

**CONTRIBUTION À UNE ÉCONOMIE POLITIQUE DE
L'ÉMANCIPATION**

SIMON TREMBLAY-PEPIN

THÈSE SOUMISE À LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
COMME EXIGENCE PARTIELLE À L'OBTENTION
DU DOCTORAT EN SCIENCE POLITIQUE

PROGRAMME DE DOCTORAT EN SCIENCE POLITIQUE

UNIVERSITÉ YORK

TORONTO, ONTARIO

MAI 2015

© Simon Tremblay-Pepin, 2015

Résumé

Cette *Contribution à une économie politique de l'émancipation* a pour objet d'étude les institutions de trois projets émancipateurs : le projet d'autonomie de Cornélius Castoriadis, le municipalisme libertaire de Murray Bookchin et l'économie participative de Michael Albert et Robin Hahnel. La thèse formule la critique de ces projets à partir de quatre théories critiques contemporaines : la démocratie radicale française (Jacques Rancière, Claude Lefort, Miguel Abensour), l'école de la limite (André Gorz, John Bellamy Foster, Serge Latouche), la critique de la valeur (Moishe Postone, Robert Kurz, Anselme Jappe) et les pratiques des organisations libertaires (Francesca Polletta, Francis Dupuis-Déri, David Graeber). En mettant en parallèle ces trois projets émancipateurs et ces théories critiques, il est possible de mettre en lumière les éléments communs qui les unissent. Ainsi, la thèse dégage un socle institutionnel commun aux trois projets. Cependant, ces critiques permettent également de constater les limites et les tensions qui habitent les projets émancipateurs étudiés. Quatre tensions sont particulièrement mises en évidence. Deux de ces tensions sont de nature politique, l'une se situe entre politique et économie et l'autre entre autonomie et écologie. Les deux autres tensions portent davantage sur l'économie : la première à propos du travail, de la rémunération et des besoins, tandis que la seconde concerne la monnaie, les prix et l'allocation. La thèse propose des voies institutionnelles pour tenter de dépasser ces tensions.

Mots-clefs : Cornélius Castoriadis; Murray Bookchin; Michael Albert; Robin Hahnel; émancipation; projet; démocratie; planification; autonomie; écologie.

Abstract

This *Contribution to a political economy of emancipation* studies the institutions of three emancipatory projects: Cornelius Castoriadis' autonomy project, Murray Bookchin's libertarian municipalism and Michael Albert and Robin Hahnel's participatory economics. This dissertation offers a critique of these projects from the perspective of contemporary critical theories organized under four umbrellas: French radical democracy (Jacques Rancière, Claude Lefort, Miguel Abensour), the school of the limitedness (André Gorz, John Bellamy Foster, Serge Latouche), the critique of value (Moishe Postone, Robert Kurz, Anselm Jappe) and libertarian organization practices (Francesca Polletta, Francis Dupuis-Deri, David Graeber). By comparing the three emancipatory projects to these critical theories, common elements that unite them can be highlighted. Therefore, there emerges from this dissertation an institutional common ground for all three emancipatory projects. Moreover, these criticisms also allow the tensions and limitations inhabiting the emancipatory projects to be identified. Four tensions are emphasized. Two of these tensions are political in nature: one revolves around politics and economics and the other around autonomy and ecology. The two others focus instead on the economy: the first relates to work, compensation and needs, while the second refers to currency, prices and allocation. This dissertation puts forward institutional ways of overcoming these tensions.

Tags: Cornelius Castoriadis; Murray Bookchin; Michael Albert; Robin Hahnel; emancipation; project; democracy; planning; autonomy; ecology.

Remerciements

La présente thèse a été écrite sur plusieurs années. J'ai bénéficié au cours de ce processus de l'aide, des réflexions et des encouragements d'un grand nombre de personnes. Il m'est impossible de les nommer toutes dans ces remerciements. À défaut, je vais me contenter de citer des personnes clés sans qui la rédaction de la présente aurait été impossible.

D'abord, il me faut souligner la grande disponibilité et la grande générosité de Martin Breugh qui a accepté d'être mon directeur. Sa rigueur et la profondeur de sa pensée font honneur au métier qu'il exerce. Il a su me guider tant à travers les théories politiques nombreuses et diverses qui sont abordées dans cette thèse qu'à travers les méandres des exigences universitaires qu'il faut parcourir pour mener à bien un projet comme celui-ci. Je garde de cette traversée l'impression d'avoir non seulement eu un excellent directeur, mais d'y trouver également un interlocuteur brillant et, s'il le souhaite, un ami avec qui continuer cette longue discussion que représente la vie intellectuelle en sciences sociales. De même, l'ensemble des membres du jury devant lequel cette thèse a été défendue doit être remercié. Leurs réflexions stimulantes et leurs nombreuses questions feront progresser mes travaux à venir.

Ce texte a été revu, commenté, travaillé par d'autres que moi. Merci à tous ceux et celles qui y ont contribué. Un merci particulier à Marie Léger-St-Jean qui a, comme à chaque fois que nous avons travaillé ensemble, grandement amélioré mon travail au point où je me demande s'il me sera encore possible d'écrire sans bénéficier de son œil acéré. Merci également à Mathieu Dufour qui, lors des ultimes corrections, a permis d'importantes améliorations des expressions mathématique qu'on retrouve à la fin du troisième chapitre.

Depuis septembre 2008, lorsque j'ai entrepris le processus doctoral, j'ai eu la chance immense d'être proche de certaines personnes qui ont donné sens à ma vie et qui ont rendu possible cette réflexion. J'ai en quelque sorte passé à l'âge adulte en compagnie d'Eve-Lyne Couturier : ensemble nous avons bâti ce que nous sommes aujourd'hui. Sa recherche constante de nouvelles expériences, sa contagieuse curiosité intellectuelle et la confiance dont elle a fait preuve à mon endroit sont maintenant des fondements de la personne que je suis. J'ai trouvé en Anne-Marie Provost une détermination tranquille doublée d'une vivacité d'esprit qui m'ont beaucoup nourri. Nos discussions franches sur les implications que nous avons eues ensemble ont participé à faire progresser ma compréhension du monde et de beaucoup d'enjeux qui sont traités dans cette thèse. Les dernières années passées en compagnie de Julie Chateauvert participent à faire de moi un meilleur être humain et exige constamment de faire avancer ma pensée. Sa justesse, l'acuité de son intelligence et sa générosité à l'endroit des autres en font un modèle à la fois inatteignable et inspirant. Sans l'amour partagé avec ces trois personnes, ma vie actuelle, incluant cette thèse, aurait été impossible. Merci.

On ne vient pas de nulle part. Mes parents, Céline et Michel, sont en grande partie responsable de ce que ces idées précises se soient exprimées à travers moi. La maison de Céline et François aura été un havre d'écriture privilégié, surtout grâce à leur grande bonté de recevoir un si mauvais invité qui s'enferme souvent, des heures durant, dans sa chambre pour écrire. Je conserve comme un précieux souvenir les délicieux soupers, leur préparation et les échanges agréables qui les accompagnaient. De même, mes longues discussions avec Michel sur l'actualité politique du moment comme sur des questions plus vastes sont un exercice pour l'esprit, d'autant plus plaisante avec une personne aussi

informée, lucide et clairvoyante. Cet entraînement fréquent a permis de ne pas sombrer dans l'isolement intellectuel que peut parfois provoquer la rédaction d'une thèse.

Enfin, il me faut remercier tous mes amis et toutes mes amies avec qui j'ai travaillé et milité pendant toute cette période. Bien sûr, l'équipe de travail de l'Institut de recherche et d'informations socio-économiques (IRIS): Guillaume, Philippe, Eve-Lyne, Bertrand, Élisabeth, Gabrielle, Francis. Travailler à l'IRIS et avec vous est un privilège. Par ailleurs, ma militance politique m'ayant beaucoup inspiré dans ce processus, j'aimerais aussi remercier certaines personnes avec qui elle s'est produite et qui n'ont pas été nommées jusqu'ici : Nadine, Alexa, Barbara, Josée, Eric, Charlotte, Nika, Pierre-André, Martin, Étienne, David, Sylvain, Nicolas, Keena, Renaud, Andréanne, Gabriel, et de nombreux et nombreuses autres que j'oublie à l'instant.

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Remerciements.....	iv
Table des matières.....	vii
Introduction.....	1
Définitions.....	2
Deux arguments contre les projets positifs.....	4
Réponse aux deux arguments.....	19
Problématique et proposition de recherche.....	24
Méthodologie et structure de la présentation.....	26
1. Institutions de l'émancipation.....	30
Quels auteurs et pourquoi?.....	30
Le projet d'autonomie de Cornelius Castoriadis.....	32
Le municipalisme libertaire de Murray Bookchin.....	72
L'économie participative de Michael Albert et Robin Hahnel.....	118
2. Analyse critique des projets émancipateurs.....	156
Typologie des institutions.....	159
Unités décisionnelles.....	161
Mode de prise de décision.....	186
Mode d'organisation.....	207
Production.....	232
Consommation.....	263
Allocation.....	287
Conclusion de l'analyse critique des projets émancipateurs.....	303
3. Résolution des tensions.....	311
Politique et économie.....	314
Autonomie et écologie.....	357
Travail, rémunération et besoins.....	383
Monnaie, prix et allocation.....	409
Excursus : le cas soviétique.....	441
Conclusion de la résolution des tensions.....	449
Conclusion.....	453
Le chemin du courage.....	454
Le miroir aux malaises.....	472
Débattre du projet émancipateur : vivre l'émancipation.....	475
Bibliographie.....	477

Introduction

La Théorie critique porte bien son nom. En effet, elle s'occupe d'abord de critiquer et d'analyser la société contemporaine, sa production et sa reproduction. Il s'agit d'une tâche essentielle dont il n'est pas question ici de la détourner. Si la pratique de la critique n'exclut pas d'emblée la proposition positive, à travers son histoire, la Théorie critique s'est peu concentrée sur le versant positif de la pensée. Pourtant, tout porte à croire qu'une recherche plus approfondie et soutenue sur ce que pourrait être le projet positif de l'émancipation souhaitée par la Théorie critique serait profitable tant sur les plans intellectuel que stratégique.

L'objectif poursuivi dans le cadre de cette thèse est de faire avancer la réflexion sur un projet émancipateur qui s'appuie sur les constats et conclusions de la Théorie critique. Il ne s'agit pas faire progresser cette réflexion en défendant les raisons pour lesquelles la Théorie critique devrait se doter d'un projet émancipateur, ni la méthode par laquelle il devrait être conçu, mais bien de se lancer dans l'ambitieuse tâche de participer à son élaboration. Si cette démarche est périlleuse, elle reste la plus clairement exposée à la critique et donc semble la plus porteuse.

Cette introduction servira à présenter et contester les arguments qui sont au cœur du peu d'intérêt que portent les théoricien-nes important-es¹ de la Théorie critique à l'élaboration d'un projet émancipateur. Après avoir défini quelques concepts clés, il est nécessaire, avant d'entreprendre la réflexion qui nous intéresse, de disposer de ces arguments qui

¹ Comme il n'est pas possible en Français de faire abstraction des genres aussi aisément qu'en Anglais, pour rester dans l'esprit de Faculty of Graduate Studies, *Guidelines For The Preparation of These and Dissertations*, York University, Printemps 2005, l'ensemble du texte sera féminisé.

occupent tout l'espace de réflexion lorsqu'on les laisse sans réponse. Une fois ces débats derrière nous, l'introduction nous servira également à présenter la problématique qui sera étudiée ici ainsi que la méthodologie et la structure de l'argumentaire des chapitres suivants.

Définitions

Évitons en premier lieu certaines confusions possibles en définissant clairement des concepts et notions peu usuels et qui peupleront les pages à venir.

La *Pensée émancipatrice* englobe toutes les formes de pensée qui sont critiques de la société actuelle et qui proposent de la dépasser. La Pensée émancipatrice intègre donc la Théorie critique, les théories critiques et les projets émancipateurs.

Projet émancipateur désigne toute description d'une organisation sociale, tout ensemble d'institutions ou tout système politico-économique qui n'est pas actuellement existant, mais dont on souhaite la réalisation concrète. Cette expression large recouvre toute vision d'un univers social à venir qui se situe entre l'utopie – qui propose une société idéale – et les mesures spécifiques de transformation immédiate de la société – généralement un ensemble de réformes qui n'ont pas pour but de décrire la société émancipée, mais bien – dans les meilleurs cas – de faire les premiers pas dans sa direction.

Distinguons maintenant *Théorie critique* et *théories critiques*. Les penseurs de Marx jusqu'à l'école de Francfort en passant par Engels et Lénine sont intégrés ici dans la Théorie critique (avec majuscules et au singulier), soit une école de pensée bien précise. Les théories critiques (avec minuscules et au pluriel) désignent une nébuleuse d'approches qui sont certes critiques de la société contemporaine, mais qui, pour des

raisons diverses, ont pris certaines distances par rapport à l'analyse de la société mise de l'avant par la Théorie critique. Pour cette désignation, je² m'inspire de Ramzig Keucheyan³.

Démocratie et gouvernement représentatif seront constamment utilisés tout au long des pages qui suivent : ces deux signifiants ne désignent pas le même référent. La démocratie signifie le gouvernement du peuple par le peuple et donc ce qu'on appelle la démocratie *directe* (un qualificatif qui est pour moi un pléonasme — la démocratie doit être directe sinon elle n'est pas). En d'autres mots, le *démos* n'a plus le pouvoir lorsqu'il le cède à quelqu'un d'autre. Prétendre le contraire revient à se fermer les yeux sur les différences majeurs entre deux réalités, celle du gouvernement par assemblée ou conseil et celle du gouvernement par des représentant-es. Pour parler des systèmes politiques qui se qualifient eux-mêmes de démocratie dans l'époque contemporaine, je reprendrai le terme de Bernard Manin⁴ et parlerai de gouvernement représentatif, une appellation qui me semble plus juste.

Institutions : Le terme institution a un passé riche des acceptions qui couvrent un large spectre. D'un côté, en science sociale, ce terme peut définir des systèmes aussi abstraits que le symbolique. De l'autre, dans le langage courant on peut aller jusqu'à désigner des commerces populaires et vénérables comme des « institutions ». L'usage que j'en ferai ici sera beaucoup plus spécifique. Quand j'évoquerai des institutions, il sera toujours

² On trouvera à la fois du « je » et du « nous » dans les pages qui suivent. Le « je » désigne ce que je pense en dehors de cette démarche intellectuelle, ce qui est ma posture personnelle. Le « nous » renvoie à la démonstration que nous sommes à faire ensemble, le lecteur, la lectrice et moi.

³ Keucheyan Ramzig, *Hémisphère Gauche, une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Lux, Montréal, 2010, 335 p.

⁴ Manin Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 2012, 347 p.

question de lieux d'organisation socio-politiques ou économiques qui établissent des règles au fonctionnement du vivre ensemble. Ainsi, le marché, le Parlement, les conseils ou les tribunaux seront des institutions. Par contre – sauf quand ce sera clairement explicité – lorsque j'évoquerai ce mot je ne voudrai pas signifier « le langage » ou « la philosophie » qui peuvent être à juste titre considérées comme des institutions, mais qui ne le seront pas ici pour éviter des confusions.

Deux arguments contre les projets positifs

Deux arguments sont régulièrement présentés au sein de la Pensée émancipatrice pour disqualifier tout travail en profondeur sur un éventuel projet émancipateur qui en serait la conséquence. Si ces arguments se sont adaptés aux différentes conjonctures, ils ne changent pas beaucoup sur le fond et traversent sans grande évolution les écrits de plusieurs auteurs pourtant en désaccord sur d'autres points. Le premier argument est la primauté de la critique et le danger de reproduction de la domination. Selon cet argument, il faut d'abord se livrer à une critique détaillée et exhaustive du capitalisme avant d'offrir une proposition alternative à ce système, sans quoi on risque de le reproduire malgré soi. Le second argument est de nature plus stratégique. Ses tenants soutiennent que penser un projet émancipateur est, en fait, inutile. Selon cette thèse, la *praxis* révolutionnaire fonctionne en dehors du besoin de penser un ailleurs au système actuel. Certains tenants de cette pensée vont jusqu'à affirmer qu'en plus d'être inutile, la construction théorique d'un projet émancipateur peut en fait nuire à la transformation sociale.

Le premier argument trouve son origine dans *Misère de la philosophie* que Marx rédige en 1847 et où il attaque vigoureusement les thèses utopistes de Louis-Joseph Proudhon⁵. Comme le rappelle Maximilien Rubel, ce n'est pas que Proudhon ait manqué d'influencer Marx ou que ce dernier considère le socialisme promu par Proudhon comme une mauvaise posture⁶; non, le reproche central qu'il lui adresse, c'est son manque d'analyse du système économique qui leur est contemporain. La première erreur de Proudhon est de percevoir les agents économiques comme des individus strictement guidés par leurs goûts, leurs besoins et leurs envies. Or, rétorque Marx, « le consommateur n'est pas plus libre que le producteur. Son opinion repose sur ses moyens et ses besoins. Les uns et les autres sont déterminés par sa situation sociale, laquelle dépend elle-même de l'organisation sociale tout entière »⁷. De cette erreur découle une multitude d'autres, comme celle de considérer qu'il existe un lien inversement proportionnel entre la valeur d'usage et la valeur d'échange : les choses les moins coûteuses étant celles revêtant la plus grande utilité selon Proudhon. Là encore, Marx souligne qu'une telle conception ne peut être causée que par une compréhension erronée du rapport capitaliste entre valeur, monnaie et travail. Selon son analyse, les marchandises les moins coûteuses le sont parce qu'elle requiert le moins de temps de travail pour être produites⁸.

Quelle est la conséquence de ces erreurs d'analyse de Proudhon selon Marx? Elles le mènent à souhaiter une société nouvelle qui sera en fait une reproduction de la société actuelle. Le penseur utopiste « ne voit pas que ce rapport égalitaire, cet idéal correctif

⁵Marx Karl, « Misère de la philosophie », in *Oeuvres Économie I*, Gallimard, Paris, 1965, p. 1–136.

⁶*Ibid.*, p.3-4.

⁷*Ibid.*, p.18.

⁸*Ibid.*, p. 37.

qu'il voudrait appliquer au monde, n'est lui-même que le reflet du monde actuel »⁹. En fait, en tentant de construire sa société émancipée sans avoir bien compris les caractéristiques premières de la société capitaliste, Proudhon se lance dans la reproduction de cette dernière. Avançant des rêveries pour suppléer aux problèmes qu'il analyse mal et ignorant les contradictions profondes de la logique capitaliste, Proudhon devient l'ombre de ce qu'il prétend être : « Il veut être la synthèse, il est une erreur composée »¹⁰. Cette tentative synthétique par laquelle il croit dépasser bourgeois et prolétaires est en fait une erreur d'appréciation du système en vigueur, mais aussi de l'idéal de dépassement. Les mots célèbres qui ouvrent *Misère de la philosophie* prennent ici tout leur sens¹¹. Comme mauvais économiste, Proudhon ne comprend rien de ce qu'il prétend vouloir améliorer, comme mauvais hégélien il ne comprend rien au dépassement qui devrait s'opérer.

Cette critique de l'utopisme, Engels la formalisera et la généralisera dans son *Socialisme utopique et socialisme scientifique*¹². Dans cet ouvrage, il commence par reconnaître le caractère visionnaire essentiel des penseurs utopistes. Ceux-ci représentent en quelque sorte la préhistoire de la pensée socialiste qui se bâtissait au XVIe et XVIIe siècles autour de la naissance du capitalisme et de l'émergence de conditions déplorable pour la classe ouvrière. Les idéaux d'égalité devaient se réaliser plus largement que sur le plan strictement politique et s'étendre à l'ensemble des rapports sociaux, incluant

⁹*Ibid.*, p. 51. En fait ce reproche est adressé à M. Bray, mais celui-ci est présenté plus haut comme ayant « supplanté M. Proudhon » (p.48) et comme défendant des positions similaires à celui-ci.

¹⁰*Ibid.*, p. 93.

¹¹« M. Proudhon a le malheur d'être singulièrement méconnu en Europe. En France, il a le droit d'être mauvais économiste, parce qu'il passe pour être bon philosophe allemand. En Allemagne, il a le droit d'être mauvais philosophe, parce qu'il passe pour être économiste français des plus forts. » *Ibid.*, p. 7.

¹² Engels Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Bruxelles, Editions Sociales, 1973, 121 p.

l'économie¹³. Cependant, comme le système économique en était à ses balbutiements, on ne pouvait en avoir une compréhension critique claire. Devant cette incomplétude, les socialistes utopistes répondirent par des théories incomplètes, pensant que par le seul usage de leur raison, ils pourraient disposer des « anomalies » du système économique. Il s'agissait en quelque sorte de redresser une construction bancal et non de comprendre un système d'exploitation pour saisir ce qui, en son cœur même, devait être éliminé. « Ces nouveaux systèmes sociaux étaient d'avance condamnés à l'utopie. Plus ils étaient développés dans le détail, plus ils devaient se perdre dans la fantaisie pure »¹⁴. Leur défaut principal était d'être conçu à partir d'impressions, de révoltes et d'indignations qui, bien que légitimes, ne représentaient pas une approche scientifique pour comprendre l'univers social. Selon Engels, cette approche éclectique et passionnée a eu pour conséquence de porter les utopistes à concevoir des systèmes centrés sur des marottes et des nuances qui n'étaient importantes que pour eux, sans se concentrer sur les aspects essentiels du système économique réellement existant. Pour sortir de ces lubies, le socialisme avait besoin de se fonder sur les bases solides de la science, une opportunité offerte par l'essor du socialisme allemand (dont Engels se fait avec Marx le porteur)¹⁵.

Ce socialisme scientifique opère à partir d'une compréhension exacte de l'économie et de la lutte des classes comme moteur de l'histoire. « En conséquence, le socialisme n'apparaissait plus maintenant comme une découverte fortuite de tel ou tel esprit de génie, mais comme le produit nécessaire de la lutte de deux classes produites par

¹³*Ibid.*, p.60.

¹⁴*Ibid.*, p.66.

¹⁵*Ibid.*, p.77.

l'histoire, le prolétariat et la bourgeoisie »¹⁶. Désormais il fallait chercher à comprendre les mécanismes sociaux scientifiquement observables qui étaient constitutifs du capitalisme. Seule la compréhension détaillée de ses mécanismes permettrait de penser comment y mettre fin¹⁷. Dans les écrits d'Engels et de Marx, l'étude du développement historique de l'économie prend donc beaucoup plus d'espace que la découverte des moyens par lesquels on pourrait résoudre durablement le conflit de classes. Leur enthousiasme commun pour la Commune de Paris et l'énergie qu'ils mettront à la promouvoir et à défendre ses ressortissant-es arrivés à Londres à la suite de son renversement¹⁸ témoigne qu'elle représente pour eux une direction générale menant à l'émancipation. C'est ce que confirme Engels à la fin de sa préface à *La guerre civile en France* en lançant : « Regardez la Commune de Paris. C'était la dictature du prolétariat. »¹⁹ Si, donc, on peut affirmer que la Commune de Paris est pour Marx et Engels une piste vers la société émancipée, il faut ajouter du même souffle que la description du projet émancipateur est, dans cette adresse à l'Internationale, à peine esquissée. On y perçoit, en effet, l'importance d'une démocratie plus directe que représentative avec des élus responsables et révocables à tout moment. On note aussi l'importance de la proximité physique entre les lieux de prise de décision et les personnes qui votent, la fin du pouvoir du clergé, l'égalité entre citoyen-nes dans les salaires et des conditions de travail, mais on ne présente pas un projet achevé²⁰. Et pour cause, la

¹⁶*Ibid.*, p.88.

¹⁷*Ibid.*

¹⁸Ce dont témoigne Jenny Marx dans une lettre à G. Kugelmann dans Marx Karl et Engels Friedrich, « Correspondances Marx-Engels », in *Inventer l'inconnu*, La fabrique, Paris, 2008, p. 211–297.

¹⁹Marx Karl, « La guerre civile en France, Adresse au conseil général de l'Association internationale des travailleurs », in *Inventer l'inconnu*, La fabrique, Paris, 2008, p. 126–206.

²⁰*Ibid.*, p.155-157

Commune n'ayant vécu que quelques mois principalement consacrés à sa mise en place et à sa survie face à des adversaires plus nombreux et plus puissants qu'elle, on ne peut lui reprocher de n'avoir pas su devenir une société pleinement émancipée. Par contre, le fait que le récit de cette courte expérience soit, sinon le seul, alors le principal écrit où Marx et Engels se penchent sur la société émancipée à bâtir est certainement révélateur d'un choix en matière de programme de recherche²¹. La compréhension du système économique tel qu'il se présentait était une tâche plus urgente que la réflexion sur l'organisation sociale qui permettrait de mettre fin aux contradictions inhérentes au capitalisme.

Les principaux penseurs de l'école de Francfort eux aussi prioriseront la critique de la société actuelle plutôt que le projet émancipateur. Dans une introduction tardive (1968) de *Théorie traditionnelle, théorie critique* Horkheimer écrit tout de même : « Tirer d'une théorie critique des conséquences pour l'action est le désir ardent de ceux qui ne se contentent pas d'être des spectateurs indifférents »²². Néanmoins, il a tôt fait de souligner que l'empressement irréfléchi vers l'action peut causer plus de dommages que de bienfaits²³. Ce souci pour la transformation sociale traverse, cela dit, l'ensemble de l'ouvrage. À plusieurs reprises, il maintient que la Théorie critique doit être « inspirée et dominée par le souci d'établir un ordre conforme à la raison »²⁴. Si l'on peut voir là une porte ouverte pour la construction d'un projet émancipateur, il faut bien comprendre que la volonté d'arriver à un tel ordre est balisée par la certitude que pour atteindre ce but il

²¹ Terme anachronique, mais qui rend bien l'idée d'une direction générale des travaux intellectuels accomplis par des auteurs.

²² Horkheimer Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1996, p.7.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p.19, 38-39, 65, 69-70, etc.

faut d'abord se concentrer sur la critique de la société existante. « Dans une période historique comme la nôtre, la théorie vraie est moins affirmative que critique, de même que l'action conforme à la théorie ne peut être "productive". »²⁵ C'est donc grâce au moment négatif qu'un jour jaillira le positif. Rien ne laisse croire à la lecture de l'ouvrage que la tâche critique ne soit à ce jour accomplie et qu'on puisse dès lors se lancer dans le travail d'élaboration du projet émancipateur. Bien au contraire, il faut se consacrer à mettre à jour l'appareil conceptuel de la Théorie critique, car celle-ci est confrontée à de nouveaux objets²⁶. Le lieu approprié de la société émancipée au sein de la Théorie critique est donc plutôt celui d'une « idée de l'avenir »²⁷ qu'on garde à l'esprit en formulant la critique. Cela n'empêche pas Horkheimer d'aller vers de longs passages prescriptifs sur ce que devrait être, par exemple, la socialisation de l'économie²⁸. Ses réflexions sont cependant guidées, là encore, par une critique du capitalisme et du « socialisme réellement existant » qui le pousse à dire qu'on ne devrait pas se contenter de faire ceci ou alors faire attention de ne pas reproduire cela. Ces précautions sont bien loin d'une pensée qui proposerait un modèle de société à venir.²⁹

Les principaux ouvrages de l'école de Francfort tendent à suivre en effet cette direction. Que l'on pense à *La dialectique de la raison*³⁰ qu'Horkheimer écrit avec Adorno – ouvrage consacré à une généalogie des méandres suivis par le concept de Raison pour

²⁵*Ibid.* p.80.

²⁶Par exemple, la multiplication des managers et à leur pouvoir grandissant : *Ibid.*, p.71-73.

²⁷*Ibid.* p.51.

²⁸*Ibid.* p.89-90.

²⁹Il est même précisé que le théoricien critique doit plutôt formuler une « critique qui est agressive à l'encontre non seulement des apologistes conscients de l'ordre établi, mais tout autant *des tendances déviantes, conformistes ou utopistes, dans le camp même du prolétariat.* » (p.49). Je souligne.

³⁰Horkheimer Max et Adorno Theodor, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1983, pp.281p.

devenir prisonnier de l'instrumentalisation bourgeoise – ou à *L'homme unidimensionnel* d'Herbert Marcuse³¹ – qui critique la montée du contrôle social favorisant la consommation en créant des besoins illusoires et élimine toute possibilité de critique – la priorité sera accordée à la critique de la société contemporaine. Theodor Adorno portera cette approche critique à son pinacle avec sa *Dialectique négative*³² qu'il ouvre sur une affirmation on ne peut plus claire. Alors que la dialectique s'est toujours inscrite dans l'objectif d'un dépassement positif « [c]e livre voudrait délivrer la dialectique d'une telle essence affirmative, sans rien perdre en détermination. Le déploiement de son titre paradoxal est l'une de ses intentions »³³. Ce livre établit un constat éminemment sombre sur l'échec de la philosophie qui se « transforme en défaitisme de la raison après que la transformation du monde ait échoué »³⁴ et ne laisse aucune place à la proposition positive. Comme l'auteur essaie de voir s'il est encore possible de « penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive »³⁵, l'ouvrage parie d'emblée contre la possibilité d'une pensée positive souhaitable. Dans l'école de Francfort, c'est Herbert Marcuse qui s'aventurera le plus près d'un projet émancipateur avec son *Vers la libération* qui prétend dans son sous-titre nous mener « au-delà de l'homme unidimensionnel »³⁶. Il est nécessaire de se pencher sur une longue citation qui à la fois confirme l'existence d'une préférence pour l'approche négative dans la Théorie critique et qui annonce son intention de la dépasser.

³¹Marcuse Herbert, *L'homme unidimensionnel essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, pp.281p.

³²Adorno Theodor, *Dialectique négative*, Paris, Ed. Payot & Rivages, 2001, pp.340p.

³³*Ibid.*, p.7.

³⁴*Ibid.*, p.11.

³⁵*Ibid.*, p.269.

³⁶Marcuse Herbert, *Vers la libération : au delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, Editions de Minuit, 1969,120 p.

La théorie critique de la société (et singulièrement la théorie marxiste) s'est abstenue jusqu'à présent, respectant ce qu'elle tenait pour une règle essentielle, de tout ce que les esprits raisonnables pourraient taxer de spéculation utopique. Elle s'est fixée pour tâche d'analyser les sociétés existantes en fonction des mécanismes et des possibilités qui sont les leurs, de déterminer et de décrire les tendances éventuelles qui pourraient mener au-delà de l'état de choses actuel. La théorie critique est également susceptible d'indiquer, par inférence des conditions et des institutions dominantes, quelles sont les réformes fondamentales dans les institutions qui permettraient de passer à un niveau supérieur de développement: "supérieur" dénotant une utilisation plus rationnelle et plus équitable des ressources disponibles, une limitation des conflits destructeurs, et l'élargissement du domaine de la liberté. Mais la théorie critique ne s'est pas aventurée au-delà de ces limites, craignant, sans doute, d'y perdre sa scientificité.

Je crois qu'il faut réviser cette conception et tout ce qu'elle comporte de restrictif. L'évolution actuelle de nos sociétés nous engage à cette révision, elle la rend même nécessaire: la dynamique de leur productivité décharge la notion d'utopie du caractère illusoire que l'on assigne traditionnellement à son contenu; l'adjectif "utopique" ne désigne plus ce qui n'a "pas de place" ne peut pas avoir de place, dans l'univers historique, mais plutôt ce à quoi la puissance des sociétés établies interdit de voir le jour.³⁷

Si l'affirmation comme quoi il faut se lancer dans la réflexion sur la société à construire est répétée dans l'ouvrage³⁸, sa réalisation se présente uniquement de façon partielle. En outre, la vaste majorité du livre est consacré à une synthèse et une actualisation des thèses de *L'homme unidimensionnel*. Contrairement à ce qu'il nous annonce, Marcuse se consacre donc en majeure partie à une critique de la société contemporaine. C'est à partir de cela qu'il évoque certaines pistes de réflexion pour la société à venir. Notons-en les faits saillants : la société émancipée devra revoir la compréhension que les humains ont de leurs besoins pour rendre plus conscient, rationnel et collectif notre rapport à ces besoins³⁹; le travail devra être intégré, en partie au moins, dans le domaine ludique de la création par l'élimination des tâches harassantes, mais aussi des tabous⁴⁰ et, enfin, il

³⁷*Ibid.*, p.11-12.

³⁸*Ibid.*, p.14.

³⁹*Ibid.*, p.29.

⁴⁰*Ibid.*, p.34-35.

faudra faire croître l'espace occupé par l'artisanat dans la production d'objets pour retrouver une sensibilité perdue à l'esthétique et à l'importance des Formes⁴¹. Toutes ces pistes sont d'abord et avant tout des réactions aux critiques que l'auteur formule. La logique du livre les amène ainsi : la société actuelle pose tel problème, dans une société émancipée il faudrait en disposer par telle solution. Particulièrement attentif à ce qu'il nomme la « nouvelle sensibilité »⁴² – anti-autoritarisme, libération sexuelle, importance accordée à la sphère culturelle – qu'il reconnaît comme étant déjà présente chez les jeunes radicaux de la fin des années 1960, il croit qu'il faut en tenir compte dans la réflexion sur la société à venir. Voilà l'essentiel de ce qu'offre *Vers la libération* en matière de projet émancipateur. À ceux et celles qui s'attendaient à un projet plus clair, à des institutions précises, à un mode de fonctionnement, à une organisation sociale, Marcuse répond en fin d'ouvrage que la société émancipée devra comprendre la propriété collective, la planification commune de la production et de la gestion des ressources. Au-delà de cela, on ne saurait en dire plus. « S'il était possible dès aujourd'hui de former de la société nouvelle un concept concret, elle ne serait plus "nouvelle": ses possibilités sont trop "abstraites" - c'est-à-dire extérieures à l'univers établi et incompatibles avec lui - pour qu'on puisse les exprimer en fonction de cet univers. »⁴³ Voilà notre argument de départ qui revient par la porte arrière, mais légèrement amplifié. Ce n'est plus seulement par l'absence d'une compréhension scientifique du capitalisme que la pensée du projet émancipateur fait fausse route, c'est le simple fait de vivre dans « l'univers établi » qui empêche de penser la société émancipée.

⁴¹*Ibid.*, p.48-49.

⁴²*Ibid.*

⁴³*Ibid.*, p.113.

Qu'est-ce qui ressort de ce tour d'horizon du premier argument qui oppose la Théorie critique à la réflexion autour du projet émancipateur? Nous avons pu constater que le volet pratique de cet argument – celui qui invite les théoriciens à se concentrer sur la critique de la société – a été largement repris et respecté par les différents contributeurs à la Théorie critique. La justification de cette pratique – soit le danger de recréer le capitalisme au sein même de l'utopie par méconnaissance du caractère propre de ce système – a été présentée de façon très variable. Alors que Marx et Engels la considéraient comme centrale, nous avons pu voir que les membres de l'école de Francfort la valorisaient moins, mais qu'elle revenait sous une forme renouvelée chez Marcuse. Malgré des variations sur le ton, la forme et l'insistance, nous pouvons donc constater la présence d'une primauté accordée à la critique de la société contemporaine dans les travaux de la Théorie critique. Ce choix est souvent justifié par la crainte qu'en faisant l'économie de la critique au lieu de la critique de l'économie, un projet émancipateur recrée le capitalisme sans le savoir.

Pour nous pencher sur l'origine de notre second argument – qui avance que l'établissement d'un projet émancipateur serait stratégiquement inutile, voire nuisible –, revenons à Marx et à la Commune de Paris brièvement abordée plus haut. Probablement en partie dans le but de combattre les tendances utopistes proudhoniennes très présentes en France⁴⁴, Marx affirme que « la grande mesure sociale de la Commune, ce fut sa propre existence et son action »⁴⁵. On peut s'accorder avec Daniel Bensaïd et affirmer que cette courte phrase veut dire beaucoup : « "la plus grande mesure" qu'ait prise la

⁴⁴Engels mentionne leur présence et l'objectif qu'il partageait avec Marx de les combattre dans son introduction, Marx Karl, "La guerre civile en France, Adresse au conseil général de l'Association internationale des travailleurs", *op. cit.* p.202-203

⁴⁵*Ibid.* p.166.

Commune, ce n'est pas une invention doctrinaire ou un paradis artificiel, ce n'est pas l'établissement d'un phalanstère ou d'une Icarie, mais "sa propre existence", limites et contradictions incluses »⁴⁶. Si les communards aident ceux qui souhaitent de tels soulèvements ailleurs, ce n'est pas parce qu'ils nous offrent un modèle parfait à reproduire, c'est parce qu'ils ont agi et qu'ils ont fait la Commune. Le point crucial de leur action n'est pas la construction de la société qui devrait être, mais bien le refus de ce qui est et la lutte contre ce système.

Lénine soutiendra la même idée et la développera. Grand partisan d'une *praxis* politique insurrectionnelle issue de l'analyse critique de la conjoncture capitaliste, le dirigeant de la révolution russe n'a pas de mots tendres pour la pensée utopiste. Celle-ci émergerait quand les classes populaires ont peu accès aux libertés et qu'elles ont peu d'instruction. Elles se laissent alors aller à ces idées qu'on ne peut et ne veut jamais réaliser.⁴⁷ Contrairement à la force de ceux qui s'organisent pour renverser le capitalisme, « l'utopie, les rêveries sont les fruits de cette dépendance, de cette faiblesse. La rêverie est la part des faibles. »⁴⁸ La construction en pensée d'un projet émancipateur est donc une idée qui a peu de probité stratégique, c'est une perte de temps à laquelle s'adonnent les faibles.

Walter Benjamin couvre cet argument d'une aura moins manichéenne. Dans ses thèses *Sur le concept d'histoire*⁴⁹, après une métaphore inspirée d'une aquarelle de Paul Klee sur

⁴⁶Bensaïd Daniel, « Politiques de Marx, des luttes de classe à la guerre civile en France », in *Inventer l'inconnu*, La fabrique, Paris, 2008, p. 13–103.

⁴⁷Lénine Vladimir, *Socialisme utopique et socialisme scientifique, Choix d'articles et de discours*, Éditions du Progrès, Moscou, Non Daté, p.84.

⁴⁸*Ibid.* p.85.

⁴⁹Benjamin Walter, « Sur le concept d'histoire », in *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 331–355.

l'ange de l'histoire qui est porté malgré lui par le vent du progrès, mais qui observe toujours le passé, il soutient que la classe opprimée devient une classe combattante parce qu'elle est vengeresse. « Elle apparaît chez Marx comme la dernière classe asservie, la classe vengeresse qui, au nom de générations de vaincus, mène à son terme l'œuvre de libération »⁵⁰. Cela peut paraître scandaleux aux petits-bourgeois et aux sociaux-démocrates, mais c'est essentiellement par révolte contre ce qui est arrivé tant à leurs pairs qu'à leurs aïeux que les dépossédés veulent changer la société et non pour le bien de leurs enfants ou d'un hypothétique futur.⁵¹ Non seulement, donc, la pensée d'un projet émancipateur à bâtir n'est d'aucune utilité à cette « classe vengeresse », mais elle a même des effets délétères. En effet, elle nous fait désapprendre les moteurs mêmes de l'émancipation : « la haine et l'esprit de sacrifice » face aux ancêtres asservis. La social-démocratie, qui promet qu'en luttant au sein du cadre bourgeois les générations futures des classes opprimées connaîtront une amélioration de leur niveau de vie, inhibe l'envie de vengeance à tout prix que transporte l'histoire des vaincus jusqu'à l'oreille de leur descendance.

Dans une série de conférences données à Berlin, Herbert Marcuse reprend lui aussi l'argument de l'inutilité de penser au projet émancipateur.⁵² La conférence portant entre autres sur les événements politiques de la deuxième moitié des années 1960, Marcuse est souvent questionné par des étudiant-es et des professeur-es à savoir ce qu'il propose comme « alternative concrète » à la société capitaliste, mais aussi à la société communiste centralisée. Frustré par ses réponses parfois évasives, parfois trop concrètes,

⁵⁰*Ibid.* p.345

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Marcuse Herbert, *La fin de l'utopie*, Seuil, Paris, 1968, 140 p.

un professeur lui demande de s'exprimer clairement, ce à quoi Marcuse répond par une métaphore disant que si l'on veut construire une maison là où se tient en ce moment une prison, il faut d'abord vouloir démolir la prison. Or, « pour commencer à démolir la prison, il n'est pas indispensable d'avoir déjà le plan détaillé de la maison, pourvu qu'on ait l'intention et la force de mettre une maison à la place de la prison, et qu'on sache aussi - et je crois que c'est déterminant - de quoi doit avoir l'air une maison décente; sur les détails on pourra s'entendre plus tard »⁵³. Donc, au-delà du fait que nous souhaitons l'émancipation (construire une maison à la place d'une prison), pas vraiment besoin de grands détails. L'important est d'avoir quelques bonnes lignes directrices claires largement fondées sur la critique formulée à la société actuelle⁵⁴, voilà tout le nécessaire requis pour enclencher le mouvement révolutionnaire. De toute façon, avec des termes comme socialisme ou communisme ou des propositions qui s'en rapprochent trop on risque d'effrayer les gens des pays occidentaux⁵⁵. Le compte rendu de ces conférences à Berlin se clôt sur l'intervention de Marguerita von Brentano qui lit une parabole de Berthold Brecht qui évoque bien l'argument de l'inutilité de la réflexion sur le projet émancipateur : « Bouddha dit: La maison brûlait. Quelqu'un me demanda, tandis que la chaleur lui roussissait déjà les sourcils, quel temps faisait-il dehors, s'il ne pleuvait pas, s'il n'y avait pas de vent non plus, s'il n'y avait pas une autre maison, et ainsi de suite. Sans répondre, je sortis »⁵⁶.

⁵³*Ibid.* p.86-87.

⁵⁴*Ibid.* p.111-112.

⁵⁵*Ibid.* p.66-67.

⁵⁶*Ibid.* p.112.

Le capitalisme est destructeur et dangereux. En restant en son sein à se demander ce que sera le monde en dehors de lui on risque bien de périr dans son brasier. Cet argument rappelle la pensée de John Holloway⁵⁷ et tout le courant de la pensée anarchiste qui a été inspiré par l'insurrection zapatiste. Au lieu d'aborder abstraitement le capital comme un problème à résoudre, il est nécessaire de changer sa communauté ici et maintenant, de vivre selon ses principes et de combattre le capitalisme activement.⁵⁸ Dans le processus de lutte contre le capitalisme, on avance en se posant des questions. « Nous ne demandons pas seulement parce que nous ne connaissons pas le chemin, mais aussi parce que demander quel est le chemin fait partie intégrante du processus révolutionnaire. »⁵⁹ Le projet n'est donc pas à construire et ensuite à appliquer, mais bien à bâtir par l'expérience de lutte et en s'adaptant à la réalité changeante du capitalisme.⁶⁰ Faire l'inverse, c'est inévitablement scléroser le projet et rendre la lutte inefficace.

Ce second argument sur lequel nous venons de nous pencher s'organise donc en filigrane du premier. Les théoriciens de la pensée critique nous disent en somme : « non seulement vous devriez vous consacrer à la critique du capitalisme, mais en plus vous devriez cesser de perdre un temps précieux à tenter d'écrire un projet émancipateur ». Comme pour le premier, l'intensité avec laquelle il est servi varie : on passe d'une perte de temps à un effort carrément contreproductif qui démobilise les forces révolutionnaires.

⁵⁷Holloway John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir : le sens de la révolution aujourd'hui*, Montréal, Lux éditeur, 2007, pp.317p.

⁵⁸*Ibid.*, p.298.

⁵⁹*Ibid.*, p.300.

⁶⁰*Ibid.*, p.150.

Réponse aux deux arguments

Voyons maintenant les limites de ces arguments et pourquoi il faut, en fin de compte, les rejeter. Trois contre-arguments permettent de disposer des deux arguments qui viennent d'être présentés. Ces contre-arguments sont à la fois internes à la logique même de la Théorie critique et externes à ses démonstrations parce qu'ils se réfèrent à des changements dans la conjoncture sociopolitique.

Notre premier contre-argument est que la critique du système capitaliste ne prendra jamais fin, sauf quand celui-ci disparaîtra. Il est bien possible que, dans le contexte intellectuel dans lequel s'inscrivait Marx, l'idée qu'on puisse formuler une critique substantielle et quasi exhaustive du capitalisme et de son économie politique était alors plausible. Si cette possibilité a déjà été envisageable, ce qui n'est pas certain, elle est indéniablement impossible maintenant. En effet, le capitalisme est un système dynamique qui ne cesse de se transformer. Ainsi, sa critique et la capacité à l'étudier à partir de différents angles se sont largement étendues. Prenons pour exemple la question de la financiarisation de l'économie capitaliste et de la crise financière de 2008. Une recherche rapide sur ce seul sujet donne accès à douze ouvrages critiques publiés en langue anglaise⁶¹ et six publiés en français⁶² sur la période de neuf mois que couvre janvier à

⁶¹Cramme, Olaf et al. (dir.), *Progressive Politics after the Crash: Governing from the Left*, I. B. Tauris, Londres, 2013, 256 p.; Coffman, D'Maris et al. (dir.), *Questioning Credible Commitment: Perspectives on the Rise of Financial Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 304 p.; Zimmerman, Jochen et Werner, Jörg, *Regulating Capitalism?: The Evolution of Transnational Accounting Governance*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, 272 p.; Di Muzio, Tim (dir.), *The Capitalist Mode of Power: Critical Engagements with the Power Theory of Value*, Routledge, New York, 2013, 200 p.; Wilks, Stephen, *The Political Power of the Business Corporation*, Edward Elgar, Londres, 2013, 315 p.; Tyler, Imogen, *Revolting Subjects: Social Abjection and Resistance in Neoliberal Britain*, Zed Books, New York, 2013, 253 p.; Rabie, Mohamed, *Saving Capitalism and Democracy*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, 220 p.; Stockman, David A., *The Great Deformation: The Corruption of Capitalism in America*, PublicAffairs, New York, 2013, 173 p.; Russi, Luigi, *Hungry Capital: The Financialization of Food*, Zero Books, Londres, 173 p.; Du Gay, Paul et al. (dir.), *New Spirits of Capitalism?: Crises, Justifications, and*

octobre 2013. L'usage du seul terme « capitalisme » sur la même période donne accès à des centaines d'ouvrages publiés dans les deux langues. Depuis l'apparition consubstantielle de ce mot et de sa critique en 1842⁶³, la critique ne donne pas l'impression d'aboutir. Au contraire, les publications sur le capitalisme se multiplient et les sujets semblent toujours plus vastes et plus complexes. Cela n'est pas surprenant. Ce système économique ne peut rester figé alors que l'histoire évolue. Il est nécessaire que celui-ci change et se transforme. De la même façon, sa critique s'adapte à ces évolutions. Ainsi, l'hypertrophie de la finance et ses conséquences (transformation de la production, multiplication des crises financières, conséquences sociales, austérité, mouvements de contestation) donne, par exemple, lieu à un nouvel espace de réflexion.

Or, le premier argument laisse entendre que lorsque la critique du capitalisme sera complétée, les théoricien-nes critiques pourront sortir du négatif et consacrer leur énergie au moment synthétique de la pensée. Si c'est là leur but, il y a bien des chances qu'ils et elles produisent — grâce à des moyens de plus en plus perfectionnés — une critique pertinente, mais *interminable* d'un capitalisme toujours changeant. À moins, bien sûr, d'adhérer à l'hypothèse d'un capitalisme qui se détruira lui-même par ses mécanismes

Dynamics, Oxford University Press, Oxford, 2013, 360 p.; Kauppi, Niilo et al. (dir), *Transnational Power Elites: The New Professionals of Governance, Law and Security*, Routledge, New York, 2013, 232 p.; Yagi, Kiichiro, et al. (dir), *Crises of Global Economy and the Future of Capitalism: An Insight into the Marx's Crisis Theory*, Routledge, New York, 2013, 352 p.

⁶²Münster, Arno, *Utopie Écologie Ecosocialisme de l'Utopie Concrete d'Ernst Bloch à l'Écologie Socialiste*, L'Harmattan, Paris, 2013, 170 p.; Meneau, Rémy, *La guerre des gloutons*, Paris, 2013, 345 p.; Sedlacek, Thomas, *L'économie du bien et du mal. La quête de sens économique*, Eyrolles, Paris, 381 p.; Autant, Étienne, *Construire une société conviviale*, L'Harmattan, Paris, 2013, 164 p.; Rouvillois, Frédéric, et al. (dir), *La privatisation de l'Etat*, CNRS, Paris, 329 p.; Morin, François, *La grande saignée*, Lux, Montréal, 2013, 120 p.

⁶³ Bloch, Oscar et Wlather von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, PUF, Paris, 2002, p.108.

internes⁶⁴. Dans ce cas, cependant, la critique même du capitalisme perd de son utilité, comme le mouvement du capitalisme vers sa ruine est indépendant de la volonté de ceux et celles qui souhaitent le transformer. Si l'on croit, comme Marx, que l'émancipation du capitalisme ne viendra pas seule, mais qu'elle sera accomplie par la volonté de ceux et celles qui veulent transformer la société⁶⁵, on est bien forcé d'admettre que la partie « critique » de ce travail d'émancipation ne semble pas se diriger vers une résolution ou un épuisement.

À l'inverse, et c'est le deuxième contre-argument, on peut affirmer que la construction d'un modèle positif et la critique du capitalisme sont des démarches de recherche qui se nourrissent mutuellement. Comme les chercheur-es intéressé-es à la Pensée émancipatrice sont beaucoup plus nombreux qu'aux 19^e et 20^e siècles, on ne peut sérieusement défendre qu'il soit impossible de tenir de front deux projets de recherche à la fois. La seule multiplicité des théories critiques existantes de nos jours en fait foi. Avec les capacités de communication actuelles et l'accès facile aux livres et revues, il est tout à fait possible que le projet critique et le projet émancipateur s'influencent mutuellement. Ainsi, la critique pourrait s'assurer que le projet émancipateur comprenne bien les tenants et aboutissants du système économique qu'il tente de dépasser. De son côté, le projet émancipateur pourrait offrir à la critique un point d'appui à partir duquel formuler ses attaques contre le système contemporain en servant d'aune à partir duquel le juger. S'il avait été écrit dans un objectif de coopération et non de guerre d'école, *Misère de la*

⁶⁴Une thèse que Kautsky défend, par exemple, dans *Le programme socialiste* qu'on peut consulter ici : http://www.marxists.org/francais/kautsky/works/1892/00/kautsky_18920000_03.htm.

⁶⁵Marx Karl, « Adresse inaugurale et statuts de l'organisation internationale des travailleurs », in *Oeuvres Économie I*, Gallimard, Paris, 1965, p. 465-468.

philosophie aurait pu d'ailleurs avoir cet effet sur les travaux de Marx et Proudhon. Il s'agit peut-être ici de sortir du mode très affirmatif et oppositionnel qui a caractérisé la Théorie critique et d'opter pour des travaux communs qui n'exigent certes pas d'être d'accord sur tout, mais qui ne concentrent pas non plus les énergies à des entreprises de démolition intellectuelle des « frères ennemis ».

Enfin, l'option de construire un projet émancipateur comporte un troisième argument en sa faveur, déterminant à mon avis : il participerait à sortir la Pensée émancipatrice de l'impasse stratégique actuelle. Le totalitarisme qui s'est déguisé sous l'expression « socialisme réellement existant » a piégé la Théorie critique et le mouvement de transformation de la société avec elle. La classe vengeresse de Benjamin s'est bien levée et a renversé ceux et celles qui ont détruit la vie de ses ancêtres, mais la révolution a tourné au cauchemar totalitaire. Depuis ce temps, les théories critiques se réfugient dans des espaces théoriques interstitiels et refusent de prendre à bras le corps la question de la transformation de l'ensemble de la société. La Pensée émancipatrice porte désormais le boulet de devoir démontrer que son projet émancipateur ne sera pas le totalitarisme. L'affirmation de Benjamin se trouve renversée par la situation actuelle : même pour venger le passé, la classe combattante ne voudra pas envoyer ses enfants dans les camps. Pour reprendre la parabole de Brecht, la maison a beau être en feu, pourquoi en sortir si l'on est persuadé qu'un trou béant nous attend au pas de sa porte? Marcuse percevait d'ailleurs cette situation : « Si vous dites en Amérique que le socialisme en est une [alternative], on vous répondra naturellement : si telle est votre alternative, nous n'en voulons rien savoir; vous pouvez dire tout ce que vous voulez contre notre société, il est

certain qu'on y vit mieux qu'en URSS ou dans n'importe quel pays socialiste »⁶⁶. Le défi est bien sûr de montrer à la fois que l'URSS n'était pas le socialisme et que le projet émancipateur qu'on propose ne sera pas l'URSS. À l'opposé, Marcuse a fait le pari d'en dire le moins possible sur la société émancipée et de se concentrer sur des combats à plus court terme pour rallier les troupes. Cette stratégie pose problème, car non seulement elle ne satisfait pas la curiosité légitime de celui ou celle qui veut connaître les propositions politiques qu'il défend, mais aussi elle laisse toute la place aux adversaires pour sous-entendre que derrière, par exemple, l'opposition à la guerre du Viêt Nam se cache des communistes qui souhaitent importer les Soviétiques aux États-Unis. Il s'agit donc de participer à retirer le boulet totalitaire, et de laisser la Pensée émancipatrice et les mouvements d'émancipation sociale marcher à nouveau librement. Il s'agit également de tirer des conséquences du totalitarisme et de faire en sorte qu'il ne se répète pas en choisissant de proposer un projet émancipateur qui l'exclut d'emblée.

Ajoutons d'ailleurs que le projet émancipateur ne suppose en rien un plan détaillé de la société à venir où tout un chacun s'est déjà vu attribuer un rôle. Comme nous le verrons plus tard, il peut s'agir de proposer des institutions et des principes relativement souples et ouverts qui permettent à la fois le débat intellectuel à leur sujet et leur amélioration par la critique, mais aussi leur adaptation dans l'action. En fait, débattre autour d'un projet émancipateur est, en soi, une réalisation immédiate de l'émancipation démocratique que nous voulons. Comme le souligne Murray Bookchin⁶⁷, l'un des auteurs que nous étudierons, procéder à un échange sain et démocratique sur le genre de société dans

⁶⁶Marcuse Herbert, *La fin de l'utopie*, op. cit., p.66-67.

⁶⁷Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom : the emergence and dissolution of hierarchy*, Oakland, AK Press, 2005, p.430-433.

laquelle nous voulons vivre n'est pas seulement utile stratégiquement, c'est aussi une bonne façon de vivifier la volonté transformatrice. En fait, le dialogue autour du projet émancipateur permet précisément de « *preguntar caminando* », d'avancer en se questionnant, pour reprendre l'expression des Zapatistes qu'affectionne John Holloway⁶⁸, parce que c'est en faisant le geste de débattre de ce qu'on souhaite établir comme société qu'on se rend compte que d'autres façons d'organiser la société sont possibles.

Problématique et proposition de recherche

Si nous considérons avec sérieux les contre-arguments qui viennent d'être présentés et que nous croyons, comme je le crois, qu'ils disposent des arguments typiques de la Théorie critique à propos des projets émancipateurs, nous nous trouvons devant une problématique de recherche. Parce qu'elle s'est depuis longtemps abstenue de s'attarder à la question du projet émancipateur à cause des arguments avancés par la Théorie critique qui la présentait comme inappropriée, inutile ou nuisible, la Pensée émancipatrice se trouve prise avec le boulet du totalitarisme qui freine à la fois sa capacité critique et son action politique. Pour mettre fin au doute entourant ses intentions futures, il est nécessaire de retirer ce boulet en construisant un projet émancipateur qui non seulement coupera tous les liens avec le totalitarisme, mais qui se révélera aussi porteur d'espoir pour nourrir l'action politique émancipatrice. Or, dans la deuxième moitié du 20^e siècle, quelques projets émancipateurs ont été formulés en réponse à la fois au capitalisme et au socialisme « réellement existant ». Non seulement méritent-ils une étude critique

⁶⁸Holloway John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p.300.

sérieuse, mais souvent leurs propositions d'institutions et d'organisation sociale permettent une critique mutuelle entre les différents projets émancipateurs.

Cependant, alors que ces projets se formulaient, nombre de théories critiques ont progressé en élaborant de nouvelles approches, mais aussi en abordant de nouvelles thématiques. Comme nous venons de le défendre, la rencontre de ces deux univers – les projets émancipateurs et les théories critiques – serait bénéfique pour les deux. Formulons, en premier lieu, l'hypothèse suivante : *plusieurs propositions des projets émancipateurs recoupent les constats de la théorie critiques et les pratiques des mouvements d'émancipation*. Beaucoup de ce que nous avancerons se trouve donc déjà inscrit dans les travaux précédents : notre tâche consistera donc surtout à révéler le projet qui se cache dans la critique et la critique qui se cache dans le projet. Notre proposition de recherche est de faire évoluer les projets émancipateurs développés dans la deuxième moitié du 20^e siècle à l'aide des outils développés au même moment par les théories critiques. Il ne s'agit donc pas tant d'imaginer des mondes parfaits, mais bien de mettre en rapport critiques et projets pour faire avancer l'un et l'autre. Les pages qui suivent ne peuvent être vues que comme les premières étapes d'un projet de recherche très vaste. La conclusion n'arrivera pas à un projet achevé, mais plutôt à une étape dans le développement du projet émancipateur. Donc, si ces quelques mots participent à asseoir solidement un débat sur la question du projet émancipateur – non pas sur sa nécessité, mais bien à propos de son contenu – ils auront rempli leur tâche.

Méthodologie et structure de la présentation

Avant de nous lancer, il est important de faire une précision méthodologique et de présenter la structure que nous suivrons.

La question méthodologique est rapidement réglée : mes réflexions sont strictement fondées sur de la recherche documentaire et de la réflexion : elles ne se basent sur aucune recherche sur le terrain, aucun sondage et aucune entrevue. S'il est question de pratique et d'organisation, ce sera à partir de ce qui a déjà été publié à ce sujet. Si des réflexions personnelles tirées de ma propre expérience surviennent, elles sont confinées à la conclusion. Il est intéressant de souligner, cependant, que cette lecture de textes se fera à partir d'un certain point de vue qui se distingue de celui qui occupe généralement la Pensée émancipatrice. Devant chaque texte, nous ne nous intéresserons qu'à ce qui peut nourrir un projet émancipateur. Même les formulations qui critiquent la société contemporaines seront décryptées pour en soustraire une pensée positive. Cette posture particulière permettra de révéler des problèmes qui sont invisibles quand on se consacre à la critique et qu'on ne porte pas une attention sérieuse à ce que signifie une affirmation pour la construction de la société à venir.

La structure de la thèse est relativement simple et s'organise selon trois chapitres. Le premier chapitre est consacré à dégager les principaux concepts et les principales institutions des projets émancipateurs étudiés, soit le projet d'autonomie de Cornelius Castoriadis, le municipalisme libertaire de Murray Bookchin et l'économie participative de Michael Albert et Robin Hahnel. Ces projets ne seront pas présentés dans leur entièreté, ni dans le détail précis. On mettra de côté tous les écrits qui, dans la

conjoncture et dans l'évolution de la pensée, expliquent et justifient l'existence de ces projets pour nous concentrer sur les projets eux-mêmes. En conséquence, on tentera de présenter en profondeur la structure conceptuelle sur laquelle se fondent ces projets et l'organisation institutionnelle qui en découle. Ce faisant, nous porterons une attention particulière à l'imbrication de ces concepts et ces institutions les uns dans les autres. Pour atteindre cet objectif, nous ferons appel à une riche littérature secondaire qui a déjà fourni une série d'analyses sur chacun de ces auteurs. Parmi les commentaires, on portera une attention particulière à ceux de Takis Fotopoulos, qui a non seulement analysé chacun des projets à l'étude ici, mais qui a aussi formulé des propositions pour les améliorer.

Le deuxième chapitre, quant à lui, entamera l'analyse proprement dite. Il aura comme premier objectif de situer les aspects consensuels et les points de tension entre les différents projets émancipateurs présentés. Pour ce faire, il faut d'abord situer une typologie institutionnelle à partir des *préoccupations institutionnelles* qui traversent l'ensemble des projets émancipateurs, c'est-à-dire en fonction des questions auxquelles tous ces projets tentent de répondre institutionnellement. Par exemple : où se prennent les décisions politiques, comment s'organise l'allocation économique, etc.? Une fois cette typologie établie, nous serons à même d'identifier les éléments consensuels et les points de tensions entre nos modèles.

Pour nourrir notre réflexion, nous soumettrons ces institutions à l'analyse des théories critiques contemporaines qui se sont construites autour d'enjeux centraux aux réflexions de la science politique de la seconde moitié du 20^e siècle à aujourd'hui. Ces critiques seront mobilisées sur des enjeux très spécifiques ou pour répondre à des questions précises : il n'en sera pas fait une présentation détaillée, un usage extensif ou une

tentative d'intégration dans les projets émancipateurs présentés. Elles nous serviront seulement à apporter une critique externe et à nous assurer que les projets émancipateurs tiennent compte de certaines thématiques. On peut diviser les auteurs que nous mobiliserons autour de quatre thématiques essentielles : la démocratie, l'écologie, l'économie et l'autogestion. Ces critiques nous aideront à mieux cerner les failles et les pièges dans lesquels peuvent s'engouffrer les projets émancipateurs.

En procédant à la comparaison des institutions proposées par les projets émancipateurs étudiés et en les soumettant aux concepts développés par divers auteur-es critiques, nous pourrions dégager quelques points nodaux où se rassemblent les principales tensions et incompatibilités des projets émancipateurs étudiés. Notre analyse nous permettra de distinguer ces points nodaux des simples désaccords ou des aspects inachevés et de bien situer les contradictions qu'il faut absolument dépasser si l'on souhaite voir l'économie politique de l'émancipation progresser.

C'est au dépassement de ces contradictions que s'attaquera le troisième et dernier chapitre. Par dépassement on entend ici la tentative – couronnée de succès ou non – de transformer les institutions mises de l'avant par les projets émancipateurs – présentées au premier chapitre – en fonction des propositions de théories critiques – présentées deuxième chapitre. Tenter de dépasser ces points nodaux d'incompatibilités et de tensions permettra de tracer un portrait assez clair de quelles peuvent être les institutions de l'émancipation qui semblent valables à partir des auteurs étudiés et des critiques qui leur sont formulées.

Nous arriverons donc en fin de troisième chapitre avec une idée de ce à quoi pourrait ressembler le projet d'émancipation qui allierait les institutions que nous aurons développées dans le but de dépasser les contradictions et les tensions et celles qui faisaient d'emblée consensus entre les projets étudiés. Tel que mentionné dans notre problématique, ce résumé n'aura évidemment pas pour but d'être un achèvement de la discussion du projet émancipateur, mais bien plutôt de présenter l'état des lieux à la fin de l'étape que représente cette thèse. Ainsi, il fournira une synthèse utile pour la recherche future qui pourra le critiquer et l'approfondir.

1. Institutions de l'émancipation

L'objectif de ce chapitre est de présenter trois propositions de projets émancipateurs formulées dans la deuxième moitié du 20^e siècle. Pour l'instant nous nous contenterons de détailler les institutions développées par les différents auteurs et de souligner les réflexions critiques qui ont été émises par ceux et celles qui les ont étudiées. Nous présenterons aussi, dans certains cas, les principaux concepts qui accompagnent ces institutions pour faciliter la compréhension de leur pertinence. L'objectif n'est pas d'offrir une relecture originale de ces auteurs, mais de procéder à un découpage de leurs textes pour mettre en valeur les propositions qui précisent ce à quoi la société émancipée devrait ressembler. Toutefois, nous tenterons de souligner d'emblée les tensions et angles morts de ces projets qui ont déjà été avancés par d'autres auteurs.

Quels auteurs et pourquoi?

Il va sans dire qu'il y a une part d'arbitraire dans le choix des auteurs étudiés qui relève en partie de mon parcours et de mon intérêt personnel pour ceux-ci. Cependant, cette part est beaucoup moins importante qu'on pourrait le penser. En effet, si les écoles de théories critiques ont fleuri lors de la deuxième moitié du 20^e siècle, les propositions concrètes d'institutions de l'émancipation sont loin d'avoir connu la même croissance. Certes, nombre d'expériences localisées ou temporaires ont été vécues et tentées, soit dans l'organisation économique de milieux de travail, soit dans l'organisation politique de milieux de vie, et ces expériences sont indéniablement valables et passionnantes. Ce ne sont pas elles, cependant, qui nous intéressent dans le cadre de cette thèse car elles

n'offrent pas de propositions institutionnelles qui tentent de faire fonctionner une société complète. Ce qui sera au centre de ce chapitre seront les tentatives théoriques d'organiser une société humaine de façon émancipée. Le seul critère important pour être présenté dans ce chapitre est d'avoir développé, dans la deuxième moitié du 20^e siècle⁶⁹, une proposition relativement précise – qui dépasse les simples pétitions de principe – d'institutions qui permettraient à une société de vivre au-delà de la domination et de l'exploitation. Trois projets émancipateurs ont retenu mon attention par la force et la profondeur de leur proposition.

Élément particulier, tous ces projets peuvent être reliés à la large tendance du « socialisme libertaire ». J'entends par ce terme le souci de développer des institutions tout en critiquant l'État et celui de maintenir une autonomie et une liberté tout en critiquant l'économie de marché et le capitalisme.⁷⁰ Ce doute constant à l'égard du marché (suivant la critique de Marx) et de l'État (suivant les critiques libertaires et l'analyse du « socialisme réellement existant ») permet de distinguer les socialistes libertaires des sociaux-démocrates (dont la critique du marché est limitée), des communistes (dont la critique du pouvoir étatique est limitée historiquement) et des anarchistes individualistes (qui n'ont pas d'intérêt pour la construction d'institutions). Il est intéressant de constater que ce sont des socialistes libertaires que proviennent, dès la deuxième moitié du 20^e siècle, les projets émancipateurs. On pourrait soutenir qu'en l'absence de tentative aboutie de réalisation du projet socialiste libertaire et devant

⁶⁹Ce choix de date est fondé sur la nécessité que ces auteurs puissent avoir conscience de deux phénomènes cruciaux: l'échec des régimes soviétiques et la croissance des problèmes environnementaux.

⁷⁰Ces préoccupations peuvent être bien situées à la lecture des entrées Liberté (p.406) et Socialisme (p.718) de Raynaud Philippe, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, 892 p.

l'échec de ceux des autres, il n'est pas surprenant que les socialistes libertaires tentent encore à cette époque tardive d'élaborer de tels projets. Cela dit, comme l'étiquette de socialiste libertaire n'est pas systématiquement revendiquée par les auteurs des projets émancipateurs étudiés, nous nous abstenons de l'utiliser plus avant.

Le premier auteur que nous aborderons est Cornelius Castoriadis. Des années 1950 à la fin du siècle dernier, Castoriadis a développé le *projet d'autonomie*. D'abord fondé sur l'autogestion des milieux de travail, il s'est transformé, par une réflexion sur le politique – en particulier autour de la Grèce antique –, en un projet qui dépassait grandement les seules questions d'organisation économique. La deuxième œuvre que nous analyserons est celle de Murray Bookchin. Le *municipalisme libertaire* est le projet politique qu'il a mis de l'avant en se fondant sur l'*écologie sociale*, une théorie sociologique qu'il a conçue dans le courant des années 1960 et 1970. Notre attention se portera sur le lien fort qu'il tisse entre, d'une part, l'organisation sociale et, d'autre part, le rapport entre les humains et leur environnement. Nous nous pencherons ensuite sur les travaux de Michael Albert et Robin Hahnel. Ils ont développé dans les années 1980 et 1990 un modèle économique relativement détaillé appelé *économie participative*. Ce système un peu plus développé que les deux précédents, sera présenté en détail pour bien rendre compte des différentes institutions qui le composent et de la logique interne à sa construction.

Le projet d'autonomie de Cornelius Castoriadis

La question de la périodisation de l'œuvre de Castoriadis est importante pour l'étude du projet d'autonomie à laquelle nous nous consacrons ici. Or, cette question est sujette à diverses interprétations. Le débat entre ces interprétations tient à l'importance qu'il faut

accorder aux deux périodes distinctes qui marquent la vie et l'œuvre de l'auteur⁷¹. La première, généralement désignée comme étant plus politique, est liée à son engagement au sein du groupe *Socialisme ou Barbarie* où il participe à la production d'une série de textes critiques du marxisme d'alors (en particulier du trotskysme d'avec lequel le groupe venait de rompre). Pendant cette période, il participera à l'écriture de quatre textes concernant « le contenu du socialisme » sur lesquels nous nous pencherons avec grande attention. Son départ de *Socialisme ou Barbarie* inaugure la seconde période, qui serait plus proprement philosophique. Son œuvre prend alors un tournant particulier influencé, entre autres, par la linguistique, la psychanalyse et l'étude de la Grèce antique. Au cours de cette seconde période, il approfondit des notions clés qui nous intéresseront au plus haut point telles que l'autonomie et l'auto-institution.

Une thèse qui soutient qu'il y a rupture entre ces deux périodes réfrènerait notre volonté de lier des textes comme *Le contenu du socialisme* avec des écrits ultérieurs⁷². Pour ma part, sans nier l'existence de ces deux périodes distinctes, je considère plus importants les éléments de continuité dans l'œuvre de Castoriadis que les éléments de ruptures. C'est donc dire que dans les prochaines pages nous verrons les avancées et recherches de la seconde période comme venant approfondir le « contenu du socialisme » développé à l'époque de *Socialisme ou Barbarie* et non comme venant le réfuter.

⁷¹Bien visibles dans la division qu'en fait Brian Singer en *early* et *later* Castoriadis dans : Singer Brian, « The early Castoriadis: socialism, barbarism and the bureaucratic thread », *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, 3, 1979, p. 35–56. et Singer Brian, « The Later Castoriadis: Institution under Interrogation », *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 4, 1, 1980, p. 75–101.

⁷²Une démarche qui serait justifiée, entre autre, sur la base de la rupture que Castoriadis annonce lui-même d'avec le marxisme précisément dans le passage entre ces deux périodes. Voir : Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999, p.13-170. On peut la voir soutenue, entre autres, par Gottraux Philippe, *Socialisme ou barbarie. Un engagement politique dans la France de l'avant-guerre*, Lausanne, Librairie Payot, 1997.

Ce choix me semble confirmé par Castoriadis lui-même⁷³ et par des lecteurs critiques de ses œuvres⁷⁴. De plus, certains faits me semblent militer en faveur de l'interprétation de la continuité. Le premier fait est l'intérêt de l'auteur à participer à des republication de ses œuvres de « jeunesse » auxquelles il ajoute préfaces et commentaires.⁷⁵ Difficile dans ce cas de parler d'un rejet de son travail passé. On peut également souligner que la première partie de l'*Institution imaginaire de la société*, qui constitue le texte officiel de la rupture de Castoriadis avec le marxisme et qui serait l'élément qui briserait la continuité de l'œuvre, suggère qu'il est nécessaire de proposer un projet de transformation radicale de la société et que celui-ci soit basé sur l'autogestion ouvrière⁷⁶. Je prends donc Castoriadis au sérieux quand il affirme en 1994, dans un débat avec le Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS) : « je vous rappelle qu'il y a une description du régime démocratique *tel que je l'ai toujours pensé et décrit*, depuis *Socialisme ou Barbarie*, dans le texte qui s'appelle "Sur le contenu du socialisme" »⁷⁷. Cela signifie que sans des signes clairs d'un changement de perspective de sa part, nous considérerons pour les prochaines pages que le projet d'autonomie « tardif » se construit sur les bases des écrits « de jeunesse » concernant le contenu du socialisme.⁷⁸ Cette voie

⁷³ Castoriadis Cornelius et Cohn-Bendit Daniel, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Seuil, 1981, p.83-84; Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales Paris, et Castoriadis Cornelius, *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p.95-96.

⁷⁴Voir, entre autres : Caumières Philippe, *Castoriadis, critique sociale et émancipation*, Paris, Textuel, 2011, p.11-12; Poirier Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis: création et institution*, Paris, Payot, 2011, p.10, 18, 237, 422; Singer Brian, « The Later Castoriadis: Institution under Interrogation », *op. cit.*, p.75-76; Escobar Enrique, « Sur le contenu du socialisme », *Socialisme ou Barbarie - Anthologie*, La Bussière, Acratie, 2007, p.153-156.

⁷⁵Je songe ici notamment aux 6 ouvrages paru aux éditions 10-18 reprenant des textes de *Socialisme ou Barbarie* alors que le groupe était dissout depuis longtemps.

⁷⁶Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p.128-130.

⁷⁷Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (Paris, France) et Castoriadis Cornelius, *Démocratie et relativisme*, *op. cit.*, p.95-96. Je souligne.

⁷⁸Une analyse qui est en phase avec celle offerte par Castoriadis lui-même dans Castoriadis Cornelius, *Fait et à faire - Les carrefours du labyrinthe 5*, Paris, Seuil, 2008, p.86-92.

correspond à l'opinion de Pierre Vidal-Naquet selon qui la « célèbre utopie [de Castoriadis] "Sur le contenu du socialisme", publiée en 1955 et 1957 dans *Socialisme ou Barbarie* [...] se fondait sur l'idéal antique de la transparence démocratique »⁷⁹. Castoriadis ne rejette pas ce projet écrit à la fin des années 1950 pour passer à autre chose, il l'approfondit plutôt en le complexifiant. Bref, « [i]l n'aura en réalité jamais été question pour Castoriadis de renoncer au projet auto-gestionnaire d'une société réellement démocratique »⁸⁰.

Or, il est important de souligner qu'à cause de cette périodisation et pour des raisons historiques – Castoriadis est reconnu alors qu'il écrit ses œuvres plus récente et non à l'époque de la rédaction de ses textes dans *Socialisme ou Barbarie* – la littérature secondaire, à quelques exceptions près, s'est très peu penchée sur des textes comme *Le contenu du socialisme*. À l'inverse, les écrits postérieurs (en particulier, *l'Institution imaginaire de la société* et les divers volumes qui composent *Les carrefours du labyrinthe*) font l'objet d'abondants commentaires. Il nous faudra inmanquablement composer avec ce déséquilibre. Nous commencerons donc par discuter des institutions de l'émancipation proposées par le « jeune » Castoriadis de *Socialisme ou Barbarie* pour ensuite approfondir certains de leurs principes centraux par le Castoriadis « tardif » et en particulier par son étude de la Grèce antique.

⁷⁹Vidal-Naquet Pierre, *Mémoires 2. Le trouble et la lumière (1955-1998)*, Paris, Seuil, « Points Essais » 2007, p.165-170 cité dans Poirier Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis*, op. cit., p.422 note 2.

⁸⁰ Poirier Nicolas, « La pensée philosophique de Castoriadis à l'époque de *Socialisme ou Barbarie* », in *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Paris, Édition du Sandre, 2008, p. 62.

Première période : le contenu du socialisme

Ceux et celles qui ont édité l'anthologie de *Socialisme ou Barbarie* soulignent l'existence de quatre textes qui proposent de développer le contenu d'un projet de société socialiste, tous rédigés sous l'impulsion de Castoriadis (qui écrivait alors sous les noms d'emprunts Paul Cadran ou Pierre Chaulieu). Un premier court texte, *Le programme socialiste*⁸¹, tente de marquer une distance avec les propositions centrales des programmes communistes classiques qui mettent l'accent sur la fin de la propriété collective et la planification économique. Selon ce texte, au lieu de mettre l'accent sur un programme d'abord négatif (abolition de la propriété privé et du marché), il faut plutôt développer un programme fondé sur l'expérience positive de l'autogestion des travailleurs et travailleuses.⁸² Les deuxième et troisième textes⁸³ sur la question du contenu du socialisme sont ceux qui nous intéresseront le plus. Ils proposent un « programme » assez détaillé sur ce que devrait être une société socialiste : quelles en sont les éléments de base, comment elle s'organise, etc. Le quatrième texte aborde plus directement la *praxis* révolutionnaire, la capacité de rendre réalité le programme socialiste⁸⁴. Cette question, bien qu'importante, n'est pas au cœur de notre réflexion. Au lieu d'aborder les textes un par un, nous passerons plutôt en revue institution par institution sa proposition d'alors. Nous commencerons par la plus cruciale : les conseils.

⁸¹ *Socialisme ou Barbarie*, n. 10, août 1952, p. 1-9.

⁸² Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme*, Paris, Union générale d'éditions, 1979, p.79. Une analyse que partage E. Escobar dans sa préface mentionnée plus haut.

⁸³ Le troisième est une version retravaillée du deuxième paru dans *Socialisme ou Barbarie*, n.17, juillet 1955, p.1-25. Celle que nous utilisons ici est parue dans *Ibid.* p.103-221 sous le titre : *Le contenu du socialisme II*.

⁸⁴ *Socialisme ou Barbarie*, n. 23, janvier-février 1958, p. 23-81. Republié dans *L'expérience du mouvement ouvrier, Tome 2 : Proletariat et organisation*, Paris, Union générale d'éditions, 1974, p.9-88.

Dès ses premiers écrits sur la question du contenu du socialisme, nous pouvons voir que Castoriadis s'approche, sans le nommer directement, du concept d'autonomie. Par un enchaînement de liens, il trace le parcours qui relie le socialisme aux conseils ouvriers :

La société socialiste c'est l'organisation par les hommes eux-mêmes de tous les aspects de leurs activités sociales; son instauration entraîne donc la suppression immédiate de la division de la société en une classe de dirigeants et une classe d'exécutants.

Le *contenu* de l'organisation socialiste de la société est tout d'abord la *gestion ouvrière*. Cette gestion, la classe ouvrière l'a revendiquée et a lutté pour la réaliser aux moments de son action historique : en Russie en 1917-18, en Espagne en 1936, en Hongrie en 1956.

La *forme* de la gestion ouvrière, l'institution capable de la réaliser, c'est le *Conseil* des travailleurs de l'entreprise. La gestion ouvrière signifie le pouvoir des Conseils d'entreprise et finalement, à l'échelle de la société entière, l'*Assemblée centrale* et le *Gouvernement des Conseils*.⁸⁵

Avant d'aborder la question précise de la forme-conseil dont il est question à la fin de la citation, revenons un instant à la première phrase. En quelques mots (« la société socialiste c'est l'organisation par les [humains] eux-mêmes de tous les aspects de leurs activités sociales »), Castoriadis inscrit déjà dans ses premières œuvres un lien fort avec ce qu'il décrira ensuite comme l'autonomie en s'inspirant de la définition qu'aurait pu en donner un Athénien de l'époque antique, soit faire soi-même ses propres lois⁸⁶. Mais la distinction entre les deux formulations dénote déjà un espace, sur lequel nous reviendrons, entre un intérêt marqué pour l'économie chez le « jeune » Castoriadis et un intérêt marqué pour le politique chez le Castoriadis « tardif ».

⁸⁵Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme*, op. cit., p.112.

⁸⁶ Comme le souligne Philippe Caumières « Le dèmos est dit autonome dans la mesure où il est lui-même effectivement responsable des affaires de la Cité ». Caumières Philippe, *Castoriadis : le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2007, p.87.

Concentrons-nous cependant, pour l'instant, sur la question de la forme-conseil telle que présentée ici. Que sont donc ces conseils qui sont selon Castoriadis le fondement, l'unité de base, de la société socialiste? Il s'agit du rassemblement en espace de décision démocratique de l'ensemble des gens réunis sur un lieu de travail (usine ou entreprise). La direction de chaque lieu de travail reviendrait à ceux et celles qui y travaillent.⁸⁷ Castoriadis propose la création de deux organes dans chaque milieu de travail : un Conseil et une Assemblée générale. Le premier est composé de délégué-es élu-es (au nombre d'environ 0,5% du total de travailleurs et travailleuses), révocables à tout instant. Ces délégué-es gèrent le quotidien de l'organisation du travail en se rencontrant relativement fréquemment en fonction des besoins. Ils demeurent au sein de la production pour ne pas se détacher de la réalité du travail. Les comptes-rendus de leurs séances et délibération sont évidemment publics. L'Assemblée générale, quant à elle, regroupe l'ensemble des travailleurs et travailleuses. Elle symbolise « la restauration de la démocratie directe, dans le cadre naturel du monde moderne, l'entreprise comme unité sociale de base »⁸⁸. Elle détient le pouvoir décisionnel suprême : elle ratifie ou infirme toutes les décisions prises en Conseil et décide par elle-même des questions plus générales sur lesquelles elle doit se pencher. Elle se rencontre suivant une régularité donnée (un certain nombre de jours par mois, par exemple) et peut être appelée suivant une demande extraordinaire d'un nombre donné de travailleurs et travailleuses⁸⁹.

Les mots utilisés par Castoriadis sont très clairs, il s'agit d'une démocratie directe. Les travailleurs et travailleuses gèrent et dirigent leur milieu de travail sans une hiérarchie

⁸⁷Ojeili Chamsy, « Post-Marxism with Substance: Castoriadis and the Autonomy Project », *New Political Science*, vol. 23, 2, 2001, p. 230-231.

⁸⁸Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme*, op. cit., p.146.

⁸⁹*Ibid.* p.145-146.

autre que celle, temporaire et révocable, dont ils décident les termes. C'est l'Assemblée générale qui prend les décisions importantes et, dans cette assemblée, personne n'est refusé, tous et toutes ont le droit de parole et de vote. Cependant, ce qu'il faut bien comprendre, c'est que cette unité de base *ne sert pas* qu'à prendre des décisions internes aux entreprises, c'est aussi le fondement de l'ensemble de la prise de décision sociale, tant sur les plans économique, politique ou culturel. Il s'agit de l'unité de base du système social tout entier⁹⁰.

La démocratie n'est donc pas seulement affaire de droit politique pour Castoriadis, rendre les gens esclaves au travail toute l'année pour leur accorder le droit de voter un seul jour⁹¹, ce n'est pas la démocratie. Comme le souligne Caumières et Tomès, soumettre le peuple à la logique productive dont le fonctionnement est étranger à sa prise de décision collective et le prétendre libre est une aporie évidente.⁹² Castoriadis veut clairement s'en distinguer. Cela nous permet de répondre à la première question qui surgit à la lecture de sa proposition : pourquoi le lieu de travail plutôt que, par exemple, le lieu de résidence? En plus d'être un lieu exempt de démocratie, pour le jeune Castoriadis d'alors, le lieu de travail est, dans nos sociétés le lieu « où les hommes, par centaines, par milliers ou par dizaines de milliers, passent l'essentiel de leur vie attelés à une tâche commune, où ils rencontrent la société sous sa forme concrète. L'entreprise n'est pas simplement une unité de production, elle est devenue l'unité primaire de vie sociale de la grande majorité des individus. »⁹³ La démocratie doit donc s'adapter à la transformation vécue par la société

⁹⁰*Ibid.*, p.150-153 et 196-197.

⁹¹Pour paraphraser *Ibid.*, p.239.

⁹²Caumières Philippe et Tomès Arnaud, *Cornelius Castoriadis réinventer la politique après Marx*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p.47-48.

⁹³Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme, op. cit.*, p.118-119.

en raison de l'industrialisation, les usines sont – alors – au cœur de nos vies individuelles et collectives, c'est là que doivent se prendre les décisions politiques et économiques. L'inspiration marxiste est ici évidente, la production⁹⁴ est ce qui donne accès la « forme concrète » de la société. C'est là que le monde se construit. En somme, sans ce travail réalisé en commun, la société comme tel n'aurait pas l'allure physique et sociale qu'elle a en ce moment. La production et son organisation font tant les meubles et les édifices qui nous entourent que ce qui nous place dans des rapport hiérarchiques les un-es face aux autres. Pour le jeune Castoriadis, c'est indéniablement dans les mains de ceux et celles qui fabriquent le monde qu'il faut placer la responsabilité de la prise de décision.

Bien conscient de son époque et des débats qui l'occupent, Castoriadis sait que cette adhésion au modèle conseilliste est, en soi, insuffisante et sujette à critiques. La première de ces critiques étant, évidemment, celle qui souligne que l'organisation révolutionnaire, à la lumière des résultats de la révolution russe, était justement fondée sur le modèle des conseils (les soviets) et que ce modèle n'a pas empêché le centralisme et l'autoritarisme désastreux que l'on sait et dont *Socialisme et Barbarie* fait la critique par ailleurs. Castoriadis répond par avance à cette critique en notant qu'il faudra immanquablement s'organiser pour que le pouvoir reste aux mains des conseils et que les représentant-es élu-es à d'autres instances (sur lesquelles nous reviendrons sous peu) demeurent révocables en tout temps et dépositaires de mandats clairs. « Les meilleurs statuts valent que pour autant que les hommes sont constamment prêts à défendre ce qu'ils contiennent

⁹⁴Ici pris dans un sens assez étroit qu'on ne saurait attribuer à Marx sans nuances.

de sain, à suppléer à ce qui y manque, à changer ce point de vue, tout fétichisme de la forme "soviétique" ou de la forme "Conseil" est évidemment à condamner. »⁹⁵

Du même souffle, il ajoute que cette forme d'organisation conseilliste ne doit pas être une décentralisation totale dans laquelle personne n'est redevable et où il n'y a aucun lieu central où des décisions plus générales peuvent être prises. C'est ainsi qu'il condamne le « fétichisme anarchiste ou spontanéiste qui, sous prétexte que finalement la conscience du prolétariat décide de tout, se désintéresse des formes d'organisation concrètes que cette conscience doit utiliser si elle veut être socialement efficace »⁹⁶. Une fois les conseils mis en place tout ne sera pas réglé parce que le prolétariat pourra enfin s'exprimer. Il faudra apprendre à y travailler, il faudra voir laquelle des volontés on veut accomplir, il y aura débats et désaccords : c'est le lieu adéquat pour avoir ces débats, mais il faut encore savoir se plier à ses normes⁹⁷. Cette critique du spontanéisme et d'un certain anarchisme revient périodiquement dans l'œuvre de Castoriadis qui considère que le conseillisme simpliste tend à faire comme si la société émancipée n'aurait à s'occuper que des débats entourant la gestion quotidienne de l'économie en ne concevant aucun espace de débats sur les orientations générales de la société elle-même.⁹⁸

Pour Castoriadis donc, l'organisation en conseils est intéressante, d'une part, pour sa structure démocratique et horizontale et, d'autre part, parce qu'elle met le pouvoir de décision à l'endroit même de la production. Ainsi, elle ne sépare par le monde entre

⁹⁵Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme*, op. cit., p.113.

⁹⁶*Ibid.*, p.113-114.

⁹⁷*Ibid.*

⁹⁸Poirier Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis*, op. cit., p.217-219.

propriétaires et travailleurs ni entre dirigeant-es et exécutant-es. Ceux et celles qui font le monde choisissent ensemble comment le faire. Cependant, comme nous l'avons vu, Castoriadis ne nie pas la nécessité d'avoir une organisation sociale structurée où certains pouvoirs peuvent être délégués. En effet, pour prendre des décisions qui touchent toute la société, il faut pouvoir discuter et échanger dans des espaces plus restreints où il est possible d'aller plus en profondeur qu'en grand groupe. Cependant, Castoriadis est conscient du piège qui se dissimule derrière la délégation: la concentration du pouvoir au sein des organes centraux et, éventuellement, la création d'une caste de bureaucrates qui – en prétendant parler au nom du peuple – dirige en fait l'État selon une logique d'accumulation et de domination⁹⁹. « Mais dans la société socialiste, il n'y aura pas de conflit entre l'autonomie des organismes de base et la centralisation, dans la mesure où les deux fonctions découleront des mêmes organes, où il n'y aura pas d'appareil séparé chargé de réunifier la société après l'avoir fragmentée - et il faut rappeler que c'est cette tâche absurde qui forme la "fonction" de la bureaucratie. »¹⁰⁰

Pour réaliser cette centralisation tout en conservant l'autonomie des unités de base, Castoriadis développe deux institutions qui s'ajoutent aux conseils eux-mêmes : l'Assemblée centrale et le Gouvernement des conseils. On peut établir un parallèle entre le fonctionnement de ces institutions et celui des conseils présentés ci-dessus. L'Assemblée centrale est composée de délégué-es élu-es par les assemblées générales des conseils d'usine ou d'entreprise. Ces délégué-es sont révocables à tout instant et ne sortent pas de la production, leurs fonctions de délégué-es ne les occupent donc pas à

⁹⁹La plupart des réflexions faites à l'époque du groupe Socialisme ou Barbarie sur cette question se retrouve dans : Castoriadis Cornelius, *La société bureaucratique*, vol. 1 et 2, Paris, Union générale d'éditions, 1973.

¹⁰⁰Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme, op. cit.*, p.120.

temps plein et ils continuent à exercer leur métier comme le reste de la population. Ils se réunissent en session plénière aussi souvent que nécessaire (une à deux journées par semaine propose Castoriadis) et rendent mensuellement des comptes aux assemblées qui les ont élus et qui peuvent les démettre. Les débats de cette assemblée devraient être télédiffusés et facilement accessibles¹⁰¹. Le Gouvernement des conseils, quant à lui, est composé de membres de l'Assemblée centrale que cette dernière élit et peut révoquer à tout instant, qui ont pour fonction de préparer les discussions de l'Assemblée, de rassembler l'information nécessaire et de la rendre disponible à toute la population et, dans une situation de grande urgence, de prendre des décisions entre deux séances de l'Assemblée centrale¹⁰². Le modèle des conseils est donc un modèle de gouvernement confédéral, sa base est composée de très petites unités qui s'assemblent pour atteindre des buts communs, mais qui gardent le pouvoir quant aux décisions finales.

Un des rôles primordiaux du Gouvernement des conseils est de diffuser toute l'information nécessaire, sous une forme accessible, à l'ensemble de la population pour qu'elle prenne ses décisions *en connaissance de cause*. Ce thème, récurrent dans *Le contenu du socialisme*, est crucial pour Castoriadis¹⁰³. Dans le système capitaliste, il est impossible de faire des choix en connaissant les conséquences de ceux-ci sur la société dans laquelle on évolue¹⁰⁴. Pour Castoriadis, le socialisme est donc le choix *libre et conscient* de la manière par laquelle nous produisons le monde¹⁰⁵. Ce partage d'information est l'un des deux outils majeurs sont utilisés pour éviter les dérives

¹⁰¹*Ibid.*, p.197-198.

¹⁰²*Ibid.*, p.120-124 et 195-198.

¹⁰³Prat Jean-Louis, *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte, 2012, p.113.

¹⁰⁴Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme, op. cit.*, p.118.

¹⁰⁵*Ibid.*, p.125.

centralistes ou autoritaires. La diffusion des débats de l'Assemblée centrale et du Gouvernement des conseils vise justement à ce que ce travail se fasse de manière transparente¹⁰⁶. Pour Castoriadis, la gestion ouvrière n'a rien à voir avec la supervision ou la surveillance d'une direction par les travailleurs et travailleuses (comme la logique du bureaucratisme et celle de la démocratie représentative tendent à favoriser). « C'est la *suppression* de l'appareil de direction séparé, la restitution de ses fonctions à la communauté des travailleurs. Le Conseil d'entreprise n'est pas un nouvel appareil de direction; il n'est qu'une des instances de coordination, une "permanence" et le lieu régulateur des contacts de l'entreprise avec l'extérieur. »¹⁰⁷ Pour lui cette transition modifie la nature même du travail, où les principes de direction et d'exécution sont liés. Cette fin de la division entre exécution et direction – faisant écho à sa critique de la bureaucratie – et l'unité de l'assemblée qui la remplace est au cœur du concept de démocratie proposé par Castoriadis. Il est intéressant de noter que c'est donc très tôt que se révèle dans la pensée de Castoriadis cette unité de l'assemblée qui deviendra plus tard unité du *dèmos* et qui sera un des éléments de différenciation important entre lui et Claude Lefort, un de ses ancien camarade de *Socialisme ou Barbarie* – différenciation sur laquelle nous reviendrons dans le deuxième chapitre.

Le second outil pour éviter la centralisation est un ensemble de règles imposées à la délégation :

- Les délégué-es doivent être révocables en tout temps;

¹⁰⁶*Ibid.*, p.118

¹⁰⁷*Ibid.*, p.126.

- Ils doivent demeurer des travailleurs et travailleuses à part entière et ne pas quitter la production pour devenir des professionnels du politique;
- Ils doivent faire rapport très régulièrement, être entièrement transparents et partager toute l'information obtenue et les débats effectués;
- La prise de décision finale doit demeurer entre les mains des assemblées de chaque entreprise ou usine.¹⁰⁸

Une fois ces principes de gouvernement établis, Castoriadis reste toujours aux prises avec l'épineuse question de la planification économique. Même avec toute l'information disponible, comment des délégué-es à temps partiel et des travailleurs et travailleuses réuni-es en assemblée pourraient-ils planifier une économie au complet? Il a besoin de mettre en place une institution supplémentaire : l'usine du plan.

La tâche imposante que peut représenter la planification de l'économie doit donc être prise en charge par un groupe de travailleurs et travailleuses doté-es des meilleurs outils. Celui-ci a pour objectif de « bâtir des plans en série », d'où le nom « d'usine du plan » que porte leur milieu de travail. Son travail est de présenter les conséquences des différentes possibilités dont les instances politiques souhaitent envisager la réalisation. « Qu'advierait-il au nombre de chandails produits si le secteur du textile travaillait 5% moins d'heures? » « Quelle serait la conséquence sur l'industrie de l'acier si nous voulions produire 2000 réfrigérateurs de plus? » Voilà le type de questions auxquelles l'usine du plan souhaite répondre : « le rôle de l'usine du plan ne sera évidemment pas de *décider* du plan. [...] Le rôle de l'usine du plan sera : *avant* l'adoption du plan, de calculer

¹⁰⁸*Ibid.*, p.145-147.

et de présenter à la société les implications et les conséquences du plan ou des plans proposés »¹⁰⁹. Une fois le plan adopté, l'usine révisé les données et l'adapte à la situation. Elle propose aux instances politiques des changements à effectuer au plan en fonction des fluctuations de la situation. Elle ne prend aucune décision de nature politique, sauf en ce qui concerne la gestion de son propre travail¹¹⁰. Pour avancer la faisabilité de cette thèse, en 1957, Castoriadis affirme déjà que les ordinateurs à bandes magnétiques permettaient de stocker suffisamment d'informations pour contenir une bonne partie des données nécessaires à la planification d'une économie¹¹¹. Ce lieu de travail, comme les autres, présente donc à la population les différentes alternatives de production et de consommation vers lesquelles elle pourrait se diriger.

Mais jusqu'où va la planification de la consommation? Jusqu'où s'ingère-t-elle dans notre vie? Castoriadis défend un modèle où un niveau général de consommation est choisi collectivement, mais où les produits de consommation de base sont choisis à partir d'un marché dont le principe serait la souveraineté individuelle du consommateur. Il serait absurde de prendre des décisions majoritaires sur les couleurs de chaussettes ou les légumes que chacun-e préfère. De toute façon, si une majorité de gens préfère les brocolis et une minorité aime les champignons, rien n'empêche de faire pousser les deux en des quantités différentes. Là-dessus le marché offre, selon le « jeune » Castoriadis, une capacité d'adaptation plus intéressante que la planification, aussi raffinée puisse-t-elle être¹¹².

¹⁰⁹*Ibid.*, p.164.

¹¹⁰*Ibid.*

¹¹¹*Ibid.*, p.160-161.

¹¹²*Ibid.*, p.164-165.

Ainsi, à travers l'usine du plan la société définira ce qui doit être « consommé » par les services publics, ce qui doit être réinvesti dans l'amélioration des forces productives et ce qui doit être laissé à la consommation individuelle. Les préférences des consommateurs s'y exprimeront à travers un marché d'un type distinct de ceux qu'on connaît dans le capitalisme. Castoriadis n'aborde son fonctionnement qu'une fois dans toute son œuvre et de façon suffisamment brève pour qu'il vaille la peine de le citer de façon extensive :

Comment fonctionnera ce marché, comment s'y réalisera l'adaptation réciproque de l'offre et de la demande?

Il y a d'abord une condition d'équilibre global: l'ensemble des revenus distribués (salaires, retraites, etc.) devra être égal à la valeur (quantités X prix) des biens de consommation offerts au cours de la période.

Une première décision "empirique" devra être prise pour commencer sur la structure de la consommation. Elle s'appuiera sur les régularités statistiques traditionnellement "connues", en les corrigeant pour tenir compte de l'effet des facteurs nouveaux (égalisation des revenus, par exemple). Elle devra prévoir également la constitution de stocks plus élevés que ceux qui sont "techniquement" nécessaires.

Les écarts possibles du déroulement réel de la consommation par rapport aux prévisions rencontreront trois "amortisseurs" ou processus de correction successifs:

a) variation des stocks,

b) hausse (ou baisse, en cas de déficit de la demande) du prix de la marchandise considérée aussi longtemps que les stocks continuent à baisser (ou à s'accumuler) avec explication au public de la raison de cette modification des prix,

c) entre-temps, rajustement de la structure de la production des biens de consommation, jusqu'au point où le flux de production devient égal (après reconstitution de stocks normaux) au flux de la demande. A ce moment-là, le prix de vente est ramené au prix normal.

Étant donné le principe de la souveraineté des consommateurs, l'écart entre demande réelle et production prévue doit être corrigé non pas par l'instauration d'une différence permanente entre prix de vente et prix normal, mais par la

modification de la structure de la production. En effet, un tel écart signifie ipso facto que la décision de planification était erronée dans ce domaine.¹¹³

De la même façon que Castoriadis refuse l'idée selon laquelle les dirigeants d'entreprises savent mieux comment le travail doit être organisé que ceux et celles qui l'exécutent, il refuse l'idée qu'il existerait une telle chose que la planification juste de la consommation des autres, c'est pourquoi il propose un socialisme où un espace de marché existe dans le but de laisser les gens libres de leurs choix de consommation personnelle¹¹⁴. Par contre, pour assurer l'égalité entre tous et toutes, Castoriadis affirme que tous les salaires devront être égaux, le temps de l'un-e valant bien celui de l'autre. De plus, cela aura l'avantage de simplifier l'organisation du travail comme un nombre important de conflits s'en trouveront automatiquement résolus¹¹⁵. Ce marché devra aussi avoir comme médium d'échange une monnaie qui ne permet pas d'être accumulée¹¹⁶. Le marché perdure dans le socialisme du « jeune » Castoriadis, mais dans une version très limitée et encadrée par la planification qui balise l'ensemble de l'économie. Les questions qui sont au cœur du processus de planification et sur lesquelles se centre le débat autour de la planification sont la durée du travail, le niveau de consommation individuelle, la nature de la consommation publique, la nature des investissements dans les structures productives et les tâches que chaque lieu de travail devra réaliser¹¹⁷. Une fois les décisions prises sur ces questions, le reste de l'organisation économique découle de façon presque automatique, selon Castoriadis qui se fonde sur les travaux de l'économiste Wassily Léontief dont les

¹¹³*Ibid.*, p.166-168.

¹¹⁴*Ibid.*, p.172-173.

¹¹⁵*Ibid.*, p.170-171.

¹¹⁶*Ibid.*, p.168.

¹¹⁷*Ibid.*, p.175.

matrices nous permettent de connaître les conséquences d'un changement de production dans une branche industrielle sur les autres branches liées à ses intrants ou extrants¹¹⁸. Quand il est adopté, le plan ne domine pas la société. Il est le point de départ, modifiable, altérable en fonction des circonstances. Comme Castoriadis n'adhère pas à l'idée d'une technique qui permettrait de connaître scientifiquement la nature de notre société, il n'est jamais possible de la planifier de façon définitive. Ainsi, le plan doit rester dynamique comme la société dont il est le reflet¹¹⁹.

Takis Fotopoulos est probablement l'un de seuls auteurs à avoir fourni une critique de cette organisation économique et à en avoir soulevé les contradictions inhérentes¹²⁰. L'adhésion au marché crée inévitablement des inégalités entre les différent-es participant-es. Castoriadis tente de résoudre ces inégalités en imposant l'égalité des salaires. Cela pose deux problèmes : d'abord, celui de laisser intactes les impulsions de croissance économique et de productivisme induites par le marché – et que Castoriadis se propose de limiter par une intervention macro-économique, analogue, en fin de compte, à la sociale-démocratie keynésienne. Ensuite, cela ne résout pas les inégalités inhérentes à la réalisation du travail lui-même : certains emplois sont plus satisfaisants que d'autres,

¹¹⁸*Ibid.*, p.93-94.

¹¹⁹*Ibid.*, p.177-178.

¹²⁰Fotopoulos Takis, « The Autonomy Project and Inclusive Democracy A Critical Review of Castoriadis' Thought », *The International Journal of Inclusive Democracy*, vol. 4, 2, 2008, p. 1–29. Il est intéressant de constater que Fotopoulos aussi considère que le projet d'autonomie de Castoriadis doit être vu comme étant fondé sur les thèses développées dans *Le contenu du socialisme* : « Castoriadis never produced a new visualisation of his economic system consistent with his late project of autonomy, leaving the impression that the same economic model, which he formulated in the 1950s for his earlier socialist project, still applied to his new project [...] although he adopted a new conception [of autonomy] for a future society, he did not disown his earlier formulations for a socialist model of workers' management » (p.1).

certains sont plus risqués ou difficiles que d'autres. La seule égalité des salaires pourrait bien causer plus de problèmes qu'elle n'en effacerait prévient Fotopoulos.¹²¹

Enfin, très rapidement, Castoriadis évoque – plus qu'il ne décrit – un système militaire et un système judiciaire. En deux paragraphes qui se suivent, il nous apprend que le socialisme armera le peuple directement (plutôt qu'entretenir une armée professionnelle) et laissera la gestion de la justice à des conseils ouvriers.¹²² Nous nous priverons d'étudier ces éléments de grande importance car, à peine esquissés, ils sont abandonnés par l'auteur. Comme nous le verrons, Castoriadis se penchera sur la justice à quelques reprises dans ses ouvrages tardifs. Par contre, je n'ai pu trouver de remarques postérieures sur la question d'une vision positive d'une organisation militaire.

Les écrits sur le contenu du socialisme rédigés à la fin des années 1950 par Castoriadis mettent de l'avant une proposition assez claire de ce à quoi pourrait ressembler la société émancipée. Ses institutions de base seraient les conseils ouvriers qui fonctionneraient par une délégation limitée et encadrée par des règles strictes et laissant le dernier mot aux instances locales. La majeure partie de l'économie serait planifiée, mais les préférences de consommation individuelles s'exprimeraient à travers un marché balisé où l'accumulation serait impossible.

Seconde période : le projet d'autonomie

Les années qui suivent l'exposition de cette proposition sur *Le contenu du socialisme* verront les intérêts de Castoriadis migrer vers des questions plus proprement « philosophiques », tant dans le contenu que dans la forme et le ton que prendront alors

¹²¹*Ibid.*, p.4-6.

¹²²*Ibid.*, p.195-196.

ses écrits. La publication de *L'institution imaginaire de la société* en 1975 inaugure cette période. Rappelons que, suivant les indications de Castoriadis et de nombre de ses commentateurs, nous considérons cette période non pas comme un changement de cap de l'auteur, mais bien comme un approfondissement du projet d'autonomie dont les fondements ont été jetés dans *Le contenu du socialisme*. En somme, Castoriadis avait donné dans ce premier travail une idée approximative de ce que serait pour lui un projet émancipateur, il se penche désormais sur les tensions et problèmes inhérents à ce projet. Dans les prochains paragraphes, il ne sera pas question d'aborder tous les sujets que Castoriadis a traité au cours de cette seconde période : ils sont évidemment trop nombreux, allant de la psychanalyse à l'étude des sociétés antiques en passant par la linguistique. Gardons plutôt le cap sur notre objectif et concentrons-nous sur les concepts qui peuvent servir ici à transformer son projet de société socialiste. On en repère trois au sein de l'œuvre : l'auto-institution, l'autonomie et l'autolimitation.

Le concept d'auto-institution se fonde d'abord sur le constat que les sociétés humaines ont généralement prétendu que leur propre institution leur était extérieure, qu'elle était une donnée avec laquelle les humains membres de ces sociétés devaient vivre. Non seulement la façon dont ces sociétés étaient instituées, mais aussi les institutions (sociales, religieuses, judiciaires, économiques, politiques, etc.) qui les composaient, provenaient d'un ordre approuvé ailleurs qu'en leur sein. Souvent, la religion jouait le rôle essentiel de cette injection de sens instituant la société. Ainsi, telle société existe puisqu'elle est le peuple élu pour un dieu tout puissant. De la même manière, si un roi a le pouvoir dans une société, c'est parce que le dieu en question l'a voulu ainsi. La même

logique de pouvoir hétéronome et exogène se reproduit pour expliquer la hiérarchie à l'intérieur de la famille ou de la cour de justice¹²³.

Le concept d'auto-institution permet, dans un premier temps, d'affirmer que malgré leurs prétentions, ces sociétés ne sont pas réellement instituées de l'extérieur. Ce sont bel et bien des humains qui professent les dogmes des religions et qui leur accordent du crédit, ce sont eux qui mettent en place des traditions et les font perdurer. Les sociétés humaines ne sont ainsi jamais instituées par quelque chose qui est extérieur aux humains qui la composent¹²⁴. Toutefois, dès que nous avons dit cela, il est immédiatement nécessaire d'ajouter que peu importe la justesse de cette affirmation, le fait que les humains soient persuadés que leur société est gouvernée par des règles qui leur sont extérieures est suffisant pour qu'elle le devienne effectivement. Comme tout le monde agit en fonction de ces normes communes issues d'une origine fantasmée, elles deviennent les normes et les institutions effectives de cette société¹²⁵.

Ce constat, Castoriadis le partage avec Feuerbach et le jeune Marx dans leur critique de la religion et de l'idéalisme abstrait. Par contre, l'explication de Castoriadis sur les origines de la religion et de l'hétéronomie en général diffère grandement. Alors que Marx situe les formations sociales comme la traduction organisationnelle des besoins fondamentaux objectifs des humains, Castoriadis les voit comme le produit des significations imaginaires sociales. Ces significations imaginaires sociales, c'est ce que les membres de

¹²³Caumières Philippe et Tomès Arnaud, *Cornelius Castoriadis réinventer la politique après Marx, op. cit.*, p.82-83.

¹²⁴Castoriadis Cornelius, « La polis grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1999, p. 358.

¹²⁵Castoriadis Cornelius, *La montée de l'insignifiance – Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Éd. du Seuil, 2007, p.194.

la société considèrent comme des faits. Cela inclut souvent, bien entendu, des besoins de base comme boire de l'eau et se nourrir, mais aussi des phénomènes, explications et histoires qui dans le cadre d'une société donnée ont pris une importance déterminante, peu importe qu'elles soient vraie ou non. Ce ne sont pas donc pas les besoins objectifs dans leur forme « pure » qui créent les institutions sociales, mais bien nos façons de concevoir, interpréter et prioriser ce que nous considérons comme des besoins, des faits et des corrélations. Si ces significations imaginaires sociales sont construites en relation avec la nature, la rationalité et l'histoire, elles ne peuvent en être directement déduites. Ainsi, la religion, la hiérarchie sociale ou l'organisation économique ne sont pas le reflet de la réalité objective du monde, mais bien de la manière dont la collectivité comprend le monde – à travers des symboles, des expériences communes, des moments fondateurs¹²⁶.

L'ontologie de la société pour Castoriadis comprend donc une part essentielle réservée à la création. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard : l'attention qu'il porte à l'auto-organisation de travailleurs et travailleuses – et en particulier de la révolution auto-gestionnaire de Budapest en 1956 – au sein de *Socialisme ou Barbarie* témoigne déjà d'une grande sensibilité à l'égard de la capacité créative des humains¹²⁷. L'organisation sociale, les lois, bref, le *nomos*, se déploie d'une façon spécifique à chaque société à cause justement de cet espace particulier de création. Or, le *nomos* évolue dans le temps, le rapport entre les conditions sociales, environnementales, politiques – qui trace le contour de la société – se transforme lui aussi¹²⁸. Castoriadis nomme « social-historique » l'évolution du

¹²⁶Poirier Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis*, op. cit., p.247.

¹²⁷*Ibid.*, p.393-394.

¹²⁸Prat Jean-Louis, *Introduction à Castoriadis*, op. cit., p.110.

rapport entre les conditions matérielles des sociétés et les significations imaginaires sociales. Le social-historique, c'est donc à la fois les formes changeantes que prennent les sociétés à travers l'Histoire, mais aussi le poids de ces formes passées sur les sociétés à venir. Ce poids est constamment contrebalancé par la création humaine, ce qui fait que le social-historique est à la fois agir et signification; il est l'impression du passé sur le présent, mais aussi la transformation de la société par son entrée dans l'histoire¹²⁹.

Donc les institutions¹³⁰ humaines qui sont le substrat du social-historique sont effectivement porteuses du passé de domination et d'oppression de la société, mais on ne peut pour autant s'en débarrasser en faisant du passé table rase. Pour Castoriadis, cette tentation de mettre fin aux institutions existantes méconnaît à la fois notre rapport en partie inconscient aux institutions et leur caractère double qui n'est pas réductible à l'aliénation et à la domination. « Aucun faire humain n'est non conscient; mais aucun ne pourrait continuer une seconde si on lui posait l'exigence d'un savoir exhaustif préalable, d'une élucidation totale de son objet et de son mode d'opérer. »¹³¹ Les institutions sont cette mémoire commune, ce bagage du fonctionnement social dont nous n'avons pas besoin d'être entièrement conscient, mais qui nous permet de fonctionner en société. La création ne se fait entièrement consciemment, pas plus que la participation à des d'institutions complexes, comme le langage ou la famille : elles font partie d'un

¹²⁹Adams Suzi, *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*, New York, Fordham University Press, 2011, p.23-24, 33-35, 57.

¹³⁰Il est à noter que pour cette explication des institutions humaines, notre définition des institutions présentée en introduction est momentanément levée pour nous donner le temps de définir ce que Castoriadis entend par ce mot.

¹³¹Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p.108.

processus comprenant des réflexes et des pensées héritées du passé. On ne peut donc pas tout simplement se libérer des institutions en les éliminant volontairement¹³².

De plus, pour Castoriadis la nature des institutions est double. D'un côté, elles affichent un caractère ensembliste-identitaire. Si on prend l'exemple de l'institution langagière, ce caractère serait le langage comme code, celui qui permet à la fois les communications sociales et l'activité sociale. Pourquoi les termes « ensembliste » et « identitaire » pour qualifier ce premier visage de l'institution? Identitaire, d'une part, car pour qu'une institution fonctionne adéquatement elle doit permettre que certains éléments (pour continuer avec l'exemple de la langue, le signifiant « cheval ») soit identifiés à d'autres (le signifié : l'idée du cheval ou le référent : ce cheval spécifique). L'aspect identitaire permet une continuité et une stabilité dont les institutions ont besoin pour fonctionner. Par ensembliste, d'autre part, Castoriadis entend la capacité d'intégrer certains objets à des ensembles plus grands, par exemple, le mot « pomme » peut être mise dans l'ensemble « fruits »¹³³. Donc, le caractère ensembliste-identitaire des institutions est ce qui assure leur caractère stable et compréhensible. Évidemment, c'est aussi par ce caractère qu'elles dévoilent leur côté immuable et potentiellement oppressant. Mais la nature ensembliste-identitaire n'épuise pas les possibilités des institutions¹³⁴.

Castoriadis affirme qu'existe également un caractère radicalement imaginaire aux institutions à cause de l'arbitraire des relations qui s'y établissent entre leurs différents

¹³²En fait, l'idée même de balayer ces institutions provient de notre rapport avec l'institution langagière et la philosophie moderne. Castoriadis Cornelius, *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p.36-37.

¹³³Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p.327-399.

