

Le projet d'autonomie selon Castoriadis

« L'objectif de la politique n'est pas le bonheur, c'est la liberté. »

C. Castoriadis (Les Carrefours du Labyrinthe tome IV)

À l'occasion de la parution du premier numéro de la revue *Hau*, Philippe Caumières est venu nous parler de la pensée du philosophe Castoriadis. Voici ci-dessous la retranscription de sa conférence.

Merci de l'invitation pour venir parler de la pensée de Castoriadis, un auteur qui à mon avis n'est pas connu comme il devrait l'être, même si c'est un nom qui circule dans l'espace public. Il a été co-fondateur à la fin des années 40 avec Claude Lefort du groupe « Socialisme ou barbarie », groupe révolutionnaire qui a contribué à sauver l'honneur d'une gauche française assez acquise en général aux vues du communisme et du stalinisme, puisque c'était une pensée non stalinienne mais qui n'a jamais versé dans l'acceptation de l'ordre libéral, donc une pensée révolutionnaire en rupture avec le stalinisme. Tout comme Lefort, il a fini par rompre avec le marxisme pour se faire le promoteur de la démocratie en matière politique. Toute la question va être de comprendre qu'est-ce qu'il entend par démocratie. Il me semble que l'œuvre qui est la sienne doit se comprendre à partir d'une interrogation principielle qui est : comment l'autonomie est-elle possible ? Il faut entendre cette question dans un double sens : comment l'autonomie a-t-elle pu émerger dans l'histoire ? Et comment peut-on organiser la vie collective de sorte que nous soyons autonomes ?

Cette œuvre qui est très confuse, très dense, très riche est en fait rigoureusement pensée quand on la rapporte à cette double question. Il y a une unité de l'œuvre qui est vraiment importante et si l'évolution de Castoriadis est évidente après sa participation au groupe militant « Socialisme ou barbarie » qui s'arrête dans les années 60, il n'empêche qu'il n'a jamais cessé de s'interroger sur la question de l'autonomie et que tout son travail se centre autour de cela.

Je me permets une citation : « Dans mon travail, l'idée d'autonomie apparaît très tôt, en fait dès le départ, et non pas comme idée "philosophique" ou "épistémologique" mais comme idée essentiellement politique. Son origine est ma préoccupation constante, avec la question révolutionnaire, la question de l'auto-transformation de la société. Grèce, 1944 : mes idées politiques sont au fond les mêmes qu'aujourd'hui », notait-il au début des années 80.

Castoriadis a d'abord parlé de gestion ouvrière dans les années 50-60 ; dans les années 60-70, il a parlé d'autogestion et enfin, dans les années 80, il a parlé de démocratie mais à chaque fois pour lui c'est la même chose dont il s'agit au fond : il s'agit de la « direction consciente par les hommes eux-mêmes de leur vie ». Évidemment cette question prend deux dimensions. Il y a une dimension individuelle : il a intégré la psychanalyse à son projet d'autonomie et il y a bien sûr une dimension collective qui relève de la démocratie. Donc les thèses qui sont développées dans les années militantes ne sont absolument pas rejetées, elles ont simplement conduit Castoriadis à prendre conscience des difficultés qui au départ n'avaient pas été aperçues et à proposer une œuvre vraiment très foisonnante.

Je commencerai par aborder la notion même d'autonomie en indiquant ce que suppose le fait d'envisager la société de manière nouvelle. Dans un deuxième temps, j'essaierai de caractériser ce qu'il en est des sociétés contemporaines, voir en quoi il y a une tension en elles entre le projet d'autonomie qui est encore présent mais qui est en train de s'effacer et, peut-être dans une dernière partie il sera temps de préciser quelques principes de la démocratie et de saisir ce qu'il en est de la pensée militante, de la pratique militante et si elle a un sens, comment on peut envisager le militantisme aujourd'hui.

