

*UNIVERSITE DE LYON*

*INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES DE LYON*

L'autonomie individuelle et  
collective contre le capitalisme.  
Mise en dialogue de Cornelius  
Castoriadis, Ivan Illich et André  
Gorz

Cayol Clément

Mémoire de séminaire

*Crises du capitalisme, vision historique et contemporaine*

2015 - 2016

Sous la direction de : M. Antoine Parent

*Composition du jury :*

*M. Antoine Parent, Professeur des universités à l'Institut d'Études Politiques  
de Lyon*

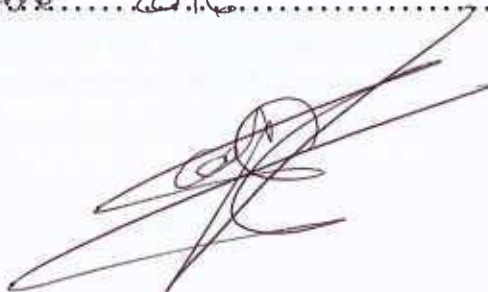
*M. Max Sanier, Maître de conférences à l'Institut d'Études Politiques de Lyon*

Soutenu le 05 septembre 2016

## Déclaration anti-plagiat

1. Je déclare que ce travail ne peut être suspecté de plagiat. Il constitue l'aboutissement d'un travail personnel.
2. A ce titre, les citations sont identifiables (utilisation des guillemets lorsque la pensée d'un auteur autre que moi est reprise de manière littérale).
3. L'ensemble des sources (écrits, images) qui ont alimenté ma réflexion sont clairement référencées selon les règles bibliographiques préconisées.

NOM : ..... CAYOL .....  
PRENOM : ..... Clément .....  
DATE : ..... 17 octobre 2016 .....





L'autonomie individuelle et  
collective contre le  
capitalisme. Mise en dialogue  
de Cornelius Castoriadis, Ivan  
Illich et André Gorz

## Sommaire

<b>Introduction Générale.....</b>	<b>4</b>
<b>Chapitre 1 - Hétéronomie capitaliste, institutions et imaginaire social .....</b>	<b>8</b>
I. Une approche originale des institutions .....	10
A. Le « social-historique » et l’imaginaire social .....	10
B. « L’Extero-conditionnement » de l’homme .....	16
II. Hétéronomies du cadre institutionnel moderne .....	25
C. L’institution comme outil .....	25
D. Le gouvernement des corps .....	29
III. L’Institution politique au service de l’institué économique.....	34
E. La techno-bureaucratie moderne.....	34
F. Une adhésion majoritaire à l’institué ? .....	39
<b>Chapitre 2 - La dialectique permanente instituant/institué au service de l'autonomie .....</b>	<b>44</b>
IV. "De omnibus dubitandum" : l'existant en mouvement permanent... 46	46
G. L’abandon du projet totalisant.....	46
H. La nécessité d’un réajustement permanent.....	51
V. Autonomie individuelle et autonomie collective .....	57
I. Le changement individuel ne peut.....	57
J. ...aller que de pair avec un changement collectif .....	60
VI. Alternative(s) ou barbarie .....	65
K. La nécessité d’un changement radical .....	65
L. Des « projets de sociétés ».....	70
<b>Conclusion.....</b>	<b>80</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>84</b>

## Remerciements

Je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont accompagné et ainsi grandement aidé dans la rédaction de ce mémoire.

Tout d'abord, j'adresse mes remerciements à mon professeur de séminaire, M. Antoine Parent d'avoir accepté que ce sujet prenne place dans son séminaire, ainsi que de m'avoir permis grâce à des séminaires stimulants de découvrir une nouvelle discipline.

Je tiens à remercier vivement M. Philippe Corcuff, professeur de philosophie politique à l'Institut d'Études Politiques de Lyon, pour ses conseils avisés notamment lors de l'élaboration du plan de ce travail, mais plus que cela pour m'avoir donné le goût de la lecture de penseurs politiques par son approche originale et ses propres travaux.

Je remercie également M. Max Sanier, qui a accepté d'être jury de ce travail malgré les nombreux travaux qu'il dirige déjà.

Enfin, je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont conseillé et relu lors de la rédaction de ce mémoire : particulièrement M. Jacques Lohier pour sa relecture attentive.

## Abréviations

Afin d'alléger la lecture du texte, les références bibliographiques aux principaux ouvrages de Cornelius Castoriadis seront indiqués comme suit :

**ISS** : *L'institution imaginaire de la société*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1975 ; 538p.

**LCdL - 1-** : *Les carrefours du labyrinthe 1*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1978

**LCdL - 2 -** : *Domaine de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1986

**LCdL - 3 -** : *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1990

**LCdL - 4 -** : *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1996

**LCdL - 5 -** : *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1997

**LCdL - 6 -** : *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1999

## Introduction générale

Il est intéressant de trouver dans les œuvres de Cornelius Castoriadis, Ivan Illich et André Gorz un pareil recul vis-à-vis de leurs écrits. Sans doute conscients d'écrire dans un environnement social-historique précis partant de leur subjectivité d'homme tous trois précisent que leurs pensées politiques ne doivent pas être entendues comme projets prescriptifs uniformes. Au contraire, ces travaux doivent être de possibles ébauches ou pistes de sortie du capitalisme. Ils introduisent ainsi chacun les limites propres à leurs œuvres reconnaissant la nécessité de les retravailler et de les penser différemment en fonction du contexte dans lequel elles prennent vie. Tendant au dépassement des théories marxistes, Castoriadis insiste sur la praxis et le caractère inopérant d'une théorie complète<sup>1</sup> qui oublierait les facteurs socio-historiques particuliers. Ivan Illich, évoquant notamment dans les introductions de *Une société sans école* et *La convivialité* le caractère collectif de ses écrits, les « soumet à la discussion »<sup>2</sup> quand André Gorz passera sa vie à écrire sous divers pseudonymes, ne trouvant jamais de véritable identité qui lui serait propre<sup>3</sup>. Comme si chacun avait compris que leurs œuvres, le fruit de leur réflexion ne devait surtout pas se destiner à leur appartenir, qu'elles devaient garder un caractère souple, autonome, pour se développer d'elles-mêmes.

Notre travail trouve ses origines dans la découverte de la littérature d'André Gorz. C'est, dans un premier temps, la publication posthume de l'ouvrage *Ecologica*, en 2008 aux éditions Galilée, conçu comme composition d'articles qui permet de découvrir la pensée de ce précurseur de l'écologie politique. Ses ouvrages plus littéraires, *Le Traître*, son premier préfacé par Jean-Paul Sartre et *Lettre à D. Histoire d'un amour*, nous permettent de mieux comprendre la personnalité de celui qui - existentialiste inconditionnel - se donne la mort en 2007 pour accompagner son épouse Dorine atteinte d'une maladie incurable. C'est pourtant la littérature politique d'André Gorz, de son vrai nom Gérard Horst, né à Vienne en 1923, qui nous a conduit à nous intéresser

---

<sup>1</sup> « Une théorie achevée prétend apporter des réponses à ce qui ne peut être résolu, s'il peut l'être, que par la praxis historique. » in ISS, pp 101.

<sup>2</sup> Introduction à « La convivialité »

<sup>3</sup> Comme il l'écrit en 1957 dans sa première publication, le roman autobiographique *Le Traître* préfacé par Jean-Paul Sartre.



en premier lieu à la question de l'écologie conçue comme fondamentalement politique car étroitement liée à la notion d'*Autonomie*. La poursuite de l'étude de l'œuvre de cet ingénieur chimiste formé à Lausanne, expatrié en France à la fin de la Seconde Guerre mondiale, rédacteur pour « *Les temps modernes* », « *l'Express* » et finalement cofondateur avec Jean Daniel du « *Nouvel Observateur* » (sous son pseudonyme « Michel Bosquet ») nous mène par la suite vers l'étude des écrits de l'un de ses plus importants inspirateurs et ami, Ivan Illich. Ce dernier, également né à Vienne en 1926, s'intéresse dans un premier temps à la théologie et la philosophie pour finalement choisir la prêtrise comme mode de vie. Ses réflexions le conduisent à fonder en 1961 le « Centre pour la formation interculturelle » qui devient cinq ans plus tard le CIDOC (Centro Intercultural de Documentación) à Cuernavaca. Centre de formation interculturel ou Gorz et d'autres penseurs de son temps lui rendront visite à plusieurs reprises. Ses écrits et sa volonté de « travailler à un épilogue de l'âge industriel »<sup>4</sup> marquent les années 1970 et 1980 ; sa critique acerbe du modèle de production capitaliste est très entendue en Europe notamment.

La rencontre avec l'immense œuvre de Cornelius Castoriadis ne se fera pour nous que plus tard par la découverte d'un possible rapprochement des œuvres de ces trois auteurs dans l'ouvrage de Romain Felli, *Les Deux âmes de l'écologie. Une critique du développement durable*<sup>5</sup>. Celui-ci les rassemble grâce à leur commune utilisation du principe d'*autonomie*. Cornelius Castoriadis, né à Constantinople en 1922, aura mis des années à tenter de définir les « germes » d'un « projet d'autonomie » individuelle et collective. De ses 15 ans où il rejoint le parti communiste grec jusqu'à sa mort à Paris en 1997 en passant par la fondation avec Claude Lefort du groupe et journal dissident du Parti Communiste Internationaliste Français « Socialisme ou barbarie » en 1948, il restera un penseur hétéroclite, tantôt économiste pour l'OCDE de 1948 à 1970, puis psychanalyste à partir de 1973 et enfin directeur d'études à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales à partir de 1979. Son érudition et son intérêt pour l'histoire, l'anthropologie, la psychanalyse, la philosophie, l'économie, mais également les sciences « dures » font de lui un penseur atypique, ardent défenseur de la transdisciplinarité qu'il considère comme fondamentale pour penser les enjeux politiques et sociaux du monde de manière globale.

Le pont entre ces penseurs qui ont marqués - chacun à leur manière - le XX<sup>e</sup> siècle se trouve dans cette commune volonté de tendre vers *l'autonomie*. Alors, « Que signifie autonome ? Cela veut dire *autosnomos*, "qui se donne à soi-même sa loi". En philosophie, c'est clair : se donner à soi-même sa loi, cela

---

<sup>4</sup> In « La convivialité », Introduction, p. 9

<sup>5</sup> L'Harmattan, Paris, 2008.

veut dire qu'on pose des questions et qu'on n'accepte aucune autorité. Pas même l'autorité de sa propre pensée antérieure<sup>6</sup>. » Dans l'œuvre très hétéroclite de Cornelius Castoriadis, la notion d'autonomie comme émancipation individuelle et collective face à une hétéronomie institutionnelle capitaliste est centrale<sup>7</sup>. L'objectif premier de l'individu et de la société humaine entière devrait être de mettre en place les structures permettant aux individus et à la communauté politique toute entière de s' « auto-instituer », c'est-à-dire de fixer elle-même ses lois. Cette auto-institution qui doit être individuelle et collective se doit d'être doublée d'une « auto-limitation » nécessaire à la vie en société pour permettre « d'agir sans nuire au bonheur des autres individus et des générations futures ».

Cette pensée de l'autonomie et ce projet qu'il décrit au fil de son œuvre prend ses sources chez Cornelius Castoriadis dans une critique radicale des institutions existantes dans la société capitaliste moderne. Ces institutions, qu'elles soient réelles, politiques ou imaginaires, sont par nature délétères car formant un cadre hétéronome très puissant empêchant à l'individu et à la société un développement libre. Dans ses pamphlets publiés dans les années 1970 le penseur et prêtre autrichien Ivan Illich fait également une critique sans concession des institutions modernes comme étant inhéremment nuisibles à l'émancipation individuelle. Il établit notamment en 1971 dans Une société sans école<sup>8</sup> une critique radicale de l'institution scolaire comme institution hétéronome par excellence, constitutive d'un imaginaire uniquement profitable au système tel qu'il existe et qui lui permet alors de se perpétuer. Les structures institutionnelles mentales constituant le terreau de la continuation d'un système technico-productif dont la seule finalité est désormais sa propre survie. Ces travaux poursuivis par ceux d'André Gorz, et ses critiques radicales du travail et du système de production capitaliste ont pour objectifs chacun de penser et ainsi de préparer une alternative au système capitaliste existant. Par et pour l'autonomie.

*L'objectif de ce travail est alors de montrer en quoi tant les convergences que les complémentarités entre ces trois auteurs dessinent une critique du capitalisme à travers une double perspective d'autonomie individuelle et collective.*

---

<sup>6</sup> Voir l'article « L'individu privatisé » de Cornelius Castoriadis paru dans *Le Monde diplomatique* de février 1998.

<sup>7</sup> Voir notamment l'introduction de la thèse de Philippe Caumières, « Le projet d'autonomie selon Cornelius Castoriadis » sous la direction de M. Alain Brossat soutenue le 16 février 2007 à l'université Paris 8,

<sup>8</sup> Point Essais, Paris, 2003 ;

Nous nous intéresserons aux travaux de Cornelius Castoriadis comme penseur d'une définition de l'institution au sens large où la société, les individus et les institutions politiques sont toujours le résultat d'un contexte « social-historique ». La visée de son œuvre est de comprendre les mécanismes d'émergence d'un « imaginaire social-historique » capitaliste pour combattre son caractère hétéronome et construire une ébauche de « projet d'autonomie » individuelle et sociétale, pour le faire dialoguer avec les écrits de deux de ses contemporains qui ont émis une critique virulente de « l'Institution » tout en proposant des « pistes » pour une sortie du capitalisme. Ainsi Ivan Illich, avec notamment ses pamphlets contre le système scolaire, le système médical, les transports et le développement de son concept central de « convivialité » nous permettra de mieux comprendre ces perspectives de transitions vers une autre société ; et dans sa lignée, André Gorz, largement influencé par l'existentialisme de Sartre qui propose également un « chemin vers une sortie du capitalisme » qui serait permise par des transformations qui mèneraient à une possible autocréation de l'individu et ainsi à l'autonomie.

Dans un premier chapitre nous nous concentrerons sur la structure institutionnelle capitaliste comme cadre hétéronome par excellence, pour, dans un second temps, nous intéresser aux possibilités ouvertes par la critique radicale du cadre existant des auteurs, qui laisse entrevoir la possibilité d'une autonomie tant individuelle que collective.

## Chapitre 1 – Hétéronomie capitaliste, institutions et imaginaire social

*Il y a une réponse qu'il faut éliminer définitivement de nos esprits, et qui caractérise toute la vieille mentalité de gauche : l'idée que le système établi ne tiendrait que par la répression et la manipulation des gens, en un sens extérieur et superficiel du terme manipulation. Cette idée est totalement fausse [...] le système tient parce qu'il réussit à créer l'adhésion des gens à ce qui est.*

Cornélius Castoriadis, 1980 in De l'écologie à l'autonomie, Cornelius Castoriadis et Daniel Cohn Bendit, Le bord de l'eau, Paris, 2014

Pour critiquer un système de pensée, économique ou politique et le remettre en cause, il est fondamental de comprendre son fonctionnement, son contexte d'émergence et de faire état des possibilités de dépassement de celui-ci. C'est ce à quoi se sont intéressés nos trois auteurs dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, faisant chacun à leur manière le bilan (provisoire) du marxisme et du capitalisme et les renvoyant souvent dos à dos comme projets trop totalisants pour être réellement applicables et démocratiques. La pensée de Marx et le marxisme resteront malgré tout parmi les sources d'inspirations, que ce soit en positif - certaines des idées défendues par nos auteurs en étant très proches - ou en négatif, se construisant comme une alternative à une idéologie qu'il convient de critiquer et penser différemment. Ce premier chapitre sera consacré à cette critique d'un système industriel capitaliste conçu comme système hétéronome par excellence car réussissant à nier la liberté des individus tout en perpétuant leur adhésion à ce système ; que ce soit grâce à l'approche des institutions de Cornelius Castoriadis que nous qualifions d'originale car permettant de penser l'emprise sur nos « imaginaires » que peut avoir une situation sociale-historique donnée, ou en réétudiant les « pamphlets » d'Ivan Illich et les écrits d'André Gorz, qui établissent une critique acerbe du

système de production capitaliste et les ont ainsi rendus célèbres dans les années 1970-1980. Nous nous attacherons à détailler les pensées critiques de ces auteurs vis-à-vis de l'hétéronomie systémique capitaliste en définissant les méthodes et concepts qu'ils ont respectivement utilisées pour établir cette critique. Cette compréhension des mécanismes à l'œuvre dans le système institué existant étant pour chacun d'eux, nous l'avons dit, un préalable indispensable pour penser et mettre en place une possible alternative.

Le premier temps de ce chapitre sera consacré à la vision de Castoriadis de l'institution et au caractère annihilateur du cadre institutionnel moderne comme structure de contrôle des individus. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons au dépassement par les institutions de leurs objectifs initiaux qui entraîne un asservissement de l'homme, pour finalement tenter de comprendre le lien entre nos institutions politiques et le capitalisme et entreprendre la capacité de la société à dépasser le cadre institué existant.

## I. Une approche originale des institutions

Nous étudierons ici la vision castoriadienne de l'institution et les « germes » antiques qui l'ont poussé à la développer, ainsi que le conditionnement de l'individu par un cadre social qui le prive de sa liberté.

### A. Le « social-historique » et l'imaginaire social

L'institution imaginaire de la société<sup>9</sup>, *l'opus magnum*<sup>10</sup> de Castoriadis, est un ouvrage « hétérogène » selon les propres mots de l'auteur. Composé dans une première partie du texte « Marxisme et théorie révolutionnaire » publié d'avril 1964 à juin 1965 dans *Socialisme ou Barbarie* et d'une deuxième partie sur « L'imaginaire social et l'Institution » écrite pour préciser ses pensées juste avant sa publication. À la croisée des disciplines utilisant notamment ses connaissances de la philosophie et de la psychanalyse, Castoriadis cherche à y développer l'ébauche d'un possible projet « d'auto-institution explicite » de la société. Pour ce faire, il fait cheminer sa pensée pour comprendre et expliquer les mécanismes en œuvres dans les structurations sociales et imaginaires qui permettent le fonctionnement des sociétés.

Nous chercherons ici à expliquer les concepts « d'imaginaire social-historique », des « significations imaginaires sociales » pour, dans une perspective castoriadienne, comprendre ce qui fait les fondements d'une société et peut expliquer son développement de telle ou telle manière et ainsi son caractère hétéronome ou autonome.

#### 1. L'imaginaire social

Pour Castoriadis, l'institution est « un réseau symbolique, solidement sanctionné, où se combinent en proportions et en relations variables une composante fonctionnelle et une composante imaginaire »<sup>11</sup> Il faut ici s'intéresser à la dimension imaginaire de l'institution de laquelle découle en quelque sorte la composante fonctionnelle. Castoriadis parle en réalité de « significations

---

<sup>9</sup> Edité pour la première fois aux éditions du Seuil en 1975, nous nous référerons ici à la réédition en « Points » de 1999.

<sup>10</sup> Selon l'expression de Gérard David in Cornelius Castoriadis le projet d'autonomie, Michalon, Paris, 2000

<sup>11</sup> ISS, p.197

imaginaires sociales ». Il nie la réalité tangible des choses, expliquant que le sens et la fonction d'une chose n'est telle que parce qu'elle est partagée par les individus. Ce qui fonde une société est donc le partage des « significations imaginaires ». Ainsi « Toute société crée son propre monde, en créant précisément les significations qui lui sont spécifiques. » L'imaginaire est l'ensemble des représentations, significations et affects que les individus donnent à la réalité pour pouvoir lui donner un sens et l'inscrire dans un cadre, un monde sur lequel ils vont pouvoir agir. C'est cet ensemble de sens donnés à la réalité qui, communs à une société, permettent à celle-ci d'exister. Le sens donné et partagé est au cœur de la compréhension mutuelle et seul permet la constitution en « société ».

Ces significations rassemblent trois dimensions : elles représentent une idée, « elles structurent les représentations du monde en général » ; elles portent une finalité, désignant ce qu'il faut faire ou ne pas faire et enfin elles portent un affect (un type d'affect propre à une société probablement incompréhensible pour d'autres). Les sociétés sont toujours « temporalité, toute société est altération de soi : « en tant qu'instituée, la société ne peut être que comme auto-altération perpétuelle ». C'est à dire qu'elle est toujours instituante de son mode d'être qui est l'aspect institué. »<sup>12</sup> La société est auto-institution permanente ne se fondant que sur elle-même et ses « significations imaginaires ». Cependant selon Castoriadis celle-ci ne se reconnaît que rarement comme telle, reconnaissant dans la majorité des cas un fondement extra-social de ses normes et de ses lois. « De sorte que l'on peut dire que « l'aliénation ou l'hétéronomie de la société est auto-aliénation ; occultation de l'être de la société comme auto-institution à ses propres yeux, recouvrement de sa temporalité essentielle ». »<sup>13</sup>

## 2. « L'imaginaire social historique »<sup>14</sup>

C'est une autre notion centrale dans la compréhension de l'œuvre de Castoriadis. Il faut la rapprocher d'une signification double de l'imaginaire dans un sens « social », c'est-à-dire partagé par les membres d'une société, et « historique » comme résultat d'un processus constitutif résultat d'une histoire singulière. Ces dimensions sociale et historique de la société peuvent exister

---

<sup>12</sup> Voir la Thèse de Philippe Caumières, « Le projet d'autonomie selon Cornelius Castoriadis » sous la direction de M. Alain Brossat soutenue le 16 février 2007 à l'université Paris 8, p.209

<sup>13</sup> Ibid. p.209

<sup>14</sup> Nous nous référons ici notamment au Chapitre IV de L'Institution imaginaire de la société, « Le social historique » pp251-326

grâce à l'existence de l'« imaginaire » commun, des « significations imaginaires sociales ».

C'est ici que l'institution joue un rôle majeur ; elle permet d'inculquer le sens social-historique de chaque chose<sup>15</sup>. Elle est « création originaire du champ social-historique ». C'est elle qui, dans une société, permet à l'individu de « rendre sensé » pour lui les significations imaginaires sociales instituées. Mais plus avant, si la société n'est rien d'autre que les individus qui la composent, ceux-ci n'appartiennent à cette société que par le « *nomos* de la *polis* ». La « société instituée » dépasse la somme des individus qui la composent et leurs intersubjectivités, mais cette société n'existe et n'est « réalisée » que par ces individus qu'elle « fabrique »<sup>16</sup>. L'individu est alors lui-même « institution », chaque fois différente en fonction du contexte « social-historique » dans lequel il émerge et évolue, mais toujours agi et acteur comme force instituée et instituante de ce cadre. En un sens, les individus sont, font et sont faits par la société.

« D'une certaine façon [dans la société] sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naître. » Cela représente une sorte de processus au mouvement double où chaque individu est défini par l'infinité de relations intersubjectives et de représentations imaginaires induites par son milieu social et où lui-même participe à leur perpétuation. « Dès lors l'institution social historique désigne à la fois un ensemble fixé d'institutions et un processus d'auto-institution permanente. »<sup>17</sup>

« Bref, [Le social historique] c'est l'union et la tension de la société instituante et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant. »<sup>18</sup>

C'est ici que le cadre institutionnel peut être saisi comme par essence « hétéronome ». Les individus institués par la société (et ses significations imaginaires sociales) et l'imaginaire social-historique qui la compose sont faits de telle manière que leur capacité instituante est bornée à une reproduction ou une modification minimale de cette même société. L'agir de l'individu sur l'institution est donc très limité celui-ci étant structuré par elle au plus profond de

---

<sup>15</sup> « L'institution au sens fondateur, est création originaire du champ social-historique – du collectif anonyme – qui dépasse comme *eidos* toute « production » possible des individus ou de la subjectivité. » LCdL – 3, p.137

<sup>16</sup> « La société athénienne n'est rien d'autre que les Athéniens – sans lesquels elle n'est que restes d'un paysage travaillé, débris de marbre et de vases, inscriptions indéchiffrables, statues repêchées quelque part dans la méditerranée – mais les Athéniens ne sont Athéniens que par le *nomos* et la *polis*. » LCdL-3- p.139

<sup>17</sup> Cornelius Castoriadis : Le projet d'autonomie ; Gérard David, Editions Michalon, Paris, 2000.

