

L'ÉCOLOGIE POLITIQUE D'ANDRE GORZ



Textes de:
Catherine LARRERE
Olivier FRESSARD
Alain LIPIETZ
Aline BARBIN
Enzo LESOURT

L'ÉCOLOGIE POLITIQUE D'ANDRE GORZ



FONDATION DE L'ÉCOLOGIE POLITIQUE



ANDRE GORZ (1923 - 2007)

Par Catherine Larrère

Parti d'une réflexion sur lui-même qui trouve dans la philosophie de Sartre le guide d'une reconstruction personnelle (il est né en 1923 dans une famille juive autrichienne qui a dû fuir le nazisme en Suisse), Gorz prolonge assez vite la critique ontologique en une réflexion d'anthropologie sociale, ce qui le conduit à une critique de la société moderne, du capitalisme et de la rationalité économique qui ne se satisfait pas de la réponse marxiste, trop économiste. Il développe un projet social, centré sur la question de l'autonomie individuelle, qui doit beaucoup à Ivan Illich: il lui emprunte l'opposition entre autonomie et hétéronomie, liberté et nécessité, entre l'auto-affirmation de l'individu et le système qui l'instrumentalise. Cela l'amène à faire, comme Illich, une critique de l'école et de la santé. Il met surtout l'accent sur la critique de la rationalité économique, celle du capitalisme, de la maximisation du profit et de l'extension des rapports marchands, auxquels les individus sont subordonnés. Cette rationalité économique est aussi celle d'un système industriel, ce qui conduit Gorz à une critique de la technique. Il reprend à Illich la distinction entre technologies conviviales (re-baptisées «ouvertes») qui accroissent le champ de l'autonomie et tech-

nologies hétéronomes (rebaptisées «verrou») qui le restreignent et «asservissent l'usager, programment ses opérations, mobilisent l'offre d'un produit ou d'un service».

Mais c'est sans doute dans son étude du travail (notamment dans *Métamorphoses du travail. Quête du Sens. Critique de la raison économique*, 1988) que Gorz montre le plus son originalité. Il y critique l'idée moderne (commune au capitalisme et au socialisme) du travail comme action émancipatrice et participant de l'essence de l'homme («travailleur, ton vrai nom c'est l'homme», selon la chanson révolutionnaire); la question, pour lui, n'est pas (comme c'est le cas pour le socialisme) de libérer le travail de ses formes aliénées, mais de se libérer du travail, du travail nécessaire (le salariat). L'enjeu est de savoir que faire d'un temps libre qu'accroît le progrès technique: va-t-il être absorbé par la rationalité économique (marchandisation des loisirs, professionnalisation des services), ou peut-il renforcer l'autonomie?

Dès le début des années 70, notamment à travers la lecture du rapport Meadows, il découvre la crise écologique et la question des limites de la croissance. Cela le conduit à nommer écologie politique son projet de transformation sociale capable d'instaurer un nouveau rapport des hommes à la collectivité, de transformer leur monde vécu et de modifier leur relation à la nature. C'est cette écologie politique démocratique qu'il oppose à l'écologie scientifique par laquelle le capitalisme tente de tenir compte des limites de la croissance, mais qui l'expose à l'autoritarisme (la politique écologique auquel le capitalisme est contraint, conduit, pour Gorz, à un «écofascisme»).

Cette distinction est importante. Non seulement parce qu'on peut la comparer à celle que fait Arne Naess entre «shallow» and «deep» *ecology* (à ceci près, bien sur, que l'écologie «profonde» replace les hommes au sein de la nature, alors que l'écologie politique de Gorz met l'individu au cœur de la société, et laisse la nature à son extériorité), mais surtout parce que l'on retrouve cette dualité dans les réflexions françaises sur l'écologie politique, qu'il s'agisse de la critique par Bruno Latour de l'autorité des experts et des tentatives de formulations d'une «démocratie technique», ou de la façon dont certains «objecteurs de croissance» utilisent cette distinction pour critiquer le développement durable (voir Romain Felli, *Les deux âmes de l'écologie*¹).

C'est bien avec Gorz que l'écologie est devenue politique. Le terme, jusque-là, désignait, soit une science naturelle (celle des relations des vivants avec leur milieu), soit un secteur spécialisé des relations des humains avec leur environnement (protection de la nature, prévention des risques). Gorz a fait de l'écologie politique un projet global de transformation de la société, capable de succéder au capitalisme, sans tomber dans les impasses du socialisme. Mais, ce faisant, le lien avec le sens premier du terme, devient problématique. La requalification sociale de l'écologie par Gorz ne signifie-t-elle pas l'abandon de sa dimension environnementale? Pour entrevoir la possibilité d'une réponse à cette question, il ne faut pas s'en tenir à la seule dimension collective de la politique. Comme il ressort nettement de la *Lettre à D.* (2006), l'écologie, pour Gorz, n'est pas seulement une politique, c'est aussi un mode de vie, qui concerne notre autonomie aussi bien à l'intérieur du «monde vécu» (que détruit la rationalité économique) que dans notre «milieu de

¹ Romain Felli, *Les deux âmes de l'écologie. Une critique du développement durable*, L'Harmattan, 2008.

vie» (que nous partageons avec les autres vivants, et que l'extension des rapports marchands met à mal). Il n'en reste pas moins que la façon dont peuvent s'accorder l'autonomie (idée centrale de la philosophie sociale et politique de Gorz) et l'interdépendance (leçon de base de l'écologie scientifique) reste problématique.

Catherine Larrère, professeur émérite de philosophie à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, est Présidente de la Fondation de l'Ecologie Politique.

Bibliographie de Gorz (sélection) :

Ouvrages

- *Écologie et Politique*, Galilée, 1975, (nouv. éd. : Le Seuil, 1978, « Points », comprend aussi : *Écologie et Liberté* paru en 1977).
- *Écologie et Liberté*, Galilée, 1977.
- *Métamorphoses du travail. Quête du sens*, Galilée, 1988, (nouv. éd. : Gallimard, 2004, « Folio Essais »).
- *Capitalisme. Socialisme. Écologie*, Galilée, 1991.
- *Lettre à D. Histoire d'un amour*, Galilée, 2006, (rééd.: Gallimard, "Folio", 2008).
- *Ecologica*, Galilée, 2008.

Articles

- «L'idéologie sociale de la bagnole», *Le Sauvage*, septembre-octobre 1973.
- «Leur écologie et la notre», *EcoRev'*, n°22, février 2000 (reproduction d'un article des *Temps Modernes*, mars 1974).
- «Pour un revenu inconditionnel suffisant», *Transversales/Science-Culture*, n°3, 2002.
- «Ecologie et socialisme», *Ecologie et Politique*, n°24, 2002.
- «Economie de la connaissance. Exploitation des savoirs», *Multitudes*, n°15, 2004.

Bibliographie sur Gorz (sélection) :

- Dick Howard, «*La philosophie charnelle d'André Gorz*», *Esprit*, Janvier 2014.
- Adeline Barbin, *André Gorz. Travail, économie et liberté*, Scéren-CNDP, 2013.
- Enzo Lesourt, *André Gorz. Portrait du philosophe en contrebandier, ou l'écologie politique comme reconquête du sujet*, L'Harmattan, 2012.
- Christophe Fourel (dir.), *André Gorz. Une penseur pour le XXI^e siècle*, La Découverte, Poche/Essais, 2012 [2009].
- Arno Münster, *André Gorz ou le socialisme difficile*, Nouvelles Lignes, 2008.
- Michel Contat, *André Gorz. Vers la société libérée*, Textuel, 2009.



LE SCENARIO GORZ

Par Olivier Fressard

A propos de Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz, de Christophe Fourel et Alain Caillé (dir.), Le Bord de l'Eau, 2013.

Les deux ouvrages collectifs *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, et *André Gorz en personne*, publiés sous la direction d'Alain Caillé et de Christophe Fourel¹, offrent au public écologiste une occasion particulière de revenir sur ce penseur, qui, dès 1978, réunissait un ensemble de textes en un volume intitulé *Écologie et politique*².

Gorz a élaboré une œuvre à l'écart de l'université et du monde académique, à la fois marginale et reconnue par un important public de fidèles lecteurs. Des livres utiles, une thèse même, ont déjà paru, depuis sa disparition en 2007, sur son œuvre. Mais, aussi intéressants soient-ils, ils sont sans aucun doute encore loin d'avoir donné tout l'écho nécessaire à ses idées-mères et à ses intuitions centrales.

¹ Le Bord de l'eau, 2013.

² *Écologie et politique*, Editions du Seuil, 1978, (Points. Politique).

La meilleure façon de rendre hommage à l'œuvre d'un théoricien est de la traiter comme il aurait probablement souhaité que nous le fassions, en l'introduisant dans un dialogue critique et en la portant à la discussion publique, en la mettant à l'épreuve des faits et de l'évolution de la réalité effective et de l'analyse conceptuelle. C'est ce à quoi se prêtent précisément les auteurs des deux ouvrages publiés à la fin de l'année 2013. Dans leur préface, Alain Caillé et de Christophe Fourel présentent les articles de l'ensemble des contributeurs qui, s'ils se reconnaissent une dette à l'égard de l'œuvre de Gorz et manifestent de la gratitude, voire de l'admiration son égard, n'hésitent pas pour autant à exprimer des réserves, des critiques, voire, parfois, des désaccords de fond.

Le premier volume, *André Gorz en personne*, réunit principalement des témoignages sur la trajectoire et la personnalité de l'auteur. Le volume intitulé *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, auquel nous nous attachons ici, reflète ses principales préoccupations et orientations théoriques.

Marx, interlocuteur principal de Gorz

Dans l'analyse critique de nos sociétés, Gorz s'est donné, au plan théorique comme dans son analyse empirique, un interlocuteur principal, Marx, auquel seront associés, par la suite, des marxistes contemporains, en particulier allemands ou italiens. Son rapport à ce courant de pensée n'a, pour autant, jamais été dogmatique. Il a toujours pris la forme d'un travail vivant qui l'a conduit loin de la pensée marxiste orthodoxe rigide et sclérosée, qui n'avait plus rien à nous dire sur la réalité de nos sociétés contemporaines.

Chez Gorz, le travail théorique s'effectue sans cesse de front avec une observation attentive de la réalité sociale concrète, de ses transformations et de ses frémissements qui lui a souvent permis d'anticiper sur ses évolutions.

La rencontre décisive avec Illich

À la source marxiste, il faut ajouter la rencontre, décisive, avec Ivan Illich, dont il suivit, dans les années 1970, les séminaires au centre mexicain de Cuernavaca. *Jean-Pierre Dupuy*³ nous rappelle, ici, toute l'importance des thèses d'Illich pour la trajectoire de Gorz. C'est à partir d'Illich, qu'il procède en effet à une critique d'ensemble de la société industrielle avancée, qui ne se limite pas à l'économie, mais intègre tous les aspects de la société : de l'énergie à la médecine, et de l'école aux transports. Sous le signe du projet convivialiste d'Illich, Gorz effectue la connexion entre l'analyse marxiste des sociétés capitalistes et la critique écologiste de la démesure et des dysfonctionnements des sociétés industrielles. Ainsi est né, pour lui, le projet d'une écologie spécifiquement politique visant un nouveau modèle de civilisation.

« *Adieux au prolétariat* » : une inflexion majeure

Le volume principal édité aujourd'hui choisit d'exposer la pensée de Gorz à partir de l'inflexion majeure qu'a constituée la publication, en 1980, de ses *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*. Cet ouvrage avait, à l'époque, fait forte impression et suscité des réserves de la part même de ses amis ou de ses fidèles lecteurs. Parmi eux, *Patrick Petitjean* s'en fait l'écho. Selon lui, Gorz qui n'a jamais été un marxiste or-

³ Les contributeurs à l'ouvrage collectif sont mentionnés en italiques.

thodoxe, rompt alors de manière franche avec plusieurs des dogmes centraux du marxisme, mettant ainsi ses lecteurs devant une bifurcation: continuer à réviser le marxisme de l'intérieur pour accompagner les mutations de nos sociétés, ou bien en laisser là un pan central pour s'adapter à une métamorphose historique appelant un tout autre système d'analyse et d'appréciation. Rappelons, toutefois, que Gorz prend ainsi ses distances avec le marxisme bien après d'autres penseurs de la gauche radicale. En quête d'intuitions fécondes, il recourra pourtant encore largement aux analyses du travail et de la valeur des *Grundrisse*⁴ de Marx dans son dernier livre à part entière, *L'Immatériel* (2003).

