation interculturelle, visant à enseigner aux missionnaires catholiques envoyés en Amérique du Sud les langues et la connaissance de la culture nécessaires à l'accomplissement de leur sacerdoce. Ce centre fonctionne de 1966 à 1976 comme Centre interculturel de documentation (CIDOC), avec Valentine Borremans comme co-directrice, et accueille des intellectuels venus du monde entier. En délicatesse avec la hiérarchie vaticane (les positions anti-conformistes de Illich apparaissent de plus en plus en contradiction avec les volontés de l'Église) et craignant la trop grande institutionnalisation du CIDOC, Illich décide de le fermer.

Cette époque est celle de sa plus grande notoriété publique, où il publie ce qu'il nomme ses « pamphlets » qui rencontrent une énorme succès. *Une société sans école*, *Énergie et équité*, *La convivialité*, *Némésis Médicale*, etc. sont diffusés, lus, débattus avec vigueur. Illich est invité dans le monde entier, y compris aux plus hauts sommets. Ses thèses, critiques du « mode de production industriel », entrent en résonance avec une série d'analyses qui commencent à se diffuser.

Après la fermeture du CIDOC, Illich retourne vivre en Europe. Sa carrière se poursuit alors comme professeur invité dans de nombreuses universités, en particulier aux États-Unis et en Allemagne. Il renoue alors avec des travaux d'érudition portant sur les institutions fondamentales des sociétés contemporaines, analysées dans leur héritage issu des institutions chrétiennes. Il enseigne l'histoire du haut Moyen Âge à l'Université de Brême. Il décède en 2002, des suites d'une tumeur à la mâchoire qu'il a supporté plus de vingt ans sans la faire traiter.

Critique de la société industrielle

L'idéologie politique dans laquelle s'inscrit Ivan Illich est des plus difficiles à cerner. Ses thèses principales relèvent d'un anarchisme libertaire, certaines sont issues de sa foi chrétienne, certaines sont extrêmement progressistes, d'autres apparaissent profondément réactionnaires. Assurément Illich est un critique de la notion de « progrès » comme mouvement naturel vers toujours plus et toujours mieux.

André Gorz qui l'introduit en France insiste sur son analyse de la technique et des systèmes de domination, bref de tout

ce qui fait obstacle à l'autonomie des individus. Ce sont ces thèses là, issues de la période des « pamphlets » qui ont eu un impact important sur le mouvement écologiste, plus que son œuvre ultérieure. Illich y propose une critique de la société industrielle de croissance qui entre en résonance avec les préoccupations de l'écologie politique. Cette société qui détruit l'autonomie conduit les hommes à ne plus maîtriser leur environnement, leurs outils et leurs productions : « Les individus qui ont désappris à réclamer leurs propres droits, deviennent les proies de la mégamachine qui définit à leur place leurs manques et leurs revendications ».

Les thèses principales d'Illich ont souvent été résumées par une série de slogans : « l'école abrutit », « la médecine rend malade », « la vitesse fait perdre du temps », etc. Néanmoins, il serait faut d'y lire la énième resucée de la thèse réactionnaire des « effets pervers ». Illich propose une analyse bien plus profonde de ces phénomènes, qui ont à voir avec une critique radicale de la société industrielle. Cette critique doit permettre aux sociétés dites « développées » de se sortir de ce modèle absurde, et à celle qui ne le sont pas, de ne point y entrer. Par opposition, Illich esquisse les contours d'une société conviviale, c'est-à-dire « une société où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et non au service d'un corps de spécialistes. Conviviale est la société où l'homme contrôle l'outil ».

Cette société conviviale passe par ce qu'Illich nomme la « déprofessionnalisation ». Les « professions » sont une manière d'interdire aux gens d'exercer des compétences naturelles. Au fur et à mesure que se développent la médecine, l'école, etc., les savoirs vernaculaires, traditionnels sont évacués, disqualifiés, voire interdits. Tout ce qui n'est pas marchandisable, quantifiable, productible en grande série, est inadéquat aux sociétés industrielles. De même la structure de l'éducation produit par la distribution de diplômes moins une reconnaissance de certaines capacités, que l'exclusion de ceux qui n'ont pas ce diplôme.