<sup>18</sup>ISS, p.161



son imaginaire. Seul un « imaginaire radical » pourrait permettre à l'individu d'être « singulier », celui-ci étant très difficile à atteindre tant les représentations, significations et affects intégrés par l'imaginaire social-historique sont constitutifs de l'individu jusqu'à un « point-limite insondable ». L'atteinte de « l'imaginaire radical » est pour Castoriadis « rarissime ou en tout cas imperceptible dans la presque totalité des sociétés, où règne l'hétéronomie instituée ».<sup>19</sup> Ces individus singuliers émergeant dans de telles sociétés étant catégorisés comme relevant de pathologies ou étant transgressifs. Seul un contexte où *la polis et le nomos* seraient agencés de manière telle à favoriser l'action non hétéronormée de l'individu et favorisant une auto-altération du monde social permettrait « une véritable individuation de l'individu » et ainsi un imaginaire radical. C'est pour Castoriadis l'un des fondements de l'autonomie : la possibilité donnée par une société à ses individus de se penser et d'agir hors du cadre par un imaginaire radical. Ce qui transformerait la société elle-même et son imaginaire.

### 3. « La polis » grecque et le social-historique occidental

Castoriadis reconnaît donc des périodes créatrices de traditions exceptionnelles dans l'histoire. Ne s'autorisant pas la possibilité de juger les différences culturelles à l'aune de critères moraux et politiques car reconnaissant l'histoire comme « création de formes totales de vie humaine ». Il reconnaît dans ce qu'il définit comme une « tradition gréco-occidentale » (considérant que notre manière de penser est encore aujourd'hui issues de la Grèce antique comme créatrice de *la politique* et de *la philosophie*) un caractère exceptionnel caractéristique d'une auto-institution explicite de la société. Cette tradition gréco-occidentale permet non pas d'évaluer sous forme de jugement de valeur les milliers de cultures différentes qui ont existées et existent encore, mais permet à un individu d'émettre des arguments rationnels pour rejeter la tradition européenne même. Ce qui confirme « *eo ipso* cette tradition en même temps que sa propre appartenance continuée à cette tradition. »<sup>20</sup> c'est qu'elle permet de penser la possibilité d'une auto-institution explicite de la société en nous inspirant de « germe » démocratique (existant depuis la Grèce antique). L'originalité suprême de notre tradition surgissant du fait qu'elle est la seule à permettre de se poser réellement la question de la possibilité ou non du jugement et du choix. Et à pouvoir poser à tout moment la question du choix de ses institutions, ce qui représente « la question politique par excellence. » C'est donc

---

<sup>19</sup> LCdL - 3 - p.140

<sup>20</sup> LCdL - 2 - p.334

en Grèce que pour la première fois *la politique* entendue comme une « société délibérant explicitement au sujet de ses lois et changeant ces lois »<sup>21</sup> est apparue.

Cette existence et ce caractère exceptionnel d'émergence de la réflexivité dans un sens très poussé ne doit cependant pas nous laisser nous reposer et entamer notre vigilance. Car si la tradition gréco-occidentale a produit des formes politiques favorisant l'auto-institution, des révolutions, la liberté, la raison ou différentes formes d'art, elle a aussi permis l'émergence de nombreux massacres, haines et de multitudes d'actes relevant du monstrueux.<sup>22</sup> Cela relève fondamentalement de l'idée grecque du *Chaos*, du néant qui sera toujours supérieure à l'ordre du *Cosmos*. Ce qui suppose philosophiquement l'abandon de l'espoir, l'espoir d'une vie après la mort, l'espoir d'un monde meilleur. Cela nous est exprimé selon Castoriadis par le mythe de Pandore ou l'espoir est emprisonné dans la boîte de Pandore. Ce qui nous amène à la liberté, « n'ayant rien à espérer d'une vie après la mort ni d'un Dieu attentif et bienveillant, l'homme se trouve libre pour agir et penser en ce monde ». Le champ est donc ouvert à l'agir de l'homme, l'univers n'étant jamais totalement ordonné mais n'étant pas non plus pur *Chaos* car trouvant un équilibre avec *le Cosmos*.

Nous étudions ici un préalable très important à l'œuvre politique de Castoriadis celui-ci essayant de déconstruire l'imaginaire philosophique théologique (platonicien) qui part du postulat opératoire qui veut qu'il y ait un « ordre total et rationnel ». Pour lui l'histoire est création permanente et totale et il faut nier cette idée « ontologique unitaire » allant de Platon jusqu'au libéralisme et au marxisme qui est essentiellement liée à l'hétéronomie. Alors « L'histoire même du monde gréco-occidental peut être interprétée comme l'histoire de la lutte entre l'autonomie et l'hétéronomie. »<sup>23</sup> La lutte d'une « ontologie unitaire » qui nierai la responsabilité humaine contre une revendication de l'autonomie souhaitant se la réapproprier.

L'essence de la *polis* grecque de la démocratie athénienne qui se développe jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle réside dans son « processus historique instituant ». Ce *germe* ou la *polis* est pensée et vécue comme un processus permanent est ce

---

<sup>21</sup> Ibid. p.353

<sup>22</sup> « Car elle [la tradition gréco-occidentale] a engendré la démocratie et la philosophie, les révolutions américaine et française, la Commune de Paris et les conseils ouvriers hongrois, le Parthénon et *Macbeht* ; mais elle a aussi produit le massacre des Méliens par les Athéniens, l'Inquisition, Auschwitz ou le Goulag : il faut être un être humain pour s'en montrer capable. Et ces possibilités extrêmes de l'humanité dans le domaine du monstrueux se sont réalisées, par excellence, dans notre tradition. » Ibid. p.334

<sup>23</sup> Ibid. p.334

qui doit encore aujourd'hui nous poser question sur le fonctionnement possible d'une démocratie. L'auto-institution explicite de la société est le pendant mais également l'aboutissant de l'autonomie. L'auteur de *l'Institutions imaginaire de la société* établit alors une analyse détaillée des institutions mises en place pour rendre effective cette auto-institution explicite<sup>24</sup>. Le plus important ici étant de comprendre que *le démos* (la communauté des citoyens) se proclame comme absolument souveraine « (*autonomos, autodikos, autotelès* : elle se régit par ses propres lois, possède sa juridiction indépendante, et se gouverne elle-même.) » L'égalité des citoyens est prononcée au regard du droit (laissant de côté la question des esclaves, des femmes, des étrangers rappelant l'impossibilité de juger l'histoire à l'aune de dizaines de siècles qui nous séparent de cette organisation politique), la participation active à la vie de la cité est également importante sous peine de sanctions politique (retrait de la citoyenneté) ou social. Cette participation existe dans *l'ecclésia*, qui est corps souverain agissant, assistée par la *boulè* (Conseil) ; ceux deux instances légifèrent et gouvernent. « Cela est la *démocratie directe* ». La participation existe aussi dans les tribunaux ou les cours sont formés de jurys avec des jurés tirés au sort. Castoriadis met en lumière ici l'importance du gouvernement du peuple qui directement, par opposition à notre idée de la représentativité remet en cause les professionnels de la politique ou le recours à des « experts ». La cité est alors une « communauté » qui s'autogouverne et non un « Etat ». Le terme même d'Etat n'existe d'ailleurs pas en Grec ancien. L'institution politique est entièrement confondue avec le corps des citoyens qui décide de l'institution de la société. C'est la création d'un espace social proprement politique qui suppose la réflexion permanente et permet une hétérogénéité des personnes délibérantes et ainsi des points de vue.

Il prend l'exemple d'une disposition athénienne qui dit que « lorsque *l'ecclésia* délibère sur des questions entraînant la possibilité d'un conflit avec une *polis* voisine, les citoyens habitant au voisinage des frontières n'ont pas le droit de prendre part au vote. » La délibération prend en compte les intérêts et essaye de les éloigner des décisions de *l'ecclésia*. Il en fait une comparaison provocatrice, imaginant la disposition suivante dans la Constitution des Etats-Unis « Chaque fois qu'il faudra trancher de questions touchant à l'agriculture, les sénateurs et les représentants des Etats ou l'agriculture prédomine ne pourront pas participer au scrutin ». Castoriadis cherche par ces comparaisons à penser une restructuration du social autour du politique et de la décision entendue comme « bonne » par la majorité de la communauté politique délibérante libérée de ses intérêts particuliers. C'est somme toute la création d'un

---

<sup>24</sup> Se référer aux pages 358 à 382 de l'ouvrage LCdL - 2 -

« espace public » conçu comme appartenant à tous et permettant un engagement réel dans les réflexions, les formulations et les délibérations finales. Bien sûr cela suppose des structures pensées et vécues comme totalement autres. Les premières objections pouvant être celles de la possibilité de telles idées, en termes d'éducation notamment, mais de plus par rapport au temps qui ne permettent pas à chacun de participer également et activement à la vie politique. Des éléments de réponses à ces deux questions ont été apportés par Castoridis lui-même ainsi que par Ivan Illich et André Gorz, nous les préciserons dans la suite de ce travail.

Nous avons maintenant une meilleure compréhension de la pensée castoridienne de formation des sociétés et de leurs imaginaires « sociaux-historique », appuyée sur des analyses concrètes des « germes » d'émergence et de développement de la démocratie lors d'une période précise de la Grèce antique. Nous pouvons continuer à faire une analyse de notre société contemporaine comme particulièrement hétéronome car structurante de nos imaginaires au service d'un objectif précis, la perpétuation du capitalisme.

### *B. « L'Extero-conditionnement » de l'homme*

Nous arrivons à une analyse commune des auteurs, à savoir le caractère aliénant des institutions modernes qu'elles soient réelles (comme structures politiques) ou imaginaires. Dans la société occidentale capitaliste l'institution a un tel poids sur la vie de l'individu qu'elle le conditionne de l'extérieur (ou a pour objectif de le faire) dans tous les moments de son existence de sa naissance à sa mort. C'est-à-dire qu'elle nie la possibilité de l'individu à s'auto-instituer et à fixer ses propres normes dans quelque activité que ce soit.

Nous verrons ici que le caractère nuisible des institutions vient en premier lieu du fait qu'elles ne sont pas créées explicitement et démocratiquement par la société. Que celles-ci finissent par diriger avec un objectif unique, la survie du capitalisme.

4. *Le fondement extra-social des normes sociales et politiques*

Dans les « sociétés hétéronomes » comme les définissent Castoriadis l'institution affirme d'elle-même « qu'elle n'est pas œuvre humaine ». <sup>25</sup> Celle-ci est l'existant duquel l'individu ne peut sortir et sur lequel il ne peut agir, mais peut uniquement être agis (sauf en développant un imaginaire radical). Les individus sont « fabriqués » par cette société de telle manière qu'ils ne disposent plus d'aucune liberté dans leurs choix, actions, représentations, affects, désirs, etc. Personne ne peut s'opposer à l'ordre institué, non à cause de sanctions qu'il pourrait subir « mais parce qu'il est, anthropologiquement, fabriqué de telle sorte, il a intériorisé à tel point l'institution et la société qu'il ne dispose pas des moyens psychiques et mentaux pour mettre en cause cette institution. »<sup>26</sup> Bien que la société crée toute les institutions qui la compose, est intégrée dans son imaginaire l'idée incontestable que celle-ci n'a pas été créée par les humains : « elle a été créée par les esprits, par les ancêtres, par les héros, par les dieux ; mais elle n'est pas œuvre humaine. »<sup>27</sup> Castoriadis s'oppose à cette vision, aux traditions et à la religion qui supposent que l'institution trouve ses fondements ailleurs que dans l'œuvre humaine. Il prend régulièrement l'exemple de la religion hébraïque cité « à cause de sa pureté classique. » Ou les dix commandements notamment mais aussi tous les détails de la loi sont détaillés et fondés par Dieu. Il est en ce sens impossible de contester la loi sans contester l'existence même de Dieu ou sa toute puissance.

Le problème est alors cet héritage des lois qui n'est que rarement remis en question « Ailleurs [par rapport à la Grèce antique], les lois sont héritées des ancêtres, ou données par les dieux, sinon par le Seul Vrai Dieu ; mais elles ne sont pas posées, c'est-à-dire créées par des hommes à la suite d'une confrontation et d'une discussion collectives sur les bonnes et les mauvaises lois. »<sup>28</sup> La question de la légitimité, du caractère bon, dans le sens d'adapté à la société donnée au moment donné n'est pas posée car la loi est fondée sur la tradition. Il faut alors accepter l'impossibilité pour arriver à l'autonomie de fonder les lois et les normes sur quelque chose d'autre que l'action humaine. Une séparation stricte du religieux et de la politique est nécessaire ainsi qu'admettre qu'il n'existe pas de « science », de « *tehnè* » en matière politique. C'est la seule manière de poser la question du bon, du nécessaire, de constituer des

---

<sup>25</sup> LCdL – 6 – p.143

<sup>26</sup> Ibid. p.143

<sup>27</sup> Voir l'article « L'individu privatisé » paru dans *Le monde diplomatique* de février 1998

<sup>28</sup> LCdL – 2 – p.353

institutions politiques de manière authentique. « L'autonomie n'est possible que si la société se reconnaît comme la source de ses normes. »<sup>29</sup>

Il faut cependant garder à l'esprit qu'en refusant des normes extra-sociales fixes la société prend de grands risques, le risque de la liberté, du *Chaos*, c'est alors une société de « l'auto-limitation » qu'il faut fonder. Autre concept majeur de l'entreprise castoriadienne l'auto-limitation suppose que la société qui s'autoinstitue en permanence ne doit pas cependant refuser la fixation de toute règle, elle doit au contraire définir les limites qui lui sont propres. Le régime de l'autonomie est donc un régime « tragique » dans le sens où il n'existe pas de norme de la norme qui n'est pas fondée historiquement et il n'existe pas de moyen d'empêcher la société d'instituer un état de *Chaos* ou d'entraîner une *hubris* collective si elle le décide elle-même. Il faut donc fondamentalement instaurer dans les fondations d'une telle société une auto-limitation<sup>30</sup>.

Nous l'avons vu, l'imaginaire social-historique est ancré dans l'individu à tel point qu'il lui est quasiment impossible de remettre en cause l'existant, ce qui est institué. Les fondements extra-sociaux des normes sociétales supposent intrinsèquement qu'elles ne peuvent être remises en causes par l'homme. Celui-ci n'a finalement que peu de prise sur ce qui lui arrive, étant conditionné mentalement et physiquement pour accepter ce qui existe sans avoir la possibilité de penser ou créer autre chose. Son autonomie est bridée à tel point qu'il n'imagine même pas la possibilité d'une autre forme d'organisation de la société. C'est ici l'arme la plus puissante des sociétés hétéronomes. L'individu fait partie à part entière de l'*institué* et en est un élément *instituant*, cela veut dire qu'il a autant la capacité de faire changer la société que de la reproduire telle quelle. Une société hétéronome n'est donc jamais « prisonnière » de ses institutions dans le sens où si elles s'autonomisent et la dominent parfois très profondément, il existe toujours la possibilité du changement.

La puissance de l'hétéronomie (capitaliste notamment) est cependant multiple et perverse, l'individu étant à tel point « fabriqué » par les institutions qui le conditionnent de sa naissance à sa mort qu'il ne se pose même pas (qu'il est dans l'impossibilité de se poser) la question de savoir si celles-ci sont bonnes ou mauvaises. La réflexion hors du cadre n'est pas permise ou est très vite rattrapée par lui, l'imaginaire radical étant apparenté à la folie ou à de la transgression, ce qui, de fait, les place à l'extérieure de la société, comme non-menaçant pour elle.

---

<sup>29</sup> Ibid. p. 370

<sup>30</sup> Voir infra Chapitre 2, V, 24 - « Auto-limitation »

5. « *La colonisation du monde vécu* »

La « fabrication » de l'individu et son conditionnement par un imaginaire capitaliste prônant la consommation mais également le travail est au centre des analyses d'André Gorz. Ce dernier, largement inspiré par Jean-Paul Sartre, applique les principes de son maître à la société de consommation comme colonisation de l'imaginaire par l'intermédiaire de « leaders d'opinions » ou « quasi-souverains » qui structurent l'individu pour le pousser à la consommation ; la perversion allant parfois plus loin que cela, certaines consommations devenant obligatoires pour exister dans le corps social. L'automobile ou le téléphone portable sont aujourd'hui des outils indispensables pour trouver un travail ou mener une vie sociale « normale », le travail étant lui-même un prérequis pour être considéré comme « actif », entendu comme membre participant « activement » à la vie de la société. La société « produit » des consommateurs mais plus que cela, elle produit « des désirs, des envies, des images de soi et des styles de vie qui, adoptés et intériorisés par les individus, les transformeront en cette nouvelle espèce d'acheteurs qui « n'ont pas besoin de ce qu'ils désirent et ne désirent pas ce dont ils ont besoin ». »<sup>31</sup>

Ici l'industrie publicitaire conçue comme un art « immatériel » structure chacun en tant que personne privée, produisant des désirs et des besoins ; elle est une « *socialisation antisociale* » « appelant chacun à refuser son existence sociale en tant même qu'il est un individu social. »<sup>32</sup> La publicité en tant que productrice de normes de consommation et de goûts est structurante majeur de l'imaginaire social capitaliste renvoyant l'individu à sa sphère privée lui promettant une individualisation de ses besoins, niant sa capacité d'individuation<sup>33</sup>. La norme est donc encore fondée de manière extra-sociale par des institutions privées qui emprisonnées dans un imaginaire capitaliste totalisant perpétuent l'emprisonnement même des individus en les faisant croire à leur liberté de choix.

Cette extension de l'hétéronomie par la prise de la consommation sur l'imaginaire social est étroitement liée à la vision de Gorz du travail qui dans

---

<sup>31</sup> André Gorz *L'immatériel- Connaissance, valeur et capital*, Galilée, 2003, p.64-68

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> « On retrouve finalement sur le terrain de la consommation le même asservissement de soi que nous constatons dans le domaine du travail. L'incitation faite au consommateur à se produire selon l'image de lui-même que lui tend la publicité, et à changer son identité d'emprunt au gré des changements des goûts et de la mode, le prépare à se produire dans son travail conformément au modèle qui le rendra employable et vendable. Dans l'un et l'autre cas, l'activité de se produire est la clé qui donne accès au monde social. » Ibid. p. 68

sa conception moderne comme « valeur » contribue à l'extension des « rapports marchands privés » entre les individus au détriment de la politique et de l'autonomie. C'est tout l'objet de son ouvrage, Métamorphoses du travail, Critique de la raison économique, publié aux éditions Galilée en 1988<sup>34</sup>. Il s'intéresse à ce qu'il appelle « sphère de l'hétéronomie »<sup>35</sup> qui est le résultat d'une complexification et d'une bureaucratisation des institutions économiques, administratives, scientifiques, étatiques ou la fonction de l'individu est de plus en plus spécialisée. Cette spécialisation accrue entraîne une incapacité pour les individus et les institutions même de saisir le sens et les conséquences de leurs actions. Ce qui, de fait, réduit leurs capacités d'initiatives et de compréhension faisant d'eux le rouage d'une grande machine dont ils ne saisissent pas les finalités. Le fonctionnaire comme l'ouvrier devient le simple exécutant de tâches prédéfinies réduit à « l'observation scrupuleuse et *inconditionnelle* des règlements et des procédures »<sup>36</sup>. Pour compenser cette « perte du sens » de la fonction de l'individu dans la société, sont créées les « consommations compensatoires ». Celles-ci doivent faire accepter que le travail permette maintenant de vivre « mieux », ce mieux étant simplement entendu comme une consommation accrue, ce qui est le but d'une « socialisation asociale » par la publicité et la consommation comme nous l'avons vu.<sup>37</sup>

La colonisation du monde vécu se fait donc à des niveaux multiples et c'est ici que la systématisation de l'imaginaire capitaliste prend le dessus sur tout le reste. « L'hétérodétermination du niveau des besoins aurait été beaucoup plus difficile si les *individus avaient été libres de proportionner leur durée de travail au revenu dont ils estimaient avoir besoin.* »<sup>38</sup> Il existe dans notre société une obligation presque morale au travail (qui est pourtant le plus souvent dénué de sens) ; nous sommes contraints non seulement dans notre activité, mais également dans le temps que nous lui consacrons<sup>39</sup>. Cette colonisation du monde vécu va plus loin encore, s'attaquant également au temps hors-travail ; celui-ci est toujours calibré, cette fois par la consommation de nouveaux biens et/ou de loisirs. Il est cependant important sur ce point de souligner, comme le pense Castoriadis, que l'individu libre pourrait choisir de ne pas consommer certains biens. Ce qui nous mène à la question de savoir si ce choix est véritable

---

<sup>34</sup> Nous nous référons ici à la réédition dans la collection « Folio, Essais », Gallimard de 2014

<sup>35</sup> André Gorz, Métamorphoses du travail, Critique de la raison économique, « Folio, Essais », Gallimard, 2014, p.59

<sup>36</sup> Ibid. p.137

<sup>37</sup> Voir Ibid. Le chapitre IV « De l'intégration fonctionnelle à la désintégration sociale (et des consommations compensatoires au tout-à-l'Etat) », pp. 70-89

<sup>38</sup> Ibid. p.187

<sup>39</sup> « la possibilité d'arbitrer entre durée du travail et niveau de consommation lui [à la population] a été constamment refusée ». Ibid. p.187



quand le temps de travail fixé offre un salaire fixé qui doit permettre (à une certaine partie de la population tout au moins) de s'offrir ces biens. C'est encore ici une perpétuation de l'imaginaire qui joue son rôle dans toutes les sphères de la société, le choix, « l'imaginaire radical », la sortie du cadre est très compliquée et le plus souvent sanctionnée très durement, socialement tout au moins.

Or les travailleurs ne découvriront les limites de la rationalité économique que si leur vie n'est pas entièrement occupée et leur esprit préoccupé par le travail ; si en d'autres termes, un espace suffisamment ample de temps libre s'ouvre à eux pour qu'ils puissent découvrir une sphère de valeurs non quantifiables, celles du « temps de vivre », de la souveraineté existentielle. A l'inverse, plus le travail est contraignant par son intensité et sa durée, moins le travailleur est capable de concevoir sa vie comme une fin en elle-même, source de toutes valeurs ; et plus par conséquent il est portée à la monnayer, c'est-à-dire à la concevoir comme le moyen de quelque chose d'autre qui vaudrait en lui-même, objectivement : l'argent.<sup>40</sup>

Auteur qualifié d'écologiste, Gorz ramène celle-ci à la politique, expliquant que « La « défense de la nature » doit être comprise originairement comme défense d'un *monde vécu*, lequel se définit notamment par le fait que le résultat des activités correspond aux intentions qui les portent, autrement dit que « les individus sociaux y voient, comprennent et maîtrisent l'aboutissement de leurs actes. »<sup>41</sup> C'est un combat conçu comme « quête de sens » que l'auteur cherche à mener, non un retour à la nature sauvage mais un moyen d'atteindre la liberté de l'homme comme responsable et conscient des finalités de ses actions.