Écologie politique et marxisme : quel compagnonnage?

En quoi l'écologie politique est-elle intéressée par ce compagnonnage avec Marx et certains courants contemporains de la pensée marxiste? L'écologie a-t-elle nécessairement partie liée avec le marxisme? Nullement.

L'écologie politique est trop diverse, et même hétérogène, pour se réclamer d'une origine unique. Et on peut tout à fait investir authentiquement l'écologie politique sans croiser jamais la problématique et les thèses marxistes. Il faudrait certes faire un jour l'histoire croisée du marxisme et de l'écologie politique. Au plan théorique d'abord, car certains n'ont pas hésité à promouvoir un Marx écologiste avant l'heure⁵. Au point de vue politique ensuite, puisque le parti des Verts, en France du moins, est né de la réunion d'une source naturaliste et d'une source gauchiste.

⁴ Manuscrits de 1857-1858 préparatoires au *Capital*

⁵ John Bellamy Foster, *Marx écologiste*, Edition d'Amsterdam, 2011.

À la lecture de l'ouvrage ici recensé, on saisit la prégnance de l'héritage marxiste chez les lecteurs de Gorz, y compris chez ceux qui se réclament de l'écologie politique. La contribution d'*Alain Lipietz*, le rappelle à l'occasion d'une superbe citation de Marx sur ce que serait le travail humain non aliéné, comme celle de *Jean-Marie Harribey* sur la théorie de la valeur, qui propose par ailleurs, «une critique socio-écologique de l'économie capitaliste»⁶.

L'influence déterminante d'Illich

Les analyses de Gorz ont, en réalité, toujours largement débordé la problématique critique du capitalisme mise en place par Marx. Au marxisme, s'ajoutent, pour lui, deux autres sources majeures d'inspiration.

L'une nous renvoie à la phénoménologie existentielle de Jean-Paul Sartre, à laquelle Gorz sera toujours fidèle comme en témoignent sa conception de l'aliénation du sujet et de la liberté individuelle d'une part, son interprétation des revendications écologistes en termes de monde vécu d'autre part.

L'autre fait signe, avec Illich, comme nous l'avons vu plus haut, vers une critique globale des sociétés industrielles qui s'en prend à la source industrialiste exprimée par un Saint-Simon plutôt qu'à la source proprement capitaliste.

Dans la critique illichienne de l'industrialisme, des institutions sont mises en avant qui n'apparaissent pas dans les analyses marxistes traditionnelles. L'ensemble des activités sociales fondées sur des savoirs professionnalisés et sur des expertises bureaucratisées y sont pointées

⁶ *La Richesse, la valeur et l'inestimable*, Les liens qui libèrent, 2013

comme des réalités centrales de l'institution de nos sociétés. La critique de l'évolution historique de ces domaines d'activité donne lieu à la formulation d'une alternative formulée en termes de convivialité.

Il s'agit d'une utopie qui mêle à la fois une réappréciation des traditions et savoir-faire populaires, des communautés humaines d'interconnaissance et une promotion d'outils à dimension humaine. Ces outils font appel aux possibilités des technologies modernes, mais visent la production d'objets singuliers répondant aux besoins et désirs personnels des individus d'une part, à un exercice du travail dont les fins et le sens demeurent toujours sous contrôle de l'individu d'autre part. Cet ensemble de traits s'oppose à la fois à la démesure de la techno-science moderne appliquée à l'industrie, à l'aliénation aux mégamachines et mégastructures. Gorz rejette ainsi une division croissante du travail qui conduit à une professionnalisation induite au détriment de la polyvalence des individus dans les sociétés préindustrielles.

Une approche plutôt traditionnelle de l'écologie politique

Sous l'influence d'Illich en particulier, Gorz devient écologiste, non pas à partir des connaissances de l'écologie scientifique, mais du point de vue des effets délétères de l'industrialisme et du productivisme sur un cadre de vie à échelle humaine, que ce soit l'environnement naturel ou l'environnement urbain.

Gorz est principalement préoccupé par l'aliénation des hommes par le système capitaliste, par la forme que celui-ci donne au travail social, par l'insignifiance des compensations que la société de consommation offre aux travailleurs et aux individus. Il est avant tout soucieux du sens

et de la valeur que chacun peut conférer à son existence, préoccupé par la liberté et le pouvoir de chacun de donner une forme propre à sa vie, qui exprime sa singularité et sa subjectivité.

De ce fait, il n'adopte pas de point de vue macroscopique sur la nature, comme le font les écologues scientifiques et, désormais, les écologistes en général, qui étudient les effets de l'activité humaine sur les écosystèmes et sur la biosphère. Pour lui, la nature renvoie au monde vécu individuel et interindividuel tel qu'il peut être appréhendé par chacun de manière intuitive et spontanée. C'est sous cet aspect qu'il entend en faire une pierre de touche de son projet. Celui-ci s'inscrit donc pleinement dans la tradition humaniste, interrogée, dans ce volume, par *Geneviève Azam*, et mise en cause, depuis, par certains représentants de l'éthique environnementale.

Gorz a donc, somme toute, une approche assez traditionnelle de l'écologie politique qui s'inscrit dans un ensemble critique plus vaste dont elle n'est qu'une partie ou qu'un aspect.

Travail autonome vs. travail hétéronome

Trois problématiques développées par Gorz restent d'une actualité brûlante et sont susceptibles de nous interroger encore longtemps.

La première réside dans son opposition, introduite dans *Adieux au prolétariat*, entre une sphère hétéronome et une sphère autonome du travail.

Prenant acte des limites historiques qui font obstacle à une réconciliation entière de la société avec elle-même, Gorz propose de distinguer entre deux grandes parties de la vie sociale, séparées dans

l'espace et dans le temps. D'une part, la grande production industrielle de masse a l'avantage de nous offrir des bien standardisés produits à grande échelle et à bas coût, propres à nous fournir l'équipement de base de notre vie quotidienne. Dans cette sphère, le travail est nécessairement aliéné et exploité. Si cette sphère ne peut être éliminée, elle peut être cependant régulée et les conditions de travail peuvent y être améliorées. C'est la sphère du travail hétéronormé. Il convient de la maintenir, autant que faire se peut dans des limites étroites pour permettre à un travail autonome, extérieur à elle, de se développer et de s'étendre.

D'autre part, Gorz conçoit la sphère du travail autonome dans une perspective individualiste. Dans le travail autonome, l'individu renoue avec la part, irréductible, de sa subjectivité. Il s'y adonne à la production de soi comme sujet, là où le capitalisme le réifiait en le contraignant à se fondre dans des cadres sociaux abstraits imposés de l'extérieur.

Cette disposition à travailler de soi-même, par soi-même et pour soi-même se fonde toutefois sur la mise à disposition d'outils techniquement sophistiqués mais conviviaux, dans des ateliers collectifs locaux. Cette manière de concevoir l'autonomie s'enracine dans la crainte que le travailleur individuel reste enchaîné à un travail social, aliéné par essence, auquel il serait rivé sans échappatoire possible.

Gorz semble redouter plus que tout l'aliénation à la puissance impersonnelle d'un collectif anonyme aveugle au vécu individuel. On pense, ici, à ceux qui redoutent d'avoir à produire des biens ou des services qu'ils n'auraient pas l'idée d'acheter eux-mêmes sur le marché, attirant ainsi l'attention sur la coupure aliénante entre le producteur et le consommateur. On pense aussi à ceux qui se raidissent contre la pers-

pective d'avoir à produire, pour gagner leur vie, des biens ou des services auxquels ils ne reconnaîtraient pas une valeur d'usage authentique, soit qu'ils les jugent insignifiants, soit qu'ils les jugent destructeurs ou délétères. On pense, enfin, au non-violent appelé à travailler dans une usine d'armement ou à l'écologiste contraint de travailler dans une centrale nucléaire, tentés dès lors de se soustraire au collectif.

Toutefois, comme le fait valoir ici justement *Bernard Perret* dans sa contribution, l'analyse gorzienne dépend d'une métaphysique du sujet humain aveugle au fait que l'individu lui-même est une institution sociale, qu'il n'y a pas d'individu autonome possible hors d'une société autonome par institution. N'y a-t-il pas, ici, transféré dans le domaine socio-économique, transporté dans le champ du travail, un lointain écho de la désespérante formule de Sartre selon lequel «l'Enfer c'est les autres » ?

La société de la connaissance selon Gorz

Gorz explore une autre problématique cruciale dans *L'Immatériel*, celle d'une évolution de nos sociétés vers ce qu'on a commencé à nommer, au tournant du XXI^{ème} siècle, le « capitalisme cognitif » ou, dans une autre perspective, la « société de connaissance ». L'idée générale n'est en fait guère nouvelle puisque Gorz cite à ce propos Marx dans ses *Grundrisse*. Plus récemment, d'autres penseurs comme Habermas ont attiré l'attention sur ce trait dans les années 1960⁷.

Selon Gorz, le principal facteur de production résiderait désormais dans la connaissance ou, plus précisément, dans les savoir-faire et

⁷ *La Science et la technique comme « idéologie ».*

dans « l'intelligence collective » qui ont cette propriété de ne pas se laisser mesurer, quantifier ou objectiver comme le travail manuel des prolétaires d'autrefois. Ces savoir-faire se soustrairaient, par nature, à la loi de la valeur et de l'échange marchand. Cette situation sans précédent dans l'histoire humaine devrait conduire nos sociétés à une situation d'abondance et de gratuité.

Certes, les capitalistes s'efforcent aujourd'hui, autant qu'ils le peuvent, d'inventer les formes qui leur permettent de s'approprier, aux fins de leurs intérêts particuliers, ce qu'il convient d'appeler les communs (*commons*) qui, comme tels, sont indivisibles et ne peuvent, en conséquence, pas être matériellement répartis. Leurs méthodes consistent toutes, dans cette perspective, à barrer l'accès aux ressources naturelles, aux patrimoines collectifs et aux réalisations de l'intelligence collective. Toutefois, selon Gorz, la situation est globalement favorable au dépassement du capitalisme et des formes du travail et de la valeur qui lui étaient consubstantielles. Avec le capitalisme cognitif, il y aurait, aujourd'hui, une véritable opportunité de faire advenir ce que Marx et Engels avaient envisagé dans leur *Programme de Gotha et d'Erfurt* : une société socialiste d'abondance dont la règle, selon la célèbre formule, « de chacun selon ses possibilités, à chacun selon ses besoins ». Dès lors, idéal d'une société permettant à chacun d'épanouir l'ensemble de ses facultés et de donner libre cours à sa créativité pourrait enfin se réaliser.

Sans chercher à clore un débat passionnant, nous sommes, ici, en droit de poser quelques questions. Le travail intellectuel s'inscrit-il moins dans le temps que le travail manuel ? Tout ce qui se déploie dans

le temps n'est-il pas, au moins dans une certaine mesure, sous un certain angle, susceptible d'être mesuré ?

La manipulation des signes est-elle si différente, de ce point de vue, de la manipulation des choses, des matériaux, des outils et des machines ? Par ailleurs, l'activité intellectuelle ne doit-elle pas, pour devenir publique, donc communicable et partageable, se traduire en langage écrit saisi manuellement sur le clavier d'ordinateur comme autrefois sur la tablette d'argile ?

Gorz nous semble, ici, prisonnier, une fois encore, d'une métaphysique héritée de Sartre qui l'amène à penser l'intelligence soit comme une réalité intérieure, soit comme une réalité spirituelle collective, celle des réseaux sociaux qui manifestent une « intelligence collective » dont il ne précise pas le statut.

La fascination de Gorz pour la perspective d'une économie entièrement dématérialisée, en contraste radical avec la culture matérielle prédominante depuis les origines de l'humanité, ne renvoie-t-elle pas, finalement, à la dichotomie moderne du corps et de l'esprit, de la matière et de la conscience qu'il conviendrait de dépasser ?

Sur cette question fondamentale, on peut regretter que la discussion n'ait pas été étendue, dans l'ouvrage qui nous est soumis, aux analyses, par exemple, d'André Orléan qui propose une théorie conventionnaliste de la valeur sur la base d'une critique serrée aussi bien des théories marxistes que des théories néo-classiques de la valeur économique⁸.