La logique des outils

La notion d'outil est alors centrale pour comprendre la structure des sociétés contemporaines. Elle englobe les objets, mais aussi les institutions principales des sociétés industrielles comme l'école ou la médecine. Ceci permet à Illich de développer la notion de « contre-productivité » des institutions modernes. Lorsqu'elles atteignent un certain « seuil », ces institutions produisent des phénomènes qui sont opposés au but originare qu'elles sont censées remplir. Dans la société industrielle, les institutions qui prétendent répondre à des besoins humains engendrent en réalité de nouvelles demandes, ceci dans un cercle infini. Ainsi au projet de libérer l'Homme des servitudes, elles substituent de nouvelles dépendances et un attachement renforcé au système.

Par exemple, alors que la mobilité individuelle est sensée permettre aux gens de s'affranchir de la distance afin de gagner du temps, le développement de la civilisation automobile produit l'effet inverse. D'une part la multiplication des automobiles engendre des congestions de trafic qui font baisser la vitesse globale des transports. Mais d'autre part, si l'on additionne le temps passé à travailler qui sert à payer ladite automobile, son entretien, son carburant, etc., et qu'on le divise par la distance couverte par ses déplacements automobiles, on obtient une « vitesse généralisée » de 6 km/h., comme l'a calculé Jean-Pierre Dupuy. Dès lors, la marche à pied (4km/h.) ou le vélo

(15km/h.) sont des moyens de transport aussi, voire plus efficaces, tout en étant infiniment plus « conviviaux ». Car si l'utilisation de l'automobile suppose un réseau de routes, de distribution d'essences, de garages, de policiers, etc., le vélo est utilisable partout, aisément réparable et indépendant de systèmes hétéronomes pour son fonctionnement.

Or le développement de ces outils non conviviaux produit un « monopole radical » qui exclue l'usage d'outils alternatifs. Les outils non-industriels sont alors exclus pour résoudre un besoin. Ainsi le développement de l'automobile, la construction d'autoroutes, etc dévalorise voire rend impossible la marche à pied où le vélo. L'urbanisme est alors pensé autour de la voiture, les rues ne sont pas faites pour les piétons ou les cyclistes, etc. Bref, le système industriel réussi à imposer un outil industriel unique pour satisfaire un besoin

Crise écologique

La crise écologique inquiète Illich au plus haut point, mais les solutions qui sont proposées pour la résoudre l'effraient encore plus. Les conceptions technocratiques de l'écologie qui demandent une intervention accrue des « experts » du « Léviathan bureaucratique » supposent une « industrialisation des valeurs » et la croyance que la technique et les machines pourraient résoudre la crise écologique. A l'opposé Illich défend l'idée que seul un retournement complet du système dans lequel les humains prendraient conscience de la nécessité de « prendre soin l'un de l'autre » est souhaitable. Illich connaît bien les thèses du fameux rapport au Club de Rome (1970) intitulé *Halte à la croissance !* (le titre anglais énonce de manière plus précise : « les limites de la croissance ») mais loin de constituer une référence sur ce que devrait être l'écologie, elles correspondent dans son analyse au plus haut degré d'aliénation par les « experts » d'un problème politique. Illich n'a pas de mots assez durs pour fustiger cette « élite organisée, chantant l'orthodoxie de l'anticroissance ». Car pour Illich le problème n'est pas celui d'une limitation imposée d'en haut de la production industrielle, mais bien de la reconstruction révolutionnaire d'un autre modèle de société. Or « en incitant la population à accepter une limitation de la production industrielle sans remettre en question la structure de base de la société industrielle, on donnerait obligatoirement plus de pouvoirs aux bureaucrates qui optimisent la croissance, et on en deviendrait soi-même l'otage ».

En proposant une critique radicale de la société industrielle et de la croissance économique, Ivan Illich a fourni à l'écologie politique quelques uns de ses outils d'analyse les plus précieux. Après lui, il n'est plus possible d'imaginer une résolution de la crise écologique qui ferait l'impasse sur la transformation du modèle de développement suivi jusqu'à présent.

Encadré 1 : Illich et Marx ?