¹³⁴Singer Brian, "The Later Castoriadis: Institution Under Interrogation", *op. cit.*, p.83.

termes. Continuons avec l'exemple de la langue : pourquoi l'assemblage précis des lettres qui forment le mot « pomme » désigne ce fruit? Même si on remonte le cours de la généalogie, force est d'admettre qu'il existe une part d'arbitraire dans l'assemblage des sons qui forment les mots. Donc le lien entre les différents syntagmes peut varier sans cesse, c'est ici que Castoriadis situe l'espace radicalement imaginaire que permettent les institutions. Nous pouvons établir des connexions différentes : le code ne recouvre jamais entièrement la langue¹³⁵. Ainsi, dans l'usage quotidien des institutions se dégage un espace de jeu, les différentes réalités existantes se recomposent à partir de nouvelles circonstances, face à de nouveaux sujets et dans des contextes inconnus jusqu'alors. Cette recombinaison des équivalences ne se fait évidemment pas *in abstracto*, sans lien aucun avec la partie ensembliste-identitaire. Cette dernière maintient le reste de l'institution intacte, ce qui permet que la création dans l'espace de jeu laissé ouvert par l'imaginaire radical prenne sens¹³⁶. Autrement, si tous les paramètres de l'institution étaient changés d'un coup, la transformation serait incompréhensible pour les sujets à l'intérieur de l'institution – pensons par exemple à une soudaine interversion de l'ensemble des mots du langage qui prendraient, du jour au lendemain, d'autres significés : cette transformation détruirait l'institution du même coup.

L'institution chez Castoriadis a donc une nature double : rigide et signifiante, mais aussi créative et éthérée. Pour évoquer l'assemblage des significations qui forment l'imaginaire d'une société ou d'un individu, il utilise la métaphore du magma. Résistant à la détermination ensembliste-identitaire, le magma est le lieu où sont justement créés les

¹³⁵Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, 493-499.

¹³⁶Poirier Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis, op. cit.*, p.115-116.

ensembles par le croisement des différentes significations imaginaires¹³⁷. Castoriadis reprend ainsi une tension chère aux Grecs qui veut que les humains ne sont ni chaos ni cosmos, mais toujours dans un rapport de transformation de l'un par l'autre¹³⁸. Les sujets qui traversent l'institution ne sont donc pas entièrement dominés par elle, mais elle n'est pas non plus l'objet de certains sujets qui la contrôlent de part en part. Les institutions peuvent donc être source d'aliénation, car elles imposent un contenu spécifique qui est porteur des résidus de l'histoire : domination, division de classe, pouvoir, etc.¹³⁹ Elles sont cependant aussi sources d'émancipation en ce sens qu'elles sont intimement liées au mode d'être profondément social des humains. Sans les institutions, il est impossible pour les humains de se penser individuellement et collectivement et donc de transformer leur réalité sociale. Enfin, comme elles sont appuyées sur un magma de significations imaginaires qui résistent à leur complète détermination selon un ordre logique pré-déterminé, les institutions sont donc aussi mouvantes et en transformation¹⁴⁰.

Dans ses travaux, Suzy Adams montre que ce rapport entre création et inscription se transpose aussi dans l'ontologie naturelle chez le Castoriadis « tardif ». Partant d'un intérêt pour les humains dans la cité, le philosophe a dû reconnaître leur parenté avec les roches et les arbres¹⁴¹ et donc constater la présence d'un élément de création inhérent à la nature elle-même. Partant de l'idée que certaines significations imaginaires sociales

¹³⁷Klooger Jeff, *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy*, Boston, Brill, 2009, p.319.

¹³⁸Adams Suzi, *Castoriadis's Ontology*, *op. cit.*, p.103.

¹³⁹Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p.163.

¹⁴⁰Adams Suzi, *Castoriadis's Ontology*, *op. cit.*, p.105.

¹⁴¹Pour paraphraser Castoriadis Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1998, p.191 cité dans Adams S., « Castoriadis at the Limits of Autonomy? Ecological Worldhood and the Hermeneutic of Modernity », *European Journal of Social Theory*, vol. 15, 3, 2012, p. 313.

reposent sur la nature – la *phusis* – Castoriadis finit par s’interroger sur les mouvements qui sont propres à la nature, qui sont indépendants de l’influence humaine. Dans un dialogue d’une vingtaine d’années avec le biologiste chilien Francisco Varela, Castoriadis développe une compréhension de la nature comme une poussée qui « tendrait à se donner la forme la plus parfaite ou (peut-être) la plus complexe possible »¹⁴². Ainsi, la *phusis* contient le principe de création de la forme dans laquelle les êtres vivants évoluent¹⁴³. Ces derniers sont conçus comme des êtres pour-soi qui se considèrent comme leur propre fin et qui créent le monde qui les entoure¹⁴⁴. Cela ne signifie pas qu’ils sont autonomes – un terme que Castoriadis réserve aux humains et à leur capacité politique, comme nous le verrons ci-dessous¹⁴⁵ –, mais cela rend plus complexe le rapport des humains à leur institution. Celle-ci se réalise dans un contexte mouvant d’*autopoïésis* de la *phusis* qui tend vers une complexité de plus en plus grande et en rapport avec d’autres êtres *pour-soi* qui créent leur propre monde.

Que peut vouloir dire, avec cette vision de l’institution, la notion d’auto-institution? C’est en premier lieu la prise de conscience, sociale et généralisée, de la plasticité relative des institutions sociales et de leur origine humaine et imaginaire. Elle commence donc à partir du moment où il est possible de prendre conscience du caractère humain des institutions tout en conservant en tête leur caractère supra-individuel¹⁴⁶. C’est pour cette raison que la Grèce antique joue un rôle important dans la pensée de l’auto-institution chez Castoriadis. À partir du moment où la philosophie apparaît et qu’il est possible

¹⁴²Castoriadis Cornelius, *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 239.

¹⁴³Adams Suzi, *Castoriadis’s Ontology*, *op. cit.*, p.159.

¹⁴⁴*Ibid.*, p.188-189.

¹⁴⁵Adams S., “Castoriadis at the Limits of Autonomy?”, *op. cit.*, p.320-321.

¹⁴⁶Caumières Philippe, *Castoriadis, critique sociale et émancipation*, *op. cit.*, p.37.

d'avoir une réflexion sur ce qui fait la réalité sociale humaine en dehors d'un rapport au supranaturel forcément hétéronome¹⁴⁷. L'auto-institution est donc un fait indépassable des sociétés humaines, mais ce fait fondamental est occulté par les principes hétéronomes au centre des religions, systèmes de croyance, lois de l'histoire, lois du marché, etc. Toutefois, comme nous l'avons vu, auto-institution ne signifie pas institution immédiate, transparente et volontaire de la société par les humains. Même si la société est auto-instituée, elle s'inscrit dans l'histoire¹⁴⁸.

Par ailleurs, si les sociétés sont forcément auto-instituées, cela ne signifie donc pas que leur auto-institution est consciente. La réalisation volontaire de l'auto-institution, c'est l'autonomie. *Auto nomos*, établir soi-même ses propres lois. Non pas de façon individuelle, mais dans la participation au social. « Liberté sous la loi - autonomie - signifie participation à la position de la loi. C'est une tautologie de dire que cette participation ne réalise la liberté que si elle est également possible pour tous, non pas dans la lettre de la loi, mais dans l'effectivité sociale. »¹⁴⁹ L'autonomie est donc le lieu où se rejoignent l'égalité et la liberté. Tout le monde a l'égale possibilité de participer librement à la construction de la loi selon ses propres vues, autrement on ne peut se dire réellement libre (car quelqu'un d'autre a décidé à notre place ce que devait être la loi).

L'autonomie ne se crée pas que dans l'agencement d'institutions de prise de décision commune, mais dans la mise en place d'une société où la construction à la fois du social et des individualités qui l'habitent est un processus dont le social prend progressivement

¹⁴⁷Castoriadis Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, op. cit., p.194.

¹⁴⁸Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p.160-161.

¹⁴⁹Castoriadis Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, op. cit., p.275-276.

conscience¹⁵⁰. Une des institutions nécessaires à cette prise de conscience est la *paideia*. La *paideia* est une éducation à la vie civique qui se propose de rendre les différents individus prêts à intégrer les institutions, à bien les connaître et à en faire bon usage. Il s'agit donc d'un apprentissage de l'exercice de la liberté au sein des institutions qui incorpore la notion de transformations des institutions. En effet, la *paideia* instruit sur capacité de transformer les institutions et les moyens d'y parvenir¹⁵¹.

Les « procédures démocratiques » ne sont pour Castoriadis qu'une part de ce qui constitue le régime démocratique. Vu dans son entièreté, le régime démocratique est plutôt l'aboutissement de la *paideia*, dont la démocratie directe ou le vote ne sont que des instruments, « les pièces d'un processus politique éducatif, d'une *paideia* active, visant à exercer, donc à développer chez tous les capacités correspondantes et par là à rendre aussi proche que possible de la réalité effective le postulat de l'égalité politique »¹⁵². Ainsi, contrairement à Habermas, Castoriadis soutient que la démocratie n'est pas qu'un processus décisionnel dont il faudrait huiler adéquatement les mécanismes communicationnels, mais bien un régime politique au sens fort du terme¹⁵³. L'autonomie est donc fortement liée à la démocratie chez Castoriadis. Cependant, on voit tout de suite qu'il ne s'agit pas de la démocratie acceptée dans le sens contemporain du terme, qui signifie en fait le gouvernement représentatif¹⁵⁴. Il s'agit plutôt d'une démocratie comme

¹⁵⁰Castoriadis Cornelius, «La polis grecque et la création de la démocratie», *op. cit.*, p.381-382.

¹⁵¹Castoriadis Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p.290-291.

¹⁵²*Ibid.*, p.284.

¹⁵³Kalyvas A., « The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis Contra Habermas », *Thesis Eleven*, vol. 64, 1, 2001, p. 1–19.

¹⁵⁴Manin Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, *op. cit.*

l'entendent les Grecs anciens et comme nous l'entendons tout au long des présentes pages.

Dans un texte où il présente la *polis* grecque comme germe de la démocratie, Castoriadis soutient que l'autonomie se fonde sur trois refus : celui de la représentation, celui de l'expertise politique et le refus de l'État comme instance séparée de la politique.¹⁵⁵

Le refus de la représentation n'est pas refus de toute délégation, comme nous l'avons vu plus tôt. Le lien entre le Castoriadis « jeune » et le Castoriadis « tardif » devient évident tant il reprend les mêmes positions que celles présentées dans *Le contenu du socialisme*. Le refus de la représentation signifie le refus de laisser ceux et celles qui reçoivent des pouvoirs de délégation prendre, sans consultation ou conséquence, des décisions au nom des autres. D'où le maintien de l'idée nécessaire de révocabilité en tout temps. Autrement, l'activité politique - « la » politique - ne devient plus l'affaire des citoyen-nes comme le prétend par son nom même la démocratie, elle devient plutôt le privilège d'un nombre restreint de gens qui y exercent leur pouvoir et leur autorité¹⁵⁶.

On pourrait penser que le refus de la spécialisation en politique relève de la même réflexion portant sur la répartition du pouvoir dans la société. Pourtant, le refus de la spécialisation politique chez Castoriadis se fonde d'abord sur une réflexion concernant la nature du politique. Selon lui, il ne peut y avoir de spécialiste de la politique pour la simple et bonne raison qu'une telle spécialisation est impossible, la prétention de connaître la vérité de la politique est immanquablement mensongère¹⁵⁷. « [L]a politique,

¹⁵⁵Castoriadis Cornelius, «La polis grecque et la création de la démocratie», *op. cit.*, p.360-366.

¹⁵⁶*Ibid.*, p.360-361.

¹⁵⁷Caumières Philippe, *Castoriadis, op. cit.*, p.87-88.

je l'ai écrit des dizaines de fois, n'est pas une affaire d'*epistèmè* mais de *doxa* - et cela est la seule justification non procédurale du principe majoritaire. Et en disant cela on n'a pas encore fini, car toutes les *doxai* ne sont pas équivalentes, et il y a une sorte de savoir en politique, qui n'est pas "science" mais affaire de jugement, de prudence et de vraisemblance. »¹⁵⁸ Ce sont ceux et celles qui sont directement concernés par la vie en société qui sont les meilleurs juges pour évaluer un choix politique. En conséquence, c'est toute la société qui est interpellée par la décision politique et non seulement certains « spécialistes de l'universel » ou « techniciens de la totalité »¹⁵⁹.

Enfin, le refus de l'État comme organisation entièrement séparée de la société n'est pas étranger aux critiques formulées contre la bureaucratie dans *Socialisme ou Barbarie*, mais il ne s'y limite pas. En concevant l'État comme un lieu distinct de la société, on permet la création d'une caste de bureaucrates, mais, en plus, on lie la politique non plus à la société, mais bien à un appareil qui serait l'outil de la société. On ne décide donc plus ce qu'on doit faire ensemble, mais bien ce qu'on fait faire à la machine étatique : le débat politique devient ensuite une lutte pour le contrôle de cette machine¹⁶⁰. Castoriadis voit davantage le politique s'exprimer à travers différentes sphères dans la vie sociale plutôt que centré sur un appareil : « La langue grecque ancienne et la pratique politique des Athéniens nous offrent une distinction précieuse - et, à mon avis, de validité universelle - entre trois sphères des activités humaines, que l'institution globale de la société doit à la fois séparer et articuler : l'*oikos*, l'*agora* et l'*ecclesia*. On peut traduire librement par: la sphère privée, la sphère privée/publique, la sphère (formellement et fortement)

¹⁵⁸Castoriadis Cornelius, « Quelle démocratie? », in *Figures du pensable - Les carrefours du labyrinthe 6*, Paris, Points, 2009, p. 175-217.

¹⁵⁹Castoriadis Cornelius, "La polis grecque et la création de la démocratie", *op. cit.*, p.361-362.

¹⁶⁰*Ibid.*, p.363-364.

publique »¹⁶¹. Hors de son espace privé, il existe donc deux autres espaces : le lieu public/privé où l'on discute librement et où l'on échange tant les idées que l'information et l'espace public formel où l'on prend ensemble des décisions. Précision utile, qui permet à la fois de comprendre une distinction autrement invisible, mais surtout qui problématise l'espace public du gouvernement représentatif. À quoi sert cet espace de discussion si la prise de décision en commun n'advient jamais en son sein? Pourquoi débattre si on ne fait que voter – fort rarement par ailleurs – pour des gens qui ensuite refont eux-mêmes les débats – lorsqu'ils les font – et prennent seuls les décisions? On voit donc que l'autonomie proposée par Castoriadis est une déconstruction complète de l'idée de « démocratie » telle qu'elle est pratiquée par les sociétés occidentales contemporaines. Les principaux symboles de nos gouvernements représentatifs —les représentant-es, les expert-es et l'État— sont nommément proscrits de la politique. Se trouve, en lieu et place, des espaces permanents de débat et de prise de décision auquel toute la collectivité est associée. On se doit de noter au passage le fait que Castoriadis, dans ses écrits tardifs, défait le lien qu'il tissait entre lieu de production et lieu démocratique. Bien qu'il ne réfute jamais directement le rôle central que jouaient les conseils d'usine et d'entreprise dans son premier modèle, on le voit de plus en plus préoccupé par des espaces proprement politiques qui n'ont pas de lien direct avec le statut de producteur.

La démocratie est, dès lors, un régime autonome conscient de son auto-institution. Or, l'absence d'hétéronomie signifie également l'absence de limites imposées. Il n'est rien

¹⁶¹Castoriadis Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, *op. cit.*, p.276.

que la démocratie ne puisse faire ou du moins tenter de faire, des chefs d'œuvres les plus époustouflants aux atrocités les plus monstrueuses. « Et c'est aussi pour cela qu'elle est un régime tragique. Le sens de la tragédie est cela même : la question de l'homme est l'*hubris*, il n'y a pas de règle ultime à laquelle il puisse se référer pour y échapper, pas de Décalogue, pas d'Évangile. [...] Nous devons trouver nous-même les lois que nous devons adopter; les limites ne sont pas tracées d'avance, l'*hubris* est toujours possible. »¹⁶² À cause de cet *hubris* toujours possible, la démocratie doit se donner des balises, tout en étant consciente qu'elle trace elle-même ces limites, qu'elles ne lui viennent pas de l'extérieur. D'où le terme de Castoridiadis d'*autolimitation*, se limiter soi-même. L'exemple athénien est, pour lui, une source importante d'inspiration d'institutions menant à l'autolimitation. Il recense trois institutions mises en place à Athènes qui avaient pour effet de limiter la démocratie par elle-même : le *graphè paranomôn*, l'ostracisme et la tragédie.

Le *graphè paranomôn* se traduit par l'expression tautologique « accusation pour loi illégale » qui ne rend pas bien la profondeur de cette institution. Résumons-la pour mieux la comprendre. Un Athénien se présentait devant l'Assemblée, faisait une proposition. Si elle se voyait adoptée, un autre citoyen pouvait, par la suite, grâce au *graphè paranomôn*, mettre en accusation le proposeur pour avoir fait adopter une loi *illégal*e, que ce soit en raison d'une erreur de procédure légale ou parce que la proposition était dommageable aux intérêts du peuple¹⁶³. Ainsi, un tribunal (dont les juges pouvaient être aussi nombreux que 1501 de ses concitoyens choisis au hasard) réentendait l'ensemble des arguments et

¹⁶²Castoriadis Cornelius, "Quelle démocratie?", *op. cit.*, p.182.

¹⁶³Hansen Mogens Herman, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, Norman, University of Oklahoma Press, 1999, p.205-207.

jugeait si la loi était véritablement sage. S'il était jugé que cette loi relevait de l'*hubris*, elle était annulée, et le proposeur, condamné à une forte amende et, potentiellement, au retrait de ses droits politiques, voire à l'exil. Donc, c'est le peuple qui juge lui-même son ouvrage politique. Pas question de céder ce jugement à des experts d'interprétation de constitutions (comme les juges de Cour suprême dans les gouvernements représentatifs), il s'agit plutôt de créer une autre modalité où le peuple peut repenser lui-même à ce qu'il a fait et au contexte dans lequel il l'a fait. « Le peuple dit la loi : le peuple peut se tromper; le peuple peut se corriger. C'est là un magnifique exemple d'une institution efficace d'autolimitation »¹⁶⁴.

On voit ici la mécanique propre à l'autolimitation telle que l'entend Castoriadis. Comme, pour lui, la démocratie n'est pas le règne des expert-es ou des sages, mais bien du *démos* en acte, c'est celui-ci qui se régule lui-même, mais il se donne simplement des modalités multiples pour le faire. À un moment, il décide ensemble, mais soudain il donne à certains de ses membres, *choisis au hasard* et non élus, la possibilité de revoir la décision et de la réévaluer. Ce choix du mode aléatoire est significatif sur le plan de l'égalité. L'élection postule qu'il y a toujours des gens plus compétents et avisés que d'autres pour réaliser telle ou telle autre tâche, ce qui n'est pas nécessairement le cas dès qu'on reconnaît à tous et toutes la faculté de porter un jugement politique. L'élection est aussi un mécanisme qui fait appel à des éléments qui n'ont rien à voir avec la démocratie : à la fois l'image, la popularité et les retours d'ascenseur. Le hasard a aussi pour conséquence de ne pas diviser le *démos* en son sein. Ce n'est pas tel « groupe » ou tel « comité d'experts » qui a jugé le *démos* et la qualité de sa décision, ce sont plutôt des membres de

¹⁶⁴Castoriadis Cornelius, "La polis grecque et la création de la démocratie", *op. cit.*, p.373-374.

l'assemblée elle-même, réunis *ad hoc*, qui ont revisité la décision. C'est le *démos* qui se regarde lui-même par cet exercice d'autolimitation.

Pour Castoriadis, la loi athénienne qui permet de mettre certains dirigeants au ban de la société, l'ostracisme, a une fonction similaire. Cette règle est souvent interprétée comme permettant de se prémunir des tyrans, d'éviter le « *kidnapping* » de la démocratie par des usurpateurs. Castoriadis juge qu'il s'agit là, en fait, d'une mauvaise lecture à la fois de la fonction de cette règle et du rôle des tyrans dans l'histoire de la démocratie grecque. Lire le tyran grec comme un despote illégitime régnant grâce à la terreur équivaut à plaquer nos propres schèmes de compréhension de la tyrannie sur la Grèce antique. Nombre de tyrans furent en fait mis en place par le peuple pour contrer le pouvoir des grandes familles aristocratiques. Certains tyrans ont même activement participé à la construction de l'Athènes démocratique (on peut penser à Pisistrate, par exemple).¹⁶⁵ Ainsi, la capacité du peuple d'ostraciser des dirigeants politiques et de les sortir de la cité n'est pas tant mise en place par peur de leur domination que par crainte de la division et des déchirements qu'ils peuvent amener dans le corps social¹⁶⁶. Deux opposants politiques au fort charisme peuvent monter rapidement une partie de la population contre une autre et créer des situations terribles où ce qui domine l'espace politique est bien certainement plus l'*hubris* que la sagesse démocratique. « L'unité du corps politique doit être préservée même contre les formes extrêmes du conflit politique [...]. Il ne faut pas laisser la communauté éclater sous l'effet des divisions et des antagonismes politiques; aussi l'un

¹⁶⁵Castoriadis Cornelius, *Ce qui fait la Grèce III, Thucydide, la force et le droit*, Paris, Éd. du Seuil, 2010, p. 268-269.

¹⁶⁶Castoriadis Cornelius, *Ce qui fait la Grèce II, La cité et les lois*, Paris, Seuil, 2008, p.104-105.

des deux chefs rivaux doit-il endurer un exil temporaire. »¹⁶⁷ La règle de l'ostracisme sert donc à limiter la démocratie dans sa tendance à se diviser à l'interne et, finalement, à sacrifier l'unité du groupe pour les discours et le charisme de certains individus. Mieux vaut plutôt sacrifier la présence de ces gens de talents pour quelques temps dans l'espoir de reconstruire le *démos* autour de ses propres capacités de s'organiser et de légiférer.

La dernière institution qui, selon Castoriadis, joue un rôle d'autolimitation est la tragédie. Il la conçoit comme étant fortement liée à la démocratie : il n'y a d'ailleurs pas lieu selon lui de parler de tragédie grecque, mais bien plutôt de tragédie *athénienne*, car c'est à Athènes que la tragédie a pris racine. La tragédie est éminemment politique, tant dans son rôle que dans son propos. La tragédie présente la réalité du choix politique démocratique et son rapport au chaos dans lequel les humains évoluent. Le monde n'est pas ordonné et unidirectionnel, il ne répond pas une logique ou une justice extérieure. Au contraire, il n'obéit à aucune règle éthique ou morale et les être humains, qui, eux, répondent à de telles logiques, doivent néanmoins y évoluer. Ainsi, les circonstances extérieures, mais aussi la volonté d'*hubris* qui vit au-dedans même des humains, fait dérailler leurs plans, mais peut aussi mener à des catastrophes¹⁶⁸.

À cet égard, Castoriadis offre une analyse fort pertinente d'*Antigone* et situe le nœud de la tragédie bien au-delà de ce qu'on en présente habituellement. En effet, au lieu d'être une opposition entre la loi humaine et la loi naturelle, elle est plutôt un avertissement fait aux citoyens qui s'adonnent aux travaux politiques. Cet avertissement est porté par Hémon, le fils de Créon, qui avertit son père que même s'il prend une décision fondée sur

¹⁶⁷Castoriadis Cornelius, "La polis grecque et la création de la démocratie", *op. cit.*, p.367.

¹⁶⁸Adams S., "Castoriadis at the Limits of Autonomy?", *op. cit.*, p.315.

des bases solides, il n'est pas bon en politique d'être « sage tout seul » : « Pour dire les choses autrement, c'est précisément en raison du caractère total du domaine du politique (incluant, en l'occurrence, les décisions relatives à l'inhumation ainsi qu'à la vie et à la mort) qu'une décision politique correcte doit prendre en compte tous les facteurs, au-delà des facteurs strictement "politiques". »¹⁶⁹ Le rôle d'autolimitation de la tragédie est ainsi révélé : il s'agit de montrer aux citoyens à quel point ils peuvent être dangereux pour eux-mêmes s'ils entrent dans la logique de l'*hubris*. Créon n'écoute que la froide logique du *realpolitik*, tandis qu'Antigone n'écoute que la passion des sentiments pour un être cher. En se fermant au dialogue entre leur deux visions des choses, principe fondateur de la démocratie, ils foncent droit vers la destruction de la *polis* elle-même. Comme institution d'autolimitation, la tragédie sert donc surtout à cultiver la prudence face à l'*hubris* et à ses dérives. En voyant là où peuvent mener ces travers, elle instille de la sagesse chez les citoyens avant qu'ils ne prennent des décisions. Ainsi, elle participe à leur éducation, à la formation de citoyens mieux à même d'interagir adéquatement au sein de leurs institutions.

Comment devrait s'appliquer cette autolimitation? Castoriadis affirme qu'il faut être très clair sur au moins deux principes et mettre en place les institutions qui s'imposent ensuite : « Je pense qu'on peut poser quelques principes simples : 1. Nous ne voulons pas d'une expansion illimitée et irréfléchie de la production, nous voulons une économie qui soit un moyen et non pas la fin de la vie humaine; 2. Nous voulons une expansion libre du savoir mais nous ne pouvons plus prétendre ignorer que cette expansion contient en

¹⁶⁹Castoriadis Cornelius, "La polis grecque et la création de la démocratie", *op. cit.*, p.377-378.

elle même des dangers qui ne peuvent pas être définis par avance. »¹⁷⁰ Castoriadis pointe ici vers la forme contemporaine de l'*hubris* : le désir illimité d'accumulation et le croyance que toutes les avancées techno-scientifiques sont nécessairement bonnes en soi. Sans préciser quelles institutions permettraient d'autolimiter notre action dans ces domaines, il invite à s'inspirer des Grecs pour mettre en place des institutions qui consolideront l'unité du *démos* et qui participeront à la formation des citoyens plutôt que de créer des castes d'expert ou des règles imposées de l'extérieur.

Cette posture n'est pas sans tension ou contradiction. Comme le souligne Gilles Labelle, en fondant son ontologie sociale sur le chaos, sur le vide, Castoriadis pose le citoyen voulant faire de la politique dans une posture « qui doit, pourrait-on dire, tenir simultanément les deux bouts de la chaîne : la loi étant nécessaire – puisqu'à défaut d'elle, il n'y a pas de Cité et simplement pas d'humanité, qui n'existe que socialisée -, il faut y adhérer; mais étant irréductiblement contingente – puisqu'elle est sans fondement ultime -, il faut en faire l'objet d'un légitime soupçon, d'une critique qui engage à un mouvement de “refondation”, à l'infini et, à dire vrai, que l'on sait d'avance condamné à échouer »¹⁷¹. Négociant toujours entre deux *hubris* (naturaliser la loi ou la contester *ad infinitum*), l'autonomie est-elle, en dernière analyse, une ligne si mince qu'elle devient impossible à tenir? Comme il n'est jamais possible de tenir une position ferme (il faut questionner, mais pas trop; ou, à l'inverse, croire, mais pas trop), on pourrait dire qu'en fait c'est précisément la question de situer la limite qu'on perd de vue¹⁷². On pourrait

¹⁷⁰Castoriadis Cornelius, *Une société à la dérive : entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Seuil, 2005, p.238-239.

¹⁷¹Labelle Gilles, « Cornelius Castoriadis et les tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec », in *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Paris, Édition du Sandre, 2008, p. 230.

¹⁷²*Ibid.*

ajouter que la réponse voulant que ce soit précisément là l'objet du débat politique devient tautologique comme il n'y a finalement plus rien à débattre, tout étant en suspens entre deux pôles dont on ne sait situer à partir de quel point on les aura trop approchés.

On peut alors s'interroger, avec Stéphane Vibert, sur le lieu à partir duquel peut se déployer le politique¹⁷³. Si le social-historique est cet enchaînement de *nomos* et leur effet, conscient et inconscient, sur l'imaginaire qui participe à instituer le *nomos* actuel, comment penser une politique qui puisse aller jouer si profondément sans revenir à l'idée de pouvoir faire table rase des institutions que Castoriadis conteste comme nous l'avons vu? Le jeu politique ne change pas volontairement ni immédiatement la culture et « la dimension constitutive des *mœurs* [...] ne s'avère pas réformable par décret ou sanction »¹⁷⁴. Affirmation indéniable, mais est-ce véritablement le projet de Castoriadis? On pourrait souligner, comme le fait Nicolas Poirier, que la place qu'occupent certains éléments de la psychanalyse et la notion de social-historique dans le projet d'autonomie contestent – ou tout au moins nuancent – que c'est bel et bien l'entreprise de Castoriadis¹⁷⁵. Pour Castoriadis, s'inscrivent dans les couches magmatiques des significations imaginaires sociales des éléments dont on ne peut se débarrasser volontairement, comme la psyché ne saurait se débarrasser de son inconscient. Le social-historique, les traces de l'expérience collective des formes passées du *nomos* – d'autres mots pour désigner la culture et les mœurs –, est en fait intégré dans ce qui compose le *nomos* actuel : dans l'hétéronomie comme dans l'autonomie. « La langue, la "famille",

¹⁷³Vibert Stéphane, « Le *nomos* comme auto-institution collective. Le “germe grec” de l'autonomie démocratique chez Castoriadis », in Klimis Sophier et al. (dir.), *Castoriadis et les grecs*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, p. 67-69.

¹⁷⁴*Ibid.*, p.67-68.

¹⁷⁵Poirier Nicolas, L'ontologie politique de Castoriadis, *op. cit.*, p.390-392.

les mœurs, les "idées", une foule innombrable d'autres choses et leur évolution, échappent pour l'essentiel à la législation »¹⁷⁶, même à celle du pouvoir instituant. Il ne s'agit donc pas de rendre transparentes, mais de chercher consciemment à mieux comprendre ces significations imaginaires sociales et leur influence pour faire de la politique, c'est-à-dire débattre et décider ensemble ce que nous faisons du monde¹⁷⁷.

Résumé des institutions de l'émancipation selon Castoriadis

Pour Castoriadis, l'émancipation se fait dans une société composée de conseils. Le jeune Castoriadis croit que le lieu de la démocratie doit d'abord se trouver autour du travail, plus tard, cette position est moins claire et peut comporter également les milieux de vie. Ces conseils rassemblent l'ensemble des membres d'une communauté (par exemple, d'une usine, d'un village ou d'un bureau) et leur permet de prendre des décisions ensembles.

L'assemblée centrale réunit des délégué-es (révocables à tout instant et qui ne quittent pas le lieu de travail ou de résidence) des conseils pour prendre des décisions sur des enjeux qui touchent l'ensemble des conseils. Cette assemblée élit (sur les mêmes bases que l'assemblée centrale) un gouvernement des conseils qui peut régler les situations d'urgence, qui prépare les assemblées centrales et s'assure de bien faire circuler l'information.

Les conseils, coordonnés par l'assemblée centrale, planifient démocratiquement l'économie. Pour le « jeune » Castoriadis, ils le font à partir des données rassemblées par

¹⁷⁶Castoriadis Cornelius, *Le monde morcelé*, op. cit., p.134 cité dans Poirier Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis*, op. cit. p.392, note 227.

¹⁷⁷Caumières Philippe, *Castoriadis, critique sociale et émancipation*, op. cit. p.100-103.

l'usine du plan¹⁷⁸. Cette usine est un milieu de travail comme les autres, mais son objet est de produire des plans de d'organisation de l'économie et de situer le mieux possible les conséquences de ces plans. Elle présente ainsi divers scénarios aux conseils pour qu'ils puissent prendre leurs décisions en connaissance de cause.

Ces institutions et une éducation émancipatrice permettent aux membres de la cité de réaliser que les institutions sociales sont auto-instituées et non imposées par une logique extérieure. Ainsi, les citoyen-nes pratiquent l'autonomie, c'est-à-dire une organisation démocratique qui refuse à la fois la domination des experts, la domination de représentant-es et la création d'un État séparé de la société.

Enfin, pour éviter que la démocratie ne sombre dans l'*hubris*, Castoriadis propose la mise en place d'institutions d'autolimitation. Inspirées par l'Athènes démocratique, elles doivent permettre que de l'intérieur même de la démocratie on puisse imposer des limites pour le respect d'une certaine prudence politique.

Le municipalisme libertaire de Murray Bookchin

Comme pour Castoriadis, l'œuvre de Murray Bookchin s'étend sur plusieurs décennies (1962 à 2006) et aborde plusieurs sujets différents allant de traités techniques sur l'agriculture biologique jusqu'à des réflexions sur la pensée hégélienne. Ses travaux les plus importants se concentrent sur deux propositions-phares : une théorie socio-historique, l'écologie sociale, et un projet émancipateur, le municipalisme libertaire. Bien entendu, l'écologie sociale est cruciale dans la construction des institutions du

¹⁷⁸Il n'est pas certain que le Castoriadis « tardif » aurait maintenu cette terminologie ouvriériste, mais rien ne nous indique dans son œuvre qu'il rejette l'idée d'un lieu où se pense la planification de l'économie dans le cadre du projet d'autonomie.

municipalisme libertaire. Ainsi, les préceptes de l'écologie sociale seront présents tout au long de notre présentation. Cependant, comme nous nous intéressons ici au projet émancipateur mis de l'avant par Bookchin, c'est le municipalisme libertaire qui sera le centre de notre attention. Nous nous pencherons sur les principales institutions propres au municipalisme libertaire une à une, dans l'ordre qui facilite le plus la compréhension et non suivant la chronologie de leur apparition dans l'œuvre de Bookchin.

Fait important à noter, Murray Bookchin ne structure pas son projet émancipateur en termes d'institutions clairement présentées, et sa proposition générale reste surtout dirigée vers des préceptes larges. Le caractère en partie arbitraire du choix des institutions présentées dans le texte qui suit est donc encore plus marqué pour Bookchin que dans le cas des autres projets positifs. De plus, plusieurs éléments laissent croire que Murray Bookchin lui-même n'approuverait pas une description détaillée de ses idées sur le municipalisme libertaire. En effet, bien qu'il ait avancé un projet émancipateur assez complet, il souscrit en partie à l'argument présenté ci-dessus qui veut qu'en rendant exagérément détaillé un projet émancipateur on y apporterait les scories du système économique et politique dans lequel nous évoluons¹⁷⁹. Je crois pour ma part que la réfutation présentée plus haut¹⁸⁰ répond également aux arguments de Bookchin, il me semble donc important de poursuivre la démarche. Ainsi, les principales institutions du municipalisme libertaire sur lesquelles nous nous pencherons sont l'après-rareté, les technologies appropriées, le retour à une économie centrée sur la vie, la cité, l'assemblée citoyenne et le confédéralisme.

¹⁷⁹Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom : the Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Oakland, AK Press, 2005, p.444-445.

¹⁸⁰ Voir supra, p.18-23.

L'après-rareté

La fin de la rareté n'est pas tant une institution du municipalisme libertaire que le contexte historique dans lequel il s'inscrit et devient possible. Le concept de l'après-rareté (*post-scarcity*) et le livre dans lequel il fait son apparition¹⁸¹ fera connaître Bookchin, par la polémique, au début des années 1970. Par ce concept, il tente de sortir la pensée libertaire de la cage dans laquelle l'enferment les concepts économiques libéraux classiques. Ce postulat est à ce point contraire aux principes fondateurs de la pensée écologiste qu'il a permis à certains de ses tenants de considérer Bookchin à l'extérieur de cette pensée¹⁸².

Pour Bookchin, la rareté est un des axes centraux de l'économie politique dominante qui se fonde sur la reproduction des atavismes hérités des sociétés dite « primitives ». Suivant les principes du libéralisme, il n'y a pas assez de capacités productives et de ressources pour combler les besoins de tout le monde, ainsi il faut non seulement faire des efforts et des sacrifices pour augmenter la productivité, mais de plus la distribution des biens doit être modelée en fonction de la participation à la production pour stimuler la productivité par émulation ou effet de manque. Cette inadéquation entre les besoins et les moyens place le travail au cœur de l'économie politique libérale : comme il n'y en a pas assez pour tout le monde, ce sont ceux et celles qui travaillent le plus efficacement qui obtiendront le plus de ressources en contrepartie de leurs efforts, stimulant ainsi les producteurs les plus efficaces et encourageant les autres à les imiter. La rareté, qui

¹⁸¹Bookchin Murray, *Post-scarcity Anarchism*, Palo Alto, Ramparts Press, 1977, pp.288p.

¹⁸²Gray John, *Endgames Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge, Polity, 1997, 204 p. ; Murphy Raymond, *Rationality And Nature: A Sociological Inquiry Into A Changing Relationship*, Westview Press, 1994, 295 p.

s'inscrit dans l'histoire d'abord comme manque effectif de ressources, se transforme progressivement en système politico-économique. La rareté n'est donc pas que le manque de ressources, c'est surtout l'inquiétude constante de ce manque dans l'esprit des humains : « In organic societies this insecurity may be a function of the oppressive limits established by a precarious natural world; in a hierarchical society it is a function of the repressive limits established by an exploitative class structure. »¹⁸³ On connaît les attaques plus classiques (portées et inspirées par Marx) à cette présentation de la réalité économique du capitalisme. Cette critique démonte la logique libérale à partir de ses propres termes : en fait ce ne sont pas les plus travailleurs ou les plus efficaces qui obtiennent la plus grosse part du gâteau, mais bien les propriétaires des moyens de production qui exploitent ceux et celles qui travaillent. De plus, toute cette production n'est pas faite dans le but d'augmenter le bien-être de la population, mais bien pour faire croître une valeur abstraite, l'argent, qui confère plus de pouvoir aux gens qui l'accumulent¹⁸⁴. Alors qu'il semble par ailleurs s'accorder avec les critiques marxistes de la pensée libérale, Bookchin attaque la rareté à partir d'un autre angle. Pour lui, l'argument même de la rareté, prémisses de toute l'économie politique inspirée du libéralisme, ne tient pas la route. Pour deux raisons majeures : nous vivons désormais dans une société d'abondance et nous confondons les besoins et les désirs.

Pour Bookchin, les avancées technologiques ont réglé la question de la rareté. Alors qu'il écrit au début des années 1970, il affirme qu'il n'y a plus de problèmes à combler les besoins de la population mondiale d'un point de vue purement technique. Les machines

¹⁸³Bookchin Murray, *Post-scarcity Anarchism, op. cit.*, p. 11.

¹⁸⁴Marx Karl, « Le Capital », *Œuvres Économie I*, Paris, Gallimard, 1963, p. 561-838.

et inventions développées par les générations qui nous ont précédés nous permettent de réaliser le labeur pénible qu'exige notre survie sans l'effort qui était autrefois nécessaire. : « We of this century have finally opened the prospect of material abundance for all to enjoy - a sufficiency in the means of life without the need for grinding, day-to-day toil. »¹⁸⁵ Comblent les besoins de base n'est plus, pour Bookchin, une question technique. Cette dernière est déjà réglée, l'humanité a eu l'ingéniosité et la créativité de concevoir les machines et les équipements pour combler ces besoins. En fait, nous pouvons le faire en beaucoup moins de temps qu'auparavant, ce qui nous permettrait de réaliser des grandes économies de temps de travail pour plutôt se consacrer au loisir. La faim vécue par nombre d'êtres humains tout comme l'absence de logement ou de vêtements sont des problèmes politiques. Si nous le souhaitions collectivement, l'ensemble des êtres humains sur la planète pourraient combler leurs besoins de base.

Cependant, l'économie politique dominante ne propose aucune définition claire des besoins et se fonde plutôt sur les « besoins exprimés » par les différents acteurs dans l'économie. Ainsi, ce dont on a besoin est équivalent à ce qu'on veut. Un riche a besoin d'un yacht autant qu'un pauvre a besoin de riz, voire même plus encore car il est prêt à consacrer beaucoup plus d'argent pour satisfaire son besoin. Le corollaire, le fait d'éviter de poser des critères de validité normatifs aux besoins humains, est le point aveugle de l'économie dominante à propos des inégalités qu'elle développe en matière de pouvoir¹⁸⁶. Subsiste ainsi une confusion entre « besoins » et « désirs »¹⁸⁷. Selon Bookchin cette confusion se décuple lorsque le marketing vient y participer en nous faisant croire que

¹⁸⁵Bookchin Murray, *Post-scarcity Anarchism*, op. cit., p.10.

¹⁸⁶Les exemples les plus frappants sont visibles dans des ouvrages comme celui-ci : Menger Carl, *Principles of Economics*, New York, New York University Press, 1981, p.77-79.

¹⁸⁷Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom*, op cit., p.295.

chaque nouveau produit conçu est nécessaire à notre bonheur.¹⁸⁸ On peut avoir besoin de nourriture, mais on ne peut avoir besoin d'un yacht luxueux, on peut seulement le désirer. Ainsi, la notion de rareté est perpétuée par une confusion, celle qui situe un certain style de vie comme étant de l'ordre des besoins. Donc, ni « the material "privileges" that modern capitalism seems to afford the middle classes nor its lavish wasting of resources reflects the rational, humanistic, indeed unalienated, content of a post-scarcity society »¹⁸⁹. Ce qui ne veut pas dire que le style de vie de la classe moyenne occidentale couvre l'ensemble des besoins. En effet, pour Bookchin, une société d'après-rareté doit penser à combler les besoins sociaux, culturels et psychologiques des individus qui en font partie, ce qui n'est pas le cas dans nos sociétés actuelles¹⁹⁰.

Pour que tous et toutes puissent profiter de l'abondance offerte par les avancées technologiques auxquelles l'humanité est parvenue, il nous faut établir rationnellement quels sont les besoins essentiels et les désirs, puis donner aux premiers la priorité sur les seconds. Pour Bookchin, la différenciation entre besoin et désir doit aussi être un élément culturel et non strictement politique. Il faut donc la possibilité matériel de produire et de choisir, mais cela n'est pas suffisant « *none of these achievements is adequate to the idea of post-scarcity if the individual does not have the autonomy and moral insight, and wisdom to choose rationally. [...]* What is ultimately at stake for the individual whose needs are rational is the achievement of an autonomous personality and selfhood. »¹⁹¹

Une fois ce rapport aux désirs et aux besoins rendu conscient (et non laissé au flux des

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.138.

¹⁸⁹ Bookchin Murray, *Post-scarcity Anarchism*, *op. cit.*, p.11.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom*, *op. cit.*, p.138. Bookchin souligne.

pulsions irréfléchies), une forme d'autonomie – qui n'est pas sans rappeler celle défendue par Castoriadis – est possible. En se pensant selon cette vision autant au moment de consommer qu'au moment de produire, une autre vision de la liberté se dégage, « the broadest conception of freedom known thus far: *the autonomous individual's freedom to shape material life in a form that is neither ascetic nor hedonistic, but a blend of the best in both - one that is ecological, rational and artistic.* »¹⁹²

Donc, l'après-rareté est à la fois un moment historique dans lequel nous sommes entrés grâce aux avancées technologiques, mais également une capacité à comprendre cette situation d'abondance et à la rendre source d'émancipation et non de domination. L'après-rareté ne devient synonyme d'émancipation qu'à partir du moment où est faite une distinction entre les besoins et les désirs et que la réalisation de l'un et l'autre se fait de façon consciente et autonome. Cela montre bien l'importante tension qui traverse le concept. Comme le souligne Damian White, la critique que Bookchin fait de l'idée de rareté et de son usage historique comme outil de domination est certes pertinente et peu commune dans le cadre de la pensée écologiste. Cependant, le niveau de généralité auquel Bookchin la maintient pose un certain nombre de problèmes, notamment quand il s'agit d'organiser l'allocation des ressources entre les humains, ce que Bookchin semble considérer comme un problème sinon résolu alors secondaire¹⁹³. Il semble que pour dépasser cette tension interne il serait utile de penser la distinction entre le contexte d'après-rareté et l'idée d'abondance : nous y reviendrons.

¹⁹²*Ibid.*, p.300. Bookchin souligne.

¹⁹³White Damian F., *Bookchin: A Critical Appraisal*, Londres, Pluto Press, 2008, p. 78-81.

La technologie appropriée

Le premier ouvrage publié de Murray Bookchin porte sur la technologie et son effet sur nos vies et sur notre environnement. Paru en 1962, soit quelques mois avant le fameux *Silent Spring* de Rachel Carson¹⁹⁴, *Our synthetic environment*¹⁹⁵, publié sous un nom d'emprunt, tente de situer le lien entre environnement, santé, urbanisme et agriculture. Dans ce livre, Bookchin tente de montrer que notre peu de considération pour l'environnement met en danger nos vies et il propose des technologies alternatives qui lui paraissent moins pernicieuses. Cet intérêt pour le caractère déterminant de la technologie sur l'évolution de nos sociétés sera également présent dans ses ouvrages subséquents. Le premier reproche que Bookchin fait à notre rapport à la technologie est la perte de contrôle sur la taille de nos technologies. En faisant le pari du gigantisme, la société contemporaine a développé des technologies qui ne sont plus compréhensibles pour ses membres. Bookchin cite l'exemple des centrales énergétiques et de la production agricole, pour souligner que même ceux et celles qui y travaillent quotidiennement ont rarement une compréhension du fonctionnement général de ces immenses systèmes.¹⁹⁶ On pourrait facilement reprendre cet exemple aujourd'hui et l'étendre à une multitude d'autres technologies, notamment les technologies de l'information qui sont pleinement intégrées à la vie des gens, alors qu'une part infime de la population peut en comprendre précisément le fonctionnement. La tendance que Bookchin pointe en citant la technologie à grande échelle est celle qui transforme la plupart des gens en utilisateurs plus ou moins

¹⁹⁴Carson Rachel, *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 1962, 378p. Cet ouvrage est souvent présenté comme un livre pionnier dans la sensibilisation du grand public aux problèmes environnementaux.

¹⁹⁵Herber Lewis (Bookchin Murray), *Our Synthetic Environment*, New York, Knopf, 1962, 338 p.

¹⁹⁶Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom*, *op. cit.* p.327.

habiles de cette technologie¹⁹⁷, et qui réserve la compréhension de son fonctionnement et la capacité de la transformer ou de la réparer à une caste de spécialistes aux connaissances pointues. Difficile de ne pas constater que cette tendance s'est plutôt généralisée depuis les années 1970¹⁹⁸. À l'inverse de ce courant, Bookchin propose une technologie à échelle humaine. Cela ne signifie pas à petite échelle, comme le propose Schumacher dans son célèbre *Small is beautiful*¹⁹⁹, mais bien à une échelle que les humains d'une communauté relativement restreinte sont capables de comprendre, d'utiliser et de réparer²⁰⁰. En fait, ce que Bookchin tente de défendre c'est une technologie démocratique, aux accents libertaires²⁰¹. La technologie – qui couvre les objets matériels ainsi que les modes d'organisation des humains²⁰² - doit être conçue pour éviter la dépendance de certain-es envers d'autres et le fait de concentrer le pouvoir entre quelques mains. Il s'agit, pour lui, de concevoir la technologie pour qu'elle s'intègre et participe à l'organisation démocratique de la société par son caractère transparent, accessible et bien réparti.

De plus, la technologie que Bookchin propose doit produire des biens qui non seulement ne nuisent pas aux écosystèmes dans lesquels et pour lesquels ils sont produits, mais qui doivent aussi avoir des effets qui sont complémentaires à ces écosystèmes. En effet, au

¹⁹⁷*Ibid.*, p.343-344.

¹⁹⁸Prenons par exemple les efforts déployés pour favoriser la « littéracie informatique », qui vise seulement l'acquisition l'information nécessaire pour devenir des utilisateurs et utilisatrices compétents et les défis qui y sont reliés (Voir par exemple Lankshear C., Knobel, M. (Eds.) : *Digital Literacies: Concepts, Policies and Practices*, New York, Peter Lang Publishing, 2008, 321 p.). Ces efforts importants ne mènent qu'à la formation d'utilisateurs qui n'ont aucune idée de comment fonctionnent les machines qu'ils utilisent.

¹⁹⁹Schumacher E. F, *Small is beautiful: une société à la mesure de l'homme*, Paris, Contretemps / Le Seuil, 1978, 316 p.

²⁰⁰Bookchin Murray, *From Urbanization to Cities : Toward a New Politics of Citizenship*, London, Cassell, 1995, p.237.

²⁰¹Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom, op. cit.*, p.348.

²⁰²Suivant l'inspiration de Lewis Mumford, *Ibid.*, p.327.

lieu de déconsidérer le « travail » fait par la nature, comme c'est actuellement le cas, selon lui, les humains devraient plutôt y intégrer le produit de leur propre travail en suivant le tracé déjà inscrit par la nature²⁰³. Cette intégration de la production humaine dans la production réalisée par les écosystèmes découle d'une lecture non-oppositionnelle entre nature et culture. En effet, pour lui, la culture humaine, est en fait une « seconde nature », soit la capacité de la nature à s'observer, à se comprendre elle-même et à se dépasser :

Je cherche à montrer que ce qui les unit toutes deux [la première et la deuxième nature] dans un continuum évolutif progressif, c'est le fait que l'être humain, s'il vivait dans une société rationnelle et orientée vers l'écologie, pourrait incarner de façon remarquable la faculté de création de la nature - faculté qui ne se confond pas avec un critère de réussite dans l'évolution basé sur la seule capacité d'adaptation. Les grandes réalisations de la pensée humaine, de l'art, de la science et de la technique ne sont pas seulement des monuments à la culture, mais aussi *des monuments à l'évolution naturelle*. Ils sont les témoignages héroïques du fait que l'espèce humaine est une forme de vie passionnée et passionnante, plein de possibilité et d'une vive intelligence - et non un insecte à sang froid, génétiquement programmé et sans esprit -, qui exprime les plus grands pouvoirs de création de la nature.

Des formes de vie capables de créer et de modifier consciemment leur environnement dans un sens, il faut l'espérer qui le rendrait plus rationnel et plus écologique, représenteraient un vaste prolongement de la nature vers une évolution fascinante et peut-être sans limite qu'aucune espèce d'insectes ne pourra jamais réaliser et, en particulier, une évolution vers une nature pleinement *consciente d'elle-même*.²⁰⁴

Si les humains se pensent comme les subjectivités rendant la nature consciente d'elle-même, ils doivent cesser de s'opposer à elle et de tenter de la dominer pour plutôt participer à améliorer les systèmes qu'elle a déjà mis en place. Pour Bookchin, l'évolution de la nature la fait tendre vers une plus grande complexification, l'évolution

²⁰³ *Ibid.*, p.354.

²⁰⁴ Bookchin Murray, *Une société à refaire : vers une écologie de la liberté*, Montréal, Éditions Écosociété, 2011, p. 61-62. Bookchin souligne.

n'est donc pas un processus passif, mais une transformation participative et créative où les êtres vivants gagnent en différenciation et en autonomie²⁰⁵ – affirmation qui n'est pas sans rappeler le rapport de Castoriadis à la *phusis* que nous mentionnions ci-dessus. Cette « dialectique de la nature »²⁰⁶ qui sert de fondement éthique à Bookchin pour construire son projet politique n'est pas sans trouver de critiques. Un critique plus politique soutiendra que cette perspective ne laisse pas assez d'espace au conflit, car elle réduit le social à un ordre écologique dont l'évolution se ferait sans heurts²⁰⁷. Robyn Eckersley offre une critique toute aussi sévère, mais qui prend la direction opposée de cette approche politique²⁰⁸. Pour elle, la dialectique de la nature mise de l'avant par Bookchin comprend deux problèmes majeurs. D'abord, sa description d'un *telos* naturel n'est jamais pleinement justifiée par Bookchin : il ne ferait jamais selon elle la démonstration d'une propension de la nature à favoriser la complexification ou l'autonomie autrement que par des oxymores et des arguments tautologiques²⁰⁹. De plus, même s'il s'en défend, l'écologie sociale de Bookchin serait en fait anthropocentrée. En donnant à l'humanité la responsabilité de guider la destinée de la nature, Bookchin est hautement présomptueux : « Can we really be sure that the thrust of evolution, as intuited by Bookchin, is one of advancing subjectivity? In particular, is there not something self-serving and arrogant in the (unverifiable) claim that first nature is striving to achieve something that has

²⁰⁵*Ibid.*, p.64-66.

²⁰⁶ Pour reprendre le titre de son ouvrage *The Philosophy of Social Ecology : Essays on Dialectical Naturalism*, Black Rose Books, 1996, 198 p.

²⁰⁷Leff Enrique, « Murray Bookchin and the end of dialectical naturalism », *Capitalism Nature Socialism*, vol. 9, 4, 1998, p. 67–93.

²⁰⁸Eckersley Robyn, « Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin », in Andrew Light (dir.) *Social ecology after Bookchin*, New York, Guilford Press, 1998 coll. «Democracy and ecology», p. 58–75.

²⁰⁹*Ibid.*, p.69.

presently reached its most developed form in us-second nature? »²¹⁰ Elle propose à l'inverse d'adopter une attitude envers la nature qui laisse les choses se développer selon leur propre cours. Pour sa part, Damian White, propose en quelque sorte de renverser le problème de la dialectique naturelle de Bookchin sans adhérer à l'écocentrisme d'Eckersley. Au lieu de chercher à fonder une éthique démocratique sur une histoire naturelle, il propose – s'inspirant notamment d'Henri Lefebvre et de Donna Haraway – de se pencher sur processus de production de la nature, plutôt que de prendre celle-ci comme donnée. White est prêt à admettre que l'humanité soit la nature devenue consciente d'elle-même, mais il faudrait considérer cet état de fait davantage comme le résultat d'une série de conjonctures particulières que celui d'un *telos* inhérent à l'histoire naturelle. Il propose donc de penser une *production démocratique de la nature* qui réussirait à la fois à dépasser les seuls besoins humains et le point de vue subjectif²¹¹.

Cette pensée de la nature comme création qui tend à aller vers une complexification grandissante aboutissant à l'humanité n'est pas sans rappeler les réflexions de Castoriadis sur la nature. Bookchin donne cependant à cette approche un caractère très concret quand il se penche, par exemple, sur le cas de l'agriculture. Imaginant ce qu'elle pourrait être dans le municipalisme libertaire, il décrit une agriculture qui serait hautement mécanisée, mais également respectueuse de la diversité du territoire où elle se pratique : « The soil on each acre is studied carefully and committed only to those crops for which it is most suited. Every effort is made to blend town and country without sacrificing the distinctive contribution that each has to offer to the human experience. »²¹² La préoccupation de

²¹⁰*Ibid.*, p.71-72.

²¹¹White Damian F., *Bookchin, op. cit.*, p.123-126.

²¹²Bookchin Murray, *Post-scarcity Anarchism, op. cit.*, p.117-118.

l'agriculture n'est plus d'adapter les écosystèmes aux besoins des humains, souvent présumés ou confondus avec leurs désirs, mais bien de s'adapter le mieux possible aux écosystèmes pour favoriser leur fonctionnement, ce qui en retour bénéficie aux humains en offrant une nourriture diversifiée et de qualité.

L'approche de complémentarité avec les écosystèmes de Bookchin défend également la valorisation de la durabilité des biens. La tendance actuelle à produire des biens dont la durée de vie s'amenuise de plus en plus est pour lui inacceptable tant au plan de l'efficacité économique que de la responsabilité environnementale. En effet, l'économie gagne en efficacité, mais tend à produire des biens moins durables pour servir les seules fins de rentabilité, tout en créant inutilement une dépense supplémentaire de ressources²¹³. À l'inverse, il affirme que dans le municipalisme libertaire, la production technologique aura pour résultat des biens dont la durabilité permettra de répondre aux besoins sociaux le plus longtemps possible et en utilisant le moins de ressource possible

²¹⁴.

Pour Bookchin, notre réalité a perdu une part de sa diversité par la production en série de plusieurs biens. Bien qu'il ne nie absolument pas l'intérêt de produire certains biens de façon industrielle, il juge que l'allocation des ressources devrait permettre de maintenir également, une production artisanale importante²¹⁵. Ce retour à l'artisanat permet à la fois de réinstaurer des pratiques de production locale, mais aussi des styles et façons de faire associés aux espaces de vie. Il y a donc là une démocratisation de la capacité à modeler

²¹³*Ibid.*, p.135-136.

²¹⁴*Ibid.*, p.129-130.

²¹⁵Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom, op. cit.*, p.444-445.

l'apparence et le fonctionnement de notre quotidien²¹⁶. Mais, il y a aussi un projet de transformation des individus et des communautés à travers cette pratique. « To reinfuse the "artificial crafts" with the "natural arts" is not just a cardinal project for social ecology; it is an ethical enterprise of rehumanizing the psyche and demystifying *techné*. »²¹⁷ La communauté se pense alors en interdépendance, car on réalise le besoin que nous avons du travail des autres; plutôt que dans « l'indépendance » contemporaine où nous sommes en rapport direct à des objets produits on ne sait où et auxquels on accède par les médiations voilées du rayon de centre commercial. L'artisanat participe donc aussi au remodelage de la communauté. En concevant des biens dont les autres ont besoin, en échangeant des façons de les faire, en créant des esthétiques de biens propres à une communauté, l'esprit de collaboration et de solidarité se renforce.

Dès ses premiers écrits, et toute sa vie durant, Murray Bookchin s'intéresse à l'application technique de ses idées. Il s'intéresse particulièrement aux développements technologiques qui permettent de rendre la vie quotidienne plus proche des objectifs que nous venons d'énoncer à savoir : une production à échelle humaine, le respect de l'environnement et le retour à l'artisanat. Dans divers livres et articles il se penche sur des questions très techniques pour voir comment il est possible d'atteindre les objectifs de l'écologie sociale. De plus, il expérimente leur réalisation avec le groupe qu'il réunit à l'*Institute for Social Ecology* situé à Burlington au Vermont²¹⁸. Son intérêt est particulièrement marqué pour tout ce qui touche les énergies renouvelables, l'agriculture

²¹⁶*Ibid.*, p.116-117.

²¹⁷*Ibid.*, p.407-408.

²¹⁸On consultera www.social-ecology.org pour plus d'information. [consulté le 23 mars 2013].

et l'organisation de la distribution grâce à des circuits courts²¹⁹. Il est évident pour Bookchin qu'au sein du municipalisme libertaire, les êtres humains feront usage de ce type de technologies. Son argument central est qu'il sera impossible de vivre librement sur la planète et dans un certain confort matériel sans l'adhésion à des changements technologiques importants entourant l'énergie et l'agriculture, et ce, pour deux raisons. D'abord, parce que la quantité de ressources disponibles est insuffisante pour maintenir les rythmes de consommation actuels. Ensuite, parce que la pollution que nous générons dans ces domaines a des conséquences terribles sur la santé des humains et des écosystèmes²²⁰. Là encore, l'influence de la généralisation de ces changements de technologie n'aura pas qu'un effet sur notre environnement ou sur la qualité de ce que nous mangeons, mais ces différences technologiques joueront un important rôle dans la transformation du rapport au monde des individus concernés. « A real ecological system would emerge, a delicately interlaced pattern of local resources, honored by continual study and artful modification, with the growth of a true sense of regionalism every resource would find its place in a natural stable balance, an organic unity of social, technological, and natural elements. [...] The community would become a beautifully molded arena of life, a vitalizing source of culture and a deeply personal, ever-nourishing source of human solidarity. »²²¹ La communauté prendrait donc un autre visage et changerait en même temps les vies qui s'y déploient. Une vie plus lente, une production axée sur la création d'objets utiles qui marient le rapport harmonieux à la nature, des critères esthétiques et une culture riche en réflexion et en diversité.

²¹⁹Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom, op. cit.*, p.66.

²²⁰Bookchin Murray, *Post-scarcity Anarchism, op. cit.*, p.74-75.

²²¹*Ibid.*, p. 129-130.

Comme on le voit, Bookchin considère que les changements technologiques sont un point central du municipalisme libertaire. La technologie peut favoriser ou nuire à l'élargissement de la démocratie; elle nous intègre plus ou moins bien dans les écosystèmes; elle peut rendre nos espaces de vie plus ou moins diversifiés en laissant ou non de l'espace pour l'artisanat et, enfin, elle permet tout simplement de rendre notre vie en commun possible en réduisant notre consommation des ressources et la pollution que nous produisons.

Ce rapport à la technologie n'est cependant pas sans tension, comme le soulignent John Clark²²² et David Watson²²³. En optant pour une relative adhésion au développement technologique, Bookchin se place dans une situation complexe quand vient le temps de démocratiser la politique et de favoriser une meilleure harmonie avec la nature. Des technologies qui nous semble aujourd'hui aussi simples que nécessaires exigent pourtant des niveaux de pollution élevés et une grande complexité organisationnelle. La simple construction d'une route exige une série d'étapes qu'il est difficile de suivre démocratiquement d'un bout à l'autre sans y consacrer un temps considérable²²⁴. En choisissant de conserver une technologie avancée – même si elle est adaptée le plus possible à la réalité humaine – Bookchin entre en tension avec le modèle démocratique qu'il défend et que nous discuterons plus loin.

²²²Clark John, « Municipal Dreams - A Social Ecological Critique of Bookchin's Politics », in Andrew Light (dir.) *Social ecology after Bookchin*, New York, Guilford Press, 1998 coll. «Democracy and ecology», p. 167-170.

²²³Watson David, *Beyond Bookchin: preface for a future social ecology*, Detroit, Autonomedia et Black & Red, 1996, p. 169-187.

²²⁴*Ibid.*, p.181-182.

Le retour à une économie centrée sur la vie

Comme on vient de le voir dans son rapport à la technologie, Murray Bookchin tente de rassembler une approche critique des avancées de la société contemporaine et d'éviter une posture primitiviste qu'il considère nuisible, irrationnelle et anti-humaine²²⁵. Son rapport avec l'économie se bâtit autour du même type d'équilibre. Il est évidemment critique du système économique capitaliste et il trouve dans ce qu'il désigne comme les « sociétés organiques » (que d'autres nommeraient *primitives*) des principes économiques qu'il considère inspirants. Cependant, il fustige toute idée de retour à ces sociétés ou de célébration de leur mode vie, qu'il décrit comme oppressant, irréfléchi et menant ultimement à des organisations patriarcales et gérontocratiques²²⁶.

La présentation que fait Bookchin de ce qu'il décrit comme des sociétés organiques a été grandement débattue. David Watson, par exemple, reproche à Bookchin de construire, sous couvert de valorisation, une vision péjorative et faussée des sociétés qu'il prétend étudier²²⁷. Pour Watson, le tracé « dialectique » qui condamne les sociétés organiques à devenir inévitablement hiérarchisées et à donner naissance à l'État ne correspond pas aux recherches anthropologiques contemporaines, adhère à la même conception du progrès que la modernité libérale et se fait porteur du projet étatique. Alan P. Rudy²²⁸ utilise des arguments similaires, mais pour aller en sens contraire : « his arguments dualistically

²²⁵Bookchin Murray, « Social Ecology versus 'Deep Ecology - A Challenge for the Ecology Movement », *Green Perspectives*, vol. 4, 5, 1987, p. 1-23.

²²⁶Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom*, *op. cit.*, p. 150-151.

²²⁷Watson David, *Beyond Bookchin*, *op. cit.*

²²⁸Rudy Alan P., « Ecology and Anthropology in the Work of Murray Bookchin - Problems of Theory and Evidence », in Andrew Light (dir.) *Social ecology after Bookchin*, New York, Guilford Press, 1998 coll. «Democracy and ecology», p. 265-297.

oppose deterministic natural and social science rather than provide analysis of real contradictions and then generate a new synthesis. Highly contested natural scientific categories and widely debated anthropological theories are forced into a predetermined anarchist form »²²⁹. Dans une critique moins acerbe, Damian White souligne que l'aspect le plus problématique de la lecture qu'offre Bookchin de la naissance de la domination à travers les sociétés organiques est qu'elle n'atteint pas ses propres objectifs²³⁰. Alors qu'il prétend s'extraire d'une lecture purement déterministe de l'histoire, on se rend compte qu'en fait certains éléments physiques et historiques (en particulier les effets de la rareté) semblent grandement déterminants pour expliquer la construction des hiérarchies sociales. Alors qu'il consacre de nombreuses pages à condamner le déterminisme économique, il semble que Bookchin y soit encore partiellement enfermé.

Comme notre objet est de dégager les institutions qui semblent pertinentes à Bookchin pour la mise en place d'un projet émancipateur, nous nous concentrerons sur les principes qu'il retient des sociétés organiques et qu'il voit être les fondements d'une économie au-delà du capitalisme. Nous laisserons de côté la critique que Bookchin fait du primitivisme et de l'écologie profonde²³¹ ainsi que les critiques que nous venons de mentionner au sujet de sa lecture des sociétés organiques, l'important étant de garder en tête que ces critiques ont été formulées. Les trois concepts clés pour lesquels Bookchin s'inspire des sociétés organiques et que nous verrons ici sont la primauté de l'usufruit, l'égalité des inégaux et le minimum irréductible.

²²⁹*Ibid.*, p.266.

²³⁰White Damian F., *Bookchin, op. cit.* p. 41-48.

²³¹On lira, entre autre, à ce sujet : Bookchin Murray et Foreman Dave, *Defending the Earth: A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*, Boston, South End Press, 1991,147 p.

L'usufruit étant un terme connoté par le droit et le notariat, il est important d'établir d'abord une définition claire de ce que Bookchin entend par ce terme. En effet, de nos jours, cette notion est liée au droit de faire usage ou de jouir d'un bien qui appartient à une autre personne, l'exemple le plus évident étant la location d'un lieu de résidence : le locataire ayant l'usufruit d'un appartement tandis que le locateur conserve la propriété des lieux. C'est en un sens bien plus large que Bookchin utilise ce terme. Son usufruit réfère non seulement au droit d'usage des choses communes (comme pour l'eau d'un lac qu'on peut boire ou dans laquelle on peut nager, mais qui ne nous appartient pas), mais à plus encore. Pour Bookchin, la primauté de l'usufruit que peuvent nous inspirer les sociétés organiques se définit comme « the freedom of individuals in a community to appropriate resources merely by virtue of the fact that they are using them. Such resources belong to the user as long as they are being used »²³². L'utilité du bien est donc plus importante que son historique de propriété. Ainsi, quand on fabrique des biens, ce n'est pas pour éventuellement en tirer profit, mais bien pour qu'ils soient utiles à la communauté. Le travail ne passe donc pas par le gain individuel avant de devenir socialement utile, il est tout de suite compris dans son caractère collectif. Il est question de mettre la priorité sur l'usage des choses et non sur leur propriété. Une maison est d'abord à ceux et celles qui l'habitent, un outil à la personne qui en fait usage et la nourriture à ceux et celles qui la mangent. Le rapport aux objets du monde qui nous entoure se désaxe donc. Il n'est plus question de tenter de voir qui a fourni le travail à l'origine d'un objet, mais bien à qui il sert ou pourrait servir. Cependant, Bookchin

²³²Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom, op. cit.*, p.116-117.

n'établit pas de balises pour la gestion collective des besoins et l'attribution des ressources et des biens à partir de cette idée de la primauté de l'usufruit.

Cet intérêt pour la primauté de l'usufruit lui permet aussi de formuler une critique de la propriété commune, célébrée par une certaine anthropologie radicale. Pour Bookchin, la propriété commune s'inscrit d'abord en opposition avec la nature, perçue comme porteuse de rareté et de manque pour les humains. Pour déjouer la guerre de tous contre tous de l'anthropologie de la propriété privée, la gauche anthropologique construit, selon Bookchin, une anthropologie du tous unis contre la nature²³³. Suivant le chemin inverse, à partir de la primauté de l'usufruit, on peut penser l'après-rareté. Il ne s'agit plus de produire pour augmenter les gains individuels et collectifs, mais bien de produire *en fonction de nos besoins*, faire des choses parce qu'elles seront utiles, tout simplement. Par contre, si Bookchin indique que c'est l'utilité et les besoins qui doivent primer, la lecture de ses textes ne dévoile pas une mécanique précise pour déterminer quels besoins sont prioritaires. Tout porte à croire qu'il laisse ce type de décision à l'organisation de démocratie directe sur laquelle nous reviendrons.

On peut en conclure que la pensée de Bookchin sur cette question se situe avant l'organisation économique en tant que telle. Il n'est pas question d'établir les détails de la répartition des biens et de son organisation, mais bien les principes qui guideront cette organisation. La primauté de l'usufruit signale que selon Bookchin la répartition des biens devrait d'abord se faire selon l'usage et le besoin.

²³³*Ibid.*, p.156-157.

Bookchin procède à un autre renversement de la *doxa* économique contemporaine. Alors que la pensée libérale dépeint des égaux en droits mais inégaux en conditions, Bookchin propose plutôt d'observer à l'origine de notre espèce des sociétés organiques où est vécue l'égalité des inégaux, un concept qu'il lie directement à celui de liberté. L'égalité des inégaux est « a freely given, unreflective form of social behavior and distribution that compensates inequalities and does not yield to the fictive claim, yet to be articulated, that everyone is equal »²³⁴. En proposant une inégalité concrète de fait, mais une égalité abstraite de droit, le libéralisme réussi à disjoindre égalité et liberté. Le prix à payer est particulièrement lourd, car la liberté devient elle aussi abstraite. On pourrait reprendre le mot d'Anatole France qui montre bien cette facticité : « La loi, dans un grand souci d'égalité, interdit aux riches comme aux pauvres de coucher sous les ponts, de mendier dans les rues et de voler du pain »²³⁵. La liberté n'a sens qu'à partir du moment où une égalité réelle existe entre tous les membres de la société. On voit ici l'idée de l'humanité comme seconde nature en opération. La première nature donne les humains différents et inégaux en force, en talents et en capacité. Cet état de fait laissé à lui-même peut mener à la domination des plus forts sur les plus faibles. Cependant, la culture permet de dépasser la nature en faisant usage des différentes forces et capacités pour créer un espace social dans lequel les choses sont réparties différemment pour compenser cette inégalité qu'on ne tente pas de nier, mais qui est considérée comme nuisant, en fait, à la liberté de tous et toutes. Cette dernière n'est pas comprise comme la liberté de n'importe qui de faire ce

²³⁴*Ibid.*, p.219.

²³⁵France Anatole, *Le lys rouge*, 1894.

qu'il veut (par exemple, abuser des autres), mais bien comme la possibilité de bien vivre à l'intérieur d'une communauté²³⁶.

Bookchin mobilise un concept de liberté qui prend le contrepied de l'utilitarisme Benthamien lequel organise le calcul savant des plaisirs et déplaisirs sociaux selon des principes de « justice » fondés sur une division quantitative des biens et ressources menant à une répartition la plus égale possible des usages et des plaisirs²³⁷. En procédant ainsi, Bentham – le libéralisme et la morale bourgeoise avec lui – produit pour Bookchin l'inégalité des égaux. Le libéralisme postule les gens égaux au départ et on tente ensuite de répartir les plaisirs (l'argent) et déplaisirs (le travail) le plus équitablement. Pour Bookchin, une telle justice ne compense pas, elle récompense²³⁸. La représentation de l'inégalité des égaux est la déesse Justice dont les yeux bandés empêchent de voir les différences entre les personnes qui se présentent devant elle. A contrario, le concept de liberté de Bookchin inspiré des sociétés organiques se fonde sur les différences et non sur un statut abstrait d'égaux toujours postulé en droit, mais jamais concrètement réalisé²³⁹. La justice ainsi conçue est l'opposée de la liberté. La liberté exige de vivre dans une communauté d'égaux, de ne pouvoir être dominé-e par d'autres et qu'enfin, les inégalités empêchant cette liberté soient levées par l'action de la communauté.

L'égalité des inégaux s'applique de façon très concrète pour Bookchin, entre autres, à travers le mécanisme du minimum irréductible : « To be assured of the material means of life irrespective of one's productive contribution to the community implies that, wherever

²³⁶Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom, op. cit.*, p.219.

²³⁷*Ibid.*, p.241-243.

²³⁸*Ibid.*

²³⁹*Ibid.*, p.222-227.

possible, society will compensate for the infirmities of the ill, handicapped and old, just as it will for the limited powers of the very young and their dependency on adults »²⁴⁰. Pour atteindre l'égalité et donc la liberté, il est nécessaire que personne ne soit menacé de mourir de faim ou d'indigence. Menacer directement ou indirectement l'intégrité physique de quelqu'un pour le forcer à faire quelque chose ne doit pas être possible. Quand un individu ou la société peut faire usage d'une telle contrainte, on sort du royaume de la liberté pour entrer dans celui du rapport de force et de la coercition. La liberté ne peut exister là où il est possible qu'on nous impose de mourir de faim à cause de nos choix ou de notre condition.

Pour Bookchin, la « civilisation » ne nous mène pas à rejeter ces anciennes coutumes venues des sociétés organiques (la primauté de l'usufruit, l'égalité des inégaux et le minimum irréductible), mais bien de les sortir du carcan restreint dans lequel elles ont évolué. En les fondant sur le concept d'humanité plutôt que sur le concept de clan, de famille ou de tribu, nous pouvons parvenir à les extirper des logiques excluantes qui encadrent leur origine. Alors qu'il était impossible de penser l'élargissement de ce partage dans des sociétés organiques divisées, isolées et parfois carrément chauvines, l'idée d'humanité permet de donner un caractère universel à la proposition. « A free-flowing realm of ethics as distinguished from a world of hardened customs (however admirable these may be), is a *creative* realm in which the growth of mind and spirit is possible on a scale that has no precedent in the world of traditional mores. Ethics, values, and with them social relationships, technics and self-cultivation can now become self-

²⁴⁰*Ibid.*, p.218-219.

forming, guided by intellect, sympathy, and love. »²⁴¹ Le minimum irréductible est donc une inspiration, un guide à partir duquel nous devons concevoir des normes éthiques adéquates pour une économie libérée des préceptes du libéralisme.

Bref, l'économie – au sens de l'organisation des ressources – est loin d'être une science. Elle est enchâssée dans l'objectif politique de l'atteinte de la liberté. Comme Bookchin se situe dans l'après-rareté, les « lois » économiques qui postulent que tous et toutes doivent se battre pour leur survie et que nous devons attribuer les ressources aux plus efficaces ne retiennent pas son attention. Nous devons d'abord instaurer la liberté; ensuite nous pourrons décider ensemble de la façon dont nous voulons vivre notre interaction avec l'environnement.

La cité

Sans surprise, le municipalisme libertaire accorde une grande importance à la vie municipale. Les rapports à la rareté, à la technologie et à l'économie que nous venons d'examiner s'instituent dans un espace politique précis, celui de la cité. Cet espace est au cœur de la pensée de Bookchin pour qui la politique s'articule d'abord en un lieu donné, ayant une dimension bien spécifique. Comme nous le verrons, la cité est fort différente des villes que nous connaissons aujourd'hui, et son concept se développe à l'inverse de l'urbanisation. Il s'agit d'un espace de vie et de rencontre à échelle humaine qui permet de réaliser un certain encrage dans les écosystèmes qui entourent les humains²⁴².

²⁴¹*Ibid.*, p.419.

²⁴²Bookchin Murray, *From Urbanization to Cities*, *op. cit.* p.261-262.

Le concept de cité chez Bookchin se situe au confluent du lieu de vie et de l'espace premier du politique. Nous reviendrons sous peu sur son caractère intrinsèquement politique, mais comprenons d'abord à quoi le concept de cité réfère et à quoi il s'oppose. En se basant sur l'expérience athénienne, Bookchin fonde la cité sur l'idée antique de citoyenneté : c'est-à-dire sur l'appartenance à une communauté géographique donnée, sur le partage d'une vie en commun effective et non sur l'appartenance à un grand ensemble politique comme la nation : « No modern body of ideas, to my knowledge, has wrestled with the answers to these question adequately enough to draw clear distinctions among the social, the political, and the statist so that a meaningful outlook can be formulated - one that will seek the delicate balance of ingredients (traditional, familial, ethical and institutional) and the *paideia* that articulates an authentically democratic politics with a concept of citizenship that gives this outlook reality. »²⁴³ La cité est donc cet espace de taille relativement modeste, l'équivalent d'une petite ville ou d'un quartier aujourd'hui, où se conjuguent à la fois la vie politique, culturelle, économique et sociale. Les citoyen-nes sont au cœur de cet espace et en décident ensemble les finalités. Son inscription dans le réel, tant la constitution physique de ses infrastructures que l'organisation sociale de ceux et celles qui y habitent, est entièrement conçue par les citoyen-nes.

Selon Bookchin, à l'inverse des pratiques de la cité, se déploie en ce moment l'urbanisation du monde qui transforme en « milieu urbain » tout l'environnement, sans pour autant créer une communauté. Des maisons en série sont bâties, un système d'aqueduc est installé, le sol est bétonné et des lampadaires éclairent la nuit : voici un milieu urbain. Est-il pour autant possible d'y vivre pleinement sa vie ou est-ce seulement

²⁴³*Ibid.*, p.84.

un dortoir? Ceux et celles qui y habitent peuvent-ils participer à la prise de décision quant à la mise en forme de l'espace ou tout le pouvoir est-il concentré entre les mains de quelques représentant-es? L'écosystème où se sont installés ces gens était-il prêt à les recevoir et leur installation s'est-elle fait en conjonction avec lui? Pour Bookchin, l'urbanisation actuelle construit d'abord et avant tout des banlieues apolitiques et déshumanisées, mais pas des cités²⁴⁴. « A city would almost certainly become a shapeless blob, a mere chaos of structures, streets, and squares if it lacked the institutions and forms appropriate to the development of an active citizenry. »²⁴⁵ Il n'est pas étonnant que Bookchin choisisse un mot-processus pour désigner ce à quoi il s'oppose, plutôt qu'une entité politique achevée. Dans ses mots, l'urbanisation devient la construction sans fin de projets immobiliers, d'infrastructures urbaines et de centres commerciaux pour répondre à une demande, celle de logements et d'habitations, mais pas pour créer des espaces communs de cohabitation ni des communautés. Installé-es dans une posture de domination et d'exploitation des zones rurales qui les entourent, les habitant-es de ces milieux urbains ne pensent pas leur rapport à l'environnement et envisagent seulement d'en siphonner davantage de ressources. Les maisons et les rues restent en quelque sorte vides des citoyen-nes qui devaient les peupler et rendre ces espaces politiques, donc humains²⁴⁶.

Un des éléments qui pousse Bookchin à opter pour la cité comme lieu politique de base, c'est sa taille. Pour la cité comme pour la technologie, Bookchin ne prétend pas que ce qui est petit est merveilleux, mais il pense que les outils politiques doivent correspondre à

²⁴⁴*Ibid.*, p.223.

²⁴⁵*Ibid.*, p.61.

²⁴⁶*Ibid.*, p.88.

la réalité et à la dimension de la vie humaine. Non seulement le gigantisme des métropoles et de leurs vastes ceintures de banlieues les vident de leurs potentialités politiques, mais il rend tout simplement impossible qu'un humain en comprenne la dynamique complète. Il faut des dimensions saisissables pour qu'un espace devienne immédiatement politique, pour que les décisions qui y sont prises soient politiquement significatives et affectent notre quotidien, sans qu'on ait besoin de devenir un expert du fonctionnement de l'organisation en question. « Small is not necessarily beautiful. The concept of *human scale*, by far the more preferable expression for a truly ecological policy, is meant to mean it's possible for people to completely grasp their political environment, not to parochially bury themselves in it to the exclusion of cultural stimuli from outside their community's boundaries. »²⁴⁷

La cité offre plusieurs avantages. Assez petite pour qu'on y connaisse beaucoup de gens, mais assez grande pour qu'on puisse ne pas y être connu de tout le monde, elle est fondée sur l'adhésion et non sur l'obligation. Contrairement, par exemple, aux liens de sang ou à la transmission d'une foi, on peut choisir sa cité par affinité politique ou culturelle. On aime les gens qui y habitent ou on est y d'accord avec l'organisation de la vie : on s'y joint. La situation se détériore et on ne s'y retrouve plus chez soi : on quitte²⁴⁸. La cité permet aussi de mettre en place des agoras, des lieux de discussion et d'échange sur le politique qui, contrairement à l'*ecclesia* athénienne, ne sont pas pour autant des lieux de décision. Une place, un commerce ou un débit de boisson peuvent devenir, dans une communauté restreinte, à la fois lieu de passage, de rencontre ou de débat. Mais ces

²⁴⁷*Ibid.*, p.237.

²⁴⁸Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom*, op. cit., p.443-444.

espaces doivent être occupés par des gens qui ont pour but de faire de la cité un espace politique et non strictement un lieu de résidence et de travail.

La cité, par sa dimension relativement modeste, rend non seulement possible la pensée de son organisation interne, mais aussi l'environnement dans lequel elle se trouve. Alors qu'une immense ville peut couvrir des grands étendues et donc s'intégrer à des écosystèmes innombrables et très variés (très souvent en les transformant de façon irrémédiable), l'environnement de la cité est assimilable et compréhensible pour un être humain. Il faut choisir avec attention le lieu d'implantation des cités et, une fois implantées, bien connaître leurs écosystèmes, pour adapter notre vie à leur réalité en même temps que nous adoptons la nature à nos besoins : « Industrially rounded, the community forms a distinct unit within a natural matrix; it is socially and aesthetically in balance with the area it occupies »²⁴⁹. L'environnement n'est donc plus seulement un support physique sur lequel la communauté se construit, il s'agit plutôt d'établir une cité qui répond et s'adapte au lieu qu'elle habite et transforme. C'est reconnaître la dépendance de la cité à la nature pour sa survie et la faire exister en harmonie avec l'unicité de la région particulière où s'établit la cité.

Pour Bookchin, il faut étudier et comprendre en détail les écosystèmes et leur fonctionnement pour créer des façons d'intégrer la cité dans le fonctionnement du lieu général où elle se trouve par l'usage de l'art et de la culture²⁵⁰. Apprendre, donc, à utiliser les ressources qui émanent des écosystèmes de la communauté pour produire à la fois nos lieux d'habitation et de rencontre. Utiliser le développement technologique justement

²⁴⁹Bookchin Murray, *Post-scarcity Anarchism, op. cit.*, p.117.

²⁵⁰*Ibid.*, p.129-130.

pour favoriser l'usage de ce qui se trouve tout près de nous. Établir une division du travail et de la production qui favorise d'abord ce qui est fait tout près, pour ensuite, si nécessaire, aller voir dans d'autres communautés pour combler les besoins. Pas d'idéal d'autarcie complète ici, mais une préférence pour ce qui peut être fait par ceux et celles qui habitent la cité. Cette préférence se justifie non seulement par des raisons écologiques, mais aussi par des raisons de diversité productive et d'artisanat : pour Bookchin l'humanité sort gagnante culturellement de la réalisation d'une diversité de produits qui donnent un style et une couleur particulière aux régions d'où ils proviennent. Même chose pour les espèces végétales qui se trouvent dans une cité et ses environs: elles permettent à la fois de maintenir une biodiversité et de concevoir un terroir culinaire qui, lui aussi, participe à enrichir la culture humaine²⁵¹.

Bref, la cité est un espace où se mélange vie quotidienne et politique. Elle représente donc tout l'inverse de l'urbanisation qui isole les individus dans des environnements lisses axés sur le travail et la consommation et qui se présente comme inaltérable par les individus concernés qui doivent s'en remettre à de lointains représentant-es politiques pour « s'occuper » du vivre-ensemble. La cité est d'une dimension qui permet que son organisation interne et les écosystèmes qui l'entourent soient compréhensibles pour un être humain sans qu'il faille étudier plusieurs années pour en comprendre l'économie générale. Ce caractère intelligible de la cité est essentiel, car il permet de prendre des décisions démocratiques en toute connaissance de cause en assemblée citoyenne, l'instance politique au cœur de l'organisation politique du municipalisme libertaire.

²⁵¹*Ibid.*, p.79-80.

John Clark, qui a longtemps adhéré aux propositions de Bookchin pour devenir par la suite un critique de sa proposition politique, synthétise bien les aspects qui posent problèmes à cette conception de la cité²⁵². D’abord, pour Clark, la valorisation de la figure citoyenne pose un problème de fond. Bookchin souhaite une politique à la fois particulariste et universaliste : on se pense et on agit à partir de la cité – présentée comme le seul lieu à partir duquel on puisse faire de la vraie politique –, mais on doit toujours réfléchir et agir dans une perspective qui englobe l’humanité. Voilà une tension difficile à résoudre quand vient le temps de prendre des décisions concrètes²⁵³. Pour Clark, il n’est pas du tout certain que l’identification politique se fasse automatiquement à l’organisation la plus proche. On peut se sentir beaucoup plus attaché, par exemple, à son identité nationale que municipale²⁵⁴. Même si l’adhésion à la municipalité était entière, encore faudrait-il que soit possible l’organisation politique d’une population aussi nombreuse que celle des sociétés contemporaines. Clark rappelle que si l’on divisait la ville de Paris en organisations politiques de 25 000 personnes, cela signifierait environ 340 unités de prise de décision politique. Ces unités étant vues comme le fondement de l’organisation politique, est-il envisageable de voir autant de lieu de souveraineté politique dans un si petit espace?²⁵⁵

L’assemblée citoyenne

Dans le municipalisme libertaire proposé par Bookchin, la prise de décision dans la cité se réalise au sein de l’assemblée citoyenne. « Au lieu de nationaliser et de collectiviser la

²⁵²Clark John, “Municipal Dreams - A Social Ecological Critique of Bookchin’s Politics”, *op. cit.*

²⁵³*Ibid.*, p.46-148.

²⁵⁴*Ibid.*, p.153.

²⁵⁵*Ibid.*, p.167-168.

terre, les usines, les ateliers et les centres de distribution, une communauté écologique *municipaliserait* son économie et s'associerait avec d'autres municipalités pour intégrer ses ressources dans un système confédéral régional. La terre, les usines, les ateliers seraient contrôlés par des assemblées populaires de communautés libres ». ²⁵⁶

L'assemblée citoyenne, pour Bookchin, est le lieu ultime de la prise de décision. On y décide non seulement les règles de la vie en commun (ce qui est permis et interdit, le partage des devoirs et des responsabilités : disons, le politique), mais aussi des projets qu'on veut réaliser ensemble (la production, la répartition du travail, l'allocation des ressources en fonction des besoins et de l'usage : disons, l'économie). Le tout fonctionne selon la tradition démocratique, c'est-à-dire par le suffrage universel suivant un débat réalisé en face-à-face. Une part importante des travaux de Bookchin est consacrée à faire l'histoire et défendre le modèle de démocratie directe. Les expériences historiques sur lesquels il s'appuie le plus sont l'Athènes de l'Antiquité, les bourgs médiévaux, les sections parisiennes pendant la Révolution et les petites villes de la Nouvelle-Angleterre.

Notre objectif ici n'est pas de restituer la lecture que Bookchin fait de ces expériences clés, mais bien de situer les éléments centraux de l'institution qu'est l'assemblée citoyenne pour ensuite être en mesure de l'analyser. Il est essentiel, pour Bookchin, de contredire les préjugés formulés contre la démocratie, en particulier sur son caractère dysfonctionnel et irréalisable. Son parcours historique a entre autres pour but de souligner que l'humanité a, dans son bassin d'expériences, des moments politiques où cette organisation a été non seulement possible, mais également grandement profitable pour les humains qui y ont participé. « If it could be shown that direct action as a form of self-

²⁵⁶Bookchin Murray, *Une société à refaire : vers une écologie de la liberté*, Montréal, Éditions Écosociété, 2011, p. 287.

administration serves to stabilize society, not reduce it to chaotic shambles, the state would be placed in the dock of history as a force for violence and domination. »²⁵⁷ Pour combattre cette peur que peut susciter la démocratie directe en face-à-face, Bookchin traverse une série d'expériences humaines qui montrent qu'elle a plutôt été liée à des moments d'émancipation et de stabilité.

Comme Castoriadis, il consacre un temps important à l'étude de l'Athènes démocratique et à ses multiples facettes. Son objectif est plus « pragmatique » cependant que celui de Castoriadis. Il n'y cherche pas tant les fondements de l'autonomie politique et de la démocratie, mais bien la démonstration que la démocratie directe peut fonctionner. Athènes lui permet de formuler deux arguments importants sur la taille et la durée. D'une part, une communauté d'environ 30 000 citoyens (le nombre approximatif de citoyens athéniens – la ville comptait plus de 100 000 habitant-es) est en mesure de se gouverner elle-même par la démocratie. C'est précisément le nombre de citoyen-nes auquel Bookchin réfère pour la taille de ses cités²⁵⁸. D'autre part, l'expérience démocratique athénienne s'étend sur près de deux siècles. L'histoire de l'Athènes antique que Bookchin dépeint montre que sans sa capacité d'adaptation aux différents contextes politiques et sa résistance aux attaques répétées des aristocrates pour reprendre le pouvoir, elle n'aurait pu perdurer si longtemps²⁵⁹.

L'exemple athénien déboulonne le mythe selon lequel la démocratie directe ne pourrait fonctionner qu'en très petits groupes affinitaires dans des conjonctures très précises. Là

²⁵⁷Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom*, op. cit. p. 206.

²⁵⁸Bookchin Murray, *From Urbanization to Cities*, op. cit., p. 43-48.

²⁵⁹*Ibid.*, p. 243.

où Bookchin rejoint Castoriadis dans son étude de la cité athénienne, c'est au sujet de l'importance de la *paideia* – ce que nous avons qualifié ci-dessus d'éducation à la vie civique. Pour Bookchin comme pour Castoriadis, la cité devient à la fois un lieu de vie et de politique, mais aussi un lieu d'apprentissage, de développement du caractère. C'est le lieu où les citoyen-nes apprennent l'excellence dans leur vie personnelle, mais aussi l'excellence dans la vie publique. « The *polis* was not only a treasured end in itself; it was the "school" in which the citizen's highest virtues were formed and found expression. Politics, in turn, was not only concerned with administering the affairs of the *polis* but also with educating the citizen as a public being who developed the competence to act in the public interest. »²⁶⁰ Cette éducation civique veut se fonder sur l'indépendance d'esprit et l'amour pour la réflexion et la discussion. La *paideia* devient ainsi un argument supplémentaire concernant le caractère réalisable de la démocratie directe en assemblée : l'éducation à la politique et la pratique de la politique elle-même éduque les gens à devenir de meilleurs praticiens de la démocratie directe. Elle les incite également à être plus satisfaits de ce modèle et à ne plus vouloir retourner à d'autres organisations politiques, comme le démontre la résistance des citoyens athéniens à l'égard de l'aristocratie. La démocratie athénienne fournit donc à Bookchin des arguments concernant la quantité de gens qui peuvent s'organiser dans une même assemblée, la durée des démocraties directes et le caractère endogène de la reproduction démocratique par l'éducation civique.

Bookchin puise ensuite dans l'époque médiévale pour construire son histoire de la démocratie. Il trouve dans les petites villes médiévales de l'Europe continentale un

²⁶⁰*Ibid.*, p.63.

argument supplémentaire pour appuyer le caractère réalisable et fonctionnel de la démocratie directe. En effet, dans cette période historique généralement laissée de côté quand il s'agit de penser la démocratie, Bookchin montre le caractère relativement spontané de la démocratie comme organisation politique. Le déclin de l'empire romain et la réduction de l'influence des nobles a laissé aux petites villes médiévales, en particulier les cité-États italiennes, mais aussi les cités flamandes, allemandes et françaises, la possibilité de s'organiser elles-mêmes dans une large mesure. Cet espace de liberté est souvent repris par la population, non pas pour élire un monarque, mais bien pour s'organiser démocratiquement selon des formes variées²⁶¹. Quand les puissants cèdent de l'espace ou sont forcés de le faire, les population s'organisent naturellement selon des modes de fonctionnement où tous les égaux ont leur mot à dire. Cela advient même lorsqu'elles ont été habituées à des règnes impériaux et centralisateurs. L'organisation démocratique de la vie est plutôt spontanée et son attrait résiste à l'autoritarisme.

Bookchin se sert également de l'histoire française pour démontrer que la prise de décision en assemblée est fonctionnelle et légitime. Cependant, contrairement à ce qu'on pourrait s'attendre, il n'utilise pas l'expérience de la Commune de Paris de 1871. Au contraire, il fait une critique plutôt acerbe du centralisme de l'expérience de 1871 et de sa célébration par Marx²⁶². À l'inverse de cette confusion entre l'administration et la décision politique qu'est, selon lui, la Commune, les sections parisiennes de 1792-1793 offrent à Bookchin un exemple utile. En effet, à l'intérieur d'une grande ville comme le Paris de l'époque, il est possible d'instaurer un système de démocratie directe sans

²⁶¹*Ibid.*, p.94-95.

²⁶²Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom, op. cit.*, p.437.

recourir à la centralisation ou à l'exclusion de citoyens. Il s'agit de diviser ce grand corps urbain en plusieurs petites sections et de faire de ces sections la base du système de prise de décision politique²⁶³. Les sections parisiennes réussissent à la fois à prendre des décisions effectives et à conserver un dynamisme et une participation démocratique importants. À partir du moment où les sections ont admis les *sans-culottes*, les assemblées de citoyens sont fréquentes (hebdomadaire ou bihebdomadaires) et des milliers de citoyens y participent directement²⁶⁴.

Bookchin s'inspire également de l'expérience démocratique des petites villes de la Nouvelle-Angleterre de la même époque (1770-1790) pour présenter le rapport possible entre démocratie directe et économie. D'abord, ces espaces démocratiques sont l'occasion de définir le style de vie et les priorités de ces communautés en matière économique (leur rapport au travail, leur indépendance à l'égard des autres communautés, les travaux communs à réaliser, etc.)²⁶⁵. Ensuite, ces assemblées sont un lieu de prise de décision concernant les politiques économiques au sens plus contemporain du terme : « "When the eighteenth-century Yankee reflected on government," observes Robert A. Gross, "he thought first of his town. Through town meetings, he elected his officials, voted his taxes, and provided for the well-ordering of community affairs. The main business of the town concerned roads and bridges, schools, and the poor" »²⁶⁶. Donc, la démocratie directe n'est pas utile que pour la gestion des affaires politiques et de la vie en commun. Elle peut aussi régir ce dont s'occupe

²⁶³Bookchin Murray, *From Urbanization to Cities*, *op. cit.*, p.111-112.

²⁶⁴*Ibid.*, p.112-113.

²⁶⁵*Ibid.*, p.209-210.

²⁶⁶*Ibid.*, p.211.

aujourd'hui la politique professionnelle : perception des taxes, financement des services publics, organisation du travail, etc. Elle peut également dépasser cette vision étroite de l'économie selon Bookchin et gérer l'organisation de la production et l'allocation des ressources²⁶⁷.

Bref, en se fondant sur des exemples historiques variés, Bookchin défend l'idée que la démocratie est une organisation politique qui peut être tout à fait fonctionnelle. Par l'exemple athénien, il peut démontrer que ce mode de gouvernement a fonctionné pendant plus de 200 ans dans des communautés de plus de 30 000 personnes, et ce, même avec des moyens techniques très peu avancés. Grâce aux petites villes médiévales, il montre le caractère relativement spontané de la démocratie directe. Les sections parisiennes de la Révolution française lui permettent de rappeler qu'il est possible de faire fonctionner de grandes villes par la démocratie directe si on les organise adéquatement. Enfin, les petites villes de la Nouvelle-Angleterre lui permettent de constater que la démocratie directe permet de réguler des décisions économiques importantes.

Chez Bookchin, la démocratie – l'assemblée se réunissant fréquemment et offrant des possibilités d'échange politique en face-à-face – s'oppose à l'État tel que constitué dans les sociétés contemporaines. D'abord, les deux traditions politiques diffèrent d'origine. À l'opposé de l'histoire de la démocratie dont nous venons de résumer brièvement quelques pans, l'État d'aujourd'hui trouve sa genèse selon Bookchin dans le centralisme impérial et la monarchie²⁶⁸. L'État est d'abord une machine à faire régner la volonté d'une

²⁶⁷*Ibid.*, p.265.

²⁶⁸Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom, op. cit.*, p.327.

personne sur tout le corps social. Même après la relative « démocratisation » de l'État - il n'y a plus un seul empereur mais des groupes d'élus plus ou moins nombreux – la fonction de la machine étatique est encore de rendre réelle la volonté de ces gens et d'assurer la bonne marche du reste de l'organisation sociale²⁶⁹. Cette volonté ne se traduit souvent pas par des arrangements concrets de la vie quotidienne pour assurer les meilleures façons de vivre ensemble, mais bien par la construction d'immenses structures sociales, politiques ou architecturales qui sont en fait la cristallisation du pouvoir collectif dirigé par une seule impulsion²⁷⁰. « The political principle, in the form of the state, dissolves the last vestiges of the social principle, replacing all community ties by bureaucratic ones. Personified space and the human scale disintegrate into institutional space and urban gigantism. »²⁷¹ Le politique devient dès lors une force abstraite – déconnectée de la vie quotidienne des gens et organisée autour du partage du pouvoir d'une certaine élite et de l'organisation économique, sociale et spatiale de ses volontés –, mais qui a sur la vie des gens des effets bien concrets. Ces effets semblent venir d'en haut – évoquant en cela l'hétéronomie décrite par Castoriadis – et ne sont plus compris comme ayant un caractère politique, mais bien comme étant des fatalités extérieures au contrôle des humains sur leur propre vie²⁷². La bureaucratie, dont le travail principal est d'agir comme courroie de transmission entre ce qui est décidé et l'application de la décision, vient remplir le vide laissé par l'implication politique dans la cité. Le lien social se transforme ainsi non plus en un espace de discussion sur les finalités de l'action humaine, mais bien en un rapport entre dirigeant-es et dirigé-es. La liberté, purement négative,

²⁶⁹*Ibid.*, p.332.

²⁷⁰*Ibid.*, p.343-344.

²⁷¹Bookchin Murray, *The Limits of the City*, New York, Harper & Row, 1974, p.137.

²⁷²Bookchin Murray, *From Urbanization to Cities, op. cit.*, p.261-262.

devient alors le moment où l'on ne reçoit plus d'ordre de personne et où l'on peut vaquer calmement à ses activités privées²⁷³.

Agissant alors comme une *paideia* inversée, l'apprentissage de la politique hiérarchisée, centralisée et fondée sur le pouvoir étatique vient former des individualités qui intègrent complètement ce rapport de soumission à l'État et à ses volontés. « By using guilt and self-blame, the inner State can control behavior long before fear of the coercive powers of the State have to be invoked. Self-blame, in effect, becomes self-fear - the introjection of social coercion in the form of insecurity, anxiety and guilt. »²⁷⁴ C'est l'apprentissage de l'obéissance, du renoncement à son autonomie et à son pouvoir politique et de l'adaptation complète à la norme sociale, d'une part, pour la majorité et le luxe et la licence, d'autre part, pour l'élite dirigeante. Le conflit et le traumatisme ne s'impriment donc pas seulement dans la société, mais marquent aussi l'esprit des individus. C'est le caractère profondément anti-démocratique de l'État que Bookchin veut attaquer. Il souhaite éliminer les lieux où est réduite à néant la capacité des humains à choisir eux-mêmes la direction que prennent leurs vies. Faire de l'ensemble des citoyen-nes assemblés le cœur du pouvoir décisionnel politique réussit à la fois à investir chacun d'un pouvoir direct sur sa réalité, à réduire les liens purement hiérarchiques et bureaucratiques ainsi qu'à éviter d'intérioriser la culpabilité et la domination.

Quand on associe ce mode de prise de décision démocratique au contexte d'après-rareté décrit ci-dessus, d'importantes questions sont soulevées sur la prise de décisions

²⁷³Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom*, op. cit., p.199-200.

²⁷⁴*Ibid.*, p. 189.

économiques. En effet, comme le souligne Takis Fotopoulos²⁷⁵, le contexte d'après-rareté permet à Bookchin de présenter sinon comme inutile, voire comme secondaire toute volonté de mettre en place des institutions économiques; les décisions économiques se prendraient en effet de la même façon que les décisions politiques, en assemblée. Comme il n'y a pas de rareté, il n'y a aucun besoin d'un système d'allocation des ressources ou de planification²⁷⁶, il s'agit simplement d'adopter une série de principes éthiques pour guider le partage²⁷⁷. Pour Fotopoulos, adhérer à cette idée de Bookchin équivaut à refuser de regarder la réalité économique en face et se fermer les yeux sur un des problèmes les plus importants d'un projet émancipateur : l'organisation économique. « [F]or any liberatory project to look realistic and not just a utopia it has to include a visualisation of the institutions, which would allow a democratic decision-taking in the context of a scarcity society. It is therefore utterly inadequate for a realistic liberatory project just to be involved in wishful thinking about how a moral economy will solve, more or less automatically, all economic problems (if the term is appropriate) of a mythical post-scarcity society. »²⁷⁸

Le confédéralisme

Les institutions du municipalisme libertaire peuvent sembler bien locales et isolées présentées ainsi. Elle peuvent donner l'impression d'entités auto-suffisantes sans lien les unes avec les autres, comme si nos vies se réduisaient à l'environnement qui est le plus

²⁷⁵Fotopoulos Takis, « Addendum: The ID Project and Social Ecology », *The International Journal of Inclusive Democracy*, vol. 1, 3, 2005, p. 1–11. Une critique que partage John Clark.

²⁷⁶Murray Bookchin, "Comments on the International Social Ecology Network Gathering and the "Deep Social Ecology" of John Clark", *Democracy & Nature*, Vol. 3, No 3, p. 185.

²⁷⁷Fotopoulos Takis, "Addendum: The ID Project and Social Ecology", *op. cit.*, p.7.

²⁷⁸*Ibid.*, p.9.

près de nous. Il ne faut pas confondre, chez Bookchin, l'entièreté de l'espace politique et son origine. Le point de départ du politique pour Bookchin est effectivement l'environnement proche et la réalité quotidienne, cela ne signifie pas que l'activité politique s'y limite pour autant. Pour relier les différentes cités, Bookchin propose le fédéralisme, un mode de coordination des entités politiques qui conserve le pouvoir à la base : « It is above all a network of administrative councils whose members or delegates are elected from popular face-to-face democratic assemblies, in the various villages, towns, and even neighborhoods of large cities. »²⁷⁹ Les délégué-es de ces assemblées fédérales sont mandatés par leurs assemblées citoyennes locales et peuvent être destitués à tout moment. Les assemblées fédérales sont un lieu de coordination des décisions prisent ailleurs et non un lieu de prise de décision en soi. Le fédéralisme de Bookchin consiste en des cercles concentriques de cités qui se rassemblent en fédérations qui se rassemblent elles-mêmes en de plus grandes fédérations. Il mobilise l'image de la « commune des communes » pour qualifier le fédéralisme et bien montrer le caractère horizontal de cette structure. Nous verrons l'histoire que Bookchin fait des organisations politiques fédérales, mais aussi deux principes qui sont au cœur du fédéralisme : la délégation et la division entre administration et décision politique. Bookchin veut montrer la pertinence et la faisabilité du fédéralisme en faisant l'histoire de deux périodes où le fédéralisme a été au cœur de l'organisation politique. Il revient à la Grèce antique et s'attarde sur les différentes fédérations alors mises en place et il se penche également sur la Ligue grise dans la Suisse des 16^e, 17^e et 18^e siècles.

²⁷⁹Bookchin Murray, *From Urbanization to Cities*, *op. cit.*, p.252.

Les cités de la Grèce antique se rassemblaient en confédération surtout pour des raisons militaires. Bien sûr, les débats de ces confédérations portaient parfois sur leurs échanges culturels et commerciaux, mais les grands sujets de débats politiques étaient d'abord et avant tout les campagnes guerrières qu'entreprenait ou que subissait la confédération. Dans le cas de certaines confédérations, la tenue des grandes réunions des cités se faisait justement au début du printemps et à la fin de l'automne, moments qui marquent respectivement le début et la fin des campagnes militaires²⁸⁰. L'information sur le fonctionnement interne de ces confédérations est partielle et peu abondante. On sait qu'elles avaient des modes d'organisation différents les unes des autres et que pour chaque confédération ces modes d'organisation se sont transformés dans le temps. Cependant, il se dégage une constante dans leur organisation : les institutions sociales des confédérations étaient souvent semblables à celles qui étaient internes aux cités qu'elles rassemblaient. Ainsi, les confédérations les plus démocratiques comprenaient elles aussi une *ecclesia* comme organe politique central, tandis que les confédérations comprenant des cités moins démocratiques étaient centrées sur des modes hiérarchiques et centralisateurs²⁸¹.

Les confédérations les plus démocratiques (comme le furent à certaines époques les liges étoliennes et achéenne) sont celles qui intéressent le plus Bookchin. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, elles n'utilisent pas de délégation élective pour représenter les différentes cités, l'élection étant vue comme une pratique aristocratique par les Grecs d'alors²⁸². Lors des réunions confédérales des milliers de personnes étaient donc

²⁸⁰*Ibid.*, p.140.

²⁸¹*Ibid.*

²⁸²*Ibid.*, p.138.

attendues. Elles parcouraient à pied des distances qui mettaient alors plusieurs jours à traverser pour aller débattre de l'avenir de leur confédération²⁸³. La leçon que Bookchin tire des Grecs anciens est donc que, pour eux, il ne s'agissait pas tant de réduire le nombre de participants aux assemblées confédérales, mais bien de cibler clairement l'objet de leur décision. Comme dans ces assemblées confédérales il est surtout question d'aller ou non à la guerre (et contre qui, et comment) et que les citoyens des villes sont précisément ceux qui seront envoyés à la guerre; il apparaît finalement assez sage que tout ceux qui peuvent y participer le fassent. Il s'agit, après tout, directement de leur vie ou de leur mort prochaine.

Le cas des Trois Liges (1524-1799) – situées dans ce qui est aujourd'hui le canton des Grisons dans la partie la plus orientale de la Suisse – trouve d'étonnants points communs avec les confédérations de la Grèce antique. Ce regroupement de 222 communes est fondé sur des principes de démocratie et de partage de la terre et des biens qui sont peu connus dans l'histoire. En effet, dans ces territoires, les pouvoirs économiques et politiques étaient dévolus aux communes. Dans ces communes, le partage des biens se faisait en fonction du besoin plutôt que de critères de propriété, et les fruits de la nature (la terre arable, mais aussi les rivières, les minéraux, etc.) appartenaient à la municipalité et étaient à partager entre les résident-es. Bookchin souligne à quel point cette organisation lui semble appropriée et bien différente du mode de socialisation mis de l'avant par les communistes ou les anarchistes orthodoxes qui font inévitablement le choix de la centralisation²⁸⁴. Une organisation confédérale lie ces liges entre elles :

²⁸³ *Ibid.*, p.140-141.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.204.

The confederal system that united the communes had the right to deal with foreign affairs and little more. Beyond this sphere, confederal bodies were concerned mainly with preventing their component leagues from making foreign alliances on their own. Issues such as war and peace were decided directly by the communes themselves. "The only instrument of the central government was a three-man commission (*Haupter*) made up of the heads of each of the leagues that, with the assistance of an elective assembly (*Beytag*), prepared the referendum and executed the will of the communes," [Benjamin] Barber tells us. "In the new structure power was an inverse function of level of organization. The central "federal" government had almost none, the regional communes had a great deal." Whatever its capacity to deal with the problems that confronted the Free State, the people were provided "with several centuries of real thoughtful independence and a measure of autonomous self-government rare in Germanic Europe".²⁸⁵

Comme on le voit, les Trois Ligues procèdent effectivement à des élections pour la gestion des affaires régulières en matière de rapports internationaux, mais dès qu'une question importante est soulevée, elles procèdent à une consultation de leurs membres par référendum. S'il y a donc effectivement des élus, leur pouvoir se restreint à consulter et à appliquer, le véritable pouvoir décisionnel appartenant aux communes et à leurs résident-es.

Comme pour son histoire de la démocratie directe, l'histoire du confédéralisme que parcourt Bookchin lui permet d'affirmer que ce mode d'organisation politique est tout à fait fonctionnel. On y constate que pendant plusieurs siècles Grecs et Helvètes ont vécu selon cette organisation décentralisée et ont bénéficié de nombreux avantages, et ce, sans avoir les capacités technologiques d'aujourd'hui en matière de télécommunication.

Comme Castoriadis, Bookchin craint la professionnalisation du politique et l'éloignement des lieux de prise de décisions des gens qui sont directement concernés par ces décisions. Il propose que les délégué-es qui sont envoyés dans les instances confédérales soient

²⁸⁵*Ibid.*, p.205.

responsables de leurs décisions, détenteurs de mandats clairs et révocables à tout instants. Leur rôle est surtout de transmettre les informations et de faciliter la prise de décision par les assemblées et non de prendre des décisions politiques²⁸⁶. Pour Bookchin, une grande erreur liée à la délégation (à l'intérieur des cités comme des confédérations) est de confondre la décision politique et l'application administrative de celle-ci. Les élu-es peuvent bien s'occuper de la dernière, mais la première doit être réservée aux citoyen-nes assemblés, sous peine de voir rapidement le pouvoir se concentrer dans les mains des élu-es. « The danger of delivering policy-making decision to an administrative body, which normally is a delegated body and often highly technical in character, is redolent with elitism and the usurpation of public power. A direct democracy is face-to-face and unabashedly participatory. »²⁸⁷ La prise de décision en conseil ou dans des bureaux politiques fermés est tout le contraire de cette logique. Si une certaine coordination ou organisation des travaux peut se faire à partir de ces lieux, aucune décision ne peut y être prise sous peine de dépolitiser le reste de la société. La conception contemporaine du politique nous a tellement habitués à donner tout le pouvoir à des gens élus qu'il peut être difficile de saisir la différence entre l'administration et la prise de décision politique. Cependant, en faisant l'expérience jour après jour de prendre les décisions eux-mêmes à travers les institutions du municipalisme libertaire, Bookchin est confiant que les gens apprendront non seulement à les distinguer aisément, mais seront très vigilants de ne pas céder ces pouvoirs à d'autres²⁸⁸.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.252.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.435.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.63.

La proposition confédérale a certainement l'avantage de permettre de sortir les unités politiques de l'isolement, mais comme on l'a vu, ce procédé ne s'accomplit pas sans établir un rapport complexe entre centralisation et décentralisation. Conscient de ce problème, Bookchin met en place plusieurs garde-fou pour empêcher une prise de contrôle centralisé du municipalisme libertaire. Malgré tout, en accordant aux assemblées confédérales d'importants pouvoirs, comme ceux de faire respecter les droits humains fondamentaux ou d'imposer certaines visions communes sur l'environnement²⁸⁹, ne réintroduit-il pas l'idée d'État dans son système²⁹⁰? Comme le souligne Damian White, cela soulève nombre de questions auxquelles Bookchin n'offre pas de réponse : comment régler les désaccords entre les unités de base et l'unité confédérale sans sombrer dans une forme de fédéralisme centralisé? Jusqu'à quel point est-il possible de réguler les gestes individuels des citoyens (y a-t-il intervention d'une police?) et, si aucun moyen coercitif n'est en place, comment assure-t-on l'équilibre entre droits et responsabilités²⁹¹? En s'abstenant de répondre à ces questions, Bookchin laisse inachevé un pan difficile de la réflexion autour du projet émancipateur qu'il propose.

Résumé des institutions de l'émancipation selon Bookchin

Pour Bookchin l'émancipation qui aura lieu se fera inévitablement dans le contexte de l'après-rareté. Les capacités technologiques que l'humanité a acquises jusqu'ici permettant de satisfaire aux besoins de tous et chacun, il faudra trouver à la fois l'organisation sociale et l'éducation des individus nécessaires pour bien partager ces

²⁸⁹Bookchin Murray, « The Meaning of Confederalism », *Green Perspectives*, 20, 1990, disponible sur: <http://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-the-meaning-of-confederalism>.

²⁹⁰Comme le propose Barry John, *Rethinking Green Politics*, Londres, Sage, 1999, p.90.

²⁹¹White Damian F., *Bookchin, op. cit.*, p.173-174.

ressources, en fonction des besoins et non des désirs. Il faut également généraliser le développement et l'adoption d'une technologie appropriée pour une société écologique. Une telle technologie permet d'étendre et non de restreindre la démocratie, est complémentaire avec les écosystèmes et n'essaie pas de dominer la nature, mais réduit considérablement notre impact sur celle-ci. Il est aussi nécessaire, selon Bookchin, de retourner vers une certaine forme d'artisanat pour relancer l'esprit créatif et communautaire d'une localité. Il faut actualiser des préceptes inspirés des sociétés organiques qui centrent l'économie sur la vie humaine. Par exemple, en allouant les biens et les ressources en fonction de l'usufruit plutôt que de la propriété, on s'assurera de mieux répondre aux besoins. De plus, en tentant d'amoindrir les différentes inégalités qui nous séparent, entre autres par l'implantation du minimum irréductible, on maximisera la liberté individuelle et collective.