⁸ *L'Empire de la valeur : refonder l'économie*, Seuil, 2011.

Le revenu universel inconditionnel de subsistance

La dernière problématique centrale de Gorz, est celle d'un revenu universel inconditionnel d'existence à laquelle il a, à travers le temps, apporté diverses contributions⁹, et qui connaît aujourd'hui un certain regain de faveur, en particulier chez les écologistes. La revendication d'une allocation universelle a été portée, au tout début des années 1980, par un groupe d'intellectuels belges rassemblés dans le Collectif Charles Fourier. *Philippe Van Parijs*, qui donne ici une contribution à ce sujet, en est un éminent représentant. Considérant que les immenses progrès de la productivité du travail dans nos sociétés rendent ténu le lien entre travail productif et quantité de marchandises produites, ses promoteurs considèrent que les politiques de recherche du plein-emploi par la croissance doivent être abandonnées. Le temps serait venu de déconnecter la distribution des revenus de la contribution de chacun à la production sociale. Cette solution serait à la fois rationnelle au plan économique et impérative au plan éthique. La pression exercée sur les individus par une société globalement riche pour que chacun ait, au sens littéral, à gagner sa vie pour pouvoir survivre, serait désormais dénuée de justification et dépourvue de sens.

Un revenu social garanti répondrait aussi à une autre exigence : permettre à chacun, libéré du souci de satisfaire ses besoins élémentaires, d'acquérir une marge de liberté face aux offres d'emplois sur le marché auxquelles il pourrait répondre pour obtenir un revenu complémentaire. S'appuyant sur ce nouveau droit, les individus seraient, en effet, en mesure de refuser des emplois pénibles ou par trop mal payés.

⁹ Dès 1987 dans le *Bulletin du Mauss*, n°23, consacré à ce qu'on appelait alors l'allocation universelle. L'article de Gorz s'intitule : « Allocation universelle : version de droite et version de gauche ».

On retrouve ici une inspiration anarchiste, celle de Proudhon, dont Marx se gaussait à tort, lorsqu'il envisageait une société de petits propriétaires garantissant l'indépendance de chacun à l'égard de l'Etat. On lira, avec attention, ici, les contributions de *Robert Castel*, *Philippe Van Parijs* et de *Carlo Vercellone*, qui, traitant de ce thème, se prononcent en des sens opposés et attestent de la vivacité des débats que cette proposition inspire.

La pensée sociale et économique - mais guère politique comme le fait justement remarquer, ici, *Roger Sue* - a conduit Gorz, selon la manière même dont il interprète sa trajectoire dans *Le Traître*¹⁰, à investir les problèmes concrets du monde commun, plutôt que de leur tourner le dos en s'adonnant à une pensée philosophique abstraite menée dans le repli sur soi. Pourtant, il semble trop souvent être reconduit à des idées philosophiques qui tiennent plus à des nœuds de la pensée et du langage qu'à des problèmes réellement existants. Les considérations les plus théoriques restent néanmoins toujours marquées, chez Gorz, au coin d'une grande sensibilité. Elles sont encore au cœur de plusieurs de nos préoccupations les plus cruciales. Les penseurs de l'écologie politique, en particulier, pourront, à n'en pas douter, s'en saisir longtemps encore et auront toujours profit à se laisser travailler par ses méandres et ses lignes de force.

Olivier Fressard est directeur de la Fondation de l'Ecologie Politique

¹⁰ Ed. du Seuil, 1958. Réédition : Gallimard, 2004, (Folio. Essais).



LA NATURE DANS L'ÉCOLOGIE POLITIQUE D'ANDRÉ GORZ.

Par Adeline Barbin

L'écologie politique d'André Gorz est un programme de défense de ce qu'il nomme le monde vécu contre l'aliénation du sujet que produisent le capitalisme et l'extension du champ d'une rationalité économique. Le monde vécu est conçu comme le lieu où les conditions de l'autonomie doivent être réunies afin que le sujet puisse pleinement advenir à lui-même, c'est-à-dire assumer les fins et les valeurs de ses actions. On a ainsi souvent souligné que Gorz n'était pas un écologiste classique si l'on entendait par là un théoricien préoccupé par la biodiversité ou le réchauffement climatique. Ce que le projet écologique de Gorz veut protéger, c'est le milieu de vie des êtres humains, un *oikos* que les individus puissent ressentir comme habitable et dans lequel ils puissent choisir leur manière de vivre :

« De toutes les définitions [de l'écologie] possibles, j'aimerais privilégier d'abord la moins scientifique, celle qui est à l'origine du mouvement écologiste, à savoir le souci du milieu de vie en tant

que déterminant de la qualité de vie et de la qualité d'une civilisation¹. »

Qu'en est-il alors de la notion de nature ? C'est dans les *Fondements pour une morale* qu'André Gorz théorise le plus clairement cette notion, et ses analyses permettent de mieux comprendre de quoi il est question – et de quoi il n'est pas question – dans son projet écologique.

Le terme de « nature » dans les *Fondements* désigne d'abord ce que Gorz nommera seulement ensuite « monde vécu ». C'est un ensemble constitué d'éléments à la fois naturels et d'« acquis culturels assumés comme immuables² ». La dimension naturelle est essentielle en tant que le sujet d'André Gorz est un corps-sujet. L'auteur, loin de ne se soucier que des possibilités morales les plus hautes, accorde une grande importance à la dimension de l'incarnation physique de l'être humain : celui-ci

« ne peut aucunement s'empêcher par quelque décret volontaire de sentir, d'être affectivité, de dévoiler le monde avec son corps qui est son point de vue sur le monde et l'instrument cardinal de tout dévoilement³. »

Ce corps-sujet réclame des conditions physiques particulières. Son bien-être et son autonomie ne sauraient se développer dans n'importe quelle situation environnementale : au nombre des conditions de ce dé-

¹ A. Gorz, « Où va l'écologie », interview donnée au *Nouvel Observateur*, 14 décembre 2006.

² A. Gorz, *Fondements pour une morale*, Paris, Galilée, 1977, p. 144.

³ A. Gorz, *L'immatériel*, Paris, Galilée, 2003.

veloppement figure donc la nature au sens prosaïque de lumière naturelle, d'eau fraîche, de végétation et de paysages plaisants. Mais le monde vécu est aussi plus que cela. S'appuyant sur les leçons de la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty, André Gorz définit le monde vécu comme le monde que nous donne originellement notre corps, celui qu'il déploie dans sa réalité sensible, celle-ci ne pouvant être limitée à des propriétés sensorielles : le corps-sujet évolue dans son monde quotidien à partir d'un ensemble de pratiques non-théorisées, qu'il a acquis de la même manière qu'il a appris à marcher ou à parler. Le monde vécu est donc constitué de savoir-faire, d'habitudes, de techniques familières et de conduites et de normes qui vont de soi. Cette « culture du quotidien », selon l'expression de l'auteur, est ce qui nous rend le monde proche et rassurant, ce qui nous permet d'y évoluer parce qu'il constitue un socle d'évidences et de certitudes sur lequel nous pouvons déployer notre existence, avant d'éventuellement le remettre en question.

Ainsi comprise, la nature est le prolongement du corps, c'est-à-dire la partie du monde que nous nous sommes rendus « naturelle » au sens de familière et maîtrisable, ce qui nous la rend vivable :

La région du monde naturelle est celle que la naturelle « naturalise », annexe au corps comme son prolongement et sait parfaitement à même le corps ; c'est le monde en tant que la vie le mondalise et, au sens propre du terme, se l'incorpore par le simple déploiement de ses possibilités natu-

relles, rodées et acquises au contact de ses entours précisément⁴.

Revenant sur la définition de la nature des années plus tard, André Gorz en propose une formulation qui en conserve les mêmes éléments et met clairement en exergue ce double aspect de nature et culture ainsi que l'importance du caractère évident que celle-ci doit avoir pour les individus qui s'y meuvent :

La "nature" dont le mouvement [écologique] exige la protection n'est pas la Nature des naturalistes ni celles de l'écologie scientifique : c'est fondamentalement le milieu qui paraît "naturel" parce que ses structures et son fonctionnement sont accessibles à une compréhension intuitive ; parce qu'il correspond au besoin d'épanouissement des facultés sensorielles et motrices ; parce que sa conformation familière permet aux individus de s'y orienter, d'interagir, de communiquer "spontanément" en vertu d'aptitudes qui n'ont jamais eu à être enseignées formellement⁵.

Le naturel est alors la même chose que l'habituel, et diffère selon chaque société et au cours de son histoire. Par conséquent, il ne saurait y avoir de nature « naturelle » : le monde est humain, ce qui est parfaitement cohérent avec le point de départ existentialiste de l'auteur, celui

⁴ A. Gorz, *Fondement pour une morale*, op. cit., p. 144.

⁵ A. Gorz, « L'écologie politique, entre expertocratie et autolimitation », *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008, p. 49.

d'un homme expulsé de la nature par sa conscience. Du point de vue du projet écologique, cette posture théorique explique pourquoi l'écologie n'est pas le respect d'une nature sacrée, empreinte de religiosité ou de spiritualité. Il n'existe en effet pas de nature indépendante de l'homme : « du fait qu'il n'y a pas de nature humaine, il ne saurait y avoir pour l'homme de monde purement naturel⁶ ». L'homme organise toujours ce qui l'entoure. De même, la nature ne peut être celle indifférente et objective de l'écologie scientifique, une nature réduite à des notions de stocks et de seuils de tolérance : cette nature-là n'est pas la nature du monde vécu, mais une nature informée, mathématisée, par des savoirs scientifiques et économiques qui substituent une rationalisation outrancière au vécu physique et psychique des individus.

Mais, par conséquent, la nature ne saurait non plus être ce avec quoi nous entrons en interdépendance, ni ce qui pourrait avoir une valeur intrinsèque. En témoigne l'examen des rapports entre l'homme et la nature dans les Fondements, qui permet d'identifier un second sens du terme de nature : l'homme y apparaît comme ce qui est prélevé sur une nature cruelle et indifférente, régie par des règles et des rythmes qui échappent à sa prise ; la nature est ce qui a la capacité d'engluer la transcendance du sujet et qui, de toute façon, finira par l'emporter dans la mort : « la Nature, en ce sens, est inhumaine, ou mieux, antihumaine » et le monde humain « est antinaturel et conquis sur la Nature⁷ ». Ce qui fait que l'homme est homme est qu'il s'arrache à la naturalité et à l'animalité.

⁶ A. Gorz, *Fondement pour une morale*, op. cit., p. 144.

⁷ A. Gorz, op. cit., p.166.

Gorz semble ainsi tomber sous le coup des reproches qu'adresse Serge Moscovici, dans *La société contre nature*, aux doctrines qui supposent une démarcation entre nature et société, et distinguent une nature immédiate et familière d'une nature objective et agitée qu'étudie le scientifique et qui nous est opposée⁸. L'être humain y est certes un être de nature mais qui n'est pas pour autant dans la nature. Le problème est que, aux yeux de Moscovici, un tel discours justifie l'utilisation de la violence comme moyen de domination : la nature est ce qu'il faut soumettre et exploiter afin qu'elle nous soit utile. La pensée de Gorz ne débouche pourtant pas sur de telles conclusions et, même, témoigne d'une grande proximité avec celle de Moscovici. Tous deux prônent la défense du milieu de vie, de l'autonomie, de la société civile et du temps libéré ; interrogent la notion de progrès ; ou encore, soulignent l'unité de luttes a priori différentes (antinucléaires, régionalistes, féministes, etc.)⁹.

La raison pour laquelle la pensée de Gorz n'emprunte pas le chemin décrit par Moscovici est qu'il considère que toute domination sur la nature a nécessairement comme conséquence la domination d'un groupe d'hommes sur les autres, parce que la maîtrise d'une ressource naturelle ou d'une connaissance risque toujours d'être une maîtrise par quelques-uns seulement. Cette lecture s'appuie sur le troisième sens du terme de « nature » que l'on peut trouver dans les *Fondements*, et qui constitue une spécification du second : la nature y est la dimension et le destin biologiques de l'homme, ce que Gorz nomme son « existence naturelle ». Elle désigne notre part de contingence et d'immanence. Cette

⁸ S. Moscovici, *La société contre nature*, Paris, Seuil, 1994.