Sur le projet d'autonomie

Castoriadis, donc, propose un projet d'autonomie et il est clair que parler du projet d'autonomie, c'est d'abord reconnaître que l'autonomie n'est pas accomplie. Sans doute l'autonomie n'est pas à envisager comme un état à atteindre mais relève-t-elle d'un mouvement permanent. Il s'agit quand même

de dénoncer le caractère hétéronomique, il faut jouer là sur l'étymologie : nomos c'est la loi, auto c'est soi-même. Donc autonomie c'est : je pose moi-même la loi et hétéronomie, c'est que la loi vient d'un autre. Parler du projet d'autonomie c'est signaler que l'autonomie n'est pas véritablement accomplie et c'est aussi faire le constat de l'hétéronomie, c'est-à-dire faire le constat que les individus n'ont en général pas de prise sur leur vie réelle et que si la démocratie, c'est comme l'étymologie aussi l'indique le kratos du demos, c'est-à-dire le pouvoir du peuple, alors il faut reconnaître que nous ne vivons pas dans une démocratie mais dans ce que Castoriadis appelle plutôt une oligarchie libérale. Le terme de démocratie peut être pris aujourd'hui à des sens multiples si bien que certains pensent qu'il n'a plus véritablement de sens. Peut-être est-il important de revenir à son origine, c'est le pouvoir du peuple et il suffit de dire ça pour se rendre compte qu'on ne vit pas dans une démocratie ou que les gens qui prétendent que nous sommes dans une démocratie font violence au sens même de ce qu'ils prétendent énoncer.

Parler du projet d'autonomie c'est aussi affirmer le désir que cette situation d'hétéronomie, de non-autonomie cesse puisque ce que nous voulons, c'est réclamer l'autonomie. Donc nous reconnaissons que la liberté est quelque chose que nous voulons vivre et pas seulement écrire comme étant un droit que l'on pourrait considérer comme un droit fondamental. C'est postuler aussi que seule une pratique collective est en mesure de satisfaire ce désir puisque l'homme est un animal politique. Il n'est pas question d'envisager la liberté uniquement de manière individuelle et de cultiver son jardin. Donc rappeler d'emblée que l'homme est un animal politique, c'est signaler ou rappeler aussi qu'il est vain de penser l'homme hors de la société et qu'il est vain aussi de considérer que la société ne serait qu'une sorte d'agrégation d'éléments séparés, que la société serait comme les libéraux voudraient nous le faire croire, une sorte de production des interactions entre des individus qui existeraient indépendamment de la société. L'individu, nous dit Castoriadis, n'est pour commencer et pour l'essentiel rien d'autre que la société. L'opposition individu / société prise rigoureusement est une fallace totale, un mensonge total. Il convient donc de s'opposer à cette doxa, cette idéologie libérale qui n'hésite pas encore une fois à affirmer que la société est la production des interactions entre individus qui existeraient indépendamment d'elle et qui auraient des caractéristiques quasiment naturelles. Il faut réaffirmer ici les avancées de la psychanalyse qui est très souvent mise à mal aujourd'hui malheureusement

et revenir à une dimension pré-individuelle qui est la psyché singulière conçue, nous dit Castoriadis. On pourra aussi rappeler que Castoriadis a été psychanalyste et qu'il a été le mari de Piera Aulagnier qui était très proche de Lacan.

Il y a donc une vision, chez Castoriadis, d'un sujet qui est au départ une monade primordiale et qui va devoir être socialisé pour pouvoir évoluer de manière convenable. Il faut bien comprendre que nous sommes des êtres sociaux, traversés de valeurs sociales et de règles sociales. La question se pose de savoir s'il est possible, d'ailleurs, si nous sommes fabriqués par la société, de critiquer la société. On voit immédiatement là que la question est de comprendre comment des individus qui sont structurés par une société pourraient mettre en cause cette société. Or, il faut bien constater que c'est le cas, nous la mettons en cause cette société. Pourtant Castoriadis assure que nous sommes fabriqués socialement, il parle de fabrication sociale de l'individu. Il dit que l'individu se constitue de manière progressive en intériorisant les représentations dominantes de la société et donc il semble bien que sous l'apparence de la spontanéité, en général, on exprime une véritable hétéronomie, c'est-à-dire que ce n'est pas notre position que nous exprimons mais ce sont bien des positions qui ont été intériorisées venues de la société.