La vie politique et économique dans le municipalisme libertaire a lieu dans la cité. À la fois lieu de vie et lieu d'implication politique, la cité permet de lier directement les conséquences de la politique sur la vie. Simple et à l'échelle humaine, la cité permet aussi d'intégrer la vie des gens à l'environnement qui les entoure. À l'intérieur de cette cité, la vie s'organise dans l'assemblée citoyenne qui fonctionne selon les principes de la démocratie directe. Cette organisation politique est fonctionnelle et réalisable comme le montre sa longue histoire. Elle s'oppose à l'État et à la transformation de la politique en rapport hiérarchique et bureaucratique. Les différentes cités s'organisent entre elles grâce au confédéralisme qui fonctionne avec des délégué-es élus mais révocables à tout moments et dotés de mandats fermes. Ces délégué-es se consacrent surtout à susciter les

discussions pour que les assemblées citoyennes prennent les décisions et à appliquer ces décisions administrativement.

L'économie participative de Michael Albert et Robin Hahnel²⁹²

Alors que Castoriadis et Bookchin ont une approche assez générale et large qui inclue ça et là des propositions d'institutions émancipées, les deux auteurs que nous verrons maintenant ont pour but principal affiché de présenter un projet émancipateur cohérent. L'économie participative n'est pas un élément d'une pensée plus vaste, c'est le cœur de la réflexion et des publications des auteurs qui l'ont développée. Michael Albert et Robin Hahnel ont accompli cette tâche dans neuf ouvrages majeurs autour desquels gravitent quelques articles et des chapitres d'ouvrages collectifs rédigés de la fin des années 1980 au début des années 2000²⁹³.

Le premier ouvrage qui jette les bases de l'économie participative est publié en 1986 par un groupe d'auteurs dont font partie Michael Albert et Robin Hahnel mais aussi Noam Chomsky et d'autres intellectuel-les et militant-es. Il est titré *Liberating Theory* et pose la théorie sociologique générale, l'holisme complémentaire, autour de laquelle se construira l'économie participative. Deux autres ouvrages, qui ont nommé le projet, sont publiés en 1991 par Michael Albert et Robin Hahnel : *The Political Economy of Participatory Economics* et *Looking Forward, Participatory Economics For The Twenty First Century*. Trois autres livres ont été publiés par Michael Albert seul, *Moving Forward: Program for a Participatory Economy* (2001), *Parecon : Life After Capitalism* (2003) et *Realizing*

²⁹²Cette section est une reprise grandement mise à jour et allongée de la section correspondante de mon mémoire de maîtrise : Tremblay-Pepin Simon, *Une alchimie conceptuelle : économie participative et matérialisme hédoniste*, UQAM, octobre 2007, p.4-16.

²⁹³Pour plus de détails sur l'histoire des deux auteurs, on lira : Albert Michael, *Remembering Tomorrow: from SDS to Life After Capitalism*, New York, Seven Stories Press, 2006, 452 p.

Hopes : Life Beyond Capitalism (2006). Robin Hahnel a également fait paraître trois volumes supplémentaires sur ce même sujet : *The ABCs of political economy, a modern approach* (2002), *Economic Justice and Democracy: From Competition to Cooperation* (2005) et *Of The People, By The People – The case for a participatory economy* (2012). Avant de présenter les principales institutions de l'économie participative, il est nécessaire de faire un détour par l'holisme complémentaire, la théorie sociologique qui sert de fondement à l'économie participative.

L'holisme complémentaire

L'holisme complémentaire a pour objectif de faire une description de la société en intégrant et en dépassant quatre théories sociales décrites comme monistes : le nationalisme²⁹⁴, le féminisme, le marxisme et l'anarchisme. Ces théories sociales sont monistes et doivent être dépassées parce qu'elles n'offrent pas une perspective qui permet de rendre avec subtilité la complexité de la société²⁹⁵.

Qu'est-ce que la société pour l'holisme complémentaire? C'est d'abord un ensemble d'humains nommé le centre²⁹⁶. Le centre, c'est tous les humains avec leurs personnalités, goûts et besoins conscients comme inconscients. Ce centre est bordé par une frontière institutionnelle qui lui donne sa forme. Cette frontière est produite par les activités que mènent les humains pour satisfaire leurs goûts, besoins, volontés, etc.²⁹⁷ La forme prise

²⁹⁴Entendu ici non pas selon l'acception traditionnelle du nationalisme, mais bien au sens de l'affirmation nationale des gens issues de minorités ethno-culturelles aux Etats-Unis.

²⁹⁵Albert Michael et al., *Liberating Theory*, Boston, South End Press, 1986, p.6-11.

²⁹⁶Les auteurs emploient les termes « human center ». Comme je trouvais la traduction « centre humain » peu heureuse en français nous nous contenterons, comme le propose Jean-René David dans son résumé étendu de l'œuvre (qui n'est plus disponible sur Internet), du terme « centre » qui paraît suffisant.

²⁹⁷Albert Michael et al., *Liberating Theory*, *op. cit.*, p.19.

par l'organisation humaine dans une société vient de ses institutions. Par exemple, si, dans une société, la majorité des humains va aux champs tous les jours, c'est parce que l'agriculture l'exige : l'institution en place pour répondre au besoin de se nourrir. Or, il existe d'autres manières de se nourrir (comme la chasse, la pêche, l'élevage ou la cueillette). Ainsi, ce qui donne forme à la société, c'est la manière dont on choisit de répondre à un besoin partagé par ceux et celles qui composent le centre humain, et ce, en créant une certaine institution²⁹⁸.

La frontière institutionnelle établit aussi des limites. Une société agricole peut perdre la connaissance des techniques de chasse et n'avoir aucun de ses membres qui la pratique : les institutions transforment et limitent les possibilités des humains. Ainsi, il se pourrait même qu'un humain ayant cultivé la terre toute sa vie n'ait pas le goût de manger de la viande tant il est habitué à un régime composé de céréales et de légumes. Les institutions peuvent donc influencer les goûts et les préférences des individus.

Ces goûts et préférences sont endogènes au système dans lequel elles apparaissent. Par conséquent, il existe une influence mutuelle entre les humains et les institutions. Les activités humaines créent les institutions et celles-ci modifient les possibilités et les goûts des humains.²⁹⁹ « It follows that if institutions offer only a limited number of roles through which we may gain access to means of survival and fulfillment, most of us will naturally and inexorably mold ourselves to fit the requirements of those roles. If we do otherwise, we either become permanent misfits or we seek to change our institutional

²⁹⁸*Ibid.*, p.20.

²⁹⁹*Ibid.*, p.20-21.

context. »³⁰⁰ Les humains développent un rapport à eux-mêmes à partir de ce rapport aux institutions. Comme il nous est renvoyé par la société que ce qui est bon est ce qui correspond aux frontières institutionnelles et que ce qui les dépassent est mal, nous reproduisons intérieurement ces limites. Cependant, il est évident que ces institutions sont aussi des créations humaines qui reflètent, en partie au moins, des désirs et des besoins bien réels³⁰¹.

Les institutions existantes peuvent être séparées selon différentes sphères qui composent la vie sociale humaine. Quatre sphères importantes sont présentées par l'holisme complémentaire: la sphère communautaire (qui inclut les aspects culturels, religieux et langagiers), la sphère parenté-affinité³⁰², la sphère économique et la sphère politique. Il se peut bien sûr qu'il y ait d'autres sphères, mais il est évident selon les auteurs de l'ouvrage que ces quatre sphères sont centrales pour comprendre une société humaine³⁰³. L'erreur des théories monistes que l'holisme complémentaire tente de dépasser consiste à se limiter à une sphère en particulier. De plus, en se consacrant à l'étude de faits sociaux trop excluants, les théories monistes habituelles simplifient et réduisent le nombre d'institutions responsables de la situation des humains. Ces théories empêchent de voir la validité des autres théories dans d'autres sphères de la vie sociale et les interactions qui sont possibles entre les différentes sphères³⁰⁴. L'holisme complémentaire se défend bien d'être un simple pluralisme (qui serait l'admission de la validité de plusieurs systèmes

³⁰⁰*Ibid.*, p.20.

³⁰¹*Ibid.*

³⁰²C'est ainsi que je traduis le kinship employé par les auteurs. Le terme « parenté » ne me satisfait pas car il exclu l'aspect plus affectif du terme kinship (comme dans l'expression she felt kinship with the others). Ce qui nous permet d'inclure des rapports genrés mais extra-familiaux dans cette sphère.

³⁰³Albert Michael et al., *Liberating Theory*, *op. cit.*, p.14-15.

³⁰⁴*Ibid.*, p.6-8.

monistes indépendants les uns des autres) : il met en relation les différents systèmes qui le constituent³⁰⁵. Autrement dit, il établit des ponts et des mécanismes d'influence entre les différentes théories sociales sur lesquelles il s'appuie. La force de l'holisme complémentaire serait de comprendre chaque situation ou condition sociale en tenant compte des interactions entre les différentes sphères. Pour expliquer ces interactions, l'holisme complémentaire utilise deux termes : l'accommodation et la codéfinition.

L'accommodation est la capacité d'une sphère à intégrer des éléments d'une autre sans pour autant transformer son fonctionnement. Par exemple, l'économie capitaliste offre une différenciation de revenu. Une telle économie peut très bien s'accommoder à une sphère de parenté-affinité patriarcale en favorisant davantage les hommes que les femmes dans la répartition des revenus. Ainsi, à l'intérieur des organisations économiques, des gens qui peuvent donner un meilleur salaire à un homme ou une femme choisiront de favoriser l'homme parce qu'ils auront été socialisés ainsi dans la sphère parentale-affinitaire³⁰⁶. La codéfinition dépasse cette simple adaptation. Pour continuer avec l'exemple des liens entre sphère économique et sphère parentale-affinitaire, certains emplois n'existeraient pas si nous n'étions pas dans une société patriarcale. Le poste typique de la secrétaire qui veille à la fois à répondre au courrier, à la coordination des travaux, à la réception d'invité-es et au service du café est une association de tâches qui n'a aucun sens économique en soi. C'est parce qu'il réunit des rôles typiquement féminins dans l'univers du bureau qu'il a été conçu. De la même façon, un surveillant de travailleurs noirs dans l'Afrique du Sud de l'apartheid est un exemple facile de

³⁰⁵*Ibid.*, p.8-9.

³⁰⁶*Ibid.*, p.77.

codéfinitions entre les sphères communautaire, politique et économique³⁰⁷. L'accommodation et la co-définition entre les sphères causent une évolution (un changement à long terme, sans heurt) ou une révolution (le changement radical et rapide des caractéristiques principales) des différentes sphères ou même de la société au complet³⁰⁸. « In short, "complementary holism" highlights all the critical kinds of possible interconnections in human societies. First, society is viewed as a whole, a single system of people and institutions inextricably bound together. Only then, and only for specific purposes, do we abstract four different component parts, or social spheres, for separate analysis. »³⁰⁹

Malgré cette invitation à l'holisme, Albert et Hahnel proposent de nouvelles institutions qui visent uniquement pour la sphère économique. Les quelques bases de l'holisme complémentaire que nous venons de présenter nous indiquent pourquoi Albert et Hahnel présentent leur proposition de modèle économique alternatif au capitalisme d'abord comme étant la réalisation de cinq valeurs. En effet, si on veut construire un système économique qui doit atteindre des résultats précis alors qu'on admet le caractère endogène des besoins et des institutions, il est nécessaire d'établir quelles valeurs ce système devra favoriser. Albert et Hahnel affirment que l'économie participative vise à réaliser économiquement cinq valeurs : l'équité, l'autogestion, la variété, la solidarité et l'efficacité³¹⁰. Pour réaliser les valeurs présentées, l'économie participative propose un ensemble d'institutions économiques liées les unes aux autres. Il est essentiel que ces

³⁰⁷*Ibid.*, p.77-80.

³⁰⁸*Ibid.*, p.76.

³⁰⁹*Ibid.*, p.80.

³¹⁰Albert Michael, *Parecon: Life After Capitalism*, London, Verso, 2003, p.29-42.

institutions répondent aux trois objets principaux de l'économie : la production, la consommation et l'allocation. Dans ce dessein, il lui faut mettre en place des systèmes de propriété, de division du travail, de rémunération, d'attribution et de prise de décision.

Socialisation des moyens de production

L'économie participative entend socialiser les moyens de production et faire disparaître ainsi la classe capitaliste qui les possède. Albert et Hahnel souhaitent rendre impossible son existence : si plus personne ne peut posséder les moyens de production, l'existence de capitalistes prendra fin. La propriété de moyens de production n'existe tout simplement plus³¹¹ : « No one has any ownership of means of production that accrues to him or her any rights, any responsibilities, any wealth, or any income different from what the rest of the economy warrants for him or her. No one has wealth, income, or economic influence different than what anyone else has due to having different ownership of means of production »³¹². Il ne s'agit pas de transférer les mode de production de mains capitalistes à des mains ouvrières, puisque leur propriété est proscrite. Les moyens de production appartiennent à la société et non à l'État ou à des propriétaires et sont prêtés à des collectifs de travailleurs et travailleuses qui les gèrent eux-mêmes. Tous les lieux de travail d'une économie participative sont dirigés par des conseils où tous les travailleurs et travailleuses ont les mêmes pouvoirs³¹³.

³¹¹Hahnel Robin, *Of the People, by the People: The Case for a Participatory Economy*, Oakland, Soapbox Press, 2012, p.45.

³¹²Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p. 89.

³¹³Hahnel Robin, *Of the People, by the People*, *op. cit.*, p.46.

Les conseils

L'ensemble des milieux de travail est organisé en conseils de travailleurs et travailleuses. Ces conseils sont décrits par les deux auteurs comme étant démocratiques et divisibles. Ils sont démocratiques puisque chaque travailleur ou travailleuse y a droit de vote. C'est la condition première, selon Albert et Hahnel, pour démocratiser la production³¹⁴. Cependant, ils ne fonctionnent pas nécessairement en suivant le modèle d'une assemblée générale constante ni sous la forme d'un conseil exécutif représentatif. Ils utilisent différentes procédures et différents degrés de consensus pour prendre leur décision. On pourrait nommer le mode démocratique employé comme la « démocratie des concernés ». On donne un poids plus importants aux gens qui sont les plus concernés par une décision. Ainsi, certaines décisions concernant un groupe de travailleurs en particulier se prend directement entre eux et elles, d'autres décisions, qui touchent plus de gens, se prennent en plus grand groupe.

La façon d'inclure et d'exclure des travailleurs et travailleuses dans la prise de décision est très simple : ceux et celles qui se sentent concerné participent à la décision³¹⁵. Comme il n'existe pas de supervision ou de direction hiérarchique, la responsabilité est dans les mains de ceux et celles qui accomplissent les tâches. Quant à la prise de décisions, elle est laissée à ceux et celles qui sont affectées par les décisions prises. Dans ce système, chaque travailleur et chaque travailleuse a son mot à dire dans la gestion de son travail

³¹⁴Albert Michael et Hahnel Robin, *The Political Economy of Participatory Economics*, Princeton, Princeton University Press, 1991, pp.132p.23-24.

³¹⁵Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p. 94-102.

sans pour autant que tout le monde dise tout ce qui lui passe par la tête sur tout et n'importe quoi. C'est ainsi que se réalise, selon Hahnel et Albert, l'autogestion³¹⁶.

Ces conseils sont considérés comme « divisibles », justement parce que chaque groupe de travailleurs et travailleuses prend les décisions qui le concernent et selon les moyens qu'il choisit. Ces conseils sont aussi intégrés à des organisations plus grandes. En effet, si l'unité de base de l'économie participative est le lieu de travail, des cercles d'organisation concentriques se forment autour de celui-ci³¹⁷ : « They should utilize decision-making procedures and communication methods in their councils as they see fit, adapting these as best they can to the time and hassle involved and to the possibilities for error and abuse, and seeking to attain appropriately informed decision-making influence in proportion to the degree each person is affected by decision-making outcomes. »³¹⁸ Chaque bureau ou atelier est donc membre d'un lieu de travail, chaque lieu de travail est à son tour membre d'une fédération qui regroupe les lieux de travail selon ce qu'ils produisent. Ainsi, tous les ateliers de constructeurs de navire sont d'une même fédération, tout comme l'ensemble des bureaux de graphisme ont la leur³¹⁹. Nous verrons ci-dessous que ces fédérations jouent un rôle important dans l'allocation des ressources.

L'économie participative se base également sur des conseils de consommateurs et consommatrices qui vont des ménages jusqu'à de grandes entités comme le pays ou le continent : « [C]onsumption activity, like production activity, is largely social, [so] we must insist that consumption decision-making, like production decision-making, be

³¹⁶ Albert Michael et Hahnel Robin, *Looking Forward: Participatory Economics for the Twenty First Century*, Boston, South End Press, 1991, pp.153p.21.

³¹⁷ Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p.93

³¹⁸ *Ibid.*, p.102.

³¹⁹ Hahnel Robin, *Of the People, by the People*, *op. cit.*, p.49.

participatory and equitable»³²⁰. Tous les conseils sont imbriqués les uns dans les autres et fonctionnent selon le principe évoqué ci-dessus de la démocratie des concerné-es. Cela signifie que chaque instance supérieure décide si l'instance inférieure prend des décisions de consommation qui l'affecte³²¹ : « The color of my underwear concerns only me and my most intimate acquaintances. The shrubbery on my block concerns all who live on the block. The quality of play equipment in a park affects all in the neighborhood. »³²² Et ainsi de suite jusqu'au réseau de transport d'une ville ou aux questions de sécurité nationale d'un pays³²³.

Chaque ménage doit voir sa proposition de consommation approuvée par les autres ménages dans son conseil local de consommateurs et consommatrices. Chaque conseil local doit obtenir la même chose des autres conseils locaux dans son conseil de ville, et chaque conseil de ville dans son conseil régional, etc. Le principe démocratique s'applique selon la logique d'une personne, un vote. Les propositions de consommation qui correspondent à leur juste part de la somme d'efforts fournis par cette entité (en fonction du mode de rémunération présenté ci-dessous) ne peuvent être refusées, mais les autres groupes peuvent émettre des conseils. Par contre, toute volonté de consommer davantage que ce qui a été fourni comme effort doit être justifié face aux autres membres du groupe lors du processus de planification participative sur lequel nous reviendrons³²⁴.

³²⁰ Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p.94

³²¹ Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy: From Competition to Cooperation*, New York, Routledge, 2005, p. 191.

³²² Albert Michael et Hahnel Robin, *The Political Economy of Participatory Economics*, *op. cit.*, p.40-41.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*, p.41-42.

Complexes équilibrés de tâches

La fin de la propriété privée des moyens de production et l'autogestion ne règlent pas tous les problèmes du capitalisme – comme le soulignait ci-dessus Fotopoulos dans sa critique des propositions de Castoriadis. Par exemple, comment un travailleur aux tâches répétitives, une cadre et un employé de bureau peuvent-ils avoir accès à la même information et à la même préparation en vue d'une prise de décision collective? Poser la question, c'est y répondre : ils ne le peuvent pas. Conséquence : la seule démocratisation des milieux de travail perpétuerait des formes de domination³²⁵. Certaines tâches facilitent non seulement le développement humain, mais aussi la centralisation d'informations essentielles pour la compréhension du milieu de travail. Qu'est-ce qui peut justifier, et jusqu'à quel point cela se justifie-t-il, que des gens soient dans des situations d'inégalité au sein du milieu de travail ou de vie dans lequel ils évoluent?

La solution proposée pour établir le niveau d'inégalité acceptable se nomme *complexes équilibrés de tâches*. L'objectif est que tout le monde se situe environ aux mêmes niveaux de connaissance et de participation dans leur milieu de travail. « Of course this doesn't mean everyone must do everything; this would be inefficient and usually even impossible. It does mean, however, that the half dozen or so tasks that I regularly do must be roughly as empowering as the different half dozen or so tasks that you regularly do if we are to participate as equals in council decision making. »³²⁶ Cette proposition diffère à la fois énormément de l'organisation actuelle du travail et en diffère très peu. Énormément parce qu'elle se propose d'avoir pour fondement un certain équilibre entre

³²⁵Hahnel Robin, *Of the People, by the People*, op. cit., p. 55.

³²⁶Albert Michael et Hahnel Robin, *Looking Forward*, op. cit., p.19-20.

les emplois. Très peu parce que ce qu'on désigne aujourd'hui comme des « postes » ou des « emplois » est en fait un assemblage de tâches dont l'agrégat s'explique simplement par d'autres motifs, parmi lesquels les relations de pouvoir sont un élément décisif³²⁷. Ces complexes équilibrés de tâches viennent donc remplacer la notion de « poste » auquel n'est assigné qu'une tâche ou qu'une série de tâches similaires. L'économie participative propose que chaque travailleur et travailleuse ait des tâches à niveaux variés au sein du milieu de travail. Ainsi, les tâches qui favorisent le mieux le développement de l'individu seront équilibrées par d'autres qui le favorisent moins³²⁸.

Les milieux de travail peuvent fonctionner comme ils veulent pour répartir les tâches puisque ce sont des espaces démocratiques. Cependant, Michael Albert propose un modèle, une façon de fonctionner qui donne une idée d'une organisation possible et relativement simple. Pour déterminer la « valeur de sacrifice » de chaque tâche, chaque travailleur et travailleuse de chaque milieu de travail note (disons de 1 à 20) chaque tâche existante dans ce milieu. On assemble ensuite tous les votes et on détermine une moyenne pour chaque tâche. En fonction du nombre d'heures qui doit être consacré à chaque tâche, on établit une moyenne de la valeur des tâches pour le milieu de travail complet. Une séparation des tâches est alors faite entre les travailleurs et travailleuses selon leurs goûts et compétence et de la capacité à arriver le plus près possible de la moyenne du milieu de travail. Se forme ainsi un ensemble de tâches équilibré pour

³²⁷*Ibid.*

³²⁸Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy, op. cit.*, p.190.

chaque travailleur et travailleuse au sein de son milieu de travail qui permet d'éviter que les tâches les plus valorisantes soient concentrées dans quelques postes³²⁹.

La société entière, à travers des comités de délégué-es pour chaque industrie, établit par la suite une moyenne de sacrifice demandé pour chaque branche de l'industrie et une moyenne générale (la moyenne de tous les milieux de travail pour l'ensemble de la société). Cela permettra de savoir à quel point chaque milieu de travail est plus exigeant en terme d'effort qu'un autre. Comme nous le verrons dans la section suivante, la « rémunération » de l'économie participative est établie en fonction de l'effort et du sacrifice, ainsi tous les travailleurs et travailleuses voudront établir un équilibre entre rémunération et emploi valorisant. Cela fera qu'ils tendront naturellement à partager leur temps en de multiples lieux de travail, ce qui participera à l'équilibre général du partage des tâches dans la société³³⁰.

Rémunération

Maintenant que nous avons vu comment s'organise le travail, il est nécessaire de se pencher sur la compensation sociale que reçoivent les gens qui accomplissent la production. Les propositions concernant ce qui est équitable ou non en matière de rémunération et les moyens pour l'atteindre varient beaucoup d'une théorie économique à l'autre. Selon nos deux auteurs, sur la question de l'équité des revenus, il existe quatre maximes distributives normalement considérées :

Maxime distributive 1 : Paiement selon la valeur de la contribution de la personne ainsi que celle des propriétés détenues par elle.

³²⁹Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p.105-106.

³³⁰Albert Michael et Hahnel Robin, *The Political Economy of Participatory Economics*, *op. cit.*, p.27-29.

Maxime distributive 2 : Paiement selon la valeur de la contribution personnelle seulement.

Maxime distributive 3 : Paiement selon l'effort et le sacrifice.

Maxime distributive 4 : Paiement selon le besoin.³³¹

La première et la deuxième maximes sont rejetées en se basant sur l'a priori suivant :

« Of course, historically the most frequently actualized norm is that people should get what they are strong enough to take, but virtually no one morally advocates brute force bargaining power as our preferred criterion for payment. No one thinks this common approach is ethically superior. No one thinks it is efficient. »³³² Or, demandent les deux auteurs, en quoi les possessions matérielles provenant d'un héritage et les capacités humaines venues de la loterie biologique sont-elles des déterminants de la rémunération plus justes que la force brute? En effet, la première maxime affirme que les effets de nos talents personnels et de nos propriétés devraient être déterminants dans les revenus que nous obtenons. En quoi sommes-nous responsables du fait que nous ayons des talents innés ou des possessions matérielles acquises en héritage?

La deuxième maxime se réduit seulement à la question biologique, mais le problème reste le même, on ne choisit pas plus son corps que la richesse de sa famille³³³. Albert et Hahnel attaquent la quatrième maxime (qui rappelle la célèbre formule de Proudhon reprise par Marx³³⁴) suivant l'idée qu'elle ne traite pas d'équité et de justice économique mais de compassion. Contrairement à Bookchin, ils considèrent que nous évoluons dans un monde de rareté et que celle-ci rend impossible de donner à tout le monde ce qu'il

³³¹ *Ibid.*, p.45.

³³² Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p.29.

³³³ Albert Michael et Hahnel Robin, *The Political Economy of Participatory Economics*, *op. cit.*, p.47-48.

³³⁴ De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins.

souhaite. Cependant, ils partagent l'objectif que l'économie puisse aspirer un jour à la mettre en pratique. On doit cependant trouver un moyen, en attendant, de distribuer les ressources limitées avec justice³³⁵.

La troisième maxime distributive, qui se fonde sur l'effort et le sacrifice, est donc celle que retiennent les concepteurs de l'économie participative comme étant juste parce que les humains peuvent choisir où et dans quelle proportion ils concentrent leurs efforts sur une activité. C'est parce qu'il s'agit d'une donnée sur laquelle ils ont une influence qu'il est juste d'attribuer une rémunération sur cette base. Donc, il ne faut pas distribuer les revenus sur l'extrant de la production, mais seulement sur l'intrant choisi par le travailleur ou la travailleuse. Autrement, on récompense la nature ou la chance et non le fait d'avoir fait un effort. Cette maxime ne s'appliquant bien sûr qu'à ceux et celles qui sont en mesure de fournir cet effort, les autres étant traités selon la logique du « à chacune selon ses besoins »³³⁶. « So if some bear more of the burdens justice requires that they be compensated with benefits commensurate with their greater sacrifice. Only then will all enjoy equal *net* benefits. Only then will the system of economic cooperation be treating all participants equally, i.e. giving equal weight or priority to the interests of all participants. »³³⁷ Si on organisait l'économie de marché selon la maxime distributive que nous venons d'évoquer, ceux et celles qui ont les emplois les plus difficiles auraient droit à de meilleures rémunérations alors que les emplois les plus intéressants et qui demandent le moins de sacrifices seraient les moins bien rémunérés : tout le contraire de

³³⁵Albert Michael, *Parecon*, op.cit., p.37-38. Cependant, dans un ouvrage récent, Robin Hahnel affirmait que finalement, le caractère profondément démocratique de l'économie participative rendait tout-à-fait possible de fonctionner selon cette maxime distributive si tel était le choix des gens qui y participaient. Hahnel Robin, *Of the People, by the People*, op. cit., p.73-74.

³³⁶Albert Michael et Hahnel Robin, *The Political Economy of Participatory Economics*, op. cit., p.8-9.

³³⁷Hahnel Robin, *Of The People, By The People*, op. cit., p.30.

ce que nous vivons aujourd'hui. Néanmoins, comme nous venons de le voir, le travail dans une économie participative est divisé selon des complexes équilibrés de tâches, les revenus y seraient donc aussi beaucoup moins inégaux qu'aujourd'hui. Les travailleurs et travailleuses ayant un complexe équilibré de tâches qui demande moins d'efforts que la moyenne obtiennent une capacité de consommer plus basse, ceux et celles fournissant plus d'efforts que la moyenne obtiennent plus de droits de consommer. Cette stratégie a pour corolaire d'inciter au développement de technologies réduisant l'effort-travail comme une réduction de celui-ci profite directement à tout le monde par la diminution de la moyenne sociale de l'effort à fournir³³⁸.

Allocation : la planification participative

Pour l'allocation des ressources, l'économie participative fait le pari du partage de l'information, de la communication et de la prise de décision décentralisée, des notions rassemblées au sein du concept de planification participative. Cette idée est le cœur de l'économie participative. C'est elle qui permet à Hahnel et Albert de soutenir que leur modèle économique diffère à la fois de l'économie centralisée et de l'économie de marché.

La planification participative est organisée autour du partage d'informations. En effet, contrairement aux économies de marché ou aux économies centralisées, aucune partie de l'économie n'est secrète. Les volontés de consommation, de travail, les modes de production des produits, l'organisation du travail, les commentaires des consommateurs et consommatrices sur les produits achetés : tout cela est rendu disponible dans les bases de données de la planification participative. Pour Hahnel et Albert, le processus de

³³⁸Albert Michael, *Parecon, op. cit.*, p.205-252.

planification participative ne place aucun acteur dans une situation où mentir lui serait avantageux dans la transmission de cette information, et ce, à l'opposé du système de marché ou de la planification centralisée, où le mensonge et le secret sont très fréquents³³⁹. Toute l'énergie mise en publicité, marketing et études de marché dans l'économie de marché serait plutôt consacrée à transmettre de l'information à la fois exacte et utile entre les différents acteurs du monde économique³⁴⁰.

Parmi les données cruciales à diffuser dans le processus de planification participative se trouvent les intentions économiques de chaque acteur. Qui veut faire quoi dans la prochaine année : que veut-on consommer comme produits? Combien de temps désire-t-on consacrer à la production? Les consommateurs et consommatrices doivent être au courant de l'effort et du coût de la matière demandée pour la production des produits qu'ils veulent obtenir. Les conseils de producteurs et productrices ainsi que les conseils de consommateurs et consommatrices mentionnés ci-dessus sont les acteurs centraux du système d'allocation. Il existe, pour les accompagner, des « comités de facilitation » (*facilitation boards*) qui rendent plus facile l'échange et l'analyse d'informations venant des différents conseils. Ils sont également des lieux centralisés pour que les groupes de travail à la recherche des travailleurs et de travailleuses affichent les tâches disponibles. Ces comités de facilitation tentent de simplifier la procédure de proposition/itération qui a lieu entre les différents conseils et fédérations³⁴¹. Comme pour l'usine du plan de Castoriadis, ces comités de facilitation sont des emplois comme les autres et ne donne aucun pouvoir particulier à ces comités, ni aucune information particulière : « At any

³³⁹*Ibid.*, p.66-67.

³⁴⁰Albert Michael et Hahnel Robin, *Looking Forward*, *op. cit.*, 127-128.

³⁴¹Albert Michael et Hahnel Robin, « Participatory Planning », *Science & Society*, vol. 56, 1, 1992, p. 46-51.

time, a council can access the data banks of any facilitation board and any other council. The whole process is open to all »³⁴².

Donc, la *planification participative* des ressources – le mode d’allocation proposé par Albert et Hahnel – suppose que chaque acteur rédige une proposition de consommation ou de production. Par un processus d’itération entre les différentes propositions de tous les acteurs, on arrive à une proposition finale qui les rassemble toutes. Un jeu d’aller-retour entre les propositions permet la planification de l’allocation et non la décision centralisée d’une entité ou la prise de décision individuelle. Un plan général se dégage de ce processus – plan dans lequel on tient compte évidemment des risques et des imprévus – et l’ensemble de l’économie se fie à ces directives générales pour avancer³⁴³.

Voyons plus en détail comment le processus de proposition et d’itération fonctionne. On se base pour commencer sur le coût social de production (présenté comme un prix, mais qui n’est pas établi de la même façon que dans l’économie de marché), la consommation exprimée l’an dernier, les mesures de travail et l’information qualitative du dernier processus. Tous les acteurs (conseils de consommateurs et consommatrices, conseils de producteurs et productrices) ont accès à cette information. Les acteurs commencent par prendre connaissance des faits qui les intéressent dans cet ensemble de données. Les comités de facilitation leur envoient leurs prévisions (démographiques, technologiques, économiques) : une autre source de données et de réflexions.

En tenant compte de l’ensemble de ces facteurs, ils décident des changements qu’ils souhaiteraient apporter à leur proposition de l’année précédente: veulent-ils produire ou

³⁴²Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p.130-131.

³⁴³Albert Michael et Hahnel Robin, *The Political Economy of Participatory Economics*, *op. cit.*, p.66-67.

consommer plus ou moins? Veulent-ils le faire différemment? Doivent-ils répondre à des impératifs externes à leur volonté qui les obligent à s'adapter³⁴⁴? Ils remplissent alors leur première proposition en fournissant non seulement de l'information quantitative, mais aussi de l'information qualitative sur leurs choix. Ces propositions sont larges et n'entrent pas dans le détail des choix, il s'agit de catégories générales (comme 4 pièces de vêtements et non 1 paire de jeans bleu, 2 chandails et 1 veston); les préférences personnelles facilement prévisibles statistiquement sont laissées au soin des conseils de facilitation en lien avec les conseils de production concernés³⁴⁵.

La première proposition est plus du domaine des vœux que des possibilités. En voyant ce que tout le monde voudrait faire/avoir et la marge entre le désir de production et celui de consommation, on passe à la prochaine étape. Les prix sont réajustés en fonction de ces nouvelles demandes, les conseils peuvent donc proposer de nouveaux plans en fonction des efforts et de la consommation souhaités lors de l'année à venir. Ils doivent également tenir compte de la pollution et des dommages causés à l'environnement par certains choix de production ou de consommation. Ainsi, les communautés pénalisées peuvent consommer davantage et les communautés qui en profitent doivent payer plus cher pour ces biens ou services³⁴⁶.

This procedure “whittles down” overly ambitious proposals submitted by worker and consumer councils about what they would like to do to a “feasible” plan where everything someone is expecting to be able to use will effectively be available. Consumers requesting more than their effort ratings and allowances warrant are forced to either reduce the amounts they request, or shift their requests whose social costs are not justified by the sacrifices of those making them. Similarly, worker councils are forced to either increase their efforts, shift forward

³⁴⁴Albert Michael et Hahnel Robin, “Participatory Planning”, *op. cit.*, p.52-54.

³⁴⁵*Ibid.*

³⁴⁶Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, *op. cit.*, p.199-200.

producing a more desirable mix of outputs, or shift to a less costly mix of inputs to win approval for their proposals from other councils who have no reason to approve production proposals whose social costs exceed their social benefits. Efficiency is promoted as consumers and workers attempt to shift their proposals in response to updated information about opportunity and social costs in order to avoid reduction in consumption or increases in work effort. Equity is promoted when further shifting is insufficient to win approval from fellow consumers and workers which can eventually only be achieved through consumption reduction or greater work effort. As iterations proceed, consumption and production proposals move closer to mutual feasibility, and estimates more closely approximate true opportunity and social costs as the procedure generates equity and efficiency simultaneously.³⁴⁷

L'ajustement des besoins et des ressources n'est pas une chose simple. Cela dit, le modèle et les tentatives empiriques de Hahnel et Albert les conduisent à penser qu'au maximum sept itérations suffisent à atteindre un plan sur lequel tout le monde s'entend³⁴⁸. Cela dit, tout dépend de la rigidité de l'organisation des comités de facilitation : combien de propositions de plan leur propose-t-on de faire? Quelle variation par rapport à la demande peuvent-ils accepter? etc. Bien sûr, ces décisions techniques doivent être prises en commun pour s'assurer de ne pas concentrer de pouvoir au sein des comités de facilitation³⁴⁹.

Évidemment, l'activité économique d'une société ne peut se prévoir toujours à court terme. Certaines infrastructures prennent des années à se mettre en place, certains changements technologiques ou d'organisation sociale peuvent prendre plusieurs décennies, on ne peut prévoir le tout en une seule année. Les concepteurs de l'économie participative proposent alors d'adopter des plans à long terme pour les questions qui

³⁴⁷Hahnel Robin, *Of the People, by the People, op. cit.*, p.94-95.

³⁴⁸Albert Michael, Parecon, *op. cit.*; Albert Michael et Hahnel Robin, *The Political Economy of Participatory Economics, op. cit.*, p.107-130.

³⁴⁹Albert Michael et Hahnel Robin, *Looking Forward, op. cit.*, p.75-77.

dépassent une seule année³⁵⁰ : « One approach to long-run planning would be to handle this issue before yearly planning begins. At this time, all previously agreed-to long-run projects could be reviewed and updated so that the commitment of resources necessary for this year could become part of subsequent planning calculations. After national projects, large regions could settle on their new long-run projects, and so on, down to the smallest units. »³⁵¹ Ainsi, il y aurait donc débat sur un plan d'investissement à long terme qui se poserait à tous les niveaux de la structure économique, pour prévoir quels investissements veut faire, à son palier, chaque conseil ou fédération. De plus, un plan de développement se déciderait en commun pour toute l'économie. Dans notre conjoncture actuelle, on pourrait y discuter de la possibilité de sortir du pétrole, de transformer de façon importante notre façon de construire des bâtiments, d'émettre moins de gaz à effet de serre, de mieux respecter les droits des animaux dans notre production alimentaire, etc. Ces plans d'investissements et de développement deviendraient ainsi des variables qui influenceraient les processus de planification participative annuels³⁵².

Réponses aux critiques

Le modèle d'économie participative a été soumis à diverses recensions critiques : dans des revues scientifiques, dans des publications aux connotations plus militantes comme dans le cadre de conférences ou de discussions. Albert et Hahnel ont pris le temps de répondre aux critiques qui leur étaient adressées. Il est évident que ce travail a permis sinon d'améliorer le modèle alors, tout au moins, de jeter un éclairage sur certaines zones d'ombre. Cette situation diffère de Castoriadis et Bookchin qui n'ont pas eu beaucoup

³⁵⁰Hahnel Robin, *Of the People, by the People, op. cit.*, p.119-120.

³⁵¹Albert Michael et Hahnel Robin, *Looking Forward, op. cit.*, p.121-123.

³⁵²Hahnel Robin, *Of the People, by the People, op. cit.*, p. 119-120.

d'échanges fructueux avec leurs critiques³⁵³. Dans cette section, nous utiliserons cinq critiques comme prétexte pour présenter plus en profondeur l'économie participative telle que conçue par les deux auteurs : l'inefficacité, le nombre de réunions, le manque de liberté individuel, l'absence d'incitation à l'innovation et le peu de correspondance du modèle à la nature humaine.

Les critiques concernant le manque d'incitatifs au travail sont nombreuses. Elles reprochent à l'économie participative de ne pas faire un usage optimal des ressources humaines. En gros, les gens ne feraient pas ce qu'il est le plus efficace qu'ils fassent. Si on passe les mécompréhensions d'éléments expliqués plus haut, ces critiques s'attaquent à quatre aspects de l'économie participative : la capacité de mesurer l'effort des travailleurs et travailleuses, l'absence d'incitatif à travailler plus dans un contexte où une richesse imposante n'est pas accessible, l'absence d'incitatif à s'éduquer dans les domaines où l'on est le plus utile pour la société et la perte de spécialisation causée par les complexes équilibrés de tâches.

En premier lieu, nombre de critiques doutent de la capacité des différents milieux de travail de mesurer l'effort des travailleurs et travailleuses pour établir leur rémunération³⁵⁴. Pour eux, la mesure de l'effort restera toujours subjective et biaisée, tandis que la mesure de la participation à l'extrant (tel qu'existante dans l'économie de

³⁵³Le premier parce qu'il est décédé avant la publication de plusieurs ouvrages que nous avons cités (quelques exceptions subsistent notamment ses échanges, cités précédemment, avec Varela, Nidal-Vaquet, Cohn-Bendit et l'équipe du MAUSS) et le second parce que son attitude particulière et son style rhétorique le rendait carrément hostile à toute critique (pour s'en convaincre on lira, entre autre, les ouvrages d'Andrew Light, Damian White et David Watson précédemment cités qui font état des réactions orageuses voire carrément vindicatives de Bookchin aux critiques qui lui étaient formulées).

³⁵⁴Weisskopf Thomas, « Toward a Socialism for the Future, in the Wake of the Demise of the Socialism of the Past », *Review of Radical Political Economics*, vol. 24, 3 et 4, 1992, p. 14-17.

marché ou dans l'économie planifiée) se mesure plus aisément de manière objective³⁵⁵. Hahnel et Albert soulignent en guise de réponse qu'en fait la mesure de la participation à l'extrant n'est pas aussi aisée que le laissent croire les manuels d'économie et, qu'à l'inverse, la mesure de l'effort n'est pas aussi complexe que les critiques ne le laissent entendre³⁵⁶. Cependant, ce qui est le plus intéressant dans leur réponse et qui nous aide à mieux comprendre le fonctionnement de l'économie participative, c'est leur réflexion quant à l'organisation de cette évaluation sur les lieux de travail. Les critères de jugement sur le travail des autres variera d'un lieu à l'autre : combien de personnes sont sur le comité d'évaluation, combien de temps elles peuvent y rester, quelles sont les conséquences d'une mauvaise évaluation, sur quoi se fondent les évaluations, etc. « Presumably one thing people will consider when deciding where they want to work will be if they feel comfortable with the way a worker council goes about rating effort. »³⁵⁷ Comme on le voit, le seul paramètre qui demeure inchangé d'un conseil à l'autre est le critère de base : l'effort. L'importance des écarts, les mesures de jugement et les procédures d'évaluation sont laissées à la discrétion de ceux et celles qui prennent démocratiquement les décisions.

Selon des critiques formulées à l'économie participative, celle-ci serait moins efficace aussi à cause de l'impossibilité d'y devenir beaucoup plus riche que les gens autour de soi, ce qui réduirait l'incitatif à fournir des efforts³⁵⁸. Pour Albert et Hahnel si on doit reconnaître qu'il s'agit en effet de l'incitatif à la production le plus important de

³⁵⁵Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, op. cit., p.225.

³⁵⁶Albert Michael, *Parecon*, op. cit., p.236.

³⁵⁷Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, op. cit., p.229.

³⁵⁸*Ibid.*, p.226.

l'économie de marché, il faut également reconnaître qu'il a plus à voir avec le fonctionnement de cette économie qu'avec un désir humain « naturel ». En fait, pour eux, hors des pathologies rares, les gens n'accumulent pas de l'argent à la seule fin de l'accumulation elle-même, mais bien pour avoir accès à d'autres récompenses : des biens de consommation, la reconnaissance sociale, le sentiment d'utilité sociale, etc.³⁵⁹ Ainsi, l'économie participative propose d'offrir directement ces incitatifs sans passer par la médiation de l'accumulation monétaire. Davantage d'efforts donne droit à davantage de consommation de biens, un travail bien fait, des réussites exceptionnelles ou des découvertes sont récompensées par de la considération sociale et de la reconnaissance. Si la répartition des tâches, des responsabilités et des récompenses apparaissent justes, les incitatifs seront moins nécessaires. « And if a fair share of effort/sacrifice is in any event demanded by workmates who must otherwise pick up the slack, and additional effort/sacrifice are appreciated by one's companions, recognized by society, and also awarded commensurate increases in consumption opportunities, why should anyone doubt that incentives will more than adequately elicit needed involvement and effort? »³⁶⁰ Bref, selon les auteurs, la disparition graduelle de l'obsession pour la productivité dans de seuls buts égoïstes ne sera pas une perte, mais un gain³⁶¹.

La troisième critique formulée contre l'économie participative sur sa prétendue inefficacité concerne la formation de la main d'œuvre³⁶². Si personne ne gagne davantage d'argent après un long et exigeant parcours scolaire, comment peut-on s'assurer que les

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.* p.234.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² Hager Mark, « Looking Forward: A Roundtable on Participatory Economics », *Z Magazine*, 1991, p. 71.

tâches essentielles pour la société seront réalisées? Qui voudrait passer à travers, par exemple, une longue formation en médecine si cela ne lui promet pas une plus grande richesse³⁶³? Dans leur réponse, Albert et Hahnel nous informent qu'il est nécessaire pour l'économie participative que le système éducatif soit entièrement accessible sans frais et que les moyens de subsistance soient assurés aux étudiant-es sans que ceux-ci ne doivent travailler. Cependant, des examens d'entrée seront nécessaires pour s'assurer de la capacité des étudiant-es à compléter leur programme d'étude. Pour eux, cela permet de réduire les contre-incitatifs aux étudiant-es qui désirent suivre leurs talents et intérêts³⁶⁴.

Par ailleurs, pour Albert et Hahnel, il appert contestable de supposer que ceux et celles qui ont des talents ou de l'intérêt pour la médecine ou l'ingénierie n'iront pas étudier dans ces domaines s'ils ne sont pas mieux rémunérés que d'autres. En général, les gens souhaitent faire ce qui les passionne. « Does anyone truly think that offered the same pay for using a lathe or a piano, Mozart would choose the lathe unless someone threatened convincingly to make his life utterly miserable were he to opt for the piano? In other words, in most instances, incentives are not even needed to get people to utilize their greatest talents, we just have to avoid disincentives, and there are no such disincentives in a participatory economy. »³⁶⁵ Voilà où se concentrera l'économie participative : la réduction de ce qui défavorise notre envie de nous impliquer là où nous sommes les meilleurs. Pour favoriser l'excellence, l'économie participative se fonde aussi sur l'important incitatif qu'est la reconnaissance sociale. On a qu'à penser aux athlètes olympiques qui obtiennent peu de gains matériels à dépasser les limites de leur discipline,

³⁶³Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, op. cit., p.234.

³⁶⁴*Ibid.*

³⁶⁵Albert Michael, *Parecon*, op. cit., p.235-236.

mais qui y investissent une quantité de temps et d'énergie imposante. Les gens ne cesseront pas pour autant de sous-exploiter leurs talents, mais beaucoup de barrières auront été levées pour qu'ils les puissent les développer au meilleur de leur capacité sans se soucier d'autres considérations³⁶⁶.

La dernière critique faite à l'économie participative qu'on peut placer sous la rubrique de l'inefficacité est celle qui concerne les complexes équilibrés de tâches qui nuiraient à la capacité de spécialisation³⁶⁷. Suivant cette critique, si on force les gens qui excellent dans une tâche particulière à en exercer également d'autres, on perdra nécessairement en efficacité. Pour illustrer grossièrement, faire changer les draps de lits d'hôpital à un chirurgien fait perdre autant d'heures de chirurgie, alors que nous avons collectivement investi énormément dans sa formation³⁶⁸. Les tenants de l'économie participative affirment que cette critique est effectivement valide. Ils préfèrent sacrifier une part de l'efficacité immédiate pour gagner une efficacité indirecte en impliquant l'ensemble des travailleurs et travailleuses des milieux de travail dans la gestion de ceux-ci et d'assurer le partage des tâches plus pénibles. Selon eux, ce partage des tâches et cette autogestion augmente la productivité de l'ensemble des travailleurs et travailleuses, les pertes occasionnées localement sont donc compensées par des gains d'efficacité généralisés³⁶⁹.

Cette critique permet d'étudier plus en profondeur le rapport entre complexes équilibrés de tâches et spécialisation. Les complexes équilibrés de tâche n'éliminent pas la

³⁶⁶*Ibid.*

³⁶⁷Weisskopf Thomas, "Toward a Socialism for the Future, in the Wake of the Demise of the Socialism of the Past", *op. cit.*, p.20.

³⁶⁸Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, *op. cit.*, p.236.

³⁶⁹*Ibid.*

spécialisation, tout comme le système économique actuel ne produit pas une spécialisation totale : les chirurgiens ne font pas qu'opérer et les pilotes d'avion ne font pas que piloter. La répartition de ces tâches est simplement différentes et, oui, elle peut mener à moins d'heures consacrées à une seule activité si celle-ci est moins exigeante en terme de sacrifice que la moyenne des tâches accomplies par les autres dans le milieu de travail³⁷⁰. « [Balanced job complexes] are not designed by an external bureaucracy and imposed on workers. So there is every reason to believe job-balancing committees composed of workers in a workplace will take ample leeway in organizing work to accommodate technological and psychological considerations in their workplace while eliminating large, persistent differences in empowerment and desirability. »³⁷¹ Cette explication plus détaillée nous permet de voir que, là aussi, l'autogestion prime sur les restrictions imposées par le modèle. Le seul critère transversal que tous les conseils de travailleurs et travailleuses doivent respecter, c'est la nécessité d'équilibrer le plus possible le pouvoir obtenu par la réalisation de certaines tâches et le sacrifice demandé pour leur réalisation. Cependant, il ne s'agit pas d'imposer un équilibre parfait, et les travailleurs et travailleuses ont la possibilité de déroger de cet équilibre en sacrifiant de leur temps, de leur énergie ou de leur capacité de consommation.

À première vue, l'économie participative demande de passer beaucoup de temps en réunion : des réunions de travail, des réunions de planification de production et de consommation, etc. Ce modèle serait-il trop exigeant en matière de temps passé à discuter et à prendre des décisions? Les critiques rappellent que quand les gens se réunissent, ils

³⁷⁰ *Ibid.*, p.237.

³⁷¹ *Ibid.*

ne sont ni en train de produire, ni en train de vaquer à leurs occupations favorites³⁷². Une deuxième critique du même ordre porte sur le pouvoir en réunion. Les critiques affirment que c'est le discours d'un certain type de gens qu'on entend le mieux en réunion. Les décisions prises en écoutant ces gens ne sont pas nécessairement les plus sages ou adéquates, mais peut-être celles présentées par la personne la plus habile dans l'art oratoire ou par celle qui est la plus appréciée. En d'autres mots, les critiques craignent que l'économie participative ne devienne une dictature des sociables³⁷³.

Albert et Hahnel répondent à la critique mettant en garde contre trop de réunions en admettant d'abord que pour la moyenne des gens, l'économie participative signifiera effectivement une augmentation du nombre de réunions. Cependant, ils émettent des doutes sur l'augmentation de la quantité totale de réunions, considérant que l'économie de marché monopolise le temps de certaines personnes pour faire la planification, alors que la majeure partie des autres la subit. À leur avis, il s'agit d'une répartition du temps de réunion, plus que d'une augmentation³⁷⁴. Hahnel rappelle également que la participation au processus décisionnel n'est pas toujours obligatoire et n'est pas non plus toujours sous forme de réunions. Par exemple, pour la prise de décision sur la consommation publique au sein de grandes entités tout comme pour le processus de planification participative, très peu de réunions sont en fait nécessaires. L'élément central à l'organisation économique, c'est le vote et non la réunion. Bien évidemment, pour des questions épineuses, pour des débats où l'on souhaite aller en profondeur, le débat face à face est nécessaire. Cependant, pour la gestion quotidienne de l'économie et

³⁷²Scialabba George, « A Participatory Economy », *Dissent*, 1992, p. 282.

³⁷³Folbre Nancy, « Looking Forward: A Roundtable on Participatory Economics », *Z Magazine*, 1991, p. 69.

³⁷⁴Albert Michael, Parecon, *op. cit.*, p.256-257.

l'organisation collective du travail, la démocratie peut devenir beaucoup plus rapide et opérationnelle.

La démocratie appuyée par la technologie rend les rencontres face à face tout à fait secondaires pour la plupart des décisions. Une fois que chaque milieu de travail et de consommation a établi sa proposition, chaque fédération fait une proposition générale approuvée par un simple vote électronique. Une fois tout cela approuvé, les prix des biens et les conséquences sur le travail sont mis à jour. Cela suppose des ajustements au plan qui sont proposés et approuvés sans que des réunions soient nécessaires³⁷⁵. « There is no meeting. Councils and federations submit their own proposals and vote thumbs up or down on the proposals of others. [...] Delegates to particular federations will formulate public-good consumption options for those in their federations to vote on, but there are no meetings of delegates from *different* councils and federations to negotiate changes in the proposals coming from different councils and federations until they are mutually feasible. »³⁷⁶ Les deux auteurs affirment qu'ils proposent en fait une alternative à l'idée d'une planification réalisée par une vaste assemblée où tout le monde discuterait de l'ensemble de la planification. Le principe de proposition-itération n'est pas le lieu du débat public. Le dialogue et l'échange sont plutôt réservés aux décisions de planification à long terme et aux décisions de l'organisation quotidienne du travail, le reste est plutôt laissé à l'expression des goûts et à la capacité d'agencer les désirs³⁷⁷.

³⁷⁵Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, op. cit., p.218.

³⁷⁶*Ibid.*, p.219.

³⁷⁷*Ibid.*

Ces précisions permettent en partie de répondre à la seconde critique, celle qui s'inquiète de la dictature des sociables³⁷⁸. S'ils admettent que les personnes qui décident de s'impliquer davantage dans les processus démocratiques risquent d'avoir plus de poids dans les décisions, Albert et Hahnel affirment que, d'une part, c'est en partie une bonne chose et que, d'autre part, cela sera difficilement à leur avantage³⁷⁹. À partir du moment où la participation est ouverte à tous et toutes, il est avantageux – et non problématique – qu'elle mène à des conséquences effectives. Si je vois mon voisin participer aux décisions et ainsi transformer la réalité de la communauté, je serai peut-être tenté de m'impliquer également. Cependant, le voisin en question ne pourra jamais décider à ma place comment s'organise mon travail ou ma vie privée, car ces décisions relèvent d'un vote individuel et non d'un choix autoritaire ou de la décision d'un comité. Selon les deux auteurs, l'économie participative permet de prendre plus de décisions sur sa propre vie que les autres formes d'économie. Elle ne soumet pas les décisions à d'autres personnes que les premières concernées³⁸⁰.

Certaines critiques formulées à l'économie participative s'inquiètent de la grande quantité de pouvoir que d'autres gens ont sur nos vies³⁸¹. Cette critique porte sur deux éléments : la liberté de consommer et la liberté de démarrer des entreprises. Est-ce que les gens qui vivent dans ma communauté n'ont pas trop d'impact sur ma capacité de consommer, dois-je faire valider chacun de mes choix de consommation par un comité? Puis-je démarrer une entreprise comme je veux ou est-ce une organisation politique qui décide

³⁷⁸Folbre Nancy, "Looking Forward: A Roundtable on Participatory Economics", *op. cit.*

³⁷⁹Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p.255.

³⁸⁰Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, *op. cit.*, p.223-224.

³⁸¹Scialabba George, "A Participatory Economy", *op. cit.*

quelles sont les entreprises existantes et qui y travaille? Les deux auteurs répondent à la crainte à propos de la liberté de consommation en rappelant que les propositions individuelles de consommation peuvent être formulées de manière anonyme et que les consommations qui correspondent à l'effort fourni par la personne n'ont pas besoin d'être justifiées ou défendues. Selon eux, leur modèle est donc précisément conçu pour éviter le genre de débordement que craignent ces critiques³⁸². « [C]onsumption proposals justified by one's effort rating cannot be easily vetoed. While there is always, of course, nothing but a motion to close debate or at least silence the loud mouth to prevent a busybody from carrying on uselessly about someone else's consumption request, it is difficult to understand why people would choose to waste their time expressing or listening to views that had no practical consequence. »³⁸³ La capacité de comités de juger de la consommation de leurs membres est donc une situation exceptionnelle, elle advient seulement au moment où l'on fournit trop peu d'effort pour la consommation qu'on souhaite effectuer. En un sens, l'économie de marché pose la même limite : toute personne voulant consommer au-delà de ses revenus doit faire une demande de crédit à une institution financière qui vérifie sa solvabilité. Cependant, dans le cas de l'économie participative, cette demande est faite à un comité citoyen démocratique.

De la même façon, la critique sous-entendant que, dans une économie participative, les gens seraient moins libres de démarrer des projets ou de changer de milieu de travail n'est pas valide selon les deux auteurs. Comme la citation précédente le soulignait, tout le monde dans une économie participative peut changer de travail quand il le souhaite. Il

³⁸²Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, op. cit., p.242-243.

³⁸³Albert Michael, *Parecon*, op. cit., p.254

s'agit simplement de trouver un lieu de travail qui cherche à embaucher et d'être accepté dans l'équipe de celui-ci. De la même façon, il n'est pas difficile de démarrer un nouveau projet, il faut simplement que la communauté veuille y investir des ressources. Là aussi, l'économie participative n'est pas très différente de l'économie de marché, seuls les gens à qui on s'adresse diffèrent. Au lieu de devoir être choisi par le patron d'une entreprise, on est choisi par les gens avec qui on travaillera. Au lieu d'aller demander de l'argent à une banque pour démarrer un projet, on doit convaincre les gens de sa communauté que ce projet est valide et positif pour la communauté. Cela n'empêche pas, comme pour l'économie de marché, de démarrer bénévolement des projets suivant sa propre initiative. Toutefois, dès qu'on souhaite vivre de cette activité, il faut que d'autres personnes trouvent qu'il s'agit d'un projet pertinent³⁸⁴.

Certaines critiques rappellent les échecs des économies planifiées en matière d'innovation, alors que l'économie de marché est pour sa part très innovante. Comme elle ne permet pas de profiter des bénéfices de la propriété intellectuelle et des brevets, l'économie participative permet-elle l'innovation? Met-elle en place les incitatifs nécessaires pour stimuler le caractère industriel des gens³⁸⁵? Les auteurs rappellent que bien qu'elle soit plus favorisée que dans l'économie planifiée centralisée, l'innovation est loin d'être optimale dans l'économie de marché. D'abord, l'économie de marché est prise dans un dilemme intenable qu'elle ne résout pas : soit la diffusion des innovation se fait rapidement, ce qui accroît l'efficacité de l'économie, mais réduit les incitatifs à innover (car les entreprises innovantes ne peuvent profiter longtemps de leur avantage comparatif

³⁸⁴Hahnel Robin, *Of the People, by the People*, op. cit., p.111-113.

³⁸⁵Kotz David, « Socialism and Innovation », *Science & Society*, vol. 66, 1, 1992, p. 94-96.

sur le marché), soit à l'inverse les entreprises ont d'importants incitatifs à innover, mais alors l'ensemble de l'économie perd en efficacité (le profit réalisé par le maintien du secret industriel empêchant la diffusion de l'innovation). De plus, l'innovation au sein du capitalisme est dirigée vers la capacité de faire du profit. Ainsi, des innovations peuvent être socialement pertinentes, mais ne seront pas développées parce qu'il n'y a pas de profit à en tirer. À l'inverse une multitude d'innovations futiles seront développées parce qu'un marché composé d'acheteurs plus riches sera potentiellement attiré par ces nouveaux produits³⁸⁶.

L'économie participative n'est pas exempte de tensions entourant l'innovation, mais selon Albert et Hahnel elle en offre une meilleure résolution, d'abord parce que l'innovation bénéficie directement à tout le monde qui pourrait en faire. Comme la réduction des coûts aura un impact direct sur les efforts de tout le monde, tout le monde a avantage à innover. Dans le capitalisme, la structure de propriété a pour conséquence que la plupart des travailleurs et travailleuses n'ont pas avantage à innover, car ils ne seront pas affectés par les gains de productivité : les bénéfices seront concentrés entre les mains des propriétaires des entreprises. De plus, la reconnaissance sociale plus forte et la tendance à mieux valoriser les biens publics (comme la recherche) sont des avantages importants de l'économie participative par rapport à l'économie de marché³⁸⁷. Michael Albert et Robin Hahnel envisagent même d'offrir aux entreprises innovantes des bonis de consommation temporaire, si une sur-stimulation de l'innovation devenait nécessaire. Ces transformations ne leur semblent ni souhaitables ni nécessaires, mais elles peuvent être

³⁸⁶Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, *op. cit.*, p.239-241.

³⁸⁷Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p.251-252.

appliquées sans se généraliser et sans poser d'irréparables problèmes, car elles ne ralentissent pas la généralisation de l'innovation. Là aussi, il s'agit de mesures qui pourraient être démocratiquement choisies si le besoin s'en faisait sentir dans une communauté ou une économie donnée³⁸⁸.

Enfin, certaines critiques affirment que la réalisation de l'économie participative est souhaitable, ou du moins qu'elle l'est davantage que la continuation du capitalisme, mais qu'en fait l'humanité n'a pas les capacités morales de sa réalisation³⁸⁹. Ainsi l'économie participative demanderait trop de solidarité et d'empathie et trop de retenue comparée à l'actuelle course au confort, au statut social et à la domination des autres³⁹⁰. Bien évidemment, comme Castoriadis et Bookchin, Hahnel et Albert pensent que la pratique de l'économie participative aura finalement une influence sur les habitudes politiques et sociales des humains. La démocratie économique modifie ceux et celles qui y prennent part. Ils s'attendent donc, qu'à terme, l'intérêt pour les autres, le souci pour le commun et la société se répandent plus largement dans la société³⁹¹. Ils signalent aussi qu'une lecture strictement pessimiste de la nature humaine manque de finesse. Il est complètement faux de soutenir que l'humanité est entièrement et naturellement caractérisée par sa seule tendance cupide et égocentrique. Les humains ont non seulement des facettes empathiques et généreuses, mais une bonne partie des cultures humaines célèbrent d'abord ces traits de caractère avant l'égoïsme et l'avarice³⁹².

³⁸⁸Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, *op. cit.*, p.241.

³⁸⁹Weisskopf Thomas, "Toward a Socialism for the Future, in the Wake of the Demise of the Socialism of the Past", *op. cit.*, p.17-18.

³⁹⁰Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p.289.

³⁹¹Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, *op. cit.*, p.250.

³⁹²Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p.290-291.

Cela dit, les défenseurs de l'économie participative ne se fondent pas sur ces réflexions pour défendre leur modèle. En fait, ils affirment que leur modèle tend à donner de bons résultats sociaux, même s'il est utilisé par les *homo economicus* les plus froids et les plus égoïstes. L'économie participative favorise la solidarité et montre ses avantages même aux personnes les plus calculatrices. C'est ce que défendent les auteurs en montrant qu'en suivant leur seul intérêt rationnel, des acteurs placés dans le cadre de l'économie participative arrivent à accomplir à la fois ce qui est optimal socialement selon l'optimum de Pareto et ce qui est le plus équitable³⁹³. Cela amène même certains de leurs critiques à admettre que : « *Looking Forward* is not a naïve book. It is not even a utopian book. In its own way it is quite practical. It does not expect people in its hypothetical economy to behave like revolutionary saints. It lays out a system where people's self-interest will very closely coincide with the interests of the larger society they are a part of. It does not expect greed and dishonesty to disappear, but it does present safeguards that should minimize the damage such tendencies would present. »³⁹⁴ Bref, si les auteurs croient que l'économie participative peut améliorer la façon dont les humains interagissent entre eux, le fonctionnement de leur modèle ne repose pas sur cette croyance.

Autres institutions

Comme on le voit, dans leurs ouvrages majeurs, Michael Albert et Robin Hahnel s'en sont tenus à proposer un modèle économique se concentrant sur les institutions économiques telles que définies dans l'holisme complémentaire. Ce choix laisse énormément de terrain inoccupé. En premier lieu, le terrain politique qui est si voisin de

³⁹³ Albert Michael et Hahnel Robin, *The Political Economy of Participatory Economics*, *op. cit.*, p.73-106.

³⁹⁴ Jason Pramus cité dans Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, *op. cit.*, p.249.

l'économie que les auteurs n'ont pas le choix d'y aller (surtout en démocratisant l'espace de consommation publique, ce qui fait partie de l'espace politique tel qu'entendu par l'économie contemporaine), mais ils se défendent toujours d'avoir mis en place des institutions politiques en tant que telles.

Pendant longtemps, ces deux auteurs ont dit vouloir laisser à d'autres le soin de développer les institutions culturelles, communautaires et politiques.³⁹⁵ Cependant, au cours des dernières années, diverses publications de Michael Albert³⁹⁶ et d'autres auteurs³⁹⁷ proposent des institutions qui vont bien au-delà de la sphère économique et qui disent s'inspirer de l'économie participative. Bien qu'intéressantes, ces pistes de réflexions n'ont pas été développées avec la profondeur de l'économie participative et pointent vers des institutions émancipatrices davantage qu'elles ne les explicitent clairement. J'ai donc choisi de laisser de côté ces réflexions pour préférer me concentrer sur l'aspect qui était le plus achevé par ces auteurs. Un seul texte fait ici exception, c'est celui de Stephen Shalom à propos d'un système politique compatible avec l'économie participative³⁹⁸. Ce système n'est pas très complexe : il propose de transformer les conseils de consommateurs et consommatrices en conseils locaux et de leur attribuer la possibilité de prendre des décisions politiques selon le mode de fonctionnement confédéral déjà présenté. Ainsi, ces conseils discuteraient de ce qui est permis et interdit

³⁹⁵ Albert Michael et Hahnel Robin, *Looking Forward*, *op. cit.*, p.143-144.

³⁹⁶ Albert Michael, *Realizing hope: life beyond capitalism*, Londres, Zed Books, 2006; Albert Michael et Evans Mark, *Occupy Vision*, Woods Hole, ZBooks, 2012, 185p.

³⁹⁷ Spannos Chris (ed.), *Real utopia: participatory society for the 21st century*, Oakland, AK Press, 2008, pp.416p.

³⁹⁸ Stephen Shalom, « ParPolity: Political Vision for a Good Society », *Znet*, 2005, <http://www.zcommunications.org/parpolity-political-vision-for-a-good-society-by-stephen1-shalom.html>.

et tenteraient de s'entendre entre eux pour des questions qui dépassent leur seule législation.

Résumé des institutions de l'émancipation de l'économie participative

Nous avons vu que l'économie participative se fonde sur une théorie sociologique peu connue appelée holisme complémentaire. Cette théorie conçoit la société comme étant divisée en plusieurs sphères qui contiennent des institutions sociales répondant aux besoins et désirs humains. Le fonctionnement de ces institutions façonne les désirs et besoins humains tout comme les institutions sont façonnées par ces désirs et besoins. Ces institutions peuvent imposer des billets systématiques en défaveur de certaines parties de la population : d'où le sexisme, le racisme, etc.

À partir de cette théorie sociale, Michael Albert et Robin Hahnel tentent de développer un modèle économique alternatif au capitalisme qui aurait pour avantage de ne pas avoir de biais en défaveur de quelque part de la population que ce soit. Ils proposent d'abord de socialiser les moyens de production —plutôt que de les étatiser ou de les laisser à des propriétaires particuliers—, en en rendant ainsi la société propriétaire et en en laissant la gestion aux gens qui y travaillent.

Cette gestion des moyens de production se fait de façon autogérée à travers des conseils de travailleurs et de travailleuses. Ces conseils prennent l'ensemble des décisions dans une entreprise, mais le font de façon décentralisée et en laissant un poids prépondérant à ceux et celles qui sont concerné-es par les décisions.

En contrepartie de ces conseils centrés sur la production se trouvent les conseils de consommateurs et consommatrices qui eux se divisent sur des bases géographiques. Ces

conseils permettent de décider collectivement des besoins de consommation des différents milieux de vie. Ils sont, eux aussi, organisés de façon concentrique en partant des plus petits milieux de vie, jusqu'aux plus grandes unités.

L'allocation des ressources se fait à partir de la collaboration entre les conseils de consommateurs et consommatrices et les conseils de travailleurs et travailleuses par un procédé appelé planification participative. Ce procédé fondé sur un principe de proposition/itération permet de diriger les ressources (humaines et matérielles) au bon endroit sans faire appel au système du marché ni à la centralisation autoritaire.

2. Analyse critique des projets émancipateurs

Maintenant que nous nous sommes penchés sur les trois projets émancipateurs et que nous avons étudié les commentaires critiques qui ont été formulés à leur endroit, il est temps de les confronter les uns aux autres, de voir en quoi ils se complètent et en quoi ils sont contradictoires. La nature même des projets émancipateurs ne rend pas cette comparaison aisée, car leur forme et leur achèvement varient grandement. Pour effectuer une comparaison, on se doit de les scinder en unités comparables. À cet effet, les diverses institutions qui composent ces projets et tentent d'établir les principes de base de l'organisation humaine me semblent des éléments de comparaison tout désignés. Pour établir des correspondances entre les diverses institutions des trois projets et comparer des comparables, il nous faut d'abord dégager une typologie d'institutions. Ensuite, nous serons en mesure d'étudier les aspects analogues et divergents des institutions des différents projets. Nous soumettrons du même coup les institutions au regard des différentes théories critiques contemporaines dans le but de voir dans quelle mesure les projets émancipateurs proposés répondent aux problèmes identifiés par la pensée politique actuelle. Nous aborderons à cet effet principalement quatre groupes d'auteur-es qu'il vaut mieux introduire dès maintenant.

Sur la démocratie, nous ferons appel essentiellement aux apports critiques de trois auteurs : Claude Lefort³⁹⁹, Miguel Abensour et Jacques Rancière, que je rassemble sous l'appellation de la *démocratie radicale française*. Bien que fort distinctes, on peut rassembler leurs pensées sous l'idée que le corps social est fondamentalement divisé et

³⁹⁹Qui a participé au groupe *Socialisme ou Barbarie* avec Castoriadis mais a suivi un parcours différent par la suite, comme nous le verrons.

que, loin d'éliminer cette division, la démocratie en est plutôt porteuse. La démocratie n'est donc ni l'outil de la pacification, ni celui du compromis. Elle peut plutôt être considérée comme un régime, un mode de vie fondé sur l'action concertée du plus grand nombre. Une fois véritablement activé, il s'agit d'un principe qui dérange systématiquement et désaxe l'ordre social établi sur d'autres bases. Cette pensée nous servira d'antidote à l'angélisme unitaire qui émane parfois des projets émancipateurs lorsqu'ils abordent le *démos* comme une unité indivisible dont l'émancipation tiendrait à la seule expression de sa volonté dans des assemblées et des conseils.

Pour penser l'écologie, nous aurons recours à des auteurs qui placent au cœur de leur réflexion le rapport entre les humains et le monde non humain qui les entoure. Si les termes « écologie » ou « écologie politique » désignent déjà cette notion, je m'intéresse à un aspect plus particulier de leurs travaux. Je réunis donc sous le nom d'*école de la limite* André Gorz, John Bellamy-Foster et Serge Latouche, qui montrent tous dans leurs écrits à quel point prendre en compte l'écologie change non seulement le politique et l'économie, mais en fait tout notre rapport au monde en traçant une limite claire. Cette constante prudence, ce souci de ne pas dépasser ce qui ne doit pas l'être sera un guide important pour penser la société émancipée.

Notre critique économique se fondera sur des théories qui proposent une *approche critique de la valeur*. Les auteurs d'inspiration marxiste hétérodoxe comme Moishe Postone, Robert Kurz et Anselme Jappe décortiquent le fonctionnement de la valorisation au sein de l'économie capitaliste. D'une part, leurs travaux permettront d'éviter de reproduire à notre insu l'aliénation, l'exploitation et la domination inhérentes au capitalisme. D'autre part, certaines des esquisses de projets positifs que nous étudions

contiennent des marchés « artificiels ». L'approche critique de la valeur permettra donc d'identifier les conditions à remplir pour que ces marchés ne deviennent pas des lieux dominés par la fétichisation et la réification marchande.

Finalement, pour tenir compte des expériences vécues au cours des tentatives concrètes de vivre l'émancipation, nous nous appuyons sur les études qui portent sur les *pratiques des organisations libertaires*. En effet, beaucoup d'articles et d'ouvrages ont été publiés au sujet de l'altermondialisme, le nouveau mouvement qui a animé la scène mondiale à la fin des années 1990 et au courant de la première décennie du 21^e siècle⁴⁰⁰. Largement inspiré du mouvement libertaire⁴⁰¹, l'altermondialisme s'est organisé différemment des mouvements sociaux et des partis qui l'ont précédé au 20^e siècle. Ces pratiques d'organisation particulières, dont l'objectif était de vivre l'émancipation dans l'immédiat, serviront d'étalon pour évaluer les projets émancipateurs dans leur capacité à mettre en œuvre l'émancipation. Le corpus d'ouvrages que nous étudierons est plus disparate dans cette catégorie que dans les précédentes. Nous nous concentrerons sur quatre auteur-es : John Holloway, David Graeber, Francesca Polletta et Francis Dupuis-Déri. Toutefois, pour compléter notre analyse, nous puiserons également dans les articles et mémoires de maîtrise écrits ces dernières années sur les pratiques délibératives et organisationnelles du mouvement altermondialiste.

En plus de ces quatre écoles, j'aurai recours à des auteurs spécialisés pour appuyer des arguments plus pointus, par rapport notamment à la démocratie numérique et à la

⁴⁰⁰On lira en particulier le très détaillé Beudet Pierre, Raphaël Canet et Marie-Josée Massicote, *L'altermondialisme : forums sociaux, résistances et nouvelle culture politique*, Écosociété, 2010, pp.477p.

⁴⁰¹Dupuis-Déri Francis, « L'utopie est dans les prés : Campements militants temporaires et autogérés », *Réfractons*, 14, 2005, p. 127–136.

motivation au travail. Commençons d'abord par établir les types d'institutions présents dans l'ensemble des projets émancipateurs pour regrouper celles-ci et en faciliter l'étude critique.

Typologie des institutions

Premier constat au sujet des projets émancipateurs étudiés : ils concernent essentiellement les sphères politiques et économiques. Malgré leurs prétentions à dépasser ces deux sphères de la vie sociale, les projets que nous étudions proposent des institutions de l'émancipation concrètes presque exclusivement au sein de celles-ci. C'est donc sur elles que nous nous concentrerons. Nous identifierons les questions auxquelles les auteurs de projets émancipateurs ont tous tenté de répondre, ce qui leur semblait nécessaire d'expliquer à propos de leur projet pour que leurs lecteurs et lectrices soient bien au fait de ce qu'ils voulaient réaliser.

Ainsi, nous tracerons une typologie d'institutions politiques et économiques qui traverse les trois projets émancipateurs sur lesquels nous nous penchons. Elle permettra, d'une part, de mettre en correspondance les institutions des différents projets, mais également, d'autre part, d'écarter les éléments de ceux-ci qui relèvent davantage des concepts que des institutions à proprement parler.⁴⁰² Les types d'institutions que nous définissons ci-dessous serviront ensuite de division à ce chapitre puisque nous les étudierons une à une.

La première question qui se pose devant la proposition d'une société émancipée est inévitablement : qui prend les décisions politiques et économiques? Tous nos auteurs y répondent à leur façon, et leur réponse se trouve souvent au cœur de leur démonstration.

⁴⁰²Les questions conceptuelles, temporairement mises à l'écart, ressurgiront dès que nous aborderons les tensions et débats qui habitent les projets émancipateurs.

Nous nommerons ces institutions les unités décisionnelles. Nos projets émancipateurs étant présents dans à la fois dans les sphères politique et économique, certains projets ne comportent qu'une seule unité de base qui s'occupe des deux questions. La question qui suit immédiatement est celle du « comment ». Une fois que nous avons situé les unités décisionnelles, il faut savoir comment elles prennent des décisions. C'est l'institution du mode de prise de décision qui définit les modalités selon lesquelles les unités de base font des choix. Finalement, il est inévitable de se demander comment s'organisent, entre elles, ces unités décisionnelles et sur quelles bases elles se coordonnent. L'institution du mode d'organisation répond à cette question.

À ces questions très politiques s'ajoutent les questions proprement économiques. Celles-ci relèvent un peu de l'évidence, mais énumérons-les tout de même pour que notre procédé soit clair. Il s'agit des institutions de production, de consommation et d'allocation. D'abord, qui fabrique quoi et comment? Ensuite, qui utilise quoi parmi ce qui est produit? Enfin, comment répartit-on les ressources pour que production et consommation s'arriment adéquatement? Cette dernière catégorie contient inévitablement les sous-questions de la rémunération pour le travail effectué et le prix des biens pour les échanges. Ces deux dernières questions n'ont pas intéressé au même degré l'entièreté de nos auteurs, mais ils y répondent tous d'une certaine façon.

La typologie que nous venons de présenter nous permettra maintenant de réunir certaines institutions des différents projets émancipateurs sous un même type pour ainsi être en mesure de les comparer.

Unités décisionnelles

Une certaine constance se dégage dans les unités décisionnelles présentées par les projets émancipateurs étudiés. En effet, il s'agit toujours d'unités collectives larges : nulle part est-il question de laisser la prise des décisions à un roi, une caste, une classe ou même un groupe de représentant-es élu-es. La prise de décision se fait à la base de la société, à travers le rassemblement de plusieurs centaines de personnes dans des assemblées. Chez le jeune Castoriadis, il s'agit des conseils d'usine⁴⁰³. Les travailleurs et travailleuses étant les personnes qui créent et transforment le monde humain, il est nécessaire de leur donner la possibilité de le faire selon leur propre volonté. Dans ses ouvrages plus tardifs, il est évident que l'idée de la prise de décision autonome est conservée, mais ses recherches sur la Grèce antique laissent à penser que l'unité décisionnelle se détache de l'usine⁴⁰⁴, sans toutefois qu'une rupture soit clairement énoncée. Pour le municipalisme libertaire la transition est clairement advenue : au sein du municipalisme libertaire, la cité est l'unité décisionnelle⁴⁰⁵. C'est le lieu de vie qui est à l'origine du rapport politique. C'est là où nous rencontrons notre communauté, où nous vivons les impacts des choix politiques et économiques. La cité est également le lieu à partir duquel nous entrons en contact avec notre environnement immédiat et que nous pouvons à la fois en prendre soin et le transformer. L'économie participative, quant à elle, se concentre sur les questions économiques et propose de s'organiser autour de conseils de production et de conseils de consommation⁴⁰⁶. Ces conseils s'occupent des décisions économiques à court, moyen et

⁴⁰³Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme*, *op. cit.*, p.112.

⁴⁰⁴Castoriadis Cornelius, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 325–382.

⁴⁰⁵Bookchin Murray, *Une société à refaire : vers une écologie de la liberté*, *op. cit.*, p.287.

⁴⁰⁶Albert Michael et Hahnel Robin, *The Political Economy of Participatory Economics*, *op. cit.*, p.23-24 et 40-41.

long terme. Albert et Hahnel suggèrent qu'un système politique serait imbriqué à ces conseils et qu'il s'occuperait des questions « proprement politiques »⁴⁰⁷.

Sous cette uniformité, différentes approches concernant le poids relatif du politique et de l'économie. Premier constat évident, l'économie participative insiste davantage sur la centralité de l'économie dans la prise de décision, tandis que le municipalisme libertaire met davantage de l'avant le politique. Les réflexions de Castoriadis ayant évolué dans le temps, le projet d'autonomie est passé d'une insistance sur la centralité de l'économie à un intérêt grandissant pour le politique. Les auteurs aux penchants plus économiques placent la question de l'autogestion de la production au centre de leur projet alors que, pour ceux qui sont centrés sur le politique, c'est l'autonomie de la communauté politique qui prend toute la place.

Deuxième constat, ceux qui insistent sur une vision plus économique ont tendance – en particulier l'économie participative, mais ce biais n'est pas absent chez le jeune Castoriadis – à vouloir séparer clairement politique et économie. À l'inverse, Bookchin met de l'avant l'argument que les décisions économiques sont toutes, au bout du compte, des décisions politiques et que la séparation entre les deux participe plus du système actuel que du caractère « naturel » de ces sphères sociales.

Il y a donc entente sur une donnée importante : l'unité décisionnelle est un lieu où s'exprime directement l'ensemble du *démos*. On note bien deux modes différents d'organisation de ce *démos*, soit géographique ou par milieu de travail (ou un mélange des deux), mais dans tous les cas, c'est l'ensemble de la population qui est conviée à

⁴⁰⁷Réflexion menée par Stephen Shalom comme nous l'avons mentionné plus haut. Shalom Stephen, *ParPolity: Political Vision for a Good Society, op. cit.*

s'impliquer dans la prise de décision. Nous verrons donc d'abord comment se formule le résultat de ce consensus et en quoi il répond aux préoccupations des théories critiques contemporaines. Par la suite, nous nous pencherons sur une tension plus importante concernant le rapport entre politique et économie dans ces lieux de décision. Y a-t-il lieu de séparer politique et économie? Quelles sont les conséquences d'une telle séparation?

Organisation du *démos* décisionnel

Comme nous l'avons vu, les projets émancipateurs que nous avons étudiés se construisent tous en opposition au modèle du gouvernement représentatif et préfèrent accorder le pouvoir à l'ensemble du *démos* à travers de organes de proximité fonctionnant selon des principes démocratiques. Cependant, il n'y pas une entente claire quant au lieu précis où se prend la décision : est-ce les conseils ouvriers (le jeune Castoriadis), la cité (Bookchin et le Castoriadis tardif) ou un mélange entre les deux (l'économie participative). En s'inspirant des réflexions de Takis Fotopoulos sur ces différents modèles et de Stephen Shalom sur l'économie participative, il est possible d'arriver à une solution compatible avec l'ensemble de ces projets émancipateurs.

Le lieu de décision politique étant celui qui peut rassembler tout le monde, il ne peut s'agir du milieu de travail. En effet, au cours d'une vie, il y a d'importantes périodes où l'on ne participe pas directement à l'effort collectif par le travail (quand on est trop jeune ou trop vieux pour le faire, quand on vient de mettre un enfant au monde, quand on est malade, etc.). La logique démocratique que défendent les projets émancipateurs se fonde sur le principe d'égalité qui favorise la participation de tous et toutes, il faut donc rejeter une organisation centrée uniquement sur les conseils ouvriers comme le proposait le jeune Castoriadis.

Cependant, toutes les décisions ne peuvent être prises à partir du lieu de vie, comme le propose Bookchin. En procédant de la sorte, on rend impossible que des gens s'expriment dans des lieux démocratiques d'abord comme travailleurs et travailleuses et non comme citoyen-nes. Dispersées dans différentes assemblées correspondant à leur milieu de vie, les voix des travailleurs d'un milieu de travail donné se retrouveraient noyées et jamais on ne pourrait savoir ce que pense tel milieu de travail spécifique. Yohan Dubigeon souligne que ce dilemme entre ce qu'il nomme un ancrage territorial ou professionnel est une tension également présente au sein des expériences conseillistes de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle⁴⁰⁸. Il souligne d'ailleurs que cette tension reste irrésolue au plan théorique : « Bien que les expériences pratiques témoignent d'une *articulation* de la dimension laborieuse *et* de la dimension territoriale, bien qu'on ne trouve pas réellement de trace de désaveu théorique ni politique des organes d'auto-institution territoriaux chez les tenants de la démocratie des conseils, cette dimension demeure pratiquement toujours reléguée au second plan. »⁴⁰⁹ Dans le but de tenir compte des deux points d'ancrage soulevés par Dubigeon, mais aussi bien présents dans nos projets émancipateurs, il nous faut donc retenir la proposition de l'économie participative de fonctionner dans un dialogue entre des conseils de consommation et de production. Il faut par contre y apporter une modification essentielle mise de l'avant tant par Fotopoulos que Shalom : que les conseils de consommateurs et consommatrices soient, en fait, des conseils citoyens, qu'ils soient le lieu de base du politique et non seulement des éléments dans un procès productif. Ce sont eux qui décident des orientations politiques générales mais,

⁴⁰⁸Dubigeon Yohan, « La démocratie des conseils, Aux origines modernes de l'autogouvernement », 2014, Paris, Institut d'Études Politiques de Paris, 482 p.

⁴⁰⁹*Ibid.*, p.404. Dubigeon souligne.

lorsqu'il s'agit d'organiser l'économie, ils le font en dialogue avec les conseils mis en place dans chaque lieu de production. Ce n'est donc pas à partir du lieu de travail que se pense le politique, mais à partir du lieu de vie. Par contre, le lieu de la production est lui aussi politisé, non seulement par le processus autogestionnaire sur lequel nous reviendrons, mais aussi parce qu'il participe aux décisions économiques plus générales de la société qui, en bout de ligne, concernent le quotidien de ceux et celles qui y travaillent.

En optant pour une organisation sociale fondée sur la démocratie, nos projets émancipateurs trouvent dans les théories critiques contemporaines de nombreux appuis, notamment chez certains théoriciens des pratiques des organisations libertaires qui affirment que le mode d'organisation des humains est spontanément démocratique. Cette affirmation implique un renversement important de perspective historique. Non seulement elle élimine les prétentions de la « civilisation occidentale » à avoir donné naissance à la démocratie⁴¹⁰, mais en plus – et c'est ce qui retient le plus notre intérêt pour nos fins – elle en fait un rapport social qui découle presque naturellement de la condition humaine. C'est, à l'inverse, la mise en place des élites, des États et des dominations diverses qui est une création artificielle dont l'évolution historique doit être retracée⁴¹¹, position qui n'est pas sans rappeler celle avancée par Bookchin.

Ces auteur-es affirment que l'histoire humaine regorge d'exemples d'organisations démocratiques efficaces, durables et dont l'instauration a été relativement spontanée. Sans avoir besoin de reculer jusqu'aux civilisations dites primitives, on retrouve des organisations démocratiques même au sein des milieux les plus divers de la société

⁴¹⁰Graeber David, « La démocratie des interstices - Que reste-t-il de l'idéal démocratique? », *Revue du MAUSS*, vol. 2, 26, 2005, p. 41–89.

⁴¹¹*Ibid.* p.77-80.

contemporaine : « les assemblées municipales (*town hall meetings*) aux États-Unis, les communes saint-simoniennes en France, les soviets en Russie, les communes anarchistes en Espagne, les kibboutzim en Israël, sans compter les assemblées étudiantes et syndicales, les coopératives de logement et les squats, les communautés religieuses, les associations d'affaires, etc. »⁴¹² Ce lien tracé des soviets aux associations de gens d'affaires sert ici de démonstration. Dès qu'il y a une considération d'égalité entre les membres d'une communauté donnée et qu'on admet qu'il n'y a pas une seule réponse scientifique à un problème donné, mais qu'on doit discuter et s'entendre sur une façon de faire, le modèle démocratique où tous les participant-es sont des personnes égales est mis de l'avant. La force de ce dernier est sa simplicité et son évidence : entre des gens qui se considèrent égaux, mieux vaut tenter de se parler et de s'entendre plutôt que s'imposer une solution, que ce soit entre les membres d'une même famille ou entre les représentants d'États souhaitant signer un accord.

Cette défense de la démocratisation des espaces décisionnels est partagée par nombre d'auteurs libéraux, des classiques aux contemporains. Cependant, là où les tenants des pratiques d'organisations libertaires diffèrent profondément d'avec les défenseurs de modèles de démocratie représentative, c'est dans leur rapport à l'égalité. Celle-ci doit être concrète et non simplement formelle. Une caste de représentant-es politiques professionnel-les ne peut pas s'élever au-dessus des autres membres de l'assemblée et concentrer pouvoir et information. De la même manière, le contrôle des leviers économiques – le fait de pouvoir décider par exemple que certain-es concitoyen-nes pourront ou non manger demain selon que l'on décide ou non de les garder à son emploi

⁴¹²Dupuis-Déri Francis, « Qui a peur du peuple? Le débat entre l'agoraphobie politique et l'agoraphilie politique », *Variations*, 15, 2011, p. 49–74.

– donne lieu à des inégalités fondamentales qui minent le processus démocratique⁴¹³. Ces inégalités artificielles diminuent en fait le potentiel démocratique de l'organisation sociale. En s'installant par-dessus l'égalité politique, elles rendent impossible une véritable démocratie et imposent des modes de dialogue et de prises de décision qui renforcent les inégalités qui les fondent⁴¹⁴.

Cette vision libertaire rejoint les travaux de Claude Lefort et Miguel Abensour de l'école de la démocratie radicale française. Leur conception du politique et de la démocratie a été bâtie, entre autres, à partir d'une critique de la domination totalitaire qu'ils considèrent comme étant spécifique au 20^e siècle⁴¹⁵. Cependant, c'est à l'aide du célèbre *Discours sur la servitude volontaire* de La Boétie qu'ils tentent de mettre au jour les mécaniques subtiles qui font désirer la domination à ceux-là et celles-là même qu'elle oppresse. Tant pour Abensour que pour Lefort, l'écrit de La Boétie devient un contre-discours en matière d'analyse du pouvoir. Le texte de La Boétie a pour objectif premier d'attaquer les laudateurs du pouvoir, ceux qui le justifient ou le naturalisent⁴¹⁶. Toutefois, contrairement à la critique classique du pouvoir, qui s'évertue à décrire comment les dominants trompent ceux et celles qu'ils dominent, La Boétie parle de servitude *volontaire*. Il ne

⁴¹³Dupuis-Déri Francis, « Démocratie délibérative: héritage libéral ou anarchiste? », in Breugh Martin et Francis Dupuis-Déri (dir.), *La démocratie au-delà du libéralisme: perspectives critiques*, Outrement Québec, Athena, 2009, p. 159–183.

⁴¹⁴*Ibid.*, p.170-172.

⁴¹⁵Comme Abensour le souligne dans Abensour Miguel, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort », in *Pour une philosophie politique critique: itinéraires*, Paris, Sens & Tonka, 2009, p. 83–135.

⁴¹⁶Abensour Miguel, « Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire? », *Réfractations*, 17, 2006, p. 65–84.

s'intéresse donc pas aux multiples façons qu'on peut amener le peuple à *croire* qu'il se soumet volontairement, mais bien à la volonté de se soumettre.⁴¹⁷

La Boétie décrit un état initial, l'amitié, suivi de l'enchantement suscité par le tyran, qui n'a de puissance « que celle qu'ils lui donnent », pour reprendre les mots du *Discours* même.⁴¹⁸ Pour La Boétie, l'amitié, le fait d'être compagnons, est la rencontre entre des gens différents et pluriels qui réussissent à tenir compte de leur différence tout en constatant leur égalité. C'est que le langage qui les relie leur permet l'entre-connaissance. Grâce à leurs échanges, les humains voient qu'ils sont suffisamment semblables pour se comprendre, mais d'emblée différents tant dans leur expérience que dans leur pensée. Égaux mais pluriels, différents mais liés par le langage, c'est ce que Lefort, s'inspirant de La Boétie, nomme le *tous uns*⁴¹⁹. Ce caractère pluriel amène l'indétermination et l'horizontalité : on n'est pas spécifiquement une personne et on ne peut être dans un rapport vertical avec les autres comme rien ne sert d'étalon entre les différents humains⁴²⁰. Voilà où Lefort et Abensour viennent rejoindre les penseurs libertaires mentionnés ci-dessus, le rapport horizontal, consensuel et démocratique est le point de départ sur lequel se bâtit la domination.

C'est ce rapport horizontal et égalitaire que vient briser la servitude volontaire, quand on passe du *tous uns* au *tous un*. Rappelons-nous, ce transfert n'est pas imposé par la tromperie ou la force. Il opère grâce au désir, par la séduction d'un nom, *le nom d'Un* :

⁴¹⁷C'est entre autres ce qu'Abensour reproche à l'interprétation de Marat. *Ibid.*, p. 72.

⁴¹⁸Lefort Claude, « Le nom d'Un », in *Le discours de la servitude volontaire La Boétie et la question du politique*, Paris, Payot, 2002, p. 269–335.

⁴¹⁹Abensour Miguel, « Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire? », *op. cit.*, p.82.

⁴²⁰Lefort Claude, « Le nom d'Un », *op. cit.*, p.298.

Voilà quelqu'un, retranché du nombre, affecté du signe, du nom de l'Un, et, ainsi, l'*autre* prend corps, l'absolument autre. Une rupture fantastique est figurée entre le peuple et le maître. Lui qui n'a que deux yeux, deux mains, deux pieds, il apparaît seul, concentrant en lui-même les forces de tous les membres, de tous les organes des hommes et, comme tel, à la fois devant eux et les encerclant de ses prises. Mais, simultanément, c'est avec la folle affirmation de l'Autre, la société qui s'incarne fantastiquement; entendons, littéralement, qu'elle prend corps comme l'Un, que le pluriel se déniait s'engouffre dans l'Un. Ne dirait-on pas que le pouvoir du tyran a le même caractère qu'une vision? Il apparaît au-dehors, en un lieu supposé autre, comme s'il ne devait rien à l'opération de ceux qui le voient; bien mieux, comme si la vision venait de lui et que tous se trouvaient retournés sous ses yeux; et, dans le même temps, il est inlocalisable, il implique l'abolition de la division du voyant et du visible, de l'actif et du passif, *réalise*, comme de nulle part, la clôture sur soi du social. Magie à ce point efficace, apprendrons-nous plus tard, qu'il n'est pas même besoin de disposer de l'image du tyran pour lui prêter la toute-puissance, la toute-voyance.⁴²¹

Fasciné par l'attrait du pouvoir que l'*Un* peut avoir sur les autres par sa seule capacité à se distinguer de la masse des singularités, tous brisent ensemble le rapport d'amitié qui régnait avant entre eux et elles. S'opère alors à la fois la dissolution de l'organisation horizontale et la construction de la domination. Une fois prononcé, une fois son efficacité constatée, le *nom d'Un* restructure le social⁴²². Si une fois révélé (par La Boétie ou d'autres), l'enchantement ne se dissipe pas, c'est que tous et chacune se voit comme un plus petit *Un*, tout le monde savoure l'usage d'un petit morceau du pouvoir : « Le fantasme de l'Un ce n'est pas seulement celui du peuple rassemblé, nommé, c'est simultanément celui de chaque homme, tyranneau dans la société. De même que pour le peuple [...] l'Un s'affirme par l'effet du pouvoir détaché, par l'institution de l'Autre, c'est par l'effet de l'homme déchaîné que tient toute la chaîne des tyranneaux »⁴²³. La liberté devient ainsi renoncement au pouvoir potentiel, qui attise pour chacun le désir d'intégrer la pyramide hiérarchique que devient la société. Par conséquent, elle peut demeurer en

⁴²¹*Ibid.*, p.292-293.

⁴²²Abensour Miguel, « Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire? », *op. cit.*, p.82.

⁴²³Lefort Claude, « Le nom d'Un », *op. cit.*, p.329.

place : les humains renoncent à la structure horizontale de l'amitié, plus spontanément naturelle selon La Boétie, pour une parcelle de pouvoir. Il suffit peut-être de renoncer à servir pour être déjà libre, mais du même coup on renonce à l'enivrante possibilité d'être un jour servi ou même à la réalité effective des dominations qu'on exerce déjà sur d'autres. Voilà qui explique à la fois la fragilité et la solidité des structures hiérarchiques, on consent à être dominé dans l'espoir de dominer aussi un jour : la servitude est volontaire.

Abensour souligne à quel point le propos du *Discours* est plus choquant que celui de la critique classique du pouvoir : « Là est donc le scandale, dans le fait que les esclaves ne seraient ni trompés, ni abusés, mais consentants. Le scandale va bien au-delà du consentement, l'acceptation des esclaves est une adhésion active, voire frénétique. »⁴²⁴ À travers cette réflexion sur la servitude volontaire, Lefort et Abensour offrent donc deux points d'appui à l'idée d'un *démos* décisionnel. Premièrement, cette posture correspond à la façon dont les humains ont de s'organiser naturellement, à travers l'amitié. Deuxièmement, il est souhaitable d'éviter la mise en place de structures hiérarchiques, car leur seule présence déclenche le désir de détenir un pouvoir sur les autres, désir qui tue la volonté même d'horizontalité et de reconnaissance de l'égalité.

Nos projets émancipateurs trouvent donc des appuis dans les théories critiques contemporaines pour dire que la démocratie est le mode d'organisation que les humains préfèrent spontanément quand ils doivent prendre des décisions entre égaux. Cependant, cela signifie-t-il pour autant que ce mode d'organisation soit optimal? Ne devrait-on pas

⁴²⁴*Ibid.*, p.70.

lui préférer d'autres formes politiques plus efficaces, comme, par exemple, la représentation?

Notons d'abord dans, lorsqu'on fonctionne par représentation, certains groupes de personnes sont exclus des décisions en raison de diverses formes de domination et de discrimination. En étudiant les pratiques démocratiques des groupes qui procèdent déjà par prise de décision consensuelle, Francesca Polletta montre que de multiples pratiques procédurales existent pour mettre fin aux discriminations : des règles dans la façon de prendre la parole, dans l'attribution des tours de parole, dans le respect à avoir les un-es pour les autres, etc.⁴²⁵ Ces « outils » visent à combattre certaines dominations et discriminations qui, étant issues des contradictions présentes dans les autres sphères de la société, peuvent s'immiscer dans le processus décisionnel. Ainsi, le mode démocratique serait plus intéressant que le mode représentatif parce qu'il permettrait d'inclure plus de gens dans le processus⁴²⁶. Non seulement cette inclusion favorise le développement de capacités politiques chez ceux et celles qui prennent part aux décisions, mais elle favorise aussi l'innovation en matière politique. Comme Polletta l'a observé dans les mouvements sociaux dont l'organisation était fondée sur la prise de décision par démocratie participative, le débat ouvert et la recherche de compromis permettent d'arriver à des solutions qui n'auraient pas été envisagées autrement. En effet, dans la prise de décision démocratique, les différentes voies à emprunter ne se referment pas sur deux options entre lesquelles il faut choisir : elles s'ouvrent plutôt aux multiples nuances qui

⁴²⁵Polletta Francesca, *Freedom Is An Endless Meeting : Democracy in American Social Movements*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, p.190-191.

⁴²⁶*Ibid.*, p. 2-3.

permettent de satisfaire les préoccupations et objectifs de chacun-e⁴²⁷. En somme, l'organisation démocratique du *démos* est plus inclusive – ce qui est en soit une qualité – et cette inclusion permet de penser de nouvelles idées qui ne seraient pas accessibles autrement.

On trouve chez l'école de la démocratie radicale française un avantage similaire attribué à la démocratie, mais qui est présenté autrement : l'organisation démocratique respecte d'une part la pluralité et d'autre part l'indétermination, deux caractéristiques propres aux humains. Abensour reprend la notion de pluralité, fondamentale à la pensée politique d'Hannah Arendt, pour penser une des exigences contemporaines de la démocratie⁴²⁸. Voici comment Jean-Pierre Couture présente cette notion : « L'existence humaine est plurielle et la richesse du monde que peuplent les hommes est faite de cette multiplication des différences. La pluralité est la loi la plus intrinsèque au genre humain, celle qui proscrit de penser l'Homme au singulier ou de vouloir gouverner l'humanité selon un seul principe. »⁴²⁹ Pour être démocratique, la politique doit donc être le lieu où une grande diversité de gens et d'idée se rencontrent. De plus, au contraire d'une politique qui réaffirmerait sans cesse une vérité unique sur le monde, la démocratie est le lieu d'apparition de la nouveauté.

En plus d'être pluriels et différents quand ils sont en grand nombre, les humains sont également changeants et instables. Abensour lie ainsi pluralité et « élément humain », le

⁴²⁷*Ibid.* p. 10.

⁴²⁸Abensour Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens & Tonka, 2006, p.232.

⁴²⁹Couture Jean-Pierre, « Contre la privation libérale Hannah Arendt et les arguments de l'humanisme civique », in *La démocratie au-delà du libéralisme : perspectives critiques*, Outrement Québec, Athena, 2009, p. 119–137.

concept mis de l'avant par Claude Lefort⁴³⁰. Présenté comme étant ce dont le totalitarisme ne tient pas compte⁴³¹, l'élément humain est ce qui sort le destin de l'humanité et de chaque humain individuel d'un cours prévisible et calculable, c'est le caractère intrinsèquement indéterminé des humains. Ils ne sont pas interprétables par une Loi donnée qui les décrirait de manière transparente et limpide. « Le propre de la démocratie n'est-il pas de s'immerger dans cet élément immatériel en en épousant la texture dans toute sa complexité, les contours dans leur diversité et leur pluralité, en accompagnant le mouvement dans son imprévisibilité? [...] N'est-ce pas ce que voulait faire entendre Theodore W. Adorno quand il déclarait que "la forme politique de la démocratie est infiniment plus proche des hommes"? »⁴³²

Pour Lefort, la compréhension de cette indétermination est en fait au fondement d'une compréhension du politique lui-même, et non seulement de la démocratie. Machiavel le fait remarquer à ceux qui veulent gouverner le peuple de manière autocratique : le prince doit comprendre la nature fuyante tant du peuple que de lui-même s'il veut arriver à maintenir son pouvoir. Lefort commente : « cette incertitude n'est pas rien; si le prince reconnaît l'ambiguïté de la politique, il s'ouvre déjà à la vérité; à défaut de pouvoir concevoir la tâche qu'il doit exécuter, il a l'idée qu'une telle tâche existe. Machiavel suggère que sa réflexion culmine dans cette découverte. »⁴³³ Ce lieu inévitable qu'est l'indétermination est donc au cœur du politique, même quand celui-ci devient le lieu de la domination.

⁴³⁰Abensour Miguel, « "Démocratie sauvage" et "principe d'anarchie" », in *Pour une philosophie politique critique : itinéraires*, Paris, Sens & Tonka, 2009, p. 319–348.

⁴³¹En particulier dans Lefort Claude, *Un homme en trop*, Paris, Seuil, 1986, 254 p.

⁴³²Abensour Miguel, « "Démocratie sauvage" et "principe d'anarchie" », *op. cit.*, p.341.

⁴³³Lefort Claude, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p.435.

Dans le combat incessant entre police et politique chez Jacques Rancière s'exprime en quelque sorte cette indétermination, mais dans un sens beaucoup plus précis. Il y a en effet quelque chose qui bouge sans cesse dans l'identité des sujets politiques, mais cette identité qui bouge n'est pas le pur « nouveau », elle est la redéfinition constante de l'attribution des parts dans la société⁴³⁴. Là aussi, le politique échappe constamment à la tentative de prévoir, déterminer et arraisonner les volontés et les sujets⁴³⁵. Donc, en plus de permettre à la pluralité et à la diversité des différents humains de se révéler, la démocratie permet au caractère indéterminé des êtres, celui qui fait qu'ils ne répondent pas à une nature ou une loi donnée auparavant, de s'exprimer également.

Bref, le modèle d'une démocratie directe et de proximité correspond à la fois à ce que les humains font spontanément pour s'organiser et représente l'organisation politique qui permet de répondre à la fois au caractère pluriel et au caractère indéterminé des humains, ce qui, de plus, favorise l'émergence de nouvelles idées. Il y a donc convergence entre la synthèse de ce que nos projets émancipateurs proposent en matière d'organisation des unités décisionnelles et les réflexions des théories critiques contemporaines que nous avons retenues.

La tension entre politique et économie

Tous les projets émancipateurs étudiés entretiennent, en leur sein, une vive tension sur la question de la centralité de l'économie ou du politique. Cette tension ne se reflète pas que dans le lieu à partir duquel se prennent les décisions et dont nous venons de discuter, mais est au cœur même de leur définition respective de ce qu'est la démocratie.

⁴³⁴Rancière Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005, p.66.

⁴³⁵*Ibid.* p.69-70.

Nous avons déjà souligné que l'intérêt porté à l'économie chez le jeune Castoriadis s'estompe dans ses écrits tardifs, mais que malgré tout il maintient à la fin de sa vie toujours adhérer au programme présenté dans *Le contenu du socialisme*. Ce changement a plus d'effets qu'une simple transition d'intérêts. En effet, la société décrite par les écrits de jeunesse de Castoriadis semble bien plus préoccupée à régler les problèmes quotidiens de l'organisation économique de manière démocratique. On se trouve loin de la réflexion sur la posture tragique de l'autonomie démocratique qui est, effectivement, moins visible quand vient le temps de choisir entre augmenter la production de grille-pains ou celle de réfrigérateurs. Inversement, ces écrits tardifs ne précisent jamais si les décisions économiques se prendront différemment des décisions politiques : chacune doit-elle faire l'objet d'un vaste débat? L'allocation des ressources se fait-elle toujours grâce à un marché où les salaires sont égaux? Bref, il est très difficile d'établir chez Castoriadis à quel point l'économie est politisée et à quel point la politique traite d'économie.

Le municipalisme libertaire donne pour sa part l'impression d'avoir fait disparaître l'économie dans le politique. En centralisant les prises de décision dans les assemblées, ce projet risque d'en faire la clef de voûte de tous les processus sociaux. Si tous les projets économiques y sont discutés, de même que les projets sociaux et que l'avenir de la communauté, l'espace social ne devient-il pas saturé de politique et sa régie ne repose-t-elle pas sur un seul lieu qui prend soin de tout? Comment peut-on s'organiser pour passer outre une décision défavorable ou pour la contester? Y'a-t-il un moyen d'y faire ce qu'on souhaite faire, malgré ce qu'en pense les autres, sans pour autant être un paria? N'est-il pas plus sage de laisser des espaces où des organisations plus petites prennent des décisions pour elles-mêmes ou sur des fondements qui ne sont pas uniquement politiques

et où les gens peuvent prendre des décisions sur leur vie en fonction de leurs seules préférences? Dans le municipalisme libertaire ces espaces extérieurs au débat politique direct sont loin d'être décrits avec clarté. Tout est politique, certes. Est-il nécessairement émancipateur de tout traiter de façon politique? Le municipalisme libertaire évite cette question.

L'économie participative nous propose quant à elle un modèle démocratique de production, de consommation et d'allocation. Cependant, en démocratisant l'économie, ne procède-t-on pas en arrière-plan à une dépolitisation du monde et à une évacuation du conflit? L'économie participative présente une société où l'on fait des choix économiques démocratiquement, que ces choix soient individuels ou collectifs. Ainsi, on signale individuellement nos préférences pour notre consommation de base (un point où il semble que l'économie participative offre un élément d'autonomie plus grand que le municipalisme libertaire), mais on décide collectivement à la fois de nos consommations communes et des priorités de production. Dans le cadre de plans à long terme, on décide des priorités qui s'échelonnent sur plusieurs années (réduction des émissions des GES, construction de réseaux d'école, etc.). Si on y ajoute les travaux de Stephen Shalom mentionnés plus haut, les conseils de consommation sont transformés en lieu de décisions expressément politiques où l'on discute de questions éthiques et morales; bref de ce qui est permis et interdit dans la société. Quelle conception du débat politique et de la société cette posture suppose-t-elle?

La lecture de Albert et Hahnel donne parfois l'impression d'une réalité sociale entièrement pacifiée, d'un lieu où certes les discussions techniques et les arrangements du vivre-ensemble sont possibles démocratiquement, mais où tous les problèmes sont pris

isolément dans la perspective de les résoudre un par un. « Nous voulons faire des frigos, comment y arriver démocratiquement? » Voilà une question à laquelle l'économie participative répond bien. Elle répond aussi aux questions « comment réduire la pollution des lacs? » ou même « comment s'entendre sur le fait que le viol n'est pas permis dans notre société? »; mais elle n'offre aucune réponse claire à celui ou celle qui veut proposer un projet d'ensemble à la société. En effet, les institutions de l'économie participative sont très malléables et c'est un des aspects les plus intéressants du projet. Les auteurs affirment sans cesse que c'est aux citoyen-nes d'organiser et de transformer les institutions. Cependant, quelle est la malléabilité de la société elle-même une fois le projet installé? Comment peut-on dire à ses concitoyen-nes qu'un changement global dans notre société est nécessaire qu'il touche à la fois notre style de vie, notre rapport à la nature et nos rapports sociaux et politiques?

Voilà où se trouve une partie de la tension : comment peut-on faire, à l'intérieur des projets émancipateurs eux-mêmes, ce que l'ensemble des auteurs de projets émancipateurs tentent de faire aujourd'hui par l'existence même de ces projets et par leur promotion? Les tenants de l'économie participative répondent qu'il s'agit de commencer par la base, de convaincre son assemblée locale ce qui permettra de faire avancer certaines idées, mais aussi de publier des livres pour être entendu par d'autres. On pourrait même soutenir que le commun des mortels a probablement plus de chances de faire avancer un tel projet dans l'économie participative que dans l'économie capitaliste actuelle. Peut-être bien. Mais crée-t-on dans ces projets un endroit pour penser la société dans son ensemble et en débattre? L'économie participative ne propose-t-elle pas, au fond, des espaces pour régler des problèmes spécifiques, suivant des processus

démocratiques et autogérés, mais qui ne posent jamais institutionnellement la question de la direction prise par la société elle-même? Considérant la construction du système à partir de conseils régionaux ou de milieux de travail, l'économie participative invite à penser à partir du lieu local et non à partir d'une vision d'ensemble de la société. Il doit être possible de remettre en cause la forme, mais aussi le fond du projet émancipateur lui-même ou, au moins, la direction générale qu'on lui donne. À la lecture des textes portant sur l'économie participative on ne trouve nulle part ce genre de lieu où on peut penser la société comme un tout et lui donner une nouvelle direction. L'organisation confédérale de l'économie participative, qui donne priorité au point de vue local, fait qu'il y a très peu de moments où les citoyen-nes sont amenés à penser à partir de l'intérêt général de la société.

Si on se fonde sur les écrits de l'école de la limite, des approches critiques de la valeur ou sur l'étude des pratiques des organisations libertaires, la réponse à cette tension est assez simple et s'arrime avec ce que défendent le projet d'autonomie et le municipalisme libertaire : il faut réinjecter du politique dans l'économie. Dans ces trois écoles se profile la critique selon laquelle l'économie aurait pris toute la place par rapport au politique. On trouve rapidement des exemples de ces prises de position. André Gorz dénonce le fait que l'économie occupe tout l'espace public et ne laisse aucune place à la politique⁴³⁶. On retrouve aussi chez Anselme Jappe la critique de la secondarisation du politique par rapport à l'économie⁴³⁷. On la perçoit aussi lorsque John Holloway critique le démantèlement des rapports sociaux et le détachement de la logique de la valeur par

⁴³⁶Gorz André, *Capitalisme, Socialisme, Écologie - Désorientations, Orientations*, Paris, Galilée, 1991, p.174.

⁴³⁷Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003, p.167-170.

rapport à la réalité vécue concrètement⁴³⁸. Si nous ne portions notre attention uniquement sur ces critiques, il y aurait entente sur le principe, il s'agirait alors de savoir comment ce réenchâssement de l'économie au sein du politique, pour reprendre la célèbre expression de Carl Polanyi, doit s'opérer. Les propositions de Bookchin et Castoriadis l'emporteraient donc sur l'économie participative jugée dans ce cas trop economiciste. Cependant, la démocratie radicale française vient brouiller cet accord de principe en ajoutant l'idée d'un conflit inhérent à la société – et non simplement d'un conflit conjoncturel imposé par la domination qu'il s'agit de renverser pour obtenir une société pacifiée. En faisant l'étude de la tension entre économie et politique présente à l'intérieur de tous les projets étudiés à partir de cette question du conflit, on distingue une problématique beaucoup plus riche et complexe que la simple tension entre politique et économie que le libéralisme met en relief.

Pour bien comprendre la pertinence de la question du conflit ici, revenons sur la tension inhérente à nos projets émancipateurs. Le projet d'autonomie et le municipalisme libertaire sont, sur cette question, le négatif du libéralisme économique qui traite l'ensemble des rapports sociaux comme étant économiques sauf lors des cas d'exception considérés politiques. Au contraire, pour ces deux projets, toutes les questions sont d'abord politiques, sauf de rares exceptions économiques. La démocratisation de l'économie à laquelle procède la planification démocratique décentralisée de l'économie participative est plus audacieuse et semble se libérer du carcan tout-est-politique/tout-est-économie, mais finalement bloque la vision possible d'un lieu où la société est vue dans son ensemble sous la forme d'un projet politique dont on peut discuter les tenants et

⁴³⁸Holloway John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p.258-259.

aboutissants⁴³⁹. La démocratie radicale française nous permet de voir que cette tension est fondée sur le rapport complexe avec la question du conflit qu'entretiennent ces projets émancipateurs. Tous ces projets laissent de l'espace pour des désaccords sur des enjeux précis au sein des espaces démocratiques. Cependant si l'on prend au sérieux l'idée que le conflit est inhérent au social, notre problématique prend une autre dimension.

Comme l'admettent les auteurs de l'économie participative, il est évident que certaines personnes auront plus de facilité que d'autres à naviguer au sein des institutions et à convaincre leurs proches. Il est aussi évident que certaines personnes auront plus d'initiative politique et de volonté d'implication. Ce sont les « sociables » et les « impliqués ». Comme on l'a vu, certaines critiques de l'économie participative accusent le modèle de favoriser indument ce type de personnalité. À cela les tenants de l'économie participative répondent que ces personnes auront probablement plus d'influence, mais que celle-ci sera encadrée par la démocratie. Que faire de ceux et celles qui sont toujours battues dans les décisions? Si ils et elles maintiennent une vision de la société systématiquement différente de celle choisie par les autres citoyen-nes, voire de celles induites par le projet émancipateur, quel est leur place dans le processus démocratique? Que faire, à l'opposé, des personnes qui s'adaptent particulièrement bien au système et dont les décisions sont, sinon toujours, alors très souvent retenues? Que faire des oppositions récurrentes entre ces groupes?