## 6. L'éducation cadre premier de reproduction de l'existant

D'une manière plus ou moins poussée et souvent différemment, chacun des auteurs s'est intéressé à l'éducation et notamment à son fonctionnement institutionnel centralisé dans les sociétés occidentales. Le travail le plus important est celui d'Ivan Illich qui publie en 1970, Une société sans école<sup>42</sup>, véritable pamphlet contre l'organisation scolaire moderne vue comme structure aliénante par excellence car perpétuant l'hétéronomie et l'imaginaire du capitalisme au nom de l'intérêt général. Illich, par un travail méthodique, établit

---

<sup>40</sup> Ibid. p.190

<sup>41</sup> Ecologica, André Gorz, Editions Galilée, Paris, 2008, pp. 48-69

<sup>42</sup> « *Deschooling Society* » dans son édition originale. Nous nous référerons à la traduction française de Gérard Durand, « Points : Essais », Paris, 2003, 220p.

dans un premier temps que « l'éducation universelle représente un projet irréalisable » et que même réalisable celui-ci ne serait certainement pas souhaitable. Par son caractère institutionnel centralisé, l'éducation n'est qu'une structure dans les mains de « technocrates » qui leur permet de définir les normes et valeurs de la société. L'école, finalement, « produit » des individus dans le seul but de les rendre disponibles à l'industrie, « les jeunes sont pré-aliénés par une école qui les tient à l'écart du monde (...) »<sup>43</sup>. Parmi tous les services, l'école est pour lui le plus insidieux ; en effet « [elle] crée une demande pour la gamme complète des institutions modernes. »

Celle-ci serait délétère pour l'individu car lui faisant perdre entièrement confiance en lui et en son pouvoir de penser par lui-même et de s' « auto-instituer ». L'école comme supposée seule instance de transmission légitime de valeurs effectue un classement entre les individus et constitue une société où seule les diplômes, l'emploi et la consommation sont valorisés au détriment des savoirs « vernaculaires ».<sup>44</sup> Pour Illich, l'école n'est évidemment pas la seule institution qui prive l'individu de sa liberté de penser ou d'agir librement. Simplement, là où elle revêt un caractère plus pervers encore que les autres, c'est par son caractère obligatoire, mais surtout parce qu'elle est censée « former le jugement critique » des individus. L'institution scolaire est valorisée à tel point, portée au rang de religion dans notre société que cela rend sa remise en cause impossible, ce qui ajoute au problème posé par cette institution entendue comme « totalisante » car obligatoire et acceptée par tous. Pour Illich, l'école rentre donc totalement dans sa classification dans la catégorie des Institutions « Contre-Productives »<sup>45</sup>.

André Gorz s'accorde avec la vision d'Illich postulant en 1977 que « (...) l'École a pour mission inavouée de livrer aux industries, au commerce, aux professions patentées et à l'État, des travailleurs, consommateurs, clients et administrés sur mesure. »<sup>46</sup> Loin d'une vision humaniste d'enseignement pour

---

<sup>43</sup> Une société sans école, Point Essais, Paris, 2003 ; p.83

<sup>44</sup> « Une fois cette leçon apprise [le besoin d'être enseigné], l'homme ne trouve plus le courage de grandir dans l'indépendance, il ne trouve plus d'enrichissement dans ses rapports avec autrui, il se ferme aux surprises qu'offre l'existence lorsqu'elle n'est pas prédéterminée par la définition institutionnelle. » Ibid, p.84

<sup>45</sup> La contre-productivité est une notion centrale chez Illich, elle représente le dépassement de « seuils » qui font que l'Institution ou « outil » dépasse son objectif original et devient autonome et donc productrice de ses propres fins. Détachée des objectifs fixés au départ elle devient nuisible par son contrôle des individus et de la société.

<sup>46</sup> Ecologie et liberté, Galilée, Paris, 1977, pp.74-78

tous, l'école, telle qu'elle existe, concentre les individus et ainsi toutes les relations sociales ou relations à la nature dans des « institutions spécialisées » ou ces choses deviennent nécessairement des « spécialités institutionnelles. »<sup>47</sup>

Castoriadis s'intéresse lui non pas à l'éducation ou l'institution scolaire en tant que telle, mais parle plus largement de *paideia*. La *paideia* castoriadienne représentant plus un processus d'apprentissage permanent non consigné à l'institution scolaire. Il n'établit pas de bilan de l'institution scolaire mais évoque plutôt ce que la pédagogie devrait être. D'un point de vue normatif, l'objectif de la pédagogie devrait-être « d'aider le nouveau-né, ce *hopeful et dreamful monster*, à devenir un être humain. »<sup>48</sup>. La pédagogie doit pour cela apprendre à l'individu non des « matières spécifiques » mais à apprendre à devenir autonome, à développer ses capacités propres de développement et d'invention<sup>49</sup>. Elle doit revêtir un caractère « non mutilant ». Il pose ainsi deux principes fondamentaux à l'éducation, le premier consistant à dire que « tout processus d'éducation qui ne vise pas à développer au maximum l'activité propre des élèves est mauvais ; » et un second postulant que « tout système éducatif incapable de fournir une réponse raisonnable à la question éventuelle des élèves : pourquoi devrions-nous apprendre cela ? Est défectueux. »<sup>50</sup>.

Le système éducatif fait donc partie intégrante du « social-historique » dans sa double existence d'institution instituée et instituante, comme l'une de celle qui participent le plus à la reproduction de l'imaginaire social et du cadre existant. Elle est, plus que toute autre institution, responsable d'une uniformisation au niveau mondial car étant partout valorisée et présentée comme étant l'un des moyens pour les pays « sous-développés » d'accéder au développement et à la modernité. L'école transforme les sociétés dans leur ensemble en effectuant une égalisation d'un point de vue culturel des individus. Chacun des auteurs pense l'alternative à l'éducation telle qu'elle existe en posant les bases d'une *paideia* qui serait plus libératrice qu'aliénante, apprenant aux individus la remise en question de l'existant plutôt que sa reproduction. Nous étayerons ces idées et projets dans le second chapitre de ce travail.

---

<sup>47</sup> Ibid

<sup>48</sup> LCdL 3, « Psychanalyse et politique » pp. 179-181

<sup>49</sup> « La pédagogie doit, à chaque instant, développer l'activité propre du sujet en utilisant, pour ainsi dire, cette même activité propre. L'objet de la pédagogie n'est pas d'enseigner des matières spécifiques, mais de développer la capacité d'apprendre du sujet-apprendre à apprendre, apprendre à découvrir, apprendre à inventer. » Ibid

<sup>50</sup> Ibid, p.180

La remise en cause de l'institution de la société existante et de son imaginaire est donc rendue quasi-impossible par son caractère même. Forces instituées et institutantes, l'individu et la société sont ancrés à tel point dans l'imaginaire social-historique et ses significations qu'ils participent plus à la survie du cadre existant qu'à sa remise en cause. Certaines forces participent à la perpétuation de l'imaginaire et à la dépossession des hommes de leurs liberté de créer leurs propres normes ; en ce sens les traditions comme étalons extra-sociaux des lois nient les capacités d'auto-institution des individus et donc de la société quand l'école participe pleinement à l'imaginaire social-historique capitaliste et conditionne les individus à celui-ci.

Dans une deuxième partie nous continuerons notre analyse des institutions comme structures qui déposèdent l'homme de ses capacités innées à agir, penser, ressentir, réfléchir.

## II. Hétéronomies du cadre institutionnel moderne

L'œuvre d'Ivan Illich et celle d'André Gorz à sa suite se concentrent grandement sur l'opposition hétéronomie/autonomie. L'objectif de cette partie est de montrer le caractère oppressant que peuvent avoir des institutions qui se détournent de leurs buts originaux sur les individus, selon les visions des auteurs susnommés.

### C. L'institution comme outil

Dans la littérature d'Ivan Illich, les institutions sont regroupées derrière le concept d'outil<sup>51</sup>. C'est une manière pour lui de montrer que loin du caractère autonome qu'elles semblent prendre, les structures formées par l'homme doivent rester contrôlable par lui et à son service. Le problème est, comme nous l'avons vu pour l'école, cette transformation des comportements des individus par l'institution qui dépasse le projet initial pour lequel elle a été pensée. Au-delà de certains « seuils », les institutions deviennent « contre-productives ». L'outil se détourne de son but premier et devient nuisible pour l'homme et la société entière.

#### 7. De l'asservissement de l'homme par l'homme...

André Gorz développe les principes illichiens à l'économie et notamment au monde du travail. Dépassant les fonctions productives initiales, le travail devient dans une société capitaliste un produit, une valeur échangeable sur un marché. Ce travail, devenu une valeur en soi, est nécessaire pour le développement de l'économie, dans les sociétés ayant dépassé le stade de la production industrielle ; se développent alors de nouvelles formes d'emplois non nécessaires créés uniquement pour subvenir au besoin de « travail » inhérent à l'économie capitaliste. Nous passons ainsi d'une société de la production à une société de « services » où des millions d'emplois sont créés artificiellement. C'est une domination de l'économie sur la vie des individus, ceux-ci étant obligés de travailler non seulement pour vivre mais également pour des raisons morales. Le travail érigé au rang de « valeur » est nécessaire à la survie et au développement de l'économie ; les individus qui ne produisent

---

<sup>51</sup> La notion d'outil étant notamment développée dans *La convivialité*, ouvrage publié pour la version française en 1973 aux éditions du Seuil.

pas, ne consomment pas ne participent pas à l'économie et donc à la vie d'un pays et sont donc de fait déclassés voir nuisibles.

Cette société de service pose un autre problème fondamental à Gorz qui renoue ici avec des fondements marxistes, ceux de l'exploitation de l'homme par l'homme. Mais à la différence des visions précédentes, dans une société de service ce n'est plus seulement le patron, le capitaliste qui exploite les prolétaires, mais toute une partie de la population qui a la capacité d'en exploiter une autre. En effet, Gorz prend, parmi d'autres, l'exemple des « femmes de ménage » couramment utilisées dans une société de service ou les travailleurs n'ont supposément pas le temps ou l'envie de faire le ménage dans leur(s) propriété(s). Il explique que le paiement à l'heure d'une personne pour nettoyer son bien suppose pour être rentable que l'employeur gagne par heure dans son emploi ou ses rentes plus que l'employé ne sera payé. Dans le cas contraire, il serait plus rentable pour l'employeur de prendre une heure de son temps pour procéder lui-même à l'entretien de ses biens. « Sinon je me trouverai dans le cas des deux mères qui se paient mutuellement pour garder chacune les deux enfants de l'autre (...) ». Le marché du travail considère alors que le temps d'une personne vaut plus que le temps d'une autre. Celle-ci peut donc se payer les services de « serviteurs » pour procéder à des tâches pénibles qu'elle ne souhaite pas faire elle-même.<sup>52</sup> Nous sommes bien, selon Gorz, dans une société de l'exploitation, fondamentalement inégalitaire où, s'il est plus pernicieux et complexe que la simple opposition « prolétaires/capitalistes », un classement existe toujours basé sur des critères économiques permettant la servitude.

#### 8. *A l'asservissement de l'homme par l'outil*

Chez Ivan Illich - et notamment dans l'un de ses ouvrages majeur, La convivialité<sup>53</sup> - l'institution est rapprochée du terme d'outil, concept au sens le plus large possible d'instrument et de moyen : « soit qu'il soit né de l'activité fabricante organisatrice ou rationalisante de l'homme, soit que, tel le silex préhistorique, il soit simplement approprié par la main pour réaliser une tâche spécifique, c'est-à-dire mis au service d'une intentionnalité. »<sup>54</sup> Il effectue une mise à distance de ce qui est défini dans nos société comme une institution en la définissant comme un objet censé rationaliser et organiser la vie de l'homme. Le silex aussi bien que l'école, l'organisation médicale, la recherche, les

---

<sup>52</sup> Voir à ce sujet les pages 250 à 253 de Métamorphoses du travail.

<sup>53</sup> Nous nous référons ici à la réédition française en « Points Essais » de 2003

<sup>54</sup> Ibidem. p.43

moyens de communications ou les centres de planifications sont des outils<sup>55</sup> dont le seul but devrait-être l'utilisation par et pour l'homme.

Il développe dans cet ouvrage deux concepts centraux. Le premier est celui de *convivialité* que nous étudierons plus tard dans ce travail en évoquant son idée de la « société conviviale ». Celui-ci concerne la réappropriation par les individus d'eux-mêmes, de leurs imaginaires cela passant par la remise en place des outils comme étant au service de l'homme et non l'inverse. Le deuxième concept important est celui de *monopole radical*, qui est « un type de domination par un produit qui va bien au-delà de ce que l'on désigne ainsi à l'habitude. Le monopole radical est une domination d'un « outil-programmé » qui évince le « pouvoir-faire de l'individu », instaurant une consommation obligatoire. Il est par essence nuisible à l'autonomie de celui-ci.<sup>56</sup> Ce sont toujours les mêmes institutions qui sont concernées : la médecine, l'école, le système des transports qui sont devenus chacun des consommations obligatoires dans nos sociétés. L'éducation est légalement obligatoire pour une certaine classe d'âge ; l'utilisation de la voiture est rendue nécessaire par l'organisation même des territoires et la médecine est donnée par un corps de spécialistes comme la seule valorisée face à des savoirs traditionnels/*vernaculaires*<sup>57</sup>. La grande majorité des actions de l'individu sont donc cadrées par des consommations qui ne sont pas libres car rendues obligatoires par des institutions au caractère monopolistique. C'est un contrôle social extrêmement fort qui pèse sur les individus de leur naissance à leur mort. Ivan Illich parle d'« industrialisation des valeurs »<sup>58</sup>.

Pour Illich, l'une des solutions pour mieux comprendre la domination des institutions passerait par la définition des seuils à partir desquelles une société doit décider qu'une institution devient nuisible à l'individu et à la société dans son ensemble, le premier seuil étant dépassé lorsque l'outil dépasse l'objectif originel de sa création ; l'institution commence alors à devenir une fin en soi. L'institution n'est plus au service de la totalité de la société mais d'une petite partie de privilégiés. L'outil devient *contre-productif*. Le second seuil est dépassé lorsque celle-ci n'est plus au service de l'homme mais devient autonome et ainsi commence à nuire directement à la société elle-même par

---

<sup>55</sup> « La catégorie de l'outil englobe tous les instruments raisonnés de l'action humaine(...) »  
Ibid, p.43

<sup>56</sup> Ibid. pp. 78 - 82

<sup>57</sup> Qui désigne ce qui est confectionné, fabriqué, élaboré dans la sphère privée.

<sup>58</sup> Ibid. p.78

un asservissement de l'homme.<sup>59</sup> En effet, l'institution moderne, sûre de son effectivité, se veut exclusive et en se développant augmente les procédures de contrôles ou de sanctions pour toute personne souhaitant sortir du cadre fixé par elle. Mais plus que cela, l'importance prise par un outil fait (souvent) obstacle à l'utilisation d'autres outils. L'institution autonome ne se soucie que de son fonctionnement propre, ne compte que ce qu'elle produit et les problèmes qu'elle doit résoudre sans se soucier des facteurs extérieurs à tel point qu'elle ne « parvient jamais à relativiser sa propre position au sein de la société »<sup>60</sup>. La rationalisation de l'organisation dans un but technique peut poser des problèmes qui ne se cantonnent pas à l'institution concernée ou à des pendants simplement techniques.

Chaque institution rationnellement planifiée dans un but technique produit des effets non techniques dont certains ont le résultat paradoxal d'amoindrir l'homme et d'appauvrir son milieu en réduisant sa capacité à se débrouiller.<sup>61</sup>

Dans un article paru en 2011 intitulé « *La crise contemporaine, une crise de la modernité technique* »<sup>62</sup>, Hélène Tordjman utilise la notion de contre-productivité d'Illich, démontrant la pertinence de son analyse et les appliquant aux secteurs financiers et agricoles qu'elle reconnaît comme désormais bornés à une recherche du profit, et qui se sont détournés de leurs objectifs initiaux devenant finalement plus nuisibles qu'utiles.

La majeure partie du problème réside dans l'ancrage mental, dans l'imaginaire de la nécessité des outils tels qu'ils se sont développés. L'expansion de manière autonome de ces outils ne permet plus qu'ils soient dirigés par l'homme. La complexité est là encore dans l'imaginaire de l'individu qui ne perçoit pas l'outil comme nuisible pour lui ou la société mais au contraire utile. La même problématique que celle évoquée plus haut pour l'école est ici présente : l'homme est *intoxiqué* par les institutions qu'il a originellement constituées pour servir la société dans son entier mais qui désormais le constituent lui.<sup>63</sup> Il est ainsi pour lui très difficile de les remettre en cause et de regagner

---

<sup>59</sup> « (...) Il faut nous repérer les seuils à partir desquels l'institution produit de la frustration, et les limites à partir desquelles l'outillage exerce un effet destructeur sur la société en son entier. » *ibid.* p.71

<sup>60</sup> Pour une philosophie politique écologiste, Fabrice Flipo, p.111

<sup>61</sup> Ivan Illich, Œuvres complètes, volume 1, in « Némésis médicale », p.585

<sup>62</sup> Hélène Tordjman, « La crise contemporaine, une crise de la modernité technique », *Revue de la régulation* [En ligne], 10 | 2<sup>e</sup> semestre/ Autumn 2011.

<sup>63</sup> « Pour autant que l'outil me façonne et informe la représentation que j'ai de moi-même. » *Ibid.* p.44



son autonomie, d'utiliser ses capacités innées à se nourrir, se soigner, se déplacer, apprendre, etc.

Si certains des outils utilisés dans nos sociétés sont utiles pour Illich, d'autres, non remis en cause, ne peuvent pas entrer dans le cadre de la convivialité et certains seront toujours nuisibles à l'homme, à sa société et son environnement peu importe la manière de les produire. Ainsi les autoroutes, l'école, l'exploitation minière à ciel ouvert ne pourront jamais être plus utiles à l'homme qu'elles ne lui sont nuisibles. Car « L'outil est convivial dans la mesure où chacun peut l'utiliser sans difficulté, aussi souvent ou aussi rarement qu'il le désire, à des fins qu'il détermine lui-même. L'usage que chacun en fait n'empiète pas sur la liberté d'autrui d'en faire autant », ce qui pose problème dans les outils susnommés. La seule solution pour en sortir étant une remise en cause personnelle de ce qui me structure, m'accoutume et - plus compliqué - ce qui me fait croire qu'ils sont nécessaires.

Le cadre institutionnel que nous avons originellement bâti n'est donc plus consacré à nos fins mais s'est autonomisé. Nos outils nous dépassent et d'une certaine manière nous asservissent, que ce soit un asservissement mutuel d'une personne sur une autre ou un asservissement direct de l'outil qui, désormais seul responsable de ses propres fins, utilise les individus pour les atteindre.

Le contrôle sur la société est donc de plus en plus important et se caractérise de différentes manières, nous étudierons ici ce que nous nommerons le « gouvernement des corps » où, face à un savoir valorisé et une fragmentation de nos sociétés, nos capacités d'actions et de réflexions propres sont neutralisées.

#### *D. Le gouvernement des corps*

L'objectif ici est de saisir la capacité à empêcher la remise en cause du cadre existant par une fragmentation des savoirs qui suppose que des « experts » auto-désignés comme tels décident des orientations sociétales et une domination des activités des individus à travers le temps (libre, de travail, d'études...).

9. *Une société des experts*

L'un des facteurs important de la perpétuation d'un imaginaire capitaliste et de sa légitimation est que celui-ci est valorisé et présenté comme étant objectivement bon ou nécessaire par cette même société. Notre vision de la science et du « progrès » serait biaisée ; ceux-ci devant être vus comme quelque chose de positif par essence. Cette vision est elle-même conditionnée par notre imaginaire social structuré par la société dans laquelle nous vivons. Ici encore l'individu est « intoxiqué », « trompé » par un terme qui porté au rang de « meilleur savoir » lui dénie sa capacité à apprendre et à savoir lui-même de manière autonome. « Cette perspective de la science est fondée sur la croyance en deux espèces de savoir : celui, inférieur, de l'individu, et le savoir supérieur, de la science. »<sup>64</sup> L'individu se dépossède de ses capacités en confiant tous les champs dans lequel il n'est pas lui-même « spécialiste » à un panel de gens formés pour y réfléchir et prendre des décisions à sa place. Devenus incapables de se fier à leurs propres jugements les individus « demandent qu'on leur dise la vérité sur ce qu'ils « savent » ». Cela fonctionne, nous l'avons vu, pour les savoirs qui concernent la médecine ou l'éducation, caractéristiques de l'appartenance à une société où il est choisi d'abandonner ses compétences propres pour les confier à une institution impersonnelle, mais également dans les champs politique et juridique.

Et encore ici, le caractère le plus important est celui de l'ancrage dans l'imaginaire qui rend quasiment impossible la remise en cause des savoirs institués et valorisés. Karl Marx l'exprime ainsi : « Les pensées de la classe dominante qui sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes » dans L'idéologie allemande. Dans des analyses plus contemporaines, on trouve l'importance de la « culture légitime », dans La Distinction. Critique sociale du jugement chez Pierre Bourdieu. Des experts ou une classe dominante ne font que perpétuer la valorisation de leur propre culture comme étant celle qui doit être (seule) vue comme légitime. Les élites reproduisent les mêmes schémas sociaux et institutionnels en les définissant eux-mêmes comme étant les bons. Par cela la domination sur les individus est très profonde:

Le mode industriel de production établit sa domination non seulement sur les ressources et l'outillage, mais aussi sur l'imagination et les désirs d'un nombre croissant d'individus. C'est le monopole radical généralisé, non plus celui d'une branche de l'industrie, mais celui du mode industriel de production. L'homme lui-même est industrialisé en quelque sorte.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> La convivialité, p. 125

<sup>65</sup> Ibid. p.130

Les experts, seuls entendus comme étant légitimes pour décider de la structure de la société, la perpétue dans son caractère hétéronome : « Sous la poussée de la méga-machine en expansion, le pouvoir de décider du destin de tous se concentre entre les mains de quelques-uns »<sup>66</sup>. Pour Castoriadis, nous sommes dans une nouvelle forme de sacralisation ; celle-ci ne vient pas d'un Dieu mais de la « technique », du « savoir ». Le pouvoir est exercé sur les individus et la société au nom du savoir par des experts formés pour cela ; l'individu est dépossédé de sa capacité à se gouverner<sup>67</sup>, tout cela étant mis « au service de cette même signification imaginaire sociale, à savoir l'expansion illimitée d'une prétendue maîtrise prétendument rationnelle ». La société produit et reproduit socialement des « experts » destinés à diriger cette même société selon les codes qui leurs ont été inculqués. C'est encore là que l'on comprend la difficulté de sortie d'un cercle vicieux qui ne pourrait être permise que par la remise en cause effective et permanente de l'existant.

#### *10. La dictature du temps*

La gestion du temps est également l'un des points central de la critique du cadre institutionnel contemporain. En effet, dépossédé de la majorité de son temps de sa naissance à sa mort, l'individu, obligé de se rendre à l'école, d'étudier puis de travailler ne choisit que très rarement ce qu'il peut faire de son temps dont il ne dispose finalement quasiment jamais. A cela s'ajoute le fait que le temps dont il dispose - s'il n'est pas directement utilisé par une institution, que ce soit l'entreprise dans laquelle il travaille ou l'école, l'université dans laquelle il étudie - est dominé par des « désirs » et des volontés de « consommations » créés par la société. L'essentiel des travaux d'André Gorz sur le travail se concentrent sur cette notion du temps, ce qui le conduit à appeler à une « civilisation du temps libérée ». La domination du temps des individus est quelque chose de très important dans le cadre hétéronome capitaliste. La plupart des activités autonomes supposent de disposer de temps libres et d'avoir la volonté de les utiliser pour développer des activités autonomes. Beaucoup de biens pourraient par exemple être obtenus par auto-production si les individus disposaient librement de leur temps. Or, dans une société cadrée par le capitalisme et la consommation, la nécessité de travailler de manière régulière pour vivre et de maintenir un niveau de consommation ne permet pas de disposer librement de la majorité de son temps. La demande d'un

---

<sup>66</sup> Ibid. p.102

<sup>67</sup> De l'écologie à l'autonomie, Cornelius Castoriadis et Daniel Cohn Bendit, Le bord de l'eau, Paris, 2014

arrêt de travail pour construire sa maison ou élever ses enfants entraîne nécessairement un arrêt de la production de l'individu et donc de ses revenus. Cette question du temps et de la démocratie est également évoquée par Cornelius Castoriadis qui met en doute l'égale possibilité effective de participation de tous à la vie politique dans un système capitaliste dominé par la production et l'économie et questionne ainsi son caractère démocratique<sup>68</sup>.