De manière paradoxale, j'aimerais émettre ici l'hypothèse que la pensée de Karl Marx est une source méconnue de celle d'Illich. Je dis « paradoxal » car les « marxistes » ont été au cours du siècle dernier les premiers à faire de Marx un chantre du développement industriel à tout crins et de la « libération des forces productives » entendues comme un appel à la croissance infinie de la production. Pourtant, en lisant Marx on trouvera dans le chapitre 8 du livre I du *Capital* sur « l'accumulation primitive », la description du phénomène qu'Illich analyse lorsqu'il parle de la perte de

convivialité et de maîtrise des travailleurs sur leurs production. Pour Marx, l'Etat a été l'instrument historique de cette dépossession des producteurs de leurs outils de production et de leur soumission à la machine. Lorsqu'Illich écrit « cela fait une centaine d'années que nous essayons de faire travailler la machine *pour l'homme* et d'éduquer l'homme à servir la machine. [...] Or c'est l'outil qui fait de l'homme son esclave », on est proche de la phrase de Marx qui dit que dans le système industriel « ce ne sont pas les moyens de production qui sont au service du travailleur, mais le travailleur qui est au service des moyens de production ».

Ce rapprochement n'est pas si étonnant lorsque l'on sait qu'Illich appelait Jacques Ellul –spécialiste de la pensée de Marx – son « maître ». Ellul, comme Illich, est un anarchiste chrétien, et un penseur de la technique et de l'écologie.

Encadré 2 : La postérité d'Illich

Il existe diverses associations qui perpétuent la pensée d'Ivan Illich, par la lecture de ses textes, et des conférences portant sur des sujets proches de ceux abordés par Illich.

Néanmoins, la postérité la plus importante d'Illich réside probablement dans le courant de l'« après-développement » portés par des gens comme Serge Latouche, Gilbert Rist, Wolfgang Sachs, Majid Rahnema ou Jean Robert. Ce courant remet en cause l'occidentalisation du monde et l'imposition par le Nord d'un modèle de développement au Sud, qui abrase les cultures locales, les traditions et les sociétés existantes.

A lire : Martine Dardenne et Georges Trussart (éd.), *Penser et agir avec Illich : Balises pour l'après-développement*, Couleurs livres, Charleroi.

Ouvrages essentiels d'Ivan Illich pour l'écologie politique

- *La Convivialité*, Seuil, 1973
- *Énergie et équité*, Le Seuil, 1973
- *Némésis médicale*, Seuil, 1975

A noter que les œuvres complètes d'Illich ont été éditées en deux volumes aux éditions Fayard, Paris, en 2004 et 2005 (avec une utile introduction de Jean Robert et Valentine Borremans).

Cornelius Castoriadis, l'écologie comme autonomie

Antoine Chollet et Romain Felli

La vie de Cornelius Castoriadis fait partie de ces destins singuliers que nous réserve l'histoire du XX^e siècle. Né à Constantinople en 1922, il adhère à 15 ans aux jeunesses communistes grecques, puis rejoint la fraction la plus gauchiste des trotskystes. Il participe à la résistance contre les nazis tout en menant des études de droit, d'économie politique et de philosophie. Après la défaite des communistes en Grèce et pour échapper au pouvoir, Castoriadis est envoyé en France (sur le même bateau que d'autres Grecs qui allaient devenir célèbres, parmi lesquels Iannis Xenakis, Kostas Axelos et Kostas Papaioannou). Castoriadis s'inscrit en thèse à la Sorbonne, mais abandonne vite son projet pour se consacrer au militantisme politique.

Il fréquente les groupes trotskystes, et c'est là qu'il rencontre, en 1946, Claude Lefort, avec lequel il va fonder un groupe, puis une revue, qui vont marquer la première partie de leur parcours à tous les deux : *Socialisme ou Barbarie*. Le groupe se constitue sur la critique radicale et symétrique des régimes capitalistes et communistes. Il faut rappeler aujourd'hui que cette position est extrêmement minoritaire à l'époque, alors que les plus grands intellectuels de gauche se rallient aux partis communistes (PC) ou en deviennent des « compagnons de route ». Il faudra attendre 1956 (le rapport Khrouchtchev dénonçant les crimes du stalinisme et la répression contre la révolution hongroise) pour que certains se dessillent. Pour d'autres, ce sera le printemps de Prague en 1968, et pour les derniers, la chute du Mur en 1989... Mais dès 1947, ce que l'on appelle la tendance Chaulieu-Montal au sein de la IV^e Internationale (qu'ils quitteront en 1948) dénonce avec une vigueur identique le régime soviétique et le capitalisme.