⁴³⁹La notion même de société est, à cause de l'holisme complémentaire, une notion qui devient en quelque sorte étrangère à l'économie participative. En concevant les rapports sociaux comme une imbrication de sphères en interaction produisant des institutions, on perçoit mal ce qui trace la frontière pour définir ce qu'est une société donnée par rapport à une autre. Le modèle de l'économie participative reprend plutôt cette tendance en donnant la possibilité de penser des petites communautés liées entre elles, mais pas vraiment des sociétés en tant que telles.

Ce rapport complexe au conflit qui est le moteur de la tension entre politique et économie au sein de projets émancipateurs peut être mieux compris en revisitant le désaccord entre Claude Lefort et Cornelius Castoriadis à propos de la division originaire du social, désaccord dont Nicolas Poirier fait un état des lieux particulièrement éclairant⁴⁴⁰. Rappelons d'abord que ces deux penseurs se croisent au Parti communiste international (PCI), un parti trotskyste dont ils font scission en fondant le groupe *Socialisme ou Barbarie*. Immédiatement, leur débat s'entame : il porte à l'époque sur la nature de la « direction révolutionnaire ». Tant Lefort que Castoriadis souhaitent valoriser l'expérience prolétarienne, mais ils ne s'entendent pas sur le rôle que doit jouer une organisation révolutionnaire (nommément, la leur) par rapport à cette classe.

Pour Castoriadis un parti doit être décentralisée et démocratique, mais doit exister pour qu'on puisse réfléchir à la direction générale à la société, tandis que pour Lefort, une telle organisation mènera inévitablement à des dérives bureaucratiques et à rétablir des schèmes totalitaires⁴⁴¹. Ce débat se complexifiera et se déploiera dans l'ensemble de leurs œuvres respectives. Pour Castoriadis, comme nous l'avons vu, le projet d'autonomie est une transformation active de la société un état à partir duquel elle est mieux en mesure de se penser et de changer son organisation⁴⁴². À l'inverse, l'autonomie chez Lefort correspond au caractère indéterminé du peuple qui cherche à éviter de se faire dominer par les Grands. L'autonomie s'acquiert via l'avancée des droits démocratiques. L'autonomie et la démocratie ne sont donc pas des projets à réaliser pour Lefort, mais

⁴⁴⁰Poirier Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis: création et institution*, Paris, Payot, 2011, pp.494p.307-420.

⁴⁴¹*Ibid.*, p.332-333.

⁴⁴²*Ibid.*, p.340-341.

bien des entraves que le peuple érige pour contrer la domination des Grands⁴⁴³. Le pouvoir est à conquérir et à transformer pour Castoriadis, il est à surveiller et bloquer pour Lefort.

C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre leur désaccord sur la nature divisée ou indivise du social. Pour Lefort, l'analyse de Machiavel permet de comprendre que le caractère conflictuel et tumultueux du social est porteur de liberté politique. Vouloir réduire ce caractère divisé à une union complète est porteur, au contraire, du germe totalitaire⁴⁴⁴. Le totalitarisme est, d'ailleurs, une maladie politique issue de la démocratie. Lorsque celle-ci tente de rendre l'ensemble du corps social politique et transparent, elle ne laisse plus de place à un extérieur, elle se referme, se clôture en voulant se comprendre entièrement. Pour Castoriadis, penser le social comme inévitablement divisé, c'est éliminer toute possibilité de réalisation du projet démocratique. En effet, comme il s'agit pour lui d'un régime d'égalité où les gouvernant-es sont gouverné-es et les gouverné-es gouvernant-es, il ne peut y avoir d'inégalités « naturelles »⁴⁴⁵. Lefort, pour Castoriadis, naturalise la domination tandis que pour Lefort, Castoriadis prépare la montée du totalitarisme. Cette distinction est particulièrement visible dans leur rapport au concept de pouvoir. Chez Lefort, le désir du peuple est « sans objet », il ne veut que se protéger des Grands. Castoriadis entretient jusqu'à la fin de sa vie un projet révolutionnaire : le pouvoir doit être pris et transformé.

Concrètement ce désaccord sur la division du social pose la question de la division de la société en diverses sphères. Pour Lefort, c'est là un élément essentiel pour éviter les

⁴⁴³*Ibid.*, p.362-363.

⁴⁴⁴*Ibid.*, p.372.

⁴⁴⁵*Ibid.*, p.389.

affres du totalitarisme, et le projet d'autonomie de Castoriadis tend, de l'avis de Lefort, à unir les différentes sphères sociales dans le politique⁴⁴⁶. Castoriadis conçoit une multiplicité de sphères dans le social, mais les divise par niveau de publicité plutôt que par type d'activité. Ainsi, il y a la sphère privée (*oikos*), la sphère publique/privée (*agora*) et la sphère publique (*ecclesia*) plutôt que le domaine économique, politique et social⁴⁴⁷. De plus, on trouve, comme nous l'avons vu plus haut, dans l'ontologie même de Castoriadis, les concepts de création et d'imaginaire qui permettent de penser la nouveauté en dehors de ce qui est déjà institué⁴⁴⁸.

En dialogue avec Lefort, Abensour souligne que la démocratie est la forme d'institution politique du social qui doit respecter le caractère conflictuel du politique. Permettre non seulement l'opposition des dissidences et des dissensions, mais être elle-même instable et conflictuelle. En effet, elle doit à la fois s'inscrire dans la durée et la permanence institutionnelle, mais également demeurer suffisamment tumultueuse pour constamment contester, dépasser et vouloir transformer ces institutions⁴⁴⁹. Si on considère que la normalité politique est le conflit et non pas l'agencement parfait de toutes les volontés – et ce même dans un contexte d'émancipation – alors l'effet même du conflit est de faire du politique un monde changeant non seulement dans ses effets, mais aussi dans sa structure. En d'autres mots, non seulement l'issue des conflits peut mener à telle décision politique ou à telle autre, mais elles peut aussi mener à ce que l'on change éventuellement les termes institutionnels du politique. Ce qui apparaissait adéquat hier a trop défavorisé

⁴⁴⁶*Ibid.*, p.379-381.

⁴⁴⁷*Ibid.*, p.390.

⁴⁴⁸*Ibid.*, p.391.

⁴⁴⁹Abensour Miguel, « Utopie et démocratie », in *L'Utopie en questions*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2001, p. 245–256.

telle personne ou tel groupe, ils se sont donc organisés pour pouvoir le changer⁴⁵⁰. Nous sommes face à un politique de tensions à cause de son caractère conflictuel. D'une part, plutôt que de nier ou de camoufler les tensions, ou encore promettre qu'elles seront bientôt résolues par l'avènement de la répartition optimale des rôles, cette posture reconnaît de facto que les différents acteurs ne s'entendront pas. D'autre part, elle incarne aussi les tensions entre le dynamisme et la stabilité du politique. Celui-ci a besoin pour se déployer au sein d'institutions ayant une relative stabilité, par contre, il est continuellement travaillé par des forces qui le transforme et l'adapte⁴⁵¹. Complexe, cette nature conflictuelle du politique n'est pas problématique en soi pour Abensour : « Là se démultiplient, selon la multiplicité de liens et leurs entrelacs, les lieux de conflits, de division où peut se faire jour le désir de liberté dans son refus de la domination toujours menaçante. Chaîne de paradoxes vivants, l'élément humain met en œuvre, dans ce qui advient, au fil de l'évènement, le jeu ontologique de l'échange et de la lutte des hommes, de l'amitié et de la servitude. »⁴⁵²

On a pris ici l'exemple de Castoriadis pour mettre en lumière ce rapport complexe au conflit inhérent à la société, mais il n'est pas propre au projet d'autonomie. Bookchin aurait pu être interpellé sur les mêmes bases et aurait fourni des réponses similaires à celles de Castoriadis. Comme nous l'avons vu, l'économie participative tient un étrange espace : elle est moins « politique » que ce que proposent Bookchin et Castoriadis, mais elle évite les conflits sur les fondements de la société en les noyant dans la

⁴⁵⁰*Ibid.*

⁴⁵¹Abensour Miguel, « “Démocratie insurgente” et Institution », in Breugh Martin et Francis Dupuis-Déri (dir.), *La démocratie au-delà du libéralisme : perspectives critiques*, Outremont Québec, Athena, 2009, p. 185–193.

⁴⁵²Abensour Miguel, « “Démocratie sauvage” et ”principe d’anarchie” », *op. cit.*, p.152.

démocratisation économique. Certes, les projets émancipateurs que nous avons présentés ne rêvent plus d'un social pacifié comme celui que présentaient naguère certains projets totalisants où un monde bien ordonné fonctionnait selon une logique sans heurts et sans variations. Il y a de l'espace pour adapter les modèles, pour être en désaccord et pour débattre. Mais que faire du conflit, du pouvoir et de la domination? Bien sûr, on peut souhaiter qu'ils n'adviennent pas, mais que faire lorsqu'ils se révèlent?

À cette question, il n'y a pas de solution simple, et la seule mise en rapport des différents projets émancipateurs n'offre pas de réponse. Le regard de théories critiques contemporaines comme celle de Lefort aide à mieux comprendre le problème, mais n'offrent pas, non plus, de pistes de sortie. Or, cette question est cruciale : le rapport entre la démocratie, le conflit et le totalitarisme hante le 20^e siècle, nous ne pouvons en faire abstraction. Nous nous pencherons donc, au prochain chapitre, sur des façons de résoudre ce point nodal.

Synthèse des unités décisionnelles

En somme, sur la question des unités décisionnelles, il nous faudra approfondir la tension entre politique et économie. Néanmoins, l'idée que ces unités fonctionnent sur un mode démocratique et rassemblent l'ensemble du *démos* rallie à la fois nos projets émancipateurs et les théories critiques contemporaines. Concrètement, la synthèse proposée est de conserver la prise de décision politique au sein d'unités locales, déterminées de façon géographique, qui comprennent l'ensemble de la population concernée. Les décisions économiques se font dans une collaboration entre ces premiers rassemblements géographiques et des rassemblements fondés sur le milieu de travail. Par

contre, il reste encore à définir lors du prochain chapitre, comment se pense la société au-delà des questions locales et à partir d'un point de vue autre que local.

Mode de prise de décision

Les différents projets émancipateurs présentés défendent l'option d'espaces politiques où un très grand nombre de participant-es prennent des décisions ensemble. Comment se prennent ces décisions? Sur cette question, nous constatons une grande unité au sein des projets émancipateurs que nous avons étudiés. Il est même très difficile d'y voir des postures différentes. L'étude du chapitre précédent permet de tirer trois éléments communs aux trois modes de prise de décision : l'adaptabilité démocratique, l'autolimitation et l'apprentissage par la pratique.

L'ensemble des projets que nous avons parcourus propose des prises de décision démocratique au sein des unités décisionnelles. Les membres de ces unités se réunissent en assemblée et prennent ensemble les décisions. Tous les auteurs s'accordent également pour dire que la démocratie ne signifie pas dans toutes les situations des votes à majorité. Certaines décisions doivent se prendre avec des majorités plus fortes (2/3, 90%, etc.) et d'autres de façon consensuelle. Parfois certaines personnes particulièrement touchées par une décision peuvent bénéficier d'un droit de véto. Il ne fait pas de doute pour l'ensemble des auteurs que les citoyen-nes concerné-es devront choisir les modes de prise de décisions adaptés aux choix à faire. La règle de base sur laquelle tout le monde s'entend est que ces lieux doivent être démocratiques, c'est-à-dire qu'au moins la majorité des gens présents approuvent directement une décision pour qu'elle soit valide. Au-delà de cette règle, le mode précis de prise de décision est laissé au choix des assemblées, c'est là

ce que nous appellerons l'adaptabilité démocratique : on adapte le mode démocratique à la décision à prendre. Par exemple, quand l'économie participative fait usage de la *démocratie des concerné-es*⁴⁵³, que nous avons présenté ci-dessus et qui permet que certaines personnes plus touchées que d'autres par des décisions aient un poids décisionnel plus grand ou que certaines décisions importantes soient prises suivant une prise de décision consensuelle, elle met de l'avant l'adaptabilité démocratique. De la même façon, lorsque Bookchin critique l'obligation du consensus dans les milieux anarchistes et milite plutôt pour un usage de cette pratique dans les situations adéquates et de l'usage d'une multiplicité d'autres modes de prise de décision, il réfère lui aussi à l'adaptabilité démocratique⁴⁵⁴.

Le deuxième point essentiel qui se dégage de tous les projets émancipateurs étudiés est l'autolimitation. Bien que le terme soit utilisé uniquement par Castoriadis (ou pour référer à lui), l'ensemble des auteurs s'entendent sur l'essence de cette proposition. La démocratie est un système autonome : elle n'est pas fondée sur des règles qui lui sont extérieures. Cependant, elle doit se doter de façons de limiter le champ de ses propres décisions pour s'assurer de ne pas se laisser emporter par ce que les Grecs appelaient l'*hubris*. Comment s'assurer qu'une démocratie directe ne choisisse pas de détruire l'environnement? Comme s'assurer qu'elle n'opprime pas une minorité de citoyens (ou même un-e seul-e) par ses décisions? Comment l'empêcher de s'enivrer de sa propre puissance et de poursuivre des visées expansionnistes contre ses voisins? Tous nos auteurs s'entendent sur le fait qu'il faut résoudre ces problèmes sans imposer à la

⁴⁵³ Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p.92-104.

⁴⁵⁴ Bookchin, Murray, *What is communalism? The democratic dimension of anarchist*, http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/CMMNL2.MCW.html [visité le 21 juillet 2013]

démocratie des limites venues de l'extérieur d'elle-même (par la religion, la tradition ou autres). Ainsi, Castoriadis propose, comme nous l'avons vu, des institutions comme le *graphè paranomôn*, l'exclusion des tyrans et la tragédie comme inspiration pour penser l'autolimitation. Ces idées sont intéressantes, mais elles ne règlent pas la contradiction entre des normes qui sont parfois extérieures (les limites environnementales, la capacité de l'humanité à s'autodétruire, etc.) et l'idée même d'autonomie.

Enfin, tous nos auteurs s'entendent aussi pour présenter leurs modes démocratiques à la fois comme des modes de prise de décision et des lieux d'apprentissage du politique. La notion grecque de *paideia* est un élément central du mode de décision mis de l'avant par ces projets émancipateurs. En effet, dans leur cadre, la démocratie n'est pas qu'une question de processus à suivre : c'est un mode de vie, un régime comme dirait Castoriadis. Ainsi, un des aspects centraux du mode de prise de décision est qu'il doit être possible pour ceux et celles qui y participent d'apprendre son fonctionnement et de se perfectionner dans l'art d'y participer. Ils apprennent aussi à être des femmes et des hommes démocratiques, c'est-à-dire qu'ils développent des réflexes adéquats en matière d'initiative, de participation et de prise de décision. L'essentiel est donc que la démocratie permette de développer la confiance et la volonté de participation, mais aussi le poids de la responsabilité devant les décisions et la compréhension des institutions qui permettent de les prendre. Elle est donc plus qu'une série de processus, mais bien un projet éducatif de l'humanité par elle-même. Le mode de prise de décision n'est donc pas sujet à débat entre les différents modèles que nous avons étudiés. Il est plutôt une source d'unité et les différences s'agencent plus qu'elles ne contrastent.

La démocratie directe accommodante

Le caractère « accommodant » de la démocratie directe présentée dans l'ensemble des projets émancipateurs étudiés est également très compatible avec les théories critiques contemporaines. En effet, en laissant la démocratie ouverte quant à ses modes précis d'application, le système est d'autant plus flexible. Il s'adapte non seulement aux situations changeantes, mais en plus il ne fige pas en dogme des formes politiques spécifiques. Pour les projets émancipateurs présentés, il s'agit de toute évidence d'une façon de se distinguer des modèles politiques rigides du socialisme du 20^e siècle, mais aussi des œuvres littéraires utopiques qu'on présente souvent comme des mondes achevés et parfaits où tout est prévu et où il n'y aurait pas de changements à apporter.

En ce sens, les travaux de Miguel Abensour sur la question de l'utopie sont particulièrement pertinents, car ils permettent à la fois de revenir sur cette vision de l'utopie tout en appuyant l'idée d'une démocratie directe accommodante. Dans sa lutte pour réhabiliter l'utopie au sein de la pensée politique⁴⁵⁵, Abensour attaque le préjugé selon lequel les utopies seraient des visions figées du monde qui ne laisseraient pas de place à la pluralité humaine, à la différence⁴⁵⁶. Il formule son argument à partir d'une interprétation du texte fondateur du genre utopique même, l'*Utopie* de Thomas More : « Au-delà de l'accès à une société meilleure, la vertu de l'utopie n'est-elle pas de faire naître chez les habitants d'Utopie, mais aussi chez les lecteurs – l'espace de la lecture n'est-il pas à son tour un espace insulaire? – une disposition qui ne serait autre que la *disposition utopienne*, c'est-à-dire, cette tonalité affective propre aux habitants d'Utopie –

⁴⁵⁵Combat dont l'ouvrage le plus représentatif est sans conteste : Abensour Miguel, *Le procès des maîtres rêveurs*, Arles, Sulliver, 2000, 165 p.

⁴⁵⁶*Ibid.*, p.30-32.

et peut-être à ses lecteurs pour autant qu'ils consentent à se laisser gagner par le jeu utopique – qui consiste non pas à choisir telle ou telle "bonne solution", *mais à être susceptible d'imaginer sans relâche de nouvelles figures d'une communauté politique libre et juste.* »⁴⁵⁷ Et Abensour de mettre l'accent sur ce passage révélateur de More où il souligne la capacité des habitants d'Utopie à « inventer des procédés permettant d'améliorer les conditions de la vie »⁴⁵⁸, c'est-à-dire à repenser leur organisation sociale dans le but de la rendre meilleure. Cette *disposition utopienne* n'est pas le fruit de la génération spontanée. Elle émerge, chez More, du temps libre laissé aux Utopien-nes pour qu'ils et elles puissent s'adonner à la connaissance des belles-lettres et à la réflexion⁴⁵⁹. Rappelons que les projets émancipateurs que nous étudions proposent eux aussi la réduction du temps de travail. Il est intéressant de voir que chez More cette réduction occupe en quelque sorte la fonction d'alimenter une capacité de transformation et d'adaptation interne de l'utopie.

Au lieu donc d'un modèle, d'un *blue print* social au sein duquel tout le monde occupe une place prédéterminée – telle que la définit ses contempteurs – l'*Utopie* présente un monde où l'on repense sans cesse le politique et son organisation. Elle devient « la recherche sans fin de l'ordre politique juste et bon, exposée en tant que telle à une invention et réinvention permanente. L'impulsion utopique une fois imprimée, la *vis utopica* libérée, la recherche du meilleur régime ne connaît pas de terme assignable »⁴⁶⁰.

Voilà une disposition qui contredit les thèses des tenants de l'équation « l'utopie, c'est le

⁴⁵⁷ Abensour Miguel, « Persistante utopie », in *L'homme est un animal utopique*, Arles, Les éditions de la nuit, 2010, p. 192. Je souligne.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ Abensour Miguel, « L'homme est un animal utopique: Entretien avec Miguel Abensour dans la revue *Mouvements* », in *L'homme est un animal utopique*, Arles, Les éditions de la nuit, 2010, p. 87–108.

⁴⁶⁰ Abensour Miguel, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p.94.

goulag »⁴⁶¹ tout en nourrissant nos recherches pour le projet émancipateur. Dans les mots de Gilles Labelle cette fois, pour les Utopien-nes, « la quête du Juste et du Bien n'est pas considérée achevée [...], tout au contraire, de telle sorte qu'il leur importe, plutôt que de jouir d'un accomplissement qui n'a simplement pas eu lieu, d'user de leur temps afin de s'engager dans cette quête »⁴⁶². Il faut ainsi définir des institutions qui permettront à ceux et celles qui les habiteront de s'inscrire dans une perpétuelle quête, satisfaisante en soi.

Il semble évident que l'adaptation démocratique – qui laisse en suspens les modes d'organisation et de prise de décision, qui s'adapte au caractère changeant des humains et de leurs conditions d'existence – correspond à cette *disposition* qu'évoquent Abensour et Labelle. Des institutions émancipatrices guidées par une vision *accommodante* de la démocratie s'inscrivent contre les notions qui désigneraient leur propre *achèvement* ou la *fin de l'histoire* sociale. Au contraire, elles impliquent nécessairement un caractère évolutif du rapport entre les êtres humains et la société qu'ils bâtissent.

L'autolimitation et la tension entre écologie et autonomie

Depuis le début de ce deuxième chapitre nous avons enchaîné plusieurs réflexions sur la forme que doivent prendre les débats démocratiques et sur l'ouverture que doit comporter cette forme. Il faut désormais nous pencher sur le fond de ces décisions, sur leur contenu. Objet difficile à appréhender s'il en est, car en postulant que l'autonomie est au cœur du processus démocratique – comme le font, chacun à leur façon, l'ensemble de nos projets émancipateurs – on postule aussi que le contenu des décisions reste pleinement entre les mains de ceux et celles qui les prendront alors. Nous venons d'ailleurs de réaffirmer ce

⁴⁶¹ Titre par lequel le *Magazine littéraire* de juillet 1978 faisait le bilan des événements de mai 1968 en France.

⁴⁶² Labelle Gilles, « La question de l'utopie chez Miguel Abensour », 2011, Université d'Ottawa.

point avec la démocratie accommodante, allant même jusqu'à souligner que la forme de la prise de décision elle-même variera en fonction des contextes et des personnes impliquées et qu'elle ne sera même pas semblable d'un lieu de décision à l'autre à l'intérieur d'une société émancipée donnée. C'est là le sens fort de l'autonomie qui vise à ce que chacun-e participe au processus selon lequel la société se donne ses propres lois, et ce, sans la domination d'une logique hétéronome, pour reprendre les termes de Castoriadis. On peut cependant questionner si cette complète autonomie caractérise bel et bien la situation humaine.

Les théoriciens de l'école de la limite rappellent quelques réalités physiques de l'existence humaine. La planète sur laquelle évoluent les humains est un espace physique fini. Il fait 51 milliards d'hectare (dont les deux tiers sont submergés) et est composé de milliards d'écosystèmes contenant des êtres vivants et des éléments non-vivants⁴⁶³. Un si vaste espace et une telle luxuriance ont d'abord paru sans limites à l'humanité. En effet, des premières sociétés humaines jusqu'à la colonisation européenne des Amériques, le bout du monde était toujours à découvrir. On pouvait toujours penser découvrir, en explorant, un nouvel eldorado ou quelque ressource inconnue jusqu'alors qui changerait la donne politique et économique. Ce n'est plus le cas aujourd'hui : chaque île a été visitée, même photographiée et analysée par satellite. Il est devenu inutile de repousser la frontière sur une Terre que nous savons ronde⁴⁶⁴.

Il est donc désormais évident que l'environnement dans lequel nous évoluons est balisé. L'exploitation que nous en faisons l'est donc tout autant. Les organismes vivants peuvent

⁴⁶³Latouche Serge, *L'âge des limites*, Paris, Mille et une nuits, 2012, p.63-64.

⁴⁶⁴*Ibid.*, p.12.

se reproduire, certes, mais dans conditions précises et suivant un certain rythme. Les éléments non-vivants quant à eux ont mis des millions d'années à apparaître et ne réapparaîtront pas rapidement une fois détruits ou irrémédiablement transformés⁴⁶⁵ : « Non seulement les processus de transformation de l'énergie ne sont pas réversibles (deuxième loi de la thermodynamique), mais il en est pratiquement de même de la matière; à la différence de l'énergie, celle-ci est recyclable, mais jamais intégralement »⁴⁶⁶. Qui dit limite dit forcément règles qui ne peuvent être transgressées, balises à établir. Voilà qui va à contre-courant de la question de l'autonomie.

John Bellamy-Foster énumère quatre lois informelles de l'écologie : « (1) everything is connected to everything else, (2) everything must go somewhere, (3) nature knows best, and (4) nothing comes from nothing. »⁴⁶⁷ La première de ces lois met l'accent sur le caractère interrelié des éléments de l'environnement dans lequel les humains évoluent. Dans la nature, chaque organisme est lié à plusieurs autres, même les écosystèmes sont reliés entre eux. Faire un changement à un endroit a souvent une conséquence dans un autre (un ailleurs spatial autant que temporel) qu'on pouvait difficilement soupçonner avant de poser le geste⁴⁶⁸. La deuxième loi, qui maintient que tout doit aller quelque part, rappelle que la nature n'a pas d'extérieur. Si le gland d'un chêne roule grâce au vent hors de la forêt, il ne disparaît pas pour autant, il pourrait bien donner naissance à un arbre dans un champ avoisinant. De la même façon, l'animal qui meure ne quitte pas l'univers, son corps ira nourrir d'abord d'autres animaux, puis des insectes et finalement des

⁴⁶⁵Gorz André, *Ecologie et politique*, Paris, Seuil, 1978, pp.245p.9-16.

⁴⁶⁶Latouche Serge, *L'âge des limites*, op. cit., p.68.

⁴⁶⁷Foster John Bellamy, *The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment*, New York, Monthly Review Press, 1999, p.118.

⁴⁶⁸*Ibid.*

plantes. En d'autres mots, l'écologie terrestre est un système total⁴⁶⁹. La troisième loi, qui soutient de façon provocatrice que la nature a toujours la meilleure solution, s'appuie sur le long processus évolutif traversé pour arriver aux écosystèmes actuels. Si les choses sont ainsi, il y a probablement une raison. Elle invite donc à la prudence, opérer des transformations majeures risque de ne pas respecter ce long processus qui, à force d'essais et d'erreurs, est parvenu à un fragile équilibre⁴⁷⁰. Enfin, la quatrième loi affirme que rien ne vient de rien. Cela rappelle qu'en amont de ce qui existe aujourd'hui, beaucoup de choses se sont passées, beaucoup d'éléments ont été modifiés, transformés. Dans chaque goutte de pétrole par exemple, on trouve emmagasinées des millions d'années d'énergie solaire. Une fois utilisée, cette énergie se disperse et elle n'est plus réutilisable de la même façon. Par la suite, on ne peut refaire rapidement le processus ayant mené à la création de la ressource pétrolière⁴⁷¹.

Les limites du monde humain ne sont pas qu'écologiques. Serge Latouche rappelle que les sociétés humaines sont confrontées à une multitude de limites avec lesquelles elles doivent composer : géographiques, politiques, culturelles, économiques et morales. « Dans tous les domaines, la limite résulte presque toujours d'une norme explicite ou tacite, directe ou indirecte que les collectivités humaines se donnent. Dans la tradition de la pensée grecque, la limite est étroitement liée au sens de la mesure, à la *phronésis* ou prudence, l'illimité à la démesure ou *hubris*. »⁴⁷² La limite apparaît ainsi non seulement comme une barrière extérieure, une frontière à ne pas dépasser sous peine de dérégler

⁴⁶⁹*Ibid.*, p.119.

⁴⁷⁰*Ibid.*, p.119-120.

⁴⁷¹*Ibid.*, p.120.

⁴⁷²Latouche Serge, *L'âge des limites*, op. cit., p.127.

l'ordre du monde, mais aussi comme un élément interne aux sociétés humaines. En veillant à se prémunir à la fois contre la démesure et contre la dégradation du lien social qui mène la société à l'implosion, la limite est nécessaire au maintien de la communauté humaine⁴⁷³.

Pour permettre le respect des limites, l'école de la limite défend le recul de l'espace accordé à l'économie au sein de nos vies. À l'obligation d'une économie qui exige sans cesse que ses règles soient suivies avec plus de rapidité et d'efficacité, l'école de la limite propose d'imposer le temps de réflexion nécessaire au politique. Il est grand temps de réévaluer notre production, nos besoins, nos désirs et même de reconceptualiser notre rapport à l'économie et son fonctionnement. Est-ce vraiment ainsi que nous voulons que notre monde fonctionne? Avons-nous besoin de toutes ces marchandises? Quel niveau d'inégalités sommes-nous prêts à accepter entre les personnes? Comment peut-on être relativement confortable sans pour autant mettre en danger la planète?⁴⁷⁴ Pour ce faire, c'est toute une entreprise de décolonisation de nos imaginaires qu'il faut entreprendre, soutiennent les penseurs de cette école.

Le remède proposé par l'école de la limite est vaste. Nous devons d'abord nous libérer de la *doxa* économique diffusée sans cesse par les médias. Par la suite, nous devons nous lancer dans une profonde remise en question des contenus et des méthodes de nos systèmes éducatifs. En effet, ceux-ci participent de la reproduction du système en conditionnant nos réflexes et en établissant ce que nous considérons comme normal et

⁴⁷³*Ibid.*, p.9-10.

⁴⁷⁴Latouche Serge, *Le pari de la décroissance*, Paris, Pluriel, 2006, p.156-160.

sensé⁴⁷⁵. L'économie pensée de façon individualisée doit céder le pas à la capacité collective de décider. Ainsi, il ne faut pas seulement poser des questions, mais aussi trouver rapidement des réponses concrètes et applicables qui changeront nos habitudes de vie. C'est un changement profondément révolutionnaire qu'il faut entamer, sans que celui-ci soit nécessairement synonyme d'effusions de sang. Il visera à retrouver un espace politique où peut se décider rationnellement et consciemment ce que devient la société⁴⁷⁶.

L'école de la limite soutient que ce pouvoir politique n'aura pas de chances de succès ou même simplement d'exister s'il se construit sur les structures électorales typiques de l'État ou des organisations internationales. La politique nationale et internationale étant tellement rongée par le carriérisme et les accointances avec les pouvoirs économiques qu'il y a peu de chances de la voir prendre des tournants décisifs en cette matière. De plus, l'universalisme pro-occidental qui y fleurit donne très peu de place à la diversité nécessaire à une politique internationaliste émancipée de l'économie⁴⁷⁷. Cela, sans compter la tendance particulière du champ politique actuel à transférer l'ensemble des problèmes humains à des experts, seuls considérés comme étant qualifiés pour les résoudre. La question des limites écologiques ne fait pas exception à cette tendance :

la prise en compte des intérêts écologiques de l'humanité ne prend pas *nécessairement*, nous l'avons vu, la forme, souhaitable du point de vue des individus, d'une défense ou, mieux, d'une reconquête du monde vécu. Elle peut prendre au contraire la forme technocratique d'un renforcement des contraintes et des manipulations exercées par le sous-système administratif. Il est impossible de fonder le politique sur une nécessité ou sur une science sans du même coup le nier

⁴⁷⁵*Ibid.*, p.163-166.

⁴⁷⁶Foster John Bellamy, *The Ecological Revolution: Making Peace with the Planet*, New York, Monthly Review Press, 2009, p.263.

⁴⁷⁷Latouche Serge, *L'âge des limites*, *op. cit.*, p.47-48.

dans son autonomie spécifique et établir une « nécessaire » dictature « scientifique », également totalitaire lorsqu'elle se réclame des exigences de l'écosystème que lorsqu'elle se réclame (comme faisait le diamat) des « lois du matérialisme dialectique ».

Le problème qui se pose à l'écologie politique est donc celui des modalités pratiques qui permettent la prise en compte des exigences de l'écosystème par le jugement propre d'individus autonomes, poursuivant leur propre fin au sein de leur monde vécu. C'est le problème du couplage rétroactif entre nécessité et normativité ou, si l'on préfère, de la traduction de nécessités objectives en conduites normatives correspondant à des exigences vécues, à la lumière desquelles les nécessités objectives sont à leur tour mises en forme. Ce n'est là rien d'autre que le problème de la démocratie.⁴⁷⁸

On le constate, l'école de la limite arrive à la même tension que Cornelius Castoriadis : il ne faut pas de limites hétéronomes, mais il faut des limites. Notons que même si l'école de la limite pose plus précisément la question de la capacité des sociétés de respecter la limite environnementale de la planète, elle se réfère aux écrits du penseur derrière le projet d'autonomie⁴⁷⁹. La proposition d'autolimitation de Castoriadis valorise la capacité de la démocratie à limiter ses propres décisions pour ne pas sombrer dans l'*hubris*, possibilité qui s'amplifie quand les décisions les plus importantes sont considérées à travers le prisme du fétiche de la valeur capitalisme. L'autolimitation s'applique à deux cas de figure chez Castoriadis : elle s'exerce à la fois lorsqu'on réfléchit de manière abstraite à la justice et lorsqu'on est confronté à des cas concrets. D'une part, on fait appel à l'autolimitation abstraite lorsqu'il est temps d'établir des lois préventives (donner des droits ou établir des protections) ou d'assister à la représentation d'une tragédie. Sous cette forme, elle donne à la pensée le temps de réfléchir abstraitement à la justice en se posant des questions comme « que serait-il juste et raisonnable de faire si...? » et « à quoi peut nous mener un excès de...? ». On limite ainsi notre action future parce que nous

⁴⁷⁸Gorz André, *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008, pp.161p.54-55.

⁴⁷⁹Latouche Serge, *Le pari de la décroissance*, op. cit., p.9.

pourrons alors nous référer à un moment où nous avons pris le temps de bien sous-peser les éléments en jeu. D'autre part, l'autolimitation concrète s'applique à des situations précises dans le cadre du *graphè paranomôn* et des processus complexes de changement de chartes et de constitutions⁴⁸⁰. On veut prendre telle décision, mais une charte de droit nous en empêche ou alors quelqu'un conteste cette décision à travers le processus du *graphè paranomôn* : il nous faut donc prendre le temps de réétudier la question, plus en profondeur et pour aller chercher l'appui de plus de gens. L'autolimitation agit ici comme un frein devant des décisions risquées, elle invite à une réflexion plus approfondie au lieu d'une prise de décision sur le champ. Bref, on se donne le temps, par des discussions, débats, écrits et recherches de penser plus avant cette décision et d'ainsi la mûrir davantage pour éviter à la fois l'*hubris* et l'injustice. Cette double nature de l'autolimitation, qui s'applique abstraitement et concrètement, en amont des décisions et *in media res*, peut aussi être utilisée pour penser les limites à tracer pour protéger l'environnement. En effet, l'autolimitation doit permettre de poser les limites de l'exploitation des ressources de façon générale, mais elle doit également permettre la vigilance sur ces questions lors de la prise de décision. Cependant, rien ni dans le projet d'autonomie, ni dans les écrits de l'école de la limite ne pointe vers des propositions précises en matière d'autolimitation pour un projet émancipateur.

Le municipalisme libertaire invite essentiellement à diriger les efforts vers la *paideia* (sur laquelle nous revenons dans la prochaine section) comme moyen pour que l'humanité puisse saisir effectivement son rôle de gouvernail au sein de la nature consciente d'elle

⁴⁸⁰Castoriadis émet des réserves quant aux constitutions comme processus d'autolimitation, comme nous le verrons au prochain chapitre, mais cela est de peu d'importance ici où il n'est question que de dégager le fonctionnement de l'autolimitation.

même⁴⁸¹. C'est certes important, mais est-ce suffisant? Chose certaine si on postule sur cette seule base que la tension est résolue, c'est qu'on souhaite que soit d'emblée effectuée la longue prise de conscience nécessaire pour atteindre cette compréhension. Comme on peut supposer qu'un certain temps s'écoulera entre les premiers pas de la mise en place du projet émancipateur et le moment où l'on cueillera les fruits de cette éducation civique, ne serait-il pas plus prudent de mettre rapidement en place des gardes-fous pour empêcher une trop grande dégradation environnementale d'ici là?

L'économie participative instaure des contre-incitatifs à la pollution et espère l'apparition d'un mouvement écologiste qui fera le travail d'éducation populaire au sein des assemblées qui prendront des décisions sur la planification à long terme⁴⁸² – bref une forme d'éducation civique là aussi. Les contre-incitatifs (qui ressemblent, en gros, aux taxes pigouviennes⁴⁸³) ont pour effet de faire payer les pollueurs plus cher pour leurs activités polluantes en compensant les populations affectées par de la pollution. Il s'agit donc d'un système intra-humain dans lequel l'environnement n'est pas représenté en soi, mais bien par la médiation des rapports humains qu'il influence. Peut-on se permettre de se fonder sur cette seule logique si on souhaite réduire la pollution? Que faire si un ensemble de communautés veut profiter des bénéfiques compensatoires de la pollution à

⁴⁸¹Bookchin Murray, *From Urbanization to Cities*, op. cit., p.63.

⁴⁸²Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy*, op. cit. p.198-203.

⁴⁸³Nom que l'on reprend de l'économiste Arthur Cecil Pigou qui, en 1920, proposa des systèmes de taxation pour tenir compte des externalités.

un point qui dépasse un usage prudent de cette ressource? Les réponses de l'économie participative ne sont pas claires à ce sujet⁴⁸⁴.

Nous nous trouvons donc devant une tension présente dans tous les projets, mais qui ne bénéficie pas d'une solution claire et sans équivoque, ni venant des projets émancipateurs eux-mêmes, ni venant de ce qu'offrent les théories critiques que j'ai rassemblées sous le nom d'école de la limite. Nous tenterons donc, au prochain chapitre, d'envisager une solution originale à ce point nodal de tension.

La démocratie comme projet éducatif

Tous nos projets émancipateurs considèrent la démocratie comme un projet éducatif, comme une *paideia* pour utiliser le terme grec que Castoriadis et Bookchin reprennent à leur compte. Même si l'économie participative ne reprend pas la même inspiration antique, elle considère la démocratie comme un système endogène qui favorise l'apprentissage et le développement des capacités démocratiques à mesure qu'on en fait usage. Ces réflexions trouvent écho à la fois dans les pratiques des organisations libertaires et dans la démocratie radicale française.

Si tout le monde peut apprendre par le procédé démocratique, c'est parce qu'on peut supposer avec Jacques Rancière⁴⁸⁵ que les intelligences humaines sont égales. Pour lui, si l'accès au symbolique, en particulier par le langage, est une condition d'accès nécessaire au social, il devient *de facto* source d'égalité entre les humains. Rancière fonde cette idée

⁴⁸⁴Sauf l'espoir que des gens qui seront alors habitués à prendre des décisions fondées sur la justice économique entre eux auront le réflexe de prendre des décisions suivant le même modèle quand il s'agit des générations à venir. *Ibid.*, p.205.

⁴⁸⁵En particulier dans : Rancière Jacques, *La Méésentente: Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, 188 p.

sur les travaux de Joseph Jacotot. Au début du 19^e siècle, ce révolutionnaire exilé alors lecteur à l'Université de Louvain doit enseigner à des étudiant-s flamands dont il ne parle pas la langue. En leur faisant lire le *Télémaque* de Fénelon en posant côte à côte une copie en français et une copie en néerlandais, il se rend compte que sans qu'il ne leur donne de directives claires ses étudiant-es savent écrire un français tout à fait respectable. Ils ont appris ce qu'ils ignoraient, par eux-mêmes, sans avoir besoin de professeur⁴⁸⁶. Plus qu'un simple constat sur les capacités autodidactes des être humains, Jacotot tire de cette expérience une réflexion plus large sur l'éducation et l'émancipation.

Au fond, il n'est pas surprenant que ces étudiant-es aient appris une langue sans professeur : de quelle autre façon ont-ils appris leur langue maternelle? Par l'action de l'intelligence, par comparaison, essais, erreurs et tâtonnements, et non par la poursuite d'une méthode ou d'un guide précis⁴⁸⁷. « Tout leur effort, toute leur exploration est tendue vers ceci : une parole d'homme leur a été adressée qu'ils veulent reconnaître et à laquelle ils veulent répondre, non en élèves ou en savants, mais en hommes; comme on répond à quelqu'un qui vous parle et non à quelqu'un qui vous examine : sous le signe de l'égalité. »⁴⁸⁸ C'est ainsi qu'émancipation se lie avec éducation : non pas au sens traditionnel de ce qu'apporte la lumière de la connaissance aux esprits qu'on éclaire, en comprenant plutôt que la relation pédagogique établie une hiérarchie d'intelligence qui n'a pas lieu d'être et dont profite particulièrement les pédagogues. Ceux-ci trouvent leur pouvoir aux dépens de ceux et celles qui les écoutent, alors qu'au fond ils sont inutiles dans le processus. Pour être vraiment émancipatrice, la volonté de faire apprendre doit se

⁴⁸⁶Rancière Jacques, *Le maître ignorant cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987, p. 7-11.

⁴⁸⁷*Ibid.*, p.14-15.

⁴⁸⁸*Ibid.*, p.22.

distinguer de l'intelligence de l'apprentissage : il faut vouloir que l'autre apprenne en lui montrant qu'il peut accomplir cette démarche seul. Autrement, on le rend dépendant du tutorat qu'on lui impose et quand viendra le temps d'apprendre une autre habileté, il attendra que d'autres personnes la lui enseignent avant de chercher plus loin⁴⁸⁹.

Il n'y a qu'une seule intelligence humaine : pour comprendre et apprendre ce qu'on ne connaît pas, on passe inévitablement par les mêmes chemins. Le seul avantage de ceux et celles qui savent, c'est d'avoir fait le chemin avant les autres. En leur montrant la direction du doigt, ils ne changent rien au processus, sauf donner l'impression que c'est grâce à eux qu'on l'a parcouru⁴⁹⁰. Cette égalité supposée – car toujours à vérifier – entre les humains à pouvoir parcourir les mêmes tracés logiques est ce qui permet de faire société : « *Égalité* et *intelligence* sont termes synonymes, tout comme *raison* et *volonté*. Cette synonymie qui fonde la capacité intellectuelle de chaque homme est aussi celle qui rend une société en général possible. L'égalité des intelligences est le lien commun du genre humain, la condition nécessaire et suffisante pour qu'une société d'homme existe. »⁴⁹¹ Or, cette intelligence s'exprime à travers la médiation du langage. Rancière va puiser dans le rapport entre langage et esclavage chez Aristote un autre fondement à son affirmation d'égalité des intelligences. Selon Aristote les esclaves pouvaient comprendre le langage, mais étaient néanmoins maîtrisés par lui, à l'inverse des hommes libres qui eux pouvaient maîtriser le langage⁴⁹² : « Il y a de l'ordre dans la société parce que les uns commandent et les autres obéissent. Mais pour obéir à un ordre deux choses au moins

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p.26.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.64.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.123-124. Rancière souligne.

⁴⁹² Rancière Jacques, *La Mésestente: Politique et philosophie, op. cit.*, p. 37-38.

sont requises : il faut comprendre l'ordre et il faut comprendre qu'il faut lui obéir. Et pour faire cela, il faut déjà être l'égal de celui qui vous commande. »⁴⁹³ À partir du moment où l'inégalité des intelligences doit être expliquée et comprise, le fondement sur lequel elle repose s'effondre.

C'est ainsi qu'est construite l'*égalité des intelligences*, non pas au sens où tout le monde possède le même savoir, mais au sens où tout le monde a la même potentialité de compréhension : « Le mot d'*égalité* des intelligences résume ici deux significations fondamentales : premièrement, que toute phrase dite ou écrite ne prend sens qu'à partir d'un sujet capable, par une aventure correspondante, d'en deviner le sens dont nul code ou dictionnaire premier n'assure la vérité; deuxièmement, qu'il n'y a pas deux manières d'être intelligent, que toute opération intellectuelle emprunte le même chemin, celui de la matérialité traversée par la forme ou le sens, que son foyer est toujours l'égalité présupposée d'un vouloir dire et d'un vouloir entendre. »⁴⁹⁴ Cette égalité étant posée comme première, Rancière renverse la tendance des logiques inégalitaires à se présenter comme naturelles. Au contraire, elles viennent plutôt s'imposer contre l'égalité, mais en utilisant ses voies⁴⁹⁵. Rancière imagine alors, en citant Jacotot, une société qui, adhérant pleinement à cette égalité des intelligences, en réaliserait les implications :

« On peut ainsi rêver une société d'émancipés qui serait une société d'artistes. Une telle société répudierait le partage entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, entre ceux qui possèdent ou ne possèdent pas la propriété de l'intelligence. Elle ne connaîtrait que des esprits agissants; des hommes qui font, qui parlent de ce qu'ils font et transforment ainsi toutes leurs œuvres en moyens de signaler l'humanité qui est en eux comme en tous. De tels hommes sauraient que nul ne naît avec plus d'intelligence que son voisin que la supériorité qu'un tel manifeste est seulement

⁴⁹³*Ibid.*, p. 37.

⁴⁹⁴Rancière Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Editions Osiris, 1990, p. 110.

⁴⁹⁵Rancière Jacques, *La Mésentente: Politique et philosophie, op. cit.*, p. 38-40.

le fruit d'une application à manier les mots aussi acharnée que l'application d'un autre à manier ses outils; que l'infériorité de tel autre est la conséquence de circonstances qui ne l'ont pas contraint à en chercher davantage. Bref, ils sauraient que la perfection mise par tel ou tel à son *art* propre n'est que l'application particulière du pouvoir commun à tout être raisonnable, celui que chacun éprouve, lorsqu'il se retire dans ce huis clos de la conscience où le mensonge n'a plus de sens. Ils sauraient que la dignité de l'homme est indépendante de sa position particulière mais pour être heureux en lui même indépendamment du sort » et que ce reflet de sentiment qui brille dans les yeux d'une épouse, d'un fils ou d'un ami chers présente au regard d'une âme sensible assez d'objets propres à le satisfaire.⁴⁹⁶

Non seulement donc, l'égalité des intelligence est un élément qui compose l'ontologie de la société, mais c'est aussi ce sur quoi devrait s'appuyer un projet visant l'émancipation. Difficile de ne pas voir des ressemblances fortes entre ce qu'on vient de lire et la *paideia* que Castoriadis et Bookchin souhaitent voir fleurir dans la société émancipée. La cité devient un lieu constant d'apprentissage, mais aussi de transformation personnelle. Or, cet espace n'est possible que si l'on considère – pour ce qui touche le politique tout au moins – que les intelligences sont égales et que tous et toutes peuvent apprendre au sein du processus politique.

Ceux et celles qui ont étudié les pratiques d'organisation libertaires semblent défendre qu'une telle chose est bel et bien possible en regard des expériences qu'ils et elles ont recensées. En effet, l'utilisation d'un mode d'organisation politique ou d'un autre n'est pas sans conséquence sur ceux et celles qui l'utilisent. Prenons le cas des régimes inégalitaires. Non seulement ceux-ci contraignent-ils à agir selon des principes non-égalitaires, mais en plus ils transforment la façon même dont les humains se conçoivent et conçoivent leurs actions. Les exigences sociales sont intégrées entièrement dans leur

⁴⁹⁶Rancière Jacques, *Le maître ignorant cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, op. cit., p.120-121.

quotidien, jusque dans leurs réflexes et habitudes⁴⁹⁷. Devant cette aliénation fortement répandue, ceux et celles qui défendent des positions égalitaires se retrouvent même carrément isolés et marginalisés au sein du corps social⁴⁹⁸. À l'inverse, les pratiques démocratiques permettent de former des sujets politiques actifs et conscients de leur choix.

Francesca Polletta conclut à l'étude des mouvements étatsuniens du 20^e siècle qui utilisaient des modes d'organisation participatifs que ceux-ci ont été très formateurs et ont transformé profondément ceux et celles qui y ont participé : « For those who have been systematically excluded from political participation, participatory decision making provides skills in negotiating agendas and engaging with political authorities. It trains people to present arguments and to weigh the costs and benefits of different options. It develops their sense of political efficacy. »⁴⁹⁹ Les débats de groupe, l'expérience de la prise de décision par la rotation dans les postes de pouvoir, l'organisation de contestations massives de certaines politiques : tout cela fournit des habitudes, des pratiques et une confiance démocratiques⁵⁰⁰. En pratiquant la politique, on s'outille pour la pratiquer mieux et davantage. Bref, la démocratie forme des démocrates. Si l'organisation démocratique vient assez spontanément, cela ne signifie pas que les modes de son organisation sont naturels et automatiquement disponibles à tous et toutes, encore moins au sein de la société capitaliste. Il y a donc un apprentissage nécessaire, mais celui-

⁴⁹⁷Holloway John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁹⁸Quirion Marie-Ève, « Les Rapports De Pouvoir Au Sein Des Groupes Militants Radicaux », 2008, Montréal, Université du Québec à Montréal., p. 101.

⁴⁹⁹Polletta Francesca, *Freedom is an endless meeting*, *op. cit.*, p.10.

⁵⁰⁰*Ibid.*

ci se fait par la pratique politique et non abstraitement dans les livres⁵⁰¹. C'est une forme d'exercice du pouvoir en commun qui donne l'envie d'avoir plus de pouvoir sur sa vie et le monde environnant tout en développant les capacités à l'exercer.

L'exercice d'une démocratie ouverte n'a cependant pas pour seul effet de rendre les gens plus aptes à se gouverner eux-mêmes : elle change également les intérêts qui les ont poussés à prendre position. Contrairement à la thèse libérale qui présente un individu aux intérêts fixes et immuables, les tenants des pratiques libertaires soutiennent qu'on n'entre pas dans un débat avec des intérêts figés qu'on essaie de maintenir tout au long du dialogue. En fait, nos volontés et intérêts évoluent au sein de la discussion et nous pouvons adhérer à des idées qui auparavant nous auraient déplu : « Since people's preferences are not fixed, participatory deliberation helps clarify and shape them. [...] In a condition like these, participatory deliberation helps clarify, modify, and supplement preferences. »⁵⁰²

Synthèse du mode de prise de décision

Bref, la démocratie comme projet éducatif est appuyée, tout comme l'idée d'une adaptabilité démocratique, par les théories critiques contemporaines tant sur la base d'une égalité d'intelligence qui permet de comprendre par soi-même ce qui est une réponse juste à travers l'expérience, sans avoir besoin de guide ou de dirigeant, mais aussi par l'expérience à petite échelle de ces types de démocratie qui se sont effectivement révélées formatrices pour leurs participant-es. Il nous faudra cependant voir au prochain chapitre comment dépasser la tension entre écologie et autonomie.

⁵⁰¹Graeber David, *Direct action : an ethnography*, Oakland, AK Press, 2009, p. 327.

⁵⁰²Polletta Francesca, *Freedom is an endless meeting, op. cit.*, p. 86.

En termes institutionnels, cela signifie donc qu'au sein des unités organisationnelles géographiques et au sein des milieux de travail, les décisions se prennent suivant une démocratie directe – donc par l'ensemble des gens concernés et non suivant la logique de représentation, mais dont les termes sont fluctuants et peuvent s'adapter aux besoins et réalités de chacun-e. Les processus démocratiques sont organisés et compris comme un lieu d'expérimentation et d'apprentissage et non comme des institutions rigides et contraignantes. Il existe des moyens de limiter l'exercice démocratique pour éviter qu'il ne sombre dans l'*hubris*, mais ces limites restent à définir.

Mode d'organisation

La façon d'organiser les unités de base est aussi un lieu d'accords, plutôt que de désaccords. Confrontés à la sempiternelle question de savoir si la démocratie directe est possible dans des sociétés aux populations nombreuses comme les nôtres, nos auteurs répondent en cœur : il suffit de diviser pour laisser la démocratie régner. La création d'unités décisionnelles de relativement petites tailles, mais coordonnées entre elles, est la solution retenue par tous. Le confédéralisme, comme le nomment Bookchin, Albert et Hahnel est aussi présent dans le projet d'autonomie de Castoriadis. Rappelons quelles sont ses structures de base.

En premier lieu, il s'agit de maintenir le lieu décisionnel à la base, dans des institutions démocratiques ouvertes où tout le monde peut participer directement à la prise de décision. Plusieurs auteurs évoquent la taille d'une petite ville, du quartier d'une grande ville ou d'un rassemblement de villages : soit entre 10 000 et 30 000 personnes. L'exemple athénien où l'on évalue la taille de la population citoyenne à environ 40 000 et

où les moyens technologiques disponibles étaient incomparables à ceux d'aujourd'hui est souvent cité pour souligner la possibilité de fonctionner sur cette base. Comme les milieux de travail dépassent rarement ces limites, ceux qui proposent d'en faire des lieux de prise de décision n'y voient pas de problème de taille.

On ne peut cependant tout décider à partir de la seule réalité locale. Ainsi, la prise de décision qui touche plus de gens s'organise suivant un mode confédéral-déléгатif. Confédéral, car les décisions se prennent à la base et sont ramenées vers le haut lorsque l'entité de base considère qu'elle ne peut régler ce problème elle-même. Déléгатif, car ce sont des délégué-es (et non des représentant-es) qui se réunissent pour partager les décisions des assemblées. Ces délégué-es ont pour mission de faire connaître les positions, d'essayer d'arriver à des ententes et de ramener ensuite les ententes aux assemblées de base. Les délégué-es sont clairement mandatés, toujours révocables et ont des mandats limités. Ils et elles peuvent être élus, ou même choisis au hasard comme le propose Castoriadis. Sur ce dernier point, il est à noter qu'aucun autre projet émancipateur ne se prononce sur la question de la sélection des délégué-es basée sur le hasard. Néanmoins, cette pratique ne nous semble pas pour autant incompatible avec ces projets. Chose certaine, ces délégué-es ne sont pas des politiques professionnelles, on allège leurs tâches pour qu'ils puissent remplir ce qu'ils ont à faire, mais on s'assure qu'ils restent actifs dans d'autres secteurs de la société et qu'ils ne pas puissent se présenter au poste sans cesse ou cumuler des mandats. Il ne s'agit donc pas de représentant-es qui peuvent prendre les décisions qui leur conviennent au nom des autres, mais de gens investis d'un mandat précis qu'ils doivent remplir.

Enfin, nos auteurs s'accordent aussi sur l'usage des technologies de télécommunication pour faciliter la prise de décision. Bien sûr, ces technologies peuvent faciliter la participation sans avoir à construire d'immenses édifices pour réunir tout le monde. Cependant, elles peuvent faire plus. Comme le soulignent Albert et Hahnel, certaines décisions requièrent des débats importants, des échanges face à face et de bonnes discussions, tandis que d'autres relèvent de préférences personnelles. Les nouvelles technologies peuvent aider à améliorer la prise de décision dans l'un et l'autre des cas. Examinons maintenant la position des théories critiques contemporaines au sujet de ce mode d'organisation consensuel.

Des petites unités organisées en confédérations

Le choix de petites unités locales est particulièrement attrayant pour l'école de la limite. Dans ce contexte de rapports locaux, la politique et l'économie peuvent mieux respecter l'interdépendance qui lie les humains à la nature qui les entoure. En effet, même si la pensée occidentale fait une scission importante entre le monde humain et le monde inhabité, le désert, pour reprendre les mots de Serge Latouche, l'interaction entre ces deux réalités est constante⁵⁰³.

Bellamy-Foster puise chez Marx une théorie du rapport entre les humains et la nature. Le travail n'est pas qu'un acte producteur de marchandises, d'individus et de société, il est aussi le lieu d'interface des rapports entre nature et l'être humain. Ce dernier « sets in motion the natural forces which belong to his own body, his arms, legs, heart and hands, in order to appropriate the materials of nature in a form adapted to his own needs. Through this movement he acts upon external nature and changes it, and in this way he

⁵⁰³Latouche Serge, *L'âge des limites*, op. cit., p.23-26.

simultaneously changes his own nature... »⁵⁰⁴ Le Marx mobilisé par Bellamy-Foster ne comprend pas les êtres humains comme fondamentalement distincts de la nature. Ce sont des forces naturelles qui se dynamisent pour transformer leur environnement et qui, ce faisant, se transforment elles-mêmes. On voit donc l'humain intégré dans la totalité naturelle, dans le monde limité dans lequel il vit. Il soutient que le travail est le rapport universel et, en quelque sorte obligatoire, de l'humain à la nature. Au cœur de cette lecture de Marx repose le concept de « métabolisme », qui selon Bellamy-Foster aurait deux emplois chez Marx : l'un social et l'autre écologique. « Marx therefore employed the concept both to refer to the actual metabolic interaction between nature and society through human labor (the usual context in which the term was used in his works), and in a wider sense (particularly in the *Grundrisse*) to describe the complex, dynamic interdependent set of needs and relations brought into being and constantly reproduced in alienated form under capitalism, and the question of human freedom it raised - all of which could be seen as being connected to the way in which the human metabolism with nature was expressed through the concrete organization of human labor. »⁵⁰⁵ Cet emploi d'un terme biologique montre bien l'intégration des deux organismes (société et nature). La société comme organisme a donc des relations métaboliques avec les organismes qui la constituent (les classes, les organisations, les individus, etc.), mais elle en a aussi avec le plus grand organisme duquel elle participe. Ce qui fait l'unité de ces deux relations, et

⁵⁰⁴Marx, Karl, *Early Writings*, New York, Vintage, 1974, p.328 cité dans Foster John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York, Monthly Review Press, 2000, p.157.

⁵⁰⁵*Ibid.*, p.158.

ce pourquoi on peut les qualifier de métaboliques, est le fait que leurs rapports construisent et transforment les deux organismes ainsi mis en relation⁵⁰⁶.

Cette relation repose sur un équilibre délicat. Même s'il n'est pas d'accord avec cette lecture d'un Marx écologiste⁵⁰⁷, Serge Latouche avance lui aussi que le monde humain est en relation constante avec la nature qui l'entoure. Or, les sociétés humaines passées avaient développé un mode d'interaction entre elles et avec la nature qui leur permettaient de respecter les limites mentionnées plus haut. Latouche trouve une illustration du fonctionnement de ce rapport dans la mythologie grecque, qui attribue à Minerve deux enfants : « l'aînée, la *Phronésis*, que nous nommons la prudence ou la sagesse, ou mieux encore le "raisonnable", et le cadet, le *Logos epistemonicos*, la raison géométrique, ou le rationnel »⁵⁰⁸. Le second se doit d'être soumis à son aînée. Or, depuis le 16^e siècle, la raison instrumentale, le rationnel, s'est complètement émancipée du raisonnable. Pourtant, c'est cette prudence qui permet d'agir en faisant attention, en prenant soin. Cette fratrie mythologique permet de distinguer entre ce qui est efficace et rationnel, d'une part, et ce qui est approprié et raisonnable, d'autre part. On peut probablement soutenir qu'il est rationnel pour un individu de couper une forêt en échange d'une bonne somme d'argent, mais considérant le nombre de forêts restantes, est-ce bien raisonnable?⁵⁰⁹ Cette conscience du rapport entre les sociétés humaines et leur environnement invite à un décentrement, à un souci pour des logiques autres que celles qui ont pour centre les seuls intérêts immédiats des humains. Présentée autrement, on

⁵⁰⁶*Ibid.*, p.158-159.

⁵⁰⁷Latouche Serge, *Le pari de la décroissance*, Paris, Pluriel, 2006, p.184-185.

⁵⁰⁸Latouche Serge, *La déraison de la raison économique: du délire d'efficacité au principe de précaution*, Paris, A. Michel, 2001, p.13.

⁵⁰⁹*Ibid.*, p.14-15.

peut dire que cette réflexion encourage à dégager les acteurs de leurs intérêts à court terme et de se voir comme participant à une humanité qui s'étend sur plusieurs générations et qui aura besoin pour longtemps d'écosystèmes pour l'accueillir.

Qu'arrive-t-il quand des sociétés, voire des civilisations, ne font pas attention à cet équilibre et ne comprennent pas leur interaction avec le milieu ambiant? Elles en subissent de graves conséquences, avertit John Bellamy-Foster : « The history of precapitalist and preindustrial societies is thus full of examples of social collapse brought on by environmental depredations. Historical and archaeological evidence suggests that the Sumerian, Indus valley, Greek, Phoenician, Roman, and Mayan civilizations all collapsed due in part to ecological factors. »⁵¹⁰ L'intégration de la société à la nature est telle que lorsque la première dépasse les limites de la seconde, c'est celle-là qui disparaît. La nature, quant à elle, poursuit son évolution et d'autres sociétés apparaissent en son sein. Finalement, le déplacement que propose l'école de la limite est de penser la nature non pas comme un lot de ressources extérieures à l'humanité que celle-ci peut exploiter à volonté, mais bien comme un plus grand système duquel l'humanité participe. L'unité entre nature et société est donc première et c'est plutôt leur séparation qui est un élément historique nouveau dont il faudrait déterminer les causes et les conséquences⁵¹¹.

L'écologie, qui était intégrée dans toutes les réflexions des peuples qui avaient adopté le principe de prudence, réapparaît lorsque notre impact sur la nature est devenu trop grand, mais cette fois comme discipline particulière, séparée du reste du corps social. Quand on l'a trop longtemps oublié, la dégradation de l'environnement exige qu'on s'en préoccupe

⁵¹⁰Foster John Bellamy, *The Vulnerable Planet*, op. cit., p.36.

⁵¹¹Foster John Bellamy, *Marx's Ecology*, op. cit., p.159.

à nouveau. Comme explique André Gorz : « L'écologie n'apparaît comme discipline séparée que lorsque l'activité économique détruit ou perturbe durablement le milieu ambiant et, de ce fait, compromet la poursuite de l'activité économique elle-même, ou en change sensiblement les conditions. L'écologie s'occupe des conditions que l'activité économique doit remplir et des limites externes qu'elle doit respecter pour ne pas provoquer des effets contraires à ses buts ou même incompatibles avec sa propre continuation. »⁵¹² L'écologie devient, en quelque sorte, le « retour du refoulé » du raisonnable. Alors qu'on l'avait laissée de côté comme réflexion *a priori* sur l'action, le raisonnable revient dans le costume de l'écologie comme discours *a posteriori* sur les conséquences de l'action. Reste que dans les deux cas, l'interdépendance des sociétés et de leur environnement est au cœur des préoccupations.

Pour Latouche, qui s'accorde explicitement avec Bookchin et Fotopoulos sur cette question, la solution passe entre autres par la relocalisation du politique et de l'économie⁵¹³. En prenant des décisions politiques, mais aussi économiques au palier local, les gens sont plus à même de prendre conscience des besoins qu'ils ont et des moyens de les combler localement. Ainsi, en « reterritorialisant » l'économie, comme le formule Latouche, on réduit la pollution parce qu'on n'importe que ce qu'on est incapable de produire. On favorise alors la production d'énergie électrique à partir de moyens simples et disponibles localement, comme les éoliennes et les capteurs d'énergie solaire. On ne pense plus en termes d'immenses projets qui doivent détruire des

⁵¹²Gorz André, *Écologie et Liberté*, Paris, Galilée, 1977, p.22.

⁵¹³Latouche Serge, *Le pari de la décroissance*, op. cit., p.206-211.

écosystèmes entiers pour exister, mais bien à des modes de production à dimension humaine⁵¹⁴.

Ces réflexions de Latouche ne sont pas sans rappeler celles de Bookchin, bien sûr, mais aussi celles de Rob Hopkins⁵¹⁵ qui propose un manuel de transition pour les villes voulant se préparer à la sortie du pétrole. En effet, Hopkins fait le pari que dans un contexte de changements climatiques, il faut envisager sortir du pétrole pour éviter de favoriser le réchauffement de la planète. Comme il s'agit d'un changement trop important à opérer aux paliers national ou international, il est probablement plus aisé de commencer par retirer le plus possible le pétrole de notre quotidien en transformant nos milieux de vie : soit en réduisant les distances, en produisant localement et en adoptant des loisirs qui ne sont pas énergivores. Les petites unités locales sont donc une voie intéressantes à emprunter, mais il faut en profiter pour repenser l'allure même de nos villes, pour cesser l'étalement urbain constant et favoriser la densification de nos habitations. Lutter contre cette « topophagie » ne permet pas seulement d'éviter l'usage de la voiture pour les déplacements quotidiens, mais elle améliore aussi la qualité de vie en créant des communautés plus fortes où les gens se connaissent davantage⁵¹⁶.

Latouche est aussi d'accord avec Bookchin lorsqu'il affirme que les petites unités locales favorisent la prise de conscience concernant la situation des écosystèmes environnants : « La possibilité de réhabiliter et de réhabiter les lieux ne se réalisera que lorsque les individus qui vivent dans ces lieux pourront à nouveau en prendre soin quotidiennement,

⁵¹⁴*Ibid.*, p.204-205.

⁵¹⁵Hopkins Rob, *Manuel de transition: de la dépendance au pétrole à la résilience locale*, Montréal, Écosociété, 2010, 216 p.

⁵¹⁶Latouche Serge, *Le pari de la décroissance*, op. cit., p.203.

secondés par une nouvelle sagesse environnementale, technique et gouvernementale »⁵¹⁷. En quelque sorte, la prise de décision locale ouvre les yeux sur la réalité qui nous entoure, nous permet de constater les conséquences de nos gestes et d'en prendre la responsabilité. La politique et l'économie ne sont plus des phénomènes lointains et abstraits qui ont des effets sur nos réalités sans qu'on en comprenne, comme individu, les tenants et aboutissants. Elles deviennent des réalités bien concrètes, des décisions prises en commun, dont on se souvient et dont on peut voir la portée. Organiser la société à travers de petites unités locales liées entre elles par un système confédéral permet aussi de répondre aux critiques importantes des organisations hiérarchiques et verticales qui mettent dans les mains d'un petit nombre le pouvoir de prendre des décisions concernant la vie des autres. Cette critique est notamment formulée par ceux et celles qui étudient les pratiques des organisations libertaires. Pour eux et elles, au centre de l'asservissement se trouve l'absence de pouvoir sur notre monde et la dénégation de la capacité à agir légitimement dans le monde social⁵¹⁸. Vidé de sa capacité à débattre, dialoguer et agir politiquement, l'être humain ne devient qu'un simple rouage dans une machine qu'il ne contrôle pas. Il se trouve alors « employé » au sens le plus strict du terme, c'est-à-dire utilisé pour sa force et sa capacité à transformer le monde, mais il ne participe en rien à penser, concevoir ou adapter cette transformation. Comme l'explique John Holloway : « Ils deviennent des sujets objectivés. Ils perdent également leur collectivité, leur *notrété* : le nous est fragmenté en une multitude de moi, ou pire encore, en une multitude de moi, toi, lui, elle et eux. Lorsque le flux social du *faire* se déchire, la *notrété* qu'il tisse

⁵¹⁷Alberto Magnaghi, cité dans *Ibid.*, p.205-206.

⁵¹⁸Holloway John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p.53.

se déchire aussi. »⁵¹⁹ On le voit, c'est non seulement la distance d'avec l'exercice du pouvoir qui prive de liberté, mais également le renfermement dans la sphère privée. La sphère privée est devenu un rempart entre le monde politique et les humains qui d'une part exclut, mais d'autre part reconforte. En effet, le privé est en premier lieu ce qui ne regarde pas le public, ce qui n'est pas discutable, ce qui se fait arbitrairement selon la volonté d'un seul. Ainsi, dans l'espace privé de l'entreprise, nul ne peut discuter le pouvoir du propriétaire, qui est maître en son logis. Rien ne répond plus alors à une logique qui le dépasse, à la question morale de ce qui est humainement acceptable. Chaque réalité est confinée à son particularisme⁵²⁰.

L'envers de cette médaille est évidemment le confort de la sphère privée de chacun-e. L'objectif principal des gens qui doivent travailler est de rendre le temps qu'il reste de liberté, une fois sorti du travail, le plus agréable possible. Cette recherche d'un foyer doux et accueillant distrait et apaise tout à la fois. Elle distrait de ce qui pourrait paraître comme moralement révoltant dans le monde public en mettant l'accent sur l'univers privé. Elle apaise également des douleurs et humiliations vécues au travail —ou dans la sphère publique hiérarchisée— en offrant cette zone agréable de tranquillité et d'humanité, ce bastion de reconfort⁵²¹. Cette séparation nette entre sphère publique et sphère privée permet de conserver en peu de mains la capacité d'agir sur le monde social, laissant aux autres le soin de régler leurs affaires privées. Pourtant, les deux sphères sont intimement liées. Ce qui est décidé politiquement détermine si ce qui peut se réaliser dans

⁵¹⁹*Ibid.*, p.59-60.

⁵²⁰*Ibid.*, p. 297.

⁵²¹*Ibid.*, p. 153.

l'espace privé. De la même manière, on peut vouloir réaliser certains projets politiques avec des ami-es ou des amant-es, et uniquement avec ces personnes⁵²².

Au sein du capitalisme, tant la sphère publique politique que la sphère privée économique sont organisées par des structures hiérarchiques et centralisées. Pour les tenants des pratiques libertaires, les formes spécifiques de ces structures ne sont pas étrangères à l'asservissement qu'elles instaurent. La pensée libertaire renvoie directement à la critique de l'État, tant pour sa répression effective des citoyen-nes qu'il prétend pourtant défendre⁵²³ que pour le rôle qu'il joue au sein de la société capitaliste : « Si la domination peut toujours être considérée comme un vol à main armée, ce qui est caractéristique du capitalisme c'est que la personne qui tient les armes est différente de celle qui commet le vol, et qu'elle n'a pour rôle que de voir à ce que le vol se réalise en respectant la loi. Sans cette séparation, tant la propriété de ce qui est produit (conçue comme l'opposé d'une possession passagère) que le capitalisme lui-même, seraient impossibles. »⁵²⁴ En formant une caste de gens qui détiennent le pouvoir, l'État met en place les possibilités de formation d'un esprit de corps au sein de cette élite. Celle-ci développe un intérêt commun qu'elle veut d'abord et avant tout défendre : celui de maintenir sa position dominante. Quand cette élite ne prend pas des décisions politiques générales en fonctions de guerres intestines conjoncturelles, elle défend la reproduction du système et ne laissera jamais se développer un espace politique franc et honnête où elle peut être remise en

⁵²²Dupuis-Déri Francis, "Qui a peur du peuple? Le débat entre l'agoraphobie politique et l'agoraphilie politique", *op. cit.* p. 65.

⁵²³Dupuis-Déri Francis, *Les Black Blocs : la liberté et l'égalité se manifestent*, Montréal, Lux, 2007, 247 p.

⁵²⁴Holloway John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, *op. cit.*, p.58.

question⁵²⁵. Les organisations et groupes sur lesquels les auteur-es choisis se penchent ont opté pour mettre en place des modes d'organisation horizontaux qui se structurent à l'inverse des hiérarchies⁵²⁶, car c'est dans ces rapports qu'ils voient l'origine de l'asservissement et de la domination⁵²⁷. Plutôt que de reproduire les structures de l'État, ils s'inspirent de la prise de décision locale et de l'organisation à travers des confédérations pour contrer les effets négatifs de la hiérarchie. Plus profondes qu'une simple critique de l'État, les pratiques d'organisations libertaires sont d'abord et avant tout une critique d'une certaine façon d'organiser les rapports de pouvoir et leur centralisation. Ainsi, les auteur-es insistent sur les processus décisionnels des groupes qu'ils étudient⁵²⁸. L'organisation de réunions et d'actions à travers lesquelles les gens souhaitent se sentir libres de toute domination témoigne de cette préoccupation⁵²⁹. C'est donc le pouvoir qu'il faut dépasser pour sortir de l'asservissement⁵³⁰.

En tentant d'établir ici et maintenant des espaces de liberté, les tenants des pratiques d'organisation libertaires sont particulièrement sensibles au fait qu'ils pourraient reproduire dans leurs propres organisations les structures qui posent problème dans le reste de la société. Ils offrent donc aussi une réflexion sur le pouvoir dans sa forme la plus simple, soit les hiérarchies et les rapports de domination⁵³¹. Il est important de

⁵²⁵Dupuis-Déri Francis, "Qui a peur du peuple? Le débat entre l'agoraphobie politique et l'agoraphilie politique", *op. cit.* p. 58-59.

⁵²⁶Dupuis-Déri Francis, *Les Black Blocs*, *op. cit.*, p.41.

⁵²⁷Polletta Francesca, *Freedom is an endless meeting*, *op. cit.*, p.201.

⁵²⁸On lira, notamment Quirion Marie-Ève, "Les rapports de pouvoir au sein des groupes militants Radicaux", *op. cit.* p.76-110, cela dit à peu près tous les auteurs présentés ici soulignent l'importance du processus dans les groupes libertaires contemporains.

⁵²⁹Graeber David, *Direct action*, *op. cit.*, p. 287.

⁵³⁰Holloway John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, *op. cit.*, p. 41.

⁵³¹Dupuis-Déri Francis, "Qui a peur du peuple? Le débat entre l'agoraphobie politique et l'agoraphilie politique", *op. cit.*, p.67.

reconnaître que le pouvoir entendu au sens très large de la capacité d'agir n'est pas ce qui les dérange. En effet, il existe une différence entre le « pouvoir de » et le « pouvoir sur »⁵³². Le premier représente l'autonomie, le second la domination. Toute structure ou organisation sociale qui tend à favoriser le second aux dépens du premier est une cause centrale de l'asservissement, l'État n'étant qu'un exemple de ce genre de structure⁵³³.

Les petites unités locales reliées en confédération —et non selon un principe fédératif classique ou représentatif— correspondent bien aux solutions trouvées par les organisations libertaires pour fonctionner en grand groupe sans subir les effets négatifs de la représentation. En effet, l'organisation de grandes manifestations entourant les divers sommets (G8, G20, Sommets des Amériques, Davos, etc.) nécessitait le rassemblement et la coordination de plusieurs milliers de personnes. Comment, dans un tel contexte, fonctionner suivant les coutumes de la démocratie directe? Les groupes affinitaires au cœur de l'organisation de ces événements éalisaient des porte-paroles pour les représenter lors de plus vastes rencontres : « A spoke is not, however, a representative. Normally, spokes do not have the power to make decisions in the group's name, they are conduits for information; hence, at a spokescouncil, while "empowered spokes" sit in the center in a great circle, the rest of the affinity group is expected to be on hand, whispering back and forth to one another, and eventually, conveying instructions. »⁵³⁴ Cette vision de la représentation pourrait être qualifiée de délégation fermée : la personne déléguée par les autres ne fait que porter leur point de vue aux autres groupes et retourne les consulter

⁵³²*Ibid.*, p.50.

⁵³³Ce qui explique ce souci pour le débat entourant la « tyrannie de la non-structure », soit comment sans structures de pouvoir clair, peuvent en fait être quand même des lieux de domination. Voir, entre autre, Quirion Marie-Ève, «Les Rapports De Pouvoir Au Sein Des Groupes Militants Radicaux», *op. cit.* p.110-112.

⁵³⁴Graeber David, *Direct action*, *op. cit.*, p.289.

pour tout changement. Cette façon de faire a l'avantage de réduire les effets problématiques de la représentation, mais a l'inconvénient de ralentir grandement la prise de décision.

Cela ne signifie pas que tous les groupes ou toutes les situations exigent ce type de délégation. Les pratiques libertaires composent également avec des types de délégation plus permissifs qui donnent plus de liberté aux délégué-es⁵³⁵. Tout comme pour la question du vote, l'important ici est d'empêcher que le pouvoir soit concentré et conservé entre les mêmes mains⁵³⁶. La professionnalisation des rôles de représentant-es (et donc de l'exercice politique) est la chose la plus importante à proscrire⁵³⁷. Pour éviter cette professionnalisation du politique, des modes organisationnels simples mais efficaces sont mis en place. D'abord, les délégué-es sont révocables en tout temps. D'une part, personne donc ne garde un titre de représentation qui ne correspond plus à la réalité⁵³⁸. D'autre part, le titre de délégué-e ne peut devenir un honneur ou un statut politique dont on profite pour accumuler du pouvoir. Ensuite, les délégué-es doivent toujours se rapporter directement à ceux et celles qu'ils représentent, ce qui évite qu'ils posent des gestes en gardant les personnes représentées dans l'ignorance. En limitant grandement l'autonomie des représentant-es et en maximisant l'information offerte aux représenté-es, les pratiques d'organisation libertaires permettent de régler les problèmes majeurs de la représentation. Toutefois, cette solution n'est efficace et, au bout du compte, possible que parce que les participant-es se réunissent fréquemment et sont au centre de la vie politique. C'est cette

⁵³⁵Polletta Francesca, *Freedom is an endless meeting*, *op. cit.*

⁵³⁶*Ibid.*, p. 209.

⁵³⁷Drapeau Marie-Hélène, *Historicité et évolution du concept d'autogestion au Québec*, Montréal, CRAC-K, 2005.

⁵³⁸Graeber David, *Direct action*, *op. cit.*, p. 289.

distance prise d'avec la version libérale de la démocratie qui est primordiale. Par ailleurs, c'est justement parce que les principes libertaires font que ce ne sont plus les représentant-es qui occupent le cœur de la scène politique, mais bien l'ensemble des participant-es, que ce décentrement est possible.

La tradition conseilliste au tournant du 20^e siècle qu'a étudiée Yohan Dubigeon arrive à des conclusions similaires quant à l'organisation confédérale et la représentation démocratique. En effet, Dubigeon rappelle que pour les personnes qui ont théorisé et défendu les soviets au début de la révolution Russe ou les conseils ouvriers allemands de 1918-1919, le pouvoir passe du bas vers le haut quand les unités de base considèrent qu'une décision plus large doit être prise⁵³⁹. De même, les conseillistes optent pour la délégation plutôt que la représentation et mettent en place de nombreuses mesures pour s'assurer d'éviter la professionnalisation politique⁵⁴⁰. Enfin, il signale aussi que ces délégué-es sont dotés de mandats contraignants, sinon impératifs, et qu'ils doivent obtenir l'accord de leurs assemblées pour modifier ces mandats⁵⁴¹.

Il est intéressant d'introduire à présent l'idée de tirage au sort des représentant-es que Castoriadis met de l'avant. Il n'est pas le seul à penser qu'elle peut être un antidote pertinente aux travers de la représentation. Bernard Manin rappelle que la démocratie à Athènes procédait ainsi plutôt que par élection⁵⁴². Sur les 700 postes de l'administration athénienne, 600 sont choisis au hasard. Le conseil des 500 (*boulē*) était la magistrature la plus haute, c'est lui qui décidait, entre autres, des sujets qu'allait aborder l'assemblée

⁵³⁹Dubigeon Yohan, "La démocratie des conseils", *op. cit.*, p. 109.

⁵⁴⁰*Ibid.*, p. 122.

⁵⁴¹*Ibid.*, pp. 138–139.

⁵⁴²Manin Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, *op. cit.*

(*ecclesia*) et l'ensemble de ses membres étaient désignés par le sort⁵⁴³. L'élection est réservée à des postes précis exigeant des compétences particulières (la stratégie guerrière, la finance, etc.). Généralement, d'ailleurs, ce sont les personnalités éminentes qui se font élire, d'où le lien que tracent les Athéniens entre l'élection à suffrage et l'aristocratie⁵⁴⁴. Comme on le sait, le lien entre démocratie et tirage au sort s'est étioilé au fil du temps à tel point que le second terme a été éclipsé par l'élection, idée qui se trouve au cœur de la « démocratie représentative »⁵⁴⁵. En dehors de son usage pour former les jurys, le tirage au sort a complètement disparu de la pratique politique contemporaine. Or, récemment, ce principe a refait surface dans certaines pratiques politiques. Yves Sintomer en recense différents usages, de la Colombie Britannique à l'Islande pour nommer des assemblées constituantes, mais aussi dans les différentes nuances du spectre politique français où l'on parle autant de jurys citoyens que de désignation au hasard des membres du conseil municipal⁵⁴⁶. Sintomer explique en partie ce retour par la compréhension actuelle de principes d'échantillonnage aléatoire rendus populaires grâce à la multiplication des sondages d'opinion⁵⁴⁷. On comprend désormais que des gens choisis au hasard peuvent devenir un microcosme *représentatif* de la société. Se mettent alors en place de multiples expériences de ce que Sintomer appelle les « mini-publics délibératifs » où l'on profite, en quelque sorte, de la petite taille de l'échantillon pour

⁵⁴³*Ibid.*, p.30-31.

⁵⁴⁴*Ibid.*, p.27-28.

⁵⁴⁵*Ibid.*, p.108-124.

⁵⁴⁶Sintomer Yves, « Tirage au sort et démocratie délibérative. Une piste pour renouveler la politique au XXI^e siècle ? », *La Vie des idées*, 5 juin 2012. URL : <http://www.laviedesidees.fr/Tirage-au-sort-et-democratie.html> [visité le 19 avril 2014].

⁵⁴⁷Sintomer Yves, *Petite histoire de l'expérimentation démocratique: tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris, la Découverte, 2011, pp.291p.

mener un débat réfléchi et informé qu'on postule impossible en grand groupe⁵⁴⁸. On soumet généralement le résultat de ces débats de mini-public à des référendums auxquels participe l'ensemble de la population. Sintomer souhaite que ces expériences s'inscrivent dans un renouvellement de la démocratie : « L'idée n'est bien sûr pas de supprimer les élections, mais d'enrichir la dynamique démocratique en y faisant intervenir ce nouvel élément à une échelle significative »⁵⁴⁹. Dans ce cadre très restreint, le tirage au sort est maintenu au sein du carcan du gouvernement représentatif. Néanmoins, Manuel Cervera-Marzal, Yohan Dubigeon⁵⁵⁰ et Oliver Dowen⁵⁵¹ soutiennent tous qu'il est également possible de concevoir des usages du tirage au sort qui permettent de dépasser les limites de ce mode de gouvernement. Cervera-Marzal et Dubigeon soulignent d'ailleurs que le caractère égalisateur du tirage au sort s'oppose à la logique libérale sur laquelle s'appuie le gouvernement représentatif⁵⁵². Ils effectuent également une division du processus politique en trois « temps » : le jugement, la consultation et la prise de décision⁵⁵³. Le jugement permet de choisir ce dont il est important de parler, la consultation évalue les pistes de solution à envisager et la décision tranche⁵⁵⁴. Ils soulignent que, pour sortir du libéralisme, la prise de décision citoyenne doit se faire dans les trois temps – et non simplement permettre à certain-es citoyen-nes d'être consulté ou donner à tout le monde la possibilité de trancher sans avoir participé à choisir ni la question, ni les réponses. La

⁵⁴⁸*Ibid.*, p.161-190.

⁵⁴⁹Sintomer Yves, « Tirage au sort et démocratie deliberative », *op. cit.*

⁵⁵⁰Cervera-Marzal Manuel et Dubigeon Yohan, « Démocratie radicale et tirage au sort: Au-delà du libéralisme », *Raisons politiques*, vol. 50, num. 2, 2013, p. 157-176.

⁵⁵¹Dowlen Oliver, « Le tirage au sort en politique », *Esprit*, 2011/8 août-septembre, p. 136-157.

⁵⁵²Cervera-Marzal Manuel et Dubigeon Yohan, « Démocratie radicale et tirage au sort », *op. cit.*, p.169-170.

⁵⁵³*Ibid.*, p.168.

⁵⁵⁴*Ibid.*

perspective particulière que nous apporte le projet émancipateur nous permet justement d'intégrer pleinement le tirage au sort au sein de ces trois temps.

En désignant au sort des délégué-es à partir de tous ceux et toutes celles qui veulent en être, on peut commencer par désigner ceux et celles qui jugerons des questions qui doivent être traitées. La technologie permet de disposer de cette question très rapidement. Le tirage au sort nous assure, d'une part, qu'une majorité de postes de pouvoir ne peuvent être occupés très longtemps par une même personne, et, d'autre part, qu'ils ne pourront plus être l'objet de stratégies et de tractations politiques. En effet, comme c'est le sort qui choisi, nul-le ne peut compter sur l'obtention du pouvoir, puis développer des stratégies pour le conserver. De plus, comme on sait que les assemblées ne sont pas toujours le meilleur lieu pour aller au fond d'un problème ou d'une vision, on peut en effet considérer opportun de former des sous-comités dont les membres sont nommés au hasard et qui prennent le temps de s'informer davantage, bien réfléchir, rencontrer les personnes directement concernées, puis formuler une ou plusieurs propositions à l'assemblée, soit le temps de la consultation, tel que désigné par Cervera-Marzal et Dubigeon. Enfin, c'est l'assemblée complète qui elle prend la décision, suite au processus de discussion et d'échange qu'elle juge appropriée.

L'élection peut, comme à Athènes, être conservée pour certains rôles-clefs qui exigent des compétences ou une expérience particulières. Cependant, l'ajout dans le système de la désignation au hasard permet de mettre fin à l'idée qu'il faut être « compétent » pour faire de la politique, participant ainsi à la formation civique. En tirant au hasard ceux et celles qui détiennent les postes de pouvoir, on rappelle à tous et toutes que n'importe qui est en mesure de les occuper. C'est le principe démocratique : tout le monde peut faire de

la politique. La mécanique du tirage au sort a également l'avantage de dédramatiser la prise de responsabilité politique. Dans le cadre de la démocratie représentative, le choix de se « lancer en politique » est le choix d'une vie. Être élu-e devient une victoire personnelle tandis que la défaite signifie un désaveu public, une tare, une honte. Le processus électoral a pour effet de restreindre les postes politiques à ceux et celles qui veulent y investir suffisamment d'énergie pour en faire leur occupation principale. L'entrée est d'autant plus restreinte qu'une fois élus, les représentant-es font énormément d'efforts pour conserver leur poste. Le tirage au sort permet de réduire le déploiement de cette compétition politique très éprouvante tant collectivement qu'individuellement en rendant la prise de responsabilité politique plus banale : à la fois plus fréquente et moins significative.

L'organisation d'unités locales liées entre elles par une confédération présente donc plusieurs avantages. Elle permet de prendre soin de l'environnement, car les décisions sont prises à partir d'un espace local où il est facile de comprendre le monde environnant. La primauté de l'espace local et l'organisation suivant une logique confédérale horizontale permettent aussi d'éviter les espaces de domination tels que l'État, les rapports de pouvoir hiérarchiques et la représentation. Elles favorisent au contraire les prises de décision inclusives et participatives qui permettent à tous et toutes d'avoir une emprise sur leur propre réalité politique et économique plutôt que de déléguer ce pouvoir à d'autres.

La technologie au service de la démocratie

Si l'on peut adhérer à l'idée d'une société organisée sur la base d'unités locales confédérées, cela ne signifie pas pour autant que cette option soit réalisable. Comme nous

l'avons vu, les arguments de nos projets émancipateurs tiennent d'abord à la petite taille des unités décisionnelles en fixant cette dimension autour de 30 000 à 40 000 personnes. Cette option ramène effectivement l'espace démocratique à des niveaux plus raisonnables, mais pose néanmoins le problème de la multiplication des espaces de prise de décision. La démocratie directe n'est alors que plus praticable à l'échelle locale que parce que certaines exigences communicationnelles sont transférées à la coordination entre ces unités locales. Prenons la mesure des exigences communicationnelles et organisationnelles de la démocratie à la lumière des faits dans la situation actuelle tout en évitant de se faire prendre par une opposition trop rigide entre celle-ci et la situation envisagée par les projets émancipateurs.

Tout d'abord, la plupart des États sont déjà pourvus plusieurs subdivisions régionales et locales – coordonnées entre elles – auxquelles sont dévolus divers pouvoirs. Dans les concentrations métropolitaines, ces paliers locaux de gouvernement sont eux-mêmes subdivisés. Par exemple, une ville de 2,2 millions d'habitant-es, comme Paris, se verrait, suivant nos projets émancipateurs, divisée en 55 différentes unités décisionnelles de 40 000 personnes chacune. En ce moment, Paris est divisé en 20 arrondissements qui sont loin d'avoir tous les pouvoirs décisionnels. Une ville comme Montréal serait, quant à elle, divisée en 40 unités décisionnelles alors qu'elle est actuellement divisée en 19 arrondissements, là encore, bien loin d'être entièrement décisionnels sur leur territoire. La réalité n'est donc pas très loin de la proposition : il s'agirait, dans le cas de ces deux villes, d'un peu plus que doubler le nombre d'arrondissements et de décentraliser tous les pouvoirs.

La proposition des projets émancipateurs ne peut donc être attaquée à partir du seul point de vue de la multiplication des structures politiques. Il est difficile de défendre qu'il est impossible de doubler simplement la quantité d'instances très locales (comme les arrondissements) en conservant, pour le reste, le même nombre de paliers de gouvernement. La véritable transformation consisterait à attribuer à ces unités de base l'ensemble des pouvoirs et d'assurer leur fonctionnement selon les principes de la démocratie directe tout en leur permettant de se coordonner.

Nous avons vu ci-dessus ce que nos projets émancipateurs considèrent comme étant les éléments essentiels du mode de prise de décision : prise de décision par le plus de gens possible, absence de représentation, délégation pour les questions qui touchent des personnes qui ne sont pas membres de l'unité décisionnelle, possibilité de révoquer les délégué-es en tout temps, élection au hasard de certain-es délégué-es. Est-ce pour autant possible de procéder de la sorte? Tous les projets émancipateurs évoquent positivement les avancées technologiques en matière de communication pour simplifier les processus démocratiques. Leur conviction qu'il est possible de fonctionner ainsi est notamment alimentée par la capacité de sociétés anciennes de s'organiser politiquement avec le nombre de personnes proposées par leur projet sans avoir accès à des technologies comparables à celles d'aujourd'hui. Par contre, leur réflexion ne dépasse pas cet enthousiasme. Pour approfondir les possibilités démocratiques des technologies de l'information, on doit se référer à l'important corpus qui s'est développé au sujet de la démocratie numérique. Dans les années 1980 et 1990, on a célébré les possibilités démocratiques qu'offraient l'informatique et l'Internet alors naissant. Comme le rappelle

Pierre Rosanvallon⁵⁵⁵, cet emportement concernait surtout les possibilités de vote électronique à distance – le télé-vote ou la *edémocratie*. Ce mouvement s'est estompé, non pas parce que les possibilités techniques n'étaient pas au rendez-vous, bien au contraire, mais parce que les problèmes de participation démocratique que d'aucuns voulaient régler grâce à ces mesures de facilitation du vote sont de nature plus sociologique que technologique⁵⁵⁶. André Gorz a, lui aussi été séduit par des éléments démocratiques amenés par la généralisation d'Internet. Cependant, ce n'est pas tant la possibilité de généraliser le recours aux urnes qui l'a intéressé aussi bien que l'éthique *hacker* qu'il voyait se développer au sein des groupes les plus actifs et les plus militants sur le Web. Dans ses écrits tardifs, il voit naître chez cette communauté une sensibilité *proto-communiste* qui sort de la logique d'exploitation dont les plus évidents exemples sont, pour lui, les logiciels libres et le *copyleft*. L'éthique *hacker* est « à la fois art de vivre, pratique d'autres rapports individuels et sociaux, recherche de voies pour sortir du capitalisme et pour libérer, à cette fin, nos manières de penser, de sentir, de désirer, de son emprise »⁵⁵⁷. Les nouvelles technologies n'étaient donc pas comprises par Gorz comme étant des avancées positives « en soi », mais bien comme étant intéressantes parce qu'elles ouvraient la voie à la concrétisation de nouvelles formes de socialisation.

Les analyses subséquentes montreront que ces deux aspects – la prolifération de moyens technologiques facilitant la participation démocratique et la création de nouvelles formes de socialisation – allaient se développer sans pour autant transformer en profondeur le gouvernement représentatif. Il semble évident, aujourd'hui, que les avancées

⁵⁵⁵Rosanvallon Pierre, *La contre-démocratie, la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Le Seuil, 2006, p.74.

⁵⁵⁶*Ibid.*

⁵⁵⁷Gorz André, *Ecologica*, *op. cit.*, p.20-22.

technologiques rendent plus facile la prise de décision en commun⁵⁵⁸. Déjà en 2002 Pierre Lévy affirmait : « Les obstacles, fracture digitale et problème de sécurité ou de fiabilité, ne sont pas insurmontables. Il est donc parfaitement envisageable que, dans la cyberdémocratie de l'avenir, les élections, votes et référendums se déroulent désormais dans le cyberspace. »⁵⁵⁹ Depuis, les outils ont grandement évolués. Que ce soit en rendant disponibles des outils de collaboration sur des projets⁵⁶⁰, en permettant la télé-présence de personnes⁵⁶¹, en rendant plus facile la diffusion et l'archivage d'informations⁵⁶² et, bien sûr, en permettant les votes électroniques⁵⁶³.

Ces importantes avancées technologiques qui facilitent la collaboration en grand nombre et le développement d'une intelligence collective permettent à Henri Oberdorff d'affirmer que « le rêve de la démocratie directe n'est peut-être plus inatteignable »⁵⁶⁴ et que le problème de son atteinte n'est pas de nature technique. Comme le souligne Paul Jorion, les possibilités techniques de démocratisation se frappent surtout à des barrières politiques et économiques importantes, car elles peuvent servir à remettre en question les

⁵⁵⁸Qu'on pense à la multiplication des plateformes de consultation sur Internet notamment à travers les médias sociaux, mais aussi sur des sites comme Doodle.

⁵⁵⁹Lévy Pierre, « Vers la cyberdémocratie », in *Odyssée Internet, Enjeux sociaux*, Québec, Presse de l'Université du Québec, 2002, p. 61–78.

⁵⁶⁰Évoquons, bien sûr, les différents Wiki, dont Wikipédia est le plus connu, mais également tous les logiciels qui permettent la coordination de grandes équipes de travail sur les mêmes projets, même si les participant-es sont très éloigné-es.

⁵⁶¹On pense tout de suite au logiciel Skype, mais ce n'est qu'une version de la télé-présence qui est aisément rendu disponible à faible coût.

⁵⁶²Qu'on pense ici à YouTube ou à Dropbox, pour ne nommer que des logiciels d'usage courants pour le grand public.

⁵⁶³Rappelons qu'en ce moment même, au Brésil, l'ensemble de votes sont pris de manière électronique, si bien que l'entièreté de processus électoral pourrait, techniquement, être transféré sur Internet sans beaucoup de difficulté.

⁵⁶⁴Oberdorff Henri, *La démocratie à l'ère numérique*, Grenoble, Presse universitaires de Grenoble, 2010, p.175.

pouvoirs institués⁵⁶⁵. Par ailleurs, elles démocratisent les systèmes techniques, rappelle Andrew Feenberg, en permettant par exemple de commenter les résultats de la production industrielle ou du traitement médical et d'avoir un impact sur ces lieux de pouvoir auparavant réservés aux seuls experts techniques⁵⁶⁶. Cela n'est pas sans rappeler les propositions de l'économie participative qui tentent d'organiser la participation directe des consommateurs et consommatrices à l'amélioration des produits et des pratiques à travers les procédés technologiques, utilisant en quelque sorte la technique contre la technocratie. À l'inverse, bien sûr, ces avancées technologiques peuvent également servir à favoriser le contrôle et la surveillance de la population par les détenteurs de pouvoir⁵⁶⁷.

Or, au sein même des communautés qui se forment grâce à la mise en réseau rendue possible par ces nouvelles technologies, on voit apparaître des vertus démocratiques qui ne sont pas sans rappeler le proto-communisme qu'André Gorz associait à l'éthique *hacker*. Dominique Cardon⁵⁶⁸ en souligne plusieurs, notamment la présupposition d'égalité, l'auto-organisation et la coopération. Les réseaux sociaux rendent possible certaines pratiques sociales dont se dégage, selon lui, un certain apprentissage de la vie démocratique, une *paideia* très limitée, mais néanmoins existante. Vision que les recherches de Yochai Benkler et Helen Nissenbaum⁵⁶⁹ confortent. Les deux chercheurs arrivent en effet à la conclusion que l'usage d'outils de collaboration ouverts et collectifs (comme Wikipédia ou la programmation de logiciels dont le code source est ouvert)

⁵⁶⁵Jorion Paul, *La guerre civile numérique*, Paris, Textuel, 2011, 109 p.

⁵⁶⁶Feenberg Andrew, *Pour une théorie critique de la technique*, Montréal, Lux, 2014, p.133-140.

⁵⁶⁷Comme le soulignait Rosanvallon Pierre, *La contre-démocratie, la politique à l'âge de la défiance*, *op. cit.*, mais aussi comme l'ont montré les scandales récents impliquant notamment ceux entourant la National security agency (NSA), un organisme de surveillance étasunien.

⁵⁶⁸Cardon Dominique, *La démocratie Internet: promesses et limites*, Paris, Seuil, 2010, pp.101p.

⁵⁶⁹Benkler Yochai et Nissenbaum Helen, « Commons-based Peer Production and Virtue », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, 4, 2006, p. 394–419.

permettent de développer des individualités vertueuses qui favorisent l'autonomie, la créativité, la générosité et la camaraderie. On peut, bien sûr, discuter l'ampleur et la portée de la nature « vertueuse » des nouvelles technologies de communications. Il est cependant certain qu'on retrouve dans ces descriptions des valeurs qui sont compatibles avec celles que nos projets émancipateurs veulent développer grâce à une *paideia* démocratique.

Bref, il semble assez évident que les technologies contemporaines de communication permettraient de faciliter la prise de décision dans les petites unités territoriales auxquelles participeraient de grande quantité de personnes. La difficulté ne semble pas de nature technique, mais bien de nature politique et sociale et ce sont ces difficultés politiques auxquels les projets émancipateurs souhaitent justement s'attaquer. Il est cependant intéressant d'ajouter qu'un certain usage des technologies de communication pourrait participer à favoriser l'*ethos* démocratique que visent à construire les projets émancipateurs à travers la *paideia*.

Synthèse du mode d'organisation

La concordance est grande entre nos projets émancipateurs et les théories critiques quant à l'organisation en petites unités locales fonctionnant sur le modèle confédéral. Cela signifierait donc que les unités décisionnelles géographiques et des milieux de travail seraient organisés en confédérations dans lesquelles des délégué-es les représenteraient. Ceux-ci pourraient très souvent être choisis au hasard et seraient en tout temps révocables. Leur mandat ne serait pas nécessairement rigide et permettrait la négociation, mais les décisions devraient toujours être ratifiées par les unités locales. Le principe électif serait limité à certains rôles qui exigent des compétences ou une expérience

précises. Les technologies de l'information et des communications faciliteront l'organisation de ces confédérations en permettant à la fois la télé-présence aux réunions, mais aussi le vote à distance, l'archivage, l'organisation et la diffusion d'informations pertinentes.

Nous venons de parcourir les principaux éléments politiques des projets émancipateurs : unités décisionnelles, mode de prise de décision et mode d'organisation. Nous passerons maintenant en revue les éléments plus proprement économiques des projets, c'est-à-dire les institutions qui abordent les fonctions d'allocation, de production et de consommation.

Production

À propos de la production proprement dite – soit ce qu'on fait sur les milieux de travail et comment l'effort humain s'organise –, nos projets émancipateurs arrivent à des conclusions très proches les unes des autres. On pourrait même affirmer que certaines questions soulevées par la production ont été le point de départ de la réflexion sur l'émancipation. En effet, le modèle de l'économie planifiée et centralisée se distinguait du « libre marché » de façon importante précisément sur cette question en mettant de l'avant l'étatisation des moyens de production et leur gestion hiérarchique. Penser un projet émancipateur exigeait donc de mettre de l'avant une troisième option qui n'était ni la production étatisée, ni la propriété privée. Ainsi, un élément important d'unité entre nos projets émancipateurs est la défense de la socialisation des moyens de production et l'autogestion des milieux de travail. Rappelons que la socialisation se distingue de l'étatisation en ce qu'elle propose que la collectivité soit « propriétaire » des moyens de

production, mais que ce titre de propriété permette uniquement de prêter ces moyens aux travailleurs et travailleuses qui les font fonctionner. Ainsi, si l'attribution des ressources et la coordination entre les différents lieux de production sont organisées à travers un processus d'allocation sur lesquels les projets émancipateurs ont des vues divergentes, la proposition selon laquelle les moyens de production doivent être socialisés fait l'unanimité. Il en va de même pour l'organisation quotidienne des milieux de travail : l'ensemble des projets émancipateurs étudiés soutiennent qu'elle doit s'effectuer de manière autogérée, c'est-à-dire par et pour les travailleurs et travailleuses.

Autre source de consensus entre nos projets : l'égalisation relative des exigences et des résultats du travail. Autrement dit, tous les projets émancipateurs reconnaissent la nécessité d'avoir une organisation du travail qui n'accable pas certain-es de tâches abrutissantes ou exigeantes en laissant d'autres concentrer entre leurs mains les occupations faciles ou celles étant les plus à même de donner du pouvoir. Répartir le fardeau des exigences les plus pesantes et laborieuses du travail collectif est nécessaire si on postule l'égalité de tous et toutes. De la même façon, si on veut gérer en commun un espace de travail, il est nécessaire que tout le monde partage la même vue d'ensemble des activités de l'organisation. Cela peut très bien se faire même si certaines personnes se spécialisent dans certaines branches d'activité, mais il faut s'assurer, d'une part, qu'elles conservent certaines tâches qui leur assurent un lien avec le reste de la production et, d'autre part, que l'information générale soit disponible pour qu'elles sachent ce qui s'y produit. Une fois le travail accompli, il faut éviter le plus possible les grands écarts de rémunération, sans pour autant nier les différences d'efforts et de sacrifices réalisés. Sur ce point, tous les projets s'accordent même s'ils ne formulent pas leur proposition de

rémunération de façon identique. Le modèle le plus systématique et le plus clair est celui de l'économie participative qui propose, comme nous l'avons vu, à la fois des complexes équilibrés de tâches et une rémunération suivant l'effort et le sacrifice. Comme nous le verrons, cette proposition ne nous semble en rien incompatible avec le projet d'autonomie et le municipalisme libertaire.

Enfin, comme la rémunération sera égalisée et son attribution transformée, les projets émancipateurs sont forcés de trouver d'autres incitatifs au travail, à l'innovation et à la créativité. Comment peut-on stimuler l'envie de bien faire son travail et le faire de mieux en mieux sans promettre une augmentation soit de la capacité de consommation, soit du pouvoir hiérarchique sur les autres? À cette question, les projets émancipateurs ne font qu'ouvrir des pistes de réponse. Ils soutiennent tous, d'abord, que le milieu de travail autogéré et axé sur la production de valeur d'usage et non de valeur d'échange lève une bonne partie des contraintes à la création et à l'innovation. Les projets avancent également, chacun à sa façon, la nécessité d'une récompense sociale, extra-économique, pour les avancées et les innovations. Cependant, sur ce terrain, leurs réponses font davantage office d'hypothèses que de propositions tellement il est difficile de prévoir ce qui pourra susciter la créativité et encourager l'effort dans une société si différente de la nôtre.

Socialisation et autogestion des moyens de production

Pour nos projets émancipateurs il faut socialiser les moyens de production et les céder à ceux et celles qui y travaillent pour qu'ils s'occupent de leur gestion quotidienne. Suivant

la synthèse que formule Takis Fotopoulos à travers l'idée de *propriété démocratique*⁵⁷⁰, la communauté en assemblée générale décide des balises et des objectifs d'usage des moyens de production tandis que les travailleurs et travailleuses qui y fournissent des efforts s'entendent pour organiser, au jour le jour, la production. Comme on l'a vu, cette proposition met fin, de facto, à la propriété privée des moyens de production et à la rémunération accordée sur la seule base de détention de titre de propriété (communément appelée « profit »), mais elle transforme aussi de façon importante l'idée même de « travail ». La transformation proposée par nos projets émancipateurs correspond bien aux critiques et propositions que les approches critiques de la valeur formulent à l'endroit du travail. Pour elles, le travail se trouve au cœur du processus social qui mène à faire de la valeur une médiation sociale fétichisée. Il nous faut d'abord expliquer ce qu'est pour ces approches une médiation et en quoi celle effectuée par l'entremise de la valeur et du travail est problématique pour pouvoir ensuite comprendre en quoi la socialisation et l'autogestion des moyens de production participent à la dépasser.

Posons d'abord le décor. La coopération entre les humains leur donne une capacité impressionnante de transformer la réalité naturelle ou sociale qui les entoure⁵⁷¹. Cette capacité serait inatteignable sans l'association des humains et leur coopération pour atteindre un but commun⁵⁷². Or, pour être en mesure de se coordonner pour atteindre des buts communs, les humains ont besoin de faire usage de *médiations*⁵⁷³. Les médiations structurent les rapports humains sans toutefois les déterminer complètement qui

⁵⁷⁰Fotopoulos Takis, *Towards an Inclusive Democracy*, *op. cit.*, p. 240.

⁵⁷¹Postone Moishe, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009, p.479-484.

⁵⁷²C'est là un constat banal que partagent la plupart des économistes, qu'ils soient critiques ou non. Mais on pourra le retrouver dans Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise*, *op. cit.* 138-139

⁵⁷³Postone Moishe, *Temps, travail et domination sociale*, *op. cit.*, p.81-82.

dépassent les individus et par lesquelles ceux-ci doivent passer pour entrer en rapport avec les autres humains. Par exemple, pour se comprendre, les humains doivent référer à la médiation du symbolique qui à la fois les transcende tous et toutes, est leur produit commun et les rend intelligibles les uns aux autres.

Une des nombreuses formes de médiation sociale à travers l'histoire est, par exemple, la religion catholique. Non seulement celle-ci fournissait-elle des guides pour le vivre ensemble – des interdits, des obligations –, mais elle dirigeait également la façon dont les humains devaient s'organiser, produire et transformer le monde⁵⁷⁴. Suivant ses directives, sur cette place on devait construire une cathédrale, dans ce champ on devait travailler et donner la dîme après la récolte, dans ce monastère on devait produire du fromage suivant tel procédé, etc. Ainsi, le rapport des êtres humains à leur production devait passer à travers le filtre de cet élément extérieur à l'humanité : les commandements de Dieu transmis par son Église. Il n'est plus question donc, de considérer la société soit comme la vérité révélée ou comme un voile d'illusion qu'il faudrait lever, mais bien comme une forme particulière de médiation sociale : « Dans l'idée de dieu, la société se divinise soi-même et ses propres forces; la société dans sa transcendance absolue par rapport à l'individu, est pour ses membres ce qu'un dieu est pour ses fidèles. Le sacré a donc une origine sociale. »⁵⁷⁵ Cette origine sociale du sacré tient au fait qu'il occupe le rôle nécessaire de médiation. Il n'est pas question ici de prétendre que le sacré est une forme nécessaire du social. Il s'agit plus simplement de souligner la naïveté de ceux et celles qui pouvaient et peuvent encore penser qu'en retirant le sacré la force humaine d'auto-

⁵⁷⁴Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise*, op. cit., p.229-236.

⁵⁷⁵*Ibid.* p.230.

organisation se révélerait à elle-même sans médiation⁵⁷⁶. Le passage par la médiation est crucial, car il n'y a pas de société sans médiation.

Selon les approches critiques de la valeur, l'apport essentiel de la pensée de Marx est de fournir une critique d'une médiation particulière tout en ouvrant la porte à d'autres formes possibles de médiation : « À ce titre, elle est une théorie critique des formes de médiation sociale, et non une critique de la médiation faite au nom de l'immédiateté »⁵⁷⁷.

La vie en société et la force collective exigent, pour être appréhendées, de passer par un lieu tiers entre l'humanité et son environnement ou entre les humains en rapports intersubjectifs⁵⁷⁸. Sans ce lieu tiers qui dépasse les individus, ceux-ci sont voués à un solipsisme *asocial* (qui n'a d'ailleurs jamais pu exister à cause du caractère profondément social de la réalité humaine). Les humains ne construisent donc pas volontairement les médiations sociales (comme le langage, la culture, le symbolique ou la marchandise), ce sont des entités qui préexistent les individus (*toujours déjà* présentes dirait Heidegger), mais qui sont transformées et façonnées par leurs activités⁵⁷⁹ : « Bien que les formes sociales que Marx analyse soient constituées par la pratique sociale, ces formes ne peuvent pas être saisies au seul niveau de l'interaction immédiate. La théorie marxienne de la pratique est une théorie de la constitution et de la possible transformation des formes de médiation sociale. »⁵⁸⁰ Les êtres sociaux que sont les humains ont donc besoin

⁵⁷⁶*Ibid.* p. 233.

⁵⁷⁷Postone Moïshe, *Temps, travail et domination sociale*, *op. cit.*, p. 81-82.

⁵⁷⁸Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise*, *op. cit.* p. 235.

⁵⁷⁹Postone Moïshe, *Temps, travail et domination sociale*, *op. cit.*, p. 325.

⁵⁸⁰*Ibid.*, p.326.

de passer à travers ces médiations⁵⁸¹ qui les déterminent en partie, mais qu'ils transforment également et qui constituent le lieu où ils se reconnaissent mutuellement comme humains et êtres de sens.

Dire que les rapports sociaux doivent être médiatisés, c'est dire bien peu sur la nature et les propriétés de ces médiations. Les humains qui font usage de ces médiations sont-ils conscients des effets qu'elles ont sur eux et des d'action qu'elles les incitent à poser? Les sociétés, quant à elles, sont-elles en mesure de rendre explicites les effets des médiations sur elles-mêmes, ou suivent-elles sans les comprendre certains des penchants induits par les formes spécifiques de médiations qui les traversent? Anselme Jappe affirme qu'« on peut dire que toutes les sociétés qui ont existé jusqu'ici ont été aveugles. Il n'y en a aucune qui disposait vraiment de manière consciente de ses propres forces et où il n'y avait pas de médiation fétichiste. »⁵⁸² Le mot essentiel est *fétichiste*. Quand la médiation sociale est fétichisée, comme dans la religion par exemple, cela signifie qu'elle prend un caractère naturel, chosifié. Dans la religion, le rapport avec le(s) dieu(x) n'est jamais pensé comme étant une médiation humaine volontaire (« je crois en Dieu même s'il n'existe que dans le fait que nous ayons humainement décidé qu'il existait et qu'il était préférable que nous y croyons parce que ce fait nous donne de bonnes règles de vie commune »), car un tel volontarisme met par définition fin à la croyance religieuse – à la foi dirait le catholicisme. Pour que la religion soit une médiation sociale forte et effective, il faut que les humains considèrent dieu et ses préceptes comme faisant « figure de chose

⁵⁸¹Il est essentiel de ne pas confondre la nécessité du principe médiateur et celle des médiations actuellement existantes : par exemple, la marchandise, la représentation politique, etc. Soulignons aussi à propos de ce dernier exemple que l'idée de médiation ne peut en aucun cas être liée de façon nécessaire à l'idée de représentation. La démocratie dite directe (que j'appelle ici simplement démocratie) n'est pas moins une médiation que le gouvernement représentatif.

⁵⁸²Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise*, op. cit. p.139.

matérielle, échappant à leur contrôle, indépendante de leur activité individuelle consciente »⁵⁸³. Que veut-on dire, alors, quand on affirme que jusqu'ici les sociétés humaines ont vécu à travers des médiations fétichisées? Jappe affirme qu'aucune société n'a clairement explicité son propre fonctionnement ni défini librement ses propres objectifs. On veut dire que toutes les sociétés ont été guidées par des individus atomisés qui cherchaient à satisfaire les exigences d'un fétiche sans prendre conscience des effets globaux de leurs actions communes⁵⁸⁴. Voilà un constat qui ressemble beaucoup à celui que fait Castoriadis sur les sociétés hétéronomes (médiations fétichisées) et autonomes (médiation consciente).

Selon les approches critiques de la valeur, au cœur du fétiche social contemporain se trouve le travail. Or, comme le fétichisme est une naturalisation d'un élément culturel, le travail tend à être présenté dans la société contemporaine comme naturel, comme étant fondateur de toute société humaine. Pour répondre à cette ontologisation du travail, nos critiques de la valeur se tournent vers l'histoire et l'anthropologie. Ils constatent qu'il n'existait pas, dans les sociétés précapitalistes, de notion comparable à celle du travail tel que nous le connaissons aujourd'hui et que cette idée était impensable pour les sociétés primitives⁵⁸⁵. Ces sociétés avaient une vision holiste de l'activité humaine, la sphère de l'économie et du travail n'étant pas clairement séparée du reste de la vie. « Pourquoi, par exemple, considérer la chasse dans une société de chasseurs comme un "travail", et non comme le moment le plus excitant et le plus désiré dans la vie de cette société? Sahlins lui-même écrit, en citant l'ethnologue L. Sharp: "On connaît même des populations

⁵⁸³Marx cité dans *ibid.*, p. 39.

⁵⁸⁴Kurz Robert et Marx Karl, *Lire Marx : les principaux textes de Karl Marx pour le XXIe siècle*, Paris, Éd. de la Balustrade, 2002, p. 49.