⁹ Voir notamment S. Moscovici, *De la nature : pour penser l'écologie*, Paris, Métailié, 2002. Serge Moscovici nomme le thème qui regroupe ces luttes la « question naturelle ».

part est bien sûr médiatisée par des acquis culturels (je peux avoir faim, mais c'est ma culture qui me dira comment combler ce besoin), mais elle reste la manifestation de la nature, au second sens décrit, dans le corps humain même. Elle nous lie à la terre, à notre espèce, au rythme des jours et à la mort. Il pourrait donc paraître souhaitable de la maîtriser autant que faire ce peut. Mais toute domination sur elle s'accompagne d'une domination sur les hommes : la connaissance du médecin est un pouvoir sur son patient, et ce même s'il l'utilise à des fins désirées par le patient lui-même ; la possibilité pour les êtres humains de modifier et sélectionner leurs génomes se traduira par une augmentation sans précédent du pouvoir de certains groupes. Le hasard et la contingence naturelle, aussi mortifiants soient-ils pour l'homme et sa conscience, sont en effet, de par leur caractère aléatoire, la condition de l'égalité de tous. La maîtrise de ce hasard sera une maîtrise par certains seulement et ne sera donc pas libératrice mais, au contraire, fournira un moyen puissant et inquiétant de contrôler et de hiérarchiser les êtres humains. La domination de la nature se traduit donc par une violence exercée contre l'homme, ce dont le projet émancipateur de Gorz ne peut que s'inquiéter.

La nature qu'il s'agit donc de protéger dans ce projet d'écologie politique, et que le terme de « monde vécu » désigne plus clairement, est un environnement à la fois naturel et social organisé de telle sorte qu'il permet à chacun d'en comprendre les règles et de s'y orienter et de telle manière que personne ne puisse, par le monopole d'une ressource, d'une connaissance ou d'une technique, imposer des conditions de vie qui viennent supprimer ce socle nécessaire à l'émancipation

du sujet. La nature en son sens plus physique, notamment comme ensemble de phénomènes vivants, ne reçoit donc de valeur qu'à l'aune du compas que constitue l'autonomie des individus.

Adeline Barbin est agrégée et doctorante en philosophie politique au Centre de Philosophie Contemporaine de la Sorbonne. Ses recherches portent sur l'évaluation et le contrôle des technologies. Elle a notamment publié André Gorz. Travail, économie et liberté, CNDP, 2013.



ANDRE GORZ ET L'ALIENATION¹

Par Alain Lipietz

Discuter l'apport d'un homme comme André Gorz ne peut se réduire à l'historiographie de l'évolution et de la réception de ses idées. André était d'abord un homme, « rien qu'un homme, qui les vaut tous et que vaut n'importe qui », comme disait son ami Jean-Paul Sartre, « l'un quelconque » aurait dit Mallarmé. Un homme qui n'avait que faire d'un nom : Gerhardt, Gérard, André, Michel, Hirsh, Horst, Gorz, Bosquet, c'est à dire un homme par excellence, un homme engagé dans le dialogue avec d'autres hommes, d'autres femmes. Un ami, un passeur, pas un pasteur.

Je suis d'une autre génération que Gorz et, dans ma jeunesse, je ne l'ai approché qu'en tremblant, tant son prestige était déjà grand². J'avais tort : André vous prenait de plain-pied, du moment que vous aviez quelque chose à dire, du moment que vous étiez «un homme», une existence jetée dans le monde et qui cherchait à comprendre, à agir. J'ai donc passé ma vie à me disputer amicalement avec lui, au sens latin, scolastique, de la « *disputatio* ». Sans ignorer qu'il menait une

¹ Ce texte est une version intégrale pré-édition de la contribution d'Alain Lipietz à l'ouvrage *Sortir du Capitalisme. Le scénario Gorz* édité par Alain Caillé et Christophe Fourel, Le Bord de l'eau, 2013.

² Voir «André Gorz et notre jeunesse», Multitudes n°31, hiver 2007-2008.

dispute parallèle avec des centaines de militants, sociologues, économistes et philosophes à travers le monde: Bell, Marglin, Illich, Trentin, Mao ou Rossanda... Un dialogue multilatéral, transcontinental.

On ne peut pas comprendre un livre isolé d'André Gorz si l'on ne garde en tête qu'il s'agit d'un moment, d'une « phase de jeu », dans une *disputatio* ininterrompue, interminable. Un moment qu'il faut entendre *cum grano salis*, en faisant la part de la polémique. D'ailleurs non, ce n'était pas une polémique, une guerre verbale : André vous contredisait pour s'interroger lui-même, se faire l'avocat du diable, forçant le trait pour susciter la réponse qu'il attendait et aussitôt relancer la balle. Je relis sa dédicace à *Misères du présent, Richesse du possible* (1997) : «Cher Alain, accepte cet ultime effort qui, je crois, nous rapproche et aussi nous sépare encore, avec ma fidèle amitié. » Ultime effort ? En 1997, il reste encore à André à produire tout son effort sur le capitalisme cognitif. Mais c'est vrai qu'un programme de dispute se termine, sur le salariat.

Qui dit dialogue dit dialectique, jeux infinis sur les couples de contraires. La dispute porte sur la sous-évaluation ou la surévaluation de tel ou tel aspect d'une contradiction. Né Gerhardt Hirsh puis Horst, et quoiqu'ingénieur chimiste de formation, Gorz baigne dans la philosophie dialectique allemande avec les héritiers de Hegel, du côté de Marx ou de Husserl, comme tous les intellectuels de sa génération, comme Sartre ou Lacan ou Merleau-Ponty, ou avant eux Mounier - mais lui, Gérard/André, Autrichien puis Suisse alémanique, tout particulièrement! Le titre que je viens d'évoquer n'est qu'un avatar d'une série de couples opposant une situation critiquée et une stratégie vers le bonheur : *Métamorphoses du travail. Quête du sens* (1988), *Stratégie ouvrière et néo-*

capitalisme (1964). 1964: c'est le livre où, étudiants ingénieurs, nous avons appris à lire Gorz dans le texte... et le marxisme appliqué à notre temps.

Or en ce temps-là (avant Althusser), le marxisme, c'était la critique de l'aliénation. Le bon Marx était le jeune Marx, que je découvrais chez des penseurs chrétiens, Jean-Yves Calvez (S.J.), Henri Desroches (O.P.). Nous n'étions pas dans l'état de notre création, comme disait Pascal – le seul dialecticien français. Nous en étions aliénés par les rapports de production capitalistes, nous espérions une libération, une émancipation, en quête des *Chemins du Paradis*. Il existerait un sens (Gorz dit bien « quête du sens »), un possible, qui serait masqué, barré, par la misère du présent, vers une essence authentique de l'Homme, dont il/elle serait tenu étranger, aliéné.

Il peut sembler étrange –et ce sera la critique d'Althusser à tout ce courant marxiste-humaniste retrouvant le meilleur de Hegel et du judéo-christianisme à travers Marx –qu'un courant philosophique se réclamant de « l'existentialisme » puisse invoquer une quelconque « essence » humaine. « L'existence précède l'essence » nous serinait-on depuis notre enfance (les années 50). Eh bien justement, l'être-là, jeté dans le monde, ne pouvait pas engendrer n'importe quelle essence humaine. Car nous y sommes jetés ensemble, subjectivités libres qui ne se construisent que dans le rapport des uns aux autres: « La subjectivité transcendante est intersubjectivité » apprenions nous au sortir de l'âge des culottes courtes: sentence de Husserl assez technique mais qui dit bien ce qu'elle veut dire, et fondait pour l'immédiat une éthique de l'engagement, avant de devenir la possible base philosophique de

l'écologie politique. L'existentialisme est un humanisme, définissant ses *lâches et ses salauds*.

Jetés ensembles, libres mais séparés. Par la coupure du cordon ombilical, par les pièges de la communication, par les rapports marchands, par les rapports hiérarchiques, par le mouvement autonome de l'économie : rendus étrangers les uns aux autres et donc à nous-mêmes par des rapports sociaux, matérialisés dans des institutions et des systèmes de machines. C'est cela l'aliénation.

Le mot est aujourd'hui presque oublié, sans doute à cause de ce relent philosophiquement essentialiste (il existerait une nature humaine voulue par Dieu ou, si vous voulez, la Nature), relent dont nous venons de voir qu'il n'était pas si... essentiel que ça. Peut-être aussi par son aspect pessimiste: on préfère parler de l'inverse de l'aliénation, la libération, l'émancipation. Émancipation : un joli mot qu'aimait bien André Gorz. De *mancipium*, propriété, ce qu'on tient dans la main (*manuscipere*). Émancipation : échapper à ce qui vous tient. C'est peut-être plus optimiste que de parler d'aliénation, sauf que l'accent est mis sur la main qui vous tient, et non sur notre existence et ce qu'elle nous assigne comme essence, comme projet pour devenir nous-mêmes: la capacité d'agir dans le monde, d'agir avec. Ce que le reste du monde commençait, dans les années 60, à appeler *empowerment*³. Un mot que Gorz n'a pas su traduire non plus - et il était pourtant le plus qualifié pour le faire!

Que l'on puisse déduire, de la seule existence d'un être conscient et intersubjectif ayant besoin de travailler pour assurer son existence, un

³ Pour une archéologie de ce mot, voir Marie-Hélène Bacqué, Carole Biewener, *L'empowerment, une pratique émancipatrice*, La Découverte, Paris, 2013.

idéal d'« authenticité » humaine (pour ne pas parler d'essence), Marx en est resté persuadé, des *Manuscrits de 1844* à la *Critique du Programme de Gotha*. Réécoutons-le :

«Supposons que nous produisions comme des êtres humains : chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production, soi-même et l'autre. 1: Dans la production, je réaliserais mon individualité, ma particularité ; j'éprouverais, en travaillant, la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie, et dans la contemplation de l'objet, j'aurais la joie individuelle de reconnaître ma personnalité comme une puissance réelle, concrètement saisissable et échappant à tout doute. 2. Dans ta jouissance ou ton emploi de mon produit, j'aurais la joie spirituelle de satisfaire par mon travail le besoin humain de réaliser la nature humaine et de fournir, au besoin d'un autre, l'objet de sa nécessité. 3. J'aurais conscience de servir de médiateur entre toi et le genre humain, d'être reconnu et ressenti par toi comme un complément à ton propre être et comme une partie nécessaire de toi-même, d'être accepté dans ton esprit comme dans ton amour. 4. J'aurais, dans mes manifestations individuelles, la joie de créer la manifestation de ta vie, c'est-à-dire de réaliser et d'affirmer dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma sociabilité humaine. Nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre.⁴»

Ce texte, que je n'ai pas hésité à rapprocher de « La mort des amants » chez Baudelaire⁵, est critiqué par Dominique Méda⁶ comme

⁴ K. Marx, *Écrits économiques*, tome 2 p. 22, éd. de La Pléiade.

⁵ A. Lipietz, *La société en sablier*, La découverte, Paris, 1996.

⁶ D. Méda, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Aubier, 1995.

typique de l'idéologie de la « valeur-travail » chez Karl Marx. Je l'avoue, sans honte : j'en suis resté là, malgré un long détour par Althusser... On lit dans ce texte la déduction strictement relationnelle (et non essentialiste) de ce que serait l'authenticité humaine, à partir des seules particularités du *Dasein*, de notre être-au-monde. Or, il serait facile de montrer qu'André Gorz n'a jamais cessé, à aucun moment de son évolution, de rechercher les sentiers d'émancipation ou d'*empowerment* vers un tel « paradis relationnel », et de rechercher la base sociale susceptible de s'y rallier. Techniciens des industries modernes dans *Stratégie ouvrière* (années 60), ouvrier-masse multinational à l'époque où il flirtait avec les opéraïstes italiens (début des années 70), exclus et précaires (toujours italiens, mais tendance « Indiens métropolitains » dans les années 80), femmes dans l'économie domestique à l'époque de son trip « le genre vernaculaire » et de sa quête du travail autonome, producteurs de logiciels libres dans les derniers états de sa réflexion sur le capitalisme cognitif...