L'importance du temps est également fortement en lien avec la gestion par les experts de tous les champs de la vie individuelle. Il apparaît plus simple de s'en remettre à un médecin, seule personne valorisée comme capable de soigner dans la société, que de s'intéresser de manière approfondi à des manières alternatives de soins ou des savoirs qui existaient au sein même du foyer il y a quelques années, abandonnés aujourd'hui aux corps spécialisés. Cela joue un rôle encore plus prégnant dans la vie politique, où les personnalités politiques formées pour gouverner sont supposément les mieux à même de prendre les bonnes décisions. Les autres individus spécialisés dans des tâches autres ne sont pas considérés comme compétents pour gérer les « affaires publiques ». Le champ même de la représentation politique, mais pas encore de la réflexion sur la chose publique, est réservé à une certaine classe aisée dont le temps est rémunéré pour faire ces activités dans le supposé intérêt de tous.

La libération du temps - structuré, nous l'avons vu, en « temps de vies » : la vie de l'écolier, de l'étudiant, du travailleur, hors de cela des loisirs - peut et doit être pensée différemment pour permettre une gestion autonome par les individus de leurs temps et donc de leur vie. Cela aurait des conséquences sur la totalité de la société. Les auteurs qui nous intéressent en appellent notamment à la possibilité d'apprentissage tout au long de la vie, et donc à du temps disponible pour, même au milieu de sa vie professionnelle, disposer du temps d'étudier de nouvelles choses. « Le temps de non-travail peut cesser d'être l'opposé du temps de travail »<sup>69</sup> ; il peut devenir quelque chose de nouveau de libre non moins important que le temps de travail, mais qui, au contraire, devrait être plus important car permettant à l'individu de choisir (librement) ce qu'il peut faire.

---

<sup>68</sup> LCdL - 6 - « *Quelle démocratie ?* », pp.175 - 217

<sup>69</sup> André Gorz, *Métamorphoses du travail*, *Critique de la raison économique*, op. cit. p.151

L'institution imaginaire de la société structurée elle-même par une multitude d'institutions mentales, politiques économiques exerce un contrôle permanent sur les individus. Celles-ci s'étant autonomisées, elles sont passées d'outils au service de l'homme à des structures tellement puissantes qu'elles l'asservissent. L'individu est dépossédé de ses capacités à agir et abandonne ainsi celles-ci à des corps de spécialistes, « experts » qui décident de son destin politique et économique, jusqu'à décider de la manière dont celui-ci doit gérer son propre temps tout au long de sa vie.

La troisième partie de ce chapitre s'intéressera plus en avant au capitalisme comme étant la cause principale de ce caractère hétéronome de notre société.

### III. L'Institution politique au service de l'institué économique

L'imaginaire social-historique de notre société occidentale est aujourd'hui intimement lié à l'imaginaire capitaliste, à tel point que ceux-ci se confondent. Nous étudierons ici comment nos sociétés se nourrissent et continuent d'exister grâce à une quête infinie de « progrès » économiques et scientifiques.

#### *E. La techno-bureaucratie moderne*

Ce n'est plus aujourd'hui la politique qui nous dirige comme activité explicite et argumentée censée nous permettre de régir la vie sociale, mais une vision unique de volonté d'expansion illimitée d'une maîtrise rationnelle au service de laquelle sont la plupart de nos institutions.

##### *11. L'importance du « progrès »*

La société dans laquelle nous vivons nous inculque ainsi un imaginaire bien précis où, que ce soit d'un point de vue économique ou politique, notre objectif doit être celui du « développement » ou du « progrès ». Cet objectif est présent dans la quasi-totalité de nos institutions modernes qui, se développant indépendamment les unes des autres, cherchent chacune le « toujours mieux » ou « toujours plus » sans prendre en compte d'autres facteurs. Dans Une société sans école<sup>70</sup>, Ivan Illich essaye d'établir une « Analyse spectrale des institutions » avec pour objectif de les classer de « gauche à droite » (il crée son propre continuum « droite-gauche » détaché de notre vision politique classique). Plaçant à droite celles qu'il considère comme des « institutions manipulatrices ». Et à gauche celles qui, au contraire, facilitent les activités humaines ; « ouvertes ou non contraignantes ». L'objectif du spectre étant de saisir les nuances entre les institutions et de visualiser la possibilité de changement de celles-ci qui peuvent changer de buts et passer assez rapidement d'un objectif de service de l'être humain à un asservissement de celui-ci. Ici, Illich

---

<sup>70</sup> Op. Cit. pp. 92 - 111

comme Castoriadis pour la science ou la technique cherche à démontrer le caractère non neutre des institutions. S'ils ne sont pas fondamentalement opposés à la structure institutionnelle, celle-ci étant conçue comme nécessaire à l'organisation d'un service ou de la vie sociale dans son ensemble, ils cherchent à montrer le caractère nuisible de certaines d'entre elles.

Le plus à gauche se situeraient alors les institutions non contraignantes, « outils conviviaux » qui permettent à l'individu de vivre de manière non contraignante et lui rendent ainsi service : les services postaux, téléphoniques, (certains) modes de transports, les marchés, le tout à l'égout, l'eau potable... Ce sont des services qui n'ont pas besoins de se justifier, que nous utilisons souvent sans même nous en rendre compte mais qui nous sont utiles au quotidien sans être totalement exclusifs. « Elles sont faites pour être utilisées plutôt que pour produire »<sup>71</sup>. Elles ont aussi des règles, mais qui sont faites pour éviter les abus qui nuiraient à leur égale utilisation par tous.

A l'inverse, plus nous allons vers la droite du spectre, plus les institutions exigent de nous une consommation, une participation ou « notre volonté n'a rien à faire. » Leur utilisation suppose des consommations qui deviennent de plus en plus obligatoires ou bien elles ne peuvent être utilisées de la même manière par tous les usagers. L'un des points de fixation parmi beaucoup d'autre d'Ivan Illich rejoint par les analyses de Jean Pierre Dupuy<sup>72</sup> ou d'André Gorz est le secteur automobile. Celui-ci se situe en effet à droite du spectre institutionnel. La première raison très simple est que la demande pour l'automobile individuelle est créée artificiellement. De cette création s'ensuit le développement d'un réseau routier parfois privé (pour les autoroutes) utilisables uniquement par les individus ayant la capacité d'acheter, d'entretenir, de remplir le réservoir d'une voiture individuelle, ceci entraînant une grappe de changements modifiant notamment grandement l'organisation urbaine<sup>73</sup>, mais également un impact jusqu'à un niveau international où il faut préserver la sécurité des puits de pétrole, ce qui suppose le développement et l'entretien d'une armée. Le cercle vicieux de ce bien se trouve dans le fait que, réorganisées autour de l'imaginaire automobile, la ville et la société dans son entier

---

<sup>71</sup> Ibid. p.97

<sup>72</sup> Voir Ivan Illich, « Œuvres complètes », Vol.1, Fayard, Paris, 2004 ; pp.433-440, annexe à « Energie et équité », « A la recherche du temps gagné ».

<sup>73</sup> Nous pouvons évoquer la disparition des commerces de proximités compensée par l'apparition de « supermarchés » à la périphérie des villes, ou encore au système plus récent des « drives » permettant les consommations sans même sortir de son véhicule.

tourne son organisation autour d'elle. Ainsi, de plus en plus d'emplois nécessitent un véhicule, et pour travailler et obtenir un emploi, il faut disposer d'un véhicule que l'on paiera grâce au salaire.

L'automobile est en ce sens un bon exemple d'une consommation rendue nécessaire par son développement même, le déplacement pouvant exister d'une autre manière s'il est conçu comme « la nécessité de se déplacer d'un point à un autre », par le développement de transports collectifs moins rapides et confortables. C'est aussi l'utilisation de la publicité intensive qui entraîne le classement d'une consommation nécessairement à droite car celle-ci a le pouvoir de créer ex-nihilo une demande non nécessaire. Cela contribuant à une logique qui veut que le « progrès » est apporté par la consommation. Nous pouvons ici évoquer une nouvelle fois le secteur automobile qui a développé des voitures toujours plus rapides (inutiles au vu des limitations de vitesse).

Illich et Gorz comparent alors la consommation à l'accoutumance à une drogue, celle-ci étant le fait d'un travail psychologique, de publicité, dès l'enfance et tout au long de notre socialisation, en nous faisant croire que celle-ci est nécessaire au « progrès » et donc au développement des sociétés qui est par essence conçu comme positif. Cette frénésie consommatrice étant de plus en plus transmise aux pays « sous-développés » pour ouvrir de nouveaux marchés et ainsi permettre de continuer de croître ; « Lorsque la technologie « moderne » commence de s'implanter dans des pays pauvres (« sous-développés »), elle se présente sous trois aspects : les biens de consommation, les usines qui les fabriquent, les institutions de service (en particulier, les écoles) qui, elles, transforment les hommes en producteurs et en consommateurs modernes. »<sup>74</sup> Alors que dans notre cadre institutionnel bien calibré, « développé » : « L'éducation produit des consommateurs compétitifs ; la médecine les maintient en vie dans l'environnement outillé qui leur est désormais indispensable ; et la bureaucratie reflète la nécessité que le corps social exerce son contrôle sur les individus appliqués à un travail insensé. »<sup>75</sup>

Les mécanismes à l'œuvre sont donc les mêmes, inscrits dans une croyance en un « progrès » nécessaire au « développement » des sociétés qui doit être transmis partout à travers le monde et devant s'auto-alimenter à l'infini sous peine de mettre fin à notre civilisation fondée sur lui.

---

<sup>74</sup> Une société sans école, op. cit. p.104

<sup>75</sup> La convivialité, p.73



12. *L'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle*

La « modernité » occidentale s'est bâtie sur deux significations imaginaires sociales qui se sont développées parallèlement, mais également dans une relation étroite : le projet d'autonomie et le projet d'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle. L'un, nous l'avons vu, nous provient de *germes* de l'organisation de la *polis* grecque antique ; l'autre, plus récent, est bien illustré par le projet de Descartes d'atteindre au savoir et à la vérité pour « nous rendre maîtres et possesseurs de la nature »<sup>76</sup>. Cet équilibre a permis d'atteindre la modernité occidentale sans qu'aucune des deux significations ne puissent prendre le dessus sur l'autre. Le changement arrive du capitalisme qui, de la volonté de compréhension et de maîtrise de la nature, va dépasser ces objectifs dans une « expansion illimitée d'une pseudo-maîtrise pseudo rationnelle » devenant ainsi « un projet global (et pour autant encore plus monstrueux), d'une maîtrise totale des données physiques, biologiques, psychiques, sociales, culturelles. »<sup>77</sup> Volonté de « maîtrise » et d'un contrôle total qui s'étend à tous les champs de la société :

Maîtrise de l'action de l'ouvrier via son insertion dans une chaîne où il occupe une fonction déterminée par la rationalisation du travail (l'organisation scientifique du travail), maîtrise du consommateur et de ses désirs qui permet d'anticiper et de créer la demande, maîtrise de la nature qui est transformée et insérée dans le système de finalité capitaliste. Maîtrise également du citoyen qui vit au rythme du « métro, boulot, dodo », neutralisation du politique et de tout ce qui pourrait perturber l'emprise de l'imaginaire capitaliste qui dicte aux individus que faire dans chaque situation.<sup>78</sup>

Cette progressive domination d'une de ces significations sur l'autre est délétère et nous conduit de manière irrémédiable vers une *krisis*<sup>79</sup>. En effet la stabilité de la modernité ne tenait pour Castoriadis que dans cette opposition/complémentarité permanente entre maîtrise et autonomie. Or, la volonté d'expansion illimitée fait que celle-ci prend le dessus sur les relents d'autonomie. Cette perte de l'équilibre et la domination totalisante d'une signification sur une autre ne peut qu'entraîner une « décomposition » ; décomposition car

---

<sup>76</sup> De l'écologie à l'autonomie, Cornelius Castoriadis et Daniel Cohn Bendit, Le bord de l'eau, Paris, 2014, p. 36

<sup>77</sup> LCdL - 4 - p.105

<sup>78</sup> Autonomie ou barbarie, la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains, Dir. Manuel Cervera-Marzal et Eric Fabri, Le passager clandestin, Paris, 2015 ; « Prologue : (In)actualités de l'autonomie », Manuel Cervera-Marzal et Eric Fabri, p.41

<sup>79</sup> Car nous ne vivons pas aujourd'hui une « *krisis* au vrai sens du terme, à savoir un moment de décision. (Dans les écrits hippocratiques, la *krisis*, la crise d'une maladie, est le moment paroxystique au bout duquel le malade ou bien mourra ou bien, par une réaction salutaire provoquée par la crise elle-même entamera son processus de guérison.) Nous vivons une phase de décomposition. » LCdL - 4 - p.106

« ce qui caractérise précisément la société contemporaine est la disparition du conflit social et politique ». Nous sommes (Castoriadis le dit ici en 1993) dans une phase où la domination du capitalisme et de sa maîtrise « prétendument rationnelle » devient totalisante.

Castoriadis (tout comme Illich et Gorz) reconnaît que « la neutralité », « l'instrumentalité » de la technique et de la science sont des « illusions », que celles-ci font partie de « l'institution imaginaire de la société. » et donc de « l'imaginaire social dominant de notre époque »<sup>80</sup>. La science et la technique appartiennent à une « institution donnée de la société », « à cette institution sociale historique qu'est le capitalisme »<sup>81</sup> et est donc au service d'une maîtrise toujours plus importantes de tous les champs sociaux, politiques et scientifiques.

Pour Fabrice Flipo<sup>82</sup>, cette critique de la maîtrise rationnelle et ce caractère non-neutre de la science constituent l'un des fondements de la philosophie écologiste du XX<sup>e</sup> siècle. « L'appel à la nature » est en effet vu comme « une remise en cause de la modernité occidentale »<sup>83</sup>. La nature ne serait pas l'objectif principal de la « philosophie politique écologiste », mais permettrait une remise en cause de la culture dominante vue comme annihilatrice et privant les individus de leur liberté naturelle. Il s'appuie notamment sur la notion « d'homme dénaturé » développée par Dominique Simonet en 1979 dans L'écologisme. Le caractère inhumain des institutions contemporaines fait de l'homme un individu « dépersonnalisé, drogué, etc. ». Pour Flipo le recours à la nature est « critique » ; il permet de comprendre que dans la société nous sommes autres, structurés par un ordre social « mortifère » et donc non libres de faire nos propres choix, ce qui semble bien s'accorder avec les idées de nos trois auteurs.

Cette culture du progrès et la volonté de maîtrise rationnelle de notre environnement est donc structurante de notre imaginaire. La question à poser est alors celle de savoir si celle-ci parvient à entretenir une réelle « adhésion » au système tel qu'il est ou si celle-ci n'est finalement qu'illusoire.

---

<sup>80</sup> De l'écologie à l'autonomie, Cornelius Castoriadis et Daniel Cohn Bendit, Le bord de l'eau, Paris, 2014, pp. 20-22

<sup>81</sup> Ibid. p.21

<sup>82</sup> Pour une philosophie politique écologiste, Textuel, « Petite encyclopédie critique », Paris, 2014

<sup>83</sup> Ibid. p. 71

## *F. Une adhésion majoritaire à l'institué ?*

Nous nous interrogerons ici sur la réalité de l'adhésion d'une majorité démocratique à notre structure sociétale telle qu'elle existe pour rendre compte de la capacité des individus bien qu'« intoxiqués » au plus profond de leurs imaginaires de changer la société grâce à son caractère auto-instituant.

### *13. Derrière l'illusion d'une adhésion*

Lors de la discussion organisée en 1980 avec Daniel Cohn-Bendit et le public de Louvain-la-Neuve, Cornelius Castoriadis fait une précision très importante :

Il y a une réponse qu'il faut éliminer définitivement de nos esprits, et qui caractérise toute la vieille mentalité de gauche : l'idée que le système établi ne tiendrait que par la répression et la manipulation des gens, en un sens extérieur et superficiel du terme manipulation. Cette idée est totalement fausse [...] le système tient parce qu'il réussit à créer l'adhésion des gens à ce qui est.<sup>84</sup>

Le système capitaliste n'est pas le résultat d'une « ruse de l'histoire », il est création d'un monde de significations imaginaires sociales constitutives de ce qu'est notre société aujourd'hui. Notre aliénation réside dans le fait que nous nous sommes laissé dépasser par nos propres institutions. En tant que force instituant, nous avons accepté (de manière plus ou moins consciente) que nos institutions s'autonomisent des « fins » que nous leur avons fixées et avons laissé la société se mettre « au service des institutions ». C'est notre adhésion et notre propre pouvoir instituant (ou d'autant plus sa négation) qui a permis l'hétéronomie instituée.

La dénégation de la dimension instituant de la société, le recouvrement de l'imaginaire instituant par l'imaginaire institué, va de pair avec la création d'individus absolument conformes, qui se vivent et se pensent dans la répétition (quoi qu'ils puissent faire par ailleurs – et ils font très peu), dont l'imagination radicale est bridée autant que faire se peut et qui ne sont guère vraiment individués<sup>85</sup>

De la même manière, Ivan Illich place les individus au centre de la responsabilité dans l'origine de la constitution de l'imaginaire et des institutions de la société capitaliste. Les sociétés (occidentales ici ; la liberté de choix des pays « moins avancés » étant biaisés par l'impérialisme) ont délibérément laissé se développer les institutions mentales, politiques et sociales dans un

---

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> LCdL-3- p. 159

sens donné sans les remettre en question. Les dérives viennent de notre manque de vigilance quant au contrôle possible des institutions que nous créons et qui nous constituent.

Ce qui nous mène à un constat pessimiste qui postulerait qu'il est trop tard pour faire machine arrière. L'institué est ce qu'il est, il a été fondé et s'est développé de telle manière qu'il est ancré en nous au plus profond de nos imaginaires sociaux. Les « seconds-seuils » institutionnels sont dans la plupart des cas dépassés et les institutions décident de leurs propres fins au détriment de la société.

La question de « l'adhésion » se pose alors en d'autres termes. En effet, selon Castoriadis encore - mais cela se rapproche des conclusions de Gorz et d'Illich concernant la consommation et l'imaginaire du travail notamment : « le système tient parce qu'il réussit à *créer* l'adhésion des gens à ce qui est. ». Il y a donc *création* d'une adhésion. L'individu ne décide pas en toute connaissance de cause d'appartenir à un tel système ; il en fait partie. C'est l'accumulation des effets pervers systémiques que nous avons étudiés jusqu'ici dans ce travail qui contribue à expliquer la difficulté à penser et à se penser hors du cadre institué (*l'imaginaire radical*). L'ancrage imaginaire dans l'ensemble de nos représentations, significations et affects joue un rôle considérable dans notre incapacité à entrevoir l'autonomie. D'autant plus que nos imaginaires politiques sont ancrés dans une certaine vision de la liberté, de la démocratie et de l'utilité sociale. La volonté de maîtrise rationnelle comme objectif illimité a conduit la société à nier ses capacités propres à s'auto-instituer. L'adhésion vient donc du fait que l'hétéronomie capitaliste dans sa forme la plus totalisante ne nous permet pas de nous penser comme possible force instituante d'un changement. Son emprise sur notre temps, nos représentations, nos institutions politiques, notre éducation crée de fait notre adhésion au seul monde que nous pouvons imaginer. Chez Illich « c'est le pouvoir de la mythologie politique » qui nous fait accepter les choses telles qu'elles sont. « Une commune idéologie ne crée pas une majorité, elle n'a d'efficacité qu'à condition de s'enraciner dans l'interprétation de l'intérêt rationnel de chacun et de donner à cet intérêt une forme politique. »<sup>86</sup> La nécessité de la croissance et donc de la production et de la consommation portée comme idéologie politique impossible à remettre en cause est ainsi un *mythe* qu'il convient de remettre en cause pour arriver à l'autonomie.

---

<sup>86</sup> La convivialité, op. cit. p.147

14. *La possibilité du changement*

Cependant, et c'est là un apport capital de Cornelius Castoriadis, il est inscrit dans notre imaginaire social même la possibilité de changer de direction, si non de sortir du labyrinthe tout au moins de nous réorienter en son sein. C'est ici que revêt l'importance majeure de notre responsabilité comme force auto-instituante. La société est auto-institution permanente (mais généralement ne se reconnaît pas comme telle) et c'est là ce qui va lui permettre de se changer et de s'auto-instituer par et vers l'autonomie. Castoriadis souhaite mener un projet « révolutionnaire » qui consisterait à permettre à la société d'atteindre *l'auto-institution permanente et explicite*. Pour cela, il faut en premier lieu qu'elle se reconnaisse « comme la source de ses normes. »<sup>87</sup> Les Grecs étaient à un moment les plus proches de l'autonomie dans le sens où ils *créaient* la vérité en se reconnaissant comme étant les fondements de leurs normes. La possibilité du changement est alors inscrite dans l'essence même de l'histoire, conçue comme *création*. Il faut donc que la société accepte de faire face à ses responsabilités, arrête de se cacher dans la perpétuation de l'existant pour entreprendre le changement. Illich et Gorz peuvent ici encore être rapprochés de Castoriadis dans la nécessité du caractère « explicite » du changement. Tous trois ont pour objectif, dans un premier temps, la compréhension de la société telle qu'elle se forme et telle qu'elle est. Illich l'exprime clairement dans *La convivialité*<sup>88</sup> : « On comprend qu'une autre société est possible quand on parvient à l'exprimer clairement. On provoque son apparition quand on découvre le procédé par lequel la société présente prend ses décisions. »

Les œuvres des trois auteurs peuvent ainsi être comparées, comme souhaitant chacune faire une critique acerbe de ce qui « est » pour permettre de proposer des voies vers ce qui pourrait/devoir être. Il faut comprendre avec Castoriadis que la société peut s'auto-constituer tel qu'elle l'a fait pour le développement du capitalisme et qu'ainsi celui-ci peut être dépassé de la même manière. La première question reste alors celle des moyens possibles à mettre en œuvre pour prendre conscience de cette capacité d'auto-institution. Mais ce qui est certainement encore plus complexe quand nous savons à quel point nous sommes conditionnés par nos imaginaires, c'est de mettre en œuvre ces possibilités de changement. « L'imaginaire radical » chez Castoriadis, « La recherche Radicale » chez Ivan Illich passant certainement par une « désintoxication des esprits » pour reprendre les mots d'André Gorz, permettraient sans

---

<sup>87</sup> LCdL - 2 - p. 171

<sup>88</sup> Op. cit. p.134

doute ce changement. Cette désintoxication passant pour Ivan Illich par deux choses :

- le style qui marquera la transformation du conflit latent entre l'homme et l'outil doit être une crise ouverte, ce qui exigerait une réaction globale et sans précédents ;
- le surgissement d'une multiplicité de nouvelles élites qui fournissent une grille interprétative afin de reformuler les valeurs et de ré-évaluer les intérêts.

Il faut donc que le conflit entre l'homme et l'outil devienne ouvert, nous pourrions dire explicite, cela pour entraîner que les individus prennent conscience de la nécessité d'un changement radical, ce dernier devant être conduit ou accompagné par de « nouvelles élites ». Les « élites » sont donc importantes chez Illich dans l'accompagnement des populations dans la transition pour fournir des « grilles interprétatives » différentes. La nouveauté en termes de valeurs et d'intérêts doit être transmise et pensée et ne peut venir directement d'une auto-institution du peuple comme chez Castoriadis.

--

La première réunion entre Cornelius Castoriadis, Ivan Illich et André Gorz semble donc se trouver dans une commune volonté de compréhension des mécanismes à l'œuvre dans la fondation, le fonctionnement et le caractère nuisible d'une société dominée par un imaginaire productiviste industriel capitaliste. Les institutions jouent un rôle majeur dans la structuration sociale et mentale des individus, s'autonomisant de plus en plus de leurs objectifs initiaux ; elles deviennent des structures aliénante au seul service du capitalisme et au détriment des individus.

Anticipant sur ce qui va nous occuper maintenant, nous pouvons saisir qu'un autre lien peut être fait entre les travaux de nos auteurs, ceux-ci souhai-

tant chacun à leur manière utiliser voire dépasser les cadres de la pensée politique classique pour définir d'autres possibles. Leur commune volonté de travailler sur la possibilité d'une société ou les individus et la société seraient *autonomes* hors du cadre hétéronome capitaliste est l'objet de notre second chapitre.