⁵⁸⁵Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise*, *op. cit.* p. 237.

australiennes, par exemple les Yir Yiront, qui ne font aucune différenciation linguistique entre le travail et le jeu". »⁵⁸⁶ C'est par un regard *a posteriori* qu'on postule que la chasse ou la cueillette est un « travail » et qu'il se fait dans un contexte de disette et de rareté. Pourtant les sociétés primitives étudiées vivent souvent dans un contexte d'abondance où les efforts nécessaires à la satisfaction des besoins occupent une part relativement modeste des activités quotidiennes⁵⁸⁷.

L'origine même du mot « travail » (tant en anglais, en français qu'en allemand) n'est pas liée à la nécessité extérieure de subvenir à ses besoins, mais bien de devoir fournir des efforts sous le joug de la contrainte imposée par une domination humaine. Travail, *labor* et *Arbeit* se rapprochent étymologiquement de torture, peine et épuisement⁵⁸⁸. En fait, le travail n'est pas apparu spontanément dans l'espace social. La mise en place des rapports sociaux capitalistes a nécessité que le travail soit imposé à d'importantes populations. Marx consacre les chapitres 26 à 33 du *Capital* —portant sur « l'accumulation primitive »— à décrire le processus selon lequel cette imposition s'est traduite dans l'histoire⁵⁸⁹ : « [L]'exigence démesurée de gaspiller la plus grande partie de son énergie pour une fin en soi déterminée de l'extérieur n'a pas toujours été aussi intériorisée qu'aujourd'hui. Il aura fallu des siècles de violence ouverte pratiquée à grande échelle pour soumettre les hommes au service inconditionnel de l'idole Travail, et ce

⁵⁸⁶*Ibid.*, p. 239.

⁵⁸⁷*Ibid.*, p. 215.

⁵⁸⁸*Ibid.*, p. 245.

⁵⁸⁹Toute une école marxiste, souvent présenté comme le *marxisme politique*, s'est consacré entre autre à l'étude de la transition entre les rapports sociaux féodaux et les rapports sociaux capitaliste. En français, peu de leurs ouvrages ont été traduit, mais on lira avec intérêt Wood Ellen, *L'origine du capitalisme : une étude approfondie*, Montréal, Lux, 2009, 328 p.

littéralement par la torture. »⁵⁹⁰ Non seulement le travail est-il donc un phénomène social relativement récent, mais il est de plus lié à l'imposition d'une structuration spécifique des rapports sociaux, celle qui a cours sous le capitalisme.

Cependant, une partie de l'affirmation de Jappe évoquée ci-dessus est préoccupante, l'utilisation de la locution « jusqu'ici ». Toutes les sociétés ont fétichisées leurs médiations sociales *jusqu'ici*, nous dit-il. Le fétichisme n'est donc pas un caractère ontologique de la société humaine, mais bien une réalité contingente et historique qu'il est possible de dépasser. Les approches critiques de la valeur sont persuadées que toutes les sociétés jusqu'à présent ont eu des médiations fétichisées tout en étant certaines qu'il sera un jour possible de les dépasser⁵⁹¹ pour mettre en place « l'organisation de l'utilisation judicieuse de possibilités communes, contrôlée par l'action sociale consciente »⁵⁹². Qu'est-ce qui leur donne cette assurance que s'émanciper du fétichisme est possible pour l'humanité? Tout d'abord certaines expériences humaines, à l'échelle locale ou nationale, tendent vers cette émancipation⁵⁹³. Ensuite, l'humanité a tout de même été en mesure de dépasser certains fétiches qui dominaient les sociétés du passé. Enfin, le caractère contradictoire du système capitaliste expose sans cesse les deux visages de l'humanité : sa capacité immense à réaliser les objectifs qu'elle se fixe et son incapacité à le faire sciemment. Or, cette tension apparente laisse la porte ouverte à sa résolution par une transformation profonde de la société dont elle menace la survie autrement⁵⁹⁴.

⁵⁹⁰Kurz Robert et Lohoff Ernst et Trenkle Norbert, *Manifeste contre le travail*, Paris, Scheer, 2002, p.45.

⁵⁹¹Postone Moishe, *Temps, travail et domination sociale*, *op. cit.* p.269-270.

⁵⁹²Kurz Robert et al., *Manifeste contre le travail*, *op. cit.*, p. 95.

⁵⁹³Notamment la guerre civile espagnole selon Jappe Anselm, *Crédit à mort : la décomposition du capitalisme et ses critiques*, Paris, Lignes, 2011, p.29.

⁵⁹⁴Jappe Anselm, *Guy Debord*, Paris, Denoël, 2001, 266 p.

Pour sortir de ce fétichisme, les approches critiques de la valeur ne proposent aucunement de revenir à une époque précapitaliste ou aux sociétés primitives d' « abondance ». Au contraire, il est plutôt question de bien prendre acte des avancées permises par le capitalisme, tant sur le plan des capacités productives que de la conscience des possibilités de coopération : « Pour Marx, le socialisme suppose aussi un autre mode de production, qui ne soit pas organisé comme une mégamachine essentiellement fondée sur le travail humain immédiat. Le socialisme permettrait donc de nouveaux modes de travail et d'activité individuels, plus riches et plus satisfaisants, et une relation nouvelle du travail aux autres domaines de la vie. [...] Libérer les forces productives des contraintes imposées par la forme de richesse fondée sur le temps de travail implique de libérer la vie humaine de la production. »⁵⁹⁵ Selon les tenants des approches critiques de la valeur, dans la société émancipée, le travail est un lieu de réalisation, une activité ayant sens. On ne fait pas n'importe quel travail parce qu'il faut bien travailler pour vivre. On fait ce travail spécifique qui est reconnu comme pertinent par la société et que nous considérons comme tel, on le fait avec des égaux et non sous la domination de quelqu'un-e d'autre et on l'accomplit dans une organisation du travail qui prend en compte notre propre épanouissement⁵⁹⁶.

Le travail n'est donc plus entièrement le lieu du sacrifice et certainement pas celui de l'asservissement ou de la domination. Néanmoins, prévient Postone, il n'est pas non plus l'équivalent du jeu : « L'idée que Marx se fait du travail non-aliéné c'est que celui-ci est exempt de rapports de domination sociale directe ou abstraite. Il peut du même coup

⁵⁹⁵Postone Moïshe, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p. 545.

⁵⁹⁶Kurz Robert et al., *Manifeste contre le travail*, op. cit., p.95.

devenir une activité de réalisation de soi et, partant, se rapprocher du jeu. Toutefois, cette liberté par rapport à la domination ne signifie pas une liberté par rapport à *toutes* les contraintes, puisque toute société humaine requiert le travail sous une forme ou sous une autre pour pouvoir survivre. »⁵⁹⁷ Bref, les approches critiques de la valeur s'accordent pour dire que la socialisation des moyens de production et leur autogestion sont nécessaires (mais insuffisantes, comme nous le verrons ci-dessous) pour l'avènement de l'émancipation.

Ceux et celles qui étudient les pratiques des organisations libertaires ne s'opposeraient évidemment pas à l'idée que l'autogestion soit nécessaire à une société émancipée. En effet, tout un corpus a été construit au fil des ans en relatant à la fois les expériences autogestionnaires, mais aussi les arguments en faveur de l'autogestion. L'argument central en faveur de cette organisation du travail est de construire des espaces de travail et de vie qui ne sont pas fondés sur la hiérarchie, mais bien sur la confiance mutuelle et l'affinité. Rappelons que la proposition autogestionnaire mise de l'avant par les projets émancipateurs, en particulier l'économie participative, consiste à laisser libre cours aux milieux de travail quant à la constitution de leurs équipes de travail. Or, les pratiques libertaires nous enseignent que la composition des groupes de base est fort importante, non seulement en ce qui concerne la diversité de provenance des participant-es, mais aussi en ce qui a trait aux raisons qui les poussent à s'impliquer dans un projet. L'idée des groupes *affinitaires* est ici centrale. Inspirée des organisations anarchistes de la guerre civile espagnole, cette notion permet que l'agir politique et économique se fasse en

⁵⁹⁷Postone Moïshe, *Temps, travail et domination sociale, op. cit.*, p.58-59 n.4.

compagnie de gens que l'on choisit selon un principe de reconnaissance mutuelle⁵⁹⁸. C'est tout l'inverse de l'organisation du travail et du politique dans les sociétés contemporaines où l'on ne choisit pas ses collègues de travail et où l'on se trouve individualisé dans notre rapport au politique : « On y retrouve [dans les groupes affinitaires] des rapports informels, une plus grande fluidité organisationnelle, une personnalisation et des rapports d'amitiés. [...] Ainsi, ce sont la dynamique interne et l'interaction entre les membres qui se retrouvent à la base d'un groupe affinitaire. »⁵⁹⁹ Il s'agit donc d'une organisation qui se fonde sur le désir d'agir ensemble, d'être cette collectivité, ce commun. Ce n'est pas nécessairement un groupe d'amis forclos et encore moins une organisation aux dogmes idéologiques rigides, mais un lieu d'action fondé sur des valeurs partagées, le respect mutuel et le plaisir d'être ensemble⁶⁰⁰. Cette structure n'empêche pas la collaboration avec d'autres groupes par des systèmes de délégation, mais le fondement de l'organisation est de se réunir avec des gens qu'on choisit et qui nous choisissent⁶⁰¹. Ce mode de fonctionnement a, comme pour celui par consensus, un caractère naturel. Qui n'essaie pas de choisir le plus possible les gens qui composent son entourage, sa vie? Dans les rapports amicaux et amoureux, bien sûr, mais aussi dans les rapports familiaux, de travail, d'études ou encore dans les projets personnels. Bien sûr, ces rapports proches peuvent aussi poser des problèmes d'inclusion⁶⁰². Alors justement que les processus démocratiques mis en place visent à ce que tout le monde puisse

⁵⁹⁸Dupuis-Déri Francis, « L'altermondialisation à l'ombre du drapeau noir : L'anarchie en héritage », in *L'altermondialisme en France : La longue histoire d'une nouvelle cause*, Paris, Flammarion, 2005, p. 199–131.

⁵⁹⁹Quirion Marie-Ève, « Les Rapports De Pouvoir Au Sein Des Groupes Militants Radicaux », *op. cit.*, p. 77.

⁶⁰⁰Dupuis-Déri Francis, *Les Black Blocs*, *op. cit.*, p.42-43.

⁶⁰¹Quirion Marie-Ève, « Les Rapports De Pouvoir Au Sein Des Groupes Militants Radicaux », *op. cit.*, p.79-80.

⁶⁰²Polletta Francesca, *Freedom is an endless meeting*, *op. cit.*, p.2 01.

participer à la prise de décision, les rapports humains qui entourent ces processus, voire même l'habitude de les mettre en pratique d'une certaine manière ensemble, peut éventuellement mener à l'exclusion des personnes qui ont plus de difficultés avec les rapports sociaux ou qui n'ont pas l'habitude des procédures démocratiques⁶⁰³. Les groupes affinitaires doivent nécessairement trouver des façons d'intégrer les personnes nouvelles venues⁶⁰⁴, mais ne peut-on pas en dire autant de tous les milieux? Qui peut prétendre à l'intégration spontanée des personnes jusqu'alors inconnues?

La proposition de l'économie participative est justement de laisser les milieux de travail mettre en place des processus d'inclusion et d'exclusion des membres tout en s'assurant que ceux-ci favorisent le plus possible la participation de l'ensemble des membres du groupe. L'affinité partagée, le respect, le goût d'agir ensemble n'ont pas pour seul effet de rendre plus agréable l'action collective, ils offrent en fait un fondement nécessaire à la prise de décision démocratique : la confiance⁶⁰⁵. Un processus de compromis et de consensus est potentiellement miné à chaque instant par la mauvaise foi supposée des autres participant-es sans celle-ci⁶⁰⁶. La confiance est aussi partie prenante de la formation d'un *ethos* démocratique, comme l'est la participation à la prise de décision démocratique. Sur ce point, les pratiques des organisations libertaires rejoignent l'idée de *paideia* chère à Castoriadis et Bookchin : à la fois la création d'individus disposés à l'émancipation, mais aussi le fondement de rapports sociaux et d'institutions

⁶⁰³*Ibid.*, p.224.

⁶⁰⁴Quirion Marie-Ève, « Les Rapports De Pouvoir Au Sein Des Groupes Militants Radicaux », *op. cit.*, p. 41-46.

⁶⁰⁵Polletta Francesca, *Freedom is an endless meeting*, *op. cit.*, p. 222.

⁶⁰⁶Graeber David, *Direct action*, *op. cit.*, p. 352-353.

égalitaires⁶⁰⁷ : « From the perspective of the group, one might argue that the ethos arises from a central principle of anarchism: that as those who are treated like children will tend to behave like children, the best way to minimize selfish, spiteful, duplicitous or petty behavior is by effectively daring people to be mature »⁶⁰⁸.

Bref, du point de vue de l'école critique de la valeur la socialisation des moyens de production et leur autogestion sont des conditions nécessaires à l'organisation consciente des ressources parce qu'elles participent à éviter la médiation fétichisée qu'est le travail. Les tenants des pratiques des organisations libertaires ajoutent qu'en construisant des lieux de travail exempts de rapports de domination et de hiérarchies, la réalité de tous et toutes devient plus agréable, en plus de construire précisément les individualités les mieux disposées à interagir en contexte démocratique.

Égalisation de la rémunération

Les projets émancipateurs étudiés ont certains points de réflexion communs sur la question de la rémunération, mais ils ont aussi d'importantes divergences. Comme on l'a vu, ils sont tous structurés autour d'une égalisation de la rémunération dans la société, bien que cette égalisation ne s'organise pas selon les mêmes termes. Chez le jeune Castoriadis, la position est claire et simple : égalisation des salaires⁶⁰⁹. Chez Bookchin, on répartira le résultat de la production commune en fonction des besoins de chacun-es, avec comme sous-entendu clair qu'il y a peu d'écart entre les besoins des uns et des

⁶⁰⁷Holloway John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p.223-224.

⁶⁰⁸Graeber David, *Direct action*, op. cit., p.330-331.

⁶⁰⁹Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme*, op. cit., p.170-171. Et cette position n'est pas remise en question ou contestée dans les écrits tardifs de Castoriadis.

autres⁶¹⁰. Dans l'économie participative on organise le salaire en fonction de l'effort et du sacrifice, mais à partir d'un système qui tend à rassembler les salaires près de la moyenne sociale⁶¹¹. Cependant, s'il y a accord sur l'égalisation, le moteur de la rémunération lui n'est pas consensuel. Doit-on rémunérer pour que les gens puissent subvenir à leurs besoins ou doit-on plutôt le faire en fonction de l'effort fourni? Voyons d'abord quels échos trouvent l'idée d'égalisation des salaires au sein des théories critiques contemporaines avant de nous pencher plus spécifiquement sur la question épineuse du moteur de la rémunération.

Les théories critiques actuelles présentées au début du chapitre n'offrent pas beaucoup de réflexions quant à la question précise de la rémunération et encore moins sur ce à quoi elle devrait ressembler dans une société émancipée. Cependant, plusieurs auteurs critiques ont abordés récemment la question des inégalités de revenus et de leurs effets. Les travaux de Thomas Piketty sont particulièrement éclairants à cet égard. À partir d'une recherche historique sur les hauts revenus en France basées sur les données fiscales⁶¹², il s'est intéressé plus largement à l'évolution des inégalités au cours du 20^e siècle. Selon lui, une règle essentielle du capitalisme est que le rendement (r) dépasse systématiquement les gains de production (g): « L'inégalité $r > g$ implique que les patrimoines issus du passé se recapitalisent plus vite que le rythme de progression de la production et des salaires. Cette inégalité exprime une contradiction logique fondamentale. L'entrepreneur tend inévitablement à se transformer en rentier, et à dominer de plus en plus fortement ceux qui ne possèdent que leur travail. Une fois

⁶¹⁰Bookchin Murray, *Post-scarcity Anarchism*, Palo Alto, Ramparts Press, 1977, pp.288p.134-136.

⁶¹¹Albert Michael et Hahnel Robin, *The Political Economy of Participatory Economics*, *op. cit.*, p.45.

⁶¹²Piketty Thomas, *Les hauts revenus en France au XXe siècle: inégalités et redistributions, 1901-1998*, Paris, Grasset, 2001, 807 p.

constitué le capital se reproduit tout seul, plus vite que ne s'accroît la production. »⁶¹³ Si le 20^e siècle est apparu sous un autre jour à la lumière des gains salariaux des mouvements syndicaux et des avancées des droits des travailleurs et travailleuses, c'est simplement en raison de la destruction de patrimoine et de capital causées par les deux guerres mondiales.⁶¹⁴ Ces inégalités de revenus – qui s'annoncent grandissantes au 21^e siècle – mettent en place des oligarchies économiques et politiques qui ont une influence déterminante sur la vie des gens et qui minent la démocratie.

Au Canada et au Québec, des études réalisées par le Centre canadien des politiques alternatives (CCPA)⁶¹⁵ et l'Institut de recherche et d'informations socio-économiques (IRIS)⁶¹⁶ démontrent les mêmes tendances de croissance des inégalités et de concentration de la richesse. Les effets des inégalités sur la population ont également été étudiés d'un point de vue plus général par les médecins Richard Wilkinson et Kate Pickett⁶¹⁷. Leurs travaux révèlent le fardeau que représentent les inégalités de revenus sur de multiples aspects de la vie des populations. Ils font la démonstration qu'à partir d'un certain niveau la croissance des inégalités de revenus a des effets négatifs sur les éléments suivants : le niveau de confiance entre les gens, les taux de maladies mentales, la dépendance à l'alcool et à la drogue, l'espérance de vie, la mortalité infantile, l'obésité, la réussite scolaire, la maternité précoce, le nombre d'homicides, le taux d'incarcération

⁶¹³Piketty Thomas, *Le capital au XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p.942.

⁶¹⁴*Ibid.*, p.196.

⁶¹⁵Yalnizyan Armine, *The Rise of Canada's Richest 1%*, CCPA, décembre 2010, 22 p.

⁶¹⁶Couturier Eve-Lyne et Bertrand Schepper, *Qui s'enrichit, qui s'appauvrit, 1976-2006*, IRIS, mai 2010, 62 p.

⁶¹⁷Wilkinson Richard G et Pickett Kate, *L'égalité, c'est mieux: pourquoi les écarts de richesse ruinent nos sociétés*, Montréal, Écosociété, 2013, 378 p.

et la mobilité sociale⁶¹⁸. Ainsi, pour les deux chercheur-es, les inégalités entre les revenus ont un effet corrosif sur la santé physique et mentale des sociétés et des individus. Tant ces deux chercheur-es⁶¹⁹ que Thomas Piketty⁶²⁰ tirent comme conclusion qu'il est nécessaire de réduire les inégalité de revenus tout en admettant que certaines inégalités peuvent subsister tant qu'elles demeurent raisonnables.

Nos projets émancipateurs trouvent donc des démonstrations empiriques qui appuient leur volonté de réduire de façon majeure les disparités de revenus entre les personnes. Une réduction des inégalités permet de vivre dans un monde où le pouvoir est moins concentré, mais aussi dans un monde où il est possible d'être en santé et de se sentir en confiance avec son entourage. Néanmoins, les propositions de réorganisation des salaires mises de l'avant peuvent être contestées sur d'autres bases que la simple égalisation. Comme nous l'avons vu ci-dessus, le concept d'une rémunération qui n'engendre pas d'importantes disparités soulève immédiatement la question de l'incitatif au travail. Si on ne peut pas s'enrichir plus que son voisin, pourquoi travailler plus vite, plus fort ou plus longtemps?

Les recherches en matière de motivation au travail, bien qu'elles ne puissent en rien être classées dans les théories critiques, offrent des arguments qui semblent plutôt conforter la proposition de nos projets émancipateurs. En fait, depuis la publication en 1985 des travaux d'Edward Deci et de Richard Ryan sur l'autodétermination⁶²¹, il est généralement

⁶¹⁸*Ibid.*, p.39.

⁶¹⁹*Ibid.*, p.287-297.

⁶²⁰Piketty Thomas, *Le capital au XXIe siècle*, op. cit., p.796-880.

⁶²¹Deci Edward et Richard Ryan, *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*, New-York, Plenum Press, 1985, 371 p. Ces travaux ont marqué la discipline, mais les recherches en matière de motivation au travail pointaient en ce sens depuis les années 1950 notamment avec les contributions de

admis que la motivation intrinsèque a plus d'effet que la motivation extrinsèque. Ainsi, à partir du moment où une rémunération considérée comme suffisante est atteinte, les individus sont en fait assez peu motivés par les promesses de gains externes, par exemple de récompenses monétaires ou des cadeaux en nature. Le vulgarisateur Daniel H. Pink résume les théories de l'autodétermination en affirmant que la motivation à accomplir une tâche est en fait fondée sur trois éléments principaux : l'autonomie, la maîtrise et le sens (*purpose*)⁶²². Par autonomie, il entend le fait de choisir soi-même les conditions de la réalisation de son travail⁶²³. Bien sûr, cela signifie : décider de la façon d'organiser et son espace de travail, mais aussi son horaire, ses priorités, voire même ses objectifs. Par maîtrise, il évoque plutôt le plaisir qui accompagne la réalisation d'un travail bien fait⁶²⁴. Le spectre de la maîtrise s'étend de la satisfaction d'obtenir le résultat recherché à la volonté d'apprendre et de développer son savoir dans le but d'être simplement meilleur ou plus connaissant. Enfin, le sens est la volonté d'atteindre un but qui transcende l'action immédiate⁶²⁵. Il s'agit de la même énergie qui pousse les gens à s'engager bénévolement dans des causes qui les dépassent : le sens donne le sentiment de participer à autre chose qu'à son propre avancement. Au Québec, les recherches empiriques accomplies par Jacques Forest ont vérifié les hypothèses que nous venons de présenter⁶²⁶.

Harry Harlow dont celle-ci Harlow Harry, « Motivation as a Factor in the Acquisition of New Responses » dans *Current Theory and Research on Motivation*, Lincoln, Unveristy of Nebraska Press, 1953, pp.24-49.

⁶²²Pink Daniel H, *Drive: the surprising truth about what motivates us*, New York, Riverhead Books, 2011, pp.270p.

⁶²³*Ibid.*, p.83-106.

⁶²⁴*Ibid.*, p.107-128.

⁶²⁵*Ibid.*, p.129-145.

⁶²⁶On pourra lire un résumé de son approche sur les théories de la motivation par exemple Forest, J., et al., « L'argent achète-t-il le bonheur et la performance? Une perspective selon la théorie de l'autodétermination » dans C. Martin-Krumm et al. (dir), *Psychologie positive et environnement professionnel*, Paris, De Boeck, 2013, 350 p.

Dans une perspective bien plus modeste, l'étude à laquelle j'ai participé sur les bonis dans le secteur public au Québec a mené à des conclusions similaires en montrant le peu d'efficacité de ces modes de rémunération sur la stimulation au travail et la productivité⁶²⁷.

Autonomie, maîtrise, sens : il est intéressant de noter à quel point ces principes sont similaires à ceux qu'essaient de valoriser l'organisation du travail et la rémunération des projets émancipateurs que nous avons présentés. D'abord l'organisation autogestionnaire se structure autour de l'autonomie individuelle et collective au travail. Non seulement est-il question d'organiser son espace de travail et son horaire, il est en plus question de participer activement à la prise de décision concernant les objectifs à réaliser. Les projets émancipateurs tentent également de favoriser la maîtrise de son domaine d'expertise en retirant le plus possible les obstacles sociaux et économiques qui empêchent d'apprendre plus et mieux – en offrant notamment l'accès gratuit à l'éducation. Le municipalisme libertaire, dans sa valorisation de l'artisanat, favorise plus encore le développement de la maîtrise en créant un espace propice à la créativité personnelle et au développement de savoir-faire et de traditions locales⁶²⁸. Enfin, sur la question du sens, les projets émancipateurs étudiés réduisent grandement les barrières au changement d'emploi et au démarrage de nouveaux projets. Dans leur cadre, il n'est plus nécessaire d'accumuler un capital pour démarrer une entreprise ou pour se protéger contre le chômage. Ainsi, on peut rapidement changer de milieu lorsque celui où on travaille n'a plus de sens et même en démarrer un nouveau si on réussit à susciter l'intérêt des gens qui nous entourent.

⁶²⁷Handal Laura et Simon Tremblay-Pepin, *Les bonis dans le secteur public québécois : coûts et conséquences*, Montréal, IRIS, 2011, 59 p.

⁶²⁸Bookchin, Murray, *The Ecology of Freedom, op. cit.*, p.444-445.

Si sur les principes d'égalisation du revenu et d'incitation au travail les projets émancipateurs semblent relativement unis et convaincants, leur consensus se brise autour de ce qui constitue le moteur de la rémunération : le besoin ou l'effort? D'un côté, le municipalisme libertaire défend que ce sont les besoins qui doivent être au cœur de la rémunération obtenue. L'argument pour défendre l'idée d'une rémunération fondée sur les besoins est à la fois simple et efficace : nos besoins ne correspondent pas toujours à notre capacité de réaliser des efforts productifs. Ainsi, lier la survie (ou même le confort relatif) à la capacité de travail est injuste, car il n'y a pas de lien de causalité entre les deux. Par contre, Bookchin contourne l'épineux problème de l'allocation des ressources en postulant une situation d'après-rareté qui fait qu'il est inutile de mettre en place des institutions économiques, l'économie étant structurée directement de façon politique.

L'économie participative rejette l'idée qu'on puisse envisager à court ou moyen terme une économie qui aurait dépassé la rareté. On ne peut donc se contenter de dire : « satisfaisons tous les besoins »; il faut être plus précis sur la réalisation de ces objectifs. Albert et Hanhel répondent aux objections concernant la seule rémunération à l'effort en offrant à toutes les personnes qui ne sont pas en mesure de travailler le moyen de bien vivre sans exiger d'elles aucun effort. Par contre, la rémunération de l'ensemble des autres correspond à l'effort fourni pour faire avancer des projets collectifs. Takis Fotopoulos s'inspire de toutes ces réflexions pour proposer un système de rémunération qui est divisé en fonction des besoins primaires et secondaires⁶²⁹. Tout le monde – sauf les personnes qui en sont incapables – doit travailler un certain nombre d'heures qui correspond à la part respective de chacun-e dans ce qui a été collectivement désigné

⁶²⁹Fotopoulos Takis, *Towards an Inclusive Democracy*, *op. cit.*, p.257-261.

comme temps de travail nécessaire pour répondre aux besoins de base de l'ensemble de la population. Pour tout travail supplémentaire, Fotopoulos propose que une rémunération en fonction du nombre d'heures travaillées, du caractère plus ou moins désirable de la tâche à accomplir et de la désirabilité du bien ou service rendu disponible grâce à ce travail⁶³⁰. Ainsi, on offre une part d'efforts (qu'on présume modestes) pour participer à la réalisation des besoins de base collectifs, et cette participation donne les moyens de subvenir à ses besoins. Le reste du « travail » que nous effectuons est volontaire et rémunéré en fonction de l'intérêt des autres pour les produits qui en dérivent ainsi que l'effort et le temps qu'on y met.

Le « travail » devient ainsi une activité librement choisie et rémunérée non pas en fonction des propriétés dont on dispose ou des gens qu'on emploie, mais de l'effort qu'on y met et de la volonté des autres de se procurer les biens ou services que l'on produit. Cette solution est compatible avec l'idée de limite car elle permet, comme on l'a vu, que la production pour les besoins non essentiels soit limitée en fonction de la capacité de renouveler les ressources. Elle est aussi compatible avec l'idée, défendue par l'économie participative et à laquelle nous souscrivons dans le chapitre précédent, de rémunérer davantage l'heure passée à faire une tâche déplaisante que celle passée à effectuer une tâche plaisante. Un tel fonctionnement permet aussi de réduire le temps de travail, mais de le faire selon la volonté de chacun-e. On s'assure que tout le monde a ce qui lui est nécessaire. Si ensuite il souhaite faire autres choses pour les autres, tant mieux s'il y a de l'intérêt mutuel.

⁶³⁰*Ibid.*, p.264.

Si la proposition de Fotopoulos paraît intéressante et peut servir de base à une solution, nous verrons plus loin que son application en matière de prix et de monnaie n'est pas sans poser problème. De plus, même sur la question précise de la rémunération, plusieurs zones d'ombre subsistent. Comment exactement s'établissent les besoins essentiels et non essentiels quand il s'agit de questions qui dépassent les unités décisionnelles de base? Comment se différencie concrètement ce qui permet de satisfaire des besoins essentiels de besoins non essentiels alors que, dans beaucoup de cas, la définition même du luxe est de posséder une grande quantité de ce qui permet de satisfaire des besoins essentiels? Enfin, et nous reviendrons plus loin sur ce dernier aspect, tous les projets émancipateurs sont prisonniers de la question de l'obligation au travail pour ceux et celles qui sont jugés apte à l'accomplir. Il n'est pas simple de comprendre comment cette obligation se marie à l'idée de liberté.

Bref, bien que la question de la rémunération ait été réfléchié avec beaucoup de profondeur par certains projets émancipateurs, elle forme, avec la redéfinition des besoins et des désirs et l'obligation au travail un point nodal de tensions que nous éclairerons davantage au prochain chapitre.

Incitatifs à l'innovation et à la création

Comme nous l'avons vu, si l'on admet le caractère juste du modèle de rémunération proposé par nos projets émancipateurs, nombre de critiques remettent en question leur capacité à stimuler l'innovation. En guise de réponse, Michael Albert et Robin Hahnel prétendent qu'en fait l'économie participative lève précisément les barrières que le capitalisme pose lui-même sur la route des innovations qui peuvent le mieux servir les besoins de la population.

Le travail que Moishe Postone effectue sur le rapport entre temps et histoire permet de confirmer cette idée que le système économique actuel nuit en fait à l'innovation. Dépassant l'œuvre marxienne, Postone s'inspire des travaux des nombreux historiens de la transition entre l'époque médiévale et la modernité pour souligner à quel point la transformation du rapport au temps y est fondamentale⁶³¹. L'époque précapitaliste est caractérisée par l'utilisation du temps « concret », c'est-à-dire le temps imposé par des cycles précis définis par des institutions (l'Église bien sûr, mais aussi l'agriculture ou la monarchie). On vit en fonction d'éléments humains (le moment des vêpres) ou naturels réinterprétés par des humains (la moisson). Le temps est entièrement intégré au processus social⁶³². Avec la modernité apparaît une nouvelle conception du temps. Elle est inspirée de la physique newtonienne : il y a un « temps absolu, vrai et mathématique qui s'écoule de façon égale sans aucun rapport avec quoi que ce soit d'extérieur à lui »⁶³³. Se développent donc des horloges mécaniques visant à mesurer ce temps fonctionnant en heures toutes égales les unes aux autres⁶³⁴. Ce changement n'est pas dû qu'à ces avancées scientifique et technologique, mais surtout à une transformation des rapports sociaux auxquels il participe⁶³⁵. C'est parce qu'il est de plus en plus utile de mesurer le temps ainsi que sont adoptées les horloges mécaniques. Ce faisant leur bon fonctionnement rend aussi de plus en plus intéressant de mesurer le temps de la sorte. Que cause ce changement dans la compréhension du temps? De la même manière que les marchandises

⁶³¹Postone Moishe, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit. p.277-320.

⁶³²*Ibid.* p.298-300.

⁶³³Newton cité par Postone dans *Ibid.*, p.300.

⁶³⁴*Ibid.*, p.301-302.

⁶³⁵En fait Postone montre qu'en Chine, par exemple, on développe des horloges mécaniques très fonctionnelles dès le Xe siècle, mais celles-ci n'ont aucun impact social, pas plus d'ailleurs que le système d'heures constantes et équivalentes que les Chinois découvrent très tôt. *Ibid.* p.303-305.

deviennent commensurables lorsque toutes réduites à leur valeur en temps de travail humain, les heures deviennent comparables lorsque toutes réduites à la même unité. Comparables, donc interchangeableables et, forcément, échangeables et organisables. Se construisent donc en commun l'idée comme quoi le temps est constitué d'unités toutes semblables et interchangeableables et celle selon laquelle on peut vendre certaines heures de ses journées et que chacune d'elles a une valeur⁶³⁶.

La liaison des heures constantes avec le travail mène inmanquablement à l'idée de productivité : comment produire plus dans l'heure toujours équivalente⁶³⁷? Dans un contexte de concurrence, le capitaliste est encouragé à produire plus efficacement que la moyenne sociale pour profiter – pendant un certain temps – d'un avantage sur ses concurrents. Quand l'ensemble de la société a adopté le gain de productivité, chaque heure de travail devient ainsi plus productive et permet d'effectuer plus de tâches. La même heure paraît ainsi plus longue : on peut y accomplir plus.⁶³⁸ Se profile donc, derrière le temps abstrait vécu tous les jours, un *temps historique*, soit l'évolution de la capacité humaine à réaliser plus en moins de temps. Or, la valeur étant donnée par le temps de travail consacré à la production de chaque marchandise, cette tendance vers l'augmentation de la productivité fait, à terme, réduire la valeur de chaque marchandise produite. Comme la valeur est un fétiche poursuivi pour sa seule accumulation et non suivant une finalité extérieure, les gains de productivité ne signifient pas une réduction du temps de travail, mais simplement une croissance de la production à laquelle tous les

⁶³⁶*Ibid.*, p. 312-313.

⁶³⁷*Ibid.*, p. 314-316.

⁶³⁸On peut tracer un parallèle entre cette densification des heures et la notion de « compression espace temps » chez Harvey David, *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*, Cambridge, Wiley-Blackwell, 2008, 392 p.

capitalistes doivent s'adapter sous peine de disparaître. « *L'une des caractéristiques du capitalisme est donc la constitution sociale de deux formes de temps - le temps abstrait et le temps historique - qui sont intrinsèquement liées entre elles* »⁶³⁹, résume Postone.

Le temps historique, l'histoire que les humains construisent sans vraiment la contrôler, est caché par le temps abstrait qui semble s'étendre du début à la fin de l'histoire humaine comme une répétition incessantes des mêmes obligations. L'obligation centrale est en effet la construction de plus de valeur d'échange. L'accumulation de valeur d'échange peut certes permettre à certains individus d'atteindre la richesse matérielle (une vie plus confortable, la possession d'une variété d'objets qui leur sont utiles), mais elle ne signifie pas, en soi, que nos vies sont collectivement plus confortables, et ce, malgré les avancées de productivité (donc du temps historique). En fait, le fonctionnement du capitalisme entraîne la création d'une grande quantité de valeur d'échange, mais elle est d'abord utilisée non pas pour rendre la vie plus confortable, mais bien pour produire encore plus de valeur d'échange (rendre la vie plus confortable étant parfois une conséquence dérivée de cette production). Ainsi, l'accroissement de la productivité ne sert pas à réduire le temps de travail de tout le monde, mais bien à produire plus en travaillant autant – et même parfois pour produire plus de produits moins durables, ce qui oblige un rachat plus fréquent et ce qui augmente donc la production de valeur⁶⁴⁰.

Ainsi, mettre fin au capitalisme signifierait mettre fin à la valorisation abstraite de la production comme médiation. Chaque gain de productivité et chaque nouvelle innovation seraient considérés par une médiation politique. Un gain de productivité pourrait

⁶³⁹Postone Moïshe, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p. 434. (Les italiques sont de Postone).

⁶⁴⁰*Ibid.*, p.500.

directement mener à une réduction du temps de travail *sans augmentation de la production totale* si celle-ci n'est pas nécessaire. De la même façon, la réalisation d'un nouveau produit mènerait non pas à la seule tentative de réduction des coûts pour la production, mais à la volonté de faire les biens les plus durables possible pour éviter une production inutile. « Ainsi l'analyse de Marx suggère-t-elle que l'abolition de la valeur autoriserait un mode de production technologiquement avancé différent, un mode de production qui ne serait plus intrinsèquement structuré de façon antagoniste, comme l'est la sphère de production sous le capitalisme. Cette analyse suggère aussi la possibilité d'une restructuration et d'un remodelage complet de la connaissance scientifique et technique qui s'est développée dans le contexte des formes sociales aliénées du capitalisme. »⁶⁴¹ L'abolition du capitalisme ne signe pas la fin des développements technologiques, simplement l'avènement d'une nouvelle façon d'aborder ceux-ci.

Il se peut bien que le capitalisme réussisse à produire le plus rapidement possible les meilleurs *sea-doo*, mais il semble incapable de permettre à la société de se demander s'il faut produire des *sea-doo*. En fait, il adoptera plutôt une posture inverse à celle du questionnement : les techniques de marketing qu'il emploie n'amène pas la réflexion collective et le dialogue, mais fonctionne selon la logique de la persuasion individuelle et du baratin. Le but de la technologie est donc soumis à celui de l'accroissement de la valeur, c'est-à-dire produire plus rapidement ce qui existe déjà ou produire de nouvelles marchandises non selon leur utilité mais en fonction de leur capacité à cristalliser le plus de travail humain possible⁶⁴². Or, dans une perspective émancipatrice, la technologie peut

⁶⁴¹*Ibid.*, p.533.

⁶⁴²*Ibid.*, p. 293.

être tout à fait utile si elle permet à l'humanité de réduire le joug de ses obligations nécessaires pour assurer sa survie⁶⁴³. La question de l'innovation et de la créativité se poserait donc à partir de la valeur d'usage même —« De quoi a-t-on besoin pour améliorer nos vies? »— et non à travers la médiation de la valeur d'échange et donc du modèle d'affaires rentable —« Quelle invention puis-je développer qui me permettra de faire suffisamment d'argent pour que mon entreprise grandisse? »⁶⁴⁴. Non seulement les inventions pertinentes en termes d'usage ne seraient plus étouffées (menant à une augmentation quantitative), mais en plus elles seraient directement favorisées (augmentation qualitative).⁶⁴⁵

Cette réflexion est tout à fait en phase avec la pensée véblénienne et sa renaissance au sein des théories critiques contemporaines. Pour l'économiste Thorstein Veblen, en effet, le commerce n'est pas le moteur de développement de l'industrie, mais plutôt sa balise, voire son frein⁶⁴⁶. La notion de commerce chez Veblen représente le principe autour duquel se bâtit l'organisation hiérarchique de l'entreprise dont le moteur est l'accumulation de profit. L'industrie, quant à elle, est le principe de création et d'amélioration de la technique. Si à la naissance du système prix (nom qu'il donne à l'organisation économique que nous nommons capitalisme), la personne qui s'assure de la rentabilité de l'entreprise pouvait être l'inventeur même de la technologie vendue, Veblen assure qu'au début du 20^e siècle – sa période d'écriture active – la situation a bien

⁶⁴³Kurz Robert et al., *Manifeste contre le travail*, op. cit., p. 102.

⁶⁴⁴Il s'agit ici de la version candide. La version plus réaliste se situe probablement entre les deux pôles suivants : « Comment puis-je améliorer mes processus – productifs, distributifs ou autres – pour être plus performant que mes concurrents ? » et « Quel effet de marketing me permet de rendre essentiel un nouveau gadget qui serait à première vue superflu ? ».

⁶⁴⁵Postone Moïshe, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p.531.

⁶⁴⁶Veblen Thorstein, *The engineers and the price system*, New York, Cosimo, 2006, p.119 (non paginé) .

changé. En effet, les entreprises ont pris des dimensions gigantesques, et la technique a atteint une complexité telle qu'il n'est plus possible pour la plupart des entrepreneurs d'être également spécialistes du versant technique de leur entreprise⁶⁴⁷. Apparaissent alors les ingénieur-es et les technicien-nes, soit les employé-es payés par les capitaines de finance (nom que Veblen donne aux entrepreneurs qui ne se consacrent désormais qu'à gérer l'aspect commercial de l'entreprise) pour s'occuper du développement technique de leur entreprise. Par contre, les intérêts et volonté des capitaines de finance et des ingénieur-es s'opposent concrètement. Les premiers veulent faire du profit, or celui-ci n'advient que dans une situation de stabilité et de réduction de la concurrence : pour maintenir élevés leurs marges bénéficiaires, ils ont tout intérêt à ne pas utiliser à pleine capacité leur force productive et maintenir une rareté relative. De plus, ils préfèrent de loin limiter les grandes avancées techniques qui transforment le marché pour assurer plutôt à la fois des prix et des profits stables⁶⁴⁸. Veblen utilise le terme « sabotage » pour qualifier cette stratégie commerciale des capitaines de finance qui limitent intentionnellement le développement technique pour stabiliser leurs revenus⁶⁴⁹.

Jonathan Nitzan et Shimshon Bichler proposent dans *Capital as Power*⁶⁵⁰ une relecture et un approfondissement des thèses vébléniennes. Voyons deux exemples qu'ils mobilisent pour démontrer toute la pertinence et la portée de la pensée de Veblen dans la compréhension de l'économie contemporaine. Premièrement, le cas du développement de l'automobile. On peut analyser comme sabotage à la fois les barrières imposées au

⁶⁴⁷*Ibid.*, p.26-30 (non paginé).

⁶⁴⁸*Ibid.*, p.10.

⁶⁴⁹*Ibid.*, p.7-8.

⁶⁵⁰Nitzan Jonathan et Bichler Shimshon, *Capital as power: a study of order and creorder*, New York, Routledge, 2009, pp.438p.

développement de technologies de rechange moins polluantes, mais on peut aussi faire de même avec la stratégie productive complètement dépendante de la stratégie marketing et des habitudes développées chez les consommateurs et consommatrices (sortie de nouveaux modèles chaque année sans que ceux-ci ne changent quoi que ce soit outre quelques gadgets). Il est également possible d'envisager comme sabotage l'entièreté de l'organisation de la production de l'espace urbain en fonction non pas de ce qui est le mieux technologiquement pour ceux et celles qui l'habitent, mais bien en fonction des intérêts de l'entreprise productrice d'automobiles⁶⁵¹. De la même manière, la guerre des « standards » en électronique présente un deuxième exemple de sabotage. L'incapacité des entreprises de production à s'entendre sur l'effet de l'apparition du *digital audio tape* (DAT) sur leurs profits au début des années 1990 a retardé son apparition jusqu'à rendre cette technologie obsolète avant même qu'elle n'atteigne les tablettes. On a vu les mêmes débats, les mêmes retards et le même sabotage apparaître autour de l'évolution des disques numériques DVD et Blu-ray.

En fait, la logique même de la propriété intellectuelle est un bon exemple de sabotage où les besoins de l'entreprise freinent le partage et le développement de la connaissance⁶⁵². Les travaux de Nitzan et Bichler transposent l'opposition entre commerce et industrie développée par Veblen à une autre échelle en renommant les deux termes « pouvoir » et « créativité ».⁶⁵³ La compréhension du système économique prend alors une ampleur jusque-là inaccessible par les seules réflexions vebléninennes. La recherche d'une croissance stable et prévisible de la rentabilité et la capacité de se projeter dans l'avenir

⁶⁵¹*Ibid.*, p.223.

⁶⁵²*Ibid.*, p.234-235.

⁶⁵³*Ibid.*, p.223.

grâce aux outils de la finance sont en fait des stratégies d'accumulation et de concrétisation d'un pouvoir sur les autres humains : c'est cette relation sociale que Nitzan et Bichler placent au cœur de leur définition de ce qu'est le capital⁶⁵⁴. C'est l'ensemble de l'appareil de pouvoir politico-économique qui est à comprendre comme une technique de cristallisation des rapports de domination à travers des symboles et des conventions comme l'argent ou le statut social.

Si nous revenons à notre question de départ à propos de l'innovation, nous la trouvons complètement renversée à la fois par les apports des approches critiques de la valeur que par l'approche néo-véblénienne. Il n'est plus question de savoir si une économie démocratisée sera en mesure de *maintenir* les incitatifs capitalistes à l'innovation, mais bien si elle sera en mesure de *lever les balises* imposées à la créativité humaine par cette organisation sociale. La fin de la logique du profit, le contrôle démocratique des milieux de travail et la représentation démocratique directe du pouvoir politique semblent, aux regards des arguments de ces théories critiques, des bonnes voies pour envisager une libération du potentiel créatif des humains. Ils pourront ainsi transformer intelligemment le monde qui les entoure en fonction de leurs besoins et en respectant l'équilibre de leur environnement, et non seulement pour accumuler une valeur abstraite qui est en fait du pouvoir cristallisé en un symbole.

En somme les théories critiques contemporaines s'entendent avec nos projets émancipateurs pour dire que le capitalisme est un frein à l'innovation plutôt qu'un élément qui favorise son développement. Par contre, ni elles ni les projets émancipateurs

⁶⁵⁴*Ibid.*, p.306-307.

ne formulent de propositions précises en matière de nouveaux incitatifs pour favoriser la créativité.

Synthèse de la production

Les théories critiques s'entendent donc avec nos projets émancipateurs quant à la socialisation des moyens de production et à leur autogestion, ainsi qu'au chapitre de l'égalisation des salaires et de l'incitation à l'innovation. Par contre, la question du moteur de la rémunération (entre l'effort ou le besoin) fera partie de ce qui devra être approfondi lors du prochain chapitre. Cela signifie que les milieux de travail se voient attribuer des moyens de production qu'ils autogèrent collectivement. Leur utilisation de ces moyens de production leur procure une rémunération, celle-ci est relativement égale entre les travailleurs et travailleuses, mais peut fluctuer légèrement – soit en fonction des besoins, soit en fonction des désirs. Les décisions en matière de recherche et de développement sont prises à travers des processus politiques conscients et visent à améliorer la qualité de vie des gens et non l'accroissement de la production de valeur.

Consommation

Les projets émancipateurs proposent tous des nouvelles façons d'organiser la consommation. En premier lieu, ils partagent une critique commune du fonctionnement actuel de la consommation de biens et de services au sein du capitalisme. Cette critique se divise en deux volets : la critique de l'incitation à la consommation par l'entremise du marketing et la critique du caractère individualisé de la consommation. La critique du marketing porte en son fondement la critique de la création de besoins ou de la confusion entre besoins et désirs. Tant pour Castoriadis, Bookchin que Hanel et Albert, le marketing

n'a pour fonction que de déverser sur le marché les surplus productifs de l'économie capitaliste dans le but de maintenir ou d'améliorer les taux de profits. Or, ses conséquences dépassent largement ses objectifs : c'est tout un mode de vie qu'entraîne le marketing, toute une compréhension du monde qu'il pousse, voire impose. Se construit alors un flou entre les besoins et les désirs, entre ce qui est bel et bien un besoin et ce qui est créé par l'intervention du marketing. Castoriadis prend clairement position pour mettre fin au secteur de la publicité⁶⁵⁵. Bookchin propose une redéfinition collective et politique des besoins et des désirs, sans l'intervention de la publicité, ce qui mènerait à une réduction massive de la production⁶⁵⁶. Albert et Hahnel proposent à travers leur planification participative que tout le monde énonce ses besoins et désirs (sans différenciation) et que le processus de planification permette d'en arriver à un choix collectif sur cette question⁶⁵⁷. Comme on l'a vu ci-dessus, on peut adapter le principe de l'économie participative en s'inspirant des travaux de Takis Fotopoulos pour différencier clairement les besoins essentiels des besoins non essentiels au sein même du processus d'allocation⁶⁵⁸.

Le deuxième volet de leur critique – le caractère individualisé de la consommation au sein du capitalisme – est semblable d'un projet émancipateur à l'autre, mais n'y trouve pas les mêmes réponses. Il est entendu que le fait de considérer la consommation comme un geste purement individuel rend invisibles ses importantes conséquences collectives. Non seulement, cela dévalorise les options de consommation publique, mais en plus, la

⁶⁵⁵Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme*, *op. cit.*, p.118.

⁶⁵⁶Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom*, *op. cit.*, p.138-139.

⁶⁵⁷Albert Michael et Hahnel Robin, *Looking Forward*, *op. cit.*, p.121-127.

⁶⁵⁸Fotopoulos Takis, *Towards an Inclusive Democracy*, *op. cit.*, p.262-264.

multiplication des petits effets qui sont invisibles à l'échelle individuelle pose rapidement des problèmes écologiques et sociaux lorsque ces choix sont répétés des millions de fois. Pour solutionner ce problème, Castoriadis pointe vers la prise de décision en commun sur les grands enjeux de l'économie : taux de croissance, temps de travail moyen mais aussi niveau de consommation actuel et à venir⁶⁵⁹. Cependant, la consommation directe est laissée à un marché sans monnaie cumulable qui suit le principe de la souveraineté du consommateur et de la consommatrice⁶⁶⁰. Le municipalisme libertaire propose, pour sa part, une prise de décision politique qui, mêlée à la *paideia*, nous permettrait d'atteindre un rapport à la consommation qui serait à la fois écologique, rationnel et esthétique⁶⁶¹. L'économie participative propose quant à elle que des conseils de consommation soient mis en place et qu'ils régulent la consommation collective suivant la logique confédérale de même que la consommation individuelle lorsque celle-ci dépasse les limites permises par les efforts fournis⁶⁶².

Ces réflexions sur la consommation mènent aussi inévitablement à la question de l'accès à la consommation : que faut-il accomplir pour pouvoir consommer? La réponse classique du capitalisme est indéniablement qui ne travaille pas ne mange pas⁶⁶³. Or, si tous nos projets émancipateurs s'entendent pour que les gens qui n'ont pas les capacités de travailler reçoivent les mêmes droits de consommation que les autres, que faire de ceux et celles qui peuvent travailler mais ne souhaitent pas le faire? Sur cette questions,

⁶⁵⁹Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme, op. cit.*, p.175.

⁶⁶⁰*Ibid.*, p.166-167.

⁶⁶¹Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom, op. cit.*, p.300.

⁶⁶²Albert Michael et Hahnel Robin, *Looking Forward, op. cit.*, p.53-64.

⁶⁶³Notons que s'il s'agit de la réponse classique, l'économie capitaliste a évolué et des réponses différentes sont venues s'y greffer, notamment à travers le keynésianisme. Cependant, il est essentiel de garder en tête que du point de vue de l'économie orthodoxe, ces réponses sont toujours de nature extra-économique parce que mise en place en dehors de la logique de marché.

les réponses des projets émancipateurs sont non seulement variées, elles sont souvent vagues. Du côté de Castoriadis, la question n'est jamais directement abordée. Chez Bookchin, le projet laisse entrevoir que dans la société post-rareté l'obligation à un travail quelconque n'existerait pas. Le sujet est débattu au sein des tenants de l'économie participative. En résulte une vaine hésitation entre une obligation culturelle imposée par l'opprobre généralisé ou des méthodes plus contraignantes⁶⁶⁴. Du côté de Fotopoulos, la réponse est sibylline : ceux et celles qui ne veulent pas effectuer le travail minimal exigé pour que les besoins de base de tout le monde soient remplis doivent être exclus de la démocratie générale⁶⁶⁵. On ne sait cependant pas ce que l'auteur entend concrètement par cette exclusion. Il y a là une question cruciale à clarifier et à trancher.

Redéfinir les besoins et les désirs

Les approches critiques de la valeur défendent la même position que nos projets émancipateurs quant à la nécessité de distinguer besoins et désirs. En effet, pour elles au sein du capitalisme, cette distinction ne peut être réalisée à cause de la confusion entre valeur d'usage et valeur d'échange que Marx expose dès les premiers chapitres du *Capital*. Pour Marx, la marchandise a un caractère double dans le capitalisme. D'abord, il s'agit d'un objet utile qui possède une valeur d'usage, c'est-à-dire qu'on peut l'employer

⁶⁶⁴Comme on peut le lire dans cette introduction du groupe de Victoria pour une économie participative : « There are two ways of dealing with this in a parecon. One is to provide for people that are perfectly capable of working but do not wish to. However, this creates problems. In a parecon, the economy *wants* everyone to work, because then everyone else has to work less. Full employment is desired by the parecon system. If people refuse to work and want everyone else to provide for them while they live on the beach playing volleyball and drinking fancy drinks, they will face social pressure to work for the benefits they are getting for free. Thus, the other option is that if you don't work, then you don't get paid, and you go hungry, so you have to work. If some people are able to work and absolutely refuse to work, then they will be dealt with – humanely. A parecon will have to choose how to deal with this. » Dans The Victoria Collective for a Participatory Society, *An Introduction to Participatory Economics*, <http://parecon.ca/intro-to-participatory-economics-aussie-version>

⁶⁶⁵ Fotopoulos, Takis, « Q&A on the economic model of Inclusive Democracy », *The international Journal of Inclusive Democracy*, vol. 6, num. 4, 2010, p.6.

selon la fonction pour laquelle elle a été produite (porter une chemise, boire dans un verre, etc.). Toutefois, la marchandise est également un objet qu'on peut échanger et qui possède, de ce fait, une valeur d'échange⁶⁶⁶. Un des arguments centraux de Marx est que ces deux valeurs sont disloquées au sein du système capitaliste. En effet, la valeur d'échange n'équivaut jamais à la valeur d'usage, car les valeurs d'usage sont incommensurables entre elles – que vaut manger une pomme par rapport à être éclairé pendant une heure⁶⁶⁷? Pour les rendre comparables entre elles, les marchandises doivent référer à ce qui leur est commun : selon Marx, il s'agit du temps de travail qui a été nécessaire à leur production⁶⁶⁸. C'est donc le travail humain qui détermine la valeur des marchandises⁶⁶⁹. Mais comme pour les marchandises, on pourrait dire que tous les types de travail sont incommensurables entre eux : coudre un vêtement n'a rien de semblable à composer une pièce de musique.

En fait, le travail présente lui aussi deux visages : l'un concret, l'autre abstrait. Le travail concret du menuisier est celui qui produit effectivement l'objet « table ». Le travail abstrait est le temps nécessaire à la réalisation d'une table dans la société à un moment donné de son développement⁶⁷⁰. Le travail concret fait l'objet, mais c'est le travail

⁶⁶⁶Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise*, *op. cit.*, p.30-31.

⁶⁶⁷*Ibid.*, p.31.

⁶⁶⁸Cette théorie qui lie la valeur au travail est contestée par les paradigmes dominants de l'économie contemporaine qui lui préfère celle de l'utilité marginale (tout aussi problématique, par ailleurs), l'objectif des approches critiques de la valeur n'est pas d'en montrer la validité, mais bien de souligner quel est le choix fait par Marx et comme il permet de poser un certain regard sur la société. *Ibid.* p.74-75 n.6.

⁶⁶⁹Il est question ici de la valeur et non du prix. « La valeur n'a pas d'existence empirique et n'est pas mesurable dans le cas particulier, parce que les rapports effectifs sont infiniment plus complexes que nos exemples élémentaires – ainsi dans la valeur de chaque marchandise entre la valeur d'autres marchandises qui ont concouru à sa production. Dans la composition du prix, distinct de la valeur, entrent aussi l'offre et la demande et d'autres facteurs. Cependant les prix gravitent toujours autour des valeurs, qui à la longue, les déterminent. La réalité superficielle formée par les prix « voile » la réalité fondamentale, constituée par les valeurs, mais sans l'invalider le moins du monde. » *Ibid.* p.75 n.7.

⁶⁷⁰*Ibid.*, p.32

abstrait qui lui donne sa valeur et qui le fait devenir marchandise. Donc peu importe le temps qu'il faudra pour faire cet objet précis, sa valeur sera déterminée en fonction du temps moyen qu'il faut pour le produire dans la société à ce moment donné. C'est ainsi que les marchandises deviennent commensurables entre elles. Une table qui prendrait 4 heures de travail abstrait à produire serait donc équivalente à 2 pommes qui prennent 2 heures du même travail abstrait à produire chacune⁶⁷¹. Elle est aussi équivalente à 3 grammes de sucre, 2 kilos de farine, etc.⁶⁷² Par le jeu de cette médiation, toute marchandise peut devenir un équivalent de notre table. Remplaçons-la par de l'argent et voilà que nous trouvons un équivalent universel pour toutes les marchandises, une table vaut 20\$⁶⁷³. Voilà comment nous apparaissent les marchandises et leur valeur dans la vie de tous les jours.

Si ce constat peut sembler banal, il ne l'est pas du tout. Chaque producteur individuel entre sur le marché en croyant avoir vendu une marchandise (sa force de travail) contre de l'argent qui lui permet d'obtenir une autre marchandise dont il a besoin (Marchandise-Argent-Marchandise – M-A-M)⁶⁷⁴. Or, il ne sait pas que l'argent qu'il a obtenu ne lui a pas été donné en fonction du travail qu'il a effectué (nous y reviendrons ci-dessous) ni que la valeur de la marchandise qu'il achètera n'est pas déterminée en fonction du travail concret qui lui a été consacrée, mais bien en fonction du temps de travail abstrait nécessaire à sa réalisation qui est comparable au temps de travail abstrait nécessaire à la réalisation des autres marchandises. La valeur devient ici un masque en ce sens qu'elle

⁶⁷¹*Ibid.* p.33.

⁶⁷²*Ibid.* p.34.

⁶⁷³*Ibid.* p.35-36.

⁶⁷⁴Postone Moïshe, *Temps, travail et domination sociale, op. cit.*, p. 393.

empêche de voir le rapport social qui se construit derrière elle⁶⁷⁵. On dira : voilà une mystification qui change bien peu, car l'échange aura tout de même lieu. En effet, l'échange aura lieu, mais le fétiche de la valeur réifiée dans la forme argent cache le véritable processus en cours et empêche les êtres humains de prendre conscience de ce qu'ils sont effectivement en train de faire collectivement. Ils ne réalisent donc pas la différence entre ce qu'ils voudraient faire et de ce qu'ils font⁶⁷⁶. L'argent devient cette valeur que tout le monde souhaite obtenir parce qu'elle est le symbole général de la richesse. Elle permet de tout faire : acquérir des objets, dire à d'autres gens quelles actions poser, obtenir des services, transformer le monde qui nous entoure, etc. Or, cet équivalent se mesure par un chiffre, il est strictement quantitatif, potentiellement illimité, et les potentialités qu'il peut rendre réalité sont tellement variées qu'il devient un objectif abstrait. Nous voulons tous faire de l'argent, peu importe ce qu'on veut faire avec⁶⁷⁷.

C'est ici qu'il faut se pencher sur la création de valeur dans le capitalisme, ce qui nous permettra de montrer le caractère entièrement fétichisé du processus. Pour Marx, la force de travail est une marchandise qui se vend en fonction de la valeur de sa reproduction (coût de survie des travailleur et travailleuses). Or, une fois ce coût payé, le reste de la journée de travail permet de produire un surplus de valeur (la plus-value) que le capitaliste engrange, ce qui lui donne plus de richesse sociale⁶⁷⁸. À l'inverse du producteur et de la productrice, le capitaliste achète une marchandise (la force de travail) avec de l'argent pour obtenir plus d'argent (Argent – Marchandise – Plus d'argent A-M-

⁶⁷⁵Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise*, *op. cit.*, p.141.

⁶⁷⁶Postone Moishe, *Temps, travail et domination sociale*, *op. cit.*, p.188-189.

⁶⁷⁷*Ibid.*, p.396-397.

⁶⁷⁸Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise*, *op. cit.*, p.89.

A')⁶⁷⁹ : « Alors qu'on peut dire que la circulation des marchandises a un but final qui se trouve en dehors du procès - à savoir la consommation et la satisfaction des besoins -, selon Marx la force qui pousse le circuit A-M-A', son but déterminant, c'est la valeur elle-même, une forme générale-abstraite de richesse par rapport à laquelle toutes les formes de richesse matérielle sont quantifiées. Avec l'introduction de la catégorie de capital, la valeur se révèle donc être un moyen en vue d'un but qui est lui-même un moyen et non une fin. »⁶⁸⁰ Voilà le caractère fétichiste de cette médiation sociale révélé. La production n'est pas faite consciemment en fonction des besoins des êtres humains, elle est faite en fonction de la maximisation de la valeur qui peut être maximisée ainsi à l'infini à cause de son caractère abstrait (on peut toujours faire plus d'argent). On ne produit pas des pommes parce qu'il faut nourrir des gens, on produit des pommes parce que ces gens qui veulent manger ont de l'argent et qu'on peut prendre leur argent sans le redonner au complet à la personne qui a cueilli les pommes⁶⁸¹. Non seulement cela a pour conséquence que les besoins superflus de ceux et celles qui ont de l'argent sont plus importants que les besoins essentiels de ceux et celles qui n'en ont pas, mais plus profondément, c'est la notion de besoin même qui devient secondaire. Si l'important pour la production est que les marchandises soient échangées (et non que les produits soient utiles à remplir un besoin), il s'agit simplement de créer l'envie de les acheter – ou de penser l'avoir créée – pour se lancer dans la production. S'ensuit évidemment de la

⁶⁷⁹*Ibid.*, p.90.

⁶⁸⁰Postone Moïse, *Temps, travail et domination sociale*, *op. cit.*, p.395.

⁶⁸¹Kurz Robert et al., *Manifeste contre le travail*, *op. cit.*, p.36.

surconsommation causée par le marketing et du gaspillage de ressources par les erreurs d'évaluation et allocation inégalitaire du travail et de ses produits⁶⁸².

Selon l'école de la limite, la fin du lien entre la valeur d'usage et la valeur d'échange rendrait aussi plus visibles les besoins qui peuvent être assouvis en dehors de la production. Comme nous serions collectivement conscients de l'impact de nos décisions sur le surplus de travail à réaliser, nous serions plus à même de considérer et de valoriser les options qui n'en exigent pas. Ainsi, en réévaluant nos besoins et en centrant notre activité productive sur ceux-ci, le travail prendra moins d'espace dans la vie des gens : « La place que les besoins retranchés ont laissée dans le cœur, disait déjà Gabriel Tarde, les talents la prennent, talents artistiques, poétiques, scientifiques, chaque jours multipliés et enracinés »⁶⁸³. À contre-courant de ce qu'avancent les promoteurs du « il faut travailler plus », cette réduction du temps de travail est éminemment possible soutiennent les tenants de l'école de la limite. Tout d'abord, les gains de productivité des dernières décennies sont prodigieux. L'automatisation et l'informatisation des centres productifs permettent littéralement de se passer de travail humain dans une multitude de tâches. Il n'y a donc aucun problème à éliminer du travail⁶⁸⁴. Si ces gains en efficacité ne se sont pas concrétisés en réduction majeure du temps de travail pour l'instant (bien que sur de longues périodes le temps de travail ait effectivement diminué au sein des sociétés occidentales⁶⁸⁵), c'est que, comme on vient de le voir, rien dans le système économique actuel n'encourage une telle diminution. De plus, la consommation augmente, ce qui

⁶⁸²Postone Moïshe, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p.137.

⁶⁸³Latouche Serge, *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, Mille et une nuits, 2007, pp.171p., p.125-126.

⁶⁸⁴Latouche Serge, *Le pari de la décroissance*, op. cit., p.234.

⁶⁸⁵Gorz André, *Capitalisme, Socialisme, Écologie - Désorientations, Orientations*, op. cit., p.52, 156-157.

réduit l'effet des gains de productivité. Ajoutons aussi qu'une part du travail humain, effectuée en semi-esclavage dans les pays dit « en voie de développement », coûte moins chère que l'automatisation, donc demeure plus profitable que d'utiliser les machines. Enfin, le travail s'est en partie découplé de la production elle-même et presque totalement de la capacité des humains à combler leurs besoins⁶⁸⁶ : « La différence des niveaux de consommation et des modes de vie cessera de signifier l'inégalité lorsqu'elle sera le résultat non plus des différences de rémunération mais des fins différentes que les individus et les groupes poursuivent durant leur temps libre. »⁶⁸⁷

Mais ce temps, une fois « libéré » ne doit pas l'être pour ouvrir la voie à une plus grande consommation de loisirs ou de marchandises. Elle ne peut donc se faire sans une transformation profonde de la culture du temps libre. En ce moment, le temps libre du travail est surtout l'occasion pour agir en tant que consommateur ou consommatrice : de biens d'usage courants, mais aussi de cinéma, de bars, de boîtes de nuit, de friandises, de télévision, de livres, de parcs d'attraction, etc. Le loisir est un vecteur important de la consommation de masse qu'il ne s'agit pas ici de reproduire⁶⁸⁸. Il est plutôt question de temps pour faire soi-même les activités qui nous permettent de bien vivre. Se détendre, se divertir, passer du temps avec des amis, bien sûr. Mais aussi, faire un jardin pour se nourrir soi-même, écrire un livre ou une chanson, s'occuper d'un parent malade plutôt que de laisser cette tâche à un-e professionnel-le, passer du temps avec ses enfants plutôt que de les envoyer à la garderie. C'est le retour à une autoproduction de la vie, la reprise

⁶⁸⁶*Ibid.*, p.185-214.

⁶⁸⁷Gorz André, *Écologie et Liberté*, *op. cit.*, p.72-73.

⁶⁸⁸Latouche Serge, *Le pari de la décroissance*, *op. cit.*, p.235-236.

d'un espace d'autonomie qui s'est perdu avec l'arrivée de la marchandisation généralisée du monde⁶⁸⁹ :

Dans la perspective socialiste, en revanche, il ne s'agit pas de *supprimer* tout ce par quoi la société est un *système* dont le fonctionnement n'est pas entièrement contrôlable par les individus ni réductible à leur volonté commune. Il s'agit plutôt de réduire l'empire du système et de le soumettre au contrôle et au service des formes d'activités sociales et individuelles autodéterminées. Il s'agit de transformer la société en un ensemble d'espaces où des formes multiples d'association et de coopération puissent s'épanouir, et d'illustrer la possibilité concrète de réappropriation et d'auto-organisation de la vie en société par des formes rénovées de pratique politique, syndicale et culturelle.⁶⁹⁰

Bien loin ici l'idée de donner tout le pouvoir à une instance centrale. Il y a partage de ce qui est nécessaire à la vie, pour s'assurer que tout le monde l'a et est bien, mais on laisse ensuite le plus de temps possible aux gens pour qu'ils puissent profiter du bien le plus précieux qui leur est offert : le temps de la vie pour en faire ce qu'ils et elles souhaitent et pour s'y réaliser le plus possible. Il s'agit d'un socialisme qui réduit le plus possible les exigences de la socialisation productive (contrairement au socialisme ayant-réellement-existé) tout en évitant de les nier (contrairement aux courants libertariens) ou de les confondre avec la production illimitée de valeur (contrairement au capitalisme)⁶⁹¹.

Bref, il est nécessaire qu'une structure économique émancipée permette de différencier besoins et désirs. Certes, l'économie pourrait alors s'orienter davantage vers la satisfaction de besoins réels plutôt que de désirs superflus. Toutefois, cette transformation permettra surtout de réduire le temps de travail et d'accroître le temps libre et ainsi de consacrer plus de temps à réaliser ce qui est la finalité de nos existences. On cessera ainsi

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p.231-232.

⁶⁹⁰ Gorz André, *Capitalisme, Socialisme, Écologie - Désorientations, Orientations*, *op. cit.*, p.105-106.

⁶⁹¹ Gorz André, *Ecologica*, *op. cit.*, p.103-105.

de courir sans cesse après une valeur qui promet la richesse sans jamais l'offrir concrètement.

La collectivisation d'une partie de la consommation

Rendre collective une partie de la consommation répond à une critique importante que l'école de la limite formule à l'égard du capitalisme : sa tendance à l'illimitation. Selon cette école, l'économie, telle que comprise et développée dans la modernité, est incapable de penser la planète comme limitée. En présentant ce qu'il décrit comme *l'invention de l'économie*, Serge Latouche remonte aux sources de cette « science » et montre à quel point l'illimitation en est un caractère constitutif⁶⁹². En fait, l'invention de l'économie se fonde sur un processus de naturalisation de l'avarice et de la volonté d'accaparement individuel. Pour dire que l'économie a été « inventée » un jour, il faut soutenir, du même coup, qu'il y a eu une période où elle n'existait pas, un avant-son-invention. Pour Latouche, les premières réflexions proprement économiques apparaissent dans l'Antiquité grecque. Avant, les travaux anthropologiques ne permettent pas de constater la présence d'une telle chose qu'une économie⁶⁹³ :

Avant Platon et Aristote, nulle trace de réflexion économique. Il y a à cela une bonne raison de que l'on avance rarement : peu de traces aussi, auparavant, d'économie. [...] L'économie suppose une autonomie relative d'un domaine - et l'existence, à côté, d'un "en dehors" de l'économie -, ce qui implique certaines représentations, des mots pour le dire, des institutions pour le faire. [...] Or la monnaie à proprement parler apparaît peu avant le V^e siècle avant J.-C., et jusque-là, les relations commerciales sont très réduites et les "places de marché" inexistantes.⁶⁹⁴

⁶⁹²Latouche Serge, *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel, 2005, pp.263p.

⁶⁹³Latouche Serge, *La déraison de la raison économique*, *op. cit.*, p.183-184.

⁶⁹⁴Latouche Serge, *L'invention de l'économie*, *op. cit.*, p.14-15.

Mais cette « apparition » du champ économique n'est qu'un début. C'est seulement bien plus tard, à partir de la Renaissance, que ce début d'autonomie se transforme en autonomisation complète, puis finalement en décrochage complet par rapport au reste de la société. Suivant cette trajectoire, le champ économique a atteint, dans la société contemporaine, un stade de domination de tous les autres champs sociaux⁶⁹⁵.

Traçons rapidement les contours du chemin parcouru par Latouche pour saisir les grandes lignes de l'histoire de l'autonomisation de la sphère économique. Aristote condamne d'abord l'échange mercantile qui vise seulement l'augmentation de l'argent pour l'argent, car celui-ci est contraire aux lois de la nature (l'or ne se reproduit pas par lui-même), mais surtout à celles de la cité. En effet, la recherche du gain individuel, « n'est pas compatible avec la citoyenneté, et moins encore avec l'*isonomia* (l'égalité) et bien entendu la justice »⁶⁹⁶. Cette doctrine est suivie, du moins en parole, par l'interprétation scholastique d'Aristote que l'Église catholique adoptera. Par contre, la différence entre le dogme catholique (charité, ascèse, pauvreté, etc.) et la pratique à la fois de l'institution bien réelle et de l'aristocratie permettra la montée de révoltes puristes internes (le jansénisme), sécessionnistes (le protestantisme) et philosophiques (le moralisme)⁶⁹⁷.

Latouche poursuit comme suit : « Par une ruse de l'histoire, la dénonciation de l'hypocrisie de la morale d'une société chrétienne rongée par les valeurs et les pratiques marchandes va, par son intransigeance même et son incompréhension de la situation historique, favoriser ce contre quoi elle se dresse : l'invasion de l'utilitarisme vulgaire. Comme l'a remarqué finement Max Weber, en privatisant excessivement la morale, le

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p.15-16.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p.56.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p.118-151.

jansénisme et le piétisme, tout comme le puritanisme, font le lit de l'utilitarisme, en dépit de leur anti-utilitarisme explicite. »⁶⁹⁸ En somme, on prend au sérieux la dénonciation de l'hypocrisie, mais pas pour se ranger derrière la morale chrétienne, mais bien pour affirmer que la cupidité est, au fond, notre vraie nature. Tout le monde cherche à augmenter ses plaisirs et à limiter ses déplaisirs ou, pour le présenter autrement, à augmenter son propre profit. C'est l'utilitarisme, qui réduit les rapports humains à un calcul intérieur intéressé⁶⁹⁹. Bernard Mandeville et Adam Smith auront beau jeu, ensuite, de franchir le pas suivant et d'affirmer que non seulement les humains recherchent leur plaisir, mais qu'en plus, ce faisant, ils font ce qui est de mieux pour la société. La main invisible fait faire aux humains autre chose que ce qu'ils pensent faire⁷⁰⁰. On arrive alors exactement au contraire de la cité telle qu'entendue par Aristote : au lieu de se penser collectivement à travers l'établissement de loi, l'harmonie de la cité est construite « naturellement » par l'agencement des intérêts spontanés des consommateurs et consommatrices qui veulent s'offrir toujours plus. D'instituées, les valeurs économiques deviennent institutantes⁷⁰¹. Cette théorie économique donne naissance à un système économique bien concret et spécifique : le capitalisme, un système fondé sur la croissance et l'accumulation. Ce n'est pas la morale des individus qui y évoluent qui érige celles-ci en quête suprême : non, la croissance et l'accumulation sont les principes mêmes qui assurent la survie dans ce système : « Le capitaliste n'est pas d'abord quelqu'un qui a de la fortune et qui vit du travail des autres : cela, c'était déjà vrai de l'esclavagiste, de l'usurier, du féodal. Le propre du capitaliste, c'est que l'argent, pour lui,

⁶⁹⁸*Ibid.*, p.146.

⁶⁹⁹*Ibid.*, p.136-137.

⁷⁰⁰*Ibid.*, p.185 et 213.

⁷⁰¹*Ibid.*, p.55.

n'est pas d'abord quelque chose que l'on *dépense* (l'argent dépensé n'est, par essence, pas du capital), mais quelque chose qu'on investit en vue d'un profit qui sera investi à son tour en vue d'une croissance du profit plus grand encore et ainsi de suite à l'infini. »⁷⁰² Cette pression à la croissance touche tout le monde. « Accumulez, accumulez, c'est la loi et les prophètes »⁷⁰³ pour les capitalistes, mais les autres doivent aussi la suivre : les travailleurs et travailleuses d'abord qui doivent travailler plus, qui s'organisent et demandent des salaires plus élevés pour consommer davantage. Le fordisme répond justement à cette demande en offrant de meilleurs salaires, qui permettent de stimuler la consommation et finalement la croissance⁷⁰⁴. Cette logique fondée sur la demande agrégée sera aussi au cœur du cercle vertueux keynésien, la théorie centrale du développement au 20^e siècle⁷⁰⁵.

Nous nous retrouvons donc avec une société où non seulement la décision politique collective ne détermine plus les choix sociaux, mais où la croissance de la production est la solution ultime garantissant l'harmonie collective, et ce, parce qu'elle améliorera le sort de tous et toutes. Or, il n'est pas du tout certain que l'augmentation de la production et de la consommation amène le bonheur, ni même qu'elle sorte les gens de la pauvreté :

Consommer plus, c'est-à-dire disposer d'une plus grande quantité de biens marchands, ne signifie pas nécessairement une amélioration. Cela peut signifier simplement qu'il faut désormais payer ce qui, précédemment, était gratuit; ou encore qu'il faut dépenser beaucoup plus (en monnaie constante) pour compenser tant bien que mal la dégradation générale du milieu de vie. Les citadins vivent-ils mieux parce qu'ils consomment une quantité croissante de transports, individuels et collectifs, pour faire la navette entre leur lieu de travail et leur banlieue-dortoir de plus en plus lointaine? Vivent-ils mieux parce qu'ils remplacent tous les cinq ou six ans des draps qui, jadis, duraient plus d'une génération? Ou parce qu'à la place d'une eau de robinet devenue répugnante ils achètent de plus en plus d'eau

⁷⁰²Gorz André, *Écologie et politique*, op. cit. 91.

⁷⁰³Marx Karl, « Le Capital », op. cit. p.1099.

⁷⁰⁴Gorz André, *Écologie et Liberté*, op. cit., p.71-72.

⁷⁰⁵Latouche Serge, *Le pari de la décroissance*, op. cit., p.42-45.

dite minérale? Vivent-ils mieux parce qu'ils consomment davantage de combustibles pour chauffer des logements de moins en moins calorifugés? Sont-ils moins pauvres parce qu'ils ont remplacé la fréquentation du café du coin et du cinéma de quartier - tous deux en voie de disparition - par l'achat d'un téléviseur et d'une voiture leur offrant des évasions imaginaires et solitaires hors de leur désert de béton?⁷⁰⁶

Le voile de la monnaie et de ses indicateurs agrégés (Produit intérieur brut en tête) se pose sur l'activité sociale et la transforme en indice quantitatif dont on juge les variations en fonction des préceptes d'une morale économique « inventée » pour reprendre le terme de Latouche. On pense faire le bonheur par l'accroissement de la consommation, mais en fait il est surtout question de la marchandisation de tout, ce qui peut procurer au passage du plaisir ou déplaisir aux individus, mais l'un n'est de toute évidence pas plus certain que l'autre⁷⁰⁷.

Une chose est bien certaine cependant, la définition même de ce qui fait le bonheur —de ce que sont les besoins et de ce qui les distingue des désirs—, n'est jamais soumise à une réflexion collective, ou même à une réflexion tout court. Rappelons-le, le principe fondamental de la morale utilitaire dicte qu'on agit le mieux lorsqu'on le fait pour son seul intérêt et qu'on évacue la société de ses réflexions. Ainsi, plus personne ne pense aux besoins collectifs ou même à pourquoi ceux-ci devraient être considérés comme siens. Pourtant, pour assurer la croissance, il faut, à partir de la moitié du 20^e siècle, généraliser la création de besoins par l'industrie : c'est l'avènement de la société de consommation. L'économie réelle se décolle alors complètement de ses objectifs théoriques. Ce n'est plus la satisfaction des besoins qui justifient la production, c'est la

⁷⁰⁶Gorz André, *Ecologie et politique, op. cit.*, p.63.

⁷⁰⁷*Ibid.*, p.64-65.

production qui exige la création de nouveaux besoins à remplir⁷⁰⁸ : « Trois ingrédients sont nécessaires pour que la société de consommation puisse poursuivre sa ronde diabolique : la publicité, qui crée le désir de consommer, le crédit, qui en donne les moyens, et l'obsolescence accélérée et programmée des produits, qui en renouvelle la nécessité. Ces trois ressorts de la société de croissance sont de véritables "pousse-au-crime". »⁷⁰⁹ Complètement autonomisée, la sphère économique complète son décrochage du politique et des autres sphères de la société humaine. Captive d'un système totalement autoréférenciel dans ses justifications, elle n'a plus besoin de rapport avec le monde extérieur... du moins en théorie. En effet, en réalité son socle productiviste est encore fondé sur l'exploitation de « ressources » (naturelles et humaines) qui sont, comme nous l'avons vu, limitées⁷¹⁰. La problématique est double, à la fois la promesse de l'économie n'est pas tenue (les humains ne sont pas satisfaits par l'hyperconsommation), mais en plus les limites du monde sont dépassées et la survie de l'humanité est mise en jeu⁷¹¹ : « Notre *surcroissance* économique se heurte aux limites de la finitude de la biosphère. La capacité régénératrice de la Terre n'arrive plus à suivre la demande : l'homme transforme les ressources en déchets plus vite que la nature ne peut transformer ces déchets en nouvelles ressources. »⁷¹²

La crise environnementale est donc, en soi, la crise d'une société : la société de la croissance et de la surconsommation⁷¹³. Bien sûr, le système capitaliste nous y a menés et

⁷⁰⁸*Ibid.*, p.74-77.

⁷⁰⁹Latouche Serge, *Petit traité de la décroissance sereine*, *op. cit.*, p. 33.

⁷¹⁰Gorz André, *Écologie et Liberté*, *op. cit.*, p.11-15.

⁷¹¹*Ibid.*, p.44-45.

⁷¹²Latouche Serge, *Petit traité de la décroissance sereine*, *op. cit.*, p.42.

⁷¹³Gorz André, *Écologie et Liberté*, *op. cit.*, p.11.

le productivisme de l'URSS n'aurait pas abouti ailleurs. C'est l'ensemble de l'organisation sociale et économique qui pose problème, il ne s'agit donc pas de simplement préserver quelques forêts ici et là ou de mettre en place des programmes de recyclage. Il est crucial pour régler la crise environnementale de changer l'organisation sociale elle-même⁷¹⁴. On n'a pas tenu compte des lois de l'écologie énumérées par John Bellamy-Foster et mentionnées ci-dessus : tout est connecté, tout doit aboutir quelque part, la nature prend les meilleures décisions et rien ne vient de rien⁷¹⁵. En fait, notre société obéit à des lois qui prônent précisément le contraire de celles de l'écologie : « [T]he dominant pattern of capitalist development is clearly *counter-ecological*. Indeed, much of what characterizes capitalism as an ecohistorical system can be reduced to the following counter-ecological tendencies of the system: (1) the only lasting connection between things is the cash nexus; (2) it doesn't matter where something goes as long as it doesn't reenter the circuit of capital; (3) the self-regulating market knows best; and (4) nature's bounty is a free gift to the property owner. »⁷¹⁶ Comme on le voit, ces règles ne respectent aucune limite extérieure à leur propre logique. Affirmer que (1) tout n'est calculé qu'en terme de valeur monétaire et (2) que tout ce qui sort du circuit monétaire n'existe plus, est l'équivalent de considérer que la planète n'est pas un système fini. Une fois déchets, les biens de consommation n'existent plus pour l'économie; une fois exploitée, la mine disparaît. Malheureusement (ou heureusement, c'est selon), il n'en est rien en réalité. Les déchets s'accumulent et mettent non seulement le système qui les a conçus en danger (l'économie), mais aussi le plus grand système qui contenait ce

⁷¹⁴Foster John Bellamy, *The Vulnerable Planet*, *op. cit.*, p.148.

⁷¹⁵*Ibid.*, p.118.

⁷¹⁶*Ibid.*, p.120.

système, soit la vie humaine⁷¹⁷. De la même façon, considérer (3) que le marché prend les meilleures décisions et (4) que la nature est un cadeau dont on peut faire ce qu'on veut montre toute l'adhésion à la logique de la main invisible qui met un terme à toute réglementation en soutenant que l'absence de limite est la meilleure forme de régulation⁷¹⁸.

À ces critiques, nombre d'économistes répondent qu'il suffit d'attendre les améliorations technologiques qui auront tôt fait de changer la situation et de régler les problèmes environnementaux et de continuer à consommer comme nous le faisons déjà. D'ailleurs, permettre l'exploitation optimale des ressources maintenant créera plus de valeur monétaire, ce qui permettra le financement de la recherche pour régler, dès demain, les problèmes environnementaux⁷¹⁹. Cet optimisme doit d'abord être tempéré par le rappel que les avancées en matière d'efficacité se sont surtout réalisées par la contrainte réglementaire imposée par l'État et non par le marché auto-régulé⁷²⁰. Cependant, le problème ne se limite pas à l'incapacité du marché à adopter des pratiques plus écologiques : la résolution technologique d'un problème n'apporte pas nécessairement une solution à grande échelle. C'est le paradoxe avancé par l'économiste orthodoxe William Stanley Jevons dès 1865 : « Jevons argued that increased efficiency in using a natural resource, such as coal, only generated increased demand for that resource, not decreased demand as one might expect. This was because improvement in efficiency led

⁷¹⁷*Ibid.*, p.120-122.

⁷¹⁸*Ibid.*, p.122-123.

⁷¹⁹Latouche Serge, *Le pari de la décroissance*, *op. cit.*, p.48-50.

⁷²⁰Foster John Bellamy, *The Vulnerable Planet*, *op. cit.*, p.27.

to further economic expansion. »⁷²¹ Finalement, l'incitation à la croissance, que les économistes voient comme ce qui permettra de stimuler l'innovation écoefficiente, se referme sur elle-même comme un piège. Les firmes profitent simplement de ces économies pour augmenter leur production. Le capitalisme tend par sa nature à l'illimitation. Les limites ne viendront donc pas d'elles-mêmes⁷²².

En conséquence, les approches critiques de la valeur et l'école de la limite confirment qu'il faut effectivement avoir un lieu où nous décidons collectivement des choix de consommation pour éviter la logique individualiste qui ignore à la fois les conséquences collectives de nos choix et les options collectives qui peuvent être plus intéressantes.

L'obligation au travail pour la consommation

Dans quelle mesure la société doit-elle exiger certaines activités de la part de ses membres? C'est la question que pose, *in fine*, le débat (surtout latent) autour de l'obligation au travail au sein de nos projets émancipateurs. Il ne s'agit pas du travail tel qu'entendu traditionnellement par la critique du capitalisme. Nulle question ici d'obligation au salariat ou à la production de valeur, bref, on ne parle pas du travail tel que nous le connaissons. Cependant, pour se nourrir, se protéger des intempéries, en somme, pour survivre, les humains ont besoin de fournir un certain effort. Dans les projets émancipateurs, l'effort pour satisfaire ce qu'on vient d'appeler les besoins essentiels, établis démocratiquement, est collectivisé et les tâches, réparties équitablement. Or, il est tout à fait possible que des gens dotés des capacités pour accomplir cet effort de base ne souhaitent pas y participer. Pour des raisons politiques

⁷²¹Foster John Bellamy, *The Ecological Revolution*, *op. cit.* 124.

⁷²²Latouche Serge, *L'âge des limites*, *op. cit.*, p.89.

(protestation, contestation, mais aussi refus général du système, etc.) ou par simple paresse ou indolence. Que faire dans une telle situation? Il semble évident que les projets émancipateurs étudiés ont tort d'accorder si peu d'espace à ce problème qui risque d'être au cœur de plusieurs débats au sein de projets réalisés. En effet, cette question est en fait le symbole de l'adhésion politique au système et de son maintien structurel, on peut prévoir qu'une contestation de son ordre s'attaquerait justement à ce lieu fondamental.

Pour les auteurs de la démocratie radicale française comme pour ceux et celles qui étudient les pratiques des organisations libertaires, l'obligation au travail est une idée odieuse, qu'importe la taille ou la nature du travail. Vus sous cet angle, les projets émancipateurs se transforment en contraire de l'émancipation : ils imposent l'équivalent de travaux forcés pour un projet social dont on ne peut se libérer. À lire Fotopoulos, qui tente une proposition synthétique des projets émancipateurs, ceux ou celles qui ne font pas l'effort minimal exigé sont tout simplement exclus de l'économie, sans aucun débat ou discussion; la démocratie trouve sa frontière avec ce travail obligatoire, l'espace public aussi⁷²³. Là se trouve aussi la frontière de l'impact des gens sur leur propre réalité directe : ils peuvent participer à toutes les décisions, mais ils ne peuvent pas prendre celle de ne pas travailler ce nombre d'heures minimales.

Se pose alors la question : qui donc impose l'obligation au travail, sur quelle hiérarchie ou pouvoir repose-t-elle? Cette dernière question ne trouve aucune réponse dans nos projets émancipateurs : ils se tiennent loin des débats entourant le système de justice et plus loin encore des fonctions de police. Cependant, au-delà des réactions épidermiques

⁷²³Fotopoulos Takis, « Q&A on the economic model of Inclusive Democracy », *The international Journal of Inclusive Democracy*, vol. 6, 4, 2010, p. 1–11.

de la démocratie radicale et des libertaires, il faut bien admettre que la question est valide et n'est pas fondée que sur une volonté de domination. Les humains doivent faire des efforts pour survivre. Si tout le monde met la main à la pâte pour réaliser collectivement ces efforts, que faire de ceux ou celles qui ne se soucient pas d'y participer, mais qui souhaitent néanmoins profiter de leurs fruits? C'est probablement ce pourquoi les tenants de l'économie participative parlent davantage d'un opprobre moral face à ceux et celles qui ne travaillent pas.

Toutefois, cette moralisation du travail, rappellent les approches critiques de la valeur, tire son origine du capitalisme, qui l'a portée au point où on célèbre encore le travail alors qu'il est de moins en moins utile. La production mondiale n'exige plus autant de travailleurs et de travailleuses, mais le système de valorisation sociale, de moralisation de l'acte de travail, lui, est resté le même⁷²⁴ : « Qui ne travaille pas, ne mange pas! Ce principe cynique est toujours valable – et aujourd'hui plus que jamais, justement parce qu'il devient désespérément obsolète. C'est absurde : alors que le travail est devenu superflu, la société n'aura jamais autant été une société de travail. »⁷²⁵ La contradiction est frappante. Il faut de moins en moins de force de travail, même à cette machine à créer des marchandises de façon exponentielle qu'est le capitalisme, mais le travail est de plus en plus nécessaire aux individus pour survivre. Pour avoir du pouvoir dans la société, il faut accumuler de la valeur, or pour l'accumuler, il faut cristalliser du travail humain dans une ou plusieurs marchandises. Le travail est donc le seul vecteur de création de valeur sociale et d'attribution de pouvoir; par conséquence, il est moralement valorisé.

⁷²⁴Jappe Anselm, *Crédit à mort*, *op. cit.*, p. 17-19.

⁷²⁵Kurz Robert et al., *Manifeste contre le travail*, *op. cit.*, p. 13-14.

Le capitalisme se révèle alors pleinement comme système de domination sociale et non comme système rationnel d'allocation des ressources comme le défendent ses apologistes. Alors que le besoin de travail humain décroît et que les ressources s'épuisent, la question fondamentale des « décideurs » demeure la même : comment maintenir la croissance et la valeur. Ce qui doit rester possible, c'est la capacité d'exploiter le travail des autres et d'en tirer du pouvoir social, malgré le fait que le sous-produit de cette exploitation – soit, la production de biens – est sur le point d'ensevelir le monde de pacotilles en le privant de ressources essentielles comme l'air et l'eau⁷²⁶. Le lien entre travail et survie individuelle n'est donc plus nécessaire, ou du moins plus dans les mêmes proportions qu'auparavant. Il est maintenu en vie artificiellement à la fois par un *ethos* de la vie commune présentée comme naturel, mais surtout par la médiation fétichisée et sa reproduction⁷²⁷.

Bien sûr, les projets émancipateurs ne suggèrent pas de revenir au fétiche du travail, proposant plutôt des façons de diminuer le temps de travail. Cependant, ils ne peuvent se dégager de cette nécessité d'organiser les efforts encore nécessaires pour que l'humanité perdure. On touche avec cette question à l'une des frontières de la Pensée émancipatrice : comment réagir à ceux et celles qui la rejettent? La réponse classique est de mobiliser les concepts d'aliénation ou de réaction : ceux et celles qui s'opposent à la proposition émancipatrice sont contre l'humanité dont elle est la réalisation. Si on est sensible à la pensée de la démocratie radicale française, il est difficile de se rallier à un tel attachement à la fin de l'histoire et à une telle peur de l'indétermination. En effet, pour confronter

⁷²⁶*Ibid.*, p. 78.

⁷²⁷Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise*, *op. cit.*, p.279-280

cette tension et éventuellement la dépasser, il est impératif de se tenir loin de ces réflexes. Les notions de confiance mutuelle et d'affinité évoquées par les travaux sur les pratiques des organisations libertaires offrent une source de réflexion bien plus intéressante que l'aliénation et la réaction. En contraste avec le réflexe orthodoxe qui voit en ceux et celles qui s'opposent au projet émancipateur des renégats qu'il faut éliminer parce qu'ils s'opposent à l'humanité et à la raison, on peut concevoir qu'il s'agisse d'humains qui ne trouvent tout simplement pas leur place dans la façon de fonctionner nouvellement instituée. Il est donc préférable de prévoir, d'emblée, un extérieur au projet émancipateur, un espace prévu sur le territoire où ceux et celles qui ne sont pas en accord avec le projet émancipateur s'établiront et s'organiseront ensemble comme bon leur semble. Il y aurait là un objet de pensée intéressant. Ce lieu aurait pour avantage de permettre de mesurer l'attrait grandissant ou décroissant pour le projet émancipateur. Il pourrait également devenir un espace d'innovation et d'échange. Il est évident néanmoins qu'il comporte sa part de risques, mais ceux-ci seront immanquablement à l'exact mesure des succès et échecs du projet émancipateur lui-même. Ainsi, cet ailleurs permettrait au système de ne pas se refermer sur lui-même sans pour autant nier l'aspect crucial de l'effort commun à fournir pour assurer la survie de tout le monde. Voilà des réflexions qui s'ajouteront au prochain chapitre, alors que sera dénouée la tension à l'égard du travail et de sa rémunération.

Synthèse de la consommation

Les projets émancipateurs et les théories critiques s'entendent sur le fait qu'il faut revoir les besoins et les désirs et mieux les définir à travers, entre autres, un processus collectivisé de consommation. Par contre, la question de l'obligation au travail ne trouve

aucune réflexion achevée, ni du côté des projets émancipateurs, ni du côté des théories critiques. En somme, la consommation se déroule en partie de façon individuelle, mais aussi de manière collective pour ce qui concerne les besoins communs établis démocratiquement au sein de chaque collectivité. La décision démocratique porte également sur la délimitation entre les besoins de base et ce qui relève des besoins non essentiels. La consommation pour satisfaire les besoins non essentiels est liée à la volonté des gens de travailler davantage que la base que tous et toutes doivent accomplir.

Allocation

La production et la consommation sont les secteurs auxquels on pense en premier lieu lorsqu'on aborde l'économie. Pourtant, ils ne sont en fait que la réalisation du processus d'allocation, le véritable cœur de l'économie. Les ressources et la force de travail des individus doivent être bien allouées pour que les biens soient produits et qu'ils puissent éventuellement être consommés. Or, il faut le reconnaître, c'est le terrain où nos projets émancipateurs sont le plus fragiles et le moins avancés. Nous aborderons trois enjeux précis : la différence entre planification et marché, la question de la monnaie et la question des prix. Les trois propositions diffèrent grandement sur l'organisation de la planification et du marché. Castoriadis propose qu'une planification générale préparée par l'usine du plan soit soumise à un vote référendaire et qu'en découle ensuite l'organisation de la production. Il laisse au marché le secteur de la consommation⁷²⁸. Bookchin consacre très peu d'espace à la question de l'allocation, qui semble se régler directement au sein des unités décisionnelles de base. Albert et Hahnel mettent plutôt de l'avant un processus de planification participative qui fonctionne suivant une logique de

⁷²⁸Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme*, op. cit., p.155-164.

propositions/itérations entre producteurs et productrices, d'une part, et consommateurs et consommatrices, d'autre part, appuyés par des comités de facilitation⁷²⁹. Rappelons que Takis Fotopoulos propose, quant à lui, un système de planification pour la production des biens qui satisfont les besoins essentiels et un système de marché artificiel pour répondre aux besoins non essentiels⁷³⁰. Il est dès lors nécessaire, à première vue, de distinguer quelle type d'institution on choisit pour l'allocation des ressources : le marché et la planification, ou un mélange des deux.

L'un des terrains d'entente entre ces projets est la fonction de la monnaie. L'ensemble des projets conviennent que ce qui sert de monnaie d'échange universel doit être conçu de manière à empêcher son accumulation et son échange direct entre êtres humains. La monnaie devient ainsi un moyen universel d'accéder à des ressources, mais perd sa capacité de thésaurisation. Dans l'économie participative, la monnaie devient en quelque sorte une unité personnalisée et virtuelle qui donne accès au réseau de distribution des biens établis dans la communauté. On s'imagine aisément un fonctionnement comparable à celui des cartes de crédit aujourd'hui, mais, dans ce cas-ci, lorsque les crédits sont dépensés, ils ne sont pas transférés à un autre agent économique, ils disparaissent. Les crédits servent uniquement de bons (pour reprendre le terme de Fotopoulos, probablement le plus approprié) donnant droit à un accès à la consommation. Dans le cas de l'économie participative, le montant de crédits disponibles correspond, comme on vient de le voir, à l'effort réalisé dans la production, mais il est également réparti en fonction de la consommation annoncée dans le cadre de la planification participative. Les

⁷²⁹Albert Michael et Hahnel Robin, *Looking forward*, *op. cit.*, p.74-94.

⁷³⁰Fotopoulos Takis, *Towards an Inclusive Democracy*, *op. cit.*, p.258-270.

choix de consommation peuvent être constamment mis à jour tant qu'ils correspondent à l'effort effectué. Fotopoulos propose plutôt que la consommation s'organise autour de bons essentiels et de bons complémentaires. Les premiers permettent d'accéder aux biens et services définis comme étant essentiels et dont la production est planifiée. Les bons complémentaires donnent, quant à eux, accès aux biens et services non essentiels, échangés sur un marché artificiel.

Une fois extraites du reste du système, les divergences de nos projets émancipateurs au sujet de la monnaie paraissent à première vue assez aisément réconciliables puisqu'ils sont fondés sur des solides accords de principes. Cependant, elles s'imbriquent inévitablement dans les débats entourant la rémunération et l'allocation. Dans l'ensemble des projets émancipateurs étudiés, la production mène directement à la consommation. Bien que l'économie participative prévoie des systèmes d'épargne et d'emprunts pour des biens de consommation plus imposants⁷³¹, il n'est possible d'accumuler dans aucun de ces projets. Non seulement la monnaie perd-elle son caractère cumulable, elle entraîne de ce fait que la production ne peut plus être liée à l'épargne⁷³², car le partage des ressources redevient sans cesse politique. L'épineuse question de l'établissement des prix ne suscite pas un tel accord. Bien qu'au centre du débat économique, elle occupe, en somme, une place assez modeste dans les projets émancipateurs étudiés. On peut d'abord souligner la cohérence de cette absence relative, comme l'objet de ces projets est de reconnecter l'économie avec le caractère concret et politique de la vie humaine. L'accès aux ressources semble même entièrement politique dans le municipalisme libertaire puisqu'il

⁷³¹ Albert Michael, *Parecon*, *op. cit.*, p.217-218.

⁷³² Comme c'est le cas dans l'économie de marché où une accumulation de capital doit être faite pour mener à un investissement productif.

ne mentionne aucune structure de prix. Le débat sur la création des prix étant souvent l'archétype de l'abstraction à laquelle tend l'économie orthodoxe, il n'est pas en soi malsain de refuser de le prendre trop au sérieux. Cela dit, comme la structure économique de deux des trois projets est fondée sur un indicateur-prix, il est néanmoins important de s'assurer de la cohérence de cet indicateur avec le reste du projet. Dans le projet d'autonomie, il s'agit d'un marché balisé en équilibre global, c'est-à-dire que l'ensemble des revenus est égal à la valeur de l'ensemble des biens de consommation. Dans ce cadre, les consommateurs et consommatrices indiquent leur préférence en investissant leurs revenus dans les biens qu'ils désirent et le marché en changeant les prix en conséquence.

Dans l'économie participative, les prix reflètent le coût social de production et les préférences des consommateurs et consommatrices. Les comités de facilitation de la planification établissent les prix en évaluant les coûts de production (travail et utilisation des ressources) et en les mettant en parallèle avec les habitudes de consommation des années précédentes. À partir de ces informations, ils dégagent un prix indicatif utilisé dans la structure de planification participative. Sur la base de ces prix indicatifs, les consommateurs et consommatrices annoncent leurs intentions, ce qui entraîne une modification subséquente des prix. Une fois le plan établi, les prix indicatifs deviennent de véritables prix, c'est-à-dire qu'ils s'ajustent en fonction des mises à jour des plans et de la consommation réelle. Les prix sont donc établis en fonction de l'offre de travail et de la demande de consommation, mais jamais par les agents eux-mêmes comme dans l'économie de marché. Les prix s'adaptent aux désirs des consommateurs et consommatrices, des producteurs et productrices au cours du processus de planification et tous et toutes s'adaptent aux prix quand ils veulent consommer ou produire une fois la

planification réalisée. Il s'agit, en quelque sorte, d'une structure démocratique et collective de l'établissement des prix, au contraire du modèle individualiste et décentralisé mis de l'avant par le marché.

Takis Fotopoulos propose deux systèmes de prix distincts : un pour les biens et services qui satisfont les besoins essentiels et l'autre pour ceux qui répondent aux besoins non essentiels. Premièrement, en ce qui a trait aux besoins essentiels déterminés démocratiquement en assemblée, des planificateurs et planificatrices évaluent, en regard de la consommation passée, les conséquences productives des besoins à combler, puis proposent à l'assemblée un plan de production et de consommation. Chacun et chacune reçoit une certaine quantité de bons qui lui donnent droit de consommer, selon son goût, les biens et services qui satisfont ses propres besoins essentiels – déterminés en fonction de critères socio-physiologiques. Le nombre de bons reçus peut donc différer légèrement d'un individu à l'autre. Deuxièmement, les prix des biens destinés aux besoins non essentiels sont déterminés à partir de la quantité consommée. Pour établir le prix, on divise le nombre de bons utilisés pendant une période donnée pour se procurer un bien par la quantité de biens produits : on obtient ainsi le prix, toujours inférieur ou égal à 1. Par exemple, si on produit 20 boîtes de caviar et que seules 10 sont consommées, le prix de chaque boîte est d'un demi-bon. Contrairement à ce qui advient dans l'économie participative, les agents sont actifs dans la détermination du prix des biens et services. De plus, la quantité de bons donnés pour obtenir un bien ou service particulier répondant à un besoin non essentiel influencera également le salaire que recevront ceux et celles qui l'ont produit. Cependant, les bons n'étant pas échangeables, le nombre de bons déboursés n'est qu'un indicateur : il sert à établir à la fois le prix et la rémunération. Les producteurs

et productrices ne peuvent donc pas accumuler les bons utilisés par les consommateurs et consommatrices et s'en servir par la suite.

La question des prix est complexe et liée de façon inextricable à l'ensemble des autres questions économiques. Il semble qu'on puisse répartir nos projets sur un spectre en regard de l'usage des prix. À un extrême, on retrouve Bookchin, pour qui la détermination politique de l'entièreté de l'économie ne requiert aucun système de prix. Vient ensuite l'économie participative, qui établit un système de prix centralisé et politisé, mais qui répond aux phénomènes d'offre et de demande. La proposition de Fotopoulos est plus décentralisée, car seulement une partie de sa production est planifiée, les prix des besoins non essentiels étant fondés sur des rapports individualisés entre agents. Enfin, à l'autre bout du spectre se trouve Castoriadis, pour qui l'ensemble des prix sont déterminés par l'offre et la demande, bien que le système productif soit guidé par des directives générales de planification.

Planification ou marché ?

Les différents projets émancipateurs nous mènent à un débat très précis : à quel point faut-il offrir d'espace au marché au sein du projet d'émancipation? Rappelons que tous nos projets s'entendent concernant la présence nécessaire de la planification : le désaccord tient à la capacité de tenir compte des besoins et désirs changeants des consommateurs et consommatrices et de s'y adapter à travers le marché, de s'assurer que la production soit guidée au moins en partie par la volonté de ces dernières. La planification économique suscite sa part de crainte, notamment chez la démocratie radicale française. Elle a formulé une critique substantielle du totalitarisme soviétique où la planification économique centralisée était la pierre angulaire du système économique.

Une planification centralisée participerait à aplanir les divisions et la diversité propres à la société au nom de son organisation scientifique, qui propose une vérité unique sur le social⁷³³. À l'inverse de ces mises en garde contre la planification, les approches critiques de la valeur aiguissent notre vigilance à l'égard de toute intervention du marché tel que compris au sein du capitalisme, car celui-ci pourrait réactiver le fétichisme de la valeur⁷³⁴. Quant à elles, l'école de la limite et les pratiques d'organisation libertaires rappellent que l'économie planifiée et l'économie de marché n'ont, d'une part, jamais respecté les limites de la planète⁷³⁵ et qu'elles se sont empressées, d'autre part, de retirer des mains des gens la prise de décision à propos de leur vie quotidienne⁷³⁶.

Comment peut-on arriver à régler cette tension pour proposer des institutions pouvant favoriser l'émancipation? Il faut d'abord mieux savoir où se situe, concrètement, le problème. Pour ce faire, concentrons-nous sur l'économie participative et les commentaires formulés par Fotopoulos à son sujet, car c'est là que les arguments entourant la tension entre le marché et la planification ont été élaborés le plus en profondeur. Voyons avec précision par la comparaison entre ces deux propositions où se situe la différence. Pour cela, il est important de ne pas oublier qu'on ne discute pas ici de « marché » ni de « planification » au sens générique ou au sens des expériences historiques, mais bien de ces concepts tels qu'entendus dans les projets émancipateurs que nous étudions.

⁷³³Lefort Claude, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1983, p.106.

⁷³⁴Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise*, op. cit., p.167-168.

⁷³⁵Latouche Serge, *La déraison de la raison économique*, op. cit., p.102-103.

⁷³⁶Holloway John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p.298-300.

Pour être émancipateur, un mode d'allocation ne doit pas centraliser la prise de décision, ni l'uniformiser, mais bien la laisser entre les mains de ceux et celles qui sont directement concernés. Est-ce le cas dans la planification démocratique proposée par l'économie participative? Les membres des comités de facilitation ne jouent pas un rôle central dans le processus : ils sont plutôt des technicien-nes au service des assemblées. La planification n'est pas fixe : tant la production que la consommation peuvent changer d'idée et s'adapter à de nouvelles réalités. Ajoutons qu'on peut changer aussi bien de lieu de résidence que de lieu de travail. Bref, la planification participative possède très peu des contraintes généralement attribuées à la planification centralisée.

Les critiques du capitalisme accusent les marchés de plusieurs maux. Au cœur de ces accusations repose le fait que les marchés rendent les humains inconscients des tenants et aboutissants de leurs activités économiques. Ainsi, ils ne peuvent respecter aucune limite, ni même choisir la direction générale qu'ils empruntent économiquement. Les voici donc obnubilés par les fétiches de l'argent et du travail. Peut-on vraiment dire cela du marché artificiel mis de l'avant par Fotopoulos et qui viserait à s'occuper des besoins non-essentiels? En fait, ce marché ne permet pas l'accumulation, ne sert que d'indicateur de consommation et ne permet jamais l'échange direct de marchandises entre des individus. Il est déjà un peu exagéré de qualifier la chose de « marché », il le serait encore plus de lui attribuer les torts des marchés auto-régulés.

Apparaît alors la troublante question : mais où marché et planification diffèrent-elles donc tant? Elle diffèrent en fait sur un point très précis, que Fotopoulos a raison de

souligner⁷³⁷ : sur la question de l'établissement par des mesures *a priori* ou *a posteriori* de la consommation de biens et de service. Et encore, on verra que cette différence n'est pas si claire. L'économie participative se fonde sur ce que les gens déclarent projeter de faire pour établir les prix et prévoir l'allocation des ressources. Pour les biens et services non essentiels, Fotopoulos propose de plutôt se fier à la consommation effectivement réalisée. Cependant, l'économie participative est capable de s'adapter aux changements de consommation et se laisse de la marge pour le faire et Fotopoulos prévoit la consommation à venir à partir de la consommation de l'année précédente (soit précisément la même base que celle sur laquelle s'appuie le processus de planification participative d'Albert et Hahnel).

Bref, cette tension est plus apparente que réelle. Elle est davantage le reliquat des débats économiques actuels qu'une question réelle pour l'économie émancipée. La démocratisation économique dissout à la fois le marché en tant que tel et la planification centralisée en tant que telle. On peut bien ensuite choisir divers moyens pour permettre aux gens d'exprimer des préférences, il s'agit finalement d'une question plus technique que politique dans les conditions qui sont présentées. L'important est de situer un espace clair de choix communs démocratique et un espace clair de choix individuels relevant des préférences. Le marché et la planification ne sont plus pertinents au sein de ce débat⁷³⁸.

Le statut de la monnaie

Tous nos auteurs semblent s'entendre sur le fait que la monnaie actuelle est problématique. Leurs solutions vont plutôt d'ailleurs dans le même sens : pas

⁷³⁷Fotopoulos Takis, « Inclusive Democracy and Participatory Economics », *op. cit.*, p.23-25.

⁷³⁸On pourrait dire aussi qu'ils le redeviennent, mais dans leur statut plus « naturel », celui d'outils économiques et non de symboles d'idéologies economico-politiques.

d'accumulation, pas d'échange direct; une monnaie périssable et non transférable. Le mot « bons » (*vouchers*) proposé par Fotopoulos semble adéquat, mais on pourrait aussi bien parler de « crédits » comme le font Albert et Hahnel. Là où ces réflexions nous semblent plus une piste qu'un consensus, c'est le peu d'élaboration qu'elles comportent. En cela, les projets émancipateurs répondent au reproche que Serge Latouche formule à l'économie dominante de ne jamais la considérer comme problématisable⁷³⁹, mais ils le reproduisent aussi en y consacrant si peu de temps et d'énergie.

Rien dans les théories critiques retenues ici ne semble poser un obstacle à l'idée de transformer le statut de la monnaie, cela paraît même souhaitable. La monnaie agit comme mode universel d'échange, une médiation sociale importante, mais qui peut rapidement être fétichisée à travers l'accumulation, car elle est porteuse de la réalisation potentielle de tous les désirs. À partir du moment où elle devient périssable et transférable, elle perd les caractéristiques qui font d'elle un potentiel fétiche. L'impossibilité d'accumuler de la monnaie pose aussi une limite qui est compatible avec le monde dans lequel les humains vivent. Le potentiel d'une « activation » en production ou en consommation d'un grand stock « dormant » de monnaie ne constitue plus une menace pour la planète à partir du moment où la monnaie s'efface si elle n'est pas utilisée (rappelons que l'épargne est toujours possible, mais dans des laps de temps limités et pour des objectifs précis). Une monnaie personnalisée et périssable serait donc un incitatif de moins à la croissance illimitée. C'est certes un aspect intéressant, mais malgré cette qualité, une telle monnaie conserve des causes potentielles d'asservissement.

⁷³⁹Latouche Serge, *L'invention de l'économie*, op. cit., p.31.

En effet, si on suppose qu'elle devient le moyen d'accéder à la satisfaction des besoins essentiels (comme le proposent Fotopoulos, le projet d'autonomie et, dans une moindre mesure, l'économie participative), elle permet de laisser aux individus la possibilité de choisir le moyen spécifique de combler leurs besoins. Par exemple, pour combler ma faim, je peux manger une pomme ou un brocoli, un moyen d'échange universel me permet de choisir lequel des deux je préfère. C'est là son avantage, mais il n'est pas sans inconvénient. Supposons qu'on donne 18 bons de besoins essentiels à une personne. Que celle-ci en consomme 16 pour vaquer à ses occupations habituelles et soudain se brise la jambe et qu'une visite au médecin lui coûte 4 bons, que fait-elle? On pourrait prendre le même exemple à propos de l'éducation des enfants ou de l'accès à de l'aide psychologique pour une personne en détresse. De la même façon, on peut imaginer des situations où une grande quantité de ses bons est passée dans une seule activité (maladie, décès d'un proche, etc.) et alors c'est tout le reste qui en souffre. Même dénuée de ses caractères cumulables et transférables, l'argent se pose encore en voile sur les besoins humains, il peut encore potentiellement agir comme proto-fétiche. On pense remplir les besoins humains en donnant de l'argent, mais on donne en fait un outil d'échange universel qui donne l'impression de donner accès à tout, mais qui appartient à une logique autre que celle des besoins à remplir et qui demande en conséquence son lot de protections et d'assurances. En remplissant les besoins essentiels de tout le monde, ce qu'on cherche à accomplir, c'est d'offrir à tout le monde le confort de base nécessaire pour avoir l'occasion de prendre les décisions politiques et économiques qui touchent sa propre réalité. Or, pour ce faire, on ne peut pas tout faire passer par la monnaie : il faut concevoir d'autres modes d'accès aux biens et services essentiels.

On voit une piste déjà empruntée par l'économie participative, c'est-à-dire l'usage d'une monnaie pour les besoins non-essentiels et une relative gratuité pour les besoins essentiels⁷⁴⁰. Tout n'est malheureusement pas aussi simple. Si on veut respecter les limites du monde dans lequel nous nous trouvons et simplement éviter l'abus, tout ce qui permet de satisfaire les besoins essentiels ne peut être gratuit et libre d'accès. Il faut alors rendre gratuit et rationner, solution qu'avait mise en place la planification centralisée, avec les insuccès que l'on sait. De plus, si la distinction entre besoins essentiels et besoins non essentiels peut très bien s'établir, qu'en est-il de la distinction entre les biens et services qui permettent de combler les uns et les autres? Souvent, on trouve du luxe dans les produits pouvant combler des besoins essentiels. On peut, par exemple, se nourrir de caviar et s'abreuver de champagne. Posséder beaucoup de choses qui ne sont pas nécessairement très luxueuses quand on n'en possède qu'une seule (par exemple, les voitures) peut devenir du luxe. Comment tracer les frontières? Rien ne permet, ni dans nos projets émancipateurs, ni dans les théories critiques que nous avons étudiées, de répondre à ces questions, c'est pourquoi nous tenterons de les résoudre dans le chapitre suivant.

L'établissement des prix

Le débat entourant la question des prix est d'une nature économique pointue qui s'éloigne un peu des questions plus générales abordées jusqu'ici. La question est simple, pour les biens et services qui sont échangés avec de la monnaie, quelle information devrait nous indiquer les prix? Nous avons affaire ici à deux propositions : soit des prix établis en fonction du « coût social d'opportunité », c'est-à-dire un mélange qui permet,

⁷⁴⁰Albert Michael, *Parecon, op. cit.*, p.36-37.

selon les auteurs de l'économie participative, à la fois de tenir compte de l'offre et de la demande de la rareté des ressources et des impacts sociaux et environnementaux. Ou bien, chez Fotopoulos, un prix établi en fonction de la consommation passée du bien. On devine tout de suite que le système de prix qui tient compte des effets environnementaux apparaît plus intéressant du point de vue de l'école de la limite. Ainsi, le système mis de l'avant par les tenants de l'économie participative semble plus probant. Il est cependant grandement problématique, malgré ce souci écologiste.