La revue est groupusculaire à ses débuts, et le restera en tout cas jusqu'en 1956. Leur ligne s'articule autour de plusieurs éléments : dénonciation de la bureaucratie soviétique, critique des partis révolutionnaires centralisés, certitude que c'est de l'*autonomie* des individus que surgira la révolution, défense des conseils ouvriers (notamment en Hongrie). La revue cesse définitivement de paraître en 1965 (Lefort était parti de la revue en 1958 déjà, à cause de dissensions autour de la nature du parti révolutionnaire). Théoriquement, la conséquence majeure des positions de *Socialisme ou barbarie* sera une critique de plus en plus affirmée du marxisme. La revue se clôt ainsi sur un interminable article de Castoriadis sur cette question, inachevé, qui court sur ses cinq derniers numéros (d'avril 1964 à juin 1965) et qui forme maintenant la première partie de son ouvrage majeur : *L'Institution imaginaire de la société*.

À partir de là, il est plus facile de reconnaître un parcours intellectuel spécifique à Castoriadis. Il quitte son poste d'économiste à l'OCDE en 1970 (qu'il occupait depuis 1948), devient psychanalyste et, finalement, obtient un poste de directeur d'Études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) en 1981, où ses séminaires seront suivis par de nombreux étudiants et chercheurs. Il devient donc à la fois un chercheur reconnu et un intellectuel public, même si sa notoriété auprès du grand public demeure modeste. L'engagement politique fait place à un très important travail théorique, philosophique, historique, anthropologique, psychanalytique, que nous allons essayer de résumer rapidement ici, en se concentrant sur ses dimensions politiques, qui ont un lien avec l'écologie.

Une théorie originale de la société

Pour Castoriadis, les sociétés humaines sont faites d'institutions, éléments à la fois réels et imaginaires, toujours partagées entre une dimension *instituée* (ce qui les constitue à un moment donné, la sédimentation de ce qu'elles ont été dans le passé) et une dimension *instituant* (ce qui, en elle, va affecter l'institution et la transformer, pour finalement se cristalliser en institué). C'est une approche dynamique des sociétés, qui récuse toute distinction entre synchronie et diachronie, raison pour laquelle Castoriadis parle toujours, à propos du monde social, de « social-historique ». La quasi totalité des sociétés connues s'instituent elles-mêmes sans le savoir, en inventant des récits mythologiques, religieux par exemple, pour expliquer leur création et leur institution propre. C'est la raison pour laquelle on peut dire qu'elles sont

« hétéronomes ». Castoriadis développe ici une autre idée, fondamentale, qui est celle de la possibilité d'imaginer des sociétés « autonomes ». Il y a dans l'histoire quelques exemples de sociétés qui se sont auto-instituées lucidement, explicitement, la première d'entre elles étant l'Athènes antique, la seconde étant — avec mille difficultés et retours en arrière — l'Occident à partir du Moyen Âge. Elles ont reconnu que rien ne les fondait au-delà d'elles-mêmes. La traduction politique concrète de cette auto-institution explicite, c'est la démocratie telle que Castoriadis la définit. Non pas les « démocraties occidentales », qui ne sont que des oligarchies déguisées, mais une démocratie radicale, directe, impliquant la participation de l'ensemble des citoyens à tous les pouvoirs, le tirage au sort des magistrats, leur révocabilité permanente, etc.

