

L'INTERVIEW :

Serge LATOUCHE



JIBRILE : Vous êtes l'un des membres fondateurs du MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales), mais aussi l'un des principaux penseurs de l'après-développement et de la décroissance. Dans la lignée de Polanyi, Illich, Ellul, et même des luddites, ces mouvements reconsidèrent l'ensemble des valeurs et institutions modernes et « postmodernes », comme le travail salarié, l'économisme, le technicisme, la logique utilitaire, etc. Pourriez-vous nous dire en quelques mots en quoi le développement est intellectuellement et pratiquement en échec ? Par ailleurs, qu'est-ce qui distingue les activistes de l'après-développement des théories d'un Ivan Illich ?

Serge LATOUCHE : Je me considère comme un disciple d'Ivan Illich. Je ne l'ai rencontré que trois fois, mais j'ai beaucoup fréquenté ses travaux et ses disciples (Wolfgang Sachs, Majid Rahnema, Gustavo Esteva, Jean Robert, Jean-Pierre Dupuy, etc.). Si on le lit bien, on trouve dans ses ouvrages toute la théorie de la décroissance. La seule différence, peut-être, c'est que par tempérament, Illich se refusait à présenter un projet alternatif.

Tout comme la décroissance, le développement s'apparente à un slogan. Il n'est pas né dans les universités ou dans le milieu des intellectuels, il a été forgé dans les milieux de la politique internationale, à l'ONU, et c'est après que l'on a demandé aux intellectuels de service de donner un contenu à ce terme et d'en faire un concept. Je suis assez friand d'une anecdote qui rapporte qu'Henry Kissinger interrogé sur la globalisation aurait répondu : la globalisation ce n'est que le nouveau nom de la politique hégémonique américaine. Cette réplique est d'une grande pertinence, mais on peut se demander quel était l'ancien nom ? À mon avis c'était le développement et le nom plus ancien encore de la politique hégémonique occidentale, pas seulement américaine, c'était la colonisation. On a une continuité, le développement n'est que le prolongement de la colonisation par d'autres moyens.

Le mot « développement » est issu de la biologie évolutionniste, tout comme le mot « croissance ». Il est antérieur à Darwin, on le trouve chez Lamarck dès la fin du dix-huitième siècle. Tous les biologistes parlent de la croissance des organismes et un organisme qui croît se modifie. Ils opposent la croissance au développement et inversement, le développement étant une modification qualitative : normalement le gland se transforme en chêne, s'il devient un gland monstrueux, c'est pathologique. Les économistes ont commencé à transposer cette métaphore, d'abord en Allemagne (*Entwicklung* chez Marx) et beaucoup plus tardivement dans les pays de langue anglaise et en France. Le « développementisme », lui, est apparu précisément le 20 janvier 1949 dans un discours sur le « Point quatre » de l'état de l'union du président Harry Truman, où il déclare que le monde est divisé en deux grands ensembles, les pays développés et les pays sous-développés. Tout devient unidimensionnalisé, d'un point de vue économique et temporel. Mais le développement économique est une vision vraiment organisciste, un organisme économique qui est en croissance se modifie.

Dans *Les Étapes de la croissance économique*, en 1960, Rostov définit « *development* » comme « *self sustaining growth* », soit une croissance capable de s'auto-soutenir. En qualifiant de *sustainable* le *development* nous produisons un pléonasme, puisque d'après Rostov le développement est déjà soutenable, déjà une croissance soutenable. Quand Ignacy Sachs dit qu'il faut reprendre le vieux terme « développement » en le requalifiant, il l'est déjà, le développement était déjà le beau, le bon, le bien de la modernité. Ce n'est pas sauvable pour une simple raison de bon sens, qui devrait nous frapper. D'abord, on ne se pose pas la question de l'objet, le développement de quoi ? le développement de la pollution ? Ensuite, le développement jusqu'où ? Et c'est le point le plus important, qui rend non pertinents les concepts de croissance et de développement. Ils contiennent en eux-mêmes l'*ubris*, la démesure, ce que les Grecs assimilaient à l'horreur par excellence, ils n'ont pas de limites. Autrement dit, on recherche toujours le plus et pas le bien. Pourquoi pense-t-on seulement dans le sens de l'accroissement, il y a pourtant des choses que l'on veut diminuer, la pollution, les embouteillages, les horaires de travail, les maladies... et bien non ! il faut tout augmenter et, surtout, sans limites.