J'ai montré ailleurs⁷⁴¹ que les deux propositions avancées en matière d'établissement des prix posent problème en matière de théorie de la valeur. L'économie participative ne rend jamais explicite la théorie de la valeur à laquelle elle adhère. Si ce n'est pas à la théorie classique libérale (l'utilité présumée), ni à la théorie marxiste orthodoxe (la valeur-travail), alors le mystère de la commensurabilité des différents facteurs reste entier. Comment réussir à réduire à un élément commensurable à la fois :

- la valeur des ressources utilisées;
- la rareté de ces ressources;
- le temps de travail investi;
- l'effet de la production sur l'environnement;
- l'effet de la production sur la société.

⁷⁴¹Tremblay-Pepin Simon, « Planification, écologie et démocratie », *Nouveaux cahiers du socialisme*, 6, 2011, p.170-171.

Combien d'heures de travail vaut une goutte de pétrole si on ne réduit pas tout à la valeur du travail humain ou à la volonté humaine de l'acquérir? Une réponse possible est d'utiliser un système de valeur donné (par exemple l'utilité présumée des libéraux établie en fonction de l'offre et de la demande) et d'en modifier le calcul à partir de variables sociales ou environnementales. C'est mieux que rien, mais c'est encore sombrer dans un rapport social fétichisé. En effet, ce n'est plus la valeur des arbres que mesure le prix, mais bien la volonté relative des humains de les obtenir. Ainsi ce que nul humain ne désire reste sans valeur. Voilà qui est profondément différent et qui mènera inévitablement aux écueils écologiques du capitalisme. Le risque est encore plus grand avec un système de prix simplement branché sur l'offre et la demande comme celui développé par Fotopoulos⁷⁴². Si c'est la seule volonté humaine qui détermine les prix, comment tient-on compte des effets qui dépassent la simple relation d'échange?

Évidemment, un système de prix basé uniquement sur l'offre et la demande a le potentiel de rendre opaque le lien entre le système de production et la nature et, ce faisant, d'éventuellement mener au dépassement des limites de cette dernière. Il est donc évident que, sur le système de prix, l'économie participative est sur une meilleure voie que les autres modèles. Cependant l'économie participative pose un autre problème : la question du lieu d'établissement des prix⁷⁴³. L'ensemble des prix sont établis et mis à jour par les équipes des comités de facilitation. Considérant la quantité de biens et services disponibles dans une société contemporaine, cette tâche est colossale, même à réaliser une seule fois par année. Quand il s'agit de les mettre constamment à jour, elle apparaît

⁷⁴²Mais aussi comme celui qu'évoque brièvement Castoriadis dans Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme*, *op. cit.*, p.166-168.

⁷⁴³Tremblay-Pepin Simon, « Planification, écologie et démocratie », *op. cit.*, p.172.

simplement impossible. En plus du problème de faisabilité, cela pose un problème sur le plan de la répartition du pouvoir. Une telle centralisation est-elle vraiment optimale si on souhaite abolir les hiérarchies? Ne réduit-on pas la capacité des gens à prendre des décisions qui affecteront leur réalité? Avec des prix qui tombent littéralement du ciel, l'économie retrouve une partie de son caractère fétichisé et inaccessible pour le commun des mortels. À l'inverse, laisser ceux et celles qui produisent établir seules les prix n'aurait simplement plus de sens. En effet, si la monnaie n'est pas échangeable ou cumulable et sert seulement d'indicateur des préférences et de limite à la consommation, les producteurs n'ont plus aucun incitatif à demander plus de cette monnaie qui, de toute façon, ne leur revient pas.

Il s'agit donc ici de régler deux problèmes : la base sur laquelle les prix sont établis et la manière de procéder pour y parvenir. Sur le premier problème, ni nos projets émancipateurs ni les théories critiques que nous avons recensées ne nous guident vers des solutions probantes. En postulant que les prix dans l'économie participative sont établis en fonction de l'offre et de la demande auxquels s'ajoutent des modifications en fonction des effets néfastes en matière de pollution et d'effets sociaux, on pourrait mieux préciser le calcul du prix des ressources en utilisant des logiques de calcul du renouvellement des ressources. Quand une ressource approcherait de sa limite d'exploitation, cela aurait un effet haussier sur le prix. On établit ainsi un taux faisant varier les prix en fonction d'éléments « naturels » et non strictement économiques. Ainsi, la notion de rareté prendrait un sens politique et écologique, et cesserait d'être strictement le reflet d'un désir humain. Nous verrons au prochain chapitre comment envisager un tel système.

Quant à l'établissement des prix, il est probablement possible d'envisager en accord avec Albert et Hahnel qu'une bonne partie du processus peut être informatisé et automatisé, ce qui peut réduire la tâche. Cependant, ça ne réduit pas le centralisme du système, qui a l'avantage de le rendre politiquement compréhensible, mais aussi le désavantage de le rendre contrôlable et susceptible d'erreur. Une telle concentration du système économique le rend très près du système politique et peut légitimement faire craindre à des dérives. Bref, nous nous trouvons dans le rapport entre la monnaie, les prix et l'allocation, devant un point nodal qu'il nous faudra résoudre au prochain chapitre.

Synthèse de l'allocation

Contrairement aux autres sections de ce chapitre, l'allocation pose de nombreux problèmes et suscite de multiples désaccords. Une chose apparaît claire cependant : le processus d'allocation doit être démocratisé et inclure une part de la planification, mais il faut laisser de l'espace pour la volonté individuelle et son expression. Pour le reste, nous avons plutôt affaire à des pistes intéressantes qu'à des propositions achevées. Cela est symptomatique du peu d'intérêt à la fois des projets émancipateurs et des théories critiques contemporaines pour la construction de propositions économiques claires. Bien sûr, Albert, Hahnel et Fotopoulos sont ceux qui s'y sont plus intéressés, mais même chez eux, le fonctionnement du système économique contient d'importantes zones d'ombre. Pour parvenir à un modèle plus stable et compréhensible, nous devons établir clairement le rôle de la monnaie comme système de commensurabilité des valeurs ainsi qu'un mode de mise à jour des prix.

Conclusion de l'analyse critique des projets émancipateurs

Quels résultats produit l'analyse que nous avons formulée? Des éléments consensuels entre les projets émancipateurs et les théories critiques ont été dégagés, mais des points nodaux de tensions persistent également. Nous nous pencherons sur ceux-ci lors du prochain chapitre. Constatons pour l'instant les éléments sur lesquels se dégage un relatif consensus, bien que cela ne signifie pas que les réponses soient entièrement achevées et définies. En effet, les débats importants sur certaines questions ont déjà été menés, et il ne reste plus qu'à finaliser une pensée. La conclusion qui suit est en quelque sorte le socle sur lequel peuvent s'appuyer les prochaines recherches en matière de construction d'un projet émancipateur.

Ce socle se compose de neuf éléments. Il comporte des solutions établies et consensuelles, mais dans cette conclusion nous présenterons aussi des éléments de consolidation qui peuvent y être apportés. Il regroupe donc ce sur quoi nous pouvons construire, mais aussi ce dont la pertinence a déjà été démontrée à partir des arguments de l'émancipation.⁷⁴⁴ Comme nous le verrons, ce consensus – qui peut sembler présomptueux à première vue – se bâtit non seulement sur des affirmations explicites au sein des projets émancipateurs, mais aussi sur le constat implicite, qui m'est personnel, que peu d'autres options claires et structurées sont mises de l'avant en ce moment.

1- Démocratie directe et locale

Où se prennent les décisions politiques et économiques? Qui a le mot final sur celles-ci?

Comment se prennent-elles? À ce sujet, les projets émancipateurs répondent à l'unisson :

⁷⁴⁴Ce qui n'empêche pas, bien sûr, d'en faire la démonstration ailleurs et sur d'autres bases. Il ne s'agit cependant plus de recherche, mais de diffusion et de propagande.

c'est le *démos* qui choisit, directement, en se réunissant dans des assemblées locales où s'exerce la démocratie. Cela ne signifie pas que les décisions sur tous les sujets s'y prennent, mais c'est l'espace politique central. Ces assemblées peuvent également prendre des décisions de nature économique sur des enjeux généraux, mais le processus économique n'est pas entièrement politique.

Existe-t-il vraiment d'autres options valables? Les options centralisatrices (monarchique, tyrannique, théocratique ou techno-bureaucratique) ont été grandement critiquées et ne peuvent pas sérieusement être présentées comme porteuses d'émancipation. Reste le gouvernement représentatif, en place en ce moment dans de nombreux pays. L'ensemble de nos auteur-es (tant des projets émancipateurs que des théories critiques) en ont formulé de virulentes critiques qui arrivent systématiquement à la conclusion qu'on ne peut le sauver. Que reste-t-il, sinon la démocratie? Comment l'organiser sinon à partir du lieu où les gens vivent? Tant par la positive que par l'élimination, la démocratie apparaît comme la seule réponse qui tienne.

2- Délégation confédérale

Une fois l'institution de l'unité décisionnelle établie, comment réunir ces petites unités locales pour leur faire prendre des décisions qui dépassent leur seule réalité? Encore une fois, les réponses sont similaires, et les choix, peu nombreux. Il faut réunir ces unités en confédération, c'est-à-dire en regroupement politique où les plus petites unités prennent les décisions finales. Elles envoient des délégué-es pour se réunir avec ceux et celles des autres unités locales. Ensemble, ils tentent d'arriver à des ententes, qui doivent ensuite être approuvées par chaque unité locale. Les délégué-es sont révocables et clairement mandatés, et plusieurs sont choisis au hasard. Ils ne peuvent donc faire de la politique une

profession. La proposition confédérale répond au besoin de ne pas isoler les unités décisionnelles les unes des autres, d'éviter les assemblées à plusieurs dizaines de milliers de membres tout en sortant de la logique purement représentative. On voit d'ailleurs difficilement quelle autre organisation démocratique permettrait de remplir ces trois conditions. Bien sûr, elle doit s'accompagner d'un usage éclairé des technologies de l'information et des communications, à la fois pour simplifier la coordination entre les assemblées et pour éviter de multiplier les grands rassemblements.

3- Adaptabilité démocratique

La démocratie dont il est question ici ne suppose pas que tout le monde vote toujours sur tout, ni d'ailleurs que chaque vote soit toujours pris selon la logique du 50% + 1. Quand une décision ne concerne qu'un petit groupe, il est à la fois logique et souhaitable que ce soit ce petit groupe qui prenne la décision. Donner à tous et toutes le droit de s'exprimer sur ce qui ne concerne que quelques personnes ne favorise pas l'autonomie. De la même façon, certaines décisions ont d'importantes conséquences, il est alors logique de s'assurer d'avoir un appui qui dépasse la majorité simple. Dans les occasions où une personne ou un groupe se verra particulièrement touché par une décision, il n'est pas insensé de lui donner un droit de veto sur la décision à prendre. Encore une fois, on voit difficilement quelles seraient les autres propositions. Ces réflexions émanent à la fois des expériences de démocratie directe et de la simple logique.

4- Éducation civique

La démocratie doit être plus qu'un simple processus de prise de décision collective. C'est un mode d'existence des sociétés. En ce sens, elle est à la fois le résultat d'un processus

d'éducation et un processus d'éducation en soi. La démocratie doit s'accompagner d'un apprentissage des valeurs de base qui permettent d'y participer. Ainsi, un système éducatif qui valorise le partage, la discussion, le débat et la solidarité est nécessaire pour que la démocratie prenne racine. Cependant, la démocratie fait aussi office de projet éducatif. En créant des occasions de dialogues, en donnant du pouvoir sur la réalité, en offrant des occasions de travail en commun, elle permet à ceux et celles qui y participent de mieux se débrouiller dans ses institutions, mais aussi de les transformer. C'est donc à la fois cette éducation civique et cet apprentissage démocratique que représente la *paideia* et qu'il est nécessaire de mettre en place pour assurer une démocratie fonctionnelle.

5- Socialisation des moyens de production

Peut-on envisager de conserver la propriété privée des moyens de production? Que ce soit pour des raisons écologiques ou sociales, nos auteur-es ont bien montré que c'était une très mauvaise option. Doit-on alors tout donner à l'État, qui s'occupera d'en faire la gestion? À la fois les exemples historiques et les auteur-es étudiés invitent à écarter une telle idée. Que reste-t-il une fois ces deux options éliminées? La propriété par l'ensemble de la population réunie en assemblée. Non pas à des représentant-es, non pas à des individus, mais à tout le monde. La gestion quotidienne peut être déléguée aux travailleurs et travailleuses qui les utilisent qui adapteront leur mode de prise de décision en fonction de leur situation propre.

6- Autogestion

Une fois tous ces mécanismes emboîtés, la déduction logique est que les lieux de travail soient autogérés. Si des assemblées citoyennes s'occupent du politique, alors il faut bien

que ce soit les assemblées de travailleurs et travailleuses qui s'occupent de la production. Pourquoi la hiérarchie qu'on élimine sur le plan politique serait plus intéressante sur le plan économique? Bien sûr, encore une fois, suivant la logique de la démocratie qui s'adapte, nul besoin que tous les travailleurs et travailleuses prennent toujours toutes les décisions. Un petit groupe de travail peut ici prendre telle décision qui ne concerne que lui : un atelier ou un étage de bureau peut fonctionner d'une façon qui n'est pas celle de l'autre étage ou de l'autre atelier.

Pour s'assurer que tous et toutes entrent dans le processus autogestionnaire sur un pied d'égalité, il est également nécessaire de s'assurer d'une distribution juste des tâches, pour ne pas concentrer dans les mains de quelques personnes celles qui donnent le plus de prestige, d'information et de pouvoir et, à l'inverse, pour éviter que d'autres récoltent uniquement les tâches pénibles. L'organisation de cette répartition de tâches sera l'un des aspects à consolider. Comme les milieux de travail doivent conserver une relative autonomie dans la façon d'aborder la question, on ne cherchera pas à généraliser une forme particulière d'organisation, comme les complexes équilibrés de tâches – une proposition concrète néanmoins bienvenue –, mais bien un concept, une idée.

7- Rémunération égalitaire

De la même manière, une rémunération égalitaire est nécessaire. Cela ne signifie pas une rémunération identique, au contraire. L'idée est de partir du point de vue que la vie et le temps de tous et toutes s'équivalent. Cependant, l'effort exigé n'est pas nécessairement toujours le même. Ainsi, travailler à -40°C pour ramasser des ordures ne requiert pas le même effort que discuter avec des étudiants dans un bureau pendant deux heures. La rémunération doit compenser les sacrifices les plus grands, en terme de temps et

d'efforts. Encore une fois, difficile de trouver une autre solution. Si on postule l'égalité et dans la prise de décision et dans l'intelligence, pourquoi soudainement dire que le travail d'une personne vaut plus que celui d'une autre si les efforts sont les mêmes?

Que faire, cela dit, pour récompenser l'excellence, le succès et les bons coups? De toute évidence, cela ne se fera pas par la consommation ostentatoire, le pouvoir sur les autres ou l'argent. Il faut offrir de la reconnaissance sociale, tout comme de la renommée et de l'estime, des symboles qui n'ont pas de conséquences trop lourdes sur le système économique ou politique. Dans ce cas également, la consolidation est nécessaire, car les propositions des projets émancipateurs ne sont pas très claires ou explicites. Qu'est-ce qui agirait comme bon incitatif? Quelle part de la population réagirait bien ou mal à ce genre de proposition? Comment ne pas multiplier les médailles et autres hochets sociaux pour éviter de leur faire perdre toute valeur?

8- Démocratisation de la consommation collective

La consommation n'est pas qu'une question d'expression de goûts personnels. Une grande partie de notre consommation est, en fait, collective. On fait usage —on « consomme »— quotidiennement des rues, des trottoirs, des parcs, de l'éclairage de rue, des paysages et des formes architecturales. Prendre collectivement les décisions entourant cette consommation plutôt que de laisser des représentant-es, des technocrates ou les forces du marché imposer un choix paraît nécessaire pour nos projets émancipateurs comme pour les théories critiques qui souhaitent un réel pouvoir pour ceux et celles qui vivent au sein des communautés directement concernées. Il s'agit donc de mettre en place des façons de prendre des décisions quant à cette consommation. Cela ne signifie pas nécessairement de toujours se rencontrer pour discuter chaque option, mais bien de

permettre à tous et toutes de s'exprimer, parfois à travers des rencontres, tandis qu'à d'autres occasions ce sera à travers des processus de vote à distance.

9- Allocation démocratique des ressources

Comment s'assurer que tout est au meilleur endroit et employé le mieux possible? Tant le travail des gens que les ressources sont précieuses et ne doivent être gaspillés. Encore une fois, la logique nous pousse à une réponse : si ce n'est pas la planification centralisée ou le marché, c'est la planification démocratique ou le marché très balisé. Dans les deux cas, il y a une importante participation démocratique à la fois des consommateurs et consommatrices et des producteurs et productrices à l'organisation de l'allocation. Comme on l'a vu, les deux options reviennent au même *in fine*. Pourquoi? Parce que la question est toujours l'arrimage de la production à la volonté des consommateurs et consommatrices. L'option la plus souhaitable est inévitablement d'avoir les meilleures capacités de prévision et la plus rapide capacité d'adaptation au changement de volonté. Pas l'une ou l'autre, mais les deux. Nos modèles l'ont compris concrètement, mais pas abstraitement. Ils s'engagent alors dans un faux débat à savoir si l'adaptation *a posteriori* est meilleure que la planification *a priori*, tout en prévoyant, dans les deux cas les plus avancés, des solutions intéressantes sur les deux aspects.

Ainsi, l'apport de la consolidation devient dans ce cas-ci plus technique. Il s'agit de développer des modèles rapides de questionnement des volontés pour qu'elles soient faciles à remplir, mais qu'elles permettent la meilleure planification possible de la production. Ensuite, il faut concevoir des systèmes de transmission de l'information qui permettent d'adapter la production aux changements de la demande. Comme c'est ce sur quoi toute la gestion des stocks et des prix s'est concentré dans le système économique

actuel, cet aspect devrait déjà être bien avancé. La création et la fermeture de milieux de travail demeurent des aspects assez obscurs de l'allocation démocratique. La base est déjà présente dans le fonctionnement démocratique : les travailleurs et travailleuses qui veulent démarrer un projet se présentent devant leur assemblée pour demander à ce qu'on leur accorde une place dans le système d'allocation. Les moyens pour pallier les désavantages pour les nouveaux venus et s'assurer que ce mode de fonctionnement ne contrevienne pas à l'innovation (difficile d'intégrer un projet pour une catégorie de biens qui n'existait pas avant) doivent encore être explorés dans le travail de consolidation.

En introduction, j'avais avancé que plusieurs éléments font consensus au sein de la Pensée émancipatrice. Ce chapitre a permis de les situer. Comme on peut le constater, ce projet émancipateur synthétique rassemble déjà plusieurs éléments essentiels. Par contre, les problématiques plus complexes où s'opposent certaines des valeurs de base de l'émancipation ne sont jamais véritablement résolues. Le chapitre suivant contribuera à résoudre ces tensions.

3. Résolution des tensions

Nous avons commencé par présenter nos trois projets émancipateurs. Nous les avons ensuite soumis à l'analyse de théories critiques contemporaines. Cette analyse a permis de dégager un consensus relatif autour de neuf propositions centrales. Ce premier résultat de l'analyse confirme partiellement notre hypothèse : il y a effectivement plusieurs recoupements entre les différents projets émancipateurs étudiés de même qu'avec les théories critiques contemporaines. Le point de vue particulier que prend notre étude des projets émancipateurs – soit l'attention systématique au caractère propositionnel des pensées étudiées – a également permis de dégager des tensions qui ne sont pas visibles à partir de la seule posture critique, plus commune chez les auteurs de la Pensée émancipatrice. En effet, la Pensée émancipatrice, en se concentrant sur la critique de la société contemporaine, a développé certaines habitudes qui la rende particulièrement effective quand vient le temps de souligner les tares de la pensée dominante, de dévoiler ses faux-semblants et ses contresens. Cependant, les tenants de cette pensée ont généralement pour seul objet, lorsqu'ils étudient un projet émancipateur, d'identifier ce qui dans celui-ci provient de l'effet de la société dominante sur son concepteur. Ils reproduisent ainsi le modèle de la critique que Marx formule à Proudhon que nous mentionnions en introduction. Selon cette critique, il faut d'abord bien comprendre la société capitaliste avant d'en proposer une alternative, sinon on ne fait que reproduire ses fondamentaux qui sont profondément ancrés en nous. Ce dévoilement permet ensuite de rapidement disqualifier lesdits projets émancipateurs, ceux-ci se révélant le produit de la société de domination et la promesse de sa reproduction.

Cette critique, certes utile à certains égards, empêche de penser véritablement les tensions que porte l'émancipation au sein de son principe même. En effet, en prenant les projets émancipateur « de l'extérieur » pour y déceler la part de la domination actuelle qui s'y trouverait, on oublie de se pencher sur les problèmes de logique interne à ces projets eux-mêmes, on ne voit plus les tensions qui leur sont inhérentes. La critique se trouve alors appauvrie car on lui a retiré sa meilleure arme : la compréhension généreuse qui permet de déceler les failles propres au raisonnement présenté. En faisant le pari de prendre ces projets au sérieux, ce sont précisément ces tensions internes que notre analyse fait ressortir. Dans le chapitre précédent, nous les avons présentés comme des « points nodaux », car il ne s'agit pas de contradictions binaires où deux termes seraient opposés. Ces tensions rassemblent plutôt plusieurs éléments qui entrent en relation conflictuelle les uns avec les autres sans pour autant être précisément des opposés.

Nous passons donc à une étape de notre réflexion où il sera plus clairement question d'une contribution à l'avancement théorique de ces projets émancipateurs. Cela signifie que les prochaines pages auront pour objet de proposer des pistes pour dépasser les points nodaux de tension que nous avons repérés au sein des projets émancipateurs au cours de l'analyse que nous en avons faite. Ces dépassements sont inspirés tant par des réflexions logiques, des expériences concrètes ou des écrits qui proviennent de nouveaux auteur-es ou ouvrages auxquels nous n'avons pas fait référence jusqu'à présent. Nous poursuivons avec la même approche des textes qui valorise et met en lumière leur caractère propositionnel.

Le ton de cette démarche propositionnelle peut paraître, à première vue, très assuré pour une entreprise aussi incertaine. Ce n'est pas le reflet de la certitude que les propositions

avancées sont des solutions idéales ou même les meilleures propositions. Il est plutôt question de s'adapter à notre matière. Nous traitons de projets d'émancipation, je conserverai une approche générale en phase avec ces projets pour éviter l'effet de *blue print* déjà mentionné, et ce, sans pour autant éviter les questions importantes. Pour s'exprimer clairement dans ce contexte il est nécessaire de ne pas s'embourber dans les nuances et les incertitudes qui sont immanquablement celles d'un projet encore à venir. Il semble donc opportun de préciser dès maintenant que le style adopté a deux objectifs : la clarté et la volonté d'être le plus aisément soumis à la critique. Ces deux objectifs me semblent plus importants que de rappeler sans cesse les nombreux questionnements qui habitent ma réflexion, mais je tiens à signaler dès maintenant que les nuances sont nombreuses et que l'incertitude est grande. Cela dit, devant le propos le plus clair et les propositions les plus compréhensibles, je souhaite susciter des réactions pour éventuellement ouvrir des dialogues avec d'autres contributions sur la nature du projet émancipateur.

Comme on peut le constater, il sera parfois question dans ce chapitre *du* projet émancipateur, au singulier. Cette expression désigne le socle institutionnel que nous avons défini à la fin du chapitre précédent et les ajouts que nous proposons dans les pages qui suivent.

Le résultat d'une telle démarche demeure néanmoins frustrant en raison du manque de profondeur. Comme on le verra, bien que les propositions soulevées touchent à des questions fondamentales, celles-ci ne peuvent qu'être effleurées. Cela donne à ce chapitre un caractère épars puisqu'il touche à plusieurs problèmes et en dispose rapidement. Cette situation est à l'image de l'état de la réflexion sur le projet émancipateur : tant de choses

importantes doivent être abordées et si peu a été fait. Je souhaite néanmoins que les questions soulevées dans ce chapitre suscitent un intérêt suffisant pour éluder l'agacement qu'il peut à juste titre provoquer.

Dans cette démarche pour passer en revue les points nodaux, nous nous pencherons d'abord sur la tension entre politique et économie pour constater qu'elle se révèle finalement bien différente de celle qui existe au sein de la pensée libérale. Ensuite, nous aborderons le rapport complexe qui s'établit entre autonomie et écologie au sein du projet émancipateur, notamment à travers la voie de l'autolimitation. Par la suite, nous nous intéresserons aux questions plus spécifiquement économiques en commençant par le rapport aux besoins et à la rémunération. Enfin, nous terminerons au cœur du système économique en discutant des questions de prix, de monnaie et d'allocation.

Politique et économie

Dans notre analyse au chapitre précédent, nous avons constaté deux cas de tension entre politique et économie. D'abord, lorsque l'économie devient politique – entre autres par sa démocratisation –, on ne sait plus où s'exprimeront les choix individuels et où se prendront les décisions qui ne relèvent pas de questions « politiques ». Ensuite, lorsque la politique devient économie démocratisée à partir de l'échelon local, on se demande où se discutera et se résoudra le conflit sur la direction générale que prend la société.

Division des sphères sociales et degré de collectivisation des décisions

Après analyse, on constate que c'est finalement de la dissolution de la frontière entre politique et économie dont il est question dans tous les projets émancipateurs. En effet, l'économie, une fois démocratisée, ressemble très peu à l'« économie » telle qu'on

l'entend aujourd'hui. De même, le politique qui se répand dans l'ensemble des sphères sans pour autant devenir le projet d'une élite prend des airs très différents du politique tel qu'il se présente sous le gouvernement représentatif. Si on décide démocratiquement de choix économiques collectifs et si les parlements et autres lieux de représentation disparaissent, que reste-t-il en fait du politique et de l'économie? La frontière entre les deux activités se brouille.

Les projets émancipateurs nous amènent à penser la dissolution de cette séparation comme un processus de démocratisation générale de la société, comme une libération. Or, rappelons que certains auteurs, dont ceux de la démocratie radicale française, considèrent qu'il est une bonne chose que certaines sphères sociales soient séparées, car cela laisse un espace de jeu pour l'indétermination qui est propre aux humains. Pour les tenants de cette perspective, la pluralité doit pouvoir s'exprimer au sein d'institutions qui ne sont pas toutes soumises à la même loi et à la même logique. Des espaces divergents et ouverts doivent être créés. Claude Lefort a abordé cette question dans sa réflexion sur la *désintrinsication* des sphères sociales : « Avec la désintrinsication du pouvoir, du droit et de la connaissance, s'instaure un nouveau rapport au réel; ou, à mieux dire, ce rapport se trouve garanti dans les limites de réseaux de socialisation et de domaines d'activités spécifiques; le fait économique ou le fait technique, scientifique, pédagogique, médical, par exemple, tendent à s'affirmer, à se définir suivant des normes qui leur sont particulières sous le signe de la connaissance. »⁷⁴⁵ La création de plusieurs sphères sociales où des logiques distinctes s'appliquent n'est donc pas uniquement un voile posé sur une totalité sociale intrinsèquement politique. C'est aussi une ouverture à laisser s'exprimer

⁷⁴⁵Lefort Claude, *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986, p.28.

l'indétermination et la pluralité qui sont, comme nous l'avons mentionné au chapitre précédent, deux caractéristiques essentielles des humains selon Lefort. Mieux encore, c'est à partir de cette division entre différentes sphères que la société peut se penser elle-même, se comprendre et révéler son caractère diversifié et changeant. En effet, c'est par une multiplicité et une diversité de regards et d'interprétations sur elle-même que la société prend de l'épaisseur. Pour Lefort, c'est une déduction simpliste du marxisme vulgaire qui fait équivaloir la totalité à l'unité et qui prendra la forme d'un système dans l'URSS totalitaire. Selon cette logique, comme la société doit être pensée comme une totalité, il faut absolument que toutes ses institutions dépendent du même centre qui instille un discours uniforme dans tout l'espace social et remplace éventuellement la division entre la sphère publique et la sphère privée⁷⁴⁶. Pourtant le fait que la société soit un tout ne signifie pas que celle-ci soit une unité indivisible, surtout du point de vue des sujets qui l'habitent.

Claude Lefort retrouve ce point de vue chez les révolutionnaires hongrois de 1956 qui voulaient mettre fin à la domination totalitaire dans leur pays. Tout en désirant continuer dans la voie du socialisme, ils et elles souhaitent une plus grande autonomie des différentes sphères de la société : « La volonté démocratique, on la voit ainsi s'affirmer très délibérément à partir de deux pôles qui ne sauraient, en effet, se dissocier sans qu'elle s'anéantisse : le pôle de l'organisation collective qui suppose l'implication des agents dans l'institution (par quoi il faut entendre non seulement un système de délégation d'autorité de la base au sommet, mais l'obligation faite à ceux qui décident de rendre des comptes, la possibilité offerte aux opposants de faire valoir leurs protestations, et la circulation de

⁷⁴⁶*Ibid.*, p.63-64.

l'information) et le pôle de la différenciation sociale qui suppose que soit reconnue la spécificité du domaine politique, économique, juridique, pédagogique, scientifique, esthétique. »⁷⁴⁷ Précieuse intuition pour notre projet que cette double demande hongroise : organisation collective / différenciation sociale. Même dans une société autogérée, il faut laisser une certaine autonomie aux différentes sphères du social pour préserver la liberté. La direction démocratique signifie donc que ce n'est pas toujours le même lieu de pouvoir qui décide de tout, aussi démocratique soit ce lieu.

Lorsque, dans le chapitre précédent, nous avons abordé la question de la tension entre politique et économie, nous avons parcouru le débat entre Lefort et Cornelius Castoriadis concernant le conflit en démocratie. Nous avons notamment vu que l'intérêt de Castoriadis pour la Grèce antique l'amène à voir une division du social différente de celle de Lefort. Au lieu de penser une division qui, entre autres, séparerait politique et économie, Castoriadis s'attarde davantage à ce qui se relève être des sphères publique, publique-privée et privée. Cette distinction lève le voile sur une confusion au sein de la société contemporaine. Celle-ci empêche de penser adéquatement le projet émancipateur si l'on souhaite y intégrer la différenciation sociale que nous venons d'évoquer. En effet, dans nos sociétés se superposent, d'une part, la distinction entre sphère publique et sphère privée et, d'autre part, la distinction entre politique et économie. On pense *a priori* que ce qui est économique relèverait du privé, que ce qui est politique relèverait du public. Cette superposition n'est pas surprenante : Hannah Arendt rappelle qu'elle correspond à la distinction établie dans la Grèce antique entre *oikia* (le foyer familiale) et *bios politikos*

⁷⁴⁷Lefort Claude, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1983. p.271-272.

(la vie politique)⁷⁴⁸. Comme nous le verrons plus loin, elle souligne que dans l'époque contemporaine cette division a été transformée par l'arrivée du « social », qui a provoqué des changements dans ce qui constitue, d'une part, la politique et, d'autre part, l'économie. Les deux sphères se sont alors enchevêtrées et leur lien avec le privé et le public n'est plus aussi direct que ne le suggère la division antique.

Les lieux où s'entrecroisent les sphères mettent en lumière ces confusions. La consommation relève d'une geste économique et serait donc, en théorie, privée. Cependant, lorsqu'il s'agit de consommation de l'État (investissement en transport ou en éducation par exemple), on ne parle plus de décision économique, mais bien d'un choix politique. De la même manière, une multitude de décisions politiques sont prises au sein des entreprises (qui a le droit d'accomplir telle ou telle tâche, qui prend des décisions pour qui, quelles sont les priorités à favoriser dans les changements à apporter à la production, etc.), mais elles sont inmanquablement présentées comme économiques parce qu'elles sont réalisées dans cet espace particulier considéré comme relevant du « secteur privé ». La politique est de plus en plus présente dans la vie privée des gens, et certains acteurs économiques gèrent de plus en plus une part du politique comme relevant de leur domaine privé. Le couple formé par le gouvernement représentatif et l'économie capitaliste entretient donc une confusion marquée sur les distinctions politique/économie ainsi que public/privé. Il faut prendre garde de ne pas plaquer cette confusion sur l'étude des projets émancipateurs.

Comme les débats politiques sont, de nos jours, concentrés sur les choix économiques de la machine étatique, on peut rapidement considérer que la politique se réduit comme peau

⁷⁴⁸Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1988, p. 61.

de chagrin si l'ensemble de ces décisions se prennent au sein d'organisations à vocation économique comme des conseils de production et de consommation, aussi décentralisées et démocratiques soient-elles. À l'inverse, à voir la multiplication des prises de décisions démocratiques au sujet de choix qui se font actuellement sur une base privée (l'organisation du travail ou la consommation, par exemple), on peut en venir à se demander : quelle place restera-t-il dans le projet émancipateur aux choix individuels qui sont le cœur de ce que nous appelons « économie »?

Résumons les glissements que nous venons de présenter. D'un côté, ce qui est public devient ce qui est politique et ce qui est politique devient ce qui est étatique, peu importe qu'il s'agisse de décisions touchant le domaine privé, public, politique ou économique. De l'autre, ce qui est privé devient économique et ce qui est économique devient ce qui est entrepreneurial ou individuel. Qu'importe, là aussi, si les décisions dont il est question relèvent des domaines public, privé, politique ou économique. D'un enjeu relevant de choix collectifs sur la société (la sphère publique) ou à de choix personnels sur sa propre vie (la sphère privée), on passe à des décisions prises par des représentant-es ou des technocrates (l'État) ou des décisions d'entrepreneur-es ou de consommateurs et consommatrices (le marché).

Une partie de cette confusion est soulignée dans la distinction que Bookchin pose entre *statecraft* et *politics*⁷⁴⁹ : le premier concernant la stratégie d'action au sein des structures du pouvoir étatique et le second, la prise de décision sur le vivre-ensemble. Quand il est question de *statecraft*, il est question de l'habileté à manipuler l'appareil d'État pour

⁷⁴⁹Bookchin Murray, *From urbanization to cities : toward a new politics of citizenship*, London, Cassell, 1995, p. 41–43.

obtenir un certain résultat. Cet objectif peut bien sûr être d'améliorer la situation du plus grand nombre, mais il a surtout été question dans l'histoire d'en faire usage, généralement en secret, pour concentrer dans les mains d'un seul ou de quelques uns pouvoir et influence. Ces stratégies peuvent être mises en place dans l'espace public tout comme dans l'espace privé, elles sont d'abord politiques, mais peuvent aussi être de nature économique. Le *statecraft* de Bookchin combine toutes les stratégies de pouvoir liées à l'État moderne, quelle que soit leur nature.

Ce n'est pas sans rappeler la critique de la bureaucratie formulée par Lefort et Castoriadis alors qu'ils étaient membres de *Socialisme ou Barbarie*. La description de cette nouvelle classe dominante en URSS nécessite de croiser politique et économie à une échelle que se refusent les analyses marxistes traditionnelles, tant staliniennes que trotskistes. C'est précisément d'ailleurs ce qui les rend inaptes, selon Lefort et Castoriadis, à comprendre le phénomène bureaucratique. L'URSS a beau avoir mis fin à la propriété privée des moyens de production et planifier son économie, la domination d'une classe par une autre s'organise néanmoins autour de l'exploitation économique, fondée cette fois sur des structures politiques⁷⁵⁰. Le parti « politise » alors la société entière et somme l'ensemble du corps social d'être transparent. Or, c'est précisément par cette politisation que la domination économique est possible, tant dans la sphère publique que dans ce qu'il reste d'espace privé⁷⁵¹. En effet, les bureaucrates prennent alors le rôle des capitalistes qu'ils ont chassés en organisant l'exploitation sur les lieux de travail suivant précisément les

⁷⁵⁰Castoriadis Cornelius, *La société bureaucratique*, vol. 1, Paris, Union générale d'éditions, 1973, p. 19-20.

⁷⁵¹Lefort Claude, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 301-302.

mêmes méthodes⁷⁵², sans pour autant avoir obtenu ce pouvoir à travers des voies économiques, mais bien par des stratégies politiques. La domination de la classe bureaucratique en URSS montre bien qu'une analyse plaquant une division théorique rigide entre économie et politique ne permet pas d'expliquer des formes de domination contemporaines pourtant essentielles, notamment lorsqu'elles mettent fin à la distinction entre le public et le privé.

Comme nous le mentionnions, Hannah Arendt analyse cette déstructuration contemporaine du privé et du public à partir d'un autre angle, mais signale en bout de piste le même glissement, la même confusion. Pour les Grecs, la division privé/public est très claire et correspond à la division économie/politique ou, avec plus de justesse, *oikos/polis*⁷⁵³. On décide, au sein du foyer, de tout ce qui permet de reproduire sa propre survie et celle de sa famille. Une fois libéré du poids des obligations qui permettent cette survie, on peut alors se livrer à l'activité politique au sein de la sphère publique. L'activité politique est donc synonyme de liberté, car c'est là où l'on gouverne, mais aussi où l'on brille parmi les autres, sans subir les contraintes concrètes de la reproduction de son existence⁷⁵⁴. Or, à partir du moment où, comme on le fait dans les sociétés modernes, l'on comprend le monde humain comme étant d'abord social et non politique, c'est toute la société qui transforme sa compréhension d'elle-même et qui organise progressivement ce qui est public suivant les préceptes de la sphère privée⁷⁵⁵. Le « social » chez Arendt, c'est cette façon de comprendre la société entière comme un

⁷⁵² Castoriadis Cornelius « Les rapports de production en Russie » in *Socialisme ou Barbarie – Anthologie*, La Bussière, Acratie, 2007, p.39.

⁷⁵³ Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, cit., p.61.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p.70.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p.76–77.

grand ménage qu'il faudrait gérer le mieux possible. Dans le social, l'organisation collective est ce qui permet la survie des membres de la société. La politique est mis au service de la réalisation au sein de la sphère privée. La société est alors comprise comme un système complexe où s'entrecroisent ces petites unités, système qu'il faudrait comprendre et gérer le mieux possible pour éviter ses déficiences et ses pathologies.⁷⁵⁶

Pour que tout le monde puisse se nourrir, se loger, fonder famille, etc. il est nécessaire que l'organisation sociale soit une machine de production bien rodée qui offre aux individus tous les services nécessaires pour se réaliser. Il ne s'agit donc plus d'assurer sa propre survie pour ensuite s'entendre avec les autres sur le mode de fonctionnement de la société, mais bien d'organiser la société pour qu'elle réponde de façon optimale aux besoins de la sphère privée. Le politique devient alors le lieu de gestion du social, le lieu où doivent se rassembler les experts qui peuvent assurer le bon roulement de la machine sociale :

Dans le monde moderne, le domaine social et le domaine politique sont beaucoup moins distincts. L'idée que la politique n'est qu'une fonction de la société, que l'action, le langage, la pensée sont principalement des superstructures de l'intérêt social, n'est pas une découverte de Karl Marx; c'est au contraire un des axiomes que Marx reçut sans examen des économistes politiques de l'époque moderne. Cette fonctionnalisation empêche de percevoir aucune frontière bien nette entre les deux domaines; et ce n'est pas une question de théorie ni d'idéologie puisque depuis l'accession de la société, autrement dit du « ménage » (*oika*) ou des activités économiques, au domaine public, l'économie et tous les problèmes relevant jadis de la sphère familiale sont devenus préoccupations « collectives ». En fait, dans le monde moderne les deux domaines se recouvrent constamment comme des vagues dans le flot incessant de la vie.⁷⁵⁷

Ainsi, l'idéal de l'administration des choses qui remplacerait l'administration des hommes rejoint en quelque sorte celle de la main invisible. Comme la politique ne

⁷⁵⁶*Ibid.* p.79.

⁷⁵⁷*Ibid.*, p. 71.

devient en somme que l'administration du foyer commun, pourquoi ne pas laisser aux pulsions de chacun-e la possibilité de se réaliser en fonction de leur désir? Si la réalisation des individus au sein de la sphère privée devient la préoccupation centrale du politique devenu gestion du social, il n'est en effet plus question de débat, mais simplement de débusquer les meilleurs mécanismes d'allocation des ressources⁷⁵⁸. La critique est donc aussi vive pour le capitalisme et pour le « socialisme réellement existant » que pour l'économie participative ou Lefort. Tout en admettant qu'une organisation économique démocratique soit importante, la présenter comme étant au cœur de la transformation sociale nécessaire participe de la même logique qui place l'économie et non le politique au cœur des rapports sociaux. De la même façon, l'approche de Lefort qui présente la division des sphères sociales comme étant synonyme de liberté passe entièrement sous silence la domination de la sphère politique par la sphère économique au sein de la société libérale.

Les perspectives de Bookchin, de Castoriadis et d'Arendt nous guident vers le point de départ d'un dépassement de la tension entre économie et politique, soit la relecture de l'objectif derrière cette division. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent et rappelé ci-dessus, pour Lefort, la nécessité de séparer les différentes sphères sociales est fondée sur l'importance de laisser se déployer le caractère indéterminé des êtres humains et la pluralité au sein de leurs sociétés. Prenons cet objectif au sérieux : il ne s'agit pas de dire que la division de la société en sphère sociale telle qu'elle existe dans les sociétés contemporaines est valable en soi. Elle est plutôt une manière employée pour parvenir à

⁷⁵⁸*Ibid.*, p. 84.

des objectifs précis⁷⁵⁹. Dégageons d'abord quels sont ces objectifs et voyons s'il est possible de les atteindre au sein des institutions du projet émancipateur et, sinon, à quel point il nous faut adapter celles-ci.

Dans les divers écrits de Lefort où cette question est évoquée, on peut rattacher la nécessité la désintringation des sphères sociales à deux concepts : celui de vérité et celui de pouvoir. En effet, toutes les raisons évoquées par Lefort pour défendre cette position émergent d'une problématisation du rapport entre chacun de ces deux concepts et le social⁷⁶⁰. Prenons d'abord le rapport entre vérité et social. La « désintringation » des sphères sociales permet qu'existent plusieurs vérités sur le social et que s'exprime ainsi la multiplicité humaine chère à Lefort. Tout ne dépend pas d'un jugement politique qui établirait, d'en haut, la vérité sur le monde auxquelles les autres sphères doivent s'adapter. Ainsi, les scientifiques et les littéraires peuvent être en désaccord entre eux et en désaccord tous deux avec ce qui se dit dans la sphère politique, mais ils n'ont pas, *de facto*, plus ou moins raison les uns que les autres, ils observent une même réalité à partir de perspectives différentes : « le fait économique ou le fait technique, scientifique, pédagogique, médical, par exemple, tendent à s'affirmer, à se définir suivant des normes

⁷⁵⁹Pour éviter une confusion qui pourrait être causée par l'emploi du mot division, il est utile de faire une précision quant à la nature de ce qui sera discuté ici dans l'œuvre de Claude Lefort. Le concept de « division originaire du social » est central dans l'œuvre lefortienne et a conséquemment été largement discuté. Cependant, ici nous nous penchons sur un autre aspect de sa pensée, qui n'est pas sans lien avec la division originaire du sociale, mais qui en est bel et bien distinct. Nous nous concentrerons sur certains passages des travaux de Lefort dans lesquels celui-ci avance une caractéristique qu'il considère essentielle de la démocratie, soit que celle-ci divise – ou réalise la désintringation de – la société en plusieurs sphères distinctes : politique, économique, scientifique, légal, etc. Cette « prescription » n'est pas sans lien avec le constat de la division originaire du social, mais comme notre intérêt est de dégager de l'œuvre de Lefort ce qui nous permet de participer à la construction d'un projet positif, nous nous concentrerons spécifiquement sur cet aspect.

⁷⁶⁰Rappelons que le social dont il est question ici n'est pas celui d'Hannah Arendt que nous venons d'évoquer.

qui leur sont particulières sous le signe de la connaissance »⁷⁶¹. En complément, il est nécessaire que les divers points de vue, mais aussi les faits et les données, soient disponibles et accessibles à tous et toutes. Il est en quelque sorte question de « l'accès à la vérité » en permettant à chacun-e de comprendre la réalité sociale selon ses propres critères⁷⁶². À l'inverse de la transparence totalitaire qui exige de chaque individu de faire en sorte que sa vie soit la plus visible possible pour le pouvoir, cet accès à la vérité exige plutôt que toutes les informations qui font de l'accès au savoir un pouvoir soient en fait largement disponibles et publicisées. Enfin, dernier aspect du rapport entre vérité et social chez Lefort, la Loi ne doit pas être en mesure d'établir la vérité ou la connaissance juste des choses, il faut empêcher celle-là de statuer sur celle-ci. La connaissance peut certainement informer le législateur, mais l'établissement de ce qui est vrai sur telle ou telle question ne relève pas du travail de la loi⁷⁶³.

Ce rapport entre loi et vérité permet de faire le lien avec l'autre concept : le pouvoir. La désintrinsication des sphères sociales chez Lefort peut aussi être analysée comme une stratégie du peuple pour se protéger du pouvoir des Grands⁷⁶⁴. Comme nous l'avons mentionné quand nous abordions son débat avec Castoriadis, la définition de l'autonomie qu'offre Lefort est celle d'une résistance face au pouvoir, d'une façon d'éviter ses effets délétères sur la vie quotidienne des gens. Ainsi, la « désintrinsication » de la société en différentes sphères permet de réduire les zones d'arbitraire. Par exemple, sortir le pouvoir politique de l'administration de la justice « veut dire concrètement abolition de l'arbitraire

⁷⁶¹Lefort Claude, *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècles*, cit. p. 28.

⁷⁶²Lefort Claude, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, cit., p.271-272.

⁷⁶³*Ibid.*, p.94-95.

⁷⁶⁴C'est ici que la division originaire du social entre Grands et peuple entre en lien causal avec la désintrinsication du social en différentes sphères.

policier, garanties juridiques aux termes desquelles les juges doivent rendre publiquement raison de leurs sentences et les inculpés puissent être défendus »⁷⁶⁵. Il s'agit aussi d'obliger le politique à rendre des comptes⁷⁶⁶. À partir du moment où le pouvoir politique n'est plus le lieu de la synthèse sociale qui dépasse et rassemble tous les points de vue, mais bien un pouvoir qui doit rendre des comptes à d'autres pour qu'ils et elles soient en mesure de juger s'il agit pour leur bénéfice, son caractère totalisant et sa puissance sont grandement diminués⁷⁶⁷. Sans cette division – sur ce point, Lefort se rapproche d'Arendt –, les sphères publiques et privées disparaissent et sont englobées par le social devenu une « vaste organisation, réseau de multiples rapports de dépendance, dont le fonctionnement est commandé par un appareil dominant »⁷⁶⁸.

Ces réflexions sur le rapport entre la désintrinsication du social en différentes sphères, la vérité et le pouvoir permettent de penser la démocratie *a contrario* du totalitarisme, mais sont d'une utilité limitée pour penser un projet émancipateur⁷⁶⁹. La division du social en sphères agit chez Lefort comme catalyseur d'une vision plurielle de la vérité et comme protection contre les excès du pouvoir. Cependant, cette « désintrinsication » n'élimine pas entièrement la confusion que nous soulevions ci-dessus et que Lefort dénonce avec Arendt.

⁷⁶⁵Lefort Claude, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, cit., p.271-272.

⁷⁶⁶*Ibid.*

⁷⁶⁷Lefort Claude, *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècles*, cit., p.63.

⁷⁶⁸*Ibid.*, p.64.

⁷⁶⁹Ce n'est pas très surprenant, d'ailleurs, considérant que pour lui « l'attente de la *vraie* révolution [...] paraît vaine, la croyance en la *bonne société* ou ingénue ou hypocrite, toujours redoutable. » Lefort Claude, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., p. 12. Vers la fin de sa vie, il semble plutôt adhérer à l'idée de transformer le gouvernement représentatif (que lui nomme démocratie moderne) « de l'intérieur » à travers des mouvements de contestation du pouvoir pour éviter qu'il « n'endorme » la population. Voir à ce sujet : Pierre Rosanvallon, « À l'épreuve du politique. Entretien avec Claude Lefort », *La Vie des idées*, 15 octobre 2010, <http://www.laviedesidees.fr/A-l-epreuve-du-politique.html>.

Pour lui, celle-ci semble apparaître surtout – voire seulement – dans les régimes totalitaires alors que, selon Arendt, elle est perceptible dans toutes les sociétés modernes. En effet, la rencontre entre gouvernement représentatif et économie capitaliste permet bien la désintringation « thématique » (économie, politique, culture, science, etc.) souhaitée par Lefort et une division en degrés de publicité (espace public et espace privé), mais elle superpose et confond ces divisions, explique Arendt. Cela permet entre autres que des décisions (notamment les décisions économiques) qui devraient être prises en commun et de façon démocratique sont plutôt prises en privé dans un système hiérarchique qui rappelle davantage l'organisation tyrannique que la démocratie ou même le gouvernement représentatif. Notre tâche est donc de définir comment un projet émancipateur peut atteindre les objectifs de Lefort (favoriser l'expression de divers points de vue sur le monde et empêcher la concentration du pouvoir) sans sombrer dans la confusion qui entoure la division en sphères sociales telle que comprise dans la pensée libérale et réalisée dans le gouvernement représentatif.

Une partie de la solution existe de manière latente dans les écrits de Lefort. Miguel Abensour le souligne quand il évoque que l'objectif de Lefort est de préserver les divisions au sein de la société sans pour autant revenir à la division bourgeoise entre État et société civile⁷⁷⁰. Malheureusement, on ne trouve nulle précision chez Lefort au sujet des moyens pour réaliser ce dépassement. Une évocation concernant les révoltes hongroises de 1956 ouvre cependant une piste :

Il est clair qu'en revendiquant pour les conseils, la fonction de diriger l'économie à l'avenir, les délégués réclament un pouvoir de caractère politique; car la faculté,

⁷⁷⁰Abensour Miguel, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort », in *Pour une philosophie politique critique : itinéraires*, Paris, Sens & Tonka, 2009, p. 97-98.

non seulement de déterminer les normes de production, la répartition des salaires, les conditions de travail sur le plan local, mais de décider à l'échelle nationale des investissements, de diriger les affaires économiques du pays implique une responsabilité gouvernementale. Ce n'est donc pas seulement dans le présent et comme à leur corps défendant que les délégués acceptent d'assumer une responsabilité politique. Ils affrontent déjà une contradiction future, en désirant obtenir cette responsabilité et simultanément qu'elle soit bornée. Ce qu'ils ébauchent, c'est le modèle d'une nouvelle division du pouvoir - inconnue dans le système démocratique-bourgeois et que seul rendrait possible le socialisme - entre des organes, si l'on peut dire, politico-politiques et des organes politico-économiques.⁷⁷¹

La division entre « politico-politique » et « politico-économique » fait ressurgir l'idée de division des sphères sociales, mais qui participe du même coup à une démocratisation de ces sphères et donc à leur politisation, mais à partir d'un lieu décentralisé (les conseils). Cela nous rapproche grandement des projets émancipateurs et de la division entre politique et économie qui est l'objet de ce point nodal. La division entre « politico-politique » et « politico-économique » nous ramène aux projets émancipateurs, car elle rappelle l'idée de planification démocratique. Par ailleurs, c'est précisément dans ce processus que la distinction entre économie et politique pose problème. Beaucoup de questionnements subsistent en effet en lien avec ce processus. Comme nous l'avons vu, même s'il demeure le mode d'allocation le plus intéressant développé par les projets émancipateurs que nous avons étudiés, de nombreuses critiques et propositions d'amélioration – notamment celles de Takis Fotopoulos – ont été formulées à son endroit. Nous verrons ci-dessous à quel point il nous faut intégrer ces critiques et propositions. Auparavant, il est nécessaire de faire le constat explicite que le travail de démocratisation de l'économie procède en fin de compte d'une fusion du politique et de l'économie, qui deviennent alors des sphères dont les frontières sont floues, comme le montre l'expression « organe politico-économique » qu'utilise Lefort. La démocratisation est

⁷⁷¹Lefort Claude, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, cit., 267-268.

politisation. Après ce processus, l'économie n'est plus une sphère autonome c'est le cas dans nos sociétés contemporaines.

Est-il possible de procéder à une telle fusion tout en atteignant les objectifs que Lefort fixe pour la division des sphères sociales? Pour le vérifier, nous considérerons trois sujets liés à la fusion implicite de la politique et de l'économie qu'opèrent les projets émancipateurs. Premièrement, en nous inspirant de Castoriadis, nous examinerons les différences qui doivent être instaurées explicitement entre les sphères publique, privée et publique-privée. Deuxièmement, nous clarifierons dans quels espaces une initiative individuelle peut être prise sans devoir obtenir l'assentiment politique. Troisièmement, nous aborderons le rapport qu'entretient la prise de décision politique avec les autres sphères de la vie sociale.

Nous avons vu ci-dessus que, sur la question des différentes sphères sociales, Castoriadis s'appuie sur la division de la Grèce antique plutôt que de se concentrer sur une division du social suivant des fractures thématiques. Les lignes de division sont donc entre les espaces privés où on laisse à une personne ou à un petit groupe concerné la possibilité de prendre une décision selon leur bon vouloir. À l'opposé se trouve l'espace public – auquel correspondrait l'*ecclésia* antique – où se prennent les décisions en commun sur le vivre-ensemble. Enfin, un troisième espace – dont la formulation nous est moins familière – correspond au public-privé, c'est-à-dire le lieu de l'*agora* antique où se produisent les débats sans pour autant qu'on y prenne de décision. Notons que c'est là aussi qu'on constate l'émergence de nouveaux débats. La notion d'*espace public* dont il est beaucoup question dans la pensée politique contemporaine participe à confondre les deux dernières sphères. En effet, dans l'espace public, on inclut souvent à la fois les

espaces de débat disponibles au sein des médias de masse et les débats proprement politiques, par exemple les débats qui ont cours au sein des institutions parlementaires. Or, pour la réflexion concernant le projet émancipateur, il semble opportun de mettre cette division en relief, en particulier lorsqu'il est question d'une relative fusion du politique et de l'économie.

Dans le socle commun aux projets émancipateurs que nous avons dégagé dans le chapitre précédent, l'espace réservé à la sphère publique est très clair : il s'agit des débats et discussions tenues dans les différents conseils. Ces débats sont publics, diffusés et archivés pour les absent-es, et l'ensemble des décisions s'y prennent de façon à ce que tout le monde en soit informé. Cette transparence s'applique tant aux assemblées locales qu'aux assemblées confédérales ou à tout autre comité. Ainsi, s'il y a délégation vers ces sous-assemblées, elle n'a pas pour conséquence d'offrir des espaces de secret politique. Cela répond en partie à l'objectif de Lefort qui consistait à s'assurer à la fois de la transparence des lieux de pouvoir et de la grande diffusion des informations concernant la prise de décision et les données sur laquelle elle se fonde.

La sphère publique-privée a fait l'objet de très peu de réflexion, ce qui ne veut pas dire que sa présence soit incompatible avec les consensus dégagés dans les projets émancipateurs. Bien au contraire, si on suit la description que Castoriadis en fait, il est question de créer des espaces d'information et de débat les plus ouverts possibles en dehors des espaces de prise de décision. Sur des questions de nature plus économique, cela peut se concrétiser dans des espaces (virtuels ou réels) où des commentaires et réflexions sont partagés sur les qualités et les défauts des différents produits qui sont disponibles, comme le proposent Albert et Hahnel. Pour les questions d'ordre politique, il

est surtout question d'offrir les informations nécessaires à la prise de décision et de permettre les échanges et l'expression du plus grand nombre de points de vue possible. La mise en place d'une sphère publique-privée vivante participe à l'atteinte d'un des objectifs établis par Lefort : la valorisation de différentes approches à la réalité sociales qui dégagent une variété de vérités⁷⁷². Une fois prises, les décisions politiques demeurent sujettes à un débat ouvert et à des échanges au sein de la sphère publique-privée. Il en va de même pour les résultats de la production industrielle, qui ne sont pas obligatoirement considérés comme étant « les meilleurs » parce qu'issus du système productif démocratique, mais bien vu comme étant toujours perfectibles en fonction des besoins et désirs de ceux et celles qui en font usage.

Vient alors la sphère privée, dont les limites, notamment au sein du processus de planification démocratique, sont très floues. Commençons énoncer ce qui est clair pour mieux, par la suite, situer les zones d'ombres. L'autogestion des milieux de travail sort ces espaces de la sphère privée où l'économie de marché et la pensée libérale les confine : les décisions y font l'objet d'un débat transparent et ouvert. Tant les décisions politiques qu'économiques au sein de ces espaces sont prises de façon publique et collective, souvent en collaboration avec les milieux de travail du même secteur. Au sein même de ces milieux (ou au sein de regroupements fédératifs) pourrait exister aussi des sphères publiques-privées où l'on peut discuter sans prendre de décision. Ainsi, du côté de l'organisation des milieux de travail, tout semble assez clair sur la division des sphères sociales.

⁷⁷²Ce qui semble décrire les échanges et débats que Lefort souhaite voir apparaître (cf. Pierre Rosanvallon, « À l'épreuve du politique. Entretien avec Claude Lefort », *La Vie des idées*, 15 octobre 2010, <http://www.laviedesidees.fr/A-l-epreuve-du-politique.html>), mais dans le cadre d'une démocratie au lieu de celui du gouvernement représentatif.

Les ménages et la consommation personnelle sont dans une toute autre situation. Bien que tous les projets émancipateurs présentés conviennent qu'il doit s'agir d'espace privés où la prise de décision individuelle a un grand poids, peu de propositions concrètes et cohérentes ont été formulées en ce sens. Du point de vue politique, d'abord, comment sont prises les décisions dans les ménages contenant plus d'une personne? On présume que la prise de décision se fait démocratiquement et par consensus, mais rien de cela n'est abordé par les projets émancipateurs qui semblent considérer que ces réflexions relèvent d'autres sphères – pour reprendre la terminologie de l'holisme complémentaire – que les sphères politiques et économiques qui sont au cœur de leurs réflexions. Ce n'est évidemment pas faux, mais on voit bien les limites d'une telle division : si les ménages sont une partie intégrante du système politique, il faut se pencher sur leur fonctionnement ou sur les règles minimales qui seraient communes à tous sans quoi on élude tout un pan du problème. Cela est d'autant plus vrai si l'on considère le fait qu'il a été amplement démontré que cet espace est le lieu de relations de pouvoir où peuvent s'exercer domination et contrainte⁷⁷³. Il serait donc nécessaire dans les travaux à venir sur le projet émancipateur d'approfondir cette question à partir des contributions effectuées par les analyses féministes contemporaines.

Cela dit, si on postule la possibilité éventuelle pour les ménages d'être des entités politiques relativement émancipées, qu'en est-il de leur intégration économique à la planification démocratique? L'économie participative nous propose que tous les ménages soumettent une évaluation de ce qu'ils souhaitent consommer dans l'année à venir. Albert

⁷⁷³Il serait laborieux de recenser l'ensemble des livres et articles où cette démonstration a été faite (et répétée), pour mémoire on consultera cet article-synthèse publié en 1970 lors de la fondation du Mouvement de libération des femmes en France. Delphy Christine, « L'ennemi principal », in *L'ennemi principal, 1. Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 1998, p. 33–56.

et Hahnel proposent un plan très général où l'on n'entre pas dans les détails précis de la consommation (aucune précision concernant la couleur de chemise qu'on souhaite porter ou le type de fruits qu'on préfère manger), mais où l'on donne une idée générale de ce qui composera sa consommation annuelle, ce qui offre une base pour structurer la planification à venir. Ces propositions peuvent être soumises de façon anonyme si les gens souhaitent demeurer discrets au sujet de leur consommation personnelle. Les intentions de consommation d'un ménage ne sont soumises au jugement des autres que lorsque que les personnes qui le composent souhaitent dépasser la limite de consommation établie par l'effort qu'elles fournissent. À l'instar d'une demande de crédit faite à la banque dans nos sociétés, cette demande doit être approuvée par les membres des entités décisionnelles locales⁷⁷⁴.

Malgré les efforts consentis par Albert et Hahnel pour « individualiser » la consommation fortement intégrée à un processus collectif, le malaise demeure quant au caractère véritablement privé de cette sphère. Les réflexions de Takis Fotopoulos réémergent, mais à partir d'un angle différent de celui à partir duquel il le formule. Quand il affirme que les prévisions en matière de consommation fondées sur des questionnaires remplis par les consommateurs et consommatrices ont montré d'importantes limites par le passé et ne sont probablement pas les données les plus fiables sur lesquelles fondées une planification, il a clairement pour but d'entrer en débat avec Albert et Hahnel sur la meilleure façon d'allouer les ressources pour défendre son option d'un marché

⁷⁷⁴ Hahnel Robin, *Of the people, by the people: the case for a participatory economy*, Oakland, Soapbox Press, 2012, p. 83–85.

artificiel⁷⁷⁵. Son argument peut cependant être utilisé à une autre fin : les annonces de consommation peuvent être considérées comme une donnée parmi plusieurs participant à informer planification plutôt que le centre de celle-ci.

Il arrive souvent que les auteurs de l'économie participative comparent les annonces de consommation des ménages au fait de remplir annuellement un rapport d'impôt ou au fait de réaliser des études de marché⁷⁷⁶. En s'inspirant des commentaires de Takis Fotopoulos, on pourrait transformer cette métaphore pour plutôt évoquer un recensement annuel. Chaque personne remplit alors un petit formulaire qui prend quelques minutes où elle annonce si son niveau total de consommation variera cette année et les éventuelles dépenses importantes qu'elle entend faire (dans notre société, on évoquerait l'achat d'une maison, d'une automobile, d'électroménagers, d'outils technologiques, de voyages, etc.). Pour le reste, un échantillon aléatoire de la population doit remplir un questionnaire plus détaillé. Ce processus devient alors davantage une collecte de données sur les intentions des gens qu'une proposition individuelle de consommation traitée politiquement. À partir de ces informations représentatives, mais non nominatives, et en se basant sur les habitudes de consommation des années précédentes (tel que proposé tant par Albert et Hahnel que par Fotopoulos), la construction de plans flexibles et adaptables est tout à fait possible sans pour autant sortir les gens de la sphère privée.

La distinction entre les deux processus peut sembler relever de la nuance : elle est pourtant essentielle. En fonctionnant sur le mode de l'enquête statistique, on retire cet espace du politique; il est question de recenser des choix individuels et non de prendre

⁷⁷⁵Fotopoulos Takis, *Towards an Inclusive Democracy, The Crisis of the Growth Economy and the Need for a New Liberatory Project*, New-York, Cassel, 1997, p. 270.

⁷⁷⁶Albert Michael, *Parecon: life after capitalism*, London, Verso, 2003, p. 259.

une responsabilité ou un engagement politique à l'égard de sa consommation individuelle future⁷⁷⁷. On laisse donc un espace aux envies momentanées, aux changements de projets, de situation ou de priorités. Bien sûr, une telle logique ne s'applique pas pour la consommation collective qui, elle, nécessite un débat public. Elle pourrait par contre servir à dépolitiser les demandes de crédit par l'établissement de certaines conditions générales adoptées démocratiquement qu'il faudrait remplir pour qu'une demande de crédit soit automatiquement acceptée. On profiterait ainsi de l'informatisation des processus pour conserver ces demandes anonymes. Ainsi, le traitement « politique » des demandes ne serait nécessaire que lorsque que ces conditions ne sont pas remplies. On créerait donc un lieu où les choix individuels ou « familiaux » ne sont pas discutés, ne subissent pas le jugement des autres et permettent de mener sa vie comme on l'entend, même advenant le cas où ce style de vie déplaît pour des raisons morales, politiques ou sociales à la majorité des gens qui forment notre entourage.

Suivant cette logique, il est important d'aborder la question du démarrage et de l'arrêt des projets au sein du projet émancipateur. Dans les trois projets émancipateurs, la question du démarrage de projets et de la mise sur pied de milieux de travail – tout comme leur fin d'opération – est très rarement abordée. Lorsque c'est le cas, c'est de façon fort succincte. Cette omission est symptomatique, à mon avis, d'un autre aspect du rapport à la division des sphères sociales au sein des projets émancipateurs. En effet, dans le municipalisme libertaire, les initiatives économiques individuelles doivent toutes être

⁷⁷⁷On pourrait bien sûr rétorquer que la collection d'information statistique n'est pas neutre, qu'elle est toujours politique. C'est tout à fait exact et il est évident que le choix des données, les modes de consultation et les questionnaires doivent être adoptés politiquement. Ce qui ne serait plus politique, ou qui le serait moins, c'est la déclaration elle-même faite par les consommateurs et consommatrices. Au lieu d'être un engagement qu'on prend devant d'autres et dont on discute, il s'agirait d'une évaluation que l'on transmet anonymement à titre d'information. La différence ne semble pas négligeable du point du respect d'une sphère privée.

soumises à la prise de décision en commun de l'assemblée : ainsi quand quelqu'un-e souhaite démarrer une nouvelle initiative, il ou elle doit obtenir l'aval de ses pairs. L'économie participative n'est pas très différente sur cette question, tandis que le projet d'autonomie reste simplement muet à ce propos. Cette logique se comprend s'il est question de bâtir une usine ou même d'ouvrir une pâtisserie dont la fonction sera de nourrir les personnes avoisinantes : c'est la concrétisation de la socialisation de moyens de production, mais aussi la réalisation démocratique des choix de consommation. Cette socialisation de l'économie place de facto dans la sphère publique (probablement à cause de la confusion entre les sphères publiques/privées et économiques/politique que nous explorions ci-dessus) toute initiative de nature économique. Albert et Hahnel comprennent d'ailleurs tout projet démarré sur une base individuelle sans demander d'appui à la collectivité comme un projet collectif en devenir⁷⁷⁸. On ferait tel projet bénévolement en attendant de convaincre les autres d'obtenir les ressources pour être rémunéré pour le faire. D'entièrement privée dans le capitalisme, l'économie devient alors entièrement publique. S'éclipse donc l'ensemble de l'économie d'autoproduction et de subsistance qui devrait pourtant – pour des raisons tant écologiques que sociales – être au cœur du projet émancipateur.

Socialiser les moyens de production ne signifie pas que tout marteau ou toute bêche appartienne à la collectivité. Faire un potager dans sa cour, aller porter un repas à une personne malade, composer une symphonie ou s'organiser avec les autres parents du quartier pour partager la garde des enfants sont toutes des activités économiques, mais elles n'ont pas nécessairement besoin de rémunération ni d'organisation sociale avancée

⁷⁷⁸Albert Michael, *Parecon*, cit., p.246.

pour les appuyer. Elles ont comme point commun qu'elles comportent leur propre récompense : on peut les accomplir comme fin en soi si, par ailleurs, notre confort est assuré. Suivant la proposition d'André Gorz – mais aussi des participant-es du MAUSS et de bien d'autres encore –, les projets émancipateurs devraient favoriser le développement de cette sphère d'activité volontaire et privée en réduisant le plus possible le temps de travail public nécessaire⁷⁷⁹. Une fois la satisfaction de nos besoins assurée, ce sont, entre autres, ces activités que l'on souhaite accomplir. En évitant de reproduire la confusion entre privé/public et politique/économie, on peut voir les avantages d'une sphère économique privée, mais fondée sur une logique sortie du productivisme ou de l'accumulation. Cela dit, il faut s'assurer de prendre garde qu'une telle proposition ne se fasse pas dans un cadre où elle « maintienne ou même accentue l'actuelle division sexuée du travail »⁷⁸⁰, comme le craignaient déjà des féministes en dialogue avec Gorz.

Pour tenir compte de ces réflexions sur l'autoproduction, la structuration de l'économie ne devrait pas se fonder sur la volonté de transformer tout projet individuel en éventuel projet collectivisé, mais bien au contraire de tranquillement diminuer la part de travail collectif dans nos vies pour qu'elle se concentre de plus en plus sur ce que personne ne souhaite faire de son propre chef. Il s'agit d'un important renversement. Au lieu de penser la démocratisation de l'économie comme une démocratisation des espaces économiques déjà existants pour reproduire une structure de production similaire, il est plutôt question en fait de penser une restructuration complète du tissu industriel et de la centralité du travail dans la vie des humains. Pour intégrer pleinement la logique

⁷⁷⁹Gorz André, *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008, p. 121–122.

⁷⁸⁰GRIF, « Questions à André Gorz » in *Les Cahiers du GRIF*, N. 30, 1985, p. 28.

proposée par la critique de la valeur, il faut redonner au travail un cadre très précis : celui d'une nécessité sociale accomplie collectivement pour remplir des besoins et des désirs. Ce faisant, il ne s'agit plus du centre de l'existence des humains qui cohabitent ensemble. En fait, le temps qui lui est consacré diminue au fur et à la mesure des avancées technologiques, justement conçues, entre autres, pour favoriser la réduction des efforts humains. Les projets émancipateurs sont, en principe, en accord avec cette position. Néanmoins, dans les cas de l'économie participative et du projet d'autonomie, la question de la production collective prend un espace très important alors que l'autoproduction est très rarement évoquée. Elle permet pourtant de donner un autre point de vue à l'organisation productive en mettant la priorité sur ce qu'on peut et aime faire soi-même pour remplir ses propres besoins plutôt que sur le développement de nouveaux services ou produits. Ainsi, il s'agira souvent de libérer du temps plutôt que de produire ou de salarier davantage. La sphère privée conserve donc, suivant ce point de vue, la possibilité d'être un lieu de réalisation des personnes. On évite toutefois l'extrême des propositions libérales classiques, où toute réalisation des individus s'accomplit dans la sphère privée (par le travail ou le loisir souvent transformé en consommation). Le projet émancipateur, en mettant de l'avant l'autoproduction, place la réalisation de soi dans la sphère privée côte à côte avec l'effort pour la collectivité et l'accomplissement politique.

Ceci n'est pas sans rappeler la distinction entre travail, œuvre et action chez Arendt⁷⁸¹.

Pour elle, le travail est accompli dans le but de survivre, c'est le labeur ardu et vide de

⁷⁸¹Il est nécessaire de faire une précision sur le statut de cette division tripartite de l'activité humaine chez Arendt. La lecture de *La condition de l'homme moderne* montre qu'il n'est pas question d'une division qu'Arendt perçoit au sein de la société moderne, mais bien d'une division qu'elle trouve dans la société grecque et qui lui permet de jeter un regard critique du la société moderne. Ainsi, il est bien possible que dans la société moderne comme dans le projet émancipateur travail, œuvre et action se recoupent au sein

tout autre sens que la simple reproduction de son être, mais il est nécessaire d'accepter que cela fait partie justement de la condition humaine⁷⁸². Le travail n'est pas au cœur de la libération humaine, il est le fardeau dont on peut alléger le poids, mais qu'on ne saurait éviter⁷⁸³. Voilà qui s'insère bien dans le système de production prôné par l'économie participative. Cependant, comme nous le verrons, il n'est peut-être pas mauvais d'y ajouter une division entre besoins et désirs, ce qui permet justement que le travail ne prenne pas toute la place pour accomplir la « société de consommateurs » que redoute Arendt⁷⁸⁴.

L'œuvre, en opposition, est la façon pour l'humanité de construire le monde « conformément à des normes humaines d'utilité ou de beauté »⁷⁸⁵. Bien sûr, l'œuvre d'art vient tout de suite à l'esprit, mais aussi la valorisation du patient travail artisanal des objets pour les rendre à la fois utiles et beaux, pour créer la culture à partir des matériaux de la nature⁷⁸⁶. Au-delà de l'art et de l'artisanat, l'œuvre peut avoir un sens bien plus large : construire une maison, traduire un texte marquant, organiser un événement public mémorable, exceller dans un sport, accomplir une avancée scientifique, réussir l'éducation d'un enfant, etc. Il n'est pas question dans ce contexte de travailler pour survivre, mais plutôt de se réaliser par une contribution sensée à la vie commune. Pour les Grecs, l'œuvre donne accès à un soupçon d'immortalité⁷⁸⁷.

des mêmes lieux, voire des mêmes gestes. Ce n'est pas un problème en soit, tant que l'analyse que l'on en fait est en mesure de les distinguer.

⁷⁸² Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, cit., p. 170.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 151.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 205.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, pp. 190–191.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 223.

Cette œuvre peut se réaliser au sein de ce que Gorz appelle l'autoproduction, car son objet n'est pas de produire une rémunération pour assurer la survie. Elle est également compatible avec la valorisation de l'artisanat et du travail d'esthétisation du monde qu'on trouve autant chez Bookchin⁷⁸⁸ que chez Marcuse, comme nous l'avons mentionné en introduction⁷⁸⁹. Une telle conception de l'autoproduction comme opportunité pour la réalisation l'œuvre arendtienne évite justement les écueils craints par les féministes au sujet de la proposition de Gorz. Il ne peut être alors question d'un espace dont le but est la simple reproduction de la vie : il serait plutôt axé sur des réalisations qui dépassent le labeur et qui visent à construire une contribution marquante et visible⁷⁹⁰. Voilà qui va à l'inverse du caractère invisible du travail de reproduction dans lequel on confine traditionnellement les femmes.

L'action, qui met en rapport les êtres humains à travers la politique, complète le trio des principales activités humaines selon Arendt. L'action, c'est la volonté de prendre une initiative, de lancer un projet que l'on croit politiquement adéquat. Geste fragile qui peut paraître éphémère, l'action s'inscrit pourtant dans la durée, car elle se produit dans une communauté plurielle qui y réagira et s'adaptera⁷⁹¹. L'action qui se déploie dans l'espace public, c'est la possibilité de penser la société au-delà de l'économie, pour laquelle il faut concevoir un espace précis, comme nous le verrons dans la prochaine section de ce chapitre.

⁷⁸⁸Bookchin Murray, *Post-scarcity anarchism*, Palo Alto, Ramparts Press, 1977, p.129-135.

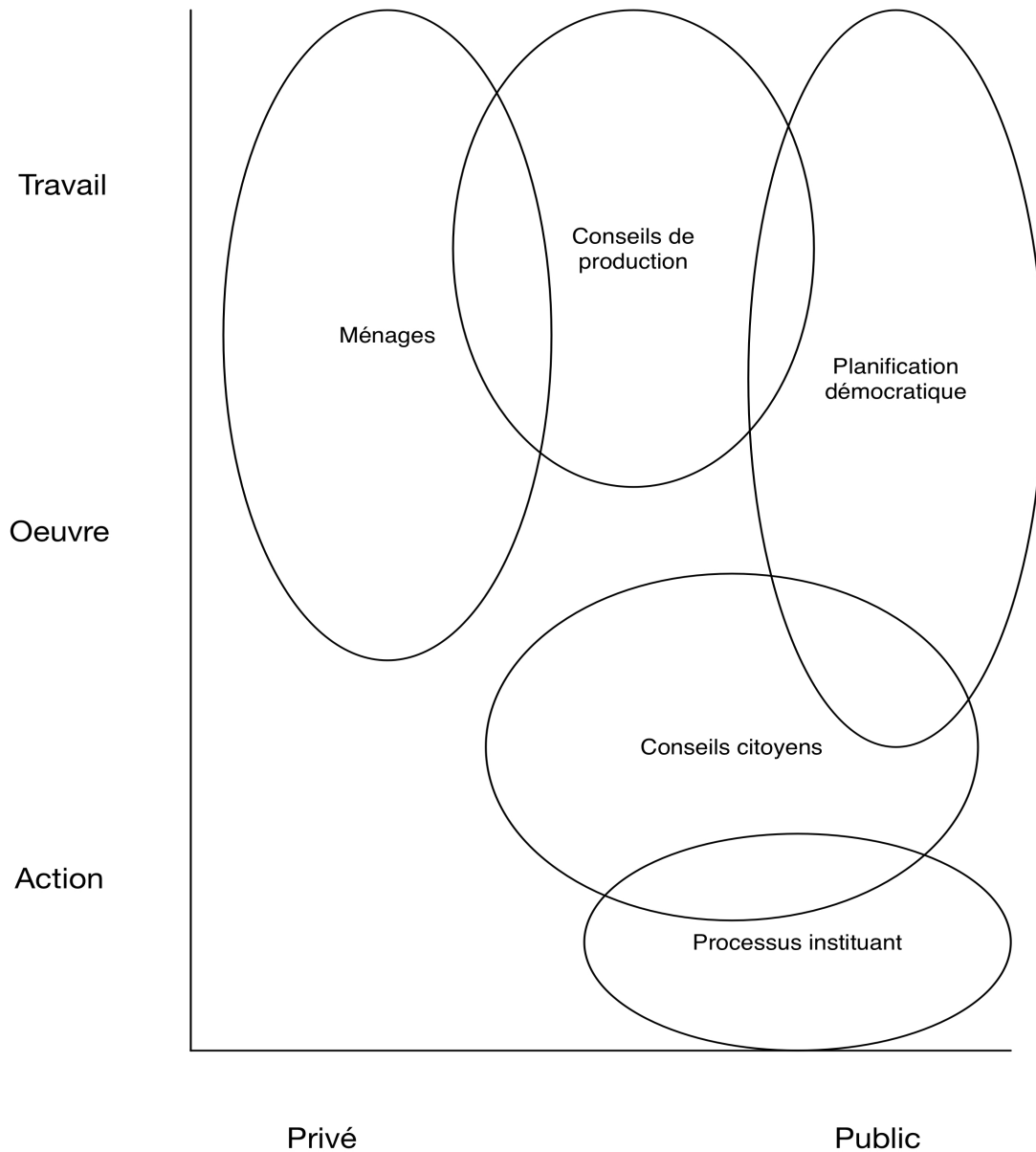
⁷⁸⁹Marcuse Herbert, *Vers la libération : au delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 48-49.

⁷⁹⁰En fait, il est plutôt évident chez Arendt que le travail domestique fait partie du concept de « travail » et qu'il est même la tâche qui y correspond le plus directement au témoignage que « la vie est un esclavage » dans la société contemporaine où le travail agricole est exclu de la vie de la plupart des gens. Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, cit., p.170-171.

⁷⁹¹*Ibid.*, p.298.

Cette distinction entre travail, œuvre et action proposée par Arendt et la division entre sphères publique/publique-privée/privée mise de l'avant par Castoriadis sont fort utiles pour créer des sphères sociales distinctes, tel que le prescrit notamment Lefort pour s'assurer de diffuser le pouvoir dans le social. En effet, la séparation des sphères sociales permet de distinguer les espaces de vie où les individus ont plein pouvoir et ceux où ils entrent en interaction avec des institutions sociales. Il nous reste à voir comment cela peut se concrétiser dans l'organisation sociale de projets émancipateurs. Le schéma 1 présente l'espace que prend chaque institution politico-économique majeur du projet émancipateur en rapport avec les sphères publique et privée et les différents types d'action présentés par Hannah Arendt.

Schéma 1 : Les institutions du projet émancipateur représentées en fonction de leur degré de publicité et de leur rapport aux modes d'activité humaine arendtienne



L'axe horizontal présente un continuum s'étalant du privé au public. Au milieu, la sphère publique-privée est comprise à la fois comme l'*agora* présentée par Castoriadis et comme les espaces semi-publics, tels que les milieux de travail. L'axe vertical contient les trois types d'activité humaine présentés par Arendt. Les ellipses à l'intérieur du plan

représentent les institutions majeures du projet émancipateur, incluant le processus constituant, une institution que nous présenterons sous peu, dans le cadre de l'analyse approfondie de la tension entre conflit et démocratie. Pour le moment, la nature même des institutions politico-économiques n'est pas aussi importante que leur disposition.

Pour comprendre le rapport entre la « désintrinsication » des sphères sociales, le pouvoir et le projet émancipateur, voyons chaque espace présenté sur le plan du schéma 1. D'abord, là où le travail rencontre la sphère privée, on trouve l'institution du ménage. C'est l'espace de vie intime qui prend les décisions sur l'accomplissement des tâches qui permettent notre survie et notre reproduction sociale. Plus le travail avance dans la sphère publique, plus on s'approche d'un milieu de travail où le pouvoir est partagé par ceux et celles qui y participent – en passant par toutes les formes de regroupement volontaire autour du travail : jardin collectif, cuisine commune, aide et appui des proches, etc. Le lieu où le travail est clairement dans l'espace public, c'est à travers sa planification démocratique. Dans ce cadre, les décisions se prennent en commun, et ce n'est plus seulement le ménage ou le milieu de travail qui a le dernier mot. L'œuvre entièrement privée se situe dans le domaine de l'autoproduction de projets, au sein de ménages privés, qui ne relèvent pas de la survie, mais bien de la contribution : artisanat, art, philosophie, recherche fondamentale, etc. Plus ces œuvres se réalisent en groupe, plus elles ont de chance de devenir des lieux de travail où les décisions sont prises en équipe. Plus elles nécessitent de ressources, plus on devra négocier avec un conseil citoyen pour en obtenir, voire éventuellement, intégrer ce projet à la planification participative. L'action, quant à elle, ne trouve aucune institution dans la sphère privée pour se concrétiser puisque, pour

Arendt, l'action se déroule essentiellement dans la sphère publique⁷⁹². Par contre, dès qu'on souhaite s'organiser pour transformer le monde qui nous entoure, les échanges et débats dans la sphère publique-privée et les prises de décision au sein des conseils citoyens et du processus instituant (sur lequel nous reviendrons) permettent de le faire. Comme on peut le voir, en lieu et place de la confusion qu'implique l'introduction du social au sein du couple gouvernement représentatif / capitalisme, le projet émancipateur propose un rapport clair des activités humaines aux divers lieux de pouvoir et degrés de publicité.

Comme nous l'avons vu, pour justifier la division de la société en sphères sociales, Lefort soulève, en plus de la question du pouvoir, celle des différents régimes de vérité disponibles. « Désintriquer » les sphères sociales permet que plusieurs points de vue coexistent à propos d'un même objet sans qu'ils ne dépendent du processus politique. À partir des réflexions de Castoriadis, il est possible à la fois d'admettre que le jugement démocratique est la meilleure façon pour la communauté de faire ses choix politiques et que ceux-ci sont la réalisation de l'autonomie, mais que cette autonomie est alimentée par des rapports diversifiés aux objets. Bien sûr, on peut affirmer d'emblée que l'autogestion proposée des milieux de vie et de travail et l'organisation sociale fondée d'abord sur des organisations de base permet de multiplier les lieux de prise de décision. On peut donc participer à adapter et orienter la façon de fonctionner des structures démocratiques qui sont les plus proches de soi. Cela produit, inmanquablement, une variété de modes d'organisation et d'expériences politiques, mais aussi une variété de points de vues

⁷⁹²Il est certain que du point de vue de la théorie féministe cette situation pose problème, peut-être voyons-nous dans ce vide, un espace où pourrait s'enclencher un dialogue avec le projet émancipateur présenté ici ?

disponibles sur les mêmes questions. Les individus peuvent soit participer à changer ces points de vue, soit tout simplement changer de milieu de vie ou de travail pour en choisir un qui leur convient davantage. Cependant, cette diversité s'exprime encore à partir du lieu politique en mobilisant une structure décentralisée par opposition à une structure centralisée. Y a-t-il des moyens d'établir ce qui est vrai à partir d'une autre logique que celle du politique? Penchons-nous sur deux exemples : la justice et la science, deux processus producteurs de vérité.

Comme nous l'avons précédemment noté, le système judiciaire est peu abordé au sein des projets émancipateurs. En fait, le seul qui en traite directement est Castoriadis, et ce, par l'évocation des systèmes de justice de l'Athènes antique. Ses réflexions ne sont pas pour autant incompatibles avec le municipalisme libertaire et l'économie participative. En effet, comme nous l'avons vu, le processus judiciaire avancé par Castoriadis est à la fois, d'une part, maintien du caractère démocratique et, d'autre part, bris de l'unité populaire et des structures de pouvoir qui peuvent s'instaurer au sein du politique. En donnant à de vastes parties de la population choisies au hasard la responsabilité de débattre d'un dossier judiciaire précis, la démocratie athénienne reproduit la démocratie, mais dans une plus petite dimension et à l'extérieur de l'espace de décision politique qu'est l'*ecclésia*. Ainsi, les rapports particuliers de pouvoir et d'influence qui s'y produisent ne se reproduisent pas directement dans l'espace judiciaire malgré le maintien d'une approche démocratique où le peuple décide de la sentence et non les spécialistes de la loi – que sont dans nos sociétés les juges et les avocats. Est-il possible de s'inspirer de cette expérience pour la mise en place d'un système judiciaire émancipé qui ouvrirait un autre espace producteur de vérité que le politique? Le choix au hasard d'un certain nombre de

personnes pour assurer momentanément la prise de décision judiciaire ne demande aucune grande réforme, puisqu'une partie des décisions juridiques contemporaines sont déjà prises par des jurys, une version de plus petite taille de ce qui se produisait à Athènes⁷⁹³. Le système juridique devrait cependant changer radicalement son rapport à la cohérence et à la complexité si on fait disparaître entièrement l'autorité du juge. En ce moment, suivant le principe jurisprudentiel, les systèmes judiciaires fondent leur équité sur une relative cohérence entre les diverses décisions. Dans un système de loi complexe comme le nôtre, cela est possible grâce à la grande spécialisation des juges, avocat-es et juristes, qui ont une connaissance approfondie de l'interprétation des lois, mais aussi des jugements rendus par le passé. Si l'on souhaite démocratiser la justice tout en la gardant distincte du politique, il est nécessaire de renoncer au moins en partie tant à cette complexité qu'à cette cohérence.

En effet, si l'on délègue le fait de rendre jugement à une variété d'individus qui changeront sans cesse et si l'on souhaite qu'ils prennent réellement une décision éclairée (et non acquiesce à l'expertise d'une caste de spécialistes), il est nécessaire de simplifier le processus judiciaire. Pour ce faire, le travail législatif devra faire preuve, en quelque sorte, d'une « autolimitation légale » et se priver d'adopter des codes juridiques trop complexes ou trop précis, en optant plutôt pour des règles de vie générales qui, précisément, laissent place à l'interprétation. Les juré-es seraient alors invités à comprendre les cas qui sont présentés en fonction de règles de vie qui laissent de la marge à une compréhension plus fine de situations particulières et qui visent non pas la reproduction de décisions légales cohérentes les unes avec les autres, mais l'application

⁷⁹³Ce n'est pas ici la place pour débattre de la taille exacte que devrait prendre alors les jurys. Voilà des questions que la pratique démocratiques et les usages peuvent facilement aborder et faire évoluer.

de la justice – une question sujette à débat et interprétation. Dans ce cadre, les juristes et avocats auraient encore leur place, tout comme la jurisprudence. Par contre, leur fonction serait davantage d'appuyer le travail des juré-es en les nourrissant d'arguments défendant les divers points de vue. On peut croire que se maintiendrait donc une cohérence entre les jugements, mais aussi qu'elle relèverait moins de l'automatisme et du réflexe que ce que peuvent produire les systèmes démocratiques actuels⁷⁹⁴. Plus important pour notre réflexion en cours, on peut croire que, suivant ces balises très générales, s'établirait ainsi un espace de production de la vérité qui serait à la fois complémentaire et différente de celle produite par le processus politique proprement dit. La vérité produite par le juridique serait complémentaire parce que le système judiciaire amènerait une réflexion sur la loi à partir de cas concrets et inviterait parfois à des modifications législatives. Elle serait également différente parce qu'elle permettrait, entre autres, de mettre en lumière des situations où les décisions collectives mettent à mal des groupes ou des individus spécifiques.

On peut trouver également dans la science un espace de production de la vérité alternatif au politique. Comme les projets émancipateurs que nous avons étudiés critiquent la posture positiviste suivant laquelle le système social devrait être fondé sur la découverte des lois immuables de l'économie politique, ils n'adhèrent pas à une identité entre science et politique. Contrairement, d'une part, à la justification classique des gouvernements du « socialisme réellement existant » —qui prétendaient gouverner selon des lois révélées par le marxisme-léninisme— et, d'autre part, à la posture des politiques-

⁷⁹⁴Il est évident aussi que la discussion sur un système judiciaire « émancipé » a besoin d'être poussée plus loin, les ébauches de réflexion offertes ici n'étant que le reflet du peu d'avancée sur cette question dans les projets émancipateurs.

technocrates contemporains – qui imposent des mesures en prétendant qu’ils répondent des postulats de la science économique néoclassique – nos projets émancipateurs considèrent la politique et l’économie comme les lieux de la *doxa* et non de la *techné*. Aucune science ne parviendra à établir ce qu’il *faut* faire économiquement et politiquement : tout dépend de la volonté humaine. La *techné* peut entrer en compte ensuite, à certaines étapes précise de la réalisation de ces objectifs, mais au départ il s’agit de débattre, convaincre, négocier et s’entendre : rien qui ne sera jamais objectivable par un processus scientifique. Le politique se protège donc de la science d’une façon inédite depuis le 20^e siècle, mais ce faisant, on protège également la science du politique.

À partir du moment où le politique est lieu de débat fluctuant, d’incertitude et de changements constants, il ne peut prétendre gouverner la science. Le lent processus d’avancées scientifiques, tant en sciences sociales qu’en sciences pures d’ailleurs, est bien différent du processus démocratique. Il exige des lectures exhaustives, des expériences répétées et des contre-vérifications avant de mener à une affirmation. Il n’agit donc pas sur le même temps que le politique, qui lui est guidé par les variations du vivre-ensemble. Les données scientifiques peuvent néanmoins nourrir les débats : à l’instar des spécialistes des questions de justice, les scientifiques pourront appuyer les réflexions politiques, mais leur parole n’aura pas force de loi. Mais la loi aura-t-elle, elle, force sur leur parole? Il est clair que les moyens de production de la recherche scientifique seront considérés – dès qu’ils ne seront pas de simple outils de la vie quotidienne – comme des biens collectifs, gérés par les différentes assemblées, tant au sein de milieux de travail qu’à l’échelle des conseils citoyens. Ainsi, ces organes pourront

choisir de fournir ou pas des ressources aux scientifiques pour qu'ils et elles se penchent sur certaines questions plus ou moins pertinentes politiquement. Cependant, comme les assemblées seront multiples, il sera possible pour des scientifiques dont le projet a été refusé à un endroit d'aller le présenter ailleurs, ou de tenter de convaincre à nouveau une assemblée de les appuyer. En ce sens, il semble que se multiplieront plutôt que s'amourneront leurs possibilités de production d'un discours sur le monde. Une telle interaction entre science et politique permet à la fois de maintenir deux registres de vérité tout en favorisant qu'ils se nourrissent mutuellement.

Nous avons vu que nous pouvons effectivement reprendre les objectifs de la « désintrinsication » des sphères sociales établis par Lefort sans pour autant reproduire la division présente au sein des sociétés libérales, notamment la distinction – en bout de piste confuse – entre politique et économie. En s'appuyant sur une division du social en degré de publicité plutôt qu'en insistant sur la division thématique entre politique, économie, culture, pédagogie, etc., on parvient à maintenir des espaces de décision individuelle tout en permettant la prise de décisions collectives sur les enjeux politiques et économiques. On favorise également la différenciation sociale en développant des espaces différenciés pour le travail, l'œuvre et l'action où les logiques de prise de décision ne sont pas les mêmes. Enfin, en plaçant le politique et l'économie en dialogue, par exemple, avec le système de justice et la science —sans qu'ils entrent dans un rapport de domination de l'un par l'autre—, on permet l'existence de plusieurs registres de vérité. Il semble donc qu'en adaptant les projets émancipateurs on réussisse à atteindre les deux objectifs fixés par Lefort, soit éviter la concentration du pouvoir dans les mains du politique et permettre des perspectives diversifiées sur ce qu'est la vérité.

Conflit et direction générale de la société

Nous l'avons souligné plus haut, les projets émancipateurs étudiés ne proposent pas d'institutions pour remettre en question et modifier la direction générale que prend la société. Ils se concentrent plutôt sur les problèmes d'organisation sociale liés à la production et à la gestion politique quotidienne. En faisant le rapprochement avec le débat entre Castoriadis et Lefort sur la question du conflit, nous avons vu que cette absence de lieu de débat sur le sens politique à donner à la société était tributaire d'un rapport complexe au conflit et à la pacification sociale. Soyons clairs, le socle institutionnel sur lequel les projets émancipateurs et les théories critiques s'entendent permet des désaccords : c'est le propre même des structures démocratiques. Cependant, il laisse peu de place à un véritable conflit sur le fond, sur l'objectif même de la société. Pour reprendre les termes de Lefort, les projets émancipateurs mettent en place des institutions pour que les « Grands » n'aient plus le pouvoir qu'ils ont aujourd'hui. Cela signifie-t-il pour autant la disparition des « Grands »? N'y aura-t-il pas, au sein des assemblées de meilleurs orateur-es qui auront une influence importante? Des gens ne pourraient-ils pas rechercher pouvoir et reconnaissance et en obtenir plus que d'autres? Certain-es ne voudront-ils pas transformer de façon importante l'organisation politico-économique, voire même sortir du modèle politico-économique des projets émancipateurs? Alors qu'il est tout à fait possible d'envisager que ce soit le cas, les projets émancipateurs tels que définis jusqu'à présent demeurent fermés à cette possibilité, verrouillant en quelque sorte cet aspect de l'émancipation.

Si on peut supposer qu'une démocratisation comme celle proposée par les projets émancipateurs permettrait de diminuer le cumul de pouvoir entre les mains d'un petit

nombre, il n'est pas sans intérêt de prendre acte des avertissements de Lefort et d'ouvrir un espace où ces conflits peuvent être clairement exprimés et identifiés, plutôt que de les maintenir larvés. Il s'agirait en quelque sorte de passer à une nouvelle étape dans les conceptions que nous avons des rapports entre les Grands et le peuple. Machiavel et Marx ont permis de voir la domination des Grands sur les petits. Certaines interprétations anarchistes et communistes de la proposition marxienne ont voulu éliminer cette domination et ont été confrontées à l'écueil de la création de nouveaux Grands. La relecture que Lefort offre de Machiavel insiste sur le maintien des espaces de conflit pour préserver l'autonomie du peuple à l'égard des Grands. La nouvelle étape qu'il s'agit d'envisager maintenant consiste à révéler effectivement le conflit, mais dans un contexte largement démocratisé. Laisser s'exprimer la volonté des Grands clairement sans l'ostraciser – pour éviter qu'ils ne retombent dans les stratégies sournoises – mais débattre démocratiquement de la direction que doit prendre la société en se positionnant comme partie prenante de cette société conçue comme tout. Cela permettrait de renverser la posture quiétiste du peuple et de rendre son intervention à la fois active et propositionnelle. En ce moment, nos projets émancipateurs n'offrent pas de tels espaces. Que peut-on ajouter au socle d'institutions émancipatrices décrit dans le chapitre précédent pour introduire des éléments politiques qui permettent d'intégrer dans les débats le conflit sur les objectifs plus larges de la société et de dépasser leur confinement actuel aux questions spécifiques? En s'inspirant de la proposition de planification à long terme de l'économie participative et du « gouvernement des conseils » proposé par le jeune Castoriadis, on peut arriver à une adaptation pertinente. En effet, en plus de la régulation à court terme du politique et de l'économie – sur laquelle nous reviendrons

plus spécifiquement dans la tension entre planification et marché –, un processus de débat s'enclencherait de façon régulière (suivant des périodes établies collectivement – 2 ans? 5 ans? 10 ans?) pour établir un projet de société commun. Déjà, dans son plus récent ouvrage, Robin Hahnel propose un processus similaire : le plan de développement. Toutefois, ce dernier reste confiné à l'économie⁷⁹⁵. Dans la proposition que nous avançons, tous les aspects de la société et de ses institutions pourraient être débattus. Il ne s'agirait donc pas que des grands projets économiques : il serait aussi question de grands objectifs sociaux et politiques, et surtout de propositions où toutes ces questions sont reliées. Ce serait en quelque sorte la concrétisation institutionnelle de l'auto-institution formulée par Castoriadis. Au sein de cette nouvelle institution, on pourrait proposer tant des nouveaux modes d'urbanisation que des priorités en matière de recherche scientifique ou de préservation de milieux naturels. L'idée est de débattre en ce lieu des priorités de la société, de ce pour quoi, dans les prochaines années, il faut consentir plus d'efforts, mais aussi de l'organisation du vivre-ensemble et de ses caractéristiques de base. Tout ce que nous avons mentionné jusqu'ici en lien avec le projet émancipateur serait rediscuté et modifiable.

Pour utiliser un langage politique plus contemporain, on pourrait parler d'une « assemblée constituante régulière » ou, avec plus de justesse, de « révision constitutionnelle populaire ». Cependant, ces termes supposent la modification d'un texte précis – une constitution –, élément qui ne semble pas essentiel : il est tout à fait possible que ce dialogue s'engage sur les institutions elles-mêmes sans passer par le biais d'un texte fondateur. Il ne semble donc pas à propos de retenir les termes « constituante » ou

⁷⁹⁵Hahnel Robin, *Of the people, by the people*, cit., p.119-120.

« constitutionnelle ». Comme il ne s'agit pas non plus de choisir, par élection ou au hasard, une assemblée qui proposera un texte à adopter collectivement, le terme « assemblée » ne tient donc pas non plus – surtout qu'il réfère à certains parlements qui symbolisent le gouvernement représentatif. On parle plutôt de faire usage à plein du potentiel instituant du *démos*. Ainsi, le terme « processus instituant », bien qu'imparfait par l'impression technocratique et extérieure au *démos* qui s'en dégage, peut servir pour la suite de la thèse à désigner l'institution que nous venons de concevoir. Le processus instituant permet la remise en question du modèle social pour que puissent s'exprimer ceux et celles qui le considèrent défaillant, incluant par le biais de propositions concernant certaines de ses caractéristiques inhérentes comme la démocratie, l'égalité et l'autogestion.

Ce débat ne se ferait pas uniquement à partir des conseils de base (qui pourraient bien sûr en discuter), mais solliciterait l'ensemble des membres de la société – en s'inspirant de la consultation entourant le Plan proposé par Castoriadis. Ainsi, on inviterait les gens à penser l'avenir de la société, non pas sur la base de là où ils vivent ou travaillent, mais bien sur celle de leur appartenance à ce tout plus général qu'est la société. N'importe qui (groupe affinitaire, tendance idéologique, rassemblement d'intérêt, conseils, individus, etc.) pourrait proposer ses priorités. La seule règle serait, justement, de prioriser : de se limiter à un nombre donné de priorités et de proposer un projet cohérent. Des processus de débat, de vote et d'élimination pourraient ensuite être mis en place pour que chaque personne vote sur les propositions. L'application de ce plan pourrait, quant à elle, suivre les processus normaux de prise de décision à travers les assemblées locales. Le processus instituant permettrait de venir à bout de la contradiction, que soulève John Clark, entre le

caractère particulariste et universaliste du municipalisme libertaire⁷⁹⁶, mentionnée au premier chapitre. En ouvrant un espace où l'on se considère partie prenante de la société autrement qu'à travers son conseil citoyen local, on permet de faire le pont entre le particulier et l'universel. Suivant le modèle du plan de développement de l'économie participative, le processus instituant déterminerait des balises pour encadrer les organisations locales, mais elles seraient pleinement souveraines sur leurs activités quotidiennes comme sur leurs décisions politiques et économiques. Cette possibilité de se réunir et de proposer sur une base idéologique permet de ramener le conflit dans la société en rendant les désaccords apparents et en permettant la discussion autour du devenir de la société comme totalité à partir de l'expérience subjective du rapport à cette totalité.

Cette proposition est fondée sur un double pari. Le premier pose que l'ouverture d'un espace pour le conflit permette l'expression des divisions et donc la possibilité de les résoudre politiquement, voire démocratiquement. Il est risqué, car il est envisageable que le pouvoir des Grands tâche de s'exprimer par d'autres voies que les voies politiques où, dans une société démocratique, il a peu de chance de s'imposer à cause de la différence numérique entre les Grands et le peuple. C'est ce à quoi répond en quelque sorte le deuxième pari : celui que le peuple, à nouveau questionné sur le modèle de société qui lui convient, soit en mesure alors de débusquer les transformations explicites ou insidieuses qui le modifient aux dépens de sa volonté propre.

⁷⁹⁶Clark John, « Municipal Dreams - A Social Ecological Critique of Bookchin's Politics », in Andrew Light (dir.) *Social ecology after Bookchin*, New York, Guilford Press, 1998 coll. «Democracy and ecology», p. 146–148.

La réalisation d'un projet émancipateur constitue une « nouvelle étape » dans la compréhension des rapports entre les Grands et le peuple, mais elle se fonde d'abord sur les étapes qui la précèdent. Tout en laissant de la place à la possibilité pour le peuple d'être actif et de participer à la conception d'un modèle social à son avantage, elle offre surtout un mode de résistance aux assauts des Grands contre cette organisation de la société. Ainsi sont mobilisées les deux formes d'autonomie décrites au chapitre précédent, tant celle de Castoriadis que celle de Lefort. L'autonomie est à la fois la fabrication des lois qui conviennent à ceux et celles qui les expérimenteront, mais elle est aussi résistance au déploiement du pouvoir de ceux et celles qui tentent de profiter des situations sociales pour concentrer du pouvoir en leurs mains.

Se dégage alors dans la société émancipée un espace qui fait rarement partie des descriptions qu'on en fait – tant dans les utopies que dans les projets émancipateurs –, celui des rassemblements humains sur une base d'affinité idéologique, espace presque entièrement monopolisé dans nos sociétés par la notion de parti politique. Loin de recréer cette organisation politique traditionnelle avec ses élu-es, ses congrès et ses programmes, le processus instituant favorise la constitution au grand jour de groupes qui partagent les mêmes points de vue sur le devenir de la société alors que leurs membres n'habitent pas le même lieu, ne travaillent pas ensemble et/ou n'ont pas de liens familiaux. Cependant, contrairement à la situation politique actuelle, ces alliances idéologiques n'auraient pas de contrôle sur la politique quotidienne ou sur l'organisation sociale immédiate, elles serviraient plutôt à nourrir une réflexion, qui aurait lieu de façon régulière quoique qu'espacée dans le temps, sur la société dans son ensemble. À travers ce dispositif pourraient s'organiser les personnes intéressées par des questions qui dépassent leurs

simples préoccupations locales et sur des problèmes qui exigent des gestes coordonnés. Par contre, nul ne pourrait se faire « élire » sous quelque bannière que ce soit : il serait simplement question d'aller défendre telle ou telle proposition lors des grands débats politiques, sans avoir plus de droits que quiconque.

C'est, entre autres, dans ce processus que prend place « l'action » décrite par Arendt, qu'on contribue politiquement à l'évolution de notre société et qu'on marque le modèle politique qui nous entoure. C'est à travers cette démarche que l'action trouve son espace par excellence, bien qu'elle puisse se déployer dans d'autres types d'implication politique au sein du projet émancipateur. Évidemment, aucun des trois projets émancipateurs étudiés ne propose la fin des organisations politiques à proprement parler, ou encore l'interdiction de réunions sur des bases idéologiques. Simplement, à les lire se dégage l'impression que de tels rassemblements deviennent *de facto* inutiles puisque les espaces politiques et économiques servent d'abord et avant tout à organiser la vie et non à penser et à décider de la direction que doit prendre la société en général. Le social y semble pacifié parce qu'aucune institution n'ouvre la porte aux désaccords de fond. Comment oblige-t-on tous et toutes à s'accorder dans un tel contexte? Il est question à l'aide du processus instituant de réinjecter du politique et du conflit dans des projets qui, sans en être exempts, avaient réduit le politique à l'organisation collective et le conflit à des désaccords d'ordre pratique.

Synthèse de la résolution de la tension entre politique et économie

La tension entre économie et politique se résout donc par la construction d'un nouvel équilibre qui n'était pas présent auparavant dans les projets émancipateurs. On évite la concentration du pouvoir en créant des espaces de prise de décision différenciés tant par

leur degré de publicité que par la nature des activités qui y sont accomplies (voir schéma 1). La production économique retrouve donc certains aspects de décision individuelle, mais elle est aussi comprise comme la possibilité de créer des espaces d'autoproduction hors de la logique collective, permettant un travail individuel réalisé comme fin en soi, comme œuvre dirait Arendt. Il existe donc bel et bien un espace privé où se prennent des décisions notamment économiques.

Il existe également un espace privé-public où se côtoient différents registres de vérité et où ont lieu les débats sociaux. Dans cet espace, des gens défendent des idées ou font des propositions en fonction de postulats scientifiques, idéologiques ou culturels qui ne sont pas dirigés par le politique, mais bien par la logique propre à leur champ d'action. Dans l'espace public, des décisions sont prises dans différentes sphères qui ne sont pas dominées les unes par les autres. Les sphères judiciaire et politique, notamment, sont en interaction, mais pas dans une relation de dépendance. Dans la sphère politique, une institution – le processus instituant – est conçue pour qu'une discussion récurrente se tienne sur les objectifs généraux et le fonctionnement global de la société dans le but que s'exprime le conflit, mais aussi qu'il se résolve politiquement. Comme nous le verrons, l'institution que nous proposons d'insérer participe à résoudre le point nodal de tension suivant, soit la rencontre entre l'autonomie et l'écologie.

Autonomie et écologie

Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la rencontre entre l'autonomie, entendue au sens fort, et l'écologie pose problème. Si on postule une autonomie pleinement réalisée, c'est donc que les êtres humains constituent leurs propres lois et que celles-ci ne sont pas

guidées par des forces hétéronomes. Or, quoi de plus hétéronome que les lois qui régissent notre environnement? L'environnement des humains —au sens littéral de ce qui les entoure ou, pour reprendre l'étymologie d'écologie, les lois qui gouvernent le lieu qu'ils habitent— voilà qui est tout à fait « étranger » à leur volonté propre et qui compose assez clairement ce qu'est le non-humain. De manière schématique, on pourrait affirmer que la tension que nous étudierons dans cette section se déploie sur un spectre qui va de la pure autonomie humaine, qui peut verser dans l'*hubris* tant honni par les Grecs, jusqu'à la pure hétéronomie environnementale, dont le visage politique est l'éco-fascisme que redoute André Gorz⁷⁹⁷.

Castoriadis nous propose une voie pour que les humains se protègent d'eux-mêmes et que l'autonomie demeure, mais qu'elle ne signifie par l'*hubris*, cette voie c'est l'autolimitation. Cependant, les exemples d'autolimitation mobilisés par Castoriadis sont empruntés à l'Athènes antique, ce qui ne manque pas d'inspirer, mais qui n'est pas directement applicable au sein d'un projet émancipateur. Nous tâcherons donc d'actualiser les propositions d'autolimitation. Par ailleurs, se restreindre à la seule question de l'autolimitation ne permet pas de présumer ce qu'il adviendra au sein des institutions ainsi mises en place, il est donc essentiel de se pencher également sur la question de la *paideia* et de voir comment elle peut permettre de réaliser une certaine *phronésis* telle que Latouche la met de l'avant. En reprenant une réflexion entreprise ailleurs, je proposerai également de ne pas sous-estimer l'importance du rapport à la mort dans cette réflexion.

⁷⁹⁷Gorz André, *Écologie et politique*, Paris, Seuil, 1978, p. 27.

L'autolimitation écologique

Nous avons proposé une définition en deux temps de l'autolimitation. Comme il s'agit de tracer volontairement une limite, et non d'en imposer une de l'extérieur, l'autolimitation est, en fait, un moment qui se dégage au sein de l'action politique pour penser la limite. Nous avons vu dans le deuxième chapitre que ce moment peut s'appliquer à deux occasions précises : abstraitement, sur des cas généraux, et concrètement, pendant qu'on pose un geste précis. Si, pour les Grecs qu'étudie Castoriadis, l'autolimitation sert surtout à modérer les ardeurs impérialistes ou tyranniques de la majorité, nous nous pencherons spécifiquement sur les modes d'autolimitation qui permettraient de tracer une limite dans le rapport entre les communautés humaines et leur environnement. En voyant d'abord les mesures abstraites et ensuite les mesures concrètes d'autolimitation, nous présenterons d'abord les éléments au sein des projets émancipateurs qui peuvent s'apparenter à de l'autolimitation pour ensuite proposer de les bonifier par des éléments nouveaux.

Autolimitation abstraite

Les mesures abstraites d'autolimitation permettent de penser à ce qui devrait être limité dans l'absolu. Il s'agit d'un moment politique où l'on prend un recul pour penser les balises générales de notre action, sans se pencher sur un cas précis. Il s'agit alors d'établir en commun qu'on refusera de poser certaines actions. La démocratie peut certes tout faire, mais elle s'autolimite, elle trace volontairement une frontière, car elle présume qu'il s'agit de la meilleure option tant pour les humains que pour le monde qui les entoure. Comme nous le verrons, cela peut être facilement intégré à l'institution du processus instituant que nous avons développé plus haut.

Certains de nos projets émancipateurs prennent des dispositions très claires pour que l'environnement soit inclus dans la réflexion originaire sur les choix sociaux. Le municipalisme libertaire est entièrement plongé dans cette réflexion. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, il est nécessaire, selon Bookchin, de concevoir un nouveau rapport à la technologie et à la conception d'outils qui doivent poursuivre les habitudes de la nature, se mêler à elle et non aller à son encontre. On suppose une compréhension du développement technologique bien différente de celui mis en pratique présentement. Au lieu de penser en terme d'objectifs précis à atteindre, on met l'accent sur le processus à suivre ou sur les manières d'atteindre les objectifs pour qu'ils soient en concordance avec l'organisation des écosystèmes. À l'inverse, on évite les processus qui vont à l'encontre ou qui changent radicalement l'organisation naturelle. À l'époque où Bookchin publiait ces réflexions, il contribuait à un courant de la pensée sur la technologie qui a par la suite eu un impact important, entre autres parce qu'il a inspiré le mouvement écologiste et les auteurs que nous avons désignés sous le nom d'école de la limite. Latouche et Bookchin s'accordent d'ailleurs sur une relocalisation de la prise de décision qui favoriserait une attention plus grande à l'environnement – une attention qui participe, d'une certaine façon, à une autolimitation abstraite. Cela dit, ce type de raisonnement n'est pas unique à Bookchin et a été également développé par Hans Jonas dans *Le principe responsabilité*⁷⁹⁸.

Hans Jonas organise cependant sa pensée d'une manière bien différente de celle de Bookchin. En se fondant sur une heuristique de la peur, il propose un impératif catégorique qu'il place au cœur de son éthique pour le futur. Jonas pose un problème

⁷⁹⁸Jonas Hans, *Le Principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Ed. du Cerf, 1990, p.336.

simple et sans équivoque : alors que nous aurions pu penser pendant des siècles ne pas avoir de conséquences importantes sur le monde qui nous entoure, nous savons aujourd'hui que ce n'est pas le cas : les crises écologiques tout comme l'usage du nucléaire nous en font la démonstration. Or, comment agir de façon éthique à l'égard de gestes dont on ignore la portée? C'est ainsi qu'il renverse l'idée de responsabilité : il ne s'agit plus de prendre la responsabilité pour des gestes qu'on a posés et qui ont causé du tort à autrui, mais bien de prendre les précautions nécessaires pour que les gestes qu'on souhaite poser n'aient pas de conséquences inattendues sur les personnes qu'on ne connaît pas encore parce qu'elles ne sont pas encore nées.⁷⁹⁹ D'où le nécessaire usage de la peur pour nourrir la connaissance. Il nous faut anticiper la menace d'une éventuelle non-reproduction du monde humain et pour cela il est nécessaire d'apprendre à la craindre. La peur guide le savoir⁸⁰⁰.

Cette approche change notre rapport à la technique. Récusant l'idée que la technique apportera elle-même les antidotes à ses propres maux⁸⁰¹, Jonas propose de la comprendre plutôt comme une entité sauvage et hors de contrôle qui doit être domptée⁸⁰². Pour ce faire, il est nécessaire de se doter de nouveaux impératifs catégoriques, adaptés à la réalité actuelle de l'humanité et à son imposant pouvoir technique. Jonas les formule de diverses manières, le plus limpide étant probablement celui-ci : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement

⁷⁹⁹*Ibid.*, p. 132.