## Chapitre 2 – La dialectique permanente instituant/institué au service de l'autonomie

*Regardez les blancs tourbillons au pied d'une cascade de montagne. Les saisons se succèdent, l'eau surabonde ou s'écoule en un maigre filet ; toujours les spirales d'écume semblent demeurer semblables. Mais qu'une pierre tombe au fond du bassin, et voici le dessin modifié du tout au tout, sans retour.*

Ivan Illich, La convivialité, 1973

Après le constat de la nécessité du changement vient nécessairement la proposition, le projet politique. Nos auteurs cherchaient tous trois, comme l'exprime Ivan Illich, à penser et donner des pistes d'un possible épilogue de l'âge industriel. L'objet de ce chapitre est de comprendre les méthodes à mettre en place pour ne pas retomber dans les anciens travers qu'ont connu le Marxisme et, bien que différemment, celui-ci n'étant pas un système de pensée comme le premier, le capitalisme. La dimension totalisante de ces projets et les solutions en quelques sortes « clés en mains » offertes par l'idéologie marxiste ne contentent aucun de nos auteurs. Tous trois enfants des années 1920, ils vont travailler à l'établissement de nouvelles manières de penser pour retrouver des espoirs d'un monde différent. Un monde qui semble enfermé, tant son imaginaire est dominé par la peur des tragédies qui ont rythmées le XX<sup>e</sup> siècle dans le système qui pour beaucoup est le « moins pire » qu'il ait créé, à savoir la démocratie représentative. Nous avons vu que nos auteurs ne considéraient plus cette démocratie comme effective ; celle-ci, porteuse dans son projet initial d'autonomie ayant été peu à peu effacée par une entreprise totalisante, le modèle économique capitaliste.

Notre objectif dans ce chapitre est alors de comprendre ce qui a conduit nos auteurs à remettre en cause les idées marxistes trop bureaucratiques, pour insérer au sein même de chaque projet politique l'idée qu'il doit être un processus non-fini conçu comme auto-crédation permanente, pour enfin saisir leur vision effective de ce que peut et devrait être l'autonomie d'un point de vue



individuel et collectif et comprendre comment celles-ci s'enrichissent mutuellement et finalement saisir l'urgence de la transition vers une autre société qui peut-être permise par les pistes laissées par nos auteurs dans leurs écrits.

## IV. "De omnibus dubitandum" : l'existant en mouvement permanent

Ivan Illich, dans *Libérer l'avenir*<sup>89</sup>, fait appel à une « révolution des institutions » qui doit être permise par l'application de la devise « de omnibus dubitandum », il faut tout mettre en doute. En mettant en doute les institutions existantes, la société devrait réussir à entamer une sortie du capitalisme, mais également devrait pouvoir éviter de retomber dans les anciens travers de projets trop totalisants. Le doute doit permettre de ne jamais rien considérer comme acquis mais de s'inscrire dans un mouvement permanent vers l'autonomie.

### G. L'abandon du projet totalisant

L'histoire « se faisant » pour Castoriadis, la nécessité du doute pour remettre en cause les institutions existantes chez Illich, le projet de révolution prolétarienne considéré comme illusoire par Gorz conduisent nos auteurs à remettre en question les idéaux marxistes, considérant leurs applications comme trop prescriptives. La révolution de 1917 marque la dégénérescence de la volonté d'application des idées de Marx dans une société bureaucratique renvoyée dos à dos avec la bureaucratie produit par le capitalisme par Castoriadis.

#### 15. Une commune remise en question du marxisme...

La remise en cause de Castoriadis commence réellement au cours de la Seconde Guerre mondiale où il fait l'expérience d'un parti communiste grec qui se « stalinise » de plus en plus et, ainsi, d'une organisation bureaucratique qui ne laisse pas de place à la différence. Trostkiste jusqu'à sa venue en France en 1945, il persistera dans l'hétérodoxie avec la création en 1946 du groupe « Socialisme ou Barbarie », qui sera suivi du journal en 1948. Sa critique originale vient de son observation du marxisme tel qu'il est appliqué, bien que celui-ci reste comme pour toute critique radical de « gauche » une source principale. Les divergences avec les textes de Marx lui-même viendront de la vision de l'histoire marxiste, Castoriadis considérant notamment l'histoire comme « se faisant » dans un mouvement ininterrompu, mais aussi de la volonté d'organisation trop prégnante pour lui dans les écrits de Marx. La liberté

---

<sup>89</sup> Titre original « *Celebration of Awareness* », version française initialement publiée par les Editions du Seuil en 1971, in Ivan Illich, *Œuvres complètes*, volume 1.

centrale, pour Castoriadis, prend le dessus sur le reste, et le meilleur moyen pour que la révolution arrive et se perpétue serait que les ouvriers eux-mêmes prennent le pouvoir directement pour instaurer un nouveau régime. La classe ouvrière doit garder l'initiative de toute transformation sociale et politique en refusant la mainmise d'une « direction », d'un parti.

Ce qu'il critique le plus ce, sont les « dégénérescences » apparues depuis la révolution de 1917 en URSS, la mise en place d'une véritable « société bureaucratique » et la bureaucratie qui exerce une domination qui structure de manière très violente l'ordre social et politique. Ainsi, la société russe n'est pas socialiste car fondée sur une forte domination d'une classe bureaucratique. C'est après ce constat qu'il se permet de renvoyer le capitalisme de l'ouest et le pseudo-socialisme russe dos à dos, les deux étant finalement bien plus semblables qu'on ne le pense car fondés sur l'exploitation d'une majorité de la population par une couche (ou classe) *dirigeante*. L'objectif des années 1950 de *Socialisme ou Barbarie* est donc la recherche des possibles contours d'une société socialiste en évitant le dogmatisme marxiste. Il s'agit ainsi de réellement mettre en pratique et en pensée la thèse de Marx sur Feuerbach, « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, il s'agit maintenant de le transformer »<sup>90</sup>. Les écrits de la revue fondée par Castoriadis et Lefort veulent donc s'inscrire dans une dynamique révolutionnaire active, le premier ayant abandonné le marxisme pour justement poursuivre une révolution. La critique radicale de Castoriadis est donc celle du déterminisme et du dogmatisme du Marxisme qu'il ne souhaite pas et ne pense pas comme le plus à même de mener une révolution. C'est l'autonomie qui semble déjà être au cœur de cette critique ; l'organisation en parti structurant les relations entre les individus de manière verticale entre organes de décisions et exécutants ne lui convient pas. La vision de l'Histoire Marxiste étant de la même manière trop déterministe pour celui qui pense une histoire « se faisant » en permanence dans un mouvement continu et ininterrompu. Mais c'est « la transformation de l'activité théorique en système théorique fermé, [qui] »<sup>91</sup> « contenait la mort de son inspiration révolutionnaire initiale [et] signifiait une nouvelle aliénation au spéculatif, car elle transformait l'activité théorique vivante en contemplation d'un système de relations données une fois pour toutes ; elle contenait

---

<sup>90</sup> Karl Marx, « Thèses sur Feuerbach », Œuvres, Paris, Gallimard, 1982, vol. III, p.1033

<sup>91</sup> Romain Karsenty : « De Marx à Castoriadis et au-delà. Dépasser l'antinomie théorie/pratique », pp. 53-71 in Autonomie ou barbarie, la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains, Dir. Manuel Cervera-Marzal et Eric Fabri, Le passager clandestin, Paris, 2015.

en germe la transformation de la politique en technique et en manipulation bureaucratique, puisque la politique pouvait être désormais l'application d'un savoir acquis à un domaine délimité et à des fins précises »<sup>92</sup> Cette remise en cause de Castoriadis trouve sa justification et sa solution dans sa définition de ce qu'est *la praxis*<sup>93</sup>. *La praxis* permet de mener la révolution sans dogmatisme car elle est un « faire » qui refuse la prédominance de la théorie, elle doit « émerger constamment de la pratique ».

Chez Gorz, la divergence avec le marxisme se fait par ses nombreux écrits sur le travail ; l'industrialisation dépossède le travailleur de sa force de travail mais en plus, par une spécialisation extrême de ses savoirs, ne lui permet pas de se coordonner avec les autres. L'idée d'une classe de « prolétaires » luttant contre l'hétéronomie capitaliste représente donc de plus en plus un objectif vain. Il fait alors des *Adieux au prolétariat*<sup>94</sup> qui le mènent à s'écarter de l'idée de révolution et se concentre sur la critique du travail et de la production qui reste un objectif majeur de la « société bureaucratique » marxiste. Il cherche à déconstruire l'imaginaire lié au travail qui est directement en lien avec la production et le gain d'argent et donc structurellement lié à des sociétés de croissance et de contrôle de la nature de manière rationnelle. Or, la seule solution pour sortir du *dogme* de la croissance et du « toujours plus » serait une sortie du salariat pour étendre les champs de libertés des individus dans la société. Cette critique se fait, même si - comme le remarque Enzo Lesourt<sup>95</sup> - l'approche gorzienne du travail a des origines marxistes, notamment leur idée qui est commune également à celles développées quelques siècles plus tôt par Aristote que le *travail* représente l'opposé de la liberté. Celui-ci prive l'individu de son temps et de ses capacités à agir librement et à inventer, dans une société capitaliste, cela se faisant en plus au service de la mégamachine dont le seul but est l'expansion de la production.

Dans la littérature d'Illich, la question du marxisme n'est pas évoquée ; la remise en cause vient d'une vision inhérentement différente du mouvement social et du possible changement de société. Le constat de l'aliénation des individus est présent chez chacun des auteurs, mais comme Gorz ou Castoriadis, Illich ne croit pas à la révolution comme le fait Marx. Le changement doit se

---

<sup>92</sup> ISS, op. cit. p.104

<sup>93</sup> Nous reviendrons sur cette notion dans la prochaine sous partie : *H. La nécessité d'un réajustement permanent.*

<sup>94</sup> André Gorz, *Adieux au prolétariat*, Seuil, 1981

<sup>95</sup> Enzo Lesourt, *André Gorz portrait du philosophe en contrebandier, ou l'écologie politique comme reconquête du sujet*, L'Harmattan, Paris, 2011, pp.152-153

faire par l'expérimentation et l'organisation des individus mais pas grâce à une bureaucratie qui, même si originellement elle est pensée pour être au service des individus, deviendrait selon lui très vite indépassable. Il fait somme toute la même critique que celle de Castoriadis, d'un marxisme qui dans ses textes et sa mise en pratique est trop bureaucratique, ce qui ne peut permettre une organisation conviviale de la cité.

### *16. ...et du cadre capitaliste totalisant*

Si le Marxisme est critiqué par les auteurs qui nous intéressent, le capitalisme, système en place, est au cœur de l'analyse et de leur critique. Celui-ci, en effet, pose de nombreux problèmes dans un cadre sociétal qui existe comme nous l'avons vu comme auto-institution permanente. Le côté pervers du capitalisme comme système considéré comme totalisant est que celui-ci n'est pas censé représenter un projet politique, mais doit en théorie être borné à l'économie. Or, l'importance prise par le capitalisme au fil du temps en fait un structurant majeur si ce n'est unique de l'imaginaire social-historique d'une société. L'objectif principal d'accumulation illimité de biens et d'argent façonne la société et renvoie les individus en permanence vers la sphère privée au détriment de la sphère publique. L'imaginaire capitaliste renvoie ainsi à la différence très importante entre individualisation et individuation, ou l'individu loin de toute réflexivité sur ce qu'il fait, pense ou ressent est renvoyé à ses intérêts privés dût-il l'être au détriment des intérêts collectifs. La société capitaliste, bureaucratique, représente un caractère hétéronome majeur et pervers. Celle-ci fabrique les individus de telle manière qu'ils croient être libres. C'est là son caractère totalisant ; de sa naissance à sa mort, un individu est contrôlé par des institutions, de l'école aux pompes funèbres, sans avoir conscience de sa capacité à changer la société.

La force principale de la société capitaliste est de ne pas permettre aux individus de se rendre compte à un niveau individuel et collectif qu'ils ont la capacité de fonder leurs propres normes. L'imaginaire social-historique nie la possibilité d'auto-institution de la société ; les individus se retrouvent ainsi agis par le cadre social dominant sans avoir conscience de leur capacité de l'agir à leur tour. C'est ce mécanisme, résultat de nombres de structurations mentales transmises tout au long de la socialisation, qui fait des individus la force principale de la perpétuation d'un système. Élément institué et instituant, ce deuxième caractère n'est pas conscient ; l'individu ne remet pas en

cause ce qui est et se sent impuissant face à un cadre considéré comme « trop grand pour lui ».

Ce caractère est accentué par l'impossibilité, quand bien même il y aurait une prise de conscience de la possibilité du changement, de mettre en commun de manière très large un projet, une idée alternative. Les individus sont renvoyés (et presque cantonnés) par leur imaginaire à leur sphère privée ; l'organisation de grandes luttes sociales ou révolutionnaires est rendu très compliquée par ce fait même. Les institutions sont ainsi le mouvement permanent entre instituant et institué, mais dans la structure que nous connaissons, ce mouvement est très faible et compliqué à remettre en cause. C'est de là que vient le pessimisme originel notamment d'Ivan Illich et des premiers écrits d'André Gorz ; si l'individu et ainsi la société est capable de remettre en cause ce qui est, le caractère même de l'institué capitaliste l'intoxique, le structure, le *fabrique* à tel point que sa remise en cause demande des efforts considérables, une radicalité qui entraînerait de manière quasi-automatique une auto-exclusion de la société existante pour sortir de ces cadres et une exclusion par la société même pour être sortie des cadres fixés par elle. Il est important de comprendre l'ampleur de l'industrialisation des valeurs chez Illich pour comprendre pourquoi le changement ne vient pas de lui-même si la société est si nuisible que cela.

La fragmentation joue un rôle très important dans le caractère totalisant du cadre social-historique capitaliste : la séparation des individus renvoyés de plus en plus à leur sphère privée comme nous l'avons vu, mais également la fragmentation des esprits par une ultra-spécialisation qui ne permet plus aux individus de saisir les tenants et les aboutissants de leurs actes. A cela s'ajoute une autonomisation des institutions qui se détournent de leurs objectifs initiaux et finissent par ne prendre en compte que leurs objectifs propres, même si cela peut se faire au détriment du fonctionnement d'autres institutions.

L'union des pensées de ces trois auteurs permet ainsi de bien comprendre l'emprise de l'imaginaire social-historique capitaliste sur nos sociétés, la vision de Castoriadis d'un imaginaire qui, comme élément instituant et institué, rend difficile la remise en cause de l'existant par les individus eux-mêmes éléments instituants et institués. Le Capitalisme structure ainsi des individus dans leurs manières d'agir, de sentir, de penser, « industrialise » les valeurs ce qui les empêche de penser une société radicalement différente. Ceux-ci, séparés les uns-des autres, renvoyés à leur sphère privée, perdent leur intérêt pour la chose publique. Spécialisés dans des champs « technicisés »,

très spécifiques, les individus n'ont pas la capacité ou le temps de penser un changement global et laissent ainsi l'organisation politique de la cité et de la production à des experts. Enfin les institutions autonomisées les unes par rapport aux autres ne saisissent plus les enjeux globaux d'une vie sociétale ou écologiquement viable et ne se soucient que de leurs intérêts propres sans avoir la capacité de prendre en compte si cela est nuisible aux objectifs d'une autre institution.

Ainsi, les emprises que peuvent avoir les entreprises marxistes ou capitalistes sur une société poussent les auteurs à tenter de penser différemment la possible application d'un projet politique. Ils vont chacun à leur manière chercher à émettre des idées, des pistes qui auraient un caractère non totalisant et pourraient donner une idée d'un idéal adaptable à différents contextes sociaux-historique. Leur idée d'un projet est que celui-ci nécessite mouvement et ajustement permanent loin de l'idée d'une possible applicabilité directe telle-quelle sans considérer le lieu où l'époque.

### *H. La nécessité d'un réajustement permanent*

*Car chacun juge et choisit toujours non seulement au sein, mais aussi au moyen de l'institution social-historique particulière – la culture, la tradition – qui l'a formé, et, sans cela, serait incapable de juger et de choisir quoi que ce soit.*

Cornelius Castoriadis, *Domaine de l'homme*, Les carrefours du labyrinthe – 2-

Partant de ce constat nous comprenons assez bien l'impossibilité de constituer un projet politique prescriptif fini. L'objet de cette partie sera la compréhension de cette nécessité d'adaptation permanente de chaque projet politique à un cadre social-historique particulier.

### 17. L'ajustement au cadre socio-politique

Il est important pour bien comprendre les travaux de ces auteurs, de saisir que s'ils remettent en question un certain nombre de choses et parmi elles, notamment, le caractère « totalisant » du projet marxiste et de la réalité capitaliste, ils ouvrent à la critique leur propres idées et ne les posent jamais comme des projets aboutis, à appliquer comme tels. L'un des plus grand reproches communs qu'ils font est celui du manque d'autonomie d'individus enserrés dans un cadre de leur naissance à leur mort. Il paraît alors évident, pour créer les dispositions nécessaires pour tendre vers cette autonomie, qu'un projet se voulant unique et applicable directement est impossible. Il faut que chacune des idées soit adaptée au cadre social-historique pour être applicable à la culture de la société donnée.

Ainsi, Ivan Illich, dans la plupart des introductions de ses ouvrages<sup>96</sup>, admet qu'il fait finalement composition d'œuvres collectives qu'il a pu rassembler au fil de nombreuses discussions avec des personnes très diverses. Celui-ci intègre même dans *La convivialité*, de la page 33 à la page 38, une partie intitulée « Les limites de ma démonstration ». Cornelius Castoriadis pleinement conscient du caractère non fini de son œuvre<sup>97</sup> en fait lui une comparaison en négatif avec l'art : « Penser n'est pas construire des cathédrales ou composer des symphonies. La symphonie, si symphonie il y a, le lecteur doit la créer dans ses propres oreilles. »<sup>98</sup> Une pensée n'est donc jamais aboutie et doit être un processus permanent de remise en doute et de questionnement de celui qui écrit et (surtout) de celui qui lit et doit faire un effort pour s'approprier les idées et concepts. Chacun d'entre eux refuseront d'ailleurs les qualificatifs « d'utopies » pour leurs « projets ». Ce mot trop souvent utilisé pour décrédibiliser aujourd'hui des idées, pensées comme étant par essence non applicables, ne leurs semblait pas approprié. L'objectif est de rester dans la politique concrète et la critique du capitalisme tel qu'il existe. Comme l'exprime l'auteur de *La convivialité*, « Je ne propose pas une utopie normative, mais les conditions formelles d'une procédure qui permette à chaque collectivité de choisir continuellement son utopie réalisable. La convivialité est multiforme. »<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> Voir notamment, *Une société sans école*, op. cit. p.7 - 10 et *La convivialité*, op. cit. pp. 1 - 14.

<sup>97</sup> « Contrairement à l'œuvre d'art, il n'y a pas ici d'édifice terminé et à terminer ; autant et plus que les résultats, importe le travail de la réflexion, et c'est peut-être cela surtout qu'un auteur peut donner à voir, s'il peut donner à voir quelque chose. » *ISS*, préface, p.6

<sup>98</sup> *Ibid*, p.6

<sup>99</sup> *La convivialité*, op. cit. p.33



Il est ainsi souvent évoqué que chaque société doit choisir elle-même, chez Illich, les « seuils » à partir desquelles les « outils » deviendront contre-productifs. Même si selon lui certains outils le seront toujours, il laisse la possibilité à certaines personnes de les penser et de les utiliser autrement, peut-être d'une manière que lui n'avait pas alors imaginé. L'auteur de *l'Institution imaginaire de la société*, lui, estime que chaque culture a une égale valeur et que l'on ne peut en aucun cas juger une autre culture sinon en reconnaissant que nous le faisons à partir de la nôtre propre et donc d'une manière subjective qui nous dépasse tant nous sommes ancrés dans un imaginaire. L'unique valeur qui devrait être permise à chaque personne dans chaque société quel qu'elle soit est cette possibilité de s'auto-instituer. Voilà où réside l'idéal castoriadien : que chaque société et ainsi chaque individu en son sein soit capable d'auto-institution permanente et explicite.

*La praxis*, terme repris à Aristote, semble être ce qui peut permettre cette adaptation aux différentes cultures. Si l'idéal qui est d'atteindre l'autonomie est posé, il ne peut y avoir deux voies similaires pour y arriver. *La praxis* comme processus créatif est un mouvement permanent vers quelque chose. C'est un « faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme les agents essentiels du développement de leur propre autonomie. »<sup>100</sup> L'autonomie n'est pas ici seulement fin et moyen ; *la praxis* est mouvement permanent, une expérience unique qui, si elle est forcément consciente, ne peut pas réellement être théorisée. Il est très important qu'« Elle s'appuie sur un savoir toujours fragmentaire et provisoire. »<sup>101</sup> On peut alors dire que *la praxis* est le réel même dû à l'impossibilité d'un savoir exhaustif de quelque chose que ce soit, elle nous permet de garder un repère ; qui est toujours processus en cours ayant deux faces inséparables, à savoir le développement et l'exercice de l'autonomie.

C'est ce qui nous permet d'effacer l'idée de la politique comme simple « théorie » c'est que celle-ci doit s'intégrer dans un processus permanent utilisant comme moyen et comme fin (même la fin n'existe jamais réellement) l'autonomie. C'est pour cela que, grand admirateur de la Grèce antique en ce qu'elle a créé *la politique* et *la philosophie*, il ne manque pas de rappeler que les

---

<sup>100</sup> IIS, op. cit. p.112

<sup>101</sup> « Il est fragmentaire, car il ne peut pas y avoir de théorie exhaustive de l'homme et de l'histoire ; il est provisoire, car la praxis elle-même fait surgir constamment un nouveau savoir, car elle fait parler le monde dans un langage à la fois singulier et universel. » ISS, op. cit. p.113

expériences qui ont été vécues il y a des milliers d'années ne peuvent représenter un « modèle, un prototype ou un paradigme éternel »<sup>102</sup>. Chaque société en son temps et selon les multitudes d'agencements physiques ou mentaux qui la structurent doit être capable d'établir sa *praxis* propre. L'inspiration de modèles autres pouvant évidemment jouer un rôle majeur mais ne devant jamais être comprise comme un calquage d'idées, de principes, de structures qui ont eu lieu d'être dans d'autres contextes sociaux-historiques. La Grèce antique démocratique doit donc être « *un germe* » qui ne doit jamais devenir « modèle », mais tout au plus une source d'inspiration.

Illich évoque quasiment la même chose quand il écrit dans *La Convivialité*<sup>103</sup> : « Il ne me servira de rien d'offrir une fiction détaillée de la société future. Je veux donner un guide pour l'action et laisser libre cours à l'imagination. ». Il ne souhaite, nous l'avons vu, que proposer « une utopie normative », et il reconnaît que « dans l'optique d'une société conviviale, l'équilibre entre la justice dans la participation et l'égalité dans la distribution peut varier d'une société à l'autre, en fonction de l'histoire, des idéaux et de l'environnement de cette société. »<sup>104</sup> Tout principe ou « idéal » politique théorisé ne peut avoir de caractère prescriptif total ; il faut inclure en son sein même les limites de celui-ci.

La capacité d'auto-adaptation des cultures sociales et politiques est à prendre en compte.

### 18. La constitution politique comme processus essai/erreur

Déoulant de ce principe de la politique comme processus, il faut la définir plus précisément. Castoriadis fait en effet la distinction entre *le politique* et *la politique* ; le premier terme renvoi au « *pouvoir explicite, soit à l'existence d'instances pouvant émettre des injonctions sanctionnables (...)* »<sup>105</sup>. Ici, peu importe la forme que prend ce pouvoir, seul le fait qu'il joue un rôle sur la société et participe à son institution compte. *La politique*, cette fois est création de la Grèce antique ; elle représente « *la mise en question explicite de l'institution établie de la société* »<sup>106</sup>. Celle-ci est étroitement liée à la philosophie comme recherche

---

<sup>102</sup> LCdL - 2 - p.326

<sup>103</sup> Op. cit. p.33

<sup>104</sup> Op. cit. p.48

<sup>105</sup> LCdL - 3 - p. 151

<sup>106</sup> Ibid. p. 155

permanente de la vérité mais plus que cela, elle est « création de la vérité comme mouvement interminable de la pensée mettant constamment à l'épreuve ses bornes et se retournant sur elle-même (réflexivité) ». La politique est donc un mouvement permanent de recherche collective et explicite mais surtout réflexif qui a pour objectif l'institution de la société.