Nulle nostalgie de la Grèce chez Castoriadis, comme on l'a parfois cru, mais la certitude que l'expérience athénienne constitue un « germe » pour la réflexion et l'action politique aujourd'hui. Qu'est-ce qu'une société autonome, faite d'individus eux-mêmes autonomes ? Comment la faire fonctionner ? Comment assurer sa durée ? Pour Castoriadis, la politique n'est ni affaire de *tekhnè*, ni d'*epistèmè*, mais de *doxa*, c'est-à-dire d'opinion. Il n'existe ni science, ni technique du politique, mais que la confrontation d'opinions, et en particulier des opinions des personnes directement concernées par un problème. C'est pourquoi une entreprise devrait être contrôlée par l'ensemble de ses employés, un parti par l'ensemble de ses militants, et la sphère politique — puisqu'elle concerne tout le monde — par la totalité des citoyens. De plus Castoriadis, empruntant une nouvelle fois au vocabulaire grec, distingue trois sphères : l'*oikos* (la sphère privée), l'*agora* (le monde commun) et l'*ecclesia* (le lieu de la décision politique). La démocratie, pour résumer, est ce régime où l'*ecclesia* appartient à tous et décide des rapports que les trois sphères entretiennent les unes avec les autres. Cette distinction entre *agora* et *ecclesia* permet aussi de souligner que, dans la démocratie, il y a du *kratos*, c'est-à-dire du pouvoir. La délibération, l'« espace public », la « société civile », quoique cruciales pour la démocratie, constituent la sphère de l'*agora*, mais ne permettent nullement aux citoyens de *décider* sur les sujets politiques (au mieux peuvent-ils les influencer). C'est le caractère démocratique du pouvoir final de décision qui est fondamental pour savoir à quel type de régime on a affaire.

De l'autonomie à l'écologie

C'est à ce point que la conception politique de Castoriadis rencontre la préoccupation écologique, car pour lui le développement de l'autonomie par la démocratie ne se conçoit pas sans une auto-limitation. Les limites doivent exister, mais elles ne peuvent découler d'une autorité supérieure (Dieu, la Nature, la Tradition, etc.). Au contraire elles doivent être issues de la délibération et de la décision collective.

Or les sociétés capitalistes fonctionnent sur un imaginaire et des rapports sociaux qui font fi des limites, en prétendant organiser une maîtrise rationnelle totale de l'humanité sur la nature. C'est, comme le note Castoriadis, « l'énoncé programmatique de Descartes : atteindre au savoir et à la vérité pour 'nous rendre maître et possesseurs de la nature'. C'est dans cet énoncé du grand philosophe rationaliste que l'on voit le plus clairement l'illusion, la folie, l'absurdité du

capitalisme »¹.

Le développement de la technique pour Castoriadis, à l'instar de la critique de Illich, participe pleinement de cet imaginaire délétère. La visée d'autonomie passe alors par l'émancipation vis-à-vis du système technico-productif, ce qu'il affirme en écrivant : « A mes yeux, le mouvement écologique est apparu comme un des mouvements qui tendent vers l'autonomie de la société; [...]. Dans le mouvement écologique, il s'agit, en premier lieu, de l'autonomie par rapport à un système technico-productif, prétendument inévitable ou prétendument optimal: le système technico-productif qui est là dans la société actuelle. [...] il engage potentiellement tout le problème politique et le problème social ».²

Ainsi, loin d'être une simple question d'environnement, la question écologique est pour Castoriadis immédiatement une question politique fondamentale. L'écologie apparaît comme un des leviers les plus efficaces pour porter la critique du développement capitaliste, en pointer les absurdités comme les horreurs. C'est pourquoi loin d'opposer le mouvement ouvrier au mouvement écologiste, Castoriadis les analyse comme deux moments d'une même visée d'autonomie et d'émancipation à l'égard de l'institution sociale-historique du capitalisme. Cependant, le mouvement écologiste prend le contre-pied d'une certaine gauche productiviste et autoritaire. Castoriadis affirme que « l'on peut observer, dans l'histoire de la société moderne, une sorte d'évolution du champ sur lequel ont porté les mises en cause, les contestations, les révoltes, les révolutions. Il me semble aussi que cette évolution peut être quelque peu éclairée si on se réfère à ces deux dimensions de l'institution de la société [...] : l'instillation aux individus d'un schème d'autorité et l'instillation aux individus d'un schème de besoins. [...] Ce que le mouvement ouvrier attaquait surtout c'était la dimension de l'autorité. [...] Ce que le mouvement écologique a mis en question de son côté, c'est l'autre dimension : le schème et la structure des besoins, le mode de vie. [...] Ce qui est en jeu dans le mouvement écologique, est toute la conception, toute la position des rapports entre l'humanité et le monde, et finalement la question centrale et éternelle : qu'est-ce que la vie humaine ? Nous vivons pour quoi faire ? »³