On peut même parler d'aliénation. Pourquoi parler d'aliénation ? parce que *alios*, l'autre, l'hétéronomie, ça suppose l'acceptation non interrogée des valeurs que la société présente comme importantes, c'est-à-dire que les valeurs que la société nous propose sont acceptées comme telles. Par exemple, il est très frappant quand on est prof comme je suis, de discuter avec des jeunes de 17-18 ans et de voir qu'ils admettent immédiatement et sans contestation l'idée qu'une hiérarchie sociale doit s'imposer, hiérarchie à la fois de commandement, hiérarchie à la fois de salaire. L'idée même qu'il pourrait y avoir une organisation sociale non hiérarchique leur paraît une proposition absurde. Après, quand on discute, évidemment, ils peuvent prendre un peu de recul sur leur premier sentiment mais on voit bien qu'ils ont intériorisé les valeurs de la société et qu'ils ne les ont pas du tout remises en question. La réponse des élèves quand on parle comme ça, c'est « mais monsieur, s'il y a pas de hiérarchie, ça peut pas fonctionner ». Donc on voit bien que la société en général impose ses valeurs et en principe fait en sorte que ses valeurs ne soient jamais mises en question.

Il faut ici que je fasse une parenthèse pour expliciter ce qu'il en est de l'un des apports majeurs de la pensée de Castoriadis à la compréhension de la société. Je voudrais simplement souligner que d'abord toute société est historique parce qu'elle évolue, de sorte que parler de société seulement fait problème, et Castoriadis parle plutôt de social-historique. Social-historique, c'est un concept que Castoriadis a forgé pour expliquer qu'une société est toujours en évolution et qu'il n'y a d'histoire qu'à travers la société. Donc l'histoire véritable, c'est une histoire qui implique les hommes et les actions des individus. Le terme social-historique veut simplement signifier ce qu'on appelle ordinairement société mais il met en avant l'idée d'évolution toujours réelle de la société. Ce n'est donc pas une simple coquetterie que de parler de social-historique. Ça met en évidence que la société est toujours en évolution et que nous ne pouvons pas en connaître le devenir parce que là aussi c'est une idée centrale de Castoriadis qui a critiqué Marx à ce niveau-là, il n'est pas possible de connaître à l'avance ce que sera la société.

Or, la pensée révolutionnaire a pu donner l'illusion qu'elle maîtrisait le présent comme le futur et qu'en ayant telle action aujourd'hui, demain on raserait gratis ou demain on serait dans une société communiste ou demain les choses seraient magnifiques, donc il s'agissait d'avoir une action aujourd'hui très définie pour être sûr que demain on aurait la société rêvée. Comme si la société avait une évolution comparable à celle d'un mobile en physique, là on peut calculer à l'avance la trajectoire d'un mobile et si on ne fait pas d'erreur de calcul, on trouvera la trajectoire de façon tout à fait correcte. Toutes les bombes qu'on envoie tous les jours sont là pour prouver que ça fonctionne, en physique. Est-ce que l'analogie de la physique au champ social est acceptable ? On l'a cru et c'est bien un problème que Castoriadis a dénoncé, et une question qu'il a envisagée ; il a dénoncé ces réponses qui voulaient parler de l'histoire des sociétés comme d'une science.

C'est d'ailleurs ce pourquoi il a critiqué Marx. En tout cas, ce qu'on peut dire de Marx c'est qu'il a à la fois affirmé que l'histoire était l'histoire de la lutte des classes mais il a eu à la fois une sorte de tentation scientifique en précisant, avec sa notion d'idéologie, qu'on pouvait peut-être connaître la vérité d'une société en allant regarder au niveau de ce qu'il a appelé l'infrastructure économique, c'est-à-dire en allant regarder ce qui était le cœur même ou la

structure même d'une société qu'il appelait les forces productives. Je rappelle que les forces productives se composent de trois éléments : les conditions naturelles, la division du travail et l'état de développement des techniques et que ces trois éléments sont évidemment mêlés et qu'ils sont totalement indépendants de la conscience des hommes et que c'est eux qui conditionnent la conscience des hommes. Et la pensée de l'idéologie chez Marx c'est ça, c'est de dire que si on s'en tient à ce que les hommes affirment de manière consciente, on rate la réalité des choses. La réalité, il faut aller la chercher au-delà de ce discours qui est à la fois discours qui dit la vérité mais qui la masque. C'est ça l'idéologie chez Marx.