Arrêtons-nous un instant sur sa trajectoire italienne, du technicien de l'industrie pétrolière à l'ouvrier-masse de la Fiat-Mirafiori, puis à l'Indien métropolitain (l'étudiant salarié précaire de Bologne, après le début du « décentrement productif » et l'écroulement du fordisme). Elle illustre parfaitement ce qui oppose le marxisme existentialiste et ouvert de Jean-Paul Sartre et le marxisme déterministe des partis communistes de l'époque⁷. Selon le marxisme déterministe, les forces productives, en se développant, créent un sujet (le prolétariat) suffisamment socialisé pour en prendre un jour le contrôle. Autrement dit, l'histoire avance par son côté le moins aliéné: les techniciens ou les ouvriers pro-

⁷ Et même du Marx de la « Préface de 1857 » à la *Contribution à la critique de l'économie politique*.

fessionnels, ceux qui savent faire marcher les machines. Mais, avec le Mai rampant italien (1968-1970), Gorz apprend de ses amis qu'il publie dans *Les Temps modernes* (Trentin, Foa, Lettieri, Rossanda, Sofri, Viale, etc) que l'ouvrier spécialisé, le plus aliéné dans le taylorisme, est capable d'un comportement collectif révolutionnaire.

Toutefois, il faut bien reconnaître que la tendance générale d'André Gorz est de rechercher le sujet de l'émancipation dans la figure sociale la plus subjectivement libre, tout en étant la plus objectivement aliénée, c'est-à-dire celles et ceux qui n'auraient effectivement besoin que de se débarrasser d'un rapport social aliénant pour retrouver l'authenticité d'un « travail humain » qu'ils maîtrisent. Le technicien, la femme au foyer, l'architecte ou l'informaticien précaire... D'où au fond ses *Adieux au prolétariat* (1980), à partir de la thèse selon laquelle les forces productives de l'industrie capitaliste sont désormais si aliénantes qu'on ne peut redevenir « autonome » qu'à l'extérieur du travail salarié... Devant mon refus outré d'un tel repli sur des positions mal préparées à l'avance (André n'avait visiblement pas lu grand chose sur le travail non-salarié), il me répondit : « Mais, Alain, toi tu peux espérer te réaliser dans ton travail, parce que tu es chercheur... »

Ce point de rupture que sont les *Adieux* (qui précédait d'autres rapprochements et d'autres éloignements...) mérite pourtant d'être relu, car il constitue une bonne radiographie de « Qu'est-ce qui nous aliène ? »

Aujourd'hui, tous les militants anti-libéraux répondraient spontanément en chœur : « Les rapports marchands ! Le monde n'est pas une marchandise ! ». Il faut donc rappeler qu'André Gorz a commencé à écrire dans un monde capitaliste où ce qui séparait la personne de son activité « véritablement humaine » n'était pas le marché, mais le plan, le

système automatique de machines. Dans les années 1950-60, celles de Mai 68 et des premières secousses dans le monde « socialiste » (les révolutions hongroises et tchécoslovaques), celles de *Socialisme ou Barbarie* et de la critique par Henri Lefebvre de la « société bureaucratique de consommation dirigée »⁸, l'ennemi n'est pas le modèle néo-libéral ou libéral-productiviste du capitalisme actuel, mais le modèle « fordiste », le capitalisme organisé, voire le capitalisme d'État soviétique : le système du taylorisme, de la chaîne de montage et du Gosplan. Si je ne peux travailler de manière authentiquement humaine, si je reste séparé de toi dans mon travail, si je ne peux y réaliser ma nature d'être social, ce n'est pas que je travaille à l'aveugle pour un marché et non pour satisfaire ton besoin, mais parce que je travaille au service d'un système de machines voire d'usines coordonnées par un plan, système dont une quelconque tentacule, à la rigueur, satisfera ton désir, si ça l'arrange.

Deux grandes séparations, constitutives selon Marx du mode de production capitaliste, sont toutes deux à la racine de l'aliénation : la division marchande du travail entre les unités économiques, et la division « manufacturière » du travail au sein des unités économiques. La première est coordonnée, régulée par le marché, la seconde par l'autorité hiérarchique des cadres et techniciens. Mais dans *Critique de la division du travail*, choix de textes présentés par André Gorz pour la collection *Points* des éditions du Seuil en 1973, la « question de la nature et du dépassement de la division du travail » se réduit strictement à la division manufacturière du travail. En fait, même la critique écologiste du travail capitaliste, alors naissante chez Illich ou Touraine (et chez Michel Bosquet) se limite au départ à une critique des méga-outils,

⁸ H. Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, coll. Idées, éd. Gallimard, Paris 1968.

grandes organisations comprises. À cette époque, même la division sociale (entre les unités) tend à être organisée par la hiérarchie d'un réseau autour de grands monopoles, ou carrément par le plan d'État, qui «cherche à faire fonctionner la société comme une vaste machine» sur le modèle des chemins de fer.

Mais, du moins, ces premiers textes écologistes posent-ils la question de l'utilité collective, de la valeur d'usage, du sens de ce que nous produisons, et pas seulement de la réalisation de soi dans l'acte de produire (car on peut réaliser avec conscience professionnelle et plaisir de la belle ouvrage une production criminelle). La réflexion d'alors, chez Touraine ou Illich, relayée par l'avatar de Gorz au *Nouvel Observateur*, Michel Bosquet⁹, rend à l'usager – de l'électricité, du train, de l'école, etc - la place qui lui est due : « toi », dans le texte de Marx. Or les « usagers » ne choisiraient pas forcément le nucléaire, le TGV et les méthodes et contenus de l'Éducation nationale, n'en déplaise aux salariés les plus qualifiés des services publics correspondants. Eux aussi ont droit à l'*empowerment*.

C'est donc avec les *Adieux au Prolétariat* qu'André Gorz, en quelque sorte, réinjecte en lui-même l'évolution écologiste de son avatar Michel Bosquet. Le problème avec le travail salarié, ce n'est pas seulement qu'il est hétéronome parce qu'au service des méga-outils (et donc me barre la réalisation de moi-même au sens premier du texte de Marx cité plus haut), mais hétéronome, en tant qu'il est marchand (ou planifié par une technocratie), par rapport aux besoins des « autres » - et me barre donc mon être social, aux sens 2-3-4 chez Marx...

⁹ Voir les recueils *Critique du capitalisme quotidien* (Galilée, 1973) et *Écologie et Politique* (Galilée, 1975).

Mais ce qui a complètement échappé à Marx, c'est qu'il me barre aussi mon être-au-monde, à cette petite planète bleue aux ressources et à l'espace limités. La Terre apparaît dès lors comme l'Autre générique du moi authentiquement humain : le post-socialisme du dernier Gorz est nécessairement un écologisme, même si pour André Gorz il restera irrévocablement un humanisme. Dans le texte de Gorz, l'Autre est toujours un être ou une collectivité humaine.

Depuis, le recul de la planification, et la désorganisation du capitalisme sous les coups de boutoir du néo-libéralisme, n'ont fait qu'aggraver les choses. Les systèmes concurrents de machines piétinent dans leur course folle toutes les contraintes de l'écosystème planétaire et tous les besoins humains, sans avoir le moins du monde levé leur pression sur le geste productif élémentaire de l'ouvrier asiatique comme du cultivateur de soja brésilien. *Les Chemins du Paradis* nous semblent encore plus étrangers que le Vert Paradis, que l'Inde ou que la Chine dans les rêves de Baudelaire.

Nous savons pourtant qu'il nous faut produire pour assurer notre existence, et non pas exister pour produire. Produire, oui, mais produire vert. Produire vert, oui, mais dans des conditions authentiquement humaines. C'est à dire dans la maîtrise la plus directe possible de ce que nous faisons, dans le rapport le plus direct possible avec celles et ceux pour qui nous le faisons. Et cela passe à la fois par une transformation profonde des modes de produire, distribuer, consommer, et par une extension du temps libre, pour le jeu, l'amour, l'amitié, la création libre et autonome. Les scénarios, les chemins vers ce Paradis, ne sont guère plus clairs après Gorz que dans les années 1950. Il nous a cependant

balisé les chausse-trappes de l'aliénation, frayé des sentiers de contournement.

Puisse l'œuvre d'André Gorz, dont le souvenir ne s'éteint pas, nous rappeler du moins ce que c'est que penser, de manière authentiquement humaine.

Alain Lipietz, économiste, ancien député européen, est membre du Conseil de surveillance de la Fondation de l'Ecologie Politique



ANDRÉ GORZ, L'AUTONOMIE DE L'INDIVIDU AU CŒUR DE L'ÉCOLOGIE POLITIQUE

Par Enzo Lesourt

Un quai de Seine, à Paris, vient d'être rebaptisé par Bertrand Delanoë «promenade André Gorz». Cela résume l'ambivalence de ce penseur. D'un côté, malgré la portée théorique et politique de son œuvre, André Gorz reste inconnu du grand public. Et, en même temps, il est en train d'être redécouvert, digéré, travaillé, au moins par une partie de l'échiquier politique. Depuis sa mort, en 2007, quelques ouvrages lui ont été consacrés. Certains courants intellectuels poursuivent les pistes qu'il a lancées: *Ars Industrialis* autour de Bernard Stiegler, la revue *Multitudes*, etc... Certains mouvements politiques commencent également à découvrir, ou redécouvrir Gorz: le Mouvement des Jeunes Socialistes, qui se revendique désormais de l'écocapitalisme et qui fait de Gorz une de ses références intellectuelles. Le Parti de Gauche fait quelques fois référence à ses écrits, notamment sur le travail. EELV l'a fait entrer dans son panthéon intellectuel mais de façon encore un peu souterraine. Bref, progressivement, Gorz devient un penseur à qui l'on consacre des ateliers lors des Universités d'été.

Aujourd'hui, Gorz est un théoricien politique en voie de reconnaissance et, vu la portée des questions qu'il soulève et des pistes qu'il dessine, on peut parier que dans les années à venir ses travaux vont alimenter la réflexion collective et le débat public (ne serait-ce que pour le critiquer ou le dépasser).

L'originalité fondamentale de l'écologie politique telle qu'il la conçoit est que son point de départ n'est pas le dérèglement climatique ou la dégradation des écosystèmes naturels, mais bien le constat qu'en régime capitaliste et industriel, l'individu est dépossédé de lui-même. Son point de départ est le suivant: la société industrielle moderne ne permet pas à l'individu de « se sentir chez lui dans le monde, dans sa ville et dans son corps ». Pour lui, le projet politique radical qui permettra à l'individu de devenir maître de sa trajectoire au quotidien, c'est l'écologie politique.

La prise de conscience de Gorz, celle de la destruction de l'individu par la société industrielle, n'est pas à proprement parler intellectuelle, elle n'est pas tombée du ciel des idées un beau matin: elle est enracinée dans son parcours personnel. C'est son histoire personnelle qui l'a poussé à conclure à l'urgence de l'écologie politique.

Il est donc délicat de comprendre la démarche générale de Gorz si l'on ne comprend pas au préalable qu'il y a une étroite relation entre son parcours, ses angoisses personnelles et sa production intellectuelle. Comme s'il y avait un aller retour permanent entre son histoire et ses idées, par exemple le fait qu'il ait été traumatisé par la période totalitaire du XXe siècle. Ce texte commencera donc par une brève présentation de l'homme André Gorz, ce qui nous permettra de saisir facilement, ensuite, la cohérence de son œuvre.

La trame qui structure tout le parcours intellectuel de Gorz est la transition entre 1/ un pessimisme radical au début de son parcours: l'individu ne pourra jamais être lui même dans une société, quelle que soit la société. Puis 2/ un optimisme éclairé, lorsqu'il voit dans l'écologie politique (aux cotés d' Ivan Illich) les bons outils pour faire cohabiter harmonieusement les individus entre eux, on verra quelles réformes radicales et importantes cela suppose. Enfin, 3/ dans la dernière partie de sa vie, à partir des années 2000, il devient littéralement enthousiaste et dresse le constat selon lequel la société est entrain de mourir d'elle même et que le règne de l'individu autonome et émancipé est imminent (en raison notamment des évolutions des valeurs culturelles et des grandes équilibres qui portent le capitalisme contemporain). Dans un premier temps, l'individu autonome est impossible, dans un second l'individu autonome sera possible à condition de transformer la société par l'écologie politique et, enfin, l'individu autonome est imminent si on *surfe* bien sur les grandes évolutions qui portent notre société.