Depuis quelques années, de nombreux auteurs critiquent certaines théories économiques (notamment néo-classiques), enseignées comme des dogmes dans les universités, ou pratiquées comme des rites par les acteurs économiques « officiels ». Or, en témoigne votre dernier ouvrage, vous allez beaucoup plus loin dans votre critique de l'économie. Quels reproches pourriez-vous faire à la fois à l'économie comme science et à l'économie comme idéologie – si tant est que les deux soient distinctes ? Au fond, à l'instar d'un Polanyi déplorant le « dés-encastrement » moderne de l'économie hors du social, ne plaidez vous pas pour que la discipline économique réintègre le champ plus vaste de l'anthropologie ?

Après Mai 68, tous les profs étaient partis à Paris pratiquement et me suis retrouvé à Lille, à faire ce que je voulais ou à peu près. Donc j'ai commencé à faire des cours de philosophie économique, d'épistémologie économique et j'ai enseigné une déconstruction critique de l'économie politique, de l'économie, y compris celle de Marx. Après plusieurs années de réflexion fondamentale en passant par l'anthropologie économique, c'est-à-dire une critique de l'homo economicus au nom de l'anthropologie plus concrète, à travers Karl Polanyi, Marshall Sahlins et Marcel Mauss. L'anthropologie économique parlait d'une réalité sociale qui était totalement étrangère aux économistes et qui pourtant devait les interpeller. Et il en est sorti un premier livre qui s'appelait *Critique de l'impérialisme*, c'était une critique des théories marxistes et léninistes de l'impérialisme pour donner une autre interprétation du développement et du sous-développement en tant que déculturation, destruction des cultures par la position d'une culture extérieure, celle de l'Occident. C'est à ce moment-là que j'ai écrit deux livres, *Faut-il refuser le développement ?* et *L'occidentalisation du monde*, dont mes amis suisses ont dit qu'ils étaient excellents mais que comme chez tous les Français, ils ne proposaient rien concernant la dimension écologique. Effectivement, je faisais la critique de l'impérialisme occidental, de l'Occident, de la déculturation, mais les limites naturelles n'entraient pas dans mon schéma. Pourtant je connaissais les travaux du Club de Rome et j'étais d'accord avec eux, mais je ne savais pas comment les intégrer. C'est venu seulement plus tard, avec *La planète des naufragés*.

Et pendant toute cette période se mettait en place une petite franc-maçonnerie internationale autour de gens qui avaient tous été disciples ou élèves d'Ivan Illich, comme Majid Rahnema qui a écrit *Quand la misère chasse la pauvreté* ou comme Wolfgang Sachs en Allemagne. Tous ces gens se retrouvaient pour dénoncer l'imposture du développement, la trahison de l'opulence. Il y avait une forte culture écologique, une forte critique des dégâts écologiques et des limites écologiques de la planète.

À cette époque-là, quand on parlait de développement, c'était toujours par rapport au Sud, parce c'était le Nord qui développait le Sud. Et par conséquent, après avoir dénoncé le développement, quand on s'intéressait à la recherche d'une alternative, on se demandait : comment les sociétés du Sud peuvent-elles survivre au raz de marée du développement qu'elles ont subi ? Et c'est pourquoi j'ai décrit comment les exclus s'auto-organisent et survivent dans *L'autre Afrique*, entre don et marché et j'en parlais déjà dans *La Planète des Naufragés*. L'intérêt de l'expérience de l'Afrique, c'est de voir que ces gens survivent hors économie.