Appuyée sur un savoir nécessairement fragmentaire et provisoire, la politique révolutionnaire se définit comme une praxis qui vise l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie de tous, et reconnaît que cet objectif nécessite une modification radicale de l'existant impliquant l'activité autonome des hommes.<sup>107</sup>

Illich, nous l'avons vu, pense également que le changement politique peut venir de la recherche qui est par définition infinie, bornée uniquement par les limites de l'esprit humain. Il définit ainsi le concept de *Recherche radicale* : « La recherche radicale qui poursuit deux objectifs : d'une part fournir les critères qui permettent de déterminer quand un outil atteint un seuil de nocivité ; de l'autre inventer des outils qui optimisent l'équilibre de la vie, et donc maximisent la liberté de chacun. »<sup>108</sup> Celle-ci ne revêt pas forcément un caractère collectif mais peut être le fait de quelques-uns qui chercheraient le dépassement de la société telle qu'elle existe pour tendre vers *la convivialité*. Ici encore nous sommes dans un processus, une recherche qui doit inventer des outils, fournir des critères de dépassement de la société industrielle. Il y a ici un paradoxe dans la pensée d'Illich qui fait une critique acerbe des leaders, des experts comme étant de fait des personnes légitimés par la société pour penser à la place des autres, nier ainsi l'autonomie du plus grand nombre. Il écrit cependant que « Pour entamer la lutte contre les préjugés régnants, pour conduire à l'inversion, certains de ceux qui appartiennent aux grandes professions peuvent jouer le rôle d'éclaireurs. » La révolution peut donc nécessiter des éclaireurs, des acteurs des « grandes professions ». Mais cela fait finalement sens dans sa pensée quand on comprend que l'élimination de la classe dirigeante ne peut pas permettre de révolution, le problème étant systémique. C'est donc un changement radical qui doit être effectué ; le plus grand nombre de personnes prenant conscience de la nécessité du changement étant nécessaire. Le changement politique doit être effectué par une « majorité d'individus et de groupes cherchant, par une procédure conviviale commune, à recouvrer leurs propres droits. » Ainsi, quel que soit son contexte d'émergence « Elle

---

<sup>107</sup> Gérard David, *Cornelius Castoriadis le projet d'autonomie*, op. cit. p.48

<sup>108</sup> *La convivialité*, op. cit. p.116

[la recherche radicale] montre que toute exigence de liberté réelle, formulée par qui que ce soit, sert toujours l'intérêt du grand nombre. »

Nous considérons assez bien que conçu comme mouvement issu de délibérations collectives, le processus politique d'institution de la société ne peut être un processus rapide et ne peut se fixer d'objectifs finaux. C'est toute la difficulté de ce principe « d'auto-institution explicite et permanente » de la société. Par nature, il est impossible d'accepter des normes et règles autres que celles que nous acceptons explicitement.

Pour y arriver il faut, pour Gorz et Illich, passer par l'expérience. Comme le dit le premier : « L'expérimentation sociale » de nouvelles manières de vivre en communauté, de consommer, de produire et de coopérer. » Ce qui nous amène dans la partie suivante à la question de la réalité de cette autonomie individuelle et collective.

## V. Autonomie individuelle et autonomie collective

Pour changer les choses, il faut d'abord se changer soi-même ; pour Ivan Illich, se demander en premier lieu « qui m'enchaîne, qui m'accoutume à ses drogues ? ». Nous verrons cependant ici que si le changement individuel est nécessaire à une véritable modification du fonctionnement de la société, l'individu étant force instituante de celle-ci, changer n'est pas pour autant chose aisée dans une société hétéronome. Et nous verrons aussi que ce changement individuel n'est pas seulement préalable mais est réellement une composante qui doit être mêlé à la transition collective vers l'autonomie.

### I. *Le changement individuel ne peut...*

Est-il possible d'entamer un processus d'auto-institution personnelle lorsque nous savons que nous sommes tout le long de notre vie ancrés par un imaginaire social-historique et ses significations sociales qui sont constitutifs de notre individualité ? L'objectif de cette section est d'établir si les individus, grâce une *psyché singulière*, ont la possibilité d'entamer un processus de changement individuel pour préparer un possible changement collectif.

#### 19. *La réappropriation du monde vécu*

Le système capitaliste tient car il parvient à susciter l'adhésion des individus à son fonctionnement. Cette adhésion est le résultat de nombreux mécanismes. Les deux principaux mis en exergue par nos auteurs sont un rapport à l'autorité dès l'enfance et ensuite l'instillation artificielle d'un ensemble de « besoins ». Dans cette société, l'aliénation est si forte qu'un individu bien cantonné dans son rôle d'agent spécialisé destiné à un but précis ne se pose pas ou rarement la question de l'organisation de la cité, ou le sens de la finalité de ses actions. Le changement doit donc passer par une reprise en main par les individus de leur monde vécu, que ce soit par la prise de conscience qu'ils doivent participer activement à l'organisation politique ou par la réappropriation des savoirs vernaculaires souvent ancestraux. Le changement individuel passe donc par la confiance en soi. Pour entreprendre un changement, il faut avoir conscience de ses capacités à le faire, et penser que le résultat ne sera pas

forcément moins bon que celui produit actuellement par le système et les experts, mais qu'il sera certainement plus libre, autonome. La fragmentation de la production, de la vie sociale et politique supprime la confiance des individus en leurs propres possibilités de se soigner, d'apprendre, de produire certaines choses dont ils ont besoins, de s'organiser, etc. C'est ce manque de confiance et l'habitude prise dès les premières années de sa vie qui fait que l'individu délègue la majorité de ses pouvoirs à des spécialistes regroupés au sein d'institutions spécialisées.

L'autonomie, à un niveau individuel, passe par la réappropriation de ces savoirs et ainsi la reconnaissance par l'individu de sa capacité à apprendre, à produire, à se soigner à organiser la vie en société sans besoin de recours à des corps de spécialistes. Seule cette conscience de l'individu de ses propres capacités peut permettre d'envisager une société autonome. C'est une mise en question de soi, de son imaginaire propre qui pourra permettre à l'individu de se rendre compte de son caractère institué mais également comme force instituante. L'autonomie doit être ressentie par lui comme une possible liberté vis-à-vis des institutions et ainsi sa possibilité à lui de les remettre en cause en permanence avec sa propre pensée. L'exercice de la liberté à une échelle individuelle est cependant très complexe dans une société hétéronome. Nous l'avons vu, l'imaginaire radical est souvent durement sanctionné dans les sociétés hétéronomes car sortant du cadre et ainsi mettant celui-ci en danger. Ce changement individuel doit de plus nécessairement être multiple. Pour se rendre compte de sa possible autonomie, l'individu doit réapprendre à penser, sentir, agir librement, faire ce qui lui est dénié dans une société hétéronome. L'autonomie suppose un « autre rapport du conscient sur l'inconscient »<sup>109</sup>, elle doit alors être vécue comme une situation active où la personne n'arrête pas son mouvement de reprise de ce qui est acquis. L'individu en permanence cherche à déconstruire son imaginaire, le mettre en doute pour arriver à sa capacité d'autoconstitution.

Cette autonomie, réappropriation des savoirs, de la production qui pourrait devenir dans une certaine mesure *auto-production* ne peut se faire dans la société hétéronome capitaliste. Nous l'avons vu au fil de notre première partie, l'imaginaire social-historique et les institutions ne le permettent pas. Un individu dans une société ainsi cadrée ne dispose ni du temps, ni des capacités psychiques « singulières » qui pourraient lui permettre de remettre en cause radicalement ce cadre qui le structure.

---

<sup>109</sup> ISS, Cornelius Castoriadis, op. cit. p.154

20. *Un réapprentissage de la politique par l'individu*

L'approche Illichienne et Gorzienne portent tout de même un espoir très important en les capacités d'individus de mettre en place des structures différentes, qui seraient en rupture avec le système capitaliste en place. Ivan Illich pense alors que les « grandes professions » ou de « nouvelles élites » pourraient amorcer la prise de conscience et ainsi le changement de modèle. Le capitalisme structurant majeur de l'époque crée une adhésion très largement majoritaire mais, dans le même temps, ne peut empêcher la création de poches de résistances. Des forces au sein de la société existent depuis l'émergence même du capitalisme et celles-ci s'organisent pour vivre le plus possible (car il est impossible de s'en détacher totalement) séparées de l'idéologie dominante. Ce sont des personnes qui, pour Illich et Gorz, se rendant compte de l'absurdité d'un système, luttent contre lui en démontrant qu'il est possible de vivre différemment au quotidien. Certains individus s'autoconstituent au prix de nombreux efforts pour bâtir leur propre culture du quotidien.

Les alternatives existent alors dans des communautés organisées différemment, avec des individus qui décident de ne plus produire et consommer ou de le faire différemment. Dans le champ des nouvelles technologies, André Gorz pense cela à propos des mouvements de « Hackers » ou des logiciels libres qui luttent pour que la technologie informatique soit au service de l'homme et la plus libre possible. L'individu est donc pièce maîtresse de la possibilité du changement chez Illich bien sûr, mais cela est encore plus perceptible dans la pensée de l'existentialiste des premiers temps. La responsabilité de l'individu est très importante et il faut que celui-ci parvienne à se détacher de la machine pour redonner un sens à ses actions et « recoloniser son monde vécu ». La prise de conscience doit être individuelle. Une fois celle-ci faite, des leaders qui auront pensé et expérimenté les possibilités d'un autre modèle devront faire entendre leurs voix pour amorcer un changement.

La coopération solidaire au sein des communautés et des associations volontaires est la base par excellence de l'intégration sociale et de la production de liens sociaux. C'est en partant de cette base et en l'élargissant qu'une reconquête de la société et une délimitation de la sphère économique peuvent être entreprises.<sup>110</sup>

Ces organisations sont un nécessaire préalable pour éviter la grande crise qui nous fait face pour André Gorz, tandis que pour Illich le rôle de ces

---

<sup>110</sup> *Métamorphoses du travail*, op. cit. p.257

leaders, de ces « nouvelles élites » sera d'entreprendre la reconstruction d'une société nouvelle après les catastrophes causées par une crise inévitable.

Il ne faut pas mésentendre ce que les auteurs nous disent ici ; le rôle individuel ou de petites communautés est un préalable à un nécessaire changement collectif de grande ampleur. Il faut certainement des précurseurs qui expérimentent des alternatives, mais ceux-ci doivent saisir l'importance de leurs actions dans un sens profondément politique, avec un objectif de changement plus global. Car comme nous le rappelle André Gorz, « La recherche par chacun de son avantage individuel aboutira inexorablement à la ruine de tous. »<sup>111</sup>

### *J. ...aller que de pair avec un changement collectif*

Le changement individuel ne peut alors suffire à un véritable changement social. Mais surtout, il ne peut en être le préalable, les changements collectifs et individuels étant étroitement liés et ne pouvant avoir des effets concrets réels qu'en se répondant.

#### *21. La reconquête de la chose publique*

La *psyché singulière* ou l'imaginaire radical ne peuvent exister dans une société caractérisée par son caractère hétéronome sans changement de la société elle-même. En effet, un individu faisant partie intégrante de l'institué, par son imaginaire social-historique n'a pas la capacité imaginaire-radical de remettre en cause le fondement même de sa société. « Je ne puis être libre tout seul, ni dans n'importe quelle société »<sup>112</sup>, c'est la constitution même de l'individu qui le lui empêche. Celui-ci est lié à la société dans laquelle il évolue et qui a structuré son imaginaire-social ; il ne peut éliminer l'intériorisation de cette imaginaire qui le constitue comme individu-même.

Pour investir la liberté et la vérité, il faut qu'elles soient déjà apparues comme significations imaginaires sociales. Pour que des individus visant l'autonomie

---

<sup>111</sup> *Métamorphoses du travail*, op. cit. p.85

<sup>112</sup> Sur cette question voir « Pouvoir, politique, autonomie » in LCdL - 3 - à partir de la page 161.



puissent surgir, il faut que déjà le champ social-historique se soit auto-altéré de manière à ouvrir un espace d'interrogation sans bornes (sans Révélation instituée, par exemple).

C'est ainsi l'institution qui devient telle qu'elle permet sa remise en cause par la collectivité. Cela, pour Castoriadis, n'est arrivé que deux fois dans l'histoire de l'humanité : en Grèce à partir du VIII<sup>e</sup> siècle et en Europe occidentale, à partir des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, « un nouveau type de société et un nouveau type d'individus s'impliquent réciproquement. »<sup>113</sup> Cette réciprocité seule permet une altération de l'ordre social-historique institué qui permet un imaginaire radical individuel et collectif se répondant et laissant entrevoir la possibilité d'un imaginaire totalement autre.

Et c'est dans l'organisation même de la *Polis* que ce changement joue un rôle particulièrement important, dans la fondation des normes sociales et politiques. Je vis nécessairement sous la loi de la société, contrôlé d'une certaine manière par ses institutions. Puis-je alors me considérer comme autonome si je suis contraint de ma naissance à ma mort à vivre sous le joug d'institutions et lois sociétales. C'est là le point le plus important de la politique castoradienne qui lie étroitement la démocratie et l'autonomie, l'individu et le collectif. Il faut que j'aie la possibilité politique mais également psychique de participer activement au fondement de la loi pour que je puisse reconnaître celle-ci comme mienne et légitime. Les institutions, lois et normes qui me régissent sont donc fondées sur une capacité égale de chaque individu à participer à leurs fondations. C'est en cela que le changement ne peut que lier l'individuel au collectif. Il faut un apprentissage de ce qu'est l'autonomie et la démocratie véritable à un niveau individuel pour pouvoir penser le mettre en place à un niveau collectif. Une fois cela effectué, une dialectique permanente entre l'individu et la société permet une auto-altération démocratique, délibérée et explicite de l'ordre social et politique.

Le caractère nécessairement collectif de l'autonomie est également perçu par Gorz et Illich mais d'un point de vue des valeurs. L'économie a pris une influence telle sur nos imaginaires qu'il faut repenser et restructurer nos sociétés pour que celles-ci ne soient plus cantonnées à des liens marchands. Ainsi, le premier écrit « L'autonomie n'est pas seulement un besoin privé, elle doit être pensée comme un but collectif : produire des communautés dans lesquelles le lien social n'est pas de manière prédominante un lien marchand. »

---

<sup>113</sup> Ibid. p.163

L'auto-altération permanente et explicite de nos ordres sociaux et politiques et ainsi de nos imaginaires grâce à la pensée de Castoriadis nous permet de penser le monde différemment. Nous en arrivons à un point où il faut que le rapport permanent entre autonomie individuelle et collective devienne le structurant majeur de notre imaginaire social-historique. L'objectif de la *praxis* est d'utiliser l'autonomie pour atteindre l'autonomie dans un mouvement ininterrompu. L'autonomie peut alors être institutionnalisée comme faisant partie à part entière d'une société donnée, la norme sociale principale résidant dans la capacité permanente et explicite de chaque individu et de la collectivité de remettre en cause ce qu'ils ont eux-mêmes explicitement décidé et mis en place. L'institution de la société doit être effectivement entre ses mains, entendues comme entre les mains de tous les membres qui la composent.

Mais cela peut poser un problème majeur ; la liberté totale individuelle ou collective peut mener aux pires atrocités, c'est pourquoi nous développerons le pendant de cette organisation sociétale autonome qui est son « auto-limitation ».

## 22. « L'auto-limitation »

La société devant être auto-institution et ainsi fixer ses propres règles et bâtir ses propres institutions, il existe un principe qui seul peut permettre de penser une société différente, conviviale ou autonome, celui de la limitation, « auto-limitation » ici. En effet, avec Castoriadis, mais cela est également dit bien qu'avec d'autres mots par Illich et Gorz, l'autonomie ne protège pas de « l'hubris » collective et peut même la favoriser. C'est ce qui fait de la véritable démocratie un régime « tragique ». Laissant la société libre de faire ses propres choix<sup>114</sup>, ceux-ci pouvant s'avérer bons ou au contraire nuisibles à la société elle-même. Il faut donc que cette société composée d'individus ou citoyens « éduqués par et pour la démocratie » reconnaisse ses responsabilités et accepte de poser elle-même ses propres limites.

---

<sup>114</sup> « Démocratie signifie le pouvoir du peuple, autrement dit que le peuple fait ses lois – et, pour les faire, il doit en effet être convaincu que les lois sont le fait des humains. Mais en même temps, cela implique qu'il n'existe pas d'étalon extra-social des lois – et cela est la dimension tragique de la démocratie, car c'est aussi sa dimension de liberté radicale : la démocratie est le régime de l'*autolimitation*. » LCdL – 6 – p.145

La question de l'autogouvernement, de l'autonomie de la société est aussi la question de l'autolimitation de la société. Autolimitation qui a deux versants : la limitation par la société de ce qu'elle considère comme les souhaits, tendances, actes, etc., inacceptables de telle ou telle partie de ses membres ; mais aussi, autolimitation de la société elle-même dans la réglementation, la régulation, la législation qu'elle exerce sur ses membres.<sup>115</sup>

C'est un impératif politique ; la fondation d'institutions de règles, de normes, du droit doit se faire avec l'accord de la société entière et sans aucun fondement extra-social. Cela sera évidemment, nous l'avons compris, différent dans chaque société, chacune disposant d'un imaginaire social-historique propre. Hormis le capitalisme qui comme structurant hétéronome par excellence nie cette possibilité à l'auto-limitation par le fait même qu'il est un régime de l'accumulation. Cette auto-limitation décidée et comprise par tous doit être la clé de la fondation sociétale. Les individus doivent reconnaître les lois qui les régissent comme étant celles qu'ils ont choisies pour eux-mêmes ; c'est l'unique moyen pour la société de tenir.

Le deuxième pendant de cette auto-limitation est écologique. Chacun de ces trois auteurs fait l'objet d'un ouvrage propre dans la collection dirigée par Serge Latouche aux éditions, *Le passager clandestin*, qui s'intéresse aux « Précurseurs de la décroissance ». Dans celui consacré à André Gorz<sup>116</sup>, Françoise Gollain les évoque en ces termes :

Pour Gorz, tout comme pour Cornelius Castoriadis et Ivan Illich, l'autonomie implique foncièrement une capacité d'autolimitation ; mais chez Gorz, l'autonomie se définit philosophiquement comme la compréhension et la maîtrise par chaque individu de ses actes, la possibilité d'en voir le bout ; s'interroger par exemple sur la destination et la nécessité de ce que je produis au travail, l'origine et les conditions de production de ce que je consomme, etc.

L'auto-limitation comme l'accession à l'autonomie n'est donc pas une action foncièrement collective ou individuelle mais doit combiner ces deux facteurs. L'unique action des individus ne peut permettre une limitation écologique suffisante, et l'imposition de mesures écologiques de haut en bas serait une sorte d'« écolofascisme » et donc un renouvellement de l'hétéronomie. Il faut donc lier les deux pour être efficace et permettre de réellement penser et décider des besoins individuels et collectifs. Dans une telle société, « Seul est digne de toi ce qui est bon pour tous.

---

<sup>115</sup> *De l'écologie à l'autonomie*, Cornelius Castoriadis, op. cit. p.45

<sup>116</sup> *André Gorz, pour une pensée de l'écocosocialisme*, Françoise Gollain, Neuvy-en-Champagne Le passager clandestin, 2014, collection « Les précurseurs de la décroissance ».

Seul mérite d'être produit ce qui ne privilégie ni n'abaisse personne. » L'auto-limitation suppose alors un commun accord établi au niveau sociétal sur les niveaux de consommations auxquelles chacun doit pouvoir prétendre et sur les limites qu'il convient de ne pas franchir.

L'individu et la société doivent prendre pleinement conscience de leur pouvoir instituant nécessairement commun pour entamer le changement de société, tout en entreprenant la responsabilité qui leur incombe d'auto-constituer le monde dans lequel ils évoluent et donc de l'auto-limiter pour éviter un désastre collectif politique ou écologique. Un désastre auquel fait de toute manière face l'humanité si elle n'entreprend pas de manière rapide et radicale un changement dans sa manière de vivre ; ce sera l'objet de notre dernière partie.

## VI. Alternative(s) ou barbarie

*Le passage à une société conviviale s'accompagnera d'extrêmes souffrances : famine chez les uns, panique chez les autres. Cette transition, seuls ont le droit de la souhaiter ceux qui savent que l'organisation industrielle dominante est en train de produire des souffrances encore pires sous prétexte de les soulager. Pour être possible, la survie dans l'équité exige des sacrifices et postule un choix. Elle exige un renoncement général à la surpopulation, à la surabondance et au surpouvoir, qu'ils soient le fait d'individus ou de groupes.*

Ivan Illich, *Le prix de cette inversion*, La convivialité, pp. 32-33.

Le passage à une autre société est possible ; la transition doit cependant être entamée le plus rapidement possible et pourra être douloureuse au vue de la situation actuelle. Dans cette dernière partie nous nous intéresserons au constat de nos auteurs d'une humanité en crise et pour conclure aux solutions, « projets » élaborés par eux pour entreprendre les changements qui permettraient de sortir de cette crise.

### *K. La nécessité d'un changement radical*

La situation politique, économique, écologique et donc humaine de la planète ne permet plus aux sociétés de temporiser et de trouver des solutions provisoires à la crise à laquelle l'humanité fait face. Il faut trouver des réponses rapides et adaptées à cette crise multiforme pour éviter de sombrer dans un autoritarisme.

#### *23. Face à la Crise*

Dans les dernières pages de *La convivialité*<sup>117</sup>, Illich évoque la *crise* que nous sommes en train de connaître. Pour lui, cette crise mènera d'elle-même à un changement radical et ainsi à la fin de la croissance. Lorsque la crise se sera aggravée « la méga-machine institutionnelle » perdra la confiance des populations, alors ses attributs de créations des normes et des valeurs seront reconnus pour ce qu'ils sont, à savoir une « illusion »<sup>118</sup>. Un déclencheur soudain conduira à un « éveil de la conscience » tout aussi soudain. C'est cette crise de la

---

<sup>117</sup> Op. Cit. pp. 147-158

<sup>118</sup> « En un temps très court, la population perdra confiance non seulement dans les institutions dominantes mais aussi dans les gestionnaires de la crise. Le pouvoir qu'ont ces institutions de

confiance qui entraînera le changement ; lorsque les gens ne croient plus au bien-fondé du système « l'inversion devient vraiment possible. » La résurgence du système tient pour l'instant de la séparation des problèmes ; nous sommes bien dans une crise globale mais un caractère particulier est donné à chacun de ses aspects. Il est effectivement impossible de prédire l'arrivée de ce qui entraînera la chute, « mais il n'est guère besoin d'avoir du génie pour prévoir que ce sera la première crise mondiale mettant en question le système industriel en lui-même et non plus localisée au sein de ce système. »

Il faut cependant faire attention, commencer dès maintenant à penser la gestion de la crise ou l'après crise. En effet, un événement de ce type est toujours cause de déstabilisation des pouvoirs et des imaginaires en place, et cela laisse un espace pour repenser et restructurer le champ social différemment. Or, cela peut se faire de dizaines de manières différentes. Il l'oriente lui de manière très claire.