⁸⁰⁰*Ibid.*, p. 13.

⁸⁰¹*Ibid.*, p. 169.

⁸⁰²*Ibid.*, p. 224.

humaine sur terre»⁸⁰³. Cette approche a pour conséquence politique d'évaluer les technologies en fonction de l'impératif *in dubio pro malo*, une invitation à s'abstenir advenant un doute que ladite technologie puisse avoir quelque effet pouvant s'attaquer à la perpétuation de la vie humaine sur terre. La réflexion de Jonas a grandement participé à la mise en place en Europe des législations défendant le « principe de précaution ».

Cependant, Bookchin comme Jonas restent assez peu loquaces sur le type d'institution qui permet d'approcher la technique d'une telle façon. La pensée Bookchinienne, comme souvent, invite à un changement d'attitude général sans expliquer ce qui politiquement le permettrait. De la même manière, le principe *in dubio pro malo* de Jonas est théoriquement élégant, mais ne révèle pas ses modes politiques d'application. Une partie de la solution se trouve dans les propositions de l'économie participative qui supposent, comme nous l'avons vu, que le développement technologique se fasse à partir de priorités choisies collectivement en fonction des besoins humains et non en fonction des impératifs de la croissance de la valeur. Elles s'accordent avec ce que défendent les approches critiques de la valeur sur la technologie et sa transformation. Rappelons que, dans le cadre du processus de planification participative, les milieux de travail s'engagent dans l'amélioration de produits existants et au développement de nouveaux à partir des informations obtenues librement et de façon transparente de la part des consommateurs et consommatrices. L'objectif de l'opération est de mieux combler ou satisfaire besoins et désirs ou encore de répondre à des nouveaux. Nous reviendrons plus tard sur la question des besoins et des désirs qui demeure un point de tension à résoudre.

⁸⁰³Jonas Hans, *Le Principe responsabilité*, cit., p.30-31.

Lions maintenant cette proposition avec celle développée pour dénouer le point nodal précédent entre économie et politique : favoriser l'autoproduction et la réduction du temps de travail collectivisé. Dans le processus de planification démocratique, le développement de la technologie pourrait viser la réduction du temps de travail collectif et l'augmentation de la production autonomisée à dimension humaine faite avec des outils durables compatibles avec les processus naturels (pour reprendre l'expression de Bookchin). Cette option combinerait deux objectifs : recentrer l'activité productive autour de l'action autonome —donc localisée et potentiellement plus soucieuse de l'environnement— et, d'autre part, de stimuler la réduction quantitative de la production en favorisant la création de biens de consommation plus durables. N'est-ce pas là aussi une façon d'autolimiter l'*hubris* contenu dans notre volonté constante d'étendre le domaine technologique, que critique Castoriadis⁸⁰⁴ comme nous le mentionnions au premier chapitre?

Voilà un versant positif et normatif de la solution qui a l'avantage de rendre concret une partie de l'autolimitation, mais le désavantage d'avoir un contenu normatif précis. Ainsi, dans une logique d'autonomie, il faudrait que la position décrite ci-dessus soit adoptée démocratiquement au sein des instances. L'important, c'est donc de se questionner sur les objectifs et les moyens des avancées technologiques, ce qu'encourage explicitement l'économie participative et que suggèrent moins clairement les autres projets émancipateurs. Le peuple réuni au sein des institutions émancipées choisira lui-même son rapport à la technologie, qu'il diverge ou qu'il soit identique à la proposition formulée

⁸⁰⁴Castoriadis Cornelius, *Une société à la dérive : entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Seuil, 2005, p. 238-239.

dans le paragraphe précédent. L'autolimitation conserve ainsi son rôle d'occasion pour réfléchir, mais la démocratie conserve aussi son caractère risqué.

Il faut un espace de questionnement collectif sur les pistes qu'on juge qu'il n'est plus probant écologiquement (mais donc aussi *de facto* politiquement) d'explorer. Le processus instituant décrit à la section précédente doit donc prévoir des moments décisionnels pour identifier les sujets de recherche auquel on juge préférable *de ne plus* contribuer par l'effort collectif. Cette démarche aurait comme conséquence que les moyens collectifs de production ne pourraient être utilisés pour faire avancer le type de recherche exclus. Une forme similaire d'interdiction existe déjà dans les sociétés contemporaines (qu'on pense au clonage ou aux armes nucléaires), mais le questionnement à ce sujet n'a rien de systématique sur le plan politique et est souvent avancé en fonction des intérêts et des pouvoirs étatiques du moment. Au sein des institutions émancipées proposées, nul besoin de proscrire la recherche individuelle sur ces questions, car il serait à toute fin pratique impossible de la conduire à un certain niveau sans avoir accès à des appareils technologiques appartenant à la collectivité. Rappelons d'ailleurs que suivant le principe d'égalisation relative des revenus et de socialisation des moyens de production, il serait bien étonnant que de la recherche avancée soit effectuée autrement que de façon collective.

Il se peut donc qu'un groupe de dissident-es sur ces questions entreprenne des recherches hors des organisations collectives, mais c'est précisément le risque de la démocratie. Il faut conserver des sphères où l'on peut agir en dehors de la sanction politique et éviter que le politique agisse comme une chape de plomb sur l'ensemble des individus. De toute façon, la recherche étant d'abord une activité intellectuelle, son interdiction atteint des

limites qui ne peuvent être franchies qu'avec des concepts totalitaires comme le crime de la pensée. Cela ne veut pas dire que les dissident-es en matière technologique auront la tâche facile – ce qui semble conséquent avec le fait de lancer un projet pour lequel la majorité a exprimé son désaccord. Notre proposition aura au moins l'avantage de poser politiquement la question de ce qu'on souhaite et de ce qu'on refuse de stimuler comme recherche et de développer comme technologie. Il s'agira ensuite de convaincre les autres de respecter les positions majoritaires à ce sujet. Dans quel cas faut-il imposer la décision majoritaire et comment le faire? Voilà des questions à la fois trop complexes et trop vagues pour être réglées dans cette thèse.

Une reprise de contrôle consciente du développement technologique permettrait aussi de reprendre en main le « temps historique » tel que le conçoit Moishe Postone. Rappelons que celui-ci présente un développement historique du temps qui commence par son abstraction alors que le temps passe du temps concret fondé sur les activités humaines au temps abstrait de l'horloge qui se lie au travail abstrait. C'est dans le rapport de ce temps abstrait aux avancées technologiques que se développe le temps historique. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ce temps est l'évolution de ce qu'il est possible de faire à l'intérieur d'une heure : c'est la concentration toujours croissante d'activité en une heure et donc l'augmentation constante des exigences de production pour les travailleurs et travailleuses⁸⁰⁵. En politisant l'évolution technologique, ce sont les transformations de ce temps historique que les projets émancipateurs tentent de maîtriser consciemment. Cependant, il faut bien comprendre que le temps historique tel que présenté par Postone est intimement lié au développement de la valeur au sein du capitalisme, car c'est à

⁸⁰⁵Postone Moishe, *Temps, travail et domination sociale, op. cit.*, p. 434.

travers le rapport au travail qu'il s'impose. Cela dit, les principes fondamentaux sur lesquels il s'appuie – le rapport des avancées technologiques au temps de production – ne changent pas à cause de l'émancipation. Par une action réfléchie, il est possible de choisir les secteurs, les avancées qu'il faut prioriser pour favoriser, par exemple, la réduction du temps de travail pour les labeurs les plus pénibles à accomplir – une considération qui n'est pas au centre des avancées technologiques contemporaines. Le développement technologique, bien qu'important, n'est pas le seul responsable du dépassement des limites écologiques. En effet, les technologies déjà existantes, tout comme certains comportements humains tout simples, participent activement au dépassement de ces limites. De quelle façon un procédé abstrait d'autolimitation pourrait appuyer une transformation de ces gestes? Comme nous venons de le rappeler, l'économie participative propose des plans économiques à long terme et des plans de développement. Ceux-ci peuvent établir des limites de production, d'émission de certains polluants ou fixer des objectifs cohérents avec les capacités de la planète. Il s'agit là d'une façon d'intégrer l'autolimitation au sein du processus de planification économique, qu'il est essentiel de conserver.

Le processus instituant, qui a été présenté pour résoudre la tension précédente, doit être considéré comme un espace d'autolimitation. Comme nous l'avons mentionné, ce processus n'est pas sans évoquer la rédaction de constitutions par des assemblées constituantes. Or Castoriadis critique justement la place qu'occupe les constitutions au sein du libéralisme politique et c'est, entre autres, en opposition à cette conception qu'il propose l'autolimitation. Castoriadis reproche avec justesse au libéralisme sa sanctification de constitutions rarement adoptées démocratiquement et encore plus

rarement par les gens qui composent actuellement la société. Il critique également l'idée que ces constitutions – et la représentation en général – seraient un rempart contre les débordements de la démocratie⁸⁰⁶. Cette critique est bienvenue, cependant elle est victime d'être posée du seul point de vue critique – un tort commun de la Pensée émancipatrice, comme nous l'avons mentionné, mais qu'on peut rarement reprocher à Castoriadis. En critiquant la constitution telle que défendue par les libéraux, Castoriadis ne voit pas la pertinence, précisément pour l'autolimitation, de l'opportunité réflexive qu'offre la rédaction de constitution pour ceux et celles qui s'y livrent. Toutefois, le processus instituant que nous avons proposé prend place au sein d'une société largement démocratisée et qui relance régulièrement la consultation sur les grands objectifs de la société. En fait, il est assez aisé de défendre qu'en l'absence d'un tel processus le projet d'autonomie de Castoriadis lui-même s'effondre. Ces moments où une société repense l'ensemble de ses objectifs constituent le nécessaire exercice du pouvoir instituant du *démos* qui disparaît si ce dernier ne s'occupe que de gestion des affaires courantes. Or, c'est précisément sur ce pouvoir qu'à la fois Castoriadis⁸⁰⁷ et les tenants de assemblées constituantes s'appuient⁸⁰⁸. Ainsi, ces moments utiles à repenser la société peuvent servir aussi à tracer ses limites.

⁸⁰⁶Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales et Castoriadis Cornelius, *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*, *op. cit.*, p. 112-119.

⁸⁰⁷Et ce dès ses textes de « jeunesse », comme on tend parfois à l'oublier. Voir par exemple : Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme*, *op. cit.*, p.42-43.

⁸⁰⁸On lira, par exemple, les textes de Serge de Sousa et de Ricardo Peñafiel à propos du discours des gouvernements qui ont procédé à des assemblées constituantes en Amérique Latine dans Donot Morgan et Michele Pordeus Ribeiro (dir), *Discours politiques en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan, 2012, 297 p. Ils montrent bien toute l'importance que prend l'appel à la capacité du peuple à faire lui-même les lois et à prendre des décisions politiques de façon autonome au sein des discours des tenants de ces transformations politiques.

Les auteurs de l'économie participative soulignent qu'un mouvement écologiste sera toujours nécessaire pour faire avancer ses idées même dans le cadre de leur projet émancipateur. Il en irait selon eux du caractère démocratique du projet en question. Il est en effet difficile de fixer par avance des limites dans un système autonome. L'écologie pose une question particulière à la démocratie, car l'environnement n'a pas, par définition, de voix dans le processus démocratique. Compter sur la bonne volonté et l'organisation du mouvement écologiste pour le doter de cette voix est faire preuve d'un optimisme qui frise l'insouciance. Pour qu'une limite existe vraiment, il est nécessaire d'intégrer des éléments institutionnels au sein même du système.

En premier lieu, il faut mettre en place des institutions qui permettent de s'informer sur l'état de la planète et sur les prévisions que nous sommes en mesure de faire sur son avenir. Ensuite on peut décider ensemble de ce qui pourrait être fait pour que les humains se développent en harmonie avec elle. Dans la section précédente, nous avons formulé la proposition d'inclure un processus instituant dans le projet émancipateur dans le but d'y réinjecter du politique. Elle permet également de discuter politiquement de la question des limites. Comme pour la question de la recherche, où il est important de consacrer un moment de réflexion à ce que nous ne souhaitons pas rechercher, il est nécessaire dans ce processus instituant de se demander collectivement où on ne veut pas aller. Il faut poser la question à la négative pour éviter que la limite ne soit que la conséquence d'un projet positif.

C'est aussi dans le cadre de ce processus instituant que peut s'intégrer la réflexion concernant la division entre besoins et désirs, présente chez tous les auteurs de projets émancipateurs mais formalisée par Takis Fotopoulos. Il propose qu'une quantité limitée

d'activités soient considérées comme étant des besoins. Les efforts nécessaires pour remplir les besoins de l'ensemble des membres de la société seraient séparés équitablement entre tous les membres de la société capables de travailler. Le reste de la production économique servirait à combler des désirs, dont il laisse l'allocation à un marché artificiel. Dans les prochaines sections, nous nous pencherons sur l'organisation économique de cette division entre besoins et désirs. Pour l'instant concentrons-nous sur l'institution de cette distinction et son renouvellement.

Il est évident que de déterminer ce qui est essentiel pour les êtres humains est une question qui ne relève pas que de l'objectivité scientifique ou technique. Bien sûr, la biologie, la nutrition et un ensemble d'autres connaissances peuvent aider à bien comprendre non seulement les besoins humains, mais surtout comment ils se déploient différemment en fonction des spécificités individuelles et des conditions environnementales. Cela dit, il y a un choix politique fondamental dans le fait de considérer que les seuls besoins essentiels sont de boire, se loger et se nourrir ou d'y inclure des éléments comme l'éducation, les soins de santé ou l'accès à la culture. Plus politique – et problématique – encore, est la manière de réaliser ces besoins, ce que Fotopoulos appelle les *satisfiers*. Lors de la tenue périodique du processus instituant, on peut prendre un temps pour établir ce que sont les besoins humains en tenant compte du temps de travail collectif qu'il faut accomplir pour les satisfaire pour tout le monde. Il s'agit de peser le pour et le contre de notre volonté collective : à quel point voulons-nous satisfaire tel besoin, s'il exige que nous travaillions tous et toutes tant d'heures supplémentaires? C'est donc en ce lieu que se négocie le rapport entre autoproduction, travail collectif et avancées technologiques.

Supposons que des avancées technologiques permettent de réduire le travail humain nécessaire pour remplir les besoins de base, souhaite-t-on étendre l'espace des besoins à satisfaire collectivement ou veut-on plutôt laisser plus d'espace au temps libre et à l'autoproduction des choses qui nous importent? Comme il s'agit du même lieu où l'on discute des efforts à investir dans le développement technologique, ces deux réflexions peuvent se faire en dialogue, on peut choisir de prioriser les filières technologiques qui nous permettent de réaliser l'un ou l'autre des objectifs qu'on vient d'évoquer. Bref en se dotant de lieux où penser ce qu'on souhaite et ce qu'on ne souhaite pas qu'il advienne de l'environnement et de la technologie, on met en place des espaces d'autolimitation abstraits qui fournissent des guides généraux pour le développement de la société.

Autolimitation concrète

À travers les éléments que nous avons présenté se dégage des opportunités de penser les limites générales à ne pas dépasser pour développer un rapport harmonieux entre l'humanité et l'environnement. Une fois ces guides établis, qu'est-ce qui permet de penser aux questions de limites lorsqu'on est en train de prendre une décision précise ou lorsqu'on vient tout juste de la prendre. Qu'est-ce qui favorise le respect de la limite environnementale au jour le jour? Au sein des projets émancipateurs étudiés, c'est l'économie participative qui offre les plus intéressantes idées sur ces questions. Tout d'abord, l'économie participative propose d'instaurer un système intégré de pollueur-payeur qui fait porter les coûts de la pollution à ceux et celles qui en profitent et qui transfère les bénéfices aux communautés qui en subissent les conséquences. Il s'agit en quelque sorte de taxes pigouviennes qui découragent les pollueurs, mais qui ont aussi pour effet de dédommager les pollués-es. Si un polluant est émis dans le cadre de la

production d'un objet donné, le prix indicateur est majoré; par ailleurs, la communauté qui subit les effets de cette pollution a droit à une plus grande capacité de consommation pour compenser les effets néfastes de la pollution. C'est là une régulation intra-humaine, car elle a pour principe de régler les inégalités causées par la pollution entre les humains, mais l'environnement n'y est pas pris en compte comme un acteur important en soi. Cependant, par le seul fait de clairement intégrer les coûts de la pollution dans la prise de décision économique, l'économie participative permet de réduire, en fin de compte, la quantité globale de pollution émise.

Outre le fait qu'elle est axée sur les seuls besoins humains, cette proposition pose le problème de considérer l'usage de chaque polluant en silo et de ne pas considérer l'effet complet des projets de développement. Si un regroupement de communautés souhaite, par exemple, construire un barrage hydroélectrique, et ce, même après avoir pris connaissance de l'évaluation des coûts supplémentaires engendrés par la pollution des eaux ou par d'autres conséquences, peut-on dire que l'ensemble des conséquences environnementales auront été prises en compte? Il est évident que non. Un barrage hydroélectrique transforme des écosystèmes de façon imposante en inondant certains d'entre eux notamment sans directement passer par l'émission de polluants : on peut en dire tout autant pour la construction de grandes infrastructures ou pour des réorganisation agricoles de grande ampleur (raser une forêt pour en faire un champ n'est pas, en soi, émettre un polluant). Les évaluations environnementales stratégiques (EES) et les bureaux de l'environnement qui ont été mis en place dans certains États (comme le Bureau d'audiences publiques sur l'environnement au Québec) peuvent servir d'inspiration pour étudier spécifiquement tous les projets d'envergure qui auront un

impact important sur l'environnement et en mesurer les conséquences. Contrairement à leurs incarnations actuelles, les évaluations dans le projet émancipateur se concentreraient uniquement sur les questions environnementales et non sur les questions sociales, déjà évaluées dans chaque prise de décision. Les évaluations finales seraient soumises aux organisations démocratiques qui prendraient alors leur décision en toute connaissance de cause. Cela assurerait au moins que des personnes exposent systématiquement les conséquences des choix de développement sur les écosystèmes et que leurs arguments soient entendus, sans pour autant réduire l'autonomie démocratique.

Il semble également pertinent d'intégrer la notion de *graphè paranomôn*, chère à Castoriadis, dans les processus d'autolimitation écologique concrète. Si on rappelle l'idée inspirée de l'Athènes antique, il s'agit de contester la légalité d'une loi après son adoption. Si des citoyens jugeaient que c'est à cause des paroles trompeuses d'un rhéteur ou d'un emportement hubristique que l'assemblée avait procédé à son adoption, ils pouvaient la contester devant un tribunal composé d'une part des membres de cette assemblée et faire valoir leurs arguments. Si la contestation était reçue par les jurés, la personne ayant proposée la loi pouvait subir d'importantes conséquences allant d'importantes amendes jusqu'à l'exil. Nous avons établi ci-dessus que le processus instituant, qui s'apparente à la rédaction ou au renouvellement d'une constitution, servirait en partie à établir des limites générales pour le respect de l'environnement au sein de la société. Parfois, des lois ou des initiatives peuvent respecter la lettre de limites tout en pervertissant l'esprit. L'inspiration du *graphè paranomôn* pourrait servir justement à contester les lois ou projets qui contreviennent à l'esprit de ce qui a été adopté, même si les processus décisionnels ont été respectés. Ainsi, à mi-chemin entre un

une contestation de la constitutionnalité – référence à des « textes fondateurs » – et du *graphè paranomôn* antique – l'interprétation de ces textes ne seraient pas laissée à des spécialistes, mais bien au *démos* –, l'autolimitation concrète servirait de rempart contre les lentes dérives qui, en respectant chacune des règles, nous éloigne néanmoins de nos objectifs généraux et des idéaux qui transcendent les lois elles-mêmes.

En accompagnant l'autolimitation générale et abstraite de ces mesures concrètes, le projet émancipateur se dote d'un ensemble de moments pour penser son rapport à la limite, tant avant, pendant qu'après la prise de décision. Ces moments sont autant de remparts contre l'oubli du monde limité dans lequel les humains évoluent. Ils permettent d'agir en toute connaissance de cause. Bien sûr, il ne s'agit en rien de garantie contre le dépassement de limites ou contre les effets enivrants de l'*hubris*, mais toute garantie en ces domaines effriterait l'autonomie humaine. En fait, aucune réelle garantie n'est possible, car l'autonomie humaine n'est pas qu'un choix normatif : c'est aussi une réalité effective, les constructions hétéronomes n'étant que des stratégies de certains humains pour limiter l'autonomie des autres. Le pari qui est fait ici est qu'il est préférable d'adhérer à une pleine autonomie, mais de lui offrir du même coup l'opportunité de prendre conscience de ses limites.

L'autolimitation écologique que nous venons de voir entre en dialogue avec l'écologie politique développée par Bruno Latour⁸⁰⁹. Ce dernier propose de se libérer de l'idée de nature et de sa séparation traditionnelle de la culture. Cette approche, selon lui, nuit à notre compréhension de notre environnement, mais nous empêcherait aussi de saisir les

⁸⁰⁹D'abord dans Latour Bruno, « Esquisse d'un parlement des choses », *Écologie et politique*, n.10, 1994 et par la suite, de façon plus substantielle dans Latour Bruno, *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, Découverte, 1999, 382 p.

nouvelles occasions politiques rendues possible à la fois par les conséquences des crises écologiques et par les avancées scientifiques⁸¹⁰. Enfermés dans un rapport nature/culture où les humains sont soit le produit d'une série de déterminations sociales sans libre arbitre, soit des sujets libres qui doivent sans cesse se défendre contre les attaques de la réalité scientifique – celle qui leur impose des catastrophes naturelles à venir auxquelles ils doivent s'adapter –, les êtres humains perdent contact avec ce qu'il est politiquement possible de faire. S'ils se considèrent complètement libres, ils rencontrent rapidement les limites de cette liberté à travers l'environnement qui balise de l'extérieur leurs possibilités politiques. S'ils se voient, au contraire, comme entièrement déterminés, alors la politique ne veut tout simplement rien dire⁸¹¹. Voilà qui résume assez bien la tension que nous tentons à présent de résoudre.

Latour trouve une voie de dépassement dans le rassemblement des humains et des non-humains au sein d'un même « collectif » en soulignant ce que partagent les sujets et les objets – pour reprendre les termes d'une autre division traditionnelle que Latour conteste – plutôt que d'insister sur ce qui les distinguent. En fait, Latour insiste sur trois caractéristiques communes entre les humains et les non-humains : ils se font entendre politiquement grâce à des porte-parole, ils sont des actants sociaux et leur volonté s'inscrit sur le même spectre allant de la nécessité à la liberté⁸¹². Il est donc proposé de mettre fin à la guerre entre liberté et nécessité, entre objectivité et subjectivité et de mettre en place, entre humains et non-humains, des espaces politiques communs. À l'intérieur de cet espace politique, ces acteurs font usage de deux pouvoirs : celui de la

⁸¹⁰*Ibid.*, pp. 42–62.

⁸¹¹*Ibid.*, pp. 88–89.

⁸¹²*Ibid.*, pp. 99–122.

prise en compte – soit déterminer qui peut être entendu pour formuler des propositions et comment – et celui de l’ordonnement – soit choisir quelles propositions sont intégrées. Ces deux pouvoirs s’accompagnent de quatre exigences : la perplexité, la consultation, la hiérarchisation et l’institution. La perplexité suppose de tenir compte de la complexité du monde et de son caractère changeant. La consultation exige qu’on tienne compte de toutes les voix. La hiérarchisation est de s’assurer du maintien de l’équilibre en faisant que les nouvelles propositions soient compatibles avec ce qui a été adopté auparavant. Enfin, l’institution consiste à maintenir une certaine stabilité et donc à ne pas bafouer les décisions prises précédemment⁸¹³.

Latour opérationnalise cette écologie politique au sein de deux « chambres » où chaque nouvelle proposition – mot utilisé au sens très large dans ce contexte, allant de l’apparition d’un nouveau virus à l’arrivée d’extraterrestres en passant par des irrégularités de prix⁸¹⁴ – est d’abord reçue par la chambre « haute » qui s’assure de trouver les meilleurs moyens pour qu’elle soit entendue et comprise. La chambre « basse », lorsqu’elle a tout ce qui lui faut pour bien entendre cette « proposition », tente de voir à quel point elle est compatible avec le reste de la société et choisit de l’exclure ou de l’inclure⁸¹⁵. La composition de ces chambres reste assez floue. Latour mobilise différents corps de métiers (scientifiques, politiques, économistes, moralistes) pour montrer quel apport ceux-ci pourraient apporter sans pour autant préciser ni leur mode de sélection ni leur proportion et sans expliquer clairement s’ils agissent à titre de

⁸¹³ *Ibid.*, pp. 135–177.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 226.

⁸¹⁵ *Ibid.*, pp. 221–241.

représentant-es ou simplement d'expert-es⁸¹⁶. L'écologie politique de Latour est plus complexe encore et s'étend sur plusieurs autres questions, mais nous nous contenterons de réagir à cette posture de base, car c'est d'abord par elle qu'il tente de régler la tension entre écologie et autonomie qui nous préoccupe dans cette section. Latour est explicite sur ses intentions : il tente de sortir l'écologie politique de l'impasse où elle est prise en voulant « réconcilier l'homme et son environnement » ce qui l'amène en fait à « court-circuiter la politique »⁸¹⁷. Ce diagnostic correspond à celui posé tant par les projets émancipateurs comme ceux de Castoriadis et Bookchin qu'aux théories critiques comme l'école de la limite. Sa logique d'intégration complète de l'environnement à la réalité humaine n'est pas sans rappeler, d'ailleurs, les concepts bookchiniens de première et seconde natures. Cependant, son écologie politique diverge de manière importante des projets émancipateurs que nous avons étudiés en accordant un espace prépondérant à la représentation. Le premier rapport d'égalité qu'il trace entre les humains et les non-humains est qu'ils s'expriment politiquement à travers la voix de porte-parole : pour les uns des représentant-es, pour les autres de scientifiques. Il introduit ainsi une ambiguïté fondamentale partagée par les deux mondes : les porte-parole ne sont jamais complètement déphasés par rapport à leurs commettant-es, mais ils ne peuvent jamais être parfaitement en phase non plus⁸¹⁸. Ainsi, tant les humains que les non-humains sont représentés au sein des deux chambres par leurs représentant-es respectifs, qui sont en fait des spécialistes de certains domaines de la connaissance humaine. Ceux-ci se mettent

⁸¹⁶*Ibid.*, pp. 217–222.

⁸¹⁷*Ibid.*, p. 130.

⁸¹⁸*Ibid.*, p. 108.

alors dans les meilleures dispositions de réceptivité pour accepter ce qui ne relève pas proprement de leurs champs et entre en négociation.

Une telle proposition pose d'importants problèmes pour les projets émancipateurs. Tout d'abord, l'ensemble des auteurs de ces projets récuseraient l'égalité posée entre humains et non-humains sur la base de la représentation politique : tous leurs efforts convergent justement à éliminer le principe représentatif pour le remplacer par la démocratie et la délégation. Ainsi l'égalité est brisée : les humains parlent pour eux-mêmes et les non-humains ont besoins de représentants humains pour se faire comprendre. Les structures du projet émancipateur ne sont pas pour autant incompatibles avec les fondements de l'écologie politique développée par Latour. Les quatre exigences qu'il fait au politique (perplexité, consultation, hiérarchisation, institution) comportent d'importants parallèles dans le projet émancipateur. Si la perplexité et la consultation exigent de s'ouvrir à la complexité des différentes réalités non-humaines, les travaux d'autolimitation à la fois abstraite et concrète donnent l'occasion d'interpeler nos concitoyen-nes sur des problèmes extérieurs aux problèmes humains à divers moments du processus politique. Quant à la hiérarchisation et l'institution, les processus politiques du projet émancipateur rendent très transparente et consciente la prise de décision politique – notamment sur la science ou sur les besoins – et les processus économiques qui sont mis en place – nous y reviendrons – favorisent le maintien de l'équilibre plutôt que son bris constant. Les travaux de Latour ne constituent pas une réelle proposition politique, car son application demeure trop floue. Ils invitent toutefois à un changement de disposition politique à l'égard de la science et du monde non-humain. Alors que les structures démocratiques du projet émancipateur sont prêtes à accueillir une telle disposition, son influence dans le

projet émancipateur doit se concentrer sur la *paideia*, l'éducation civique à la vie démocratique.

Paideia, phronésis et mort

L'autolimitation fournit plusieurs occasions de prendre conscience des limites du monde. Or, cette conscience n'advient pas qu'au sein de l'exercice politique. S'y limiter serait mettre de côté toute une perspective, défendue tant dans les théories critiques que dans les projets émancipateurs, celle de l'éducation civique par l'expérience de la démocratie comme espace de transformation des consciences et du rapport au monde. Dans les deux premiers chapitres, nous avons vu que l'ensemble de nos projets émancipateurs s'entendent sur le fait qu'à travers la pratique de la démocratie, les humains développent des habitudes de démocrates, mais que cette *paideia* doit être doublée d'un processus d'éducation qui comprend une formation à la vie civique. Il est nécessaire de développer des habilités et des habitudes qui sont propres à la prise de décision en groupe et qui transforment en réflexe la volonté de collaboration démocratique. Bref, il s'agit par l'apprentissage et par la pratique de développer un *ethos* démocratique, un mode de vie.

Peut-on ajouter à cet *ethos* un apprentissage de la limite? C'est un peu ce à quoi invite Serge Latouche en insistant sur le concept de *phronésis*, c'est-à-dire la prudence et le raisonnable. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, en forgeant une opposition entre ce qui est rationnel et ce qui est raisonnable, il montre à quel point la rationalité instrumentale, en insistant sur les concepts d'efficacité et d'efficacités, s'est détachée de ce qui est raisonnable. On court donc le danger, si l'on ne transforme pas les perspectives éducatives, de reproduire, même au sein d'un cadre démocratique, des processus de prise de décision qui insistent sur ce qui est rationnellement optimal, sans

tenir compte de ce qui est raisonnable considérant les limites humaines et environnementales.

C'est sur ce genre de débat que se développe la tension entre les éléments normatifs et les éléments formels du projet émancipateur. Un aspect très intéressant des projets émancipateurs que nous avons présentés est qu'en insistant sur le caractère formel de leur proposition et en les ancrant dans la démocratie ils n'imposent pas de vision normative et sont à la fois ouverts et adaptables. Cependant, après un examen plus approfondi, il devient clair que cette affirmation n'est qu'à moitié vraie car, comme nous venons de le rappeler, ils soutiennent que la démocratie est un régime, et non un simple processus, et qu'il s'apprend avec l'usage. Il y a indéniablement une volonté normative à vouloir développer un *ethos* démocratique. On pourrait alors penser qu'une fois le pied posé sur cette pente glissante, on adoptera une position normative sur la démocratie. Le projet émancipateur pourrait alors défendre n'importe quelle posture normative, surtout si on croit qu'il faut développer d'autres habitudes que la seule volonté de participer au jeu démocratique. Se dissipe alors la qualité centrale de ces projets émancipateurs, soit celle de laisser toute la place décisionnelle à ceux et celles qui y vivront, sans présumer d'avance de leurs choix et de leurs ambitions.

Il existe peut-être une porte de sortie à cette situation à première vue sans issue : elle réside dans la qualification de l'*ethos* démocratique et des apprentissages de la *paideia*. En s'inscrivant dans les processus démocratiques décrits dans le chapitre précédent de même que celui-ci, une personne ne fait-elle pas directement l'apprentissage du monde limité dans lequel elle vit? En prenant des décisions collectivement, elle est confrontée aux capacités limitées des humains qui ne peuvent tout accomplir. En participant au

processus instituant qui porte sur le rapport de la société tant à la nature qu'à la technologie, elle est informée des limites physiques et environnementales auxquelles les sociétés humaines sont confrontées. Même si nos auteurs ne le signalent pas, le processus de *paideia* inscrit au cœur même de l'expérience de la démocratie porte déjà en elle l'apprentissage de ce qu'est la limite. Il est donc logique de l'accompagner d'un apprentissage formel de ce que sont les limites au sein des processus d'instruction traditionnels : cela participe intrinsèquement de l'*ethos* démocratique.

Peut-on dire que l'*ethos* démocratique porte en son sein l'apprentissage de la *phronésis*? L'expérience grecque telle que relatée par Castoriadis donne sur cette question une réponse ambiguë. Le moins qu'on puisse dire, c'est que la démocratie athénienne n'a pas toujours été raisonnable. Ses guerres impérialistes et son traitement injuste de petites sociétés grecques en sont des exemples convaincants. Pourtant, les Athéniens ont célébré la *phronésis* et produit les institutions d'autolimitation qui inspirent justement cette réflexion. L'expérience de la limite au sein de la démocratie n'apporte donc pas nécessairement la *phronésis* elle-même, mais elle porte à y réfléchir, à envisager cette problématique.

Un autre élément à intégrer à la *paideia* parce qu'il est partie prenante de l'*ethos* démocratique, c'est le rapport à l'égalité. Castoriadis rappelle que, pour les Athéniens, la démocratie est impossible sans un rapport à l'égalité (*isonomia*) et à la liberté de parole (*iségoria*). Comme pour l'apprentissage des processus démocratiques et des limites imposées aux actions humaines, on peut présumer que la *paideia* intègrera l'apprentissage de l'égalité entre les participant-es. Cependant, Castoriadis insiste moins sur l'origine de cette égalité selon les Grecs. En effet, comme me l'a fait remarqué

l'historien Martin Robert⁸¹⁹, l'égalité entre Grecs anciens se fonde entre autres sur le rapport à la mort. Le statut de mortel est ce qui uni les Grecs en les différenciant des dieux et participe ainsi à créer la communauté humaine⁸²⁰.

Voilà un aspect de l'égalité – nous mourrons tous et toutes – qu'il paraît utile de ramener comme élément essentiel de *ethos* démocratique, car il combine justement le rapport de l'égalité à celui de la limite. Les êtres humains sont égaux par le fait d'avoir une balise qui limite leur vie comme ils sont égaux dans le fait de vivre sur la même planète. Se dégage de cet état de fait une communauté et un espace commun – celui de la vie qui finit inévitablement dans la mort –, espace que nous avons nommé Martin Robert et moi *le commun des mortels*. L'habiter nécessite une reconnaissance sociale de la mortalité humaine et une préparation collective à la finitude de la vie. Il semble porteur – à l'inverse de la posture de notre société actuelle dans laquelle s'exécute un important travail culturel pour dissimuler la mort – de poser cette finitude comme source d'égalité qui participe à fonder la démocratie. Cela permet aussi de nourrir le rapport d'intégration au reste de la nature qui pourrait être compatible en partie avec la vision de Bruno Latour car, comme tous les êtres vivants, les humains s'intègrent à un cycle qui comprend la mort, mais aussi la désintégration qui donne naissance à d'autres formes de vie.

En refondant l'égalité entre humains entre autres sur la condition concrète de mortels plutôt que, par exemple, sur une multitude de droits abstraits, on participe à réinscrire l'égalité d'accès à la réalité partagée de la vie. La démocratie ne devient plus seulement

⁸¹⁹Ce qui mena à l'écriture du texte suivant Robert Martin et Simon Tremblay-Pepin, « Mort et post-capitalisme, prémisse à une pensée de la limite », *Raisons sociales*, 3 octobre 2013, <http://raisons-sociales.com/articles/mort-et-post-capitalisme/>.

⁸²⁰Un réflexion également présente ici : Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, cit., p.54.

l'organisation du vivre-ensemble, mais la capacité concrète d'être actif au sein de son existence vécue, de vivre sa réalité sociale pleinement puisque nous mourrons inévitablement. L'injustice de l'inégalité politique devient alors frappante : alors que nous n'avons tous et toutes qu'une vie limitée, un certain nombre d'entre nous peuvent en profiter davantage et ont plus de droits que les autres quand vient le temps de choisir comment elle s'organisera. Par ce retour à l'essence brute de l'égalité et de la vie, il est possible de considérer plus sérieusement la mort des autres. On espère que cette attitude participera à éloigner l'*hubris* redouté par les Grecs. Cela n'est cependant qu'un espoir car leur *hubris* les a souvent mené à sacrifier de nombreuses vies humaines. En plaçant les réalités biologiques que sont la vie et la mort au cœur de l'égalité politique, on rappelle à la fois le caractère indéniable de l'égalité et à quel point la vie est précieuse et ne peut être risquée ou retirée à la légère.

Synthèse de la résolution de la tension entre autonomie et écologie

Le respect de l'environnement pour que l'humanité survive est une exigence qui dépasse les balises de l'autonomie, ainsi il ne peut y avoir pleine résolution de cette tension. Cependant, en s'inspirant de l'interprétation de la Grèce antique offerte par Castoriadis on peut arriver à formuler des modes d'autolimitation écologique qui ouvrent des occasions de penser avant, pendant et après l'action. Quatre modes d'autolimitation ont été présentés : deux abstraits et deux concrets. Les deux modes abstraits seront incorporés au processus instituant : d'une part, déterminer des objectifs collectifs pour le développement technologique – incluant la délimitation de balises qui déterminent ce qu'on ne souhaite pas explorer – et, d'autre part, établir notre rapport général à la planète compte tenu des besoins et désirs des êtres humains. Les modes d'autolimitation concrets

se résumant quant à eux aux bureaux d'évaluation écologique des projets d'envergure, pour documenter l'ensemble de leurs effets sur l'environnement, et à la mise en place d'un *graphè paranomôn* écologique, pour concrétiser la priorisation adoptée au cours du processus instituant. Comme nous l'avons vu, ces occasions de penser doivent être doublées d'une attention particulière à la formation d'un *ethos* démocratique à travers une *paideia* qui intègre les notions de *phronésis* et qui lie l'humanité au reste de la nature à travers son statut de mortelle.

Travail, rémunération et besoins

Au sujet de l'organisation du travail elle-même, nous avons constaté une relative unanimité. L'autogestion est une option qui rejoint à la fois les projets émancipateurs et les théories critiques étudiées. Le problème avec le concept d'« autogestion » est qu'il ne concerne, à première vue, que les modes de prise de décision pour l'organisation du travail. Il est bien de mettre fin aux hiérarchies internes aux milieux de travail, mais comment transformer le reste de ce que le travail représente dans nos vies, notamment la rémunération et l'allocation des ressources entre les différents milieux de travail. Nous dénouerons dans la dernière section de ce chapitre les enjeux complexes de l'allocation, des prix et de la monnaie. Dans la présente section il s'agira de clarifier le statut du travail au sein du projet émancipateur et son rapport à la rémunération et aux besoins humains.

Pour les deux chapitres à venir, nous porterons moins attention au projet d'autonomie et le municipalisme libertaire, qui ont très peu exploré ces questions. En effet, comme nous l'avons vu, le projet d'autonomie se limite à proposer l'égalisation des salaires et des

référendums sur des grands objectifs économiques. Cette proposition souffre de l'âge du *Contenu du socialisme* et du peu d'intérêt de Castoriadis pour les questions économiques dans son œuvre tardive. Quant au municipalisme libertaire, les questions de rémunération et d'allocation ne sont pas considérées importantes parce qu'elles seront toutes réglées politiquement en assemblée, dans un univers d'après-rareté. Difficile de ne pas partager la critique de Takis Fotopoulos qui affirme que le municipalisme libertaire défend une « économie morale » dont on a évacué toute complexité, alors que rien ne démontre qu'une telle posture est réalistement défendable⁸²¹. Rappelons que Damian White énonce sensiblement la même critique en reprochant à Bookchin de faire un usage très commode de l'après-rareté qui lui permet d'éviter de difficiles questions économiques⁸²². Nous reste donc l'économie participative de Albert et Hahnel et les importantes réflexions de Takis Fotopoulos qui ont amélioré les propositions économiques des projets émancipateurs. C'est donc sur ces deux bases que se bâtiront les deux prochaines sous-sections.

Si les considérations économiques en lien avec la rémunération et l'allocation sont les moins abordées par les projets émancipateurs, ce sont aussi celles qui soulèvent les plus importantes difficultés et les plus vives critiques. Au-delà des principes généraux, nous sommes très loin d'un consensus. Cela est probablement dû en partie au peu de travail entrepris sur ces questions précises, mais aussi au peu de travail économique positif réalisé à tout égard dans les dernières décennies à partir d'une posture émancipatrice. Comme dans d'autres domaines, la pensée critique en économie s'est surtout concentrée

⁸²¹Fotopoulos Takis, « Addendum: The ID project and Social Ecology », *op. cit.*, p. 9.

⁸²²White Damian F., *Bookchin, op. cit.*, p. 78–81.

à débattre de l'analyse la plus juste du capitalisme sans consacrer beaucoup de temps et d'énergie à construire d'autres modèles économiques ou même à bâtir ne serait-ce que des éléments nécessaires à leur développement.

Nous commencerons par nous pencher sur la question de la rémunération. Elle permettra de résoudre diverses tensions soulevées dans le chapitre précédent et reprises ci-dessus. Tout d'abord, après avoir déterminé où pourrait se décider politiquement la division entre besoins et désirs, nous établirons maintenant comment elle pourrait s'organiser dans la vie des gens. Ensuite, il faudra voir comment mettre en place une rémunération qui soit juste. Enfin, nous aborderons la délicate question de l'obligation au travail.

Subvenir aux besoins de tout le monde

Difficile de trouver un objectif plus primordial, pour un système économique, que celui de remplir les besoins essentiels des humains qui y participent. Tous nos projets émancipateurs s'entendent sur ce point. Cependant, quand vient le temps de savoir comment satisfaire ces besoins, d'importantes divergences existent. L'économie participative soutient qu'il est nécessaire de planifier l'ensemble des désirs et besoins, sans les différencier, et de s'organiser – grâce à la planification participative – pour produire les biens qui permettront de les satisfaire, tout en permettant aux personnes trop jeunes, trop vieilles ou malades de voir leurs besoins comblés sans avoir à contribuer d'efforts. Takis Fotopoulos propose pour sa part d'organiser de manière planifiée la satisfaction des besoins de base et de laisser la satisfaction de l'ensemble des désirs à un marché artificiel. Les efforts à fournir pour combler les besoins de base de toute la population seraient obligatoires pour tous ceux et celles qui en ont les capacités. Le travail à accomplir pour satisfaire les désirs serait, lui, entièrement volontaire.

Comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, l'idée de séparer besoin et désir est judicieuse, car elle permet de distinguer politiquement ce qui est nécessaire de ce qui est accessoire et participe ainsi à une autolimitation de la société. Cette distinction est d'ailleurs présente non seulement chez Fotopoulos, mais aussi dans le municipalisme libertaire⁸²³, comme nous l'avons déjà noté. Elle permet aussi de mettre fin à un débat qui paraît insoluble : celui qui se tient entre les partisans du salaire à l'effort et ceux de la maxime célèbre reprise par Marx : « à chacun selon ses besoins, de chacun selon ses capacités ». Marx ne parle pas de désirs, il parle de besoins. Si nous affirmons qu'il s'agit de deux choses profondément différentes⁸²⁴, nous pouvons alors donner un mode de satisfaction différencié à l'un et à l'autre. D'un côté des besoins qui sont satisfaits pour tout le monde et de l'autre des désirs que l'on peut satisfaire en échange d'un effort qui permet aussi aux autres de réaliser leurs désirs. Cette vision permet de rendre concrète également la proposition de Murray Bookchin de faire usage de la notion de minimum irréductible qu'il trouve dans les « sociétés organiques » et qui assure que tous les membres de la communauté aient accès au nécessaire pour assurer leur survie⁸²⁵. Cela paraît, à première vue, un équilibre viable.

Cependant, ceci ne veut pas dire que l'ensemble de la proposition de Fotopoulos doit être adoptée. Il soutient qu'à partir du moment où l'on considère, comme on l'a fait ci-dessus, que les besoins humains ne sont pas infinis et qu'il est au contraire possible de les définir démocratiquement – contrairement aux désirs qui sont eux potentiellement infinis –, il est

⁸²³Bookchin Murray, *Post-scarcity anarchism*, cit., p. 11.

⁸²⁴On peut légitimement douter que les tenants de cette maxime font cette distinction, mais je n'ai pu, pour ma part, trouver de proposition pour arriver concrètement à la satisfaction des deux en dehors d'une rétribution à l'effort.

⁸²⁵Bookchin Murray, *The ecology of freedom : the emergence and dissolution of hierarchy*, Oakland, AK Press, 2005, p.218-219.

possible de fixer des objectifs économiques clairs dont on peut planifier la réalisation⁸²⁶. Ce n'est pas si évident. Tout d'abord, comme il le souligne lui-même, il y a une différence entre les besoins et les moyens de les satisfaire⁸²⁷. Pour permettre une diversité d'options, Fotopoulos propose la mise en place de bons pour les besoins essentiels. Or, comme nous l'avons vu, cela pose problème parce que certains besoins essentiels, comme les soins de santé ou les assurances collectives de base, nécessitent parfois d'importantes dépenses. Dans un contexte où l'on possède un nombre limité de bons pour répondre à ces besoins de base, on met en péril la possibilité de répondre à d'autres besoins. Si la gratuité d'accès peut être une solution, ce n'est le cas que pour certains services, par exemple la santé, l'éducation ou la collecte des déchets. En effet, les cas d'usage excessif de ces services sont marginaux, car leur accumulation exagérée est difficile et ne permet pas d'améliorer de façon importante la qualité de vie des gens. Par contre, certains besoins qui pourraient bien être considérés comme étant « de base » par une assemblée démocratique deviennent rapidement du luxe si on y a accès de façon illimitée, les meilleurs exemples étant la nourriture et les vêtements. Si ni la gratuité des biens essentiels ni leur paiement par des bons ne paraissent des solutions viables, il est nécessaire de développer une autre solution pour s'occuper des besoins.

Les écrits d'André Gorz sur le revenu de citoyenneté peuvent servir de base pour une réflexion sur la satisfaction des besoins au sein du projet émancipateur. En plus de son apport crucial à la pensée écologiste, abordé ci-dessus, Gorz a réfléchi toute sa vie durant à l'évolution du capitalisme et du monde du travail. Parmi les ouvrages qui ont jalonné

⁸²⁶Fotopoulos Takis, *Towards an Inclusive Democracy*, cit., pp. 257–258.

⁸²⁷*Ibid.*, p. 256.

cette réflexion se trouvent *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme* et le célèbre *Adieux au prolétariat*, qui marque sa rupture avec une certaine conception du marxisme.

Un moment-clé de cette réflexion sur le monde du travail survient avec la parution des *Chemins du paradis* en 1983 où il met de l'avant une stratégie de réduction du temps de travail, réforme qui permettrait selon lui à la fois une amélioration concrète de la vie des gens et la mise en place d'une voie de sortie du capitalisme. C'est dans cet ouvrage et dans le cadre du projet de la réduction du temps de travail qu'il discute pour la première fois de la question de la mise en place d'un revenu de citoyenneté⁸²⁸. Pour lui, il est nécessaire de garder un lien entre travail et revenu, sinon on sape les bases de l'intégration sociale. Il a repris cette position dans son *Métamorphose du travail* qui a fait beaucoup de bruit en France et que d'aucuns considèrent comme précurseur à la politique de réduction du temps de travail appliquée par le gouvernement Jospin (et lourdement critiquée par la suite par Gorz⁸²⁹) :

Droit et devoir sont toujours l'envers l'un de l'autre : mon droit est le devoir des autres envers moi; il implique mon devoir envers ces autres. En tant que je suis *l'un d'eux* (autre parmi d'autres), j'ai des droits sur eux; en tant que je suis *l'un d'eux*, ils ont des droits sur moi. C'est par ceux-ci - donc par les devoirs qu'ils me font - qu'ils me *reconnaissent* comme étant l'un d'eux. En tant que j'appartiens à la société, j'ai le droit de lui demander ma part de la richesse socialement produite; en tant que j'appartiens à la société, elle a le droit de me demander la part de travail social correspondante. C'est par le devoir qu'elle me fait qu'elle me reconnaît comme lui appartenant. Si elle ne me demande rien, elle me rejette.⁸³⁰

⁸²⁸Gorz André, *Les chemins du paradis: l'agonie du capital*, Paris, Editions Galilée, 1983, pp. 89–96.

⁸²⁹On peut lire un récit de cette influence d'André Gorz sur le parti socialiste ici dans Paul Daniel, *André Gorz sur la ligne de crête du présent*, Perspectives Gorziennes, 3 mars 2011, <http://www.perspectives-gorziennes.fr/index.php?post/2011/03/03/Andr%C3%A9-Gorz-sur-la-ligne-de-cr%C3%AAtte-du-pr%C3%A9sent>

⁸³⁰Gorz André, *Métamorphoses du travail: critique de la raison économique*, Paris, Gallimard, 2004, p. 331.

Le problème de cette posture au sein de la société capitaliste est précisément ce qui la rend intéressante pour le projet émancipateur. Comme le montre les critiques de la valeur, au sein de la société capitaliste avancée, le rapport entre travail et besoins humains est brisé⁸³¹. Non pas qu'un certain effort ne soit plus nécessaire pour remplir les besoins humains, c'est bien entendu toujours le cas. Cependant, la quantité de travail produite n'a plus aucun lien avec ce travail nécessaire, ni, directement, avec ces besoins.

Si Gorz identifie avec justesse l'effet idéologique du refus du travail dans notre société, il refuse de se séparer complètement des principes qui le fondent. Et pour cause : ils sont légitimes, mais uniquement dans un contexte où l'humanité a retrouvé la possibilité de choisir démocratiquement quels sont les objectifs à donner à ses efforts conjoints. Or, c'est précisément cette reprise de conscience que veut favoriser Gorz en proposant la réduction du temps de travail et son action transformatrice de la société. Théoricien et stratège à la fois, Gorz se trouve pris entre les deux feux de sa pratique. Il ne peut formuler un projet émancipateur qui ne soit accroché à la réalité contemporaine, mais il ne peut non plus exclure la transformation de la réalité⁸³². Cette posture, Gorz la maintiendra en 1991 dans *Capitalisme, Socialisme, Écologie* où il avance maintenant qu'en fait l'idée d'allocation universelle participe de l'aliénation : « En cela, elle fait, par idéalisme, le jeu de l'idéologie du travail : elle paraît considérer le travail comme une activité choisie, facultative, qui peut être réservée à celle et à ceux qui aiment la faire. Or le travail est d'abord à faire, qu'on l'aime ou non, et c'est seulement en partant de la

⁸³¹C'est ce que s'affaire à démontrer Kurz Robert et Lohoff Ernst et Trenkle Norbert, *Manifeste contre le travail*, Paris, Scheer, 2002, pp.109p.

⁸³²J'ai discuté cette tension ailleurs : Tremblay-Pepin Simon, *La réduction du temps de travail chez André Gorz : ce qui s'y cache, ce qui s'y révèle*, Nouveaux cahiers du socialisme, Montréal, Numéro 7, 2012, p.40-44.

reconnaissance de sa nécessité qu'on peut chercher à le rendre aussi plaisant et épanouissant que possible, à en alléger le poids et la durée. »⁸³³ L'humanité doit faire des efforts pour survivre. Si les humains sont considérés égaux, dispenser certains de ces efforts, c'est les priver de leur part d'humanité.

En 1998, dans *Misère du présent, Richesse du possible*, Gorz revient sur la posture qu'il a défendue pendant presque vingt ans, car il ne la juge plus appropriée considérant « perspectives ouvertes et les changements introduits par le post-fordisme »⁸³⁴, il choisit donc de l'abandonner et de défendre le revenu inconditionnel. Les raisons de sa volteface sont multiples. Premièrement, le travail immatériel rend plus difficile la comptabilisation du travail, donc de savoir qui est responsable de quel besoin comblé. Deuxièmement, il n'est pas vraiment possible au sein du système capitaliste d'établir une contrepartie claire à la satisfaction des besoins de base. Troisièmement, un revenu inconditionnel permet d'augmenter le temps libre, donc les connaissances de chacun-e et l'autoproduction pour satisfaire ses désirs⁸³⁵. Il avance également – en s'inspirant à la fois du Marx des *Grundrisse* et de l'économiste français du début du 20^e siècle Jacques Duboin – que « la distribution des moyens de paiement devra [désormais] correspondre au volume de richesses socialement produites et non au volume de travail fourni »⁸³⁶. Ainsi, comme il est impossible de mesurer qui est responsable des extrants du système économique, mieux vaut considérer le PIB comme une production collective et déterminer politiquement quels sont nos besoins pour ensuite redistribuer. Ainsi, les modes de

⁸³³Gorz André, *Capitalisme, Socialisme, Écologie - Désorientations, Orientations*, Paris, Galilée, 1991, p. 176.

⁸³⁴Gorz André, *Misères du présent, richesses du possible*, Paris, Galilée, 1997, p. 140.

⁸³⁵*Ibid.*, pp. 140–145.

⁸³⁶*Ibid.*, p. 147.

redistribution des revenus présents dans l'État keynésien (services publics, cotisations sociales, retraites, etc.) doivent plutôt être vus comme le centre de la *distribution* de la richesse de demain, selon Gorz. Il reprend les idées de René Passet⁸³⁷ qui, elles, ne sont pas sans rappeler un ouvrage récent de Bernard Friot⁸³⁸ sur la transformation des cotisations salariales. Nous reviendrons sur les propositions de Duboin et de Passet quand il sera question de monnaie, pour l'instant tentons de voir ce que permettent d'avancer les réflexions de Gorz, car il semble possible, dans le cadre du projet émancipateur, de réunir en une seule proposition ce qui chez Gorz est présenté comme une tension irréconciliable qui l'oblige un moment à tenir une option, à l'autre d'en tenir une autre.

La première posture de Gorz, celle du travail comme élément essentiel de l'intégration à la société, est considérée à l'aune du projet moderne. Ce qui fait société, c'est le fait d'un vivre-ensemble des humains où ils participent, entre autres, à remplir mutuellement leurs besoins économiques. Se retirer de l'obligation alors qu'on pourrait la remplir, c'est dire aux autres : faites en sorte que je survive, mais moi je ne ferai pas d'effort pour que vous surviviez. En se retirant de cette obligation, on se retire du principe même de société. Gorz montre bien par la suite que le problème de cette critique du revenu de citoyenneté est qu'elle est entièrement abstraite. Dans le capitalisme contemporain, il est impossible de savoir avec un minimum de précision quel travail est essentiel, quel travail est superflu et plus encore quel travail produit plus ou moins que tel autre. Le système-prix, la monnaie et les rapports de pouvoir et de domination ont entièrement brouillé les cartes. Qui plus est, comme il le souligne dans son livre *L'immatériel*, la transformation

⁸³⁷Gorz André, *Misères du présent, richesses du possible*, cit., p.147.

⁸³⁸Friot Bernard, *L'enjeu du salaire*, Paris, La Dispute, 2012, 203 p.

technologique du travail le rend de moins en moins facile à appréhender. En ce sens, la posture du revenu inconditionnel devient à la fois une revendication immédiatement valide – car elle signifie concrètement la réduction du temps de travail – et une posture qu'on peut tenir à long terme —car elle décroche la survie de la condition salariale, devenue superflue pour remplir les besoins, mais néanmoins imposée par le capitalisme.

Penser cette question à partir du projet émancipateur permet de renverser la réflexion de Gorz. Tout d'abord, on revient à ce que Gorz soutenait au départ et qui, d'ailleurs, reste vrai malgré les avancées technologiques et les transformations de la sphère de travail : il est nécessaire pour l'humanité de fournir un effort collectif pour survivre, c'est l'esclavage auquel nous sommes condamnés et qu'évoque Arendt. Malgré le développement technologique – ou plus précisément à cause du parcours qu'il a suivi –, il n'est pas encore possible de satisfaire les besoins de toute la population, et ce, parce qu'une grande partie occupe son temps de travail à satisfaire les désirs totalement secondaires du cinquième le plus riche de la population mondiale. Bref, il est nécessaire de travailler, mais nous n'avons aucune idée de la quantité de travail qu'il faudrait fournir collectivement pour remplir les besoins de la population, car nous sommes incapables de les identifier comme à l'intérieur du système-prix ils ne sont jamais différenciés des désirs. Éclairante sur ce point, la pensée de Fotopoulos permet de trancher le nœud gordien dans lequel Gorz tout comme l'économie participative (bien que pour des raisons différentes) restent emmêlés. À partir du moment où une décision politique situe les besoins de base et que le travail à accomplir pour les combler est mesuré économiquement, la possibilité d'être collectivement conscient de la nécessité d'un certain nombre de tâches à accomplir pour la survie collective évoquée par Gorz refait

surface. La décision politique de ce qui constitue un besoin essentiel plutôt qu'un désir détermine, d'une part, la quantité de travail que chaque personne doit accomplir et, d'autre part, la consommation de base, adaptée à différents types de physionomie, à laquelle elle a accès pour satisfaire ses besoins considérés comme essentiels. On peut postuler que cette consommation comprendrait non seulement la capacité de se procurer les moyens de manger, se vêtir et se loger, mais aussi l'accès gratuit et universel à l'eau, aux soins de santé, à l'éducation, etc. Des sociétés pourraient choisir des priorités différentes, incluant ou excluant différents éléments des besoins essentiels.

En fonction de ses compétences et, dans une certaine mesure, de ses envies, chaque personne choisirait une tâche à accomplir qui devrait occuper un temps donné. Bien entendu, ce temps de travail pourrait être variable en fonction des conditions dans lesquelles s'exerce le travail. Tout cela serait objet des évaluations et coefficients proposés par l'économie participative et présentés au premier chapitre. Dans le présent contexte, le but ne serait toutefois pas de mesurer une rémunération à attribuer, mais bien une quantité de temps de travail à accomplir pour avoir participé à l'effort collectif. Une telle mesure serait constamment sujette à débat et à dispute, on imagine bien que les jugements des uns et des autres sur le travail ainsi accompli mènerait à des discussions et à des désaccords. Il n'est pas question, rappelons-le, d'une société pacifiée : des ragots circuleraient sur le travail de certains corps de métiers, des débats enflammés ou acrimonieux s'ensuivraient, des arguments valides se coltineraient avec des sophismes de bas étage et du pathos flamboyant. Décider du temps de travail qu'on doit effectuer soulèverait les passions et ne ferait pas toujours ressortir ce qui est de plus noble en l'humain. Néanmoins, des espaces politiques clairs à tous les paliers permettraient de

régler adéquatement les débats et, à la fin de la journée, de satisfaire les besoins de tout le monde en utilisant les efforts humains de la façon la plus parcimonieuse possible.

Nous reviendrons bientôt sur la question de la satisfaction des désirs, mais il est intéressant de souligner qu'en fonctionnant ainsi on retrouve non seulement le lien que Gorz établissait entre travail et intégration sociale, mais on ouvre aussi la porte à la sortie du travail comme seul rapport social. En demandant un court temps d'effort pour obtenir le moyen de survivre, on laisse libre cours à l'autoproduction que Gorz veut valoriser avec le revenu inconditionnel. Une fois établi le travail nécessaire pour participer à la reproduction des membres de la société, on remet en quelque sorte le travail à sa juste place : il n'est plus, comme c'est actuellement le cas, au centre des rapports sociaux. Cela participe également à distinguer, hors de la confusion entre économie et politique, les espaces publics et privés au sein de la société. La décision concernant l'effort qui doit être fourni pour que tous et toutes puissent subvenir à leurs besoins relève davantage de la sphère publique – bien que des rapports humains précis au sein du processus productif puissent bien sûr relever de la sphère privée. La taille de l'effort commun, sa répartition et son organisation, tout est sujet à débat politique. Par contre, le travail accompli pour soi, une fois l'effort commun consenti, répond davantage à la sphère privée : c'est ce qu'on fait selon nos goûts, nos idées et nos ambitions, sans que personne sauf ceux et celles avec qui on accomplit cet effort ne puisse porter jugement sur nos objectifs ou nos manières de les atteindre. Cette répartition de l'effort et des besoins participe donc aussi à maintenir la distinction chère à Lefort entre les différentes sphères sociales en encourageant des rapports diversifiés à la réalité et en créant des espaces où la prise de décision politique par le grand nombre n'a pas sa place. Comme nous l'avons vu, la

dimension que prend chacun des espaces dans nos vies se ferait au sein d'une interaction entre les décisions politiques et les choix individuels de tout le monde. Les décisions politiques de remplir collectivement de plus ou moins de besoins et les choix individuels d'en remplir davantage par l'autoproduction ou de vivre une vie plus austère dans le but de se consacrer à l'œuvre ou à l'action, entreraient dans un rapport conscient et politisé, mais seraient aussi soumis aux réalités propres à chacun-e.

Organiser le travail et la rémunération de façon juste

Nous avons donc établi une posture qui paraît juste pour satisfaire les besoins de base de chacun. Tout d'abord, on détermine ces besoins politiquement. Ensuite, on se sépare la tâche de les satisfaire. Finalement, les efforts ainsi consentis donnent accès à des crédits de consommation qui permettent d'accéder à une variété de moyens pour combler ses besoins de base, comme se nourrir ou se vêtir, mais aussi à un ensemble de services gratuits et universels, comme les soins de santé ou le système d'éducation. Par ailleurs, cela offre aussi du temps libre pour satisfaire soi-même ses propres besoins ou désirs par des activités autonomes ou réalisées en petits groupes réunis sur une base familiale, amoureuse ou affinitaire. Ce mécanisme semble adéquat, mais ne répond pas à deux questions importantes. La première est de savoir comment organiser la satisfaction des désirs auxquels on ne peut répondre de façon autonome. La seconde se penche plutôt sur l'organisation concrète du travail dans le cadre d'une séparation entre besoins et désirs.

Doit-on considérer qu'un ordinateur portable, les services d'un massothérapeute ou un recueil de poésie sont des biens et services qui permettent de satisfaire des besoins essentiels? Il est possible que pour certains de ces items une assemblée démocratique considère qu'ils ne le sont pas. Pourtant de nombreux humains souhaiteront néanmoins

en obtenir sans pour autant qu'ils aient la possibilité ou la volonté de les produire de façon autonome. Comment organiser, une fois les besoins de base satisfaits, le reste de la production? Nous avons à cet égard développé certaines pistes depuis le début de ce chapitre. Par exemple, nous avons mis au point une façon de déterminer les désirs qui n'est pas fondée entièrement sur des annonces provenant des consommateurs et consommatrices, comme le propose l'économie participative, ni sur un marché artificiel de bons, comme le propose Takis Fotopoulos. En s'appuyant plutôt sur un « recensement des désirs » et en tenant également compte de la consommation effective d'année en année, nous avons toutes les informations nécessaires pour que chaque organisation planifie de façon autonome, mais coordonnée avec les autres, la réalisation de la production devant satisfaire les désirs. Nous l'avons vu, ce recensement permettrait à la plupart des gens d'annoncer à la fois les acquisitions importantes qu'ils comptaient faire dans la prochaine année, tandis qu'une petite part de la population se livrerait à un exercice plus long.

Le travail nécessaire pour la réalisation de ces désirs se ferait de façon volontaire, en supplément du travail pour la réalisation des besoins. Cette approche a l'avantage de lier directement le travail et ses conséquences. Si l'on travaille plus que la quantité de temps établie collectivement pour combler les besoins de base, c'est pour s'offrir un confort supplémentaire. Il ne s'agit plus d'être simplement disponible, suivant la volonté de son employeur, pour réaliser toutes les tâches nécessaires, peu importe l'effort que cela exigera. Il n'est pas non plus question d'accumuler de l'argent par prudence pour pallier aux diverses éventualités, comme on sait que nos besoins de base seront toujours comblés. On met ainsi fin à la fétichisation de l'argent et du travail, qui ne sont plus des

choses qu'on recherche comme fin en soi, mais bien des activités qu'on mène en souhaitant atteindre un but précis. Néanmoins, il faudrait identifier comment rémunérer ce travail adéquatement et comment l'organiser. Conservons le même angle d'approche que pour les besoins et établissons ce qui est le plus juste comme approche : nous nous concentrerons sur l'organisation de l'allocation dans la prochaine section.

Si l'on suppose donc que les besoins de base sont comblés par une certaine quantité de travail, comment rémunérer de façon juste celui effectué en surplus? Si on suppose que le travail pour satisfaire les besoins de base est rémunéré d'un coup, par un ensemble de biens de consommation et de services accessibles gratuitement, la seule variation entre les individus se fonde sur le nombre d'heures nécessaires pour atteindre leur quota en fonction du caractère plus ou moins pénible du travail qu'ils effectuent. De toute évidence, le travail volontaire supplémentaire à cet effort de base ne peut fonctionner suivant le même régime. Comment une personne considérerait-elle juste d'être rémunérée si elle consent un effort supplémentaire pour s'offrir des éléments de confort supplémentaires (puisque ses besoins de base sont déjà comblés)?

L'économie participative soutient de manière convaincante que la seule forme de rémunération juste tient compte de l'effort et du sacrifice consentis. Ce sont les seuls aspects de la production qui dépendent pleinement de ceux et celles qui la font. Toutes les autres considérations —la propriété d'objets, le talent ou les aptitudes biologiques— ont peu de liens avec la volonté personnelle. C'est aussi un point de différenciation entre humains simple à évaluer. Si je travaille deux heures et que vous en travaillez une seule, personne ne considèrera indécent que je reçoive le double de la compensation que vous recevez, sauf, bien sûr, si le travail que vous avez effectué est plus exigeant que celui que

j'ai effectué. Comme on l'a vu, l'économie participative propose justement d'établir démocratiquement au sein des milieux de travail l'établissement de ratios en fonction du niveau d'appréciation des tâches. Voilà une structure qui peut paraître juste à ceux et celles qui font des efforts. L'optimisation du processus de production nécessite toutefois, comme le souligne Takis Fotopoulos, qu'on s'assure que les efforts soient consacrés à ce qui satisfera aux désirs les plus impérieux de ceux et celles qui veulent consommer davantage. Bref, que nous mettions nos efforts aux bons endroits. C'est ainsi que, dans le marché artificiel qu'il propose pour la satisfaction des désirs, non seulement le prix des produits est adapté en fonction de la demande, mais la rémunération de la main d'œuvre est également ajustée selon le même principe⁸³⁹. Il avance donc que la rémunération doit être établie à partir de la rencontre entre deux « index de désirabilité » conçus en fonction des préférences effectives, d'une part, des consommateurs et consommatrices et, d'autre part, des producteurs et productrices. La notion d'index de désirabilité que Fotopoulos emprunte à Giovanni Baldelli ressemble beaucoup aux mesures d'effort et de sacrifice de l'économie participative, mais se fonde non pas sur ce que les gens décident ensemble, mais sur ce qu'ils choisissent dans les faits. L'index de désirabilité ordonne ainsi les secteurs de production en fonction du nombre de personnes qui choisissent d'y travailler : plus elles sont nombreuses, plus l'indice de désirabilité d'un secteur sera élevé. De la même façon, plus les consommateurs et consommatrices se procurent un produit, plus sa désirabilité est élevée. Fotopoulos propose donc que la rémunération du travail pour la satisfaction des désirs soit établie en fonction du croisement de ces deux indices. Ainsi, le travail est récompensé en fonction non seulement de l'ampleur du sacrifice que

⁸³⁹Fotopoulos Takis, *Towards an Inclusive Democracy*, cit., pp. 263–265.

représente le travail du point de vue de ceux et celles qui l'accomplissent, mais aussi de la volonté des consommateurs et consommatrices de se procurer un produit ou service. Selon Fotopoulos, cette organisation participe à éviter la planification centralisée de l'économie puisque les signaux adéquats sont envoyés aux différents acteurs à travers le marché artificiel.

Cette organisation de la rémunération est-elle pour autant juste? En voulant éviter la planification centralisée trop lente dans son adaptation aux goûts des consommateurs et consommatrices, Fotopoulos ne réintroduit-il pas des éléments de compétition et de spéculation au sein du modèle? Dans ce contexte, serait-il possible que des gens tentent de changer de secteur uniquement pour maximiser leur gain? Si c'était le cas, on imagine que les indices de désirabilité, et donc la rémunération, fluctueraient sans cesse en raison des mouvements de la main d'œuvre. Cette première interrogation amène son lot de questionnements subséquents : la mise à jour des indices se ferait à quelle fréquence? En conséquence, combien de fois en une année changerait le taux de rémunération? Tout cela n'aurait-il pas des conséquences fâcheuses sur l'organisation du travail et sur la capacité des producteurs et productrices à avoir des revenus stables et prévisibles? Lier le succès d'un produit à la rémunération ne recrée-t-il pas tous les incitatifs au marketing et à la création de désirs? En somme, quel type de comportement ce mode d'allocation incite-t-il? Si on présume qu'en augmentant les salaires des gens qui travaillent sur les produits ou services les plus désirés on y attirera plus de gens, il faut postuler que c'est ce qui se produira et porter ce postulat jusqu'au bout. Il est bien possible que, pour suivre des effets de mode (qui ne sont pas sans expliquer l'attrait de certains produits ou services), on déséquilibre la production d'autres industries qu'il faudra ensuite

rééquilibrer par des déplacements continuels qui sont loin de favoriser la constance et la régularité de la production.

Il faut aussi en venir à se demander si la proposition de Fotopoulos se défend du point de vue de l'équité. Est-il juste qu'une personne soit mieux rémunérée qu'une autre parce qu'elle travaille dans un secteur où il y a soudainement une pénurie d'emplois ou une hausse de la demande? À l'inverse, une personne qui travaille dans un secteur où la demande est prévisible et relativement modeste, mais néanmoins importante et constante – disons un thanatologue ou un vétérinaire –, devrait-elle être moins bien payée? Si on considère toutes ces personnes égales et qu'on souhaite que leur travail s'effectue, rien ne justifie des disparités salariales en dehors des éléments identifiés par l'économie participative, soit l'effort et le sacrifice.

Si l'on ne peut se rallier à la proposition de Fotopoulos, la critique sous-jacente qu'il formule à l'encontre de l'économie participative n'est pas entièrement sans fondement. Comme elle procède par planification participative, chaque groupe de travail soumet un projet de production en faisant la démonstration, d'une part, que ce qu'il propose de produire correspond aux besoins sociaux annoncés et, d'autre part, qu'il le fait avec le moins de ressources possible. Ainsi, sa productivité se situe dans la moyenne et que sa production correspond à un besoin reconnu, le projet du groupe de travail est approuvé et il peut procéder. Contrairement à Fotopoulos, Albert et Hahnel supposent un mode d'organisation du travail relativement fixe et continu, des besoins et désirs peu changeants. Comment s'assure-t-on que les gens sont dans les bons milieux de travail ou, question plus complexe encore, qu'il existe suffisamment de lieux de travail? Quand on se penche sur ces questions plus complexes, le processus de planification participative

prend un caractère passablement nébuleux. Notons d'ailleurs que les auteurs abordent d'ailleurs assez rarement ces questions.

Le processus de planification est présenté comme permettant à une économie relativement fonctionnelle d'allouer adéquatement ses ressources. En effet, à travers les prix indicatifs et l'approbation mutuelle, chaque groupe de travail évalue s'il doit travailler moins ou plus, ou encore s'il doit produire plus efficacement. Toutefois, la réaction à des situations économiques inhabituelles n'est jamais clairement expliquée. Supposons, par exemple, que lors du processus de planification, on se rende compte qu'il y a trop de production de pains en fonction de la demande de pain et donc qu'on veut y allouer moins de ressources humaines. Le processus rend « automatique » l'organisation de cette réduction : les prix indicatifs du pain baisse, les boulangeries sont forcées de produire moins – possiblement par des mises à pied – ou de le faire à moindre coût. Ainsi, des pertes d'emploi et des ouvertures de poste participent à bien répartir les « ressources humaines » à travers les différents milieux de travail. Cependant, si l'on doit aller jusqu'à fermer une boulangerie ou la reconvertir, comment choisit-on dans quel quartier on ferme une boulangerie? C'est la fédération des boulangers et boulangères? Quel poids a le conseil local qui se verra désormais sans boulangerie dans la décision? À l'inverse, si un groupe de consommateurs et consommatrices veulent avoir une boulangerie dans leur quartier, comment le signale-t-il? On peut toujours répondre que tout cela sera fait de manière politique, mais soudain le processus devient d'une lourdeur que sa quasi-automatisation, mise de l'avant par les auteurs, ne suggérait pas.

Nous aborderons plus en détail la question de l'allocation dans la prochaine section. En nous concentrant dans celle-ci sur la question de la rémunération de la production liée à

la satisfaction des désirs, on se rend compte que toute bonification de la rémunération en fonction de la demande est difficile à justifier sur le plan de l'équité et de la justice. Par contre, une proposition qui laisse peu de place à la demande pour l'allocation des ressources humaines pose aussi problème quand vient le temps de satisfaire les désirs. On peut poser une question encore plus simple : comme il n'y a pas d'incitatif – autre que les mises à pied et les embauches – à accomplir le travail en fonction de la demande, que sera-t-il possible de faire dans les cas où trop peu de gens souhaitent s'impliquer dans un domaine, sans que ce soit parce que les tâches qu'il exige sont particulièrement pénibles, mais simplement parce qu'elles sont sans intérêt pour la plupart des gens? Dans une situation où les besoins primaires sont remplis et où le travail se fait de façon entièrement volontaire, la question est encore plus pressante. Quand on veut travailler non seulement pour consommer plus mais également pour s'accomplir, il n'est pas du tout certain qu'on veuille se livrer aux activités qui remplissent le plus les désirs d'autrui. Mais cette incitation est-elle bien nécessaire, si l'allocation est bien réalisée? En effet, si sont offerts des postes uniquement dans les milieux de travail qui produisent des biens et services qui correspondent aux désirs des consommateurs et consommatrices, pourquoi faire usage d'un incitatif? Les ressources sont attribuées en fonction des désirs des gens. Que plus de gens veuillent se procurer tel produit plutôt que tel autre n'a pas d'importance, car il s'agit de réaliser la production adéquate pour l'ensemble des produits et services. Si personne ne souhaite accomplir le travail qui correspond au désir que les gens souhaitent assouvir, le prix de ce qui permet de satisfaire ce désir sera en hausse et moins de gens le consommeront. Cette fluctuation, pénible lorsqu'elle affecte les biens nécessaires à la survie, est tout à fait valable lorsqu'il s'agit du prix pour satisfaire des désirs, tant que

l'allocation s'adapte relativement rapidement aux variations de demande – ce sur quoi nous reviendrons.

Nous nous retrouvons donc avec un double mode de rémunération. Dans un premier temps les besoins sont comblés par une quantité donnée de bons de consommation et l'accès à des services gratuits. Pour permettre la satisfaction des besoins de tous et toutes, une quantité de travail donnée doit être accomplie par tous et toutes. Dans un second temps, on peut également travailler plus dans le but de consommer davantage de biens et de services. La rémunération de ce travail supplémentaire se fait en fonction de l'effort et du sacrifice effectué. En ajoutant aux propositions de l'économie participative la séparation des besoins et désirs de Fotopoulos, nous obtenons une proposition relativement équilibrée qui, d'une part, assure que les besoins de tout le monde soient remplis et, d'autre part, minimise le temps de travail collectif pour favoriser l'autoproduction et le temps de travail volontaire.

Obligation au travail

Nous avons abordé, dans le chapitre précédent, l'épineux problème de l'obligation au travail. L'option que nous avons choisie concernant le temps de travail à accomplir pour satisfaire les besoins de tout le monde doublée des réflexions d'André Gorz sur le revenu garanti examinées ci-dessus exigent que ce problème soit résolu. S'il est question de besoins – de ce qui est nécessaire pour assurer la survie – décidés démocratiquement avec la participation de tous et toutes, comment transiger avec la volonté de certaines personnes de ne pas participer à l'effort collectif pour les combler? Comme le souligne Gorz, il est difficile de ne pas faire le lien entre droit et devoir : si on peut satisfaire ses besoins grâce aux efforts des autres, qu'est-ce qui permet de refuser de participer à

l'effort commun tout en profitant des fruits du labeur des autres? Du point de vue strictement moral, la réponse à cette question semble claire. Rappelons que les gens qui ne sont pas en mesure de travailler ne posent pas problème, car il est admis qu'ils reçoivent le moyen de combler leurs besoins – ou plus, ce sera sur ce point un choix démocratique. La question porte uniquement donc sur ceux et celles qui choisissent volontairement de ne pas travailler. Une solution tranchée – comme l'exclusion que propose Fotopoulos – est-elle pour autant souhaitable politiquement? Étudions les différentes possibilités pour en comprendre les conséquences en souhaitant qu'émerge une approche moins définitive mais potentiellement plus sage.

Nous avons tout au plus quatre options possibles sur cette question : une proposition coercitive, une permissive, une excluante et une différenciée. La coercition consiste à obliger les gens à accomplir les tâches nécessaires à la satisfaction des besoins collectifs. La contrainte peut avoir de multiples visages : le nonaccès aux produits et services qui permettent de combler les besoins de base, la force brute, etc. Cette proposition découle de la posture morale que nous avons énoncée : si tout le monde qui est en capacité de travailler le fait pour combler collectivement nos besoins, sur quelle base une personne pourrait-elle s'abstenir volontairement d'y participer? La question est juste. On connaît la réponse de l'économie de marché, qui laisse tout simplement sans moyen pour satisfaire leurs besoins tous ceux et celles qui n'arrivent pas à trouver du travail ou qui ne souhaitent pas travailler – situation que les institutions du keynésianisme vient compenser en partie. La proposition coercitive est-elle pour autant praticable politiquement et socialement? L'obligation au travail exige de la surveillance, des avertissements, des rencontres, des conséquences. Les éventuels travaux forcés en exigent plus encore. À

l'inverse, l'abandon complet de ceux et celles qui ne travaillent pas crée des sans-abri et des indigent-es. Ces différentes options sont-elles compatibles avec une société émancipée? La vie de l'ensemble des gens n'y serait-elle pas plus désagréable à cause de ces mesures? En plus des effets dévastateurs sur les personnes visées, le reste de la société serait plutôt désavantagée. Travailler côte à côte avec quelqu'un qui est forcé de le faire, cohabiter avec la pauvreté extrême, être témoin de l'usage de la violence pour contraindre des gens à travailler, autant de déplaisirs dont on souhaite se passer si on veut que l'émancipation ait un sens concret. Difficile donc de maintenir l'option de la coercition sans qu'elle ait des conséquences contraires au principes même de l'émancipation.

La proposition permissive, elle, défend tout l'inverse. Par souci d'humanité, considérant que toute personne doit pouvoir satisfaire ses besoins de base, on donne accès à tous et toutes aux moyens d'y répondre peu importe le travail effectué. Bien sûr, cette posture peut se doubler d'une forte pression des pairs pour que soit fourni l'effort de base, et ce, en faisant appel aux arguments précités sur les droits et les devoirs de chacun-e. Cette option présente deux problèmes majeurs. Tout d'abord, que faire si la pression est inefficace et que de plus en plus de gens s'abstiennent de travailler et profitent des bénéfices des efforts des autres? À partir d'une certaine masse critique, de moins en moins de gens sentiront qu'il est de leur devoir d'accomplir ce travail. Un point de rupture pourrait éventuellement être atteint lorsque le nombre de personnes qui travaillent ne peut subvenir aux besoins de tout le monde. Le deuxième problème concerne la prévisibilité du travail à accomplir. Si on ne sait jamais qui travaillera et qui ne travaillera pas, comment peut-on attribuer adéquatement les tâches à accomplir? Alors qu'elle

pourrait être la voie la plus simple à prendre, la permissivité pose, on vient de le voir, son lot de problèmes et d'injustices. Qui plus est, il est difficile de se convaincre qu'un tel choix ne causerait pas une vague de mécontentements et de tensions au sein de la population, comme c'est déjà le cas avec les programmes d'assistance sociale au sein du keynésianisme. Ces tensions, qui ne seraient pas entièrement injustifiées, participeraient à renforcer l'exclusion de ceux et celles qui ne travaillent pas, créant deux classes de citoyen-nes, comme l'anticipait André Gorz. L'option permissive finit par être aussi difficile à justifier que l'option coercitive.

J'ai avancé ci-dessus l'idée d'une potentielle option excluante, selon laquelle on laisserait ceux et celles qui ne souhaitent pas prendre part au projet émancipateur s'organiser sur leur propre base, à l'extérieur du projet émancipateur, en suivant d'autres objectifs. Je soulignais que ce serait déjà une façon de penser un autre du projet émancipateur, mais aussi de mesurer son degré d'attraction en voyant combien de gens le quittent pour expérimenter autre chose. Bien qu'elle ne manque pas d'intérêt, cette proposition ne peut être qualifiée de pleinement satisfaisante. D'abord, il faut qu'une bonne quantité de gens veuillent se prévaloir de cette option pour qu'elle n'équivaille pas à la mort certaine des dissident-es. En effet, l'établissement à l'extérieur de la civilisation sans le moindre appui nécessite tout au moins une petite collectivité. Ensuite, rien n'indique que les gens qui ne souhaitent pas participer de ce système aient la volonté et les capacités de fonder une autre société organisée autrement. En premier lieu, ils ne partagent peut-être pas une vision politique commune. Ils peuvent d'ailleurs vouloir défendre d'autres idées au sein même du projet émancipateur et montrer par leur refus d'y participer la force de leur conviction. Si on croit à la validité du conflit et à la pertinence du débat sur les fins de la

société, exclure ces gens n'aide pas à améliorer la société, bien au contraire, car celle-ci se voit priver de voix et d'idées nouvelles. Bref, dans le cas d'un groupe constitué qui voudrait faire sécession volontairement, l'option de leur attribuer un espace territorial pour qu'il mène à bien sa tentative semble valide. Dans tout autre cas, cette option ne semble pas intéressante à considérer.

La dernière option, que je nomme « différenciée » à défaut d'un meilleur terme, consiste à combler les besoins de manière différenciée entre ceux et celles qui participent à l'effort collectif (incluant les individus qui n'en ont pas la capacité) et les personnes qui font le choix de ne pas y participer. Il y aurait donc un revenu inconditionnel, qui ne demanderait rien en retour et l'accès à des services publics gratuits en matière d'éducation, de santé, etc. Cependant, le niveau de cette aide serait, sciemment, austère. Il permettrait à quelqu'un de vivre décemment, mais sans plus. Le niveau exact de cette « décence » doit inévitablement être établi démocratiquement, avec le plus de prudence et de jugement possible. Cette proposition aurait, théoriquement, deux effets positifs. Elle ferait de l'option de ne pas participer à l'effort collectif une voie peu tentante et donc peu populaire. Elle rendrait cependant ce style de vie et cette contestation du modèle social en place possible malgré les sacrifices exigés. Néanmoins, elle comporte aussi des désavantages. L'ostracisme mentionné avec l'option permissive se reproduirait probablement dans ce cas aussi et serait visible politiquement quand vient le temps de décider du niveau de ce minimum inaliénable. Pour éviter de rendre cette option attrayante, on en vient à un système punitif, qui s'apparente également à la coercition, avec toute la charge moralisatrice que cela suppose. Celle-ci serait d'autant plus forte si une telle tâche est considérée comme un devoir collectif dont se privent certain-es aux

dépens des autres. Comme il est souhaitable que la participation à l'effort collectif soit ainsi considéré, il paraît évident que, même avec un désavantage pour ceux et celles qui ne participent pas à l'effort, ce genre de situation nourrira des tensions sociales importantes.

Toutes les options étudiées posent le même problème. À partir du moment où une quantité plus que marginale de personnes font le choix de ne pas participer à l'effort collectif, le modèle se bute à un obstacle majeur. Pour la gestion de cas exceptionnels, l'option différenciée me semble la plus probante, car la moins dommageable tant pour la société que pour la personne elle-même. Par contre, si un grand groupe de gens commence à se retirer de ce principe et qu'il ne souhaite ni proposer un changement important de façon démocratique ni faire scission, la société est confrontée à un problème important. C'est la validité même de son organisation qui est questionnée, elle doit être en mesure de se remettre entièrement en question pour pouvoir comprendre un rejet aussi important. À partir d'un certain niveau, il est difficile d'envisager d'autres solutions.

Synthèse de la résolution de la tension entre travail, rémunération et besoins

Cette section a permis de trouver une façon juste d'aborder la rémunération, et ce, en divisant les besoins et les désirs. Les besoins seront rémunérés selon une logique qui rappelle l'axiome à chacun-e selon ses besoins, de chacun-e selon ses capacités. Ainsi, l'ensemble de la population décide collectivement des besoins qu'elle comblera pour tout le monde, mais elle s'attribue du même coup une quantité de travail que chacun-e doit réaliser. Cette partie de l'économie est organisée d'une façon qui n'est pas sans rappeler

les services publics à l'intérieur des économies d'inspiration keynésienne. Cependant, on peut prévoir que ces services seraient plus étendus et que leur gestion serait démocratique et non hiérarchique. Pour ce qui est des désirs exclus des besoins de base, ceux et celles qui souhaitent travailler pour pouvoir consommer davantage seraient rémunérés suivant l'effort et le sacrifice qu'ils y investissent. L'organisation de l'allocation des ressources dans cette économie des désirs sera détaillée dans la prochaine section. Enfin, nous avons également établi qu'il est préférable de permettre aux gens qui ne souhaitent pas travailler même s'ils en ont la capacité de recevoir de quoi combler leurs besoins, mais de façon relativement austère. Cette option apparaît comme la moins dommageable, mais elle ne permettrait pas de remédier à un large mouvement de désaveu de l'effort collectif, qui serait *de facto* désaveu du modèle socio-économique en entier.

Monnaie, prix et allocation

Affirmer que les trois concepts évoqués dans le titre de cette section sont « en tension » au sein du projet émancipateur reflète mal la complexité de leur relation. En fait, les trois idées vont de pair et sont inextricablement liées, à tel point qu'il est souvent impossible de les distinguer. Quand on pense à l'une, on glisse presque instantanément sur l'autre. Il est impossible de parler d'allocation sans une mesure de la valeur des biens et services, soit leur prix. Il est impossible de parler de prix sans parler de monnaie et il est évidemment impossible de parler de monnaie sans connaître l'usage qu'on en fera, soit indiquer des prix pour allouer des ressources. En filigrane de cette réflexion revient inévitablement la notion de valeur. Sur quelle base établissons-nous ce qui vaut plus et ce qui vaut moins, quel est le fondement de notre construction? Les différents projets émancipateurs n'abordent jamais cette question directement et, quand ils le font, ils

sément plus la confusion qu'ils n'offrent une vision claire. Nous avons parcouru la problématique de la rémunération à partir du point de vue de ce qui est juste pour la personne rémunérée. L'inspiration provenait de l'approche de l'économie participative qui défend qu'une économie doit se juger à ses résultats pour ceux et celles qui y vivent et que, conséquemment, un projet émancipateur doit être fondé sur les valeurs qu'on veut y voir fleurir. Nous sommes donc partis de ce qui est juste pour tout le monde pour bâtir notre logique de rémunération générale. Il serait difficile d'emprunter exactement le même chemin pour parvenir à une réflexion sur la monnaie, l'allocation et les prix. Bien sûr, ces outils économiques doivent incarner certaines valeurs, c'est en cela que notre parcours doit ressembler au précédent. Toutefois, les questions que nous soulevons dans cette dernière section sont au cœur de ce qui fait fonctionner une économie. Nous devons donc accorder une grande importance à la cohérence entre nos trois propositions et à leur fonctionnalité d'ensemble.

C'est en quelque sorte dans cette section que se rassemblent les différents éléments économiques que nous avons ébauchés tout au long de ce chapitre pour tenter de former un tout relativement stable. Celui-ci partage des similarités avec la proposition de l'économie participative, mais il inclura des transformations substantielles. Pour l'aborder, il semble nécessaire de commencer cette fois par le cœur logique de la proposition : la théorie de la valeur. Une fois cette question clarifiée, nous pourrions passer à la formation des prix pour comprendre le fonctionnement de la monnaie. Ces bases fourniront tout ce qu'il nous faut pour proposer un mode d'allocation des ressources. Il s'agit, bien sûr, de questions fondamentales. Tenter d'y répondre est

ambitieux, mais rappelons qu'il ne s'agit pas d'arriver à une réponse définitive, mais bien de faire avancer le débat.

Éléments d'une théorie de la valeur

Nombre de débats déchirent les théories de la valeur. Cela n'est pas surprenant parce que cette question constitue le cœur de la pensée économique. Sans l'idée d'une valeur quantifiable, il n'existe pas d'économie. Les débats actuels en théorie de la valeur se concentrent sur ce qui est à l'origine de la valeur dans les économies contemporaines. Jonathan Nitzan et Shimon Birchler en font un résumé intéressant et provocateur⁸⁴⁰. Pour eux, ces débats se résument à des défenseurs, d'un côté, de la valeur d'utilité au fondement de l'édifice du libéralisme économique et, de l'autre, de la valeur travail surtout élaboré par les courants marxistes. Le problème central est cependant le même pour ces deux approches : jamais aucune d'entre elles n'a été en mesure d'expliquer comment la valeur donne naissance au prix⁸⁴¹. D'aucuns contesteront cette affirmation⁸⁴², mais sa véracité importe peu pour nos fins. Par contre, ce vers quoi pointent Nitzan et Birchler semble essentiel pour penser le projet émancipateur : ce dernier doit non seulement se séparer de la théorie de la valeur propre au capitalisme – comme nous y invitent les critiques de la valeur – il doit aussi être en mesure d'offrir une construction qui se tienne pour justifier la formation des prix. Il ne s'agit plus ici de simplement critiquer, il est nécessaire de bâtir. À quoi servent les prix dans un monde émancipé?

⁸⁴⁰Nitzan Jonathan et Bichler Shimshon, *Capital as power: a study of order and creorder*, New York, Routledge, 2009, pp.438p.

⁸⁴¹*Ibid.*, pp. 147–149.

⁸⁴²Par exemple Postone Moishe, *Temps, travail et domination sociale*, cit. et les autres critiques de la valeur rappellent que la proposition marxienne n'est pas d'établir une théorie fonctionnelle de la valeur, mais bien de formuler une critique de l'économie politique, dont l'apport ne saurait être jugé en fonction de sa capacité à proposer une économie politique de remplacement.

Pour produire des biens ou des services, il faut choisir ce qu'on préfère entre produire une pomme ou une voiture. Dans l'esprit d'une démocratisation de l'économie, nous voulons être en mesure de pouvoir décider ce que nous produisons ensemble et nous voulons le faire de la façon la mieux informée possible, *en toute connaissance de cause*, comme dirait Castoriadis. Le prix est garant d'une part d'information. D'aucuns peuvent voir en chaque bien ou chaque service une valeur *en soi*, incommensurable à celle des autres. En effet, comment peut-on comparer la pomme à la voiture? Il n'est pas trop difficile de comparer une Cortland et une MacIntosh, ou de la même façon une Toyota et une Audi, on pourrait même envisager comparer une pomme et une poire ou bien une voiture et une moto, mais la voiture et la pomme sont si différentes l'une de l'autre qu'on ne parvient pas à première vue à mettre le doigt sur leurs ressemblances. Si on veut se passer d'un système de prix, il faudra toutefois décider politiquement que nous voulons X pommes, Y voitures, Z livres, etc. en votant la quantité de chaque objet à majorité. Cela posera éventuellement deux difficultés majeures. D'abord, comment fonctionner devant une production complexe et étendue comme celle des sociétés contemporaines? Inévitablement, préférer une option ou l'autre aura des conséquences sur l'ensemble de la production qu'il est impossible de mesurer sans l'aide d'un indicateur comparable pour chacune des productions, surtout pas pour une grande quantité de produits. Ensuite, comment, après coup, répartir le résultat de la production entre les gens? On peut dire qu'on fonctionnera au besoin, mais celui-ci pourrait avoir changé entre le moment où l'on annonce ce qu'on veut et le moment où on l'obtient.

La quantification de la valeur dans un prix vient solutionner le problème informationnel en contenant en une information simple et *commensurable* la valeur de chaque bien et

service disponible. Si la formation des prix au sein du capitalisme est hautement contestable et offre une information tronquée et biaisée, cela ne signifie pas qu'un système de prix basé sur une valeur quantifiable soit inutile pour l'émancipation. Au contraire, si l'on souhaite pouvoir comprendre les implications de nos décisions économiques, si l'on souhaite être capable de prévoir un peu à l'avance tant individuellement que collectivement, une valeur quantifiée en prix s'avère un outil essentiel.

La question à l'origine du développement d'une théorie de la valeur est donc : comment rendre l'ensemble des objets du monde commensurables les uns aux autres? Impossible de trouver un tel dénominateur commun sans passer par le regard humain. Arendt rappelle que non seulement n'y a pas de « valeur objective » disponible dans la nature qui indiquerait combien vaut chaque chose, mais aussi que la valeur n'existe que dans la construction d'un espace public, d'une société humaine, qu'elle ne se construit qu'en collaboration⁸⁴³. On peut probablement tout mesurer en quantité d'atomes ou tout réduire au nombre de joules nécessaires à sa création; on peut probablement déterminer individuellement son degré de préférence pour chacun des objets qui peuplent le monde; mais tout cela n'aide par pour autant à comprendre ce qu'ils valent pour les humains.

Il faut garder en tête qu'il est question d'une économie humaine et de ses effets sur le monde qui l'entoure, c'est seulement donc à partir de la perception commune des humains qu'on peut établir la valeur, tout autre tentative objectivante sombrerait dans un positivisme vain et probablement d'une grande complexité. Cependant, cela ne signifie pas que la perception humaine de la valeur ne considère que ce qui touche les humains

⁸⁴³Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, cit., pp. 218–219.

directement : il est nécessaire de concevoir une quantification de la valeur qui tient compte d'éléments non humains. En cela, la théorie de la valeur que nous tenterons de développer ici diffère essentiellement de la théorie de la valeur mise de l'avant par les théories libérales ou marxistes telles que présentées par Nitzan et Bichler. La théorie de la valeur que nous souhaitons développer dans cette thèse n'est pas une théorie des échanges, mais bien une théorie des coûts sociaux, c'est d'ailleurs ainsi que nous la nommerons dans la suite de notre présentation. En suivant la proposition de Albert et Hahnel, nous croyons que les prix doivent au bout du compte représenter le coût d'opportunité social. En conséquence, la valeur ne peut être établie à partir de la tension entre deux désirs de propriété contradictoires, comme c'est – théoriquement – le cas au sein d'une économie de marché. Elle doit représenter le poids relatif des sacrifices humains et environnementaux que signifie la production d'un bien ou d'un service par rapport à la volonté humaine de l'employer.

Du point de vue de la production humaine, il existe deux types de biens et de services : ceux qui sont produits par les humains et ceux qui ne le sont pas. En fait, comme nous le verrons, ces deux catégories se recoupent, mais pour favoriser la clarté de l'exposé, présentons-les de façon distincte. Commençons donc par définir comment attribuer une valeur aux éléments qui ne sont pas issus de la production humaine. Quelle est la valeur d'un fruit sauvage sur un arbre ou d'un litre de pétrole brute encore sous terre? Comme nous l'avons vu, pour qu'un objet ait de la valeur du point de vue des humains, il faut que nous désirions y avoir accès. Un grain de sable ou une brindille d'herbe n'ont pas assez d'intérêt pour les humains pour avoir une valeur, tandis qu'une tonne de sable ou un morceau de tourbe en ont. Ce désir des humains se mesure au nombre d'humains et à la

quantité d'efforts qu'ils sont prêts à contribuer pour avoir accès à ladite ressource. En abordant la formation des prix, nous reviendrons sur les moyens permettant de quantifier chacun de ces éléments.

La nature ne trouve pas sa valeur uniquement dans l'attrait humain pour ses ressources : elle possède une valeur en soi et certaines des ressources qu'on y trouve sont plus précieuses que d'autres, mais comment l'exprimer de manière quantitative? Si l'on considère les ressources naturelles comme précieuses en soi et comme devant être conservées ou reproduites, la valeur des ressources peut être déterminée en fonction de la quantité prélevée par rapport à la quantité qui sépare actuellement le stock de ces produits du point de rupture de sa reproduction (pour les ressources renouvelables) ou de son épuisement (pour les ressources non renouvelables). Cette intégration de la reproductibilité ou conservation des ressources dans le coût social de production permet d'intégrer, à l'intérieur même du signal-prix, des balises qui freinent la production humaine quand celle-ci s'approche de niveaux d'exploitation dangereux. Quantité prélevée et risque d'épuisement sont donc les deux facteurs qui déterminent la valeur des ressources naturelles. Elle sera évidemment également influencée par le coût de l'extraction humaine de ces ressources, déterminé de la même façon que pour les biens et services produits directement par les humains, vers lesquels nous nous tournons maintenant.

La valeur des biens et services produits par des humains est d'abord constituée de celle des ressources non humaines investies dans leur fabrication ainsi que la valeur de leur extraction. Toutefois, la production humaine vise généralement à transformer ces ressources pour les rendre plus utiles aux humains. Pour que cette transformation ait lieu,

les humains doivent accomplir un effort, c'est-à-dire déployer une certaine énergie pendant une certaine quantité de temps. Il est évident que le temps consacré par un humain à œuvrer à la production doit être ajoutée à la valeur du bien ou du service produit : ce qui prend moins de temps à produire ou ce qui se produit avec moins d'efforts a moins de valeur. Pour accomplir ce travail, les êtres humains ont souvent besoin d'outils de tailles et de complexité variées, du marteau à l'ordinateur en passant par la chaîne de montage. Le travail accompli pour produire use les outils : les marteaux se brisent, et les ordinateurs prennent de l'âge. L'usure des outils fait aussi partie de la valeur de chaque objet produit. Pour la quantifier, il faut répartir le temps d'utilisation de chaque outil sur l'ensemble des produits, suivant la logique de l'amortissement des coûts sur une longue période. Comme pour les ressources non humaines, la valeur est aussi influencée par le désir humain d'obtenir les produits et, bien sûr, par les autres produits humains qui ont été nécessaires à sa fabrication (par exemple, la valeur de la farine est comprise dans celle du pain).

Le prélèvement des ressources n'est pas le seul effet du processus de production sur l'environnement. En effet, la production elle-même peut avoir des impacts négatifs sur l'environnement humain et non humain : la pollution. Dans la valeur de chaque objet produit se trouve aussi la quantité de souffrance humaine causée par la pollution qu'il faut mesurer. Nous reviendrons sur les propositions de Robin Hahnel à ce sujet quand nous étudierons la formation des prix. Cependant, l'économie participative n'offre pas de solution claire concernant le calcul de l'effet de la pollution sur l'environnement non humain. En effet, comme nous l'avons vu ci-dessus, la perspective est toujours celle d'une compensation intra-humaine pour des torts infligés entre humains. Pourtant, dans

ce cas, la solution n'est pas plus complexe. L'environnement non humain est composé d'une multitude d'écosystèmes interreliés qui existent dans un équilibre relatif. L'émission d'un polluant dans l'un d'eux peut rompre cet équilibre. La valeur d'un produit doit donc être déterminée en fonction de la quantité d'émissions menant au point de rupture. Nous avons rassemblé tous les éléments nécessaires pour réussir à établir la valeur des produits. Attaquons-nous maintenant à la formation des prix, c'est-à-dire la marche à suivre pour colliger ces données et établir un prix pour l'ensemble des biens et services d'une économie.

La formation des prix

Bien que les projets émancipateurs n'abordent jamais directement d'établissement d'une théorie de la valeur, l'économie participative se penche néanmoins sur la question des prix. En effet, dans leur critique de l'économie de marché, Albert et Hahnel soulignent à quel point la formation des prix fausse l'information que ceux-ci prétendent fournir. En effet, les prix fournis par le capitalisme intègrent des rapports de pouvoir (*bargaining power*) qui sont indissociables du reste du prix. De plus, ils ne tiennent pas compte des « externalités », c'est-à-dire de tout ce qui n'affecte pas directement celui ou celle qui achète ou vend. Albert et Hahnel proposent donc de transformer, pour l'économie participative, le signal-prix en un signal des coûts sociaux d'opportunité. Ainsi, les prix permettraient d'indiquer le rapport entre la force du désir d'obtenir un bien ou un service et le sacrifice collectif que cela exigerait. Si cette vision semble porteuse, ils ne l'élaborent pas avec suffisamment de précision. En effet, les détails fournis quant à son fonctionnement sont très peu nombreux : on l'évoque comme une solution au problème des prix, mais souvent sans expliquer, même brièvement, son fonctionnement. Pourtant, il

s'agit d'une transformation majeure du système économique dont l'organisation n'est pas évidente à première vue.

Un ouvrage fait exception à ce silence : le premier ouvrage publié sur l'économie participative, *The Political Economy of Participatory Economics*. Comme l'ouvrage s'adresse à un public d'économistes, les auteurs ont jugé bon d'y ajouter une modélisation formelle de leurs propositions économiques qui offre quelques détails supplémentaires sur la formation des prix. Alors qu'ils expliquent le modèle de consommation, les auteurs précisent : « shadow prices must be such that the value of all the resources and labor used both directly and indirectly in any activity engaged in, plus the value of all the capital goods committed to the activity both directly and indirectly, must be at least as great as the social benefit from the activity »⁸⁴⁴. Les prix se composent donc de ressources, de travail, de capital et de bénéfices sociaux. Plusieurs de ces éléments recourent ceux de la théorie des coûts sociaux présentée plus haut. Il ne manque que la question du calcul de la pollution, qui apparaîtra, tel que mentionné ci-dessus, dans les textes ultérieurs de Hahnel. Cependant, les auteurs ne décrivent jamais avec précision sur quelles bases le coût d'opportunité social est fondé. Dans leur modèle il arrive comme un donné à partir duquel ils expliquent la production, l'allocation et la consommation. Ils décrivent parfois comment l'économie participative détermine la valeur du temps de travail, mais ne détaillent pas comment se calcule la valeur des ressources naturelles ou du capital investi. Nous tenterons d'élaborer, dans cette sous-section, un mode de formation des prix au sein du projet émancipateur qui réponde à ces questions et qui pourra s'ajouter à la modélisation proposée par Albert et Hahnel.

⁸⁴⁴Albert Michael et Hahnel Robin, *The political economy of participatory economics*, op. cit., p. 79.

Il peut paraître présomptueux ou téméraire de s'attaquer à une question aussi fondamentalement économique à partir de la discipline qui est la mienne, soit la science politique. On pourrait contester à la fois l'absence des outils nécessaires et le caractère utopique – au sens péjoratif, on l'aura compris – de fonder abstraitement un mode de formation des prix. Soyons d'abord clair, il s'agit d'une ébauche, d'une proposition qui sert à nourrir le débat et qui a pour objectif de montrer qu'il est possible et à la portée de toutes les intelligences qui s'y penchent. La valeur des produits et services ainsi que son expression à travers un système compréhensible pour les humains n'est pas la chasse-gardée de la discipline économique, c'est un élément essentiel au vivre-ensemble. En fait, en parfaite concordance avec les auteur-es à la fois des projets émancipateurs et des théories critiques étudiés, nous considérerons ici que la mise en place de la structure économique est un choix d'abord politique. C'est d'ailleurs précisément sur le plan de l'économie politique générale que se situe notre lieu d'intervention. Il semble donc tout à fait approprié d'ouvrir la boîte noire du système-prix et de voir comment il pourrait fonctionner dans une société émancipée.

Rappelons l'objectif des prix au sein du projet émancipateur : situer, à l'aide d'un seul nombre, le coût social d'opportunité de chaque bien et service. Pour ce faire, il faut d'abord établir le coût de production (combien il en coûte pour produire chaque item) avant de le comparer aux besoins et désirs humains et ainsi calculer le coût social d'opportunité. Le coût social de production ne contient pas d'information sur la demande ou l'offre : cette partie du « prix » ne se préoccupe que des coûts. Une fois déterminé, il peut être mis en relation avec la volonté de consommer des produits : c'est dans la rencontre entre ces deux informations distinctes qu'adviennent les prix à partir desquels

s'opère ensuite l'allocation des ressources. Voyons chaque composante de l'équation de formation des prix séparément.

Le travail humain est un des éléments essentiels de la production qui constitue un coût pour la société. Néanmoins, comme nous avons démontré, cela ne signifie pas pour autant que la théorie de la valeur-travail soit valide. Notre théorie des coûts sociaux de production retient d'autres éléments centraux, notamment le désir humain et l'effet sur l'environnement. Cela dit, dans une perspective de coût social de production, on ne peut nier que le temps humain consacré au travail est essentiel. Dans notre présentation des modes de rémunération, nous avons établi une forme de rémunération juste pour le labeur humain : ce mode de rémunération permet également de déterminer le coût social qu'il représente. Rappelons que la rémunération est formée de deux composantes, celle qui permet de combler les besoins essentiels et celle qui permet de satisfaire les désirs. Nous savons que les besoins sont déterminés politiquement en assemblée, que le temps de travail total pour parvenir à les combler est calculé, puis réparti sur l'ensemble des personnes en mesure de travailler. Cette quantité de travail donnée permet d'avoir accès à une rémunération donnée, un taux horaire de base. Voilà qui paraît la meilleure base à partir de laquelle déterminer la valeur du travail humain. La quantité de biens et de services reçus pour le travail accompli pour les besoins⁸⁴⁵ donne un montant à partir duquel établir à la fois la rémunération horaire de base pour la satisfaction des désirs, mais aussi la valeur horaire de base du travail humain à incorporer dans le système de prix. Comme nous l'avons vu, cette valeur de base sera modifiée en fonction de l'indice

⁸⁴⁵Cela suppose qu'il faudra établir une valeur pour les services dispensés gratuitement et universellement – soin de santé et éducation par exemple – dans le but d'en tenir compte dans le calcul. Cette évaluation ne sera pas simple, mais une fois réalisée elle devient une simple donnée qui n'a pas besoin d'évoluer de façon constante, il peut donc y avoir une part d'arbitraire car le même montant est appliqué à tout le monde.

de sacrifice que représente chaque tâche, toutes les heures de travail humain se valant, mais certaines étant plus difficiles que d'autres. Cet indice sera établi en fonction des échelles d'effort et de sacrifices déjà développées par l'économie participative. Ainsi, la valeur de chaque heure de travail humain sera fondée sur la capacité moyenne de cette heure de remplir une quantité donnée de besoins humains : il semble qu'on tienne là une vision assez porteuse de la valeur du travail, tant au sens politique que sur le plan de ses conséquences économiques. En effet, politiquement, cela signifie que ce qui détermine la valeur du travail, c'est notre capacité collective de survivre comme espèce. Économiquement, cela signifie qu'à mesure que le développement technologique permet de remplir plus de besoins en moins de temps, le travail acquiert une plus grande valeur. Cela a pour conséquence de créer des incitatifs positifs tant à l'innovation qu'au travail.

C'est la première composante qui sert à déterminer le prix d'un bien. Si t représente le taux horaire de base, b le montant accordé pour la satisfaction des besoins de base et h les heures qui doivent être travaillées pour obtenir cette rémunération, nous arrivons à l'équation suivante pour représenter la constitution du taux horaire :

$$t = \frac{b}{h}$$

Le taux horaire correspond au montant attribué pour combler les besoins divisé par les heures de travail nécessaire pour l'obtenir. Une fois le taux horaire conçu, on peut établir la composante de rémunération du travail de notre équation de prix. Si h_z correspond aux heures travaillées (h) pour accomplir une tâche (z), que e_z à l'indice d'effort (e) correspondant à cette tâche (z) et que A correspond au nombre de tâches nécessaires pour

accomplir le bien ou service dont le prix doit être déterminé. Ainsi, la composante travail de notre équation de prix peut être résumée ainsi :

$$t \times \sum_{z=1}^A h_z \times e_z$$

Ainsi, la composante travail pour le prix d'un bien ou d'un service donné correspond au taux horaire de base multiplié par la somme des heures travaillées pour chacune des tâches nécessaires à sa réalisation ajusté à l'indice d'effort pour la réalisation de chaque tâche.

Comme nous l'avons vu, la valeur se fonde aussi sur des ressources qui ne proviennent pas du résultat du travail humain, mais qui sont le résultat de processus naturels de production. Comme certaines de ces ressources peuvent se reproduire, mais seulement à un rythme donné, et que d'autres ne sont pas renouvelables, leur coût social de leur exploitation ne peut tenir compte uniquement du temps de travail humain nécessaire à leur extraction, mais aussi doit aussi incorporer dans son calcul cette capacité de renouvellement. Pour certaines ressources disponibles en quantité foisonnante – voire incalculable –, ce paramètre ne sera pas nécessaire. Pour les autres, il faudrait se fier à l'état actuel de la science pour établir la mesure la plus exacte possible. Cela suppose donc des variations de coût au gré des changements de notre compréhension de la réalité et de l'évolution de celle-ci, mais c'est précisément ce que suppose l'idée de valeur : elle est déterminée en fonction de notre perception de ce qui est important et de ce qui ne l'est pas. Ainsi, si notre compréhension du monde change, la valeur des ressources changent elles aussi. Des organisations scientifiques pourraient émettre leur évaluation des ressources disponibles et de l'exploitation possible sans affecter le renouvellement des

ressources. À partir de cette base, un indice mesurant la capacité d'exploitation viable sera établi – plus on approche du seuil critique, plus l'indice augmente – par lequel on modulera le coût du travail d'extraction de la ressource en question. Ces calculs sont moins compliqués qu'il n'y paraît. En fait, au Canada, pour plusieurs ressources (le bois, le pétrole, le poisson, etc.), les quantités et les seuils limites sont déjà évalués et rendus publics. Dans certains cas, cela a un effet sur leur prix directement ou indirectement par la taxation. Nous proposons donc de systématiser ce processus et de le considérer —non pas de façon externe à un rapport d'échange compétitif— comme un des éléments pleinement intégrés à la détermination du coût social d'opportunité.

Pour formaliser la composante ressource de notre équation de prix il nous faut considérer la même expression que celle présentée plus haut pour l'effort humain nécessaire pour l'extraction de la ressource y . Il faut cependant y ajouter r qui correspond à la quantité de ressources extraites (r) de la ressource (y), c_y qui représente le taux de « taxation » pour chaque unité de la ressource utilisée, ω_y qui représente la limite d'exploitation que la ressource ne peut pas dépasser et B qui correspond au nombre des différentes ressources à extraire pour produire le bien ou service dont le prix est calculé. Ce qui donne l'expression suivante :

$$(t \times \sum_{y=1}^B h_y \times e_y) + (\sum_{y=1}^B c_y(r))$$

où

$c_y(r)$ est telle que $\lim_{r \rightarrow \omega_y} c_y(r) = \infty \forall y$.

Par exemple, $c(r)$ pourrait prendre la forme suivante : $c(r) = \frac{1}{\omega-r}$

Ainsi, le coût du travail humain pour chacune des tâches menant à l'extraction de la ressource – calculé selon la même logique que le reste du travail humain – est additionné à la quantité de chacune des ressources extraites multiplié par le taux de « taxation » pour l'utilisation de la ressource. Ce taux croît suivant une fonction asymptotique dont la limite est le niveau d'exploitation de la ressource qui ne peut être dépassé.

Comme nous l'avons vu, il est également nécessaire de procéder ainsi pour les effets secondaires des processus de production. En produisant, on transforme non seulement les matières premières qui deviendront produits, mais également une partie du monde qui les entoure. Les effets négatifs des processus productifs font partie des coûts sociaux liés à la production de certains biens ou services, il faut donc eux aussi les intégrer dans notre calcul. Albert et Hahnel ont déjà présenté, sur le mode des taxes pigouviennes, des propositions de taxation pour les effets des processus productifs sur les humains. Pour résumer, l'émission d'un polluant multiplie le prix d'un certain ratio pour que le prix augmente en fonction de la quantité de polluant émis. Comme pour l'exploitation des ressources, une interdiction complète d'émission est possible politiquement. Comme il s'agit d'un coût supplémentaire qui représente les désagréments causés aux humains, ce sont les assemblées concernées qui déterminent le ratio de pollution du polluant et elles sont compensées de façon équivalente en bons à la consommation, pour que ceux et celles qui subissent la pollution reçoivent des avantages en contrepartie. Il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici de pollution de plusieurs types incluant la pollution auditive, visuelle, olfactive, etc. Cette proposition de l'économie participative est tout à fait pertinente, intégrons-la donc à la fixation du coût social de production.