Un simple exemple donné par Castoriadis nous montrera que la pensée de l'idéologie chez Marx fait problème. Qu'est-ce que dirait un théoricien marxiste face à la pratique de certaines tribus indiennes du Mexique, je cite Castoriadis, « pour lesquelles le travail agricole est vécu non seulement comme moyen d'assurer la nourriture mais à la fois comme moment de culte d'un dieu, comme fête et comme danse » ? Il viendrait voir ces gens-là et il dirait : « eh ben voyez, ce qui est important, c'est l'acte productif, c'est la récolte du maïs. Le reste, c'est idéologique, c'est secondaire, ça vient enrober la chose mais ce qui est important c'est l'acte productif. »

Pour donner un autre exemple, quand j'étais en terminale, assez marxiste malgré moi ou spontanément marxiste parce que c'était quand même un peu dans l'air du temps, je me disais que l'interdit par exemple de la viande de porc dans certaines pratiques religieuses, relevait d'une sorte de biopolitique, comme dirait Foucault, c'est-à-dire de prescription nécessaire pour le bon développement des peuples parce que c'est une viande qui se conserve mal à la chaleur et derrière en fait l'interdit religieux, il faut y trouver une prescription de santé publique, pour dire les choses simplement. Vous voyez, l'idéologie, c'est ça chez Marx. On dit que c'est pour vénérer un dieu mais en fin de compte la vérité de la chose, c'est basement pratique au niveau du développement social.

Dire ça c'est verser vraiment dans l'erreur que Castoriadis dénonce puisqu'il nous dit que penser comme je le présente là, c'est verser dans l'idée que les représentations religieuses n'ont pas véritablement de sens, ne sont que secondaires avec les différentes acceptions du mot secondaire : secondes,

secondaires. On voudrait dire que ce qui est l'essentiel, c'est la production et que le reste c'est encore une fois quelque chose qui vient, une sorte de vernis qu'on met par-dessus mais qui n'est pas très important. Que ce qui est vrai, ce qui est réel, c'est l'ensemble des gestes productifs. Castoriadis continue en disant que cela revient à dire que la vraie nature de l'homme, c'est d'être un animal productif économique, c'est-à-dire être un capitaliste en fait. Et que la vision de Marx c'est qu'en fait le capitalisme c'est le télos, la finalité de l'histoire et que les sociétés tombent toutes, qu'elles le veuillent ou non, qu'elles en aient conscience ou non, vers le capitalisme.

Donc il faut tout en reconnaissant l'importance de la dimension économique, reconnaître qu'on ne peut pas envisager une société uniquement en disant, et c'est là qu'on aurait des divergences avec Anselm Jappe, je suppose, que l'élément économique est l'élément qui structure toute activité sociale. L'ordre symbolique, ou l'ordre que Castoriadis appellera imaginaire est aussi important. Si on peut comprendre qu'un individu vivant dans un système capitaliste se comporte spontanément comme un être économique, il est beaucoup plus difficile d'admettre que c'est là l'expression de la nature humaine et que tous les individus qui vivent dans des tribus non-capitalistes sont des gens qui se trompent et qu'il faudrait les ramener à la vérité de leur propre attitude en les débarrassant de la croyance qui est la leur pour leur rappeler que ce qui est vrai, c'est l'acte productif. Ça, ça serait ce que ferait un marxiste et c'est évidemment dénier la dimension centrale du symbolique.