Vous travaillez énormément sur l'Afrique, c'est-à-dire sur ce qu'il faut bien appeler des pratiques de résistance et de débrouille, afin de casser une véritable croûte de représentations, une doxa progressiste peut-être aussi ancienne que la coupure opérée à la Renaissance entre « Orient » et « Occident » – une doxa gonflée des aventures coloniales comme développementistes. Plusieurs questions se posent à ce propos : en quoi les pratiques de débrouille africaines peuvent-elles être des pratiques de résistance ? Par extension, en quoi les initiatives européennes de retour à l'autonomie, locales, informelles, peuvent-elles menacer un système dont il est effectivement pressant de sortir ? Enfin, pour revenir à l'Afrique, la doxa, la vulgate progressiste n'a-t-elle pas été aussi bien intégrée, voire mieux, par ses victimes, le « Tiers-monde », que par ses manœuvres, l'« Occident », comme en témoignent les attentes des malheureux naufragés de la modernité qui meurent sur les barbelés de l'Union Européenne ?

La colonisation de l'imaginaire a infiniment mieux fonctionné que la colonisation tout court, mais elle nous revient comme un boomerang avec les aspirations déçues des naufragés du développement qui alimentent le ressentiment et font le lit du terrorisme mais aussi de la souffrance psychologique de millions de victimes du mirage occidental. La bataille la plus importante porte sur le sens. Elle est la condition d'une transformation en profondeur des rapports sociaux planétaire.

Pour moi l'Afrique est affectivement très importante. Comme beaucoup de gens qui y ont vécu, je suis très attaché à sa richesse humaine fabuleuse, mais c'est sûr que l'Afrique officielle est mal partie, même très mal partie, il faut ajouter qu'on l'a beaucoup aidée en cela. Je suis allé récemment à Dakar, je n'y étais pas retourné depuis plusieurs années et j'ai constaté que je ne pourrais plus y vivre. Tous les débris de la modernité ont été adoptés. J'étais horrifié tant la ville est polluée, déglinguée. Les embouteillages sont monstrueux, la circulation effarante, les routes sont mal faites, les moteurs mal réglés, la police absente, aucun ordre ne règne, bref on met des heures pour traverser la ville ; tout le monde est équipé de téléphones portables mais tout aussi déglingués que le reste, c'est une caricature de nos modes de vie. En même temps, le dérèglement du système moderne dans lequel la population est en partie prise, mais qu'elle récupère ou qu'elle détourne dans sa propre logique, n'entame pas son extraordinaire capacité de bricolage, de créativité, de dynamisme et cela me fascine.

La situation de l'Afrique apparaît désespérée à l'aune de nos instruments d'observation. L'Afrique subsaharienne représente moins de 2 % du PIB mondial et dans ce moins de 2 %, on trouve un premier géant l'Afrique du Sud et un second en termes financiers et d'exportation le Nigeria, grâce à ses ressources pétrolières. Cela signifie que, pour 600 à 700 millions d'Africains, il ne reste rien mais, depuis Raymond Devos, on sait que trois fois rien c'est quand même un petit quelque chose ! Donc si les gens vivent alors qu'ils n'ont rien, c'est qu'ils vivent en dehors des logiques de l'économie, ce qui, pour l'économie, est totalement aberrant. C'est facile de dire que la quasi-totalité des Africains sont au-dessous du seuil de pauvreté si celui-ci est défini par deux dollars par jour. Évidemment que les problèmes sont énormes en Afrique, mais ce n'est pas le seul continent à être frappé. Je crois même que certains « pays émergents » dont on parle beaucoup positivement vivent des choses abominables, sans compter la Chine. Un de mes amis africains était effaré de découvrir la banlieue de Jakarta, où les gens vivent dans des cloaques. On lui propose en exemple une ville qui lui semble pire que Lagos, dont on connaît la réputation. On sait que l'Afrique est meurtrie par des guerres, des massacres, des pandémies, etc. mais, et c'est ce qui est extraordinaire, quand on se rend dans ces périphéries auto-construites, où les gens se sont auto-organisés, on observe toute une pépinière de créativité, d'auto-organisation à tous les niveaux : sociétal, imaginaire, technique et productif qui est plus ou moins la nébuleuse de l'informel. Alors qu'en terme économique l'Afrique ne représente plus rien, moins de 2% du PIB mondial, on est surpris de voir qu'un peu partout il y a une extraordinaire capacité à produire de la joie de vivre, que nous sommes de moins en moins capables de fabriquer, en particulier, dans les banlieues parisiennes apparemment.