Cependant, comme nous l'avons vu, cet ajout est insuffisant pour rendre compte de tous les effets négatifs des processus productifs. La production n'affecte pas que les communautés humaines. Ce qu'on appelle l'environnement, soit les différents écosystèmes dans lesquels évoluent les humains, mais aussi des millions d'espèces végétales et animales, repose sur des équilibres précaires. Il est donc nécessaire que les prix comprennent la capacité de ces écosystèmes à rester en équilibre. Or, comment mesurer et quantifier les risques portés contre cet équilibre? Il est évident que devant une diversité et une complexité aussi vaste, il est impossible d'établir un processus automatisé et systématique de comptabilisation qui s'adapterait à l'ensemble des écosystèmes et qui suivrait leur évolution. Cependant, des pistes que nous avons développées à propos de l'autolimitation peuvent prendre ici une réalité très concrète. Tous les processus productifs n'ont pas d'effets délétères directs sur l'environnement. Or, nous avons déjà établi qu'il serait judicieux de mettre en place des bureaux d'études environnementales qui établissent les effets sur l'environnement de certains projets pour aider la prise de décision politique quant à l'acceptation ou au refus de leur mise en place. Ressemblant aux processus d'enquête et de représentation de l'environnement mis de l'avant par Bruno Latour, ces mêmes bureaux, dans leur processus d'évaluation, évalueraient la situation actuelle des écosystèmes concernés, mesureraient les impacts causés par différentes émissions et établiraient l'augmentation correspondante des coûts en utilisant là aussi un indice correspondant aux déséquilibres pouvant être apportés aux écosystèmes – plus l'émission d'un polluant menace de déséquilibrer un écosystème, plus son prix augmente. Le mandat octroyé démocratiquement au bureau en question lui accorderait les pleins pouvoirs pour établir les coûts en fonction de ce qui est objectivement la situation

écologique – au meilleur de la connaissance humaine disponible –, évitant ainsi une intervention trop lourde des désirs et besoins humains sur cette partie des coûts. Par cette mesure spécifique, les prix pourraient intégrer les effets sur les écosystèmes sans exiger une collecte d'informations surdimensionnée et systématique.

Pour transformer les effets polluant de la production en une composante de notre équation de prix il nous faut considérer que p est la quantité (p) du polluant x émis, que s_x est l'indice représentant les effets de la pollution pour les groupes sociaux du polluant x , que ψ_x est la limite d'émission de ce polluant à ne pas dépasser pour ne pas nuire aux communautés humaines, que n_x est l'indice représentant les effets de la pollution pour la nature du même polluant, que ϕ_x représente la limite d'émission de ce polluant à ne pas dépasser pour ne pas nuire à la nature de façon durable et que C est le nombre de différents polluants émis lors de la production du bien ou service dont on calcul le prix. Ce qui nous donne l'expression suivante :

$$\left(\sum_{x=1}^C s_x(p)\right) + \left(\sum_{x=1}^C n_x(p)\right)$$

où

$$s_x(p) \text{ est telle que } \lim_{p \rightarrow \psi_x} s_x(p) = \infty \forall x.$$

$$n_x(p) \text{ est telle que } \lim_{p \rightarrow \phi_x} n_x(p) = \infty \forall x.$$

Ces deux fonctions pourraient prendre la forme suivante : $s(p) = \frac{1}{\psi-p}$

Ainsi, la somme des quantités de chacun des polluants émis multipliés par l'indice des effets de la pollution sur les humains est additionné à la somme des quantité de chacun de polluant émis multiplié par l'indices des effets de la pollution sur l'environnement. Ces indices croissent suivant une fonction asymptotique dont les limites sont les niveau d'émission qu'il ne faut pas dépasser.

Enfin, les processus productifs exigent des outils et d'autres produits et services déjà conçus par les humains. Sur ces questions, le calcul est simple et bien connu. On transfert simplement le coût de production des produits déjà réalisés par des humains qui sont entièrement utilisés dans le produit fini. Pour ce qui est des outils, des équipements et des infrastructures de tout ordre, il faut intégrer leur amortissement, c'est-à-dire diviser leur coût de production par le nombre de biens ou services qu'il permet de réaliser. Voilà des procédés, déjà bien intégrés à la comptabilité contemporaine, qui n'ont rien d'original ni de complexe à réaliser.

À notre équation il faut donc ajouter les termes i pour le coût de production des composantes qui sont intégrés dans le bien ou le service dont on calcul le prix, o_w pour celui de l'outil, infrastructure ou équipement w , a_w pour désigner l'amortissement à calculer pour w et D qui désigne l'ensemble des outils, infrastructure ou équipement nécessaire à la composition du bien.

$$i + \left(\sum_{w=1}^D o_w \times a_w \right)$$

Nous avons donc vu l'ensemble des composantes du coût de production et comment chacun de ces coûts peut être établi pour parvenir à un système chiffré et commensurable. Pour passer du coût social de production au coût social d'opportunité ou prix, il faut désormais lier ce coût à la volonté humaine de consommer certaines choses plutôt que d'autres et à la facilité plus ou moins grande de produire une chose plutôt qu'une autre, ou pour le dire plus classiquement, à l'offre et à la demande. Il est essentiel de mettre de côté les rapports habituels entre l'offre et la demande au sein d'une économie de compétition : nous sommes plutôt au cœur d'une économie de coopération, les prix indiquent donc ce qu'il est préférable de faire au lieu d'être le reflet de rapports de pouvoir. Ainsi, il ne s'agit pas d'une opposition entre la volonté de quelqu'un de conserver quelque chose pour la vendre plus chère à quelqu'un d'autre et celle d'une autre personne d'en faire l'acquisition – dans le capitalisme non plus, d'ailleurs, mais c'est ainsi que se présente la théorie du système prix dans sa plus simple expression. Les prix, dans le projet émancipateur, servent à informer de ce qu'il nous en coûtera de réaliser quelque chose par rapport au désir que nous avons de l'obtenir pour qu'on puisse réaliser ensuite une allocation adéquate pour produire ce qui a un rapport le plus avantageux entre ce que l'on désire et ce qui nécessite peu d'effort. Pour établir ce rapport, il est nécessaire qu'au sein du processus d'allocation – sur lequel nous nous pencherons à l'instant – le coût social de production varie en fonction de la demande. Ainsi, si on produit trop d'une chose, la diminution de son prix doit correspondre à la quantité surproduite (par rapport à la demande). Si on produit trop peu, le prix doit augmenter suivant la même logique.

Pour obtenir le prix, il suffit donc de multiplier le coût de production (cp) dont nous venons d'établir les différentes composantes par le ratio de la demande (d) sur la quantité (q).

$$cp \times \frac{d}{q}$$

Cela a pour conséquence de diriger la consommation et la production vers les biens et services qui sont déjà produits, ce qui est le plus bénéfique pour la société. Nous pouvons maintenant voir l'ensemble des composantes réunies en une seule équation qui détermine le prix (π) au sein du projet émancipateur.

$$\pi = \left((t \times \sum_{z=1}^A h_z \times e_z) + (t \times \sum_{y=1}^B h_y \times e_y) + \left(\sum_{y=1}^B c_y(r) + \left(\sum_{x=1}^C s_x(p) + \left(\sum_{x=1}^C n_x(p) + \left(i + \left(\sum_{w=1}^D o_w \times a_w \right) \right) \right) \right) \right) \times \frac{d}{q}$$

où

$$c_y(r) \text{ est telle que } \lim_{r \rightarrow \omega_y} c_y(r) = \infty \forall y.$$

$$s_x(p) \text{ est telle que } \lim_{p \rightarrow \psi_x} s_x(p) = \infty \forall x.$$

$$n_x(p) \text{ est telle que } \lim_{p \rightarrow \phi_x} n_x(p) = \infty \forall x.$$

Un aspect de la fixation des prix demeure cependant passablement mystérieux : à qui incombe cette responsabilité? Pour l'économie participative, cela se fait au sein de comités de facilitation, qui recueillent l'information et établissent les prix qui deviennent alors des éléments cruciaux du processus de planification participative. Si la collecte des informations par un élément centralisé semble nécessaire, doit-on pour autant produire la

totalité des prix de manière centralisée? À partir du moment où une formule d'établissement du coût social de production est disponible, il est aisé pour chacun des milieux de travail d'établir le coût de ce qu'il produit et de le transmettre ensuite. Ainsi décentralisée, la mise à jour se fait plus aisément par les personnes concernées, qui voient immédiatement les changements dans la production. Les fédérations peuvent ensuite recevoir l'ensemble de coûts de production pour chaque milieu de travail et établir une moyenne du coût de production pour chaque bien ou article produit dans leur fédération. Ces coûts moyens sont transférés aux comités de facilitations qui les mettent en lien avec la demande annoncées et les quantités produites (ou à produire si cela advient lors du processus allocatif) pour établir le prix. Une grande partie, voire l'ensemble de ce processus peut être automatisé. Le travail des comités de facilitation se rapproche donc de celui des organisations nationales de statistiques déjà existantes qui émettent l'évaluation du PIB ou de l'IPC, considérée comme vraie par tous les acteurs économiques.

Le prix d'un bien ou service utilisé par le processus d'allocation est donc la moyenne, agrégée et modifiée en fonction de la demande par les comités de facilitation, des coûts de production déterminés dans chacun des milieux de travail produisant ledit bien ou service. Les comités de facilitation peuvent bien sûr vérifier de façon périodique le calcul effectué par les milieux de travail. Cette surveillance correspond à des pratiques déjà en cours dans notre système économique, où les entreprises publient de multiples données sur leur production et leur gestion (rapport annuel, prix, rapport d'impôt, etc.) qui sont seulement vérifiées *a posteriori*. Dans un contexte où les incitatifs à offrir de la fausse information seraient largement diminués – comme il n'y a pas de gain direct pour les

producteurs à augmenter ou diminuer leurs prix –, on peut raisonnablement penser que ce système continuerait à être au moins aussi efficace qu’il ne l’est aujourd’hui.

La monnaie

Nous avons établi des prix qui ont pour but de guider le processus d’allocation. Cependant ces prix doivent être exprimés dans une unité, un objet d’échange commun : une monnaie. Comme on l’a vu, Castoriadis tout comme Albert et Hahnel pensent qu’il est préférable d’opter pour une monnaie non cumulable et non transférable. Cette idée est déjà présente chez l’économiste français du début du 20^e siècle Jacques Duboin (1878-1976) selon qui le problème de l’économie n’est plus de gérer la rareté, mais de distribuer adéquatement l’abondance. Ainsi il considère que les formes de monnaie papier et scripturales doivent être remplacées par une monnaie de consommation :

[L]a monnaie de consommation ne peut être ni thésaurisée ni capitalisée. Si elle n’est pas dépensée au cours de l’exercice pour lequel elle a été émise, elle est annulée *ispo facto*. Le consommateur peut pourtant affecter une partie de ses revenus futurs à une acquisition importante, comme le permet aujourd’hui la vente à crédit [...] Or la monnaie de consommation qui peut conserver l’aspect de nos billets ou se présenter sous forme de monnaie bancaire, constitue un véritable bulletin de vote entre les mains du consommateur, car, en l’utilisant à l’achat de certains biens de préférence à d’autres, il renseigne les statisticiens du Conseil National de l’Économie sur la nature et l’étendue de ses besoins et de ses désirs. Il l’invite ainsi à rectifier son tir.⁸⁴⁶

Cette proposition, qui n’a pas attiré beaucoup de sympathie de la part des économistes à l’époque, a été redécouverte plus tardivement par des économistes de l’école de la limite (dont André Gorz), mais aussi par René Passet qui s’est intéressé à l’approche complexe et transdisciplinaire de l’économie⁸⁴⁷. Celui-ci reprend la critique de la monnaie formulée

⁸⁴⁶Duboin Jacques, *Les yeux ouverts*, 1955, p.47. À partir de la version numérisée disponible ici <http://www.economiedistributive.fr/spip.php?article29> [Consultée le 6 juillet 2014].

⁸⁴⁷En particulier dans Passet René, *L’économique et le vivant*, Paris, Payot, 1979, 287 p.

entre autres par Jacques Duboin dans son opuscule mordant *Une économie de rêve!*⁸⁴⁸. Marie-Louise Duboin a, quant à elle, poursuivi l'œuvre de son père en proposant une réforme de la monnaie pour qu'elle soit désormais émise que par l'autorité politique, qu'elle corresponde au flux des richesses produites et qu'elle ne fasse pas fluctuer la rémunération en fonction du prix des biens⁸⁴⁹. En nous inspirant de ce qui est défendu par tous les projets émancipateurs, c'est précisément à ces résultats que nous parvenons.

Il est donc question de transformer la monnaie en crédit de consommation : qu'est-ce que cela signifie? Cela signifie la fin de tout échange monétaire direct entre les personnes. La monnaie devient plutôt un droit périssable de consommer, qui n'a pour but que de représenter les efforts accomplis et un droit d'accès à une partie de la production commune. Ainsi, lorsqu'une transaction est effectuée, le montant ne se transfère pas de l'acheteur au vendeur : les crédits attribués sont tout simplement annulés, bien que la transaction puisse être archivée pour fin de comptabilité et d'allocation. Par conséquent, comme le souhaite Marie-Louise Duboin, le prix des produits n'a pas d'incidence sur la rémunération puisque le salaire émis et le prix de vente des objets n'ont pas de lien. De plus, à partir d'un certain moment, ces fonds disparaissent : ils ne peuvent être thésaurisés. Ces caractéristiques ont l'avantage d'éviter les importantes disparités et les rapports de pouvoir médiés par l'argent. Cependant, ces caractéristiques monétaires sont présentées – tant chez Duboin que dans les projets émancipateurs – comme des éléments simples et évidents même si elles posent certains problèmes jamais directement abordés.

⁸⁴⁸Passet René, *Une économie de rêve !*, Paris, Mille et une nuits, 2003, 138 p.

⁸⁴⁹Duboin Marie-Louise, *Mais où va l'argent?*, Paris, Ed. du Sextant, 2007, p. 202–211.

Mentionnons d'abord que l'idée d'une monnaie périssable, bien qu'intéressante, pose des problèmes en terme de gestion quotidienne. Les bons de consommation seront-ils tous périmés à des moments différents en fonction de leur date d'émission? Cela n'exigera-t-il pas une gestion complexe pour chaque personne? Cela ne réduira-t-il pas aussi la capacité de prévision de chacun-e comme il sera difficile de connaître avec précision le montant qu'on possède et celui qu'on possèdera dans le futur, donc de planifier ses actions? Cela ne vient-il pas précisément nuire à la volonté d'organisation économique planifiée collectivement dont l'économie participative fait pourtant la proposition? Il semble qu'il serait plus simple d'établir des montants limites, qui permettent de faire de l'épargne, sans pour autant thésauriser. Par exemple, un montant limite en fonction du salaire annuel moyen (par exemple, on ne peut avoir en réserve plus de deux ou trois fois le salaire annuel moyen). Évidemment cela serait à établir démocratiquement en fonction de ce qu'une telle somme permet ou non d'acquérir dans la société visée. On pourrait même ajouter un second pallier, plus bas, où l'épargne est permise, mais soumise à un taux d'intérêt négatif pour inciter à la consommation. Il existe une variété d'options qui permettent d'éviter la thésaurisation tout en conservant la possibilité d'épargne et de prévision.

Le caractère non échangeable de la monnaie apporte un problème similaire d'organisation sociale. Les petits échanges de monnaie sont courants pour des raisons qui dépassent largement la seule consommation. La participation à un achat collectif (un cadeau, un repas, etc), un petit prêt effectué lorsqu'on a oublié son argent, la simple volonté d'aider un-e ami-e dans une période difficile sans décider à sa place quoi consommer, etc. Comment peut-on réaliser ces petits échanges sans permettre pour autant

une transférabilité complète de la monnaie et, finalement, la recréation de marchés? Il semble que limiter la transférabilité est de loin préférable à l'interdire pour favoriser une certaine fluidité des rapports entre personnes. Si on considère que cette monnaie sera entièrement virtuelle, comme le propose l'économie participative et Marie-Louise Duboin, on peut facilement envisager des moyens de permettre les échanges entre personnes tout en les limitant. Deux limites semblent nécessaires : une quantité de monnaie qu'une personne peut transférer à une autre sur une période donnée et une quantité totale de monnaie qu'une personne peut recevoir de ces échanges avec les autres sur une période donnée. On empêche par la première qu'une personne ne dépende d'une autre personne pour sa consommation quotidienne (même s'il est difficile d'envisager dans quelle circonstance une telle chose arriverait alors que les besoins sont comblés). Ensuite, cela empêcherait la mise en place de marchés d'échange, une personne ne pouvant obtenir qu'un montant restreint de ces échanges avec les autres. Est-il possible que se forme néanmoins des micromarchés? C'est possible et peut-être même souhaitable si ceux-ci sont contrôlés. Si une personne s'est vue refuser l'attribution de ressources pour un projet et qu'elle a décidé de le faire sur ses propres bases et qu'elle parvient à intéresser quelques personnes, cela peut devenir un argument pour ensuite lui attribuer des ressources. Empêcher les échanges de monnaie entre les personnes leur rend la vie plus complexe. Permettre de petits échanges ici et là ne pose pas de problèmes majeurs, tant que le tout se fait dans un espace visible et balisé.

Bref, les propositions monétaires défendues à la fois par Castoriadis, l'économie participative, André Gorz et Duboin doivent être adaptées pour assurer plus de fluidité. On préconise plutôt une monnaie cumulable et transférable qu'à petite échelle.

Allocation

Nous avons maintenant des éléments pour une théorie de la valeur, un système prix et une monnaie. Il est temps de voir comment ces outils vont aider à allouer adéquatement les différentes ressources. Comme pour la rémunération, le système d'allocation fonctionne selon deux modes : l'un pour combler les besoins, l'autre pour les désirs. Suivons le modèle de l'économie participative et présentons notre proposition d'allocation des ressources étape par étape. Tout d'abord, les ménages annoncent leur consommation individuelle. L'économie participative accorde une beaucoup trop grande importance à ce moment et, à mon avis, rend son modèle inutilement rebutant en donnant l'impression qu'on devra annoncer par le menu tout ce qu'on consommera en un an. Ce travail semble à la fois difficile et passablement rébarbatif pour la plupart des gens. Qui plus est, le modèle économique tel que présenté possède déjà une quantité précieuse d'information pour ne pas avoir besoin d'un tel procédé. En ayant à disposition la consommation détaillée de tous et toutes dans la dernière année, on possède déjà une mine d'informations bien plus importante que ce que toute entreprise ou service public n'a jamais obtenu pour planifier sa production. On y ajoute, tel que proposé ci-dessus, un recensement rapide dans lequel l'ensemble des ménages, après avoir consulté les prix des biens, annoncent les gros achats qu'il compte effectuer cette année – maisons, voitures, matériel électronique, électroménagers, voyages, etc –, mais aussi les emprunts qu'ils souhaitent contracter ou l'épargne qu'ils souhaitent mettre de côté. Voilà des décisions que l'on prévoit de toute façon un moment d'avance et qu'il n'est pas difficile d'annoncer. Cela permettrait de dégager les tendances à la hausse ou à la baisse dans les secteurs complexes de production. Cela permettrait également d'évaluer les demandes

d'emprunt pour approbation – de préférence selon un système automatisé, comme mentionné ci-dessus. Il est également possible de distribuer un « formulaire long » à quelques ménages (selon une logique probabiliste) qui devraient fournir plus de détails, mais une telle procédure n'est probablement même pas si utile, considérant le degré de détails disponible avec les données précédentes, comme chaque transaction est enregistrée. Le secteur pour lequel les annonces doivent être plus précises, c'est la consommation publique des différents conseils. Chaque conseil se réunit et discute des priorités et du coût des priorités. Rappelons que chaque décision de consommation collective a un effet sur la capacité de consommation individuelle de tous – selon un mode de répartition qui peut être politiquement déterminé. Ainsi, contrairement à la consommation individuelle, il ne s'agit pas d'une évaluation, mais bien d'une annonce : une fois adoptées par tout le monde, les dépenses seront engagées, et la production commencera. Tel que proposent Albert et Hahnel, il semble juste que ces propositions soient adoptées par chaque conseil et approuvées ensuite par l'ensemble des autres conseils. Bien sûr, les conseils de quartier peuvent s'allier pour des projets, comme peuvent le faire les conseils de villes ou régionaux pour réaliser des projets qui touchent l'ensemble de leurs membres.

Pendant que s'organisent ces décisions en matière de consommation, la production s'organise également. D'abord, il est établi par les comités de facilitation la production nécessaire pour répondre aux besoins de base de la population, tels qu'établis par une décision politique préalable. Établir et quantifier ces données n'est pas une tâche inusitée pour les économies actuelles. En fait, la gestion des services publics l'exige déjà dans les

États keynésiens⁸⁵⁰. Les gouvernements parviennent d'ailleurs à bien prévoir la demande en ces domaines : ce qu'ils sont incapables de faire, c'est de trouver les ressources nécessaires pour la satisfaire. Dans le cadre de notre projet émancipateur, la question des ressources ne se posera pas, comme la priorité ira à remplir ces besoins de base. Sur la question de la diversité des biens et services à produire pour répondre au besoin, on suivrait simplement les proportions de consommation de l'an dernier et les tendances qui se dégagent de la consommation actuelle et des formulaires remplis. À partir de la quantité de biens et services à produire, on établirait la quantité de travail à réaliser. Cela fournirait deux indicateurs : la production minimale de certains produits et le temps de travail minimum pour chacun et chacune. De là, s'établirait également la rémunération horaire pour un travail donné, comme nous l'avons vu ci-dessus. Pendant ce temps, les conseils de production établissent leur proposition de temps de travail et donc la production qu'ils souhaitent réaliser. Comme pour les conseils de consommation ils la font adopter par leurs pairs suivant les besoins annoncés et les efforts qu'ils veulent investir.

Une fois toutes ces informations réunies, les prix sont mis à jour en fonction des surplus de demande et d'offre. Cela permet de voir les secteurs qui ne produisent pas suffisamment pour remplir les besoins de base et les personnes qui ne travaillent pas le nombre d'heure suffisant pour participer à l'effort de base pour remplir les besoins. La priorité des comités de facilitation est d'ajuster les prix de ces biens ou services pour favoriser leur production. Dans ce contexte, les comités de facilitation peuvent bénéficier

⁸⁵⁰Pas seulement pour les services publics d'ailleurs, rappelons qu'en ce moment le gouvernement fédéral canadien établit lui-même la quantité d'œuf, de lait et d'une série d'autres aliments qui seront produits chaque année et qu'il en fixe le prix, sans qu'il y ait de pénurie importantes au Canada sur ces aliments.

d'une marge de manœuvre pour avoir des taux de croissance de prix plus élevés sur les produits qui répondent aux besoins plutôt qu'aux désirs dans le but de stimuler la production. Comme on l'a vu, des mesures peuvent aussi être prises pour favoriser le fait que tout le monde accomplisse les heures minimales pour combler les besoins. Tel que propose l'économie participative, tout le monde adapte alors ses propositions de consommation et de production en fonction des nouveaux prix. Les conseils de consommation et les ménages diminuent leur consommation de biens et services dont les prix montent et inversement pour ceux dont les prix baissent. De la même façon, comme il faudra moins d'heures de travail pour produire autant de valeur dans certains secteurs plutôt que dans d'autres, les conseils de production s'ajustent, car autrement leurs pairs des autres conseils de production n'approuveront pas leur plan de travail. On recalcule alors les prix.

Lors de la prochaine étape, la demande et l'offre doivent logiquement s'être rapprochées. Au lieu cependant de suivre la logique de Albert et Hahnel et de poursuivre les itérations jusqu'à l'atteinte de l'équilibre, il est possible de s'arrêter dès que les besoins essentiels sont comblés. Pour les désirs, la production n'a pas besoin d'arriver à une planification précise, elle peut se contenter d'une direction générale et d'une mise à jour des prix en fonction des variations de la demande par rapport à ce qui a été annoncé. Attendre l'atteinte de l'optimum de Pareto sur papier n'est pas nécessaire et rallonge inutilement le processus. Une fois les grands déséquilibres de production contrecarrés, le reste de la production sera mieux à même de s'adapter à la réalité qu'à des prévisions annuelles. Des prix seront finalement plus élevés ou plus bas que prévu, des ménages devront s'adapter dans leur consommation et les conseils dans leur production. Le tout pourra être mis à

jour automatiquement en fonction de la consommation réelle de la population, suivant les systèmes déjà existants de mise à jour automatique d'inventaire. La production publique, elle, servira de base de stabilisation à l'économie comme ses processus auront été engagés dès l'adoption du plan. Pour le reste, comme il ne s'agit que des désirs à combler et que les besoins seront assurés, ces variations sont tout à fait acceptables.

Contrairement à ce qu'avance Takis Fotopoulos, on voit qu'il n'est pas nécessaire de créer deux systèmes de monnaie (des bons pour des besoins essentiels et des bons pour des besoins non essentiels), ni deux régimes d'emploi. La satisfaction des besoins est une des limites que doit respecter la planification et dont elle doit favoriser l'atteinte. Personne n'est tenu de travailler spécifiquement un nombre d'heures donné dans les milieux de travail qui produise les services de base, tant que les heures totales pour chaque secteur des besoins essentiels soient atteints et tant que chacun-e travaille le nombre d'heures minimal requis. En effet, si des gens préfèrent travailler à éduquer des enfants toute la semaine (en supposant que l'éducation est désignée comme un besoin), tandis que d'autres souhaitent vendre des fleurs (en supposant que l'achat de fleurs est classifié comme désir) il n'y a pas de problème en soit, car le temps qu'une personne consacre de plus aux besoins essentiels libère celui d'une autre. Bien sûr, advenant une réduction importante des heures de travail que tout le monde souhaite faire jusqu'à correspondre strictement aux besoins minimaux, les prix devront être radicalement ajustés pour que les milieux de travail procèdent aux embauches, mises à pied et fermetures nécessaires.

Voilà une adaptation de la structure de planification de l'économie participative qui semble permettre à la fois plus de flexibilité et plus d'ouverture. Cette planification

participative plus légère et fondée d'abord sur l'atteinte des besoins ouvre de l'espace pour l'autoproduction, car elle ne place pas la réalisation des désirs par le travail collectif comme une priorité à réaliser coûte que coûte. Elle laisse plutôt les prix encourager ou décourager en cours de route certaines activités, comme combler soi-même ses désirs et réduire sa participation à l'effort collectif. La planification participative légère sort donc de la logique de la satisfaction obligatoirement collective des désirs et d'une logique de production qui doit être entièrement pensée de façon collective. De plus, elle est moins intrusive que la proposition de départ de l'économie participative dans la vie privée et moins chronophage au moment de la collecte de données sur la consommation. La planification participative présentée ici n'est pas une transformation fondamentale de la proposition originale, elle nous semble néanmoins offrir plus de fluidité à ceux et celles qui y prennent part.

Synthèse de la résolution de la tension entre monnaie, prix et allocation

Cette section a permis d'avancer quelques pistes pour clarifier les processus économiques propres aux projets émancipateurs. Nous avons établi une théorie de la valeur fondée sur les coûts humains et écologiques et sur le désir humain de consommation. Cette théorie de la valeur se reflète directement dans un système d'indicateur prix qui permet de situer quels sont les biens les plus profitables collectivement à produire. Nous avons proposé aussi une fixation partiellement décentralisée de ses prix. Les crédits de consommation, une monnaie à l'accumulation et à la transférabilité limitée, permettent à la fois d'éviter les rapports inégalitaires, mais maintiennent un usage facile dans le quotidien. Enfin, un mode d'allocation qui fonctionne sur la base d'une allocation participative tout en limitant son intervention dans la vie privée et dont le processus de planification prend fin

lorsque les besoins sont remplis permet aussi une plus grande fluidité économique et une diminution du temps collectif consacré à l'allocation.

Excursus : le cas soviétique

Après le parcours de ces propositions d'adaptation du versant économique des projets émancipateurs, il est nécessaire d'effectuer un bref détour vers l'Union soviétique. En effet, pendant tout le 20^e siècle, cette expérience politique et économique a été présentée comme *la* proposition alternative au capitalisme. Bien que plusieurs autres sociétés aient vécu une expérience distincte de la variante soviétique (de Cuba à la Chine en passant par plusieurs pays africains), il faut reconnaître qu'il s'agit certainement de l'exemple qui a, sur le plan économique, le plus marqué l'imaginaire, notamment parce que l'économie russe a accompli sa modernisation en un temps record à la suite de la révolution. Notre objectif ici est de voir quatre éléments qui distinguent les propositions économiques avancées dans cette thèse de l'expérience de l'URSS : l'autogestion, la décentralisation, la délégation et la planification démocratique. Pour débiter cette démonstration, nous retracerons brièvement l'histoire économique de la première décennie d'existence de l'URSS – alors que son système économique se met en place. Nous porterons une attention particulière aux soviets et aux espaces de démocratisation de l'économie, comme c'est précisément sur ces questions que seront contrastés les deux modèles.

Pour commencer notre bref regard sur l'URSS à partir de ses institutions économiques, il est nécessaire d'apporter une première nuance importante. Le mot soviétique fait référence au mot soviets, ces comités ouvriers mis en place dans les usines et les villes lors de la tentative révolutionnaire russe de 1905. Or, malgré l'usage du mot « soviétique »

pour décrire le régime au pouvoir en Russie à partir de 1917 et malgré la participation desdits soviets à l'effort révolutionnaire, leur pouvoir et leur centralité n'a pas fait long feu au sein du régime néanmoins appelé « soviétique ». En effet, il est nécessaire de comprendre que le Parti bolchévique qui a mené la révolution n'est en rien un défenseur des soviets. Comme le souligne Oskar Anweiler dans son *Histoire des Soviets* – que reprend à son compte la thèse de Yohan Dubigeon précédemment citée⁸⁵¹ - le Parti bolchévique arrive tardivement au mot d'ordre « Tout le pouvoir aux soviets » et ne le concrétise véritablement jamais⁸⁵². Outre un bref moment en 1905 où Lénine souligne l'intérêt des soviets, le Parti bolchévique a pour objectif de prendre le pouvoir parlementaire et d'instaurer une « dictature démocratique révolutionnaire des ouvriers et des paysans »⁸⁵³. Lors des événements de février 1917, le Parti bolchévique a émis plusieurs communications, et aucune ne mentionne la formation de comités ouvriers ou la volonté de donner du pouvoir aux soviets : on y parle plutôt de prendre le contrôle de l'ordre républicain en formation après l'abdication du Tsar⁸⁵⁴. À l'inverse, pendant ce temps, le Parti socialiste révolutionnaire (SR) invitait le soviet de Petrograd nouvellement formé à s'ériger en gouvernement provisoire⁸⁵⁵. Si, à leur retour d'exil, Staline et Kamenev ont tenu une position favorable à l'implication dans les soviets à travers leur influence à la *Pravda*⁸⁵⁶, ce n'est qu'avec la victoire des *Thèses d'Avril* de Lénine au sein du parti que les bolchéviques ont pris une position décisive pour l'implication dans les

⁸⁵¹Dubigeon Yohan, « La démocratie des conseils, Aux origines modernes de l'autogouvernement », *op. cit.*, p.271-275.

⁸⁵²Anweiler Oskar, *Les Soviets en Russie*, Paris, Gallimard, 1972, 348 p.

⁸⁵³*Ibid.*, p.180-181.

⁸⁵⁴*Ibid.*, pp. 181–182.

⁸⁵⁵*Ibid.*, pp. 182–183.

⁸⁵⁶*Ibid.*, pp. 184–185.

comités ouvriers et adopté le mot d'ordre « Tout le pouvoir aux soviets! ».⁸⁵⁷ Or, selon Oskar Anweiler, malgré l'enthousiasme soudain de Lénine pour un état ouvrier démocratique – pour lequel il puise son inspiration tant chez le Marx de *La guerre civile en France* que dans les écrits d'Anton Pannekoek⁸⁵⁸ – cet appel demeurait le mot d'ordre tactique d'un parti versé d'abord et avant tout dans la stratégie révolutionnaire clandestine et conspirative. Son affection pour les soviets venait à la fois du Lénine stratège, capable de s'adapter aux situations changeantes dans les équilibres de pouvoir, et du constat que les soviets étaient désormais la seule force en présence capable de faire éventuellement contrepoids au gouvernement provisoire de ses rivaux du SR⁸⁵⁹. Preuve ultime de cette adhésion purement tactique, le Parti bolchévique a procédé de son propre chef à la prise du palais d'Hiver en octobre 1917, quelques jours avant la tenue du congrès des soviets qu'il a alors mis devant le fait accompli, sans annonce ni consultation⁸⁶⁰. Les mêmes bolchévique ne manqueront pas, non plus, de faire usage de diverses tactiques pour forcer les soviets – à qui ils prétendaient vouloir donner tout le pouvoir – à reconnaître les événements d'octobre et le pouvoir de leur parti⁸⁶¹.

Une fois la révolution reconnue, l'ambiguïté bolchévique à l'égard des soviets s'est traduite dans les textes de lois. En novembre des décrets sur le « contrôle ouvrier » ont été adoptés⁸⁶², Maurice Dobb rappelle que ces décrets avaient suscité l'enthousiasme des conseils ouvriers qui prenaient le contrôle et la propriété des usines : en juillet 1918, alors

⁸⁵⁷*Ibid.*, pp. 192–201.

⁸⁵⁸*Ibid.*, p. 189.

⁸⁵⁹*Ibid.*, pp. 202–203.

⁸⁶⁰Anweiler Oskar, *Les Soviets en Russie*, cit., p.230-241

⁸⁶¹*Ibid.*, pp. 243–246.

⁸⁶²Dubigeon Yohan, “La démocratie des conseils”, cit., p. 102.

que le gouvernement avait officiellement nationalisé 100 milieux de travail, les soviets avaient spontanément exproprié plus de 400 propriétaires et leur usine⁸⁶³. Toutefois, dès le congrès des syndicats soviétiques d'avril 1918, le gouvernement a avancé non seulement l'idée que les directions d'usine devraient se rapporter au Conseil suprême de l'économie, la *Vesenkha*, mais qu'en plus serait instauré le principe de direction individuelle des entreprises, le paiement au résultat et la taylorisation du travail⁸⁶⁴. Cette proposition a soulevé des débats et des oppositions de la part des mouvements de gauche au sein des syndicats et des soviets, qui ont proposé plutôt une collaboration entre l'organe central et les usines autogérées. La directive gouvernementale l'a emporté néanmoins, mais n'a été appliquée de façon étendue qu'à partir de 1919-1920. Maurice Dobb en conclut que la première bataille contre les tendances syndicalistes et autogestionnaires a été remportée par les bolchéviques⁸⁶⁵. Dans un ouvrage que Michael Albert et Robin Hahnel ont écrit sur les différentes formes de socialisme dix ans avant de rédiger leurs thèses à propos de l'économie participative, ils affirment qu'il y a consensus parmi les historiens de cette période, qu'ils aient ou non des allégeances bolchéviques, sur la réticence des bolchéviques à appuyer le transfert de propriété des usines vers les soviets et leur volonté subséquente de soumettre la direction des milieux de travail à la direction du pouvoir central⁸⁶⁶. Pour eux, cet élément est déterminant pour la suite de

⁸⁶³Dobb Maurice, *Soviet economic development since 1917*, New York, International Publishers, 1966, p. 90.

⁸⁶⁴*Ibid.*, pp. 87-92.

⁸⁶⁵*Ibid.*, p. 92.

⁸⁶⁶Albert Michael et Hahnel Robin, *Socialism today and tomorrow*, Boston, South End Press, 1981, p. 77. Les prochains paragraphes s'inspirent beaucoup de leur analyse.

l'histoire soviétique, parce qu'une caste de dirigeants s'est mise en place et a mis la main sur les leviers politiques et économiques⁸⁶⁷.

Pendant la guerre civile (1919-1920), le contrôle gouvernemental sur les entreprises s'est resserré alors qu'on entre dans la période du communisme de guerre. Les comités de direction d'usines ont été remplacés par des directions uniques, nommées par la *Vesenkha*. En 1920, 85% des usines sont sous le contrôle d'un patron individuel et non plus sous celui des soviets⁸⁶⁸. Albert et Hahnel ajoutent qu'à la fin de la guerre civile les conseils ouvriers sont décimés alors qu'ils étaient le fer de lance de la révolution, qu'ils lui fournissaient son caractère dynamique. Cette débandade des soviets advient grâce à l'influence des bolchéviques sur les syndicats qui furent aisément convaincu des avantages du centralisme, surtout en temps de guerre⁸⁶⁹.

La fin de la guerre civile ne s'est pas traduite par une démocratisation de l'espace économique, mais plutôt par l'imposition de la Nouvelle politique économique (NEP) préconisée par Lénine dans le but de redynamiser l'économie mise à mal par les périodes d'agitation récentes. Par cette politique, il a ré-ouvert au marché l'économie – en particulier le secteur agricole – et éliminé entièrement le contrôle ouvrier des usines pour les mettre sous le contrôle de *trusts* industriels dont les dirigeants étaient nommés par la *Vesenkha*⁸⁷⁰. Du côté agricole, la propriété privée de la terre était à nouveau permise, ce qui, au lieu de donner plus de pouvoirs aux coopératives paysannes, les *kolkhozes*, a créé

⁸⁶⁷*Ibid.*, p. 78.

⁸⁶⁸Dobb Maurice, *Soviet economic development since 1917*, cit., pp. 110–1111.

⁸⁶⁹Albert Michael et Hahnel Robin, *Socialism today and tomorrow*, cit., pp. 80–81.

⁸⁷⁰*Ibid.*, p.81.

une classe de capitalistes agraires⁸⁷¹. Or, tel qu'affirme le critique de l'économie soviétique Włodzimierz Brus, les coopératives paysannes avaient, dès le départ, un contrôle démocratique peu convaincant.

[T]hey have operated on nationalized land with machinery and equipment – apart from hand tolls and live draught power – owned by state machinery stations which were not simple hirers of equipment but fulfilled statutorily the function of management organization for agriculture. Control of production – the determination of its structure, the way it was used, etc. – was only formally in the hands of the kolkhozes; in fact it was in the hand of the state, through the strict directives of the plan⁸⁷².

À la fin des années 1920, la NEP a cédé la place aux plans quinquennaux, et la *Vesenkha*, au *Gosplan*. Sous la direction de Staline, l'intensification de l'industrialisation s'est instaurée de façon de plus en plus verticale. Les directeurs d'usine ont perdu de plus en plus de pouvoir aux mains de planificateurs, qui ont finalement pris la direction hégémonique de l'économie⁸⁷³. En priorisant le développement de la production militaire et de l'industrie lourde, la planification centralisée a permis à ces secteurs de réaliser des pas de géants en un temps record. À ce moment du développement de l'URSS, les camps de travail étaient nombreux et constituaient un élément non négligeable de son développement économique⁸⁷⁴. Ainsi, selon Milovan Djilas – comme pour Albert, Hahnel, Castoriadis et Lefort – s'est développé en URSS une caste de dirigeants qui contrôlait l'économie d'en haut. Toutes les formes de prétendue démocratie économique, soutiennent en chœur ces auteurs, ont, très tôt dans l'histoire soviétique, été détournées en

⁸⁷¹ *Ibid.*, pp. 84–85.

⁸⁷² Brus Włodzimierz, *Socialist ownership and political systems*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975, p.37.

⁸⁷³ Albert Michael et Hahnel Robin, *Socialism today and tomorrow*, cit., pp. 86–89.

⁸⁷⁴ Djilas Milovan, *The New Class: an analysis of the communist system*, New York, Hartcourt Brace Jovanovich, 1983, pp.214p.

organes de façade, entièrement soumis à la volonté d'une poignée de dirigeants à la tête du parti⁸⁷⁵.

Maintenant que nous avons parcouru rapidement cette histoire des débuts économiques de l'URSS, nous sommes mieux à même de constater les quatre différences majeures entre le projet émancipateur et l'économie soviétique. Tout d'abord, il est essentiel de dire que l'expérience soviétique est d'abord et avant tout, comme le souligne Yohan Dubigeon, la mise en place d'une dictature de parti et non la mise en place du système conseilliste des soviets⁸⁷⁶. Or, dans le projet émancipateur, bien qu'il ait été question de se rassembler sur des bases idéologiques dans le cadre du processus instituant, il n'est pas question de former des partis politiques qui peuvent s'arroger le pouvoir et prendre le contrôle de conseils ou s'opposer à leur pouvoir. Là où le projet émancipateur rappelle la révolution russe, c'est qu'il se fonde sur la même structure que les ouvriers russes ont spontanément formée dans leur lutte. Toutefois, au lieu de s'en servir comme élément tactique, comme le font les bolchéviques, le projet émancipateur les met au cœur de son organisation sociale.

Deuxièmement, à l'inverse du centralisme en matière d'organisation du travail, le projet émancipateur met de l'avant l'autogestion décentralisée des milieux de travail. Les institutions de la démocratie adaptable et du confédéralisme attribuent la prise de décision aux plus petites unités, à ceux et celles qui sont concrètement concernés. Les seules directives qui proviennent d'en haut sont les décisions auxquelles tous et toutes ont participé à travers des institutions qui regroupent plus de personnes. Enfin, ce sont les

⁸⁷⁵*Ibid.*, p. 116.

⁸⁷⁶Dubigeon Yohan, "La démocratie des conseils", cit., p. 301.

petites unités qui transfèrent la prise de décision vers le haut quand elles jugent que c'est à ce palier qu'elle devrait être prise.

En troisième lieu, la préférence pour la délégation par rapport à la représentation différencie également le projet émancipateur de ce qui s'est produit en URSS. Le projet émancipateur est conçu de façon à ce qu'on ne puisse transférer son pouvoir décisionnel à une autre personne, libre d'agir comme bon lui semble. Au contraire, on exige des délégué-es qu'ils et elles ramènent dans les conseils les décisions prises aux paliers supérieurs des systèmes confédéraux pour qu'elles y soient également adoptées. Cette pratique combat directement la concentration du pouvoir entre quelques mains vue dans l'expérience soviétique. Pas de *Politburo* ou de *Gosplan* qui décide d'en haut comment s'organise l'économie.

Enfin, si les deux modèles proposent effectivement de planifier l'économie, ils n'y parviennent pas du tout de la même façon. Les planificateurs soviétiques décidaient au sommet des priorités de l'ensemble de la société et envoyaient des ordres vers la base pour que leur plan se réalise. La planification démocratique proposée dans le projet émancipateur fait émerger les besoins et désirs ainsi que la volonté de travail de tous et toutes. Le système prix le plus automatisé et décentralisé possible reflète la confrontation entre ces deux réalités —besoins et désirs d'une part, travail de l'autre. Ce système permet d'ailleurs de tenir compte d'autres aspects que nous n'avons pas abordés concernant l'expérience soviétique : l'environnement et la réduction consciente et volontaire du temps de travail, tout l'inverse du productivisme forcené imposé à l'économie soviétique.

Bref, comme le projet émancipateur est fondé sur les travaux d'auteurs dont les idées se sont construites par opposition au « socialisme réellement existant », il se présente finalement comme tout le contraire de l'URSS. Pour Castoriadis, Bookchin, Albert et Hahnel, le projet émancipateur se bâtit en réponse et à l'opposé à la fois du capitalisme et du « socialisme réellement existant ». Les propositions que nous avons formulées dans ce dernier chapitre continuent dans la même voie.

Conclusion de la résolution des tensions

Ce chapitre avait pour but de résoudre quatre points nodaux de tensions qui s'étaient révélés lors de l'analyse des projets émancipateurs. Cette résolution a permis de développer de nouvelles institutions pour le projet émancipateur et d'en affiner d'autres. Si ces propositions ne résolvent pas toujours entièrement les tensions, elles permettent du moins d'ouvrir des voies à leur dépassement. Ces propositions ont aussi une autre caractéristique: elles entretiennent d'importants rapports entre elles et découlent les unes des autres. Nous tenterons pour conclure de les parcourir de façon à rendre visible cet emboîtement des propositions formulées dans ce chapitre. Tout d'abord, nous avons abordé la tension entre politique et économie. Deux nouveaux éléments majeurs en sont ressortis. En premier lieu, un renouvellement du rapport à la division sociale. En voulant éviter un politique trop envahissant tout en s'éloignant de la division libérale du social – qui valorise entre autres une division à la fois très marquée et très confuse entre politique et économie – nous sommes parvenus à une division du social en trois degrés de publicité (privé/privé-public/public) qui répondent aussi à trois activités humaines essentielles (travail/œuvre/action) que rend à nouveau possible le projet émancipateur. Nous avons vu qu'il existe bel et bien une division des sphères sociales au sein du projet émancipateur,

même si celle-ci ne se structure pas sur les bases classiques du libéralisme. Cet apport vient clarifier la posture du projet émancipateur sur une question qui dépasse la seule tension entre politique et économie et influence directement les modes d'allocation économique. En reconnaissant à la fois la nécessité d'un espace privé – ce qui était d'emblée reconnu bien que parfois un peu négligé –, mais surtout en ramenant au cœur de l'économie la question de l'autoproduction, cette division permet de décrocher le rapport au travail collectif de la réalisation humaine. À ce premier apport s'ajoute cette nouvelle institution que nous avons désignée comme le processus instituant. En voulant donner une place au conflit, en voulant ouvrir l'espace politique oppositionnel pour qu'aient lieu les débats sur la nature même de la société et de son organisation, on a aussi ouvert l'opportunité de dégager l'ensemble du projet émancipateur du localisme étriqué dans lequel le conservait certaines de ses institutions. En créant une institution à partir de laquelle on réfléchit en tant qu'humain et non en tant que résident-e de tel quartier ou membre de tel milieu de travail, on se donne de l'espace pour parler de l'avenir de la technologie, des besoins humains, de la place que prend le travail dans nos vies collectives, un espace qui n'était pas si clairement présent au sein des projets émancipateurs.

En nous penchant sur la tension entre écologie et autonomie, nous avons raffiné la proposition d'autolimitation mise de l'avant par Castoriadis, notamment en lui donnant un caractère applicable du point de vue écologique. En situant des modes abstraits d'autolimitation et en incluant le processus instituant parmi ces modes, on donne à la société le temps de procéder à une réflexion sur ses limites, mais aussi d'organiser le développement social et ainsi d'influencer la rémunération à long terme, l'allocation et

les investissements. L'autolimitation écologique a également mis la table à la question de la formation des prix en intégrant, d'emblée, des éléments d'autolimitation concrète qui modifient les prix pour faire que certains choix moins respectueux des écosystèmes soient moins alléchants. La transmission d'un *éthos* démocratique à travers la *paideia* complète le processus instituant. En apprenant à être à la fois des êtres démocratiques et des êtres limités par la mort, les humains se dotent des outils qui leur permettront de faire les choix adéquats lors des débats concernant l'avenir de la société dans laquelle ils vivent.

Les besoins humains identifiés dans le processus instituant ont un impact important sur la résolution de la tension entre travail, rémunération et besoins. En effet, c'est à partir de ce qui est déterminé comme besoins minimaux que se détermine le travail minimal que les gens devront accomplir, mais aussi ce qu'ils recevront en échange. Le rapport entre ces deux données sera également central dans le calcul de la rémunération des désirs, mais aussi dans l'établissement de la valeur du travail dans la formation des prix. En s'inspirant des réflexions d'André Gorz sur le revenu inconditionnel, on a développé un mode de rémunération juste qui satisfait les besoins de tout le monde, mais qui permet également de voir sa rémunération bonifiée en fonction de l'effort supplémentaire fourni à la société pour la réalisation des désirs des autres. Ce mode de rémunération a d'importants impacts sur l'allocation des ressources et son assouplissement. Il a cependant aussi pour conséquence de rendre particulièrement visible la question de l'obligation au travail – centrale pourtant à tous les systèmes économiques, mais mise en relief dès que ceux-ci prennent un caractère plus politique – pour laquelle nous avons vu qu'aucune solution miraculeuse n'est envisageable. Cependant nous avons tenté un pis-

aller qui fonctionnera tant que le pacte social soutenant le projet lui-même ne sera pas brisé.

Enfin, sur la tension entre les prix, la monnaie et l'allocation, nous avons surtout procédé à un débroussaillage et à des clarifications. En nous appuyant à la fois sur le processus instituant, la détermination des besoins, l'autolimitation et le revenu de base, nous sommes parvenus à proposer une ébauche de théorie de la valeur qui mène à des allègements au processus de planification proposée par l'économie participative. Bien sûr, cette proposition est encore largement incomplète et demanderait à être développée à de nombreux égards. En effet, que l'on pense à la formation des entreprises, à la gestion de la terre et des immeubles ou à l'allocation géographique des services publics : plusieurs questions se posent encore. Cependant, il semble que la base actuelle soit moins contraignante que celle avancée par l'économie participative et moins proche du marché que celle favorisée par Takis Fotopoulos. Ainsi, elle permet de poursuivre la recherche et sur ce terrain trop peu fréquenté.

Conclusion

Dans les chapitres qui ont précédés, nous avons fait trois choses. D'abord, nous avons commencé par présenter les trois projets émancipateurs pour ce qu'ils sont : un ensemble d'idées pour constituer une société exempte de domination. Nous ne les avons pas posés comme instruments d'un discours théorique, ni comme digression utopiste, ni comme exemple concret d'une pensée abstraite. Nous les avons étudiés dans le détail à partir de leurs institutions, nous nous sommes donnés la peine d'essayer de comprendre comment fonctionnaient ces projets, en prenant au sérieux le fait que leurs auteurs croyaient qu'ils étaient préférables à l'organisation actuelle de notre société. Aussi simple que puisse paraître ce premier geste, je crois qu'il n'est pas commun et qu'en fait il a très rarement été posé. Nous y reviendrons. Dans un deuxième temps, nous avons tenté de sonder les éléments communs de ces projets. En passant par le biais d'une typologie d'institutions, nous avons pu avoir un regard analytique sur les projets émancipateurs et les regarder au-delà de leur unité propre. Cela a mis en lumière leurs points de jonction. Depuis que l'option soviétique est hors de question, on se rend compte que les projets émancipateurs se rejoignent sur beaucoup d'aspects. Démocratie, décentralisation, autogestion, voilà des mots qui, par exemple, font plus unanimité que débat désormais. Pensons-y à l'inverse : les négatifs de ces termes (autoritarisme, centralisation, hiérarchie) sont bien rarement identifiés à l'émancipation, ils le sont encore moins au projet positif qu'elle promet. Cela dit, cette rencontre n'aura pas donné lieu qu'à des accords, en fait, elle aura permis de faire émerger des désaccords qu'on ignorait auparavant et qui sont propres à la volonté d'émancipation quand on la pense à travers un projet positif.

La troisième étape a justement consisté à aborder directement ces tensions internes à la pensée émancipatrice. Nous avons confronté des objectifs qui peuvent paraître irréconciliables et nous avons tenté de soumettre des propositions à l'idée de leur possible réalisation en imaginant ce que cela pourrait signifier pour l'émancipation. Ce troisième chapitre n'a pas été consacré qu'à établir ses tensions et leurs ramifications : il a aussi été un lieu de proposition où des pistes ont été avancées et des propositions revues.

En arrivant au bout de ces travaux, je tends à penser qu'il est possible que ce soit le parcours lui-même qui soit important, bien plus que les propositions auxquelles il aboutit. En fait, ce n'est même pas tant le parcours, que l'attitude suivant laquelle il a été accompli. Ce qui distingue cette contribution à la science politique des précédentes n'est donc pas tant les objets de la recherche ou même ses conclusions que la méthode qui l'a traversée d'un bout à l'autre. Cette méthode n'est pas la mienne, elle est celle contenue au cœur même des projets émancipateurs. Elle est ce à quoi ils invitent. Ce que j'aurai parcouru dans cette thèse, avec plus ou moins de succès, c'est ce que j'appellerai le *chemin du courage*, un parcours propre à la pensée émancipatrice positive.

Le chemin du courage

Pourquoi parler dans ce contexte de courage? Pourquoi aborder des parcours théoriques avec une posture aussi morale que l'appel au courage? Peut-être, justement, parce qu'ils vont à rebrousse-poil de ce que la formation théorique enseigne. Le parcours universitaire que clôt cet ouvrage m'aura permis d'entendre mille appels à la prudence, à la circonspection dans le cadre du travail intellectuel. Développer une méthode, l'appliquer. Apprendre à penser avant de le faire. Observer comment font les autres, imiter, rater son

coup, recommencer. Tout vérifier, lire deux fois, prendre des notes. C'est la décisive force de la rigueur, du travail patient et bien fait, du souci du détail : des qualités que dans le monde de la recherche et de la pensée on ne peut que respecter. Elles sont immanquablement présentées d'ailleurs sous le visage austère du sérieux et de la précision : « ici, on ne dit pas n'importe quoi. » Tout est soumis à la plus minutieuse révision ou doit se préparer à l'être, même si elle ne viendra jamais. C'est le pacte de l'université avec la vérité : sans cette entente, on ne pourrait accorder à cette institution la place qu'elle occupe dans la société.

Or, se pourrait-il que la rigueur et la prudence soient à la fois gardiennes et sirènes? Se pourrait-il que, sous le couvert de la prudence, on trouve parfois la pusillanimité? Qu'en prétextant la rigueur, on refuse en fait des sentiers que l'on trouve trop hasardeux, plus pour soi-même que pour la pensée? Que ce soit pour des questions d'avancement de carrière, pour l'adhésion à des écoles de pensée et donc aux milieux qui les définissent ou par la personnalité même de certain-es qui ne sont pas portés à la prise de risque, pourrait-on dire que la rigueur et la prudence soient, en fait, des comforts plus que des exigences? Parfois, le monde universitaire m'a donné cette impression. Les auteurs, mais surtout les textes qui ont été présentés dans les pages qui précèdent, m'ont semblé débordants du contraire, et je ne trouve qu'un mot pour qualifier ce qui les rassemble : courage. Pour moi, le rapport trouble de ces projets émancipateurs avec le monde universitaire n'est pas étranger à ce courage que je leur attribue.

Il n'est pas question d'opposer ce courage à une autre posture en matière de recherche qui, elle, manquerait de courage, de dire « les auteurs que j'étudie sont courageux alors que les autres sont des pleutres ». Je tente plutôt de situer ce qui rend les projets

émancipateurs et la démarche de leurs auteurs particulière, spécifique. Il me semble que le terme « courage » pour décrire ce qui la rend unique est approprié. Cela ne signifie pas que cette démarche soit entièrement positive : je tenterai donc de montrer comment le chemin du courage mène parfois à la témérité ou à l'exagération. Finalement, ce qui en sortira est le type de posture que doit adopter le travail sur le projet émancipateur si l'on souhaite qu'il continue d'avancer. Cette posture est fondée sur les avancées réalisées par les auteurs des projets émancipateurs, mais elle n'est pas la simple description de leur démarche. Ainsi, le chemin du courage est ce qui s'étend devant nous bien plus que ce qui a été parcouru.

Dans les pages qui suivent, je tenterai de situer les quatre éléments qui, d'après moi, ont servi de guide aux auteurs étudiés. Peut-être est-ce là l'élément le plus important pour la recherche future sur le sujet du projet émancipateur : de faire l'effort de conserver ce courage vivant, de garder l'œil sur ces guides. Autrement, on pourrait bien faire du projet émancipateur un objet d'étude comme un autre, qu'on observe de haut sans qu'il n'ait de prise sur soi. Or, les auteurs de projets émancipateurs interpellent justement parce qu'ils s'engagent. Voyons comment.

Le versant positif de la critique

Garder en tête la volonté d'accomplir. Lire et écrire en sachant que même en détruisant on construit. Parcourir les textes avec insistance en débusquant toutes les phrases qui permettent de conclure à une assertion positive. Faire de la pensée critique la porteuse du projet qu'elle se cache à elle-même. Voici le premier guide.

Son exigence est simple : ne pas se laisser imposer la critique comme achèvement de la pensée. Toujours se demander : « Qu'est-ce que cela signifie pour la société émancipée? ». Si la réponse n'est pas dans le texte, la déduire. Pour ce faire, fonctionner selon la logique négative : *lorsqu'on a éliminé tout ce dont on ne veut pas, ce qui reste, aussi improbable soit-il, doit bien être ce qu'on veut*. Piger dans les pensées et les expériences allègrement pour bâtir, pour construire. Considérer d'ailleurs les expériences comme une pensée valable, considérer les gestes politiques, l'action dirait Arendt, comme porteurs d'une pensée construite. Ne pas hésiter à en tirer des propositions, pas tant des conclusions sur le réel, mais des propositions d'organisation sociale, politique et économique. Sortir la pensée critique de son rapport mortifère à la proposition. Admettre néanmoins que certaines propositions, certains projets, dans certaines circonstances, ont été utilisés à des fins monstrueuses. Ne pas lester la Pensée émancipatrice du devoir de sans cesse justifier qu'elle ne mène pas automatiquement au goulag. Comprendre la force de la proposition, son dynamisme, mais les situer à l'intérieur du débat et non comme une automatique réalisation téléologique.

Voilà les éléments centraux de ce premier guide. On les voit chez Bookchin lorsqu'il se penche sur les sociétés primitives, comme chez Castoriadis quand il étudie la Grèce ou la biologie, mais aussi dans l'étude attentive portée par les Albert et Hahnel aux modèles socialistes existant à leur époque. En fait, c'est l'exigence de penser la « forme-société ». Une fois extrait le versant positif d'une idée ou d'un concept, se demander : qu'est-ce que cette idée voudrait dire si elle prenait la forme d'une société? Comment pouvons-nous la rendre nôtre? On pourrait parler, en fait, d'ingénierie de la pensée. Les idées sont vues comme le sont les matériaux pour celui ou celle qui voudrait s'adonner à la construction

d'un pont ou d'un édifice, mais il s'agit ici de construire un espace social. Les mêmes questions reviennent alors sans cesse : qu'est-ce qui pourrait faire effondrer la structure sociale proposée? Quelles idées déjà inscrites sur le plan posent problème avec celle qu'on tente d'y ajouter? Cela signifie aussi laisser des espaces, laisser du blanc, du vide que les humains pourront occuper. Quand on construit une maison, on ne choisit pas la couleur des murs ou les meubles qui y seront installés. De même, la pensée des projets émancipateurs se construit en laissant précisément ceux et celles qui s'y trouvent faire des choix par eux-mêmes.

En fin de compte, se concentrer sur le versant positif signifie aussi prendre des libertés avec la pensée des autres. Extraire ce qu'on y trouve d'utile pour la construction d'un projet fonctionnel. Ensuite, lisser – voire modifier – ces idées pour qu'elles entrent en rapport avec les autres déjà présentes. Les idées, concepts, pensées devenus matériaux, on hésite moins aussi à les accrocher à d'autres termes que leur refuserait leur histoire. Au contraire du travail d'orfèvre que peut être la restitution des idées, la pensée du projet émancipateur est reconnaissante des apports en en faisant usage, mais pas en les protégeant. Pensée de l'opérationnalisation, elle est nécessairement pensée de la simplification. Ce sont les mécanismes fondamentaux des concepts qui l'intéressent, ce qu'ils transportent d'idée-force et d'affirmations claires sur le monde. Le courage exige de ne pas avoir peur de faire siennes les idées, de les déformer, de les travailler, de les rendre propres à être utilisées. Cette attitude face à la matière demande de ne pas craindre la critique de ceux et celles qui défendent, à juste titre pour une autre fin, le maintien de la pensée des auteurs.

L'attention portée sur le volet positif pose l'important problème de la proportion du projet. Penser la société à venir demande de mobiliser une multitude de connaissances dans des domaines extrêmement variés. Ainsi, on peut voir les auteurs s'aventurer sur des terrains qui leur étaient jusqu'alors inconnus et faire des déclarations intempestives sur des sujets qu'ils abordent en dilettante. Ainsi, on reprochera à Bookchin ses propos simplistes concernant les sociétés qu'il nomme « organiques ». On pourrait formuler la même critique à Michael Albert quand celui-ci se lance dans une tentative de disposer des autres sphères sociales, en quelques pages, sans faire la démonstration d'une grande connaissance des domaines qu'il aborde⁸⁷⁷. Enthousiasmée par sa construction, la Pensée émancipatrice ne prendrait alors plus le temps de bien vérifier ce qu'elle avance afin d'apporter au débat des éléments pertinents.

Bref, le positif est à la Pensée émancipatrice ce que le négatif est à la photo : en commençant par la fin, on renverse l'image. En conséquence, le projet émancipateur montre souvent la minceur des propositions concrètes qui sont clairement admises ou affichées. Quand on scrute la plupart des ouvrages de théories critiques contemporains en maintenant l'exigence du positif, on ne peut manquer de constater le peu d'espace accordé à la proposition. Souvent, en quelques pages dans le dernier chapitre ou en conclusion, on évoquera une direction qui pourrait être prise, une piste à suivre. C'est pourquoi l'exigence de la pensée du projet émancipateur est de prendre ce que les théories critiques contiennent de positif au sein de leurs propositions critiques et non pas

⁸⁷⁷En particulier dans : Albert Michael, *Realizing hope: life beyond capitalism*, Londres, Zed Books, 2006.

de se contenter des rapides suggestions formulées en fin de texte. Prendre au sérieux le versant positif de la pensée, c'est exiger de chaque pensée qu'elle se dévoile, et ce, au sein même de ses propositions principales.

Nous avons tenté dans les pages précédentes de suivre ce guide en extrayant des propositions de pensées, comme les théories critiques de la valeur, qui n'en formulent aucune et qui se revendiquent même de s'abstenir de le faire. C'est en considérant que chaque affirmation négative signifie également l'adhésion à un positif – fut-il latent – que nous avons réussi à formuler quelques propositions à partir de ces pensées. Souvent, elles prennent surtout la forme de mises en garde : une société émancipée devrait s'abstenir de ceci ou de cela. C'est la forme la plus mince de proposition, mais on a déjà dépassé le seul stade de la critique de la société existante. On peut déjà à partir de là concevoir des institutions. De nombreuses autres pensées attendent un tel regard, et le projet émancipateur a besoin de plusieurs autres idées pour devenir plus solide. Ce guide promet encore de multiples pistes de recherches à explorer.

Souligner les ressemblances

La construction d'un projet émancipateur demande d'extraire ce qui est commun parmi les différentes pensées. Une fois que l'aspect positif des pensées a été valorisé, on constate rapidement que les théories critiques se rejoignent sur plusieurs bases positives. Il est question de faire une démarche bien différente de la démarche de recherche habituelle. Alors qu'on cherche habituellement ce qui distingue la pensée d'un-e auteur-e par rapport à celle de ses contemporains, pour situer clairement quel est son apport ou sa spécificité, la pensée du projet émancipateur se propose d'adoucir les éléments de relief, de rappeler les terrains d'entente. Souvent, cela a pour premier effet de souligner leur

existence. En effet, en se concentrant sur ce qui distingue, et donc divise, on en vient à oublier les grands accords, les grandes communautés d'esprit sur certaines questions. Cette tendance à la distinction n'est le propre du monde intellectuel, on pourrait aisément faire un parallèle avec des tendances bien connues de la gauche politique d'accentuer ce qui divise les groupes et organisations plutôt que ce qui les rassemble. Peut-être est-ce le caractère général et englobant du projet émancipateur qui permet de se concentrer précisément sur ce qui rassemble, sur ce qui unit, plutôt que de donner beaucoup d'attention aux distinctions?

Rassembler veut aussi dire s'adapter, c'est-à-dire transformer les projets à mesure que la pensée avance, intégrer les nouvelles idées. Quand un trou est constaté, quand une proposition est soulevée, souligner les ressemblances signifie faire de l'espace, tenter de voir sa compatibilité plutôt que défendre le projet comme une structure théorique qui devrait demeurer intacte ou pure. Dans ce contexte, le degré de généralité dans lequel s'inscrit le projet émancipateur permet d'ouvrir le projet émancipateur. Comme il se concentre d'abord sur ce que la société future devrait devenir en général, le projet émancipateur s'adapte à des problématiques larges et non aux questions de détails. Ainsi, quand on pense le projet émancipateur, on laisse à ceux et celles qui construiront concrètement le projet dans une époque précise et une société réelle le soin d'organiser le projet. Nul besoin de causer des divisions et des scissions sur des décisions qui ne relèvent pas du travail à accomplir aujourd'hui. Le débat autour du projet émancipateur se conjugue surtout au futur. Il n'est temps, pour l'instant, que de donner les grandes valeurs et les grandes institutions du projet. Devant un nouveau problème, on n'optera pas nécessairement pour le résoudre immédiatement, mais on pourrait très bien trouver

un espace institutionnel dans lequel on considère légitime qu'une société émancipée aborde ce problème. La question qui se pose est donc : y a-t-il déjà de la place pour ces questions ou abordons-nous un angle mort du projet qui exige la création ou la modification d'une institution? Voilà qui est bien différent de la volonté de résoudre tout de suite l'ensemble des problèmes pour s'assurer qu'ils fassent partie d'un plan parfait et systématique.

Un très bon exemple de cette pratique se retrouve dans l'économie participative et concerne plusieurs questions, dont celle de l'environnement. La proposition liée a grandement évoluée des premiers ouvrages du début des années 1990 à aujourd'hui. L'ajout de taxes spécifiques, de moments précis de planification a été une réponse aux préoccupations de beaucoup des commentateurs qu'ils ont reçus. On pourrait trouver des adaptations semblables à propos du salaire et des questions d'innovation dans l'économie participative. Sur un autre registre, le travail de Murray Bookchin sur l'histoire de la démocratie a réussi à prendre une panoplie d'expériences et de réflexions, que séparaient tant les kilomètres que les âges, et de tracer une ligne entre les points de ressemblance pour créer une certaine unité. Mettre de l'avant ce qui rassemble permet aux projets émancipateurs d'offrir une cohérence, une vision d'ensemble qui manque souvent à la série de positions et de situations historiques disparates que forment les théories critiques. Cette cohérence donne de la force et rappelle que les avancées critiques ne sont pas qu'une longue liste de récriminations contre la société existante, mais bel et bien les bases d'un projet d'émancipation collective qui vise à transformer cette société. Ce dynamisme est porteur de sens : il offre aux luttes une direction à prendre, il donne à la critique une raison d'être formulée, il combat l'apathie et le cynisme.

Bien sûr, cette posture n'est pas sans son propre lot de problèmes. Le plus évident étant bien sûr la possibilité, en voulant trop se concentrer sur les ressemblances, de gommer des différences essentielles. L'impulsion vers l'unification peut parfois mener à des grands schèmes où les éléments importants deviennent des archétypes souvent manichéens. Pour unir, il faut quand même rejeter. Ce n'est pas un problème en soi pour le projet unificateur, qui se pose toujours en opposition à l'oppression et à la domination et donc qui choisit de rejeter jusqu'à un certain point. Cependant, en voulant rassembler toute l'émancipation sous son aile et en considérant que ce qui n'y est pas inclus relève de la domination, le souci de rassembler peut parfois tomber exactement dans ce qu'il souhaitait éviter.

Prenons, par exemple, la distinction établie par le municipalisme libertaire entre la cité et l'urbanisation. Bien qu'elle offre des catégories fort utiles pour comprendre l'histoire du développement des milieux de vie humains, on peut aussi reconnaître l'essence manichéenne de cette proposition : la cité est blanche, l'urbanisation est noire. Quand le projet émancipateur tente de s'approcher de la réalité de la société actuelle, cela peut d'ailleurs poser problème. Il est difficile d'imaginer la destruction complète des banlieues nord-américaines ou même leur transformation radicale en termes d'organisation spatiale. On peut aussi se demander où tracer la limite entre ce qui peut faire partie du projet émancipateur par rapport à ce qui ne le peut pas. Plusieurs petites villes ont pris des allures de banlieue avec le temps, tandis que plusieurs banlieues ressemblent de plus en plus à des villes et se détachent de leur rapport de dépendance avec les métropoles voisines. En voulant rassembler sous le thème de l'émancipation plusieurs idées diverses,

on peut mélanger des choses qui ne s'accordent pas. Tout comme on peut créer des divisions entre l'émancipation et la domination dont les lignes de division sont floues.

Dans le deuxième chapitre, nous avons tenté de rassembler largement. Nous avons d'abord démontré à quel point les projets émancipateurs se rejoignent, et ce, à plusieurs égards. Ensuite, nous avons constaté les similarités d'intérêts et de préoccupations entre les théories critiques contemporaines et les projets émancipateurs. Quand ces similarités n'étaient pas évidentes, c'est souvent parce que les théories critiques venaient combler un vide, un aspect que les projets émancipateurs n'avaient pas abordé.

S'exposer

Le troisième guide sur ce chemin du courage est de ne pas hésiter à avancer ses propres propositions. Non pas avancer une interprétation particulière d'un événement ou d'une pensée – quoi qu'il faille le faire aussi –, mais bien avancer une idée de ce qui pourrait être fait. De ce que pourrait, de ce que devrait, être la société. En bref, entrer sur le terrain contesté de la pensée normative. Là encore, plus en ingénieur qu'en partisan. Aborder les problèmes en disant : « on pourrait essayer ceci », quitte à se tromper.

Au contraire de ce qu'on pourrait avancer par réflexe, cette posture « normative » est l'inverse du dogmatisme ou même d'une éthique de la conviction. Elle relève plutôt de la pensée expérimentale qui veut soumettre à la critique des autres des propositions qui pourraient être appliquées. Bien sûr, reste en arrière-plan la conviction de vouloir faire avancer la transformation sociale et le projet émancipateur, mais il s'agit là du moteur d'intérêt, de ce qui porte à l'action et non de la modalité dans laquelle s'inscrit elle-même la contribution. Il y a une invitation à la critique, au débat qui me semble, finalement

aussi —voire parfois plus— marquée que ce à quoi se livrent les théories critiques par ailleurs. La critique entre spécialistes de la connaissance d'une œuvre ou les débats entre écoles de pensée sur l'interprétation d'une période historique suscitent aussi l'échange, mais ils ne le font pas davantage que ceux et celles qui posent à tout le monde la question : aimeriez-vous vivre dans une société qui ressemble à ceci? En fait, ces derniers me semblent plus ouverts, plus disponibles et plus politiques, leur enjeu étant de ramener sur le plan de la discussion collective les conséquences politiques des théories critiques : « Voilà ce que nous pensons et, en conséquence, voilà ce que le monde pourrait être. Ce monde vous intéresse-t-il? ».

Il serait là justement le courage d'un Castoriadis qui soumet à ses camarades et au lectorat de *Socialisme ou Barbarie*, une fois, deux fois, trois fois une proposition du *Contenu du socialisme*. Le courage de ne pas passer par les médiations des grands auteurs pour faire avancer ses propres idées sous le couvert d'interprétation, mais les offrir toutes nues au regard des autres. Le même courage se retrouve chez un Bookchin qui a la témérité d'affirmer que le municipalisme libertaire n'est rien de moins que l'aboutissement du rapport dialectique entre première et seconde natures. Une affirmation aussi forte et lourde suscite débat et contradiction. Albert et Hahnel s'exposent eux aussi quand, deux ans après la chute du mur de Berlin, ils publient une proposition pour sortir du capitalisme alors que tout le monde en célèbre la victoire. Ils le font plus encore quand ils organisent des numéros complets de revues militantes ou scientifiques pour discuter de leur proposition, mais aussi des rencontres, des débats, etc. Bref, il est question dans ces pensées de retirer tous les paravents et de s'exposer à la critique directement, sur des idées précises qu'on revendique comme étant siennes. Comme le rappelle si souvent

Castoriadis, il n'y pas de technicien ou d'expert *ès* politique. Il n'y en a pas davantage pour le projet émancipateur. Ces projets peuvent être présentés à n'importe qui, et on peut ensuite demander : « pensez-vous qu'il serait une bonne idée que la société fonctionne ainsi? ». Sa réponse sera valide et importante, ce qui n'empêchera pas que certains préjugés soient constamment répétés si l'on posait la question à plusieurs personnes.

Exposer ainsi les idées peut venir à montrer leur côté simpliste ou inachevé. Dans la prise de risque, on prend aussi celui de présenter des choses qui ne sont pas complètement abouties. L'idée même du projet émancipateur est sur ce point contradictoire. Par sa nature, il tend à nous interroger toujours plus avant sur des situations possibles qui n'ont pas été touchées ou sur des sphères sociales où nous ne sommes pas intervenus. Une fois démarré, le moteur de la pensée prospective ne peut s'arrêter à un regard confiné à certaines sphères sociales : la pensée fait des liens, veut toujours aller plus loin. En même temps, le projet émancipateur ne peut jamais être pleinement complété, cela n'advient que lors de sa réalisation. Son contenu est aussi sans cesse changeant en fonction du regard de ceux et celles qui participent à le construire. En ce sens, construire le projet émancipateur, c'est toujours prêter flanc à la critique des zones d'ombre, des trous, des choses qui n'ont pas été réfléchies. Il est nécessaire d'admettre cette critique sans céder à la pulsion de vouloir y répondre de manière exacte et précise, sinon c'est le caractère ouvert du projet émancipateur qui cède le pas à la volonté de tout planifier.

Bien entendu, le courage d'exposer ses idées ne signifie pas pour autant une bonne disposition à recevoir la critique. Alors que certains comme Albert et Hahnel ont activement suscité la critique et organisé des rencontres ou des publications pour être critiqués par d'autres, nous avons vu que le tempérament orageux d'un Bookchin l'a

porté à réagir de façon très défensive et protectrice face aux commentaires que soulevait le municipalisme libertaire. Son attitude lui a d'ailleurs valu un nombre important d'ouvrages critiques où l'on dénonçait bien sûr son côté sectaire et intransigeant, mais où l'on débattait aussi de ses propositions – avec, il est vrai, une bonne foi variable. Néanmoins, ces écrits critiques montrent à quel point Bookchin n'avait pas hésité à se mettre en jeu et à susciter – hors du monde universitaire – une interaction avec son œuvre.

C'est peut-être dans ce versant vaguement sectaire que se trouve l'excès de l'idée de se mettre en jeu, problèmes qu'on rencontre chez un auteur comme Takis Fotopoulos⁸⁷⁸ ou chez certains défenseurs actuels de l'économie participatives qui prennent au pied de la lettre les écrits d'Albert et Hahnel. La force du projet émancipateur est très grande, elle peut rassembler derrière un but commun, elle permet de contrecarrer les critiques qui prétendent que la Pensée émancipatrice n'a rien à proposer. Armés de ce projet, ses tenants peuvent se sentir par moments invincibles, par moments assiégés. Le courage se change alors en prosélytisme belliqueux, où tout ce qui compte est de montrer que son projet est le meilleur de tous. Cela a pour effet de réduire considérablement les aspects rassembleurs de la Pensée émancipatrice et de la rendre rapidement stérile et figée. Le projet émancipateur doit constamment être soumis au débat pour être tenu loin de cette tendance sectaire. Il y a fort à parier qu'un débat plus large autour du projet émancipateur permettrait aussi de réduire ces mauvais plis en impliquant une trop grande quantité de gens et d'idées pour que le débat puisse être rendu vain et acariâtre.

⁸⁷⁸Qui défend sa relecture des projets émancipateurs comme un projet en soi *la démocratie générale* dans des livres et dans des magazines où il tient des propos particulièrement virulent et amers face à ceux et celles qui sont en désaccord avec lui.

Au troisième chapitre, j'ai tenté de suivre cette invitation à la mise en jeu. Une fois les critiques recensées, une fois les problèmes posés, nous avons poussé plus loin la réflexion. Les propositions présentées, le fait même de s'occuper en priorité de ces problèmes dans le projet émancipateur et l'approche pour en disposer; tout cela est ma proposition. Si elle doit beaucoup à un nombre important de contributions, elle tient davantage d'une tentative de résolution des problèmes logiques que de l'application d'une grille d'analyse ou d'une interprétation de l'œuvre des auteurs de projets émancipateurs étudiés. Il a donc été question dans ce troisième chapitre d'exposer des idées que je juge opportunes d'être débattues en vue de bâtir un projet émancipateur plus fonctionnel et qui atteint mieux ses objectifs.

Garder contact avec l'action

Le dernier guide sur le chemin du courage que nous inspire les projets émancipateurs est le contact avec l'action politique. Le projet émancipateur ne se construit pas en vase clos, il est le résultat de la pensée comme de l'expérience. Son évolution suit autant les débats théoriques que l'évolution des pratiques militantes et de la conjoncture socio-politique. Des tentatives d'organisation en dehors de la domination et de l'oppression ont lieu à divers endroits du monde. Ces expériences mènent à des échanges, des rencontres, des publications, mais aussi à des événements politiques. Il est nécessaire d'étudier ces tentatives, de tenter de les comprendre pour en tirer des enseignements. De la même façon, des mouvements construisent aussi sur le long terme des programmes, des revendications et des propositions présentées au grand public. Il est essentiel de comprendre comment le projet émancipateur peut s'intégrer dans ces revendications et programmes, mais il sert aussi d'étalon à partir duquel les évaluer. Le projet s'alimente

d'action, mais il alimente l'action en retour en lui proposant un point à partir duquel s'analyser.

Comme pour l'analyse, le projet émancipateur permet également de soulever clairement des questions qui ne sont visibles qu'à travers lui et de remettre à l'ordre du jour certaines interrogations à long terme. Nos stratégies politiques augmentent-elles l'autonomie politique et économique de la population? Peut-on évoluer dans des contextes et des appareils politiques organisés autour de la concentration du pouvoir pour réaliser le projet démocratique? Comment travaille-t-on à rendre concrètement envisageable pour la majorité des gens une société dont l'organisation du pouvoir politique et économique serait radicalement différente? Le projet émancipateur doit être en constant dialogue avec les pratiques politiques qui se développent pour ramener ces questions dans le débat, mais aussi pour adapter ses réponses. Un projet émancipateur déconnecté des mouvements politiques réels deviendrait une idée éthérée flottant au-dessus la réalité politique. Il apparaîtrait d'abord inatteignable et tranquillement se détacherait des priorités politiques pour finalement devenir le fantôme d'une émancipation autrefois souhaitée. En ce sens, pour être effectif, le projet émancipateur résonne à la fois avec les concepts de pardon et de promesse chez Arendt.

Si nous n'étions pardonnés, délivrés des conséquences de ce que nous avons fait, notre capacité d'agir serait comme enfermée dans un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous relever; nous resterions à jamais victimes de ses conséquences, pareils à l'apprenti sorcier qui, faute de formule magique, ne pouvait briser le charme. Si nous n'étions liés par des promesses, nous serions incapables de conserver nos identités; nous serions condamnés à errer sans force et sans but, chacun dans les ténèbres de son coeur solitaire, pris dans les équivoques et les contradictions de ce coeur - dans des ténèbres que rien ne peut

dissiper, sinon la lumière que répand sur le domaine public la présence des autres, qui confirment l'identité de l'homme qui promet et de l'homme qui accomplit.⁸⁷⁹

Il faut savoir pardonner les erreurs passées – les projets émancipateurs échoués – pour en penser d'autre. Sans cette capacité nous restons enfermés dans la société contemporaine et nous plaçons l'émancipation comme impensable ou dangereuse. Cependant, il faut aussi que le projet soit promesse pour qu'il prenne sens, pour qu'il soit ancré dans l'action politique. S'il reste pur divertissement pour esprit rêveur, il ne peut prendre racine dans la volonté de transformer la société de construire un autre monde à partir de ce qui est.

Le rapport à l'action comporte aussi sa part de danger. En approchant trop le projet émancipateur des priorités du moment, on peut le rendre ou trop précis ou trop sujet à désaccord. Sa généralité et sa capacité de rassembler sont des éléments qui peuvent être mis en danger de mille façons par les circonstances politiques. Il est donc important de conserver l'interaction avec l'actualité politique sur le plan du dialogue et du débat et d'éviter de faire de ceux et celles qui discutent du projet émancipateur les responsables de la direction politique. Prendre le projet émancipateur pour en faire le guide d'un mouvement de transformation sociale risque de réifier une forme momentanée de ce projet et de la poser comme société idéale. On voit bien alors la possibilité soit d'un projet émancipateur qui éloigne des gens de la transformation sociale (parce qu'ils n'y adhèrent pas) ou d'une transformation sociale qui les éloigne du projet (parce qu'ils n'appuient pas les stratégies de transformation). Il est ainsi préférable de laisser ouverte et vivante la discussion sur la question du projet émancipateur pour qu'il reste clair que l'avenir demeure ouvert, que la discussion est à l'image du projet lui-même : c'est

⁸⁷⁹ Arendt Hannah, *La condition de l'homme moderne*, op. cit., p.302-303.

toujours ceux et celles qui le feront qui décideront de quoi il en retourne. Cela ne les empêche pas de discuter avant de ce qu'ils et elles veulent accomplir, mais il est impératif d'éviter toute impression de rigidité ou de projet où tout est décidé d'avance. Le projet émancipateur saura convaincre tant qu'il restera un espace de débat démocratique.

Tous nos projets émancipateurs portent une attention particulière à l'action. Chez Castoriadis, la révolution hongroise joue un rôle déterminant et participe à définir ce qu'est pour lui le socialisme. Elle indique également que ce socialisme qu'il souhaite est aussi revendiqué de façon bien concrète par des mouvements en lutte contre l'oppression totalitaire. Bookchin, quant à lui, restera toujours à l'affût des débats de l'extrême-gauche étatsunienne, pour le meilleur et pour le pire. Cela lui permettra d'échanger et de débattre avec des activistes, mais, comme nous l'avons mentionné, son mauvais tempérament et ses relents autoritaires éloigneront beaucoup de gens de ses idées. La fondation de l'*Institute for Social Ecology* et son implication politique dans la région de Burlington démontreront également la volonté de Bookchin de rester proche de l'action politique. Robin Hahnel et Michael Ablert se sont impliqués quant à eux de diverses façons, autant dans la construction de médias alternatifs (*Z Magazine* et *South End Press*) que dans la participation aux forums sociaux mondiaux. De plus, plusieurs petits groupes se sont formés aux États-Unis pour discuter, étudier et tenter d'appliquer l'économie participative au sein de leur milieu de vie ou de travail.

Les chapitres précédents ont fait un peu d'espace à la question de la pratique politique, notamment en considérant les pratiques des organisations libertaires comme une source de critique des projets émancipateurs. Cependant, il est évident qu'il s'agit ici d'un effort d'abord théorique, dont l'objectif immédiat n'est pas l'action politique. Une fois cette

contribution faite, il sera important de lui donner vie dans un dialogue avec des projets politiques de transformation sociale.

Le chemin du courage qui doit être parcouru demande donc de rester constamment alerte, de rester disponible, mais aussi de ne pas avoir peur d'avancer l'idée du projet émancipateur en sachant que jamais elle ne sera parfaitement achevée, prête à répondre à toutes les critiques ou appuyée sur des démonstrations implacables. Cependant, les projets émancipateurs n'ont pas que révélé ce parcours à adopter : ils laissent de grands pans de réflexion non couverts et dévoilent ainsi, d'une certaine façon, les malaises de la Pensée émancipatrice.

Le miroir aux malaises

Nous l'avons noté à quelques reprises ci-dessus, il est saisissant de voir que certains thèmes sont systématiquement absents des projets émancipateurs. Sans leur en faire le reproche – ces auteurs ne peuvent pas tout faire – il est intéressant de noter quels sont ces sempiternels absents et de tenter d'analyser pourquoi.

Le premier absent, et le plus évident, est la question de la vie privée comme espace problématisé. Depuis plusieurs décennies, les théories féministes ont abordé la vie privée, intime, le ménage, comme une institution qui serait non seulement façonnée politiquement par les autres institutions sociales, mais qui aurait aussi sa propre influence politique sur les autres institutions sociales. La vie privée comporte ses espaces de domination et d'oppression comme on en trouve dans la vie politique ou économique. Ces réflexions ne devraient pas être secondaires pour le projet émancipateur. Comme nous l'avons vu, le ménage est partie intégrante de la structure institutionnelle du projet,

où on suppose, en quelque sorte, qu'il est le lieu de l'action volontaire. Jamais on ne remet en doute dans le processus de planification de l'économie participative ou dans l'autonomie politique défendue par Castoriadis que les décisions qui sont prises par les agents économiques ou politiques le sont de façon libre. Comme les structures politiques et économiques ont été libérées du poids de la domination, on suppose qu'on peut y agir suivant notre volonté individuelle. Que fait-on alors avec la possibilité d'action sous la contrainte sur un plan plus intime? Plus complexe encore, comment envisage-t-on des socialisations de genre différenciées qui font choisir apparemment volontairement à certaines des rôles qui les mettent en position subalterne par rapport à d'autres? Au sein des espaces délibératifs, comment s'assurer que ces mêmes socialisations ne viennent pas nuire à la prise de parole de certaines et ne favorisent pas certaines décisions aux dépens d'autres? Aux questions soulevées par les théories féministes, les projets émancipateurs n'offrent pour l'instant aucune réponse.

Le malaise vers lequel pointe ce constat est celui de donner un visage positif à l'apport des théories féministes quant à l'espace privé. S'il n'est pas rare de voir l'importance de ces apports reconnus dans les théories critiques comme dans les écrits des auteurs de projets émancipateurs, la conséquence positive semble elle beaucoup moins évidente à situer. Elle l'est d'autant moins dans un projet émancipateur qui souhaite dépasser la seule imposition d'une vision normative du sociale à travers l'éducation. Simplement dire qu'il faudrait mieux éduquer les citoyen-nes sur ces questions semble à la fois trop simple et trop conjoncturel. Quelles sont les structures sociales qu'il faudrait mettre en place, dans une société émancipée pour rendre impossibles les rapports de domination fondés sur le genre? Voilà la véritable question. Poser autrement, on pourrait se demander

comment faire pour s'assurer que l'ensemble des structures sociales émancipées soient porteuses de l'égalité entre les genres? Si rien ne montre que les institutions déjà mentionnées sont incompatibles avec ces objectifs, il reste un important travail à faire pour qu'elles les atteignent pleinement. La même réflexion devrait et pourrait être faite à partir des apports des théories post-coloniales.

Un autre élément central qui est complètement absent du projet émancipateur pour l'instant, c'est la question de la contrainte. La vie en commun doit être balisée par certaines règles, par des limites à ne pas franchir individuellement. On pense bien sûr au meurtre, aux agressions ou au vol. Il y aura aussi des obligations sociales auxquelles certaines personnes ne voudront pas se plier – nous en avons abordé une concernant le travail. Que faire dans de tels cas? Le malaise de la Pensée émancipatrice sur ces questions est évident. Comment penser en commun émancipation et contrainte, voire punition? Qui rend-on responsable d'intervenir dans les cas où il faut empêcher des gens d'agir? Comment détermine-t-on les torts des uns et des autres? Comment établit-on des conséquences? Qui applique ces conséquences? Aucun projet émancipateur ne s'aventure en terrain aussi glissant. Le courage que nous mentionnions ci-dessus manque justement à propos de la contrainte. Le poids de l'histoire est, sur cette question, particulièrement lourd. Comment ne pas penser aux goulags quand on lit un projet qui se prétend émancipateur et qui parle déjà de force de l'ordre, de répression et de contrainte? Difficile de proposer une piste de sortie.

Penser la contrainte au sein de l'émancipation signifie être en mesure de penser comment la liberté positive collective vécue à travers l'autonomie politique est en mesure de limiter la liberté négative de chacun-e. Cette réflexion est difficile à mener, surtout dans

le cadre d'un projet émancipateur réfléchi au sein d'une société où la contrainte existe déjà et qu'elle est l'outil de la domination et de l'oppression. Alors que les libertés à venir paraissent abstraites et hypothétiques, on imagine beaucoup plus facilement les contraintes et les punitions. Ainsi, l'esprit qui recherche l'émancipation est beaucoup plus sensible à leurs conséquences. Emprunter cette voie a donc toutes les chances d'aliéner bon nombre de personnes qui auraient pu être convaincues par ailleurs. Pourtant, il est impossible de penser une société humaine sans contrainte, aussi minimes soient-elles. Il semble impératif de développer une réflexion sur cette question au sein du projet émancipateur.

Ces grands absents que sont la contrainte et la pensée de l'espace privé comme lieu potentiel de domination sont les prochaines zones d'ombre à éclairer dans le projet émancipateur. En refusant de confronter ces malaises, on compromet la portée du projet et son sérieux. La discussion permettra aussi d'attirer l'attention de personnes qui pour l'instant ne connaissent pas le projet émancipateur et qui pourront y apporter d'autres contributions.

Débattre du projet émancipateur : vivre l'émancipation

Comme Murray Bookchin, j'ai l'intime conviction que le débat entourant le projet émancipateur permet d'expérimenter l'émancipation. Se poser collectivement la question de ce que nous voulons comme société signifie reprendre en main une possibilité qui a trop longtemps été monopolisée par les pouvoirs autoritaires, les experts et l'économie. L'expérience de l'autonomie, c'est d'abord de croire possible que nous décidions ensemble, par le dialogue et la réflexion, de ce que sera notre destin. Le premier pas pour

ce faire est de débattre de ce que nous voudrions comme société si nous pouvions choisir. Nous avons perdu cette habitude. En ce moment, les seuls lieux concrets de décision collective s'inscrivent dans la résistance. Déjà, par ces seules luttes, elles suscitent l'adhésion, elles transforment des vies, changent des aspects de nos sociétés. Cette expérience collective de la démocratie peut aussi, en même temps, être utilisée pour commencer à discuter de ce que nous préfèrerions comme société.

En refusant d'adhérer aux arguments qui posent ce dialogue comme inutile, on se libère aussi d'un tabou. Comme l'ont montré les pages qui précèdent, la Pensée émancipatrice n'est pas orpheline de projets. Elle devient capable de répondre à la question : « Mais que voulez-vous faire de notre société si vous ne voulez pas le capitalisme et le gouvernement représentatif ? ». Pas parfaitement, bien sûr. Jamais assez pour satisfaire ses contempteurs, évidemment. Mais suffisamment pour dire qu'il y a un ailleurs, qu'il y a un possible et qu'il correspond à des centaines d'expériences vécues, à des milliers d'heures de réflexions, à plusieurs journées de travail pour l'organiser même à l'intérieur du système actuel.

Le projet devient alors attrait. C'est un pas important. En effet, si elle ne peut rendre attrayante l'émancipation, quelle chance a la Pensée émancipatrice d'atteindre ses buts?

Bibliographie

- Abensour Miguel, « “Démocratie insurgeante” et Institution », in Breaught Martin et Francis Dupuis-Déri (dir.), *La démocratie au-delà du libéralisme : perspectives critiques*, Outremont, Athena, 2009, p. 185–193.
- Abensour Miguel, « Démocratie sauvage“ et ”principe d’anarchie », in *Pour une philosophie politique critique : itinéraires*, Paris, Sens & Tonka, 2009, p. 319–348.
- Abensour Miguel, « Du bon usage de l’hypothèse de la servitude volontaire? », *Réfractations*, no. 17, 2006, p. 65–84.
- Abensour Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens & Tonka, 2006, 260 p.
- Abensour Miguel, « L’homme est un animal utopique: Entretiens avec Miguel Abensour dans la revue Mouvements », in *L’homme est un animal utopique*, Arles, Les éditions de la nuit, 2010, p. 87–108.
- Abensour Miguel, *L’utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, 211 p.
- Abensour Miguel, *Le procès des maîtres rêveurs*, Arles, Sulliver, 2000, 165 p.
- Abensour Miguel, « Persistante utopie », in *L’homme est un animal utopique*, Arles, Les éditions de la nuit, 2010, p. 169–196.
- Abensour Miguel, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort », in *Pour une philosophie politique critique : itinéraires*, Paris, Sens & Tonka, 2009, p. 83–135.
- Abensour Miguel, « Utopie et démocratie », in Riot-Sarcey Michèle (dir.), *L’Utopie en questions*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2001, p. 245–256.
- Abensour Miguel et Marcel Gauchet, « Les leçons de la servitude et leur destin », in La Boétie Étienne, *Le discours de la servitude volontaire, La Boétie et la question du politique*, Paris, Payot, 2002, p. 7–44.
- Adams S., « Castoriadis at the Limits of Autonomy? Ecological worldhood and the hermeneutic of modernity », *European Journal of Social Theory*, vol. 15, no. 3, 2012, p. 313–329.
- Adams Suzi, *Castoriadis’s Ontology: Being and Creation*, New York, Fordham University Press, 2011, 300 p.
- Adorno Theodor, *Dialectique négative*, Paris, Payot & Rivages, 2001, 340 p.

- Albert Michael, *Parecon: Life After Capitalism*, Londres, Verso, 2003, 311 p.
- Albert Michael, *Realizing Hope: Life Beyond Capitalism*, Londres, Zed Books, 2006, 216 p.
- Albert Michael, *Remembering Tomorrow: from SDS to Life After Capitalism*, New York, Seven Stories Press, 2006, 452 p.
- Albert Michael et al., *Liberating Theory*, Boston, South End Press, 1986, 197 p.
- Albert Michael et Evans Mark, *Occupy Vision*, Woods Hole, ZBooks, 2012, 185 p.
- Albert Michael et Robin Hahnel, *Looking Forward: Participatory Economics for the Twenty First Century*, Boston, South End Press, 1991, 153p.
- Albert Michael et Robin Hahnel, « Participatory Planning », *Science & Society*, vol. 56, no. 1, 1992, p. 39–59.
- Albert Michael et Hahnel Robin, *Socialism Today and Tomorrow*, Boston, South End Press, 1981, 406 p.
- Albert Michael et Robin Hahnel, *The Political Economy of Participatory Economics*, Princeton, Princeton University Press, 1991, 132 p.
- Anweiler Oskar, *Les Soviets en Russie*, Paris, Gallimard, 1972, 348 p.
- Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1988, 406 p.
- Beudet Pierre, Raphaël Canet et Marie-Josée Massicote, *L'altermondialisme : forums sociaux, résistances et nouvelle culture politique*, Écosociété, 2010, 477 p.
- Benjamin Walter, « Sur le concept d'histoire », in *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 331–355.
- Benkler Yochai et Helen Nissenbaum, « Commons-based Peer Production and Virtue », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, no. 4, 2006, p. 394–419.
- Bensaïd Daniel, « Politiques de Marx, des luttes de classe à la guerre civile en France », in *Inventer l'inconnu*, La fabrique, Paris, 2008, p. 13–103.
- Bookchin Murray, *From Urbanization to Cities : Toward a New Politics of Citizenship*, London, Cassell, 1995, 279 p.
- Bookchin Murray, *Post-scarcity Anarchism*, Palo Alto, Ramparts Press, 1977, 288 p.
- Bookchin Murray, « Social Ecology versus Deep Ecology - A Challenge for the Ecology Movement », *Green Perspectives*, vol. 4, no. 5, 1987, p. 1–23.
- Bookchin Murray, « The Meaning of Confederalism », *Green Perspectives*, no. 20, 1990,

- <http://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-the-meaning-of-confederalism>.
- Bookchin Murray, *The Ecology of Freedom: the Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Oakland, AK Press, 2005, 491 p.
- Bookchin Murray, *The Limits of the City*, New York, Harper & Row, 1974, 147 p.
- Bookchin Murray, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montréal, Black Rose Books, 1996, 198 p.
- Bookchin Murray, *Une société à refaire: vers une écologie de la liberté*, Montréal, Écosociété, 2011, 301 p.
- Bookchin Murray et Dave Foreman, *Defending the Earth: a Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*, Boston, South End Press, 1991, 147 p.
- Brus Włodzimierz, *Socialist Ownership and Political Systems*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975, 221 p.
- Cardon Dominique, *La démocratie Internet: promesses et limites*, Paris, Seuil, 2010, 101 p.
- Carson Rachel, *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 1962, 378 p.
- Castoriadis Cornelius, *Ce qui fait la Grèce II, La cité et les lois.*, Paris, Seuil, 2008, 310 p.
- Castoriadis Cornelius, *Ce qui fait la Grèce III, Thucydide, la force et le droit*, Paris, Seuil, 2010, 364 p.
- Castoriadis Cornelius, *Fait et à faire - Les carrefours du labyrinthe 5*, Paris, Seuil, 2008, 336 p.
- Castoriadis Cornelius, *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Seuil, 2007, 176 p.
- Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999, 538 p.
- Castoriadis Cornelius, *La montée de l'insignifiance - Les carrefours du labryinthe 4*, Paris, Seuil, 2007, 292 p.
- Castoriadis Cornelius, « La polis grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1999, p. 325–382.
- Castoriadis Cornelius, *La société bureaucratique*, vol. 1, Paris, Union générale d'éditions, 1973, 317 p.
- Castoriadis Cornelius, *Le contenu du socialisme*, Paris, Union générale d'éditions, 1979, 439 p.

- Castoriadis Cornelius, *Le monde morcelé - Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Seuil, 1999, 348 p.
- Castoriadis Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1998, 413 p.
- Castoriadis Cornelius, « Quelle démocratie? », in *Figures du pensable - Les carrefours du labyrinthe 6*, Paris, Points, 2009, p. 175–217.
- Castoriadis Cornelius, *Une société à la dérive : entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Seuil, 2005, 307 p.
- Castoriadis Cornelius et Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Seuil, 1981, 126 p.
- Caumières Philippe, *Castoriadis : le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2007.
- Caumières Philippe, *Castoriadis, critique sociale et émancipation*, Paris, Textuel, 2011, 133 p.
- Caumières Philippe et Arnaud Tomès, *Cornelius Castoriadis réinventer la politique après Marx*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, 288 p.
- Cervera-Marzal Manuel et Yohan Dubigeon, « Démocratie radicale et tirage au sort: Au-delà du libéralisme », *Raisons politiques*, vol. 50, no. 2, 2013, p. 157–176.
- Clark John, « Municipal Dreams - A Social Ecological Critique of Bookchin's Politics », in Andrew Light (dir.) *Social ecology after Bookchin*, New York, Guilford Press, 1998, p. 137–191.
- Couture Jean-Pierre, « Contre la privation libérale Hannah Arendt et les arguments de l'humanisme civique », in Breaught Martin et Francis Dupuis-Déri (dir.), *La démocratie au-delà du libéralisme : perspectives critiques*, Outrement Québec, Athena, 2009, p. 119–137.
- Delphy Christine, « L'ennemi principal », in *L'ennemi principal, 1. Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 1998, p. 33–56.
- Djilas Milovan, *The New Class: an analysis of the communist system*, New York, Hartcourt Brace Jovanovich, 1983, 214 p.
- Dobb Maurice, *Soviet economic development since 1917*, New York, International Publishers, 1966, 515 p.
- Dowlen Oliver, « Le tirage au sort en politique », *Esprit*, vol. Août/septembre, no. 8, 2011, p. 136–144.
- Drapeau Marie-Hélène, *Historicité et évolution du concept d'autogestion au Québec*, Montréal, CRAC-K, 2005.

- Dubigeon Yohan, « La démocratie des conseils, Aux origines modernes de l'autogouvernement », 2014, Paris, Institut d'Études Politiques de Paris.
- Duboin Marie-Louise, *Mais où va l'argent?*, Paris, Sextant, 2007, 232 p.
- Dupuis-Déri Francis, « L'altermondialisation à l'ombre du drapeau noir : L'anarchie en héritage », in *L'altermondialisme en France : La longue histoire d'une nouvelle cause*, Paris, Flammarion, 2005, p. 199–131.
- Dupuis-Déri Francis, « L'utopie est dans les prés : Campements militants temporaires et autogérés », *Réfractions*, no. 14, 2005, p. 127–136.
- Dupuis-Déri Francis, *Les Black Blocs : la liberté et l'égalité se manifestent*, Montréal, Lux, 2007, 247 p.
- Dupuis-Déri Francis, « Démocratie délibérative: héritage libéral ou anarchiste? », in Breaught Martin et Francis Dupuis-Déri (dir.), *La démocratie au-delà du libéralisme : perspectives critiques*, Québec, Athena, 2009, p. 159–183.
- Dupuis-Déri Francis, « Qui a peur du peuple? Le débat entre l'agoraphobie politique et l'agoraphilie politique », *Variations*, no. 15, 2011, p. 49–74.
- Eckersley Robyn, « Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin », in Andrew Light (dir.) *Social ecology after Bookchin*, New York, Guilford Press, 1998, p. 58–75.
- Engels Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Bruxelles, Editions Sociales, 1973, 121 p.
- Feenberg Andrew, *Pour une théorie critique de la technique*, Montréal, Lux, 2014, 464 p.
- Folbre Nancy, « Looking Forward: A Roundtable on Participatory Economics », *Z Magazine*, 1991, p. 67–70.
- Foster John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York, Monthly Review Press, 2000, 310 p.
- Foster John Bellamy, *The Ecological Revolution: Making Peace with the Planet*, New York, Monthly Review Press, 2009, 328 p.
- Foster John Bellamy, *The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment*, New York, Monthly Review Press, 1999, 168 p.
- Fotopoulos Takis, « Addendum: The ID project and Social Ecology », *The International Journal of Inclusive Democracy*, vol. 1, no. 3, 2005, p. 1–11.
- Fotopoulos Takis, « Inclusive Democracy and Participatory Economics », *Democracy and Nature*, vol. 9, no. 3, 2003, p.1-9.

- Fotopoulos Takis, « Q&A On The Economic Model of Inclusive Democracy », *The international Journal of Inclusive Democracy*, vol. 6, no. 4, 2010, p. 1–11.
- Fotopoulos Takis, « The Autonomy project and Inclusive Democracy A critical review of Castoriadis' thought », *The international Journal of Inclusive Democracy*, vol. 4, no. 2, 2008, p. 1–29.
- Fotopoulos Takis, *Towards an Inclusive Democracy, The Crisis of the Growth Economy and the Need for a New Liberatory Project*, New-York, Cassel, 1997, 401 p.
- Gorz André, *Les chemins du paradis: l'agonie du capital*, Paris, Editions Galilée, 1983, 249 p.
- Gorz André, *Métamorphoses du travail: critique de la raison économique*, Paris, Gallimard, 2004, 439 p.
- Gorz André, *Misères du présent, richesses du possible*, Paris, Galilée, 1997, 228 p.
- Gorz André, *Capitalisme, Socialisme, Écologie - Désorientations, Orientations*, Paris, Galilée, 1991, 234 p.
- Gorz André, *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008, 161 p.
- Gorz André, *Écologie et Liberté*, Paris, Galilée, 1977, 114 p.
- Gorz André, *Écologie et politique*, Paris, Seuil, 1978, 245 p.
- Graeber David, *Direct Action : an Ethnography*, Oakland, AK Press, 2009, 568 p.
- Graeber David, « La démocratie des interstices - Que reste-t-il de l'idéal démocratique? », *Revue du MAUSS*, vol. 2, no. 26, 2005, p. 41–89.
- Hager Mark, « Looking Forward: A Roundtable on Participatory Economics », *Z Magazine*, 1991, p. 70–71.
- Hahnel Robin, *Economic Justice and Democracy: From Competition to Cooperation*, New York, Routledge, coll. «Paths for the 21st century», 2005, 423 p.
- Hahnel Robin, *Of the People, by the People: the Case for a Participatory Economy*, Oakland, Soapbox Press, 2012, 146 p.
- Hansen Mogens Herman, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, Norman, University of Oklahoma Press, 1999, 447 p.
- Harvey David, *The Condition of Postmodernity : an Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Wiley-Blackwell, 2008, 392 p.
- Herber Lewis (Bookchin Murray), *Our synthetic environment*, New York, Knopf, 1962,

338 p.

Holloway John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir : le sens de la révolution aujourd'hui*, Montréal, Lux éditeur, 2007, 317 p.

Hopkins Rob, *Manuel de transition: de la dépendance au pétrole à la résilience locale*, Montréal, Écosociété, 2010, 216 p.

Horkheimer Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1996, 324 p.

Horkheimer Max et Adorno Theodor, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1983, 281 p.

Jappe Anselm, *Crédit à mort : la décomposition du capitalisme et ses critiques*, Paris, Lignes, 2011, 254 p.

Jappe Anselm, *Guy Debord*, Paris, Denoël, 2001, 266 p.

Jappe Anselm, *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003, 298 p.

Jonas Hans, *Le Principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Ed. du Cerf, 1990, 336 p.

Jorion Paul, *La guerre civile numérique*, Paris, Textuel, 2011, 109 p.

Kalyvas Andreas, « The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis Contra Habermas », *Thesis Eleven*, vol. 64, no. 1, 2001, p. 1–19.

Keucheyan Razmig, *Hémisphère gauche, une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Lux, Montréal, 2010, 335 p.

Klooger Jeff, *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy*, Boston, Brill, , 2009, 346 p.

Kotz David, « Socialism and Innovation », *Science & Society*, vol. 66, no. 1, 1992, p. 94-96.

Kurz Robert et al., *Manifeste contre le travail*, Paris, Scheer, 2002, 109 p.

Kurz Robert et Karl Marx, *Lire Marx : les principaux textes de Karl Marx pour le XXIe siècle*, Paris, Éd. de la Balustrade, 2002, 396 p.

Labelle Gilles, « Cornelius Castoriadis et les tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec », in *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Paris, Édition du Sandre, 2008, p. 215–233.

Labelle Gilles, « La question de l'utopie chez Miguel Abensour », 2011, Université d'Ottawa.

- Latouche Serge, *L'âge des limites*, Paris, Mille et une nuits, 2012, 147 p.
- Latouche Serge, *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel, 2005, 263 p.
- Latouche Serge, *La déraison de la raison économique: du délire d'efficacité au principe de précaution*, Paris, Albin Michel, 2001, 221 p.
- Latouche Serge, *Le pari de la décroissance*, Paris, Pluriel, 2006, 302 p.
- Latouche Serge, *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, Mille et une nuits, 2007, 171 p.
- Latour Bruno, *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999, 382 p.
- Leff Enrique, « Murray Bookchin and the End of Dialectical Naturalism », *Capitalism Nature Socialism*, vol. 9, no. 4, 1998, p. 67–93.
- Lefort Claude, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, 378 p.
- Lefort Claude, *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986, 332 p.
- Lefort Claude, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1983.
- Lefort Claude, « Le nom d'Un », in La Boétie Étienne, *Le discours de la servitude volontaire La Boétie et la question du politique*, Paris, Payot, 2002, p. 269–335.
- Lefort Claude, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, 778 p.
- Lefort Claude, *Un homme en trop*, Paris, Seuil, 1986, 254 p.
- Lénine Vladimir, *Socialisme utopique et socialisme scientifique, Choix d'articles et de discours*, Éditions du Progrès, Moscou, non daté, 330 p.
- Lévy Pierre, « Vers la cyberdémocratie », in *Odyssée Internet, Enjeux sociaux*, Québec, Presse de l'université du Québec, 2002, p. 61–78.
- Manin Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 2012, 347 p.
- Marcuse Herbert, *L'homme unidimensionnel essai sur l'ideologie de la societe industrielle avancee*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, 281 p.
- Marcuse Herbert, *La fin de l'utopie*, Seuil, Paris, 1968, 140 p.
- Marcuse Herbert, *Vers la libération: au delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, Editions de Minuit, 1969, 120 p.

- Marx Karl, « Adresse inaugurale et statuts de l'organisation international des travailleurs », in *Oeuvres Économie I*, Gallimard, Paris, 1965, p. 459–472.
- Marx Karl, « La guerre civile en France, Adresse au conseil général de l'Association internationale des travailleurs », in *Inventer l'inconnu*, La fabrique, Paris, 2008, p. 126–206.
- Marx Karl, « Misère de la philosophie », in *Oeuvres Économie I*, Gallimard, Paris, 1965, p. 1–136.
- Marx Karl et Friedrich Engels, « Correspondances Marx-Engels », in *Inventer l'inconnu*, La fabrique, Paris, 2008, p. 211–297.
- Menger Carl, *Principles of economics*, New York, New York University Press, 1981, 328 p.
- Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (Paris, France) et Castoriadis Cornelius, *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*, Paris, Mille et une nuits, 2010, 142p.
- Nitzan Jonathan et Bichler Shimshon, *Capital as Power: a Study of Order and Creorder*, New York, Routledge, 2009, 438 p.
- Oberdorff Henri, *La démocratie à l'ère numérique*, Grenoble, Presse universitaires de Grenoble, 2010, 205 p.
- Ojeili Chamsy, « Post-Marxism with Substance: Castoriadis and the Autonomy Project », *New Political Science*, vol. 23, no. 2, 2001, p. 225–239.
- Piketty Thomas, *Le capital au XXIe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, 970 p.
- Piketty Thomas, *Les hauts revenus en France au XXe siècle: inégalités et redistributions, 1901-1998*, Paris, Grasset, 2001, 807 p.
- Pink Daniel H, *Drive: the Surprising Truth About What Motivates Us*, New York, Riverhead Books, 2011, 270 p.
- Poirier Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis: création et institution*, Paris, Payot, 2011, 494 p.
- Poirier Nicolas, « La pensée philosophique de Castoriadis à l'époque de Socialisme ou Barbarie », in Bachofen, Blaise et al., *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Paris, Édition du Sandre, 2008, p. 59–72.
- Polletta Francesca, *Freedom is an Endless Meeting: Democracy in American Social Movements*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, 283 p.
- Postone Moishe, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie*

- critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009, 591 p.
- Prat Jean-Louis, *Introduction à Castoriadis*, Paris, la Découverte, 2012, 128 p.
- Quirion Marie-Ève, « Les rapports de pouvoir au sein des groupes militants radicaux », 2008, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Rancière Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Editions Osiris, 1990, 112 p.
- Rancière Jacques, *La Méésentente: Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, 188 p.
- Rancière Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005, 106 p.
- Rancière Jacques, *Le maître ignorant: cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987, 233 p.
- Raynaud Philippe, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, 892 p.
- Rosanvallon Pierre, *La contre-démocratie, la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, 345 p.
- Rudy Alan P., « Ecology and Anthropology in the Work of Murray Bookchin - Problems of Theory and Evidence », in Andrew Light (dir.) *Social Ecology After Bookchin*, New York, Guilford Press, 1998, p. 265–297.
- Schumacher E. F., *Small is beautiful: une société à la mesure de l'homme*, Paris, Contretemps / Le Seuil, 1978, 316 p.
- Scialabba George, « A Participatory Economy », *Dissent*, 1992, p. 282.
- Singer Brian, « The Later Castoriadis: Institution under Interrogation », *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 4, no. 1, 1980, p. 75–101.
- Singer Brian, « The Early Castoriadis: Socialism, Barbarism and the Bureaucratic Thread », *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, no. 3, 1979, p. 35–56.
- Sintomer Yves, *Petite histoire de l'expérimentation démocratique: tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris, la Découverte, 2011, 291 p.
- Spannos Chris (ed.), *Real utopia: participatory society for the 21st century*, Oakland, AK Press, 2008, 416p.
- Stephen Shalom, « ParPolity: Political Vision for a Good Society », *Znet*, 2005, <http://www.zcommunications.org/parpolity-political-vision-for-a-good-society-by-stephen1-shalom.html>.
- Tremblay-Pepin, Simon, *Une alchimie conceptuelle: économie participative et matérialisme hédoniste*, UQAM, octobre 2007.

- Tremblay-Pepin Simon, « Planification, écologie et démocratie », *Nouveaux cahiers du socialisme*, no. 6, 2011, p. 163–175.
- Veblen Thorstein, *The engineers and the price system*, New York, Cosimo, 2006, (non paginé).
- Vibert Stéphane, « Le nomos comme auto-institution collective. Le “germe grec” de l’autonomie démocratique chez Castoriadis », in Klimis Sophie *et al.* (dir.), *Castoriadis et les grecs*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, p. 27–71.
- Watson David, *Beyond Bookchin: Preface for a Future Social Ecology*, Detroit, Autonomedia et Black & Red, 1996, 249 p.
- Weisskopf Thomas, « Toward a Socialism for the Future, in the Wake of the Demise of the Socialism of the Past », *Review of Radical Political Economics*, vol. 24, no. 3 et 4, 1992, p. 1–28.
- White Damian F., *Bookchin: a Critical Appraisal*, Londres, Pluto Press, 2008, 236 p.
- Wilkinson Richard G et Pickett Kate, *L'égalité, c'est mieux: pourquoi les écarts de richesse ruinent nos sociétés*, Montréal, Écosociété, 2013, 378 p.
- Wood Ellen, *L'origine du capitalisme : une étude approfondie*, Montréal, Lux, 2009, 328 p.