1. Du traumatisme totalitaire à l'engagement écologiste

Gerard Horst, dont Michel Bosquet et André Gorz seront les pseudonymes, est né en 1923 à Vienne, en Autriche. Il meurt en 2007 en France. Son père est juif, industriel installé. Il a 10 ans quand Hitler annexe une partie de l'Autriche. Pour le protéger, sa famille l'envoie en internat catholique à Lausanne, en Suisse, durant toute la Seconde Guerre mondiale.

Dans ses textes des années 1950, il parle de cette période comme une période traumatisante entre d'un coté la Seconde Guerre mondiale et de l'autre l'internat dans un pays étranger. Il a 22 ans quand la guerre

s'arrête. Il a un petit diplôme d'ingénieur chimiste en poche. Nous sommes au début des années 1950, celles où l'existentialisme explose, et où son chef de file, Jean-Paul Sartre, devient une icône publique.

En deux mots, l'existentialisme est le courant de pensée qui est né au lendemain de la Seconde Guerre mondiale et qui fait le constat qu'il ne suffit pas d'être en vie pour vivre comme un sujet, c'est-à-dire comme un individu autonome et qui a pleinement le sentiment d'être le maître de sa trajectoire au quotidien. C'est aussi le constat que les grandes idéologies n'arrivent plus à fournir une identité à l'individu, que les points de repères traditionnels bougent, ou s'effondrent (c'est aussi l'époque où l'on assiste à un recul du catholicisme, notamment en France), et où c'est à l'individu lui-même de trouver les chemins, les outils pour devenir possesseur de lui-même.

Ce courant de pensée entre en résonance parfaite avec les angoisses du jeune Gorz, qui sort de la guerre étourdi et traumatisé par le fait qu'on ait voulu le faire disparaître, lui et tous les peuples concernés par la Shoah, de la surface de la planète. Il se lance dans une série de petits boulots (des traductions, surtout) et se perçoit comme un «juif autrichien sans le sous», comme le «surnuméraire de l'espèce humaine», «un exilé apatride sans famille, ni passé et avenir».

La même année, il tombe sur *L'Être et le néant*, la «bible» de l'existentialisme rédigée par Sartre, et là c'est le coup de foudre. Il rencontre Sartre et Simone de Beauvoir, ils deviennent amis (c'est le couple qui le convaincra de venir s'installer à Paris, plutôt que de rester en Suisse) et Gorz entreprend d'écrire la suite de *L'Être et le Néant*. Cela lui prend une dizaine d'année et, au final, Sartre botte en touche et refuse d'aider Gorz à le publier. C'est une somme de philosophie abstraite dans la-

quelle Gorz tente de trouver une méthode philosophique pour corriger ses angoisses et ainsi, enfin, pouvoir se sentir appartenir au monde.

Nous sommes au milieu des années 1960, Sartre qui refuse d'aider Gorz à publier la «suite» de son ouvrage lui offre tout de même une préface élogieuse à son premier roman, *Le Traître*. *Le Traître* est la traduction, en langage littéraire et romanesque, de la suite qu'il a voulu donner au chef-d'œuvre de Sartre. La lecture de la préface de Sartre nous aide à y voir clair sur la sensibilité du jeune Gorz... et au final sur l'orientation qu'il donnera plus tard à son écologie politique. Ainsi, Sartre écrit que :

«A-t'on pilonné, broyé sa vie intérieure, au point de ne laisser subsister qu'un grouillement de mots dans un corps décomposé ? [...] Personne ne le sait encore, puisque cet être fissuré n'est personne. [...] Nous sommes en présence d'un homme coupé en deux, qui tente de ressouder ses tronçons. [...] Puisque l'oeuvre d'art crie à tous les vents le nom de l'artiste [...], Le traître n'est pas une oeuvre d'art : c'est un événement, une brusque précipitation, un désordre de mots qui s'ordonnent ; vous tenez dans vos mains cet objet surprenant : un ouvrage en train de créer son auteur.»

Toute cette première période de l'œuvre de Gorz, qui s'étale des années 1950 au tout début des années 1970, est donc consacrée à sa «thérapie personnelle» au moyen de l'écrit et de la philosophie (il dira d'ailleurs que, selon sa conception propre, la philosophie est un burin avec lequel l'individu se sculpte lui-même).

Quelques conclusions théoriques : tensions irréconciliables entre l'individu et la société.

Même si ce premier moment est centré autour de ses équilibres et déséquilibres internes, c'est également le moment où Gorz pose les premiers jalons de sa théorie politique. En effet, il ne se contente pas de tenter d'habiter le monde, un monde hostile où on lui a collé une étiquette «juif» et dont on a voulu l'effacer, il étend son discours intimo-personnel à l'échelon collectif.

C'est le fait de vivre en société qui est incompatible avec la possession de soi, avec l'autonomie. La société sera toujours le lieu où règnent les étiquettes, les déterminismes, le regard des autres, les rôles, les comportements imposés, les apparences. Durant cette première période, pour Gorz, on ne peut vivre en société et être pleinement soi-même. Comme il l'écrit dans son ouvrage *Les Chemins du Paradis*:

«L'autonomie comporte nécessairement la solitude, au sens existentiel, c'est-à-dire la conscience, qu'il est impossible de faire partager mes certitudes personnelles par les autres et, inversement, que mes déterminations d'individu social sont impossibles à intérioriser et à vivre comme des vérités personnelles. Bref, l'existence sociale comporte inévitablement une part d'aliénation parce que la société n'a pas été et ne peut pas être produite et reconnue par chacun comme l'oeuvre qu'il a créée librement en coopération volontaire avec tous les autres».

Toute la démarche intellectuelle de Gorz peut donc être perçue comme une tentative de combler ce fossé entre d'un côté les déterminismes de la société et l'autonomie de chaque individu. Dans la première partie de

son œuvre, c'est avec la littérature et la philosophie pure qu'il tente de trouver des réconciliations ou des compromis possibles entre l'individu et la société. Cette première période est à placée sous l'influence de Sartre.

Avec le temps, son discours se fait plus concret et passe de la métaphysique à la politique, et à l'écologie politique. Pour lui, c'est l'écologie politique qui permettra de réconcilier les aspirations des individus et les exigences de la société. Son discours s'affine également : moins que la société en tant que telle, c'est la société industrielle moderne qui rend impossible la réalisation de soi. Progressivement, son discours change de terrain : si le problème est politique, s'il provient de l'organisation de la cité et de la répartition des rapports de force, alors la réponse sera elle aussi politique. Il porte notamment sur un terrain, que l'on va aborder, le travail, puisque c'est (entre autres) par le travail que la logique économique et industrielle vient organiser le mode de vie de l'individu. Il fait ainsi de l'écologie la constitution, la forme politique, de l'existentialisme. Nous sommes à présent au début des années 1970 et Gorz s'essaye à deux nouveaux genre d'écriture: le journalisme (il écrit dans *Le Nouvel Observateur* et dans *L'Express*) et l'essai politique.

2. L'écologie de Gorz: Promouvoir l'autonomie individuelle à l'heure de la société post-industrielle.

On a vu dans cette première partie que la production intellectuelle de Gorz est à placer sous l'influence de Sartre. A partir des années 1970, ses réflexions sont influencées par un autre penseur, l'historien Ivan Illich. Pour bien comprendre la particularité de l'écologie politique

telle que la conçoit Gorz, il faut présenter en quelques mots les grands apports d'Ivan Illich à l'histoire intellectuelle et politique du XXe siècle.

Ivan Illich est un historien du Moyen Âge et un prêtre défroqué qui a fondé un centre culturel au Mexique dans les années 1960/1970. Il y donne des séminaires, accueille quelques grands noms de la scène intellectuelle, telle que Hannah Arendt, etc...

Ivan Illich est un auteur qui défend une thèse simple, qu'il applique sur tous les terrains de la société. Quelle est cette thèse? Et en quoi contribue-t-elle à former l'écologie politique de Gorz?

Il part du constat que la société gouvernée par un Etat administratif et moderne, tel qu'il se met en place à partir de la Renaissance, vise à tordre les modes de vies vernaculaires que les individus ont noués entre eux, afin de les rendre dépendants de l'organisation économique et administrative de la société. Pour lui, l'histoire de l'État occidental, c'est l'histoire de la naissance de la «Mégamachine», c'est-à-dire une mise en forme des modes de vie des individus par, d'un côté, la logique administrative de l'Etat et, d'un autre côté, la logique économique telle qu'elle se met en place avec la société industrielle. Les personnes, dans les deux cas, se retrouvent transformées en personnels. Les citoyens ne sont plus des acteurs autonomes et responsables qui participent à la vie publique (tel que cela pouvait être le cas durant l'antiquité gréco-latine), mais bien des rouages au service d'une entité et d'un intérêt supérieur: la société moderne et industrielle. Sur ce constat là, il partage les premières conclusions de Gorz : tout est fait pour que l'individu ne puisse pas être autonome dans la société moderne et industrielle.

Ivan Illich trouve également un paradoxe au cœur de notre modèle de société : la mise en place d'institutions et de circuits économiques

de grandes tailles, dans le but de répondre aux problèmes par des solutions à grande échelle, vient au final contredire les intentions de départ qui avaient justifié une telle mise en place. En voulant trouver des solutions à grande échelle pour la totalité de la population sur la totalité du territoire national, on en vient à perdre de vue les premiers objectifs. On en vient à créer de nouveaux problèmes au lieu de d'apporter des solutions.

Contrairement aux sociétés traditionnelles, la taille des outils et des instruments dont se dote l'appareil d'État pour faire tourner la Mégamachine est à ce point gigantesque qu'ils échappent à tout contrôle démocratique et en même temps pervertissent leur intention de départ. Ainsi, Ivan Illich se bat pour que le développement des sociétés modernes ne dépasse pas une certaine taille et un seuil de viabilité, afin qu'elles puissent rester fidèles à leur mission d'origine. Toute la pensée d'Ivan Illich peut donc être perçue comme une recherche de la juste taille, de la juste limite qu'il convient de fixer au développement d'une société afin qu'elle ne détruise pas ce qu'elle est sensée protéger et faire durer.

C'est la thèse qu'il soutient dans son ouvrage phare, *De la convivialité*, ouvrage dans lequel il tente de localiser le seuil de viabilité au delà duquel nos sociétés se fragilisent. Ainsi, il définit la société conviviale comme suit :

«J'appelle société conviviale une société où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et non au service d'un corps de spécialistes. Conviviale est la société où l'homme contrôle l'outil».

Pour donner du crédit à sa théorie, qui peut de premier abord sembler déconnectée de la réalité sociale de notre société, Illich applique ce

schéma à un nombre incalculable de domaines. Par exemple, l'institution scolaire, dont l'idéal des Lumières dit qu'elle sert à forger l'esprit critique et à faire advenir une société de citoyens intellectuellement autonomes mais, compte tenu de l'échelle à laquelle elle doit se mettre en place, l'institution scolaire, selon lui, en vient à segmenter les savoirs, mettre les individus dans des parcours balisés de plus en plus tôt et, au final, rendre l'élève dépendant du reste de la société pour fonctionner au quotidien. Par exemple, il conteste la séparation entre savoir manuel et savoir intellectuel, et prône la tenue de cours de jardinage et de mécanique pour l'intégralité des élèves, afin que ils soient libres de ne pas s'en remettre aux lois du marchés le jour ou ils seront dans le besoin.

Il prend également l'exemple de l'hôpital, fait pour remettre les individus sur pieds, mais qui au final ne fait que créer des patients totalement dépossédés de leur corps et de leur santé, et qui doivent s'en remettre à la parole d'expert.

A chaque fois, ici, le changement d'échelle est un changement de nature plutôt qu'un simple changement de taille.

André Gorz, on revient à lui, inscrit directement sa pensée dans les pas d'Ivan Illich puisque, alors que ce dernier cherche à défendre les modes de vies vernaculaires face à la Mégamachine, André Gorz veut, lui, défendre ce qu'il appelle le «monde vécu» de l'individu face aux logiques administratives et industrielles. Il veut faire advenir la société dite conviviale, André Gorz, pour sa part, veut faire advenir la société écologiste. Il donne la définition suivante de l'écologie politique :

«Le mouvement écologique est né bien avant que la détérioration du milieu et de la qualité de vie pose une question de survie à l'humanité. Il est né originellement

d'une protestation spontanée contre la destruction de la culture du quotidien par les appareils de pouvoir économique et administratif. Et par «culture du quotidien» j'entends l'ensemble des savoirs intuitifs, des savoirs-faire vernaculaires [...], des habitudes, des normes et des conduites allant de soi, grâce auxquels les individus peuvent interpréter, comprendre et assumer leur insertion dans le monde qui les entoure [...]. La «défense de la nature» doit donc être comprise originairement comme la défense d'un monde vécu» (Ecologie et politique).