Pour donner un peu plus d'éclairage à cette question difficile, je m'appuierai sur un exemple que propose Claude Lefort qui est proche de Castoriadis à un moment donné, même s'il s'en éloigne de manière importante à d'autres moments, et qui analyse justement ce qu'il en est de l'idéologie chez Marx. Il dit que ce que Marx vise en fait, c'est à retrouver l'origine de la division du travail dans son étude historique des sociétés humaines. Il y a les modes de production chez Marx et ce que Marx dit, c'est qu'il faut comprendre à la fois comment fonctionne une société à un moment donné (qu'est-ce que c'est que le capitalisme), mais aussi comprendre le passage d'une société à une autre. Pourquoi la société féodale a-t-elle généré ce qui est devenu ensuite le capitalisme ? Ce passage d'une figure historique à une autre, ce que Marx appelle un mode de production à un autre mode de production est absolument

nécessaire selon lui, ce qui est contesté par Castoriadis. Ce faisant, Marx revient de la société actuelle aux sociétés antérieures en essayant de retrouver l'origine des choses au niveau de la division du travail et il dit qu'à l'origine de la division du travail, il y a la division des sexes. Les femmes restent sur le lieu de vie, les hommes vont s'occuper des fonctions religieuses, des fonctions de chasse ou militaires ou de protection de la tribu. Et il voit là d'ailleurs un moment où il va y avoir basculement parce qu'au départ, les femmes donnant la vie sont l'élément central et puis ensuite les hommes récupérant les fonctions religieuses et les fonctions militaires prennent le pouvoir entre guillemets sur les femmes. La thèse de Marx pêche, je cite Claude Lefort « dans la perspective de Marx, le concept de division du travail renvoie lui-même à un fait brut, ce qui dévoile sans équivoque le positivisme de Marx puisque la thèse suppose ce qui échappe à l'explication, un partage des sexes tel que les partenaires s'identifieraient naturellement comme différents, donc élèveraient naturellement à la réflexion cette différence et se représenteraient comme homme et comme femme ».

La question n'est pas de nier la différence sexuelle, un petit enfant qui voit des corps d'homme et de femme se pose des questions par rapport à ça mais dire que cette différence sexuelle est un fait brut ne signifie rien. Ce n'est pas cette différence qui me dit ce que c'est qu'être un homme, ce que c'est qu'être une femme. Qu'est-ce que c'est qu'être un homme et qu'est-ce que c'est qu'être une femme ? Il faut que la société me le dise. Est-ce qu'être un homme, c'est se battre ? Est-ce qu'être une femme, c'est faire la couture ? Moi j'ai eu un choc personnel très fort ; l'année après le bac, je suis allé en Amérique du sud et on entre dans un petit village sur une île, sur le lac Titicaca, où on voit tous les hommes en train de faire des points, une sorte de tricot devant leur maison et pas une femme dans le village. On traverse le village et on voit des champs ou des jardins en terrasse et les femmes étaient toutes dans les jardins. Et moi, issu d'un milieu rural, traditionnel de la France des années 60-70, j'avais la représentation de la femme à la maison. Et là je me suis dit, c'est pas du tout naturel tout ça. Donc c'est tout bête, mais être une femme ou être un homme, ce n'est pas donné avec son corps biologique. Ça relève de représentations sociales. Et ces représentations sociales, elles ne sont pas produites par la nature, elles ne relèvent pas de la nature, elles sont produites par l'ordre social lui-même. Donc elles sont création sociale.

Évidemment, cette création n'est pas le fait de quelques-uns qui ont pensé les choses pour tout le monde, elles ne sont pas le fait de consciences individuelles, elles sont le fait de ce que Castoriadis appelle un imaginaire collectif, c'est-à-dire un collectif anonyme plus exactement. Elles sont création, donc elles sont le fait d'une instance qui crée et qui produit quelque chose qui n'a jamais été, donc un imaginaire, l'imagination étant l'instance qui habituellement est considérée comme créatrice de quelque chose qui n'a jamais été. Et l'ordre social relève de collectifs anonymes : c'est ni vous ni moi concrètement et pourtant ce sont les hommes.

Un autre exemple de création du collectif anonyme, c'est le langage. Il n'y a pas de langage sans les hommes mais en même temps, qui a décidé de créer le langage ? On ne sait pas ; et le langage relève des hommes, donc d'un collectif anonyme. Et on voit bien aujourd'hui, je parle pour le français, qu'une évolution s'opère dans la langue, qu'il y a un effacement de l'accord du participe passé. En français, on devrait dire « les clés que j'ai prises » et maintenant, on entend des gens dire « les clés que j'ai pris » et puis même avec le verbe être parfois, on entend des phrases où l'accord n'est pas fait. C'est une évolution de la langue, c'est pas grave, mais qui l'a voulue cette évolution ? Il n'y a pas une instance qui a dit : maintenant on change les règles. C'est une évolution qui se fait de manière anonyme et en même temps qui est le fait des hommes.