Ils arrivent à survivre grâce à la solidarité, en mettant en commun le peu qu'ils ont. Finalement ils arrivent à produire de la richesse parce qu'il y a une très grande richesse relationnelle. Ça nous donne des orientations sur ce que pourrait être une autre croissance ou une sortie de la croissance, avec moins de biens matériels et plus de biens susceptibles de provoquer la joie de vivre.

Vous plaidez souvent, et avec dépit, pour la « pédagogie des catastrophes ». Or, ne craignez-vous pas que, plutôt que d'amener une conscientisation plus grande de la nécessité de rompre avec le système développementiste actuel, les catastrophes que nous subissons (vache folle, pollution, désordre climatique, terrorisme, etc.) – qui sont les conséquences directes ou indirectes de ce système – n'amènent qu'à un

accroissement des pouvoirs de l'État et de la croyance dans le technologisme, voire à une fuite en avant vers l'« aquibonisme » ? Et puis, ce processus de conscientisation n'est-il pas trop lent, eu égard à l'urgence de la situation ?

Je conclus mon article du *Monde Diplo* de novembre 2003 en disant : « L'inquiétante canicule 2003 a fait beaucoup plus que tous nos arguments pour convaincre de la nécessité de s'orienter vers une société de *décroissance*¹. Ainsi, pour réaliser la nécessaire décolonisation de l'imaginaire, on peut très largement compter sur la pédagogie des catastrophes ».

Je crois effectivement à la « pédagogie des catastrophes » dans le sens où Denis de Rougemont a le premier utilisé cette expression. « Je sens venir », écrivait-il, « une série de catastrophes organisées par nos soins diligents quoique inconscients. Si elles sont assez grandes pour réveiller le monde, pas assez pour tout écraser, je les dirai pédagogiques, seules capables de surmonter notre inertie et l'invincible propension des chroniqueurs à taxer de "psychose d'Apocalypse" toute dénonciation d'un facteur de danger bien avéré mais *qui rapporte* »².

Les dysfonctionnements inéluctables de la mégamachine, contradictions, crises, risques technologiques majeurs, pannes, sont sources d'insupportables souffrances et sont des malheurs qu'on ne peut que déplorer. Cependant, ce sont aussi des occasions de prise de conscience, de remise en cause, de refus, voire de révoltes. Certes, les exemples de catastrophes qui n'entraînent aucun changement ou pire qui provoquent des replis pouvant aboutir à des réactions de type « fasciste » ne manquent pas. La canicule de l'été 2003 elle-même a fait exploser les ventes de climatiseurs ! Toutefois, il y a beaucoup d'exemples en sens contraire. Un cas parmi d'autres : en décembre 1952, le smog londonien aurait tué 4000 personnes en cinq jours ! Cela provoqua une réaction telle qu'on se décida à voter le *clean air act* de 1956.

L'histoire de la vache folle est en même temps qu'un bon témoignage de la déraison des hommes, un signal fort qui, espérons-le, contribuera à freiner l'emballement de la « machine » insensée et si possible à renverser la vapeur. En tout cas, il ne s'agit en rien d'un catastrophisme. Cette pédagogie des catastrophes me semble rejoindre « l'heuristique de la peur » du philosophe Hans Jonas. « Il vaut mieux », écrit Jonas, « prêter l'oreille à la prophétie du malheur qu'à celle du bonheur »³. Cela, non pas par goût masochiste de l'apocalypse, mais précisément pour la conjurer. La politique de l'autruche est en tout état de cause une forme d'optimisme suicidaire.