Un autre exemple de parallèle entre les thèses d'Ivan Illich et de Gorz : le nucléaire. Gorz note que sa propre critique du nucléaire n'est pas en priorité environnementale, mais bien la taille de cet outil. Au départ, il veut rendre la société indépendante en énergie mais, au final :

«Le nucléaire exige un État fort et stable, une police fiable et nombreuse, la surveillance permanente de la population et le secret. Vous avez là tous les germes d'une dérive totalitaire».

Avec ces deux penseurs, on pourrait donc en déduire que les chemins de l'enfer sont pavés de bonnes intentions... au-delà d'une certaine taille et d'un certain degré de développement. Tout l'enjeu intellectuel et politique qui reste à relever maintenant est : quelle est la juste taille, pour que le progrès soit possible ?

Ces théories font également référence aux travaux de Murray Bookchin, un anarchiste américain du XX^e siècle et fondateur de ce qu'il nomme l'écologiste sociale, à savoir : le municipalisme libertaire. Il s'agit

pour lui d'œuvrer à la dissolution des États et des nations pour faire émerger des confédérations de communes. Ce changement d'échelle serait plus qu'un simple changement de taille, mais bien un changement de nature : cela donnerait la possibilité aux individus de ces communes de pouvoir garder la main sur leur outils, sur leur pouvoir politique et aussi, au final, de protéger leur autonomie.

Gorz lui aussi consacre des chapitres entiers dans ses ouvrages des années 1960 à la question de la transformation de la ville comme tremplin pour transformer la société. Il note, par exemple, dans *Misère du présent, richesse du possible* que :

«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 auto-productions, 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, bibliothèques; 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»

Au delà de la question de la forme politique la plus capable de réaliser l'autonomie individuelle, Gorz s'arrête surtout sur la question suivante:

Qu'elle est la juste taille à laisser à la rationalité économique et industrielle afin qu'elle reste fidèle à sa volonté de départ, à savoir débarrasser la société de la rareté et du besoin?

Gorz étend donc le schéma de pensée d'Illich à un des secteurs que ce dernier aborde peu : le monde du travail. En effet, comme on l'a indiqué en introduction, le travail est un des terrains privilégiés par lequel la rationalité économique vient tordre le monde vécu de l'individu, et au final le déposséder de lui-même.

André Gorz et le travail: quel avenir pour l'autonomie?

Sur la question du travail, André Gorz développe le même schéma, le même paradoxe qui est au fondement de la pensée d'Ivan Illich, à savoir une contradiction entre l'intention de départ portée par notre société moderne et les conséquences du développement... qui au final nous amène à l'inverse de ce qui était recherché. Ainsi, cela vaut pour l'esprit des Lumières qui porte tout l'imaginaire de notre société : garantir la plus grande autonomie matérielle possible à celui qui travaille.

Pour Gorz, notre société du début du XXI^e siècle continue à être régie par la valeur-travail, valeur qui date du début du XIX^e à l'époque où il fallait faire des efforts monumentaux pour mettre la société à l'abri du besoin et de la rareté, et faire entrer dans le monde de l'industrie les populations rurales et agricoles qui, jusque là, n'étaient pas sur la même planète. Il reproche donc à notre société contemporaine de se cabrer sur une boussole idéologique vieille de deux siècles. Une boussole périmée pour plusieurs raisons :

- Elle est périmée parce qu'elle ne prend pas en compte les révolutions industrielles successives, qui ont totalement bouleversé l'économie du pays.

- Elle est périmée parce que justement, en raison de ces révolutions successives, notre société n'est plus menacée par la rareté matérielle, mais par la gestion de l'abondance. Nous ne sommes plus en train de mourir de faim, nous surveillons notre taux de cholestérol, pour ainsi dire.

- Ces révolutions industrielles successives ont enfin rendu inutiles un nombre toujours plus grand de travailleurs, en raison des gains de productivité. Ce qui fait même dire à Gorz que la figure de celui qui est en bas de l'échelle sociale n'est plus le prolétaire (qui déjà a «la chance» de pouvoir travailler) mais tous les exclus du marché du travail, les chômeurs de longue durée, ceux qui vivent du travail en miette. C'est ce qu'on appelle la nouvelle question sociale, et qui fut notamment étudiée par le sociologue Robert Castel.

Au final, pour ces raisons, Gorz estime qu'il y a un paradoxe à maintenir en vie la valeur-travail alors que les grands équilibres de notre modèle de société montrent que le travail est en évolution permanente, que des pans entiers de la population sortent du salariat. Ainsi, il note dans *Métamorphoses du travail* :

«Nous nous trouvons dans un système social qui ne sait ni répartir, ni gérer, ni employer le temps libéré; qui s'effraie de son accroissement alors qu'il fait tout pour l'augmenter, et qui ne lui trouve finalement d'autre destination que de chercher par tous les moyens à le monnayer: c'est-à-dire à le monétariser, à transformer en emplois, à économiciser sous forme de services marchands de plus en plus spécialisés, jusqu'aux activités jusque-là gratuites et autonomes qui pourraient l'emplir de sens».

Quelques chiffres de l'Insee (tous disponibles sur le site de l'institut), qu'il est toujours bon d'avoir en mémoire, viennent illustrer cette idée : alors qu'entre 1820 et 1960 la productivité a été multipliée par deux, elle a été multipliée par 5 entre 1960 et aujourd'hui... soit en un demi siècle. Sur la même période, la population des individus en âge de travailler a doublé, elle est passée de 15 millions de personnes en 1850 à 22 millions en 1970 et à près de 28 millions de personnes aujourd'hui.

Selon l'Insee, depuis 1950, la durée annuelle du travail a diminué de près de 25 % en passant de 1950 heures/an à 1450 heures/an par travailleur. Concrètement, cela veut dire que nous produisons plus rapidement (gains de productivité), en toujours moins de temps (réduction du temps de travail) et alors que la population disponible pour travailler ne cesse d'augmenter: elle a augmenté de 6 millions de personnes depuis les années 1970. En parallèle, et de façon symétrique, le taux de chômage n'a cessé de progresser, passant de 2% en 1900 pour dépasser la barre des 10% en 2000.

A l'intérieur du travail lui-même, on assiste également à des évolutions sensibles. Jusqu'aux années 1970, le CDI était le contrat référence. Celui qui portait toute la société salariale et permettait, avec sa stabilité dans le temps, à chacun d'accéder à une forme d'autonomie sociale. Jusqu'aux années 1970 donc, 80% des travailleurs avaient un contrat en CDI. Ils ne sont plus que 65% en 2000. A l'inverse, les contrats de travail dit « à temps partiel » concernaient 8% de la population active en 1980... Ils concernent aujourd'hui 18% de la population active, soit près d'1 travailleur sur 5. Parmi ces travailleurs à temps partiel, 80% sont des femmes, dont la moitié vit avec moins de 750 € par mois.

Ces chiffres indiquent tous, chacun à leur façon que, progressive-ment, pour une part toujours croissante de la population, le travail ne permet plus à lui seul d'accéder à l'autonomie (notamment financière) : on compte ainsi 6% de travailleurs pauvres en 1996 (soit 1,3 millions)... ils étaient plus de 15% de la population active en 2006 et, en 2011, on comptait en France 3,7 millions de personnes impactées par le travail en miettes.

Gorz milite donc pour que l'organisation du monde du travail permette la réalisation de l'objectif de départ, à savoir garantir l'autonomie matérielle pour le plus grand nombre. Cela va bien au-delà qu'une transformation de l'économie, cela concerne également tous les mécanismes de redistribution et de solidarité qui portent l'État Providence: aujourd'hui c'est le salariat qui permet d'avoir accès à la solidarité nationale et aux droits sociaux... alors que dans le même temps, ainsi que nous venons de le voir, le salariat commence à s'effriter.

Les conséquences du discours de Gorz sur le travail vont jusqu'à toucher la question du revenu universel : si, comme le soutient Gorz, l'autonomie est la véritable boussole de notre modèle de société (et que le travail salarié n'est qu'un moyen d'atteindre cet objectif), alors le jour où le travail vient à évoluer où s'effriter, il est urgent de trouver d'autres solutions, d'autres canaux pour permettre au plus grand nombre de garder la tête hors de l'eau : sur ce point, Gorz connecte sa pensée avec tous les courants intellectuels qui travaillent sur le revenu universel garanti.

Étudier le travail permet donc à Gorz d'étudier l'impact de la rationalité économique et administrative dans le mode de vie de l'individu. On l'a vu avec Ivan Illich, le point commun de leur réflexion est d'arriver

à localiser le seuil de viabilité au delà duquel l'autonomie est dégradée, et en dessous duquel elle est protégée.

Si on applique ce schéma au monde du travail, Gorz écrit qu'il souhaite réduire la taille de la rationalité économique dans le monde du travail. Pour réconcilier émancipation et travail, il veut que la logique industrielle arrête de croître au détriment de l'individu et de son monde vécu pour lui permettre, sur l'espace de vie ainsi libéré, de pouvoir mener les activités autonomes qu'il souhaite.

Ici, la réduction du temps de travail n'est pas pensée à l'échelle de la semaine, mais à l'année ou tout au long de la vie, afin qu'elle puisse permettre à l'individu de se projeter et de maîtriser sa trajectoire au quotidien. C'est pourquoi il prévoit que :

«La libération d'un temps fractionné (quelques heures par semaine, quelques journées par mois, quelques semaines réparties tout au long de l'année) donnera lieu surtout à une extension des loisirs passifs et du temps consacré aux tâches ménagères; la mise à disposition d'une plage de temps d'un seul tenant (plusieurs semaines, plusieurs mois) permet la réalisation ou la mise en route d'un projet. Et c'est le développement de projets, individuels ou collectifs, artistiques ou techniques, familiaux ou communautaires, etc., qu'une «société de culture» s'attachera à faciliter, notamment par le réseau des équipements culturels qu'elle mettra en place» (*Métamorphoses du travail*).

Cette réflexion sur la répartition du temps de travail tout au long de la vie, dans la perspective de maintenir la plus grande part d'autonomie possible, est à mettre en comparaison avec l'actuel débat sur les re-

traites... ou comment la question du temps de vie gagné est totalement avortée pour des raisons de gestion et de comptabilité économique. En ce sens, ces réformes, vont à l'encontre de la préconisation de Gorz.

L'espace libéré de la logique économique et administrative sera donc rendu à l'individu, pour lui permettre de mener les activités qu'il entend. Des activités qui ne sont pas faites pour être rentables, et qu'il nomme dans la citation précédente les «activités autonomes».

Ici, on le voit bien, le but de Gorz n'est pas de faire disparaître l'industrie ou le travail salarié, mais bien de les ré-encastrent, de les remettre à leur juste place parmi d'autres types de rationalités. Il note même en ce sens, que «l'expansion de la sphère de l'autonomie a besoin d'une production industrialisée, mais limitée au biens et aux services socialement nécessaires qui ne peuvent être réalisés avec la même efficacité par les activités autonomes».

Cette démarche de vouloir affranchir le maximum d'espace des rationalités économiques et administratives ne se limite pas, chez Gorz, au monde du travail. Créer des bulles d'autonomie devient même l'objectif, selon lui, de la politique. La bonne société n'est pas la société qui correspond au projet de telle ou telle grande idéologie, mais est la société qui permet aux individus de s'échapper et de ne pas être mis dans des tuyaux. Ainsi, on peut lire dans *Adieux au prolétariat* : «Désormais, nous savons qu'il n'y a pas de «bon» gouvernement, de «bon» État, de «bon» pouvoir, et que la société ne sera jamais «bonne» par son organisation mais seulement en raison des espaces d'auto-organisation, d'autonomie, de coopération et d'échanges volontaires que cette organisation offre aux individus.