Ce que je voulais souligner en faisant ce rappel, c'est que pour Castoriadis, la société repose sur elle-même et est le produit de sa propre création, on peut parler d'auto-crédation. Mais elle ne dérive de rien, la société, elle ne dérive pas de la nature, elle est structurée par des valeurs qui sont des créations sociales, donc ce qu'on appelle des significations imaginaires collectives ou sociales. On comprend que toute société propose du sens aux individus. Qu'est-ce qui est bien, qu'est-ce qui n'est pas bien ? Qu'est-ce qui est juste, qu'est-ce qui est injuste ? Qu'est-ce qu'il faut faire, qu'est-ce qu'il ne faut pas faire ? Donc en fait, si on veut analyser une société, on verra qu'il faut en comprendre les significations profondes. Qu'est-ce qui fait qu'on est une société capitaliste par opposition à la société médiévale ? Quelle est la caractéristique de cette société ? Quelle est la valeur ou quelles sont les valeurs que cette société met en avant et qui nous permettent de dire qu'il y a société capitaliste ?

Donc ces valeurs sont posées par la société, et elles ont une triple fonction entre guillemets : un, elles donnent du sens, elles donnent accès au monde, elles nous permettent de nous repérer en disant : ceci est bien, ceci n'est pas bien ; elles indiquent donc ce qu'il faut faire ou non, en partant de là, est-ce qu'il faut adorer son dieu, est-ce qu'il faut s'investir pour accumuler du capital, est-ce qu'il faut jouir sans entraves, est-ce qu'il faut lutter pour l'émancipation de tous ? Ça, ce sont des valeurs que la société diffuse et enfin, un point extrêmement délicat que Castoriadis n'a pas véritablement développé mais qu'il indique et qui me paraît être un point important, elle crée des types d'affects. Par exemple, dit-il, la foi, c'est un affect spécifique du christianisme que les grecs anciens ne pouvaient pas partager, ne pourraient pas comprendre.

Ceci étant posé comme vision générale de la société, je peux revenir à la question de l'hétéronomie comprise comme aliénation. Ce qu'il faut en effet percevoir, c'est que nous sommes en général, aliénés aux représentations que la société nous impose : les valeurs de la société sont posées comme allant de soi et ne sont pas remises en question. Si vous êtes croyant, vous ne mettez pas en question l'existence de Dieu. Donc, si vous êtes dans une société donnée, vous adhérez aux valeurs de la société et la question même « est-ce que cette valeur vaut ? » n'est pas formulable. Le problème, c'est qu'elle est formulable, puisque je la formule. Donc nous, nous pouvons considérer qu'il y a eu un événement particulier dont nous ne pouvons pas rendre compte mais que nous pouvons constater qui a fait que nous pouvons énoncer la question.

Mais avant d'en venir là, je voudrais insister sur l'importance de ces significations qui sont là pour masquer ce que Castoriadis appelle l'Abîme ou le Chaos. L'idée même selon laquelle les valeurs qui sont les nôtres, pour lesquelles nous sommes prêts parfois à perdre notre vie, n'ont pas de fondement utile, est une idée qui est très difficilement acceptée, même encore dans nos sociétés. Et justement les valeurs sont là pour masquer, nous dit Castoriadis, le fait que la société ne repose sur rien de naturel, que rien ne la justifie d'être ce qu'elle est. Je me permets de faire référence à un tableau de Magritte qui me plaît beaucoup, qui est très bien commenté par Pierre Legendre, qui s'appelle La lunette d'approche ; c'est un cadre, vous voyez une fenêtre, et de l'autre côté de la fenêtre, vous voyez un jardin puis un paysage qui est peint de l'autre côté de la fenêtre. Le seul point important, c'est que la fenêtre n'est pas complètement fermée, les