Le vrai problème comme le souligne Jean-Pierre Dupuy est que « nous n'arrivons pas à donner un poids de réalité suffisant à l'avenir, et en particulier, à l'avenir catastrophique »⁴. « La catastrophe », écrit-il encore, « a ceci de terrible que non seulement on ne *croit* pas qu'elle va se produire alors même qu'on a toutes les raisons de *savoir* qu'elle va se produire, mais qu'une fois qu'elle s'est produite elle apparaît comme relevant de l'ordre normal des choses. Sa réalité même la rend banale. Elle n'était pas jugée possible avant qu'elle se réalise ; la voici intégrée sans autre forme de procès dans le "mobiliier ontologique" du monde, pour parler le jargon des philosophes. [...] C'est cette métaphysique spontanée du temps des catastrophes qui est l'obstacle majeur à la définition d'une prudence adaptée aux temps actuels »⁵. « En d'autres termes », conclut-il, « ce qui a des chances de nous sauver est cela même qui nous menace. Je crois que c'est cela l'interprétation la plus profonde de ce que Hans Jonas appelle l'heuristique de la peur »⁶.

Nous travaillons énormément, dans Jibrile, sur le fait que l'Occident est une machine à représenter, à se représenter comme désiré, et sur son fantasme de l'auto-construction, de l'autopoïétique, inédit à l'échelle de toute une civilisation ; une vision qui la pousse à vouloir modeler le monde, les choses, les faits – et même les hommes – pour élaborer sa propre identité, son propre sens. La révolution que les mouvements après-développementistes ou « convivialistes » proposent ne néglige-t-elle pas cet aspect fondamental de notre imaginaire ? Autrement dit, en quoi cette révolution peut-elle ne pas être le dernier avatar d'une quelconque « volonté de puissance » ?

Il y a un risque non négligeable, en effet. Une conception « humaniste » et universaliste de la décroissance présente au sein du mouvement y mènerait probablement. En revanche, à mon avis, l'autonomie au sens de Castoriadis, dans une vision « pluriversaliste » ne présente pas ce danger. Je

¹ Ainsi les articles de Jean-Paul Besset, « Faire face à l'agression climatique » (*Le Monde* du 2/08/2003) et de Corinne Lepage, « Écologie : la révolution ou la mort » (*Le Monde* du 15/08/2003) sont de véritables appels à la décroissance.

² Denis de Rougemont, *Foi et vie*, avril 1977, cité par F. Partant.

³ Hans Jonas, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Éditions du Cerf, 1990, Paris p.54.

⁴ Cahier de IUED juin 2003, p.161.

⁵ *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil 2003, pp. 84-85.

⁶ *Ibidem*, p.215.