Pour autant, Gorz n'est pas anarchiste et ne milite pas en faveur de la disparition de l'État. Pour lui, toujours selon le même schéma, l'État est nécessaire dans la mesure où il ne pénètre pas trop loin dans les modes de vies individuels. Il écrit en effet que c'est uniquement l'État qui peut harmoniser tous les modes de vie individuels, que c'est l'État qui peut encadrer la taille des outils, des structures, des institutions, afin qu'ils ne deviennent pas contreproductifs et détruisent ce qu'ils sont sensés protéger. Gorz note en ce sens:

«Il est le seul capable de soustraire la société à la domination par les grands outils; il est le seul capable d'empêcher que les moyens de produire le nécessaire soient accaparés à des fins de domination par une classe; par l'efficacité de ses moyens de coordination et de régulation centrale, il est le seul capable de réduire au minimum le temps de travail socialement nécessaire; il est le seul en mesure, enfin, de réduire son pouvoir et sa sphère propres au profit de l'expansion de la sphère d'autonomie» (Adieux au prolétariat).

Gorz passe donc d'un pessimisme radical sur la possibilité de vivre en société tout en restant soi-même à un optimisme modéré, sur les conditions de la réconciliation entre individu et société, notamment via l'écologie politique et sa défense du monde vécu. Nous allons voir rapidement, à présent le dernier moment du parcours de Gorz, qui correspond à un enthousiasme assez inattendu sur l'avenir de l'individu, et sur la mort de «la société».

3. La sortie du capitalisme a déjà commencé.

L'enthousiasme final de Gorz.

A partir de la fin des années 1990, avec l'arrivée d'internet, la tonalité générale des écrits de Gorz change. Jusque là très critique, radicalement en lutte et en tension avec la société telle qu'elle est, il en vient à voir dans les grandes évolutions du capitalisme (la révolution du numérique et de l'internet) une opportunité extraordinaire pour faire advenir une société d'individus véritablement autonomes. Aux côtés du sociologue français Alain Touraine, également un héritier de Sartre, il ira jusqu'à constater avec enthousiasme la mort de la société, ou en tout cas la mort d'une certaine forme de société.

Gorz avance cette thèse à partir d'une analyse du capitalisme contemporain, qu'il nomme le capitalisme cognitif, ou capitalisme de la connaissance. Celui-ci est tellement total, il s'étend à tellement de domaines de la société qu'au final, et c'est ce paradoxe qui redonne de l'espoir à Gorz, il n'est plus nulle part et repose sur du vent. Le capitalisme total est, pour Gorz, en réalité, un capitalisme en voie d'extinction. Ainsi, dans son ouvrage *L'Immateriel*, il note par exemple que «la logique du Capital nous a conduit au seuil de la libération. Mais ce seuil ne sera franchi que par une rupture remplaçant la rationalité productiviste par une rationalité différente. Cette rupture ne peut venir que des individus eux-mêmes».

D'un côté le capitalisme est total, puisque même la personne devient une micro-entreprise, un micro-entrepreneur, qu'on lui demande d'être proactive et de se gérer toute seule dans le monde économique :

« Désormais, tout le monde fait du commerce. Tout le monde sera constamment occupé à faire du business à propos de tout : sexualité, mariage, procréation, santé, beauté, identité, connaissances, relations, idées, etc. Nous ne savons plus très bien quand nous travaillons et quand nous ne travaillons pas. Nous serons constamment occupés à faire toutes sortes de business. Même les salariés deviendront des entrepreneurs individuels, gérant leur carrière comme celle d'une petite entreprise, prompts à se former au sujet des nouveautés. La personne humaine devient une entreprise. Il n'y a plus de famille ni de nation qui tienne ("La personne humaine devient une entreprise", La Revue du MAUSS, 2001) ».

D'un autre côté cette nouvelle forme de capitalisme, que Gorz pense être la dernière forme de capitalisme, repose sur un élément qui, par nature, ne peut pas être considéré comme une marchandise : le talent, l'esprit d'initiative et la connaissance. C'est là le paradoxe qu'il voit dans la situation économique présente: le capitalisme s'est déplacé au point d'avoir pour centre de gravité quelque chose dont la logique échappe à la rationalité économique. Il note, en ce sens, que :

«le capitalisme cognitif est le mode sur lequel le capitalisme se perpétue quand ses catégories ont perdu de leur pertinence, quand la production de richesse n'est plus calculable ni quantifiable en termes de valeur, quand la principale force productive n'est plus une ressource rare mais un ensemble de savoirs humains abondants et inépuisables. Une culture. Un mode d'être. Ainsi, à l'ère de

l'intelligence et des savoirs, la rationalité économique se subordonne elle même à des logiques qui lui sont étrangères, voir jadis exploitées. Les critères de rendements productifs doivent désormais être subordonnés au critère du développement humain, donc à une rationalité fondamentalement différente : créativité, intelligence de la situation, etc.».

L'optimisme final de Gorz vient donc du fait qu'il constate que le capitalisme post-industriel, qui ne repose pas sur la production de masse de biens de consommation mais sur la gestion de la société d'abondance, a intérêt à développer «le jugement, l'intuition, le sens esthétique, le niveau de formation et d'information, la faculté d'apprendre et de s'adapter aux situations imprévues, etc.».

Gorz fait référence ici aux modes de management des grandes entreprises du net, Google ou autre, qui laissent des étages entiers de leur bâtiments à disposition de leur salariés, avec des salles de jeux, de sport, de travail, où ils sont libres de faire ce qu'ils veulent pour booster leur imagination, et trouver une idée qui sera ensuite brevetée et mise sur le marché. Ainsi, pour Gorz, l'économie de la connaissance a vocation à être une économie de la mise en commun et de la gratuité... c'est-à-dire le contraire d'une économie. La qualification qu'il donne à cette «non-économie » est : proto-communisme.

Et c'est dans les mouvements de logiciel libre et des hackers (encore un avatar du contrebandier, doté d'une éthique anarcho-communiste) que Gorz voit la forme la plus aboutie de ce type d'économie. On pourrait imaginer également le constat que Gorz ferait des affaires Wikileaks ou des Anonymous : comment des systèmes poli-

tiques entiers se trouvent déstabilisés lorsque, grâce au net, les secrets d'État se trouvent communiqués à l'ensemble de la société. Il y verrait certainement l'amorce d'une re-démocratisation de la société, le tout au détriment de l'Etat. Au final, face à ce constat, Gorz note:

«La révolution est complète: l'individu est soudain dépouillé de tous ses masques, de tous ses rôles, de toutes ses places, identités, fonctions [...] Il est livré à lui-même, nu, sans protection contre soi, sans obligations ni garde-fous, abandonné par une société qui ne balise plus son avenir. Le voilà confronté à la tâche d'avoir à se construire et à construire une société autre à la place de celle qui l'abandonne: confronté à la tâche que toutes les sociétés (y compris celles qui déjà agonisent) redoutent le plus, car il s'agit de la tâche qui requiert avant tout des insoumis, des révolutionnaires, des résistants, des rebelles : cette tâche étant de dégager des rôles sociaux et de «devenir sujet en s'opposant à la logique de domination sociale au nom d'une logique de la liberté, de la libre production de soi». La société n'existe plus si l'on entend par « société » un tout cohérent assignant à ses membres leurs modes d'appartenance, leurs places et leurs fonctions. Les individus ne sont plus pour la société des moyens au service de son fonctionnement; c'est la société qui est appelée à devenir un moyen de l'épanouissement de l'individu».

On voit bien donc les glissements successifs que fait Gorz entre le moment où il en concluait à l'opposition radicale entre individu et société-

té et cette dernière période, où il constate que «nous sommes au seuil de la libération».

Mais si le ton de Gorz n'a jamais été aussi enthousiaste, il n'en demeure pas moins que, selon lui, nous ne sommes pas encore «libérés» des poids de la société : nous sommes juste au seuil de la libération. Passer le cap de la libération ne sera possible qu'à la condition d'aller dans la bonne direction. En réalité, tout le débat intellectuel et politique commence maintenant, dans la mesure où nous avons enfin les moyens de nous demander, collectivement, quelle forme donner à la société que nous voulons.

Nous ne sommes donc pas encore du tout tirés d'affaire et, pour Gorz, nous avons à faire le choix entre deux types de société: celui qu'il appelle éco-fascisme (ou techno-fascisme) et le projet qu'il appelle écologie politique, et dont nous avons esquissé les contours plus haut.

Quelle écologie? Expertocratie ou écologie politique?

C'est dans son dernier ouvrage, publié après sa mort, en 2007, *Ecologica*, que Gorz présente les deux modèles de société qui s'offrent à nous aujourd'hui, et parmi lesquels nous allons devoir choisir.

D'un côté, il distingue l'écologie scientifique, c'est-à-dire l'écologie qui cherche à déterminer scientifiquement les techniques, les modes de vies et les taux de pollution supportables, c'est à dire, pour Gorz, à fixer les conditions et les limites dans lesquelles le développement de l'industrie peut être poursuivi sans compromettre les équilibres de la biosphère. Pour lui, il s'agit là d'une écologie centrée non pas sur la promotion de la culture du quotidien et de l'autonomie de l'individu, mais plutôt sur la volonté de continuer de faire croître le système industriel autant qu'il est possible de le faire. Évidemment, cette écologie-là

est pour lui ce qu'il appelle un techno-fascisme, ou bien une expertocratie autoritaire et bureaucratique, dans la mesure où elle s'accompagne inévitablement d'une extension des pouvoirs économiques et administratifs au détriment de la souveraineté individuelle.

D'un autre côté, ainsi que nous l'avons déjà esquissé, se tient le projet porté par l'écologie politique et qui place au cœur de son logiciel intellectuel l'autonomie de l'individu et la préservation de sa culture du quotidien, contre les pouvoirs économiques et administratifs

D'un côté, donc, dans la pensée de Gorz, nous avons le choix entre une société planifiée, guidée par les chiffres et gouvernée par des experts ou des commissaires au plan et, d'un autre côté, une société ni bonne ni mauvaise, qui ne va nulle part. Une société qui a pour boussole l'autonomie de l'individu, la préservation de son mode de vie au quotidien. Une société tournée vers l'autonomie et qui s'organise pour assurer un revenu d'autonomie à toutes celles et ceux qui sortent du monde du travail. Une société du temps libéré qui donne la possibilité aux travailleurs d'organiser le temps de travail tout au long de leur vie, afin de pouvoir concilier travail et activités autonomes. Une société conviviale, dans la mesure où elle maintient les institutions, les circuits économiques et les technologies à portée de main des individus. Une société de culture où les villes mettent à la disposition des individus tous les instruments nécessaires au développement de leur autonomie au quotidien.

Enzo Lesourt est doctorant en philosophie politique au laboratoire «Philosophie Language et Cognition» de l'Université Pierre Mendès France de Grenoble.

*Il est notamment l'auteur de l'ouvrage André Gorz, portrait du philosophe en contrebandier, L'Harmattan, 2012 et de l'article «Réconcilier souveraineté individuelle et vie en société: la société écologiste d'André Gorz et la société conviviale d'Ivan Illich» paru dans la revue *Natures Sciences et Sociétés*, vol.21, n°3, juillet-septembre 2013.*

Sommaire

ANDRE GORZ (1923 - 2007) <i>Par Catherine Larrère</i>	4
LE SCENARIO GORZ <i>Par Olivier Fressard</i>	9
LA NATURE DANS L'ÉCOLOGIE POLITIQUE D'ANDRÉ GORZ. <i>Par Adeline Barbin</i>	22
ANDRE GORZ ET L'ALIENATION <i>Par Alain Lipietz</i>	30
ANDRE GORZ, L'AUTONOMIE DE L'INDIVIDU AU CŒUR DE L'ÉCOLOGIE POLITIQUE <i>Par Enzo Lesourt</i>	41

Sauf mention contraire, les textes publiés par la Fondation de l'Ecologie Politique sont sous licence Creative Commons 3.0.



Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 3.0 non transposé (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.fr>).

Les travaux publiés par la Fondation de l'Ecologie Politique présentent les opinions de leurs auteurs et ne reflètent pas nécessairement la position de la Fondation de l'Ecologie Politique en tant qu'institution.

Fondation de l'Ecologie Politique – Février 2014

Reconnue d'utilité publique par un décret du 2 novembre 2012 publié au JORF n°0257 du 4 novembre 2012 page 17287.

31-33 rue de la Colonie

75013 Paris

SIRET 792 635 443 00015

Directeur de publication: Olivier Fressard