deux battants ne sont pas complètement fermés l'un sur l'autre et donc entre les deux, il y a un interstice et quand on regarde avec attention, on voit qu'entre les deux, il y a du noir. C'est-à-dire qu'en fait, on se rend compte que le paysage que l'on croyait être de l'autre côté de la fenêtre et vers lequel s'ouvrira la fenêtre, semblait-il, est peint sur la fenêtre mais que quand on ouvre la fenêtre c'est le noir, il n'y a rien. D'une certaine façon, c'est ça, les significations imaginaires et sociales. Elles donnent du sens au monde, mais il n'y a pas de fondement parce que le monde est un monde qui ne donne pas de sens en lui-même, qui n'est pas porteur de sens. C'est cela qu'il faut comprendre comme étant l'Abîme ou le Chaos. En tout cas, vous voyez qu'il y a nécessairement production de sens par la société pour masquer ce vide que représentent l'Abîme ou le Chaos.

Castoriadis insiste sur le fait qu'il y a toujours du pouvoir dans une société, pouvoir explicite, parce que justement l'Abîme affleure toujours et que le risque d'éclatement de la société menace en permanence. Donc il y a toujours besoin d'un pouvoir explicite pour justement faire tenir la société et cela signifie aussi qu'il y a toujours une dimension politique dans la société.

L'emploi du terme politique ne doit pas prêter à confusion, je voudrais prévenir trois mésinterprétations possibles de ce terme : la première, ça serait d'identifier le pouvoir et l'Etat. Les sociétés sans Etat ne sont pas des sociétés sans pouvoir. Pierre Clastres est un anthropologue qui est mort très jeune malheureusement, mais qui a travaillé les sociétés sans Etat et cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de pouvoir. Deuxièmement il ne faut pas confondre le politique et l'institution d'ensemble de la société. Troisième point à bien préciser, il ne faut pas assimiler le et la politique et là, il y a des débats entre les penseurs actuels. Claude Lefort en particulier a parlé du politique et Castoriadis revient sur le terme au féminin. Castoriadis dit la politique, c'est-à-dire une action politique alors que pour Claude Lefort, le politique, c'est l'ordre symbolique ou l'institution d'ensemble de la société. Moi je préfère la manière dont Castoriadis envisage la politique parce que cela précise que la politique, il n'y en a pas partout. Il n'y a de la politique que là où il y a une conscience collective de ce que les valeurs sont questionnables et je reviens donc sur ce que je disais tout à l'heure à savoir que j'énonce des propos qui sont évidemment possibles parce que la société m'a permis de les énoncer. Si j'étais dans une société comme Pierre Clastres les analyse, par exemple les Guayaki, ce sont

des sociétés sans Etat qui ont le charme pour Pierre Clastres d'avoir empêché la privatisation des richesses, l'appropriation individuelle des richesses ; il y a une propriété collective, un vrai communisme parce que s'il y a du surplus, ce surplus est détruit et donc il n'y a pas d'appropriation privative possible. Mais quand il rend compte de ces sociétés, il rappelle aussi qu'il y a des rites terribles : les jeunes gens sont à un moment donné affrontés à des épreuves où les sages du village vont chercher des pierres dans des ruisseaux qui ne sont pas trop coupantes, pour déchirer la peau de ces jeunes gens qu'ils scarifient sur lesquels ils marquent la loi de la société qui est : « tu ne vaux pas plus ni moins qu'un autre » et ces jeunes gens sont pendant 2-3 jours, parfois une semaine, quasiment laissés pour morts, donc ce sont vraiment des tortures. Alors évidemment qu'une fois ce rite initiatique passé, il n'y a pas de remise en question de la loi. Donc, on peut s'interroger. Pierre Clastres a été fasciné par ces sociétés, mais Castoriadis qui revient sur ses travaux s'interroge et je comprends l'interrogation de Castoriadis.