Les forces qui tendent à limiter la production sont déjà en travail à l'intérieur du corps social. Une recherche publique et radicale peut aider de façon significative ces hommes et ces femmes à gagner en cohésion et en lucidité dans leur condamnation d'une croissance qu'ils jugent destructrice. Gageons que leurs voix se feront mieux entendre quand la crise de la société surproductive s'aggravera. Ils ne forment nul parti, mais ce sont les porte-parole d'une majorité dont chacun est membre en puissance. Plus inattendue sera la crise, plus soudainement leurs appels à l'austérité joyeuse et équilibrée deviendront un programme de limitations rationnelles.<sup>119</sup>

Cette crise peut être « la Grande Crise » et donc l'occasion d'un choix sans précédent. « Prévisible et inattendue, la catastrophe ne sera une *crisis*, au sens propre du mot, que si au moment où elle frappe, les prisonniers du progrès demandent à s'échapper du paradis industriel et qu'une porte s'ouvre dans l'enceinte de la prison dorée ». C'est ici le constat de Castoriadis, l'équilibre maîtrise rationnelle/autonomie étant brisé nous allons vivre une, *crisis*<sup>120</sup>, qui est instant de choix. Il ne faut pas cependant que ce choix soit rattrapé par une institution, par un parti politique, par une élite, c'est bien chez Illich comme pour Gorz et Castoriadis une remise en cause globale et collective qui doit être menée. Certains doivent penser la crise pour permettre au plus grand nombre d'y réfléchir à leur tour, mais surtout pas réutiliser les vieux schémas d'imposition d'un imaginaire quand bien même celui-là serait pour une aus-

---

définir des valeurs (l'éducation, la vitesse, la santé, le bien-être, l'information, etc.) s'évanouira soudainement quand sera reconnu son caractère d'illusion. ». Ibid. p. 148

<sup>119</sup> *La convivialité*, op. cit. p.151

<sup>120</sup> Voir infra note 67, III, E, 12.

térité joyeuse. Le moyen est comme dans la *praxis* castoriadienne aussi importante que la fin : « L'usage convivial de la procédure garantit qu'une révolution institutionnelle demeure un outil dont la pratique engendre les fins. »

Gorz écrit également en 1978 que « la grande crise a déjà commencé » ; elle est le fait même du capitalisme qui s'est déconnecté des sphères réelles de la vie. Cela étant dû pour lui aussi à cette volonté d'accumulation permanente et illimité qui n'a pas su faire prendre un tournant lorsque les fantastiques gains de productivités du XX<sup>e</sup> siècle ont permis de produire beaucoup plus avec toujours moins de travail. Le choix a été de continuer à chercher l'accumulation illimité non plus de la production réelle, mais cette fois celle de l'argent par la spéculation boursière menée par une « industrie financière ». Cette logique d'accumulation n'est plus tenable d'un point de vue humain, naturel, écologique. Il faut prendre conscience de cela pour commencer à penser la sortie du capitalisme et l'enclencher. La crise du système existe :

non seulement parce qu'il est capitaliste mais aussi parce qu'il est de croissance... Crise de suraccumulation classique, apparemment, mais aussi crise du rapport des individus à l'économique lui-même, crise du travail, crise de notre rapport avec la nature, avec notre corps, avec l'autre sexe, avec la société, avec notre descendance, avec l'histoire, crise de la vie urbaine, de l'habitat, de la médecine, de l'école, de la science.<sup>121</sup>

La crise est donc multiforme, mais surtout elle peut revêtir un caractère d'espoir comme un danger ultime comme ici aussi instant de choix. Celle-ci révélera sûrement l'ampleur de la violence et de l'absurdité du système capitaliste industriel ou l'outil a pris le pas sur la totalité de l'organisation de la société. La question la plus importante étant celle de savoir à quoi celle-ci nous mènera-t-elle ? Comme moment où tous les imaginaires sont remis en cause, beaucoup de choses peuvent naître d'une crise civilisationnelle de très grande ampleur ; les auteurs ont chacun pour objectif de guider la sortie de crise vers l'autonomie, la convivialité, le temps libéré. Et c'est comme cela qu'ils conçoivent leur rôle et le rôle de beaucoup d'autres ; comme instant charnière de l'histoire, la crise fait planer une incertitude et pour l'empêcher de mener à la violence ou à des résurgences de l'ancien système, il faut le plus de personnes et d'idées possibles pour amorcer un réel changement. Car comme le prédit André Gorz :

« La sortie du capitalisme aura donc lieu d'une façon ou d'une autre, civilisée ou barbare ».

---

<sup>121</sup> Écologie et liberté, « Michel Bosquet » pseud. , André Gorz, Galilée, 1992 p. 12-13

24. *L'ombre de l'autoritarisme*

« La même crise générale peut asseoir durablement un contrat social qui abandonne le pouvoir de prescrire le bien être au despotisme technobureaucratique et à l'orthodoxie idéologique, ou bien être l'occasion de construire une société conviviale, en continuelle transformation à l'intérieur d'un cadre matériel défini par des proscriptions rationnelles et politiques ». <sup>122</sup> Ainsi, s'il faut avec Illich « saluer la crise ouverte des institutions dominantes comme l'aube d'une libération révolutionnaire », il faut alors également s'en méfier. Il peut en effet ressortir de cette crise un « fascisme techno-bureaucratique » qui étendrait son pouvoir sur les individus, la société et son imaginaire encore plus loin qu'il ne l'est actuellement. Le choix le plus simple pour nous, individus enfermés dans un imaginaire politique limité, serait de laisser une organisation bureaucratique gérer la crise pour permettre la survie de l'espèce humaine sans révolution. La peur de la crise écologique et de son ampleur pourrait encourager les gens à remettre « de leur plein gré leurs destinées entre les mains d'un Grand Frère et de ses agents anonymes. » <sup>123</sup> Sur ce point, les constats des auteurs se rapprochent encore une fois ; la grande crise que nous traversons va mener nécessairement à un bouleversement politique majeur, la grande question étant de savoir la forme que cela pourrait prendre. Or, la solution la plus facile lorsqu'il s'agit d'une crise qui touche la totalité de la planète et qui nécessite une action majeure et rapide semble être celle de l'autoritarisme ou d'une gestion bureaucratique encore plus avancée. En effet la situation écologique dans laquelle nous nous trouvons actuellement ne peut que continuer à s'aggraver si nous restons dans un schéma capitaliste classique. Or, l'ampleur et l'urgence des réponses que celle-ci suppose peut laisser penser que la réponse la plus efficace serait celle d'une technobureaucratie très développée qui permettrait de ralentir nos niveaux de consommations et notre vitesse de destruction de nos environnements.

Nous l'avons vu avec Cornelius Castoriadis, la liberté laissée par l'histoire conçue comme « se faisant » en permanence et la possibilité à chaque moment de construire au sein même de l' « imaginaire social-historique » un imaginaire radical peut conduire à « l'*hubris* collective ». C'est la liberté la plus totale d'une société qui se constitue et fonde ses propres règles qui laisse ouverts tous les possibles du meilleur au pire.

---

<sup>122</sup> La convivialité, Ivan Illich, op. cit. p.156

<sup>123</sup> La convivialité, op. cit. p.144



L'histoire peut finir avec l'hiver nucléaire ou avec un Tchernobyl ou un Bhopal planétaires ; elle peut se poursuivre avec le renforcement continu de la domination, sur les individus, des instruments de plus en plus puissants de domination de la nature ; ou avec le développement de forces de violence de plus en plus barbares à l'encontre de la masse des exclus, à l'intérieur et à l'extérieur du monde industrialisé. Si nous évitons cela, ce ne sera pas parce que l'histoire a un sens différent mais parce que nous aurons réussi à lui en donner un.<sup>124</sup>

Cette citation d'André Gorz montre bien l'importance de penser l'après-crise, la nécessité de construire une société différente qui puissent faire face aux désordres causés par notre civilisation industrielle de manière conviviale. C'est pour cela que l'approche de ces auteurs doit être comprise comme une approche d'« Ecologie Politique ». Il nous faut penser un changement global politique et dans notre rapport à notre environnement, mais cela ne peut se faire à n'importe quel prix. Un « sauvetage de la planète » par un « écolofascisme » serait par essence nuisible et non viable. Tout système imposé finit tôt ou tard par susciter des oppositions et le risque ici est que l'opposition au système politique « fasciste » soit dans l'imaginaire lié à une lutte contre le côté « écologiste ». La revendication d'une opposition à un tel système serait alors certainement un retour au système précédent ou l'on était plus « libre ». Pour susciter l'adhésion, un projet de société doit être défini par ses propres membres, ce qui rend le changement bien plus complexe car cela suppose une modification profonde des imaginaires.

Cependant, l'instauration d'un tel système ou la perpétuation de l'actuel n'est pour Illich pas « inscrite dans les astres ». Comme Castoriadis et Gorz, il semble considérer l'histoire comme « se faisant » et c'est certainement pour cela que tous trois ont souhaité dans le développement de leurs pensées laisser une trace, des germes utopiques applicables pour amorcer un changement.

---

<sup>124</sup> Métamorphoses du travail, André Gorz, op. cit. p.22

## L. Des « projets de sociétés »

Le changement radical de nos modes de vies est donc absolument nécessaire pour que le monde ne reste pas embourbé dans une crise multiforme infinie à laquelle les sociétés ne sauraient que donner des réponses partielles et provisoires pour retarder les catastrophes écologiques et politiques attendues. Le catastrophisme écologique est né simultanément à l'écologie devenue depuis les années 1970 véritable sujet politique de premier plan. L'originalité des travaux de Castoriadis, d'Illich et de Gorz est d'apporter une véritable réponse politique à ce souci de préservation de l'environnement qui doit être préservation de l'humain en un sens naturel, certes, mais surtout social et politique, ce qui les conduit chacun à penser des alternatives sociétales.

### 25. La société autonome de Castoriadis

Quand nous évoquons la pensée de Cornelius Castoriadis et notamment sa vision de l'autonomie nous, devons plus qu'avec tout autre auteur garder à l'esprit que nous parlons d'un « projet ». Soit, selon la définition du dictionnaire Larousse, « une étude de conception de quelque chose, en vue de sa fabrication » ; c'est là le travail de Castoriadis, l'étude qui permet dans un premier temps la compréhension de l'existant pour permettre d'ouvrir des possibles en vue de la fabrication d'une société différente. Il projette des idées qu'il puise dans la politique grecque antique et dans sa vision actuelle de la société capitaliste pour poser les bases d'un « projet d'autonomie ». Celui-ci « n'est pas une simple construction théorique abstraite. Il correspond à une *création effective*, humaine, social-historique et politique, que Castoriadis s'est attaché à élucider, expliciter et reformuler en termes généraux. »<sup>125</sup>

Pour construire ce projet d'autonomie Castoriadis s'intéresse aux deux périodes où l'autonomie a existé dans notre histoire. Nous avons étudié dans notre première partie son intérêt pour le « germe » grec, cette époque où la *Polis* permettant l'émergence simultanée de la Politique et de la Philosophie a créé la première forme d'autoinstitution explicite de la société. Le deuxième temps de remise en cause radicale de l'imaginaire institué se trouve plus proche de nous, dans l'Europe moderne à partir du XII<sup>e</sup> siècle mais de manière plus marquée depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. Ici, la philosophie des Lumières mais également les révolutions américaine et française ainsi que l'émergence du mouvement ouvrier du XIX<sup>e</sup> siècle laissent apparaître cette autonomie comme

---

<sup>125</sup> Le projet d'autonomie, Gérard David, op. cit. p.85

remise en cause de l'imaginaire et élargissement du champ politique existant. Les grandes luttes - que ce soit celles du mouvement ouvrier ou, à partir des années 1960, les mouvements plus larges des jeunes, des femmes, des minorités ethniques, etc. - ont permis de mettre en tension la société et d'acquiescer des « institutions [qui] comportent une forte composante démocratique ». Une société autonome doit donc être conçue comme étroitement liée à la composante démocratique, comme réinvention permanente et collective du cadre favorable à l'épanouissement de ses membres.

Les fondements de ce projet d'autonomie résident au sein d'un principe double de liberté et d'égalité ; la liberté devant être accordée par l'Institution à l'individu comme la possibilité d'agir avec le moins de contraintes possibles au sein de la société. La liberté de la société réside dans la possibilité pour elle de fixer elle-même ses propres règles. Celle-ci doit ainsi être étroitement liée au principe d'égalité, l'auto-institution de la société ne pouvant être admise que grâce à une égale participation des individus à la vie politique et ainsi à l'institution de la société. Une société libre et égale est une société où le pouvoir est effectivement et constamment exercé par la communauté citoyenne reconnaissant librement et explicitement être la source de ses normes. A cela doit s'ajouter la justice qui, très classiquement dans l'institution de la société, doit définir ce qui est juste ou injuste, mais cela dans un mouvement permanent. « En l'occurrence, dans le cas d'une société autonome, cette justice ne correspond pas à une substance définie une fois pour toutes. Sa véritable définition est d'être *l'expression de l'interrogation permanente*. »<sup>126</sup> La loi et son fondement doivent être en permanence mis en question par la société, c'est le seul moyen d'atteindre une véritable auto-institution ; rien n'est donné en soi et n'est fixé définitivement ; cela doit s'appliquer à la justice qui est fondée et donnée par la société.

Je peux dire que je suis libre dans une société où il y a des lois, si j'ai eu la possibilité effective (et non simplement sur le papier) de participer à la discussion, à la délibération et à la formation de ces lois : le pouvoir législatif doit appartenir effectivement à la collectivité, au peuple.<sup>127</sup>

La société autonome n'existe donc que dans une réflexivité permanente individuelle et collective ; jamais une société ne doit cesser de repenser d'une manière radicale le cadre normatif qu'elle construit. Cette société est donc par essence hétéroclite chacun disposant d'une liberté très importante bornée par des institutions choisies réellement collectivement et devant être au service de ce que la société définit elle-même comme « bon » ou au contraire « nuisible ».

---

<sup>126</sup> Cornelius Castoriadis *le projet d'autonomie*, op. cit. p.97

<sup>127</sup> « L'individu privatisé » in *Le monde diplomatique*, février 1998

Le « projet d'autonomie » castoriadien est alors adaptable à n'importe quel cadre social-historique, son imaginaire résidant en une dialectique permanente entre démocratie véritable et imaginaire radical.

### 26. *La société conviviale d'Illich*

Pour Ivan Illich « tout doit commencer par un renouvellement du style des institutions et, tout d'abord par une renouveau de l'éducation. ». <sup>128</sup> Il faut que nous bâtissions une société « conviviale » où les institutions sont « accueillantes », où « l'intensité de l'action l'emporterait sur la production ». Il souhaite une économie fondée sur des biens durables, où les outils sont développés par et pour l'homme sans que l'on leur laisse la possibilité de s'autonomiser. Nos technologies et nos recherches doivent permettre à l'homme d'être plus libre, plus autonome. Pour cela, il faut qu'il en garde le contrôle. Cela demande une réflexion permanente et un arrêt de la course au « progrès » et au « développement » comme cela est le cas dans notre mode de pensée actuel. « L'outil juste répond à trois exigences : il est générateur d'efficacité sans dégrader l'autonomie personnelle, il ne suscite ni esclaves ni maîtres, il élargit le rayon d'action personnel. » <sup>129</sup> Il faut donc repenser notre société et nos rapports à la production d'abord, mais nos rapports humains également, pour tendre vers l'autonomie personnelle. Il faut que chacun soit capable de « façonner son propre avenir », c'est là la définition de l'*autonomie* d'Illich. La société doit arrêter de produire des sujets bornés à la consommation mais permettre à ces sujets de s'individuer et ainsi devenir et faire de la société ce qu'ils souhaitent. Cela devant se faire dans un sens individuel et collectif, nous l'avons vu tout comme l'autonomie, la convivialité ne peut être que collective. C'est un changement global qui est nécessaire, où l'égalité et la liberté seront au cœur du contrat social. « La société conviviale reposera sur des contrats sociaux qui garantissent à chacun l'accès le plus large et le plus libre aux outils de la communauté, à la seule condition de ne pas léser l'égalité d'accès d'autrui. » <sup>130</sup>

L'éducation dans un premier temps conçue comme la chose plus importante pour entreprendre le changement devrait être libre. La liberté ayant de multiples significations ici. En premier lieu, l'éducation ne devrait pas revêtir un caractère obligatoire imposé par une institution impersonnelle. C'est

---

<sup>128</sup> *Une société sans école*, op. cit. p.111

<sup>129</sup> *La convivialité*, op. cit. p.27

<sup>130</sup> *Ibidem*, p.30

le premier facteur qui fait de l'éducation une négation de la liberté des individus, valorisant des savoirs plutôt que d'autres, imposant une certaine vision du monde, supposant une uniformité des personnes en les classant par âges, etc. C'est ainsi un secteur qu'il faut déstructurer pour permettre à chacun d'apprendre non seulement ce qu'il souhaite ou ce qu'il pense utile, mais en plus au moment où il le souhaite dans sa vie et à son rythme. Voilà un moyen de combattre une uniformisation planétaire en faisant confiance aux individus et en plaçant entre leurs mains la responsabilité de leurs apprentissages. Illich donne ainsi l'idée de réseaux de partage de connaissances qui permettraient à chacun, grâce à une plateforme (qui pourrait être informatisée aujourd'hui), de proposer des temps de discussions à propos d'un sujet et ainsi approfondir en mettant en commun les connaissances de chacun, sans forcément de figure de spécialiste, de personne étant institutionnellement défini comme sachant mieux. C'est pour lui un moyen de réfléchir et d'avancer profondément sur des sujets scientifiques, politiques, artistiques de manière conviviale sans imposer une position de maître et d'élève.

Pour le secteur médical, de la même manière Illich en appelle à en finir avec ce corps de spécialiste sur lequel nous nous reportons en permanence. Il demande un retour aux savoirs vernaculaires ancestraux qui, couplés avec des progrès de la médecine moderne, notamment l'hygiène et différentes autres choses, permettraient de soigner bien plus de populations pour qui les hôpitaux ultramodernes sont inaccessibles.

Pour le système des transports, il faudrait repenser entièrement l'urbanisme tel qu'il est, c'est-à-dire organisé autour de la voiture comme moyen de transport individuel par excellence. C'est en effet la privatisation des transports qui a transformé nos villes et rendu inefficace beaucoup de transports collectifs ou individuels conviviaux, que ce soit les bus, trains ou tramways qui, n'étant plus rentables, desservent de moins en moins de destinations ; ou le vélo et la marche qui, par une augmentation exponentielle des distances, ne sont plus assez efficaces pour se déplacer.

Chez Illich, « il ne s'agit pas de « limiter pour survivre » mais de se limiter pour mieux vivre *maintenant*. »<sup>131</sup> C'est le constat de Jean Robert et Thierry Paquot qui publient en 2010 un numéro spécial de la revue « Esprit » consacrée à Ivan Illich<sup>132</sup>. Illich souhaitait donner des pistes, travailler à la sortie du capi-

---

<sup>131</sup> Robert Jean, Paquot Thierry, « Monument ou chantier ? L'héritage intellectuel d'Ivan Illich (1926-2002) », *Esprit* 8/2010 (Août/septembre), p. 116-125

<sup>132</sup> Voir Annexe 3 - L'article « Monument ou chantier ? L'héritage intellectuel d'Ivan Illich (1926-2002) »

talisme. Ce qu'il faisait au CIDOC de Cuernavaca où il eut l'occasion de discuter avec beaucoup de personnalités intellectuelles de premier plan, parmi lesquelles figurait André Gorz. Ainsi, si lui n'a pas souhaité définir de projet précis « utopique », la transmission de ses idées l'a en quelque sorte fait pour lui par la poursuite de ses travaux par d'autres. Thierry Paquot, urbaniste, s'est d'ailleurs beaucoup intéressé à Illich<sup>133</sup> ; une thèse dirigée par lui a d'ailleurs été soutenue en 2013 à l'Université Paris Est par Silvia Grünig Iribarren avec pour sujet «Ivan Illich (1926-2002) : La ville conviviale ». La doctorante appliquant des principes illichéens au domaine de l'urbain et à ses analyses. Nous pensons également à des associations revendiquant son héritage et critiquant massivement l'utilisation de l'automobile<sup>134</sup> et à ce groupe d'artistes américains qui a développé au cours des années 2000 le concept « d'Illichville » conçue comme une ville sans voiture et conviviale.

Le projet illichéen consiste ainsi plus en pistes pour sortir du mode de production industriel et permettre aux individus et à la société dans son entier de se « désaccoutumer » à celui-ci. La société conviviale est ainsi en mouvement permanent, ce qui doit permettre un mieux vivre frugal et convivial au plus grand nombre de personne possible. Le chemin pour y arriver est forcément douloureux et peut être permis par une « Recherche radicale » qui remettrait en cause en permanence les mécanismes qui entraînent une « industrialisation » de l'homme. C'est l'équité et l'autonomie créatrice qui doivent permettre à chaque société toujours différente de se construire et de se perpétuer de manière conviviale.

### *27. La société du temps libéré de Gorz*

Le changement de société passe pour André Gorz par la diminution du temps de travail. « À mesure que s'étend le temps disponible, la possibilité et le besoin se développent de le [le temps] structurer par d'autres activités et d'autres rapports dans lesquels les individus développent leurs facultés autrement, acquièrent d'autres capacités, conduisent une autre vie. »<sup>135</sup> Cette simple réduction du temps de travail permettrait de restructurer la société différemment où les individus dans leurs rapports à eux-mêmes et entre eux seraient profondément modifiés. Dans cette société, le temps des activités autonomes choisies par l'individu ne sont plus le simple pendant du temps de travail,

---

<sup>133</sup> Thierry Paquot, *Introduction à Ivan Illich*, La Découverte, coll. « Repères », 2012

<sup>134</sup> Voir le site « Carfree.fr » et notamment l'article : <http://carfree.fr/index.php/2008/02/02/illichville-la-ville-sans-voitures/>

<sup>135</sup> André Gorz, *Métamorphoses du travail*, op. cit. p.151

mais c'est celui-ci qui doit trouver sa place dans la vie de chacun (car il reste nécessaire) tout en ayant un rôle secondaire. Pour Gorz, cela va entraîner des modifications dans les revendications des individus qui chercheront certainement plus de sens à leur travail et des meilleures conditions. Il affirme cela tout en étant conscient que :

L'hétéronomie ne peut, dans une société complexe, être complètement supprimée au profit de l'autonomie. Mais à l'intérieur de la sphère de l'hétéronomie, les tâches sans cesser d'être nécessairement spécialisées et fonctionnelles, peuvent être requalifiées, recomposées, diversifiées, de manière à offrir une plus grande *autonomie au sein de l'hétéronomie*, en particulier (mais pas seulement) grâce à *l'autogestion du temps de travail*.<sup>136</sup>

Cette société Gorz l'appelle *société du temps libéré*, il développe au fil de son œuvre de nombreuses idées pour aller dans ce sens. Il émet notamment l'idée d'un travail intermittent contre la « réduction linéaire du temps de travail »<sup>137</sup> en place actuellement qui empêche chacun d'être maître de son temps. L'idée est, par exemple, d'annualiser la durée du travail. Au lieu de fixer un temps à 35 h par semaine, on pourrait demander au salarié 1200 ou même 1000 heures de travail par an, réparties sur un certain nombre de semaines qu'au sein de chaque service ou entreprise les personnels se répartiraient en fonction des besoins de l'entreprise et des besoins et désirs de chacun(e). Cette « désynchronisation » des horaires et des périodes permettraient une gestion plus personnalisée non moins efficiente pour l'entreprise, mais pourrait permettre une réduction du temps de travail. Cette libération du temps aurait une multitude d'effets bénéfiques car permettrait la concentration sur des projets personnels, familiaux, les tâches ménagères, des activités sportives ou artistiques, un temps plus important pour se consacrer à la vie politique, etc., « qu'une société de culture s'attachera à faciliter, notamment par le réseau des équipements culturels qu'elle mettra en place ».