me méfie de tout projet universaliste, même radical ou subversif. J'ai tendance à y déceler des relents d'ethnocentrisme occidental⁷. « Pourquoi Dieu », se demande Raimon Panikkar, « en détruisant le rêve de Babel, n'a-t-il pas voulu d'un gouvernement mondial, d'un marché mondial, d'une banque mondiale, d'une démocratie mondiale ? Pourquoi a-t-il préféré, pour permettre aux hommes de communiquer, de petites huttes à échelle humaine, avec des fenêtres et des rues, et non des autoroutes de l'information ? [...] Pour le philosophe, [la réponse] c'est pour que les rapports humains restent personnels »⁸. Comme l'a magistralement montré Louis Dumont, l'imaginaire holiste de la plupart des sociétés humaines, pour n'être pas étranger à une exigence de respect de la dignité des personnes ni à la prise en compte de leur volonté est très largement étranger à notre imaginaire égalitariste/identitaire. La revitalisation de la démocratie locale constitue une dimension de la décroissance sereine beaucoup plus sûrement que l'utopie d'une démocratie universelle. L'idée qu'une humanité unifiée est la condition d'un fonctionnement harmonieux de la planète fait partie de la panoplie des fausses bonnes idées véhiculées par l'ethnocentrisme occidental ordinaire⁹. La diversité des cultures est sans doute la condition d'un commerce social paisible. En effet, chaque culture se caractérise par la spécificité de ses valeurs. Même s'il régnait un langage et une monnaie commune sur la planète, chaque culture leur accorderait des significations propres et partiellement différentes. On peut le vérifier sur le plan économique. Si les places de marché, les marchés-rencontres ont été pendant des siècles sur presque tous les continents des lieux d'échange pacifique, de règlement des conflits, de circulation matrimoniale entre voisins et même entre ennemis, c'est que les transactions entre étrangers permises par l'intermédiation monétaire conservaient, en dépit de son anonymat relatif, les qualités du don réussi entre proches. Du fait des différences d'échelles de valeur, chacun en ressortait convaincu d'avoir fait une bonne affaire (voire d'avoir roulé son partenaire, lui-même persuadé d'avoir réussi le même coup !). Les marchés africains illustrent abondamment cette ruse du commerce pacifique entre cultures diverses. « En attribuant une valeur morale différente aux denrées échangées », écrit l'anthropologue Marco Aime, « chacun des deux protagonistes s'en sortira comme le vainqueur suivant ses propres paramètres »¹⁰. Ainsi, le malentendu interculturel est un « facilitateur » d'harmonie dans l'échange social en faisant régner la conviction partagée par chacun d'avoir obtenu son dû (voire même un peu plus...). Il en va de même sur le plan politique. La démocratie, en particulier, ne peut probablement fonctionner que si la *politie* est de petite dimension et fortement ancrée dans ses valeurs propres. Dans une vision « pluriversaliste », les rapports entre les diverses *polities* au sein du village planétaire pourraient être réglés, avons-nous écrit, par une « démocratie des cultures ». Bien évidemment, il ne s'agit pas là d'un gouvernement mondial, mais d'une instance d'arbitrage minimale entre des *polities* souveraines de statuts très divers. « Quand je m'oppose à un gouvernement mondial », remarque encore Panikkar, « je ne veux pas aller contre une harmonie universelle ou contre une forme de communication entre les hommes. Je reconnais que l'idée de gouvernement mondial est fantastique et je comprends que celui qui la soutient ne veut pas être le président suprême de l'humanité, mais désire l'harmonie, la paix, la compréhension entre les peuples et voudrait peut-être supprimer comme moi l'État souverain. L'alternative que je cherche à offrir serait la biorégion, c'est-à-dire les régions naturelles où les troupeaux, les plantes, les animaux, les eaux et les hommes forment un ensemble unique et harmonieux. [...] Il faudrait arriver à un mythe qui permette la *république universelle* sans impliquer ni gouvernement, ni contrôle, ni police mondiale. Cela requiert un autre type de rapports entre les biorégions »¹¹. Il va de soi que le choix même de l'expression que nous avons utilisée pour désigner l'institution exigée par la dimension globale de certains problèmes est encore une façon très occidentale de voir les choses. Il est remarquable qu'un collègue camerounais, le philosophe Jean-Christophe Bidima, confronté au même problème parlait lui de « palabre interculturelle » !

Propos recueillis par Frédéric DUFOING

⁷ Je me séparerai déjà sur ce point de Castoriadis. La lecture de Takis Fotopoulos renforce mes doutes.

⁸ *Le Monde* du mardi 2 avril 1996 : « Qui a peur de perdre son identité l'a déjà perdue » (Entretien avec Henri Tincq).

⁹ Ce que Denis Duclos qualifie fort justement de « délire d'universalité » à propos de « l'idéal d'une citoyenneté universelle et de son futur État planétaire, fantasme particulièrement présent chez les intellectuels en France ». *Société-monde, le temps des ruptures*, La Découverte-MAUSS, Paris, 2002, p.217.

¹⁰ Marco Aime, *La casa di nessuno*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p.114. Voir aussi le dernier chapitre de notre livre *Justice sans limites*, Fayard, 2003.

¹¹ Raimon Panikkar, *Politica e interculturalità*, 95/31 pp.22-23.