Donc en général, on ne s'interroge pas sur l'ordre social puisque cet ordre social s'impose de telle sorte qu'il paraît être naturel. Si c'est Dieu qui veut qu'il n'y ait pas de mariage entre des gens du même sexe, on ne va pas imaginer un mariage entre des gens du même sexe. Vous voyez comment la crispation par exemple, de certains catholiques vis-à-vis du mariage pour tous, relève en fait d'une sorte de tremblement par rapport à la représentation parce que ce qui m'a beaucoup fait réfléchir lors de ces manifestations, c'est que c'était des manifestations non pas pour avoir un droit pour soi, mais pour empêcher certains d'avoir un droit, alors que ça ne changeait rien à ma propre situation de militant, celui qui allais manifester. Donc c'est étonnant ou étrange de voir que des gens se mobilisent pour refuser à d'autres des droits qu'eux ont et qui n'empêchent rien par rapport à eux. Quoi qu'il en soit, je crois que la bonne manière d'envisager les choses, c'est de se rendre compte que c'est insupportable pour ces gens-là, parce que tout d'un coup, ça révèle que ce qu'ils croient être fondé ne l'est pas et qu'ils adhèrent à une vision hétérosexuelle de la famille mais que cette adhésion n'est pas garantie par la nature. Or on a toujours tendance à penser que soit la raison, soit la nature garantit les valeurs qui sont les nôtres. La société propose des valeurs et oublie en général de rappeler qu'elle est elle-même responsable de ces valeurs, elle laisse paraître que ces valeurs viennent d'une dimension extra-sociale. Par exemple, on va dire que l'homme est par nature un être calculateur qui vise la maximisation de ses profits. On pourra

dire si on est croyant que Dieu a donné les tables à Moïse, c'est écrit, donc à partir de là, il n'y a plus qu'à s'incliner.

Donc dans ces représentations-là, traditionnelles, on ne peut pas mettre en question les valeurs de la société mais ce que je dis là prouve bien que c'est possible puisque je le fais et je ne suis pas quelqu'un qui saute par-dessus mon temps, comme dirait Hegel, donc c'est bien que j'ai hérité de cette capacité de me poser des questions quant aux valeurs de ma société. Cela est donc possible parce qu'historiquement, ça a été déjà énoncé. La question, c'est : où et pourquoi ? À la question pourquoi, on ne pourra pas répondre, on pourra faire des études tout à fait poussées pour essayer de rendre compte de pourquoi à un moment donné les hommes se sont interrogés sur les valeurs qui sont les leurs, on ne pourra jamais expliquer les choses. C'est là que Castoriadis n'est pas marxiste et qu'il dit qu'il y a irréductibilité de la signification à la causation, c'est-à-dire qu'en fait il y a émergence de quelque chose qui n'est pas explicable. On peut dire par contre où ça s'est passé.

Ça s'est passé peut-être de manière informelle, insidieuse et partielle dans certains endroits du monde, mais ça s'est passé de manière explicite en Grèce, 6 siècles avant Jésus-Christ où là, pour la première fois, pendant ce moment qui a commencé à la fin du VIIIe et qui s'est affirmé avec force jusqu'au Ve siècle avant Jésus-Christ, on a pu avoir une mise en cause des valeurs que la société propose et qui s'exprime, nous dit Castoriadis, comme une sorte de rupture du sens. Ce qui allait de soi n'allait plus de soi. Castoriadis dit que cette rupture de la clôture du sens s'exprime par la création de la politique et de la philosophie. Comme mon propos n'est pas historique, je voudrais simplement préciser quelques éléments qui caractérisent ce moment tout à fait remarquable.

Premièrement, ce mouvement va de pair avec la création d'un espace public, on s'interroge publiquement sur ce qui importe à tous, l'espace public cesse d'être l'affaire privée des prêtres, du roi, de certains dirigeants politiques pour devenir l'espace de tous.

Deuxième point : la création d'un espace public va avec l'émergence d'une rationalité nouvelle qui va aussi de pair avec la perte du sacré. On s'interroge en essayant de comprendre par la raison les choses et donc on cesse d'accepter les explications toutes faites qui semblaient sacrées. Je voudrais juste donner un exemple dont Castoriadis ne parle jamais mais qui me paraît tout à fait aller dans le sens de ce qu'il dit. C'est un exemple tiré des Euménides, des Oresties. Oreste est le fils d'Agamemnon, le chef de l'armée navale, qui va combattre contre Troie. Vous savez que les Grecs ont toujours des problèmes très très tragiques et évidemment il ne peut pas aller combattre à Troie parce que les vents