Un second temps de la pensée de Gorz par rapport au travail se trouve dans son ouvrage paru en 2003, *L'immatériel*, dans lequel il prend conscience des modifications profondes du monde du travail et du capitalisme lui-même qui passe d'un capitalisme productif à un capitalisme « Cognitif » ou tout devient produit, à commencer par le savoir et la connaissance. Ce changement devrait selon lui nous conduire à une sortie du capitalisme, celui-ci n'étant alors basé sur rien de réel, de physiquement valorisable. Le capitalisme s'étend progressivement (mais rapidement) à toutes les sphères de la vie. Désormais existent des spécialistes et conseillers pour toutes les activités, qu'elles soient

---

<sup>136</sup> Ibidem. p.152

<sup>137</sup> Voir ibid. p.309, « *Travail intermittent, maîtrise du temps* »

quotidiennes ou plus rares. Cela ouvre pour Gorz la possibilité d'une nouvelle forme d'économie ; le capitalisme étant fondé sur du « vide », celui-ci s'éteindra de lui-même ; ce capitalisme cognitif contiendrait en lui-même sa propre fin. Hors de cela, il perçoit un espoir en la modernité, certains outils modernes permettant de mettre en place de nouveaux rapports non marchands entre les individus. Il s'intéresse à l'intelligence collective qui peut exister au niveau planétaire grâce à internet notamment et ainsi créer des réseaux de connaissances et de réflexions hors du capitalisme. Les « logiciels libre », qu'il considère comme un véritable mouvement social avec un projet politique et des ambitions, sont pour lui un des exemples de cette possibilité de sortir de la sphère marchande. Nous pouvons cependant penser, notamment avec Enzo Lesourt, la fragilité de cette pensée de l'informatique comme outil émancipateur. Si ce pendant de liberté peut exister, on ne peut oublier - comme semble le faire Gorz dans ses derniers écrits - les possibilités de contrôles, de traçabilité, d'offres de commerce personnalisées, de violation de la vie privée ouverte par l'utilisation accrue de ces outils informatiques.

Ce que nous considérerons comme le troisième temps et une avancée majeure dans la réflexion de Gorz sur notre « civilisation du travail » est l'idée d'un « revenu garanti indépendant du travail ». Cela suppose une modification profonde de nos imaginaires sociaux où l'utilité d'un individu est souvent corrélée à son activité professionnelle. Dans sa réflexion sur le travail, l'arrivée à une telle idée est somme toute logique. Les progrès technologiques nous permettant de produire plus avec toujours moins de travail, il semble alors impossible qu'une société continue à se cantonner à verser des revenus aux seules personnes qui ont la possibilité de travailler. Il fait la distinction entre un revenu « de droite » conçu comme un palliatif à l'absence de travail, une charité institutionnelle d'un niveau moindre, et une conception de « gauche » de solidarité qui permettrait à chaque individu de vivre décemment qu'il travaille ou non.

Elle [l'alternative de gauche] se fonde sur le refus d'une coupure de la société en travailleurs permanent de plein droit et exclus. C'est donc non pas la garantie d'un revenu indépendant de tout travail qui se trouvera au centre d'un projet de gauche mais le *lien indissoluble entre droit au revenu et droit au travail. Chaque citoyen doit avoir le droit au revenu et droit au travail. Chaque citoyen doit avoir le droit à un niveau de vie normal ; mais chacun et chacune doit aussi avoir la possibilité (le droit et le devoir) de fournir à la société l'équivalent-travail de ce qu'il ou elle consomme : le droit, en somme de « gagner sa vie » ; le droit de ne pas dépendre pour sa subsistance de la bonne volonté des décideurs économiques.* »<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Ibid. p.327



Ce revenu n'est pas originairement « inconditionnel »<sup>139</sup> dans la pensée de Gorz comme certaine conception le préconise, mais le pendant de l'appartenance et de la participation à la vie d'une société ou d'une communauté. « Ce n'est pas du travail lui-même, mais de la durée du travail que le revenu doit devenir indépendant »<sup>140</sup>, l'objectif final restant la diminution du temps de travail pour conduire à une société plus sobre, à la décroissance. Quelques années plus tard Gorz, penseur en constante évolution, en arrivera à défendre un revenu inconditionnel.

Dans l'ouvrage de Françoise Gollain consacré à André Gorz, elle met en exergue trois voies qui devraient permettre selon lui d'amorcer un changement sociétal. La première idée est la mise en œuvre d'une réduction massive du temps de travail passé à la fourniture d'un travail macrosocial (1) qui devrait être assortie de la garantie d'un revenu suffisant, et accompagnée d'une véritable politique de l'espace et du temps, de l'urbanisme, de l'équipement et de la culture ; ceci de manière à construire un environnement social et culturel offrant à tous de plus amples occasions d'échanger et de poursuivre individuellement ou en association, sous de multiples formes, des activités productives de richesse et non de valeur marchande (2). Et enfin, souvent oublié par la gauche mais absolument essentiel dans la perspective d'une société de décroissance conviviale et frugale : donner les moyens de l'accès à l'autonomie ; ceux-ci sont la condition pour que l'espace du hors-travail ne soit pas celui de l'isolement et du désœuvrement et/ou de la consommation ; en d'autres termes, que se construise une société du temps libéré et non du loisir (3).

Nous l'avons évoqué, l'importance pour Gorz est de retrouver le « monde vécu » ; c'est à l'individu de se réapproprier ses désirs, ses envies, de construire un cadre social convivial favorable à la culture, de se rendre compte de la nécessité écologique de l'autolimitation et de la sortie du productivisme. Nous retrouvons ici les fondements philosophiques existentialistes du philosophe où l'individu n'a d'autre choix que de s'autoconstituer au niveau individuel et ainsi au niveau sociétal. Il est important pour cela d'expérimenter de nouvelles expériences sociales, de nouvelles formes d'organisations qui permettraient une expansion de la « sphère d'autonomie ». Cette réorganisation passe par une réappropriation des espaces publics par les individus. Gorz pense notamment qu'un changement architectural et urbanistique est nécessaire pour favoriser « les rencontres, les échanges, les mises en commun, les

---

<sup>139</sup> Voir notamment à ce sujet les travaux de Baptiste Mylondo ou l'ouvrage de Vincent Liegey, Stéphane Madeleine, Christophe Ondet et Anne-Isabelle Veillot, Un projet de décroissance, manifeste pour une dotation inconditionnelle d'autonomie, paru aux éditions *Utopia* en 2013

<sup>140</sup> André Gorz, Métamorphoses du travail, op. cit. p.331

initiatives communes et se prêtent à la (ré)appropriation du cadre de vie par celles et ceux qui l'habitent. »<sup>141</sup> Les multitudes d'expériences microsociales, qu'elles se fassent au niveau d'un immeuble, d'une ville, d'une communauté et qui cherchent à remplir des objectifs démocratique, de partage, de plus de solidarité, d'un autre rapport aux autres et à notre environnement représentent pour lui des progrès gigantesques.

En changeant la ville, nous fournirons un levier au changement de société et au changement de la manière dont les personnes vivent leurs rapports et leur inhérence au monde. La reconstitution d'un monde vécu et vivable suppose des villes polycentriques, intelligibles, où chaque quartier ou voisinage offre une gamme de lieux accessibles à tous, à toute heure, pour les auto-activités, les autoproductions, les auto-apprentissages, les échanges de services et de savoirs ; une profusion de crèches, de jardins publics, de lieux de réunion, de terrains de sport, de gymnases, ateliers, salles de musique, écoles, théâtres, biblio-vidéothèques ; des immeubles d'habitation dotés d'espaces de circulation et de rencontre, de salles de jeux pour enfants, de cuisine-restaurants pour personnes âgées ou handicapées, etc. »<sup>142</sup>

Le changement sociétal passe ainsi pour Gorz par une multitude de changements individuels et une volonté de réorganisations physiques et mentales de nos vies, une recolonisation « de notre monde vécu » pour nous permettre de nous auto-définir. Ici comme chez les deux autres auteurs, les possibilités sont multiples, les idées et initiatives foisonnent mais ne trouvent pour l'instant pas encore un écho assez large pour être appliquées à une échelle assez importante pour entraîner un changement majeur. La plupart de ces idées sont considérées comme « utopiques » dans le mauvais sens du terme, comme non applicables ici et maintenant. L'objectif de Gorz fût pourtant de travailler pour proposer des alternatives politiques réfléchies et concrètes pouvant être mise en place à différentes échelles et ayant la possibilité d'amorcer un réel changement vers une société du temps libérée, plus humaine, plus démocratique, plus conviviale.

---

<sup>141</sup> Ibidem. P.255

<sup>142</sup> André Gorz, *Misères du présent, richesse du possible*, Galilée, Paris, 1997, p.163

En prenant conscience que l'histoire n'a pas de sens donné, mais qu'elle est au contraire mouvement permanent « se faisant » par les actions des hommes et des sociétés, il est possible de mieux saisir l'impossible volonté d'uniformité ou de projet politique total qui mettrait fin à cette histoire. Cette histoire qui se fait est cependant une possibilité offerte extraordinaire à nos sociétés. En effet, pour Cornelius Castoriadis, Ivan Illich et André Gorz cela nous permet de penser une porte de sortie. Face à une crise multiforme et planétaire, les sociétés qui peuplent notre monde peuvent prendre conscience de leur responsabilité directe vis-à-vis de ce qu'il adviendra d'elles et de leur monde. Ces auteurs pensent la responsabilité individuelle et collective des individus et sociétés quant à l'état du monde social, politique et écologique. C'est pour cela qu'ils ont chacun à leur manière travaillé à des projets, des pistes qui devraient selon-eux permettre un changement global et profond. Si celui-ci ne se fera pas sans souffrances il est pour eux nécessaire et urgent.

## Conclusion

Tout au long de ce travail, nous avons présenté une partie des nombreux écrits de Cornelius Castoriadis, Ivan Illich et André Gorz les mettant en écho pour dégager une commune aspiration à l'autonomie, c'est-à-dire une société ou des individus se fixent eux-mêmes leurs propres lois. Nous avons pour objectif de faire dialoguer leurs travaux pour mieux saisir leurs critiques respectives du capitalisme et les propositions qu'ils en tirent grâce notamment à ce principe d'autonomie. La position de Cornelius Castoriadis a pris une place centrale dans nos travaux car permettant selon nous d'être la véritable pierre angulaire d'un projet politique qui souhaiterait, par une *praxis* révolutionnaire, changer la société par et vers l'autonomie. En effet c'est le développement de sa pensée d'auto-institution de la société qui permet la remise en cause de l'institué. Forces institutantes, l'individu et la société elle-même ont les capacités de changer l'ordre des choses, ainsi d'amorcer une modification de leurs propres imaginaires (actuellement entièrement dominés par le capitalisme) vers une autre société égalitaire et démocratique. C'est cette capacité institutive qui nous a permis de penser la possibilité de l'autonomie. Nos trois auteurs font un constat commun de perpétuation de l'hétéronomie par des institutions mises en place par la société et étant structurantes artificielles de la vie des individus. Ceux-ci sont alors aliénés à un point qu'ils ne peuvent remettre en cause l'imaginaire social-historique de leur époque. Le capitalisme est devenu le structurant majeur totalisant de (quasiment) toutes les sociétés contemporaines. Alors la plupart des institutions politiques, économiques, sociales se sont détachées de leurs buts premiers de service de l'homme pour ne plus servir que leurs propres fins, qui se confondent avec celles du capitalisme. Les individus jusqu'au plus profond de leurs imaginaires sont structurés par lui et ne peuvent agir ni penser librement, formés notamment par une école qui, supposément au service de l'esprit critique, est détournée de son but pour devenir une entreprise créatrice de consommateurs et travailleurs asservis.

Pour se détacher de ce capitalisme totalisant, nos auteurs font, en empruntant chacun des voies différentes, un travail politique qui consiste à construire une base théorique devant permettre la sortie du capitalisme. Ce travail théorique doit nécessairement être politique et élaboré dans l'objectif d'une mise en pratique, il doit être concret. Ils s'ajoutent alors une difficulté dans leur rejet commun d'un messianisme qui voudrait que l'on puisse construire une théorie complète applicable comme telle. Leurs idées doivent pouvoir

s'adapter aux différents contextes sociaux-historiques contemporains et ainsi rester des « germes », des « pistes » sans jamais devenir un modèle total. Ainsi, si Gorz et Castoriadis restent fidèles à Marx, ils s'éloignent tous deux du marxisme pour garder un idéal révolutionnaire socialiste. L'apport principal de la réunion de ces auteurs tient pour nous dans une plus facile application de leurs projets s'ils sont pensés ensemble. En effet, le projet d'autonomie de Castoriadis d'auto-institution permanente et explicite de la société nous semble prendre tout son sens quand il est complété par ceux d'Ivan Illich et d'André Gorz. Ces derniers fondent leur vision de l'autonomie qui est très similaire sur une modification des cadres qui devrait venir de l'individu lui-même plus qu'elle ne serait le résultat d'un changement sociétal préalable. Dans la crise écologique que nous connaissons qui n'est que le résultat d'une crise politique qui nous a menés à un régime de l'accumulation illimitée, l'individu se doit de retrouver sa place centrale dans la société. La re-colonisation de son monde vécu par l'individu (qu'elle se fasse après une grave crise ou catastrophe pour Illich ou au contraire devrait permettre d'éviter cette grande crise pour Gorz) est le préalable au changement de modèle, de société. Celle-ci peut alors se faire à un niveau individuel ou par des organisations collectives de moindres mesures, au sein de communautés politiques qui cherchent à se réapproprier leurs lieux de vie, changer les liens sociaux, le rapport à la nature, etc. Castoriadis lui, pense le changement à une échelle plus globale ; c'est l'histoire qui deux fois a permis à des sociétés de créer les préalables à l'autonomie, une fois dans la Grèce antique créatrice de la *philosophie* et la *démocratie* et une seconde en occident à partir des XII<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècles. L'autonomie est donc permise dans un premier lieu à un niveau collectif par un contexte social-historique précis qui la permet. Ce qui n'empêche pas que celle-ci doit être reconnue et perpétuée à l'échelle des individus pour ne pas être dépassée par des significations autres comme ce fut le cas avec le capitalisme. L'autonomie conçue comme mouvement permanent chez Castoriadis doit donc pour s'accorder avec les pensées d'Illich et de Gorz accepter qu'une société ne puisse totalement se couper de son histoire et de ses traditions. L'auto-institution permanente et explicite permet une démocratie radicale qui pour Castoriadis doit permettre une remise en cause permanente de ce qui est. Alors que pour Illich celle-ci doit s'appuyer sur des savoirs (*vernaculaires*) que l'on possède et que l'on considère comme conviviaux. Celui-ci ne dit pas qu'il ne faut pas alors les remettre en cause, mais que l'on ne peut se couper de tout ce qui constitue notre société passée au nom d'un idéal de changement permanent. Nous pensons alors que leurs écrits s'enrichissent mutuellement, leur mise en écho leur permet de retrouver un sens politique concret, applicable qui est le sens de toutes leurs

œuvres. Ceux-ci et ce sera peut-être l'objet d'un second travail gagneraient encore à être confrontés à d'autres auteurs ; nous pensons notamment à Murray Bookchin ou aux travaux de Jacques Ellul, Herbert Marcuse et tant d'autres qui ont souhaité penser des alternatives, mais également à être confrontés à des expériences politiques contemporaines qui tentent ou ont tenté de mettre en place d'autres systèmes sociaux et politiques plus autonomes en marge du capitalisme.

Le constat est donc bien le même, celui de la nécessité de changer le système qui actuellement régit la grande majorité de l'humanité, pour arriver à des structures démocratiques où l'homme a pris conscience de sa responsabilité, ainsi que sa capacité à se changer et à changer sa société dans un sens ou dans l'autre. Pour chacun des auteurs, le chemin à prendre est le même : celui d'une plus grande liberté des individus, d'une frugalité heureuse pour subvenir aux besoins de l'humanité sans nuire à notre environnement. Ils pensent ainsi une démocratie radicale pour Castoriadis que nous mettons en écho avec une écologie radicale illichéenne et gorzienne. Cela supposerait dans les deux cas une remise en cause profonde des imaginaires. Celle-ci entraînerait de fait des changements radicaux dans notre manière de vivre la politique, d'organiser la cité, de produire, de consommer, de penser le travail. Ils appellent chacun à des changements radicaux, nécessaires pour eux pour que l'humanité vive plus heureuse, mais avant même cela, pour que l'humanité survive aux crises qui lui font face.

Nous clôturerons ce travail sur une réflexion émise par Cornelius Castoriadis lors de sa discussion avec Daniel Cohn-Bendit et le public de Louvain-la-Neuve en 1980. Elle nous paraît très importante car après avoir fait le constat avec nos auteurs de la nécessité de la démocratie et de la nécessité du changement radical, il pose la question de la volonté de la majorité de l'humanité à s'autogouverner, ce qui est le plus important lorsque l'on souhaite allier changement radical et démocratie radicale. Est-il possible que des populations aliénées dans la totalité des leurs imaginaires prennent conscience collectivement de la nécessité de changements radicaux ? Cela pourrait-il se faire sans une grande crise et de grandes souffrances que prédisaient Illich déjà dans les années 1970 ?

*« Est-ce que les humains ont la capacité et surtout la volonté de s'auto-gouverner (je dis surtout la volonté, car à mes yeux la « capacité » ne fait pas vraiment problème) ? Est-ce qu'ils veulent vraiment être maîtres d'eux-mêmes ? Car, après tout, s'ils le voulaient rien ne pourrait les en empêcher : cela on le sait depuis Rosa Luxemburg, depuis La Boétie, même depuis les Grecs. Mais, petit à petit, un autre aspect de cette question – de la question de la possibilité d'une transformation radicale de la*

société – a commencé à m'apparaître, et à me préoccuper de plus en plus. C'est qu'une autre société, une société autonome, n'implique pas seulement l'autogestion, l'auto-gouvernement, l'auto-institution. Elle implique une autre culture, au sens le plus profond de ce terme. Elle implique un autre mode de vie, d'autres besoins, d'autres orientations de la vie humaine. Car vous serez d'accord avec moi pour dire qu'un socialisme des embouteillages est une absurdité dans les termes, et que la solution socialiste de ce problème ne serait pas d'éliminer les embouteillages en quadruplant la largeur des Champs-Élysées. Qu'est-ce donc que ces villes ? Qu'est-ce que les gens qui les remplissent ont vraiment envie de faire ? Comment diable se fait-il qu'ils « préfèrent » avoir leurs voitures et passer des heures chaque jour dans les embouteillages, plutôt qu'une autre chose ?

Poser le problème d'une nouvelle société, c'est poser le problème d'une création culturelle extraordinaire. Et la question qui se pose, et que je vous pose, est : est-ce que de cette création culturelle nous avons, devant nous, des signes précurseurs et avant-coureurs ? Nous qui rejetons, du moins en paroles, le mode de vie capitaliste et ce qu'il implique - et il implique tout, absolument tout ce qui existe aujourd'hui [...]

Et finalement : est-ce qu'ici, sur ce point, sur cette ligne, nous ne rencontrons pas effectivement la limite de la pensée et de l'action politique ? Car bien entendu, comme toute pensée et toute action, celle-ci aussi doit avoir une limite – et doit s'efforcer de la reconnaître. Est-ce que cette limite n'est pas, sur ce point, celle-ci : que ni nous, ni personne ne peut décider d'un mode de vie pour les autres ? Nous disons, nous pouvons dire, nous avons le droit de dire que nous sommes contre le mode de vie contemporain – ce qui, encore une fois, implique à peu près tout ce qui existe, et non seulement la construction de telle centrale nucléaire, qui n'en est qu'une implication du énième ordre. Mais dire que nous sommes contre tel mode de vie, cela introduit par la bande un problème formidable : ce que l'on peut appeler le problème du droit au sens le plus général, non pas simplement du droit formel, mais du droit comme contenu. Que se passe-t-il si les autres continuent de vouloir de cet autre mode de vie ? [...]

Car ce qui est posé dans le mode de vie est finalement cette question : jusqu'où peut aller le « droit » (la possibilité effective, légalement et collectivement assurée) de chaque individu, de chaque groupe, de chaque commune, de chaque nation d'agir comme il l'entend à partir du moment où nous savons – nous le savions depuis toujours mais l'écologie nous le rappelle avec force – que nous sommes tous embarqués sur le même rafirot planétaire, et que ce que chacun fait peut se répercuter sur tous ? ».

Cornélius Castoriadis, 1980 in De l'écologie à l'autonomie, Cornelius Castoriadis et Daniel Cohn Bendit, Le bord de l'eau, Paris, 2014.

## Bibliographie

### Ouvrages :

#### Cornelius Castoriadis :

*L'institution imaginaire de la société*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1975 ; 538p.

*Les carrefours du labyrinthe 1*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1978 ; 413p.

*Domaine de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1986 ; 570p.

*Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1990 ; 348p.

*La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1996 ; 292p.

*Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1997 ; 336p.

*Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6*, « Points Essais », Paris, Editions du Seuil, 1999 ; 364p.

CASTORIADIS, Cornelius et COHN-BENDIT, Daniel, *De l'écologie à l'autonomie*, Le bord de l'eau, 2014 ; 106p.

#### Sur Cornelius Castoriadis :

DAVID, Gérard, *Cornelius Castoriadis le projet d'autonomie*, Paris, Editions Michalon, 2000 ; 201p.

LATOUCHE, Serge, *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*, Neuvy-en-Champagne, Editions le passager clandestin, 2014 ; 94p. , collection « Les précurseurs de la décroissance ».

CERVERA-MARZAL, Manuel et FABRI, Éric, Dir. *Autonomie ou barbarie, la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Neuvy-en-Champagne, Editions le passager clandestin, 2015, 335p.



**Ivan Illich :**

*Une société sans école*, « Points Essais », Editions du Seuil, 1971, 220p.

*La convivialité*, « Points Essais », Editions du Seuil, 1973, 158p.

*Œuvres complètes – Volume 1 -*, Paris, Fayard, 2004, 786p.

*Œuvres complètes – Volume 2 -*, Paris, Fayard, 2005, 952p.

**Sur Illich :**

PAQUOT, Thierry, *Introduction à Ivan Illich*, Paris, La Découverte, 2012, coll. « Repères ».

**André Gorz :**

*Le traître, suivi de Le vieillissement*, Paris, Gallimard, 2004 et 2008, 405p. , Folio Essais

*Lettre à D. Histoire d'un amour*, Paris, Gallimard, 2009, 81p. , Folio

*Métamorphoses du travail*, Paris, Gallimard, 2004, 433p. , Folio Essais.

*Ecologie et liberté*, Paris, Galilée, 1977, 114p. , sous le pseudonyme de Michel Bosquet

*Adieux au prolétariat : au-delà du socialisme*, Paris, Seuil, 1981, 246p.

*Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997, 229p. , collection « Débats ».

*L'immatériel- Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003, 152p.

*Ecologica*, Paris, Galilée, 2008, 158p.

*Le fil rouge de l'écologie entretiens inédit en français*, Paris, Edition de l'école des hautes études en sciences sociales, 2015, 109p. , collection « Audiographie »

**Sur Gorz :**

GOLLAIN, Françoise, *André Gorz pour une pensée de l'écocosocialisme*, Neuvy-en-Champagne, Editions le passager clandestin, 2014 ; 94p. , collection « Les précurseurs de la décroissance ».

LESOURT, Enzo, *André Gorz portrait du philosophe en contrebandier : ou l'écologie politique comme reconquête du sujet*, Paris, L'Harmattan, 2011, 197p.

CAILLE, Alain, FOUREL, Christophe (dir.), *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, Lormont, Le bord de l'eau, 2013, 212p. , « La bibliothèque du MAUSS ».

## Autres ouvrages cités

FLIPO, Fabrice, *Pour une philosophie politique écologiste*, Paris, Textuel, 2014, 128p. , collection « Petite encyclopédie critique »

FELLI, Romain, *Les deux âmes de l'écologie. Une critique du développement durable*, Paris, l'Harmattan, 2008, 102p.

## Travaux Universitaires

CAUMIERES, Philippe, Thèse : « Le projet d'autonomie selon Cornelius Castoriadis » sous la direction de M. Alain Brossat soutenue le 16 février 2007 à l'université Paris 8.

## Articles de revues

ROBERT, Jean, PAQUOT, Thierry, « Monument ou chantier ? L'héritage intellectuel d'Ivan Illich (1926-2002) », *Esprit* 8/2010 (Août/septembre).

TORDJMAN, Hélène, « La crise contemporaine, une crise de la modernité technique », *Revue de la régulation* [En ligne], 10 | 2<sup>e</sup> semestre/ Autumn 2011.

## Articles de presse

CASTORIADIS, Cornelius, « L'individu privatisé », *Le monde diplomatique*, février 1998.