Si certains textes des dernières années de la vie de Castoriadis (disparu en 1997) laissent apparaître un certain pessimisme sur la capacité des sociétés capitalistes à se transformer, il n'en demeure pas moins qu'il a gardé jusqu'à la fin des positions politiques explicitement révolutionnaires, convaincu que le système capitaliste ne peut se réformer mais doit être détruit et remplacé par quelque chose d'autre, une société démocratique qui, ensuite, dira elle-même (et sans suivre un manuel, qu'il s'agisse de Marx, de Freud ou de la Bible) ce qu'elle compte faire, quels sont ses projets, ses valeurs, ses ambitions. Dans un de ses derniers textes, il écrit : « Révolution signifie une transformation radicale des institutions de la société. [...] Mais pour qu'il y ait une telle révolution, il faut que des changements profonds aient lieu dans l'organisation psycho-sociale de l'homme occidental, dans son attitude à l'égard de la vie, bref dans son imaginaire. Il faut que l'idée que la seule finalité de la vie est de produire et consommer

¹ Cornelius CASTORIADIS et Daniel COHN-BENDIT, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Le Seuil, 1981, p.37-38.

² Cornelius CASTORIADIS et Daniel COHN-BENDIT, *op. cit.*, p.39.

³ Cornelius CASTORIADIS et Daniel COHN-BENDIT, *op. cit.*, p. 36-37.

d'avantage [...] soit abandonnée ; il faut que l'imaginaire capitaliste d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle, d'une expansion illimitée soit abandonnée »⁴.

Encadré : Temps et développement

« Dans le pays d'où je viens, la génération de mes grands-pères n'avait jamais entendu parler de planification à long terme, d'externalités, de dérive des continents ou d'expansion de l'univers. Mais, encore pendant leur vieillesse, ils continuaient à planter des oliviers et des cyprès, sans se poser de questions sur les coûts et les rendements. Ils savaient qu'ils auraient à mourir, et qu'il fallait laisser la terre en bon état pour ceux qui viendraient après eux, peut-être rien que pour la terre elle-même. Ils savaient que, quelle que fût la puissance dont ils pouvaient disposer, elle ne pouvait avoir de résultats bénéfiques que s'ils obéissaient aux saisons, faisaient attention aux vents, et respectaient l'imprévisible Méditerranée, s'ils taillaient les arbres au moment voulu et laissaient au moût de l'année le temps qu'il lui fallait pour le faire. Ils ne pensaient pas en termes d'infini - peut-être n'auraient-ils pas compris le sens du mot ; mais ils agissaient, vivaient et mouraient dans un temps véritablement sans fin. Evidemment, le pays ne s'était pas encore développé » Cornelius Castoriadis⁵

Bibliographie indicative

L'Institution imaginaire de la société, Paris, Le Seuil, 1975.

« Pouvoir, politique, autonomie », le Monde morcelé, les Carrefours du labyrinthe 3, Paris, Le Seuil, 1990.

Une société à la dérive, Entretiens et débats 1974-1997, Paris, Seuil, 2005.

Cornelius CASTORIADIS et Daniel COHN-BENDIT, De l'écologie à l'autonomie, Paris, Le Seuil, 1981.

Sur Castoriadis

Nicolas POIRIER, *Castoriadis, l'imaginaire radical*, Paris, PUF, 2004.

Jean-Louis PRAT, *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte, 2007.

⁴ Cornelius CASTORIADIS, « L'écologie contre les marchands » (1992), in *Une société à la dérive, Entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Seuil, 2005, p.243-244.

⁵ Cité par Jean-Louis PRAT dans son excellent article sur Castoriadis et la décroissance « La Décroissance est-elle réactionnaire ? », *Revue du MAUSS permanente*, 10 avril 2008, www.journaldumauss.net/spip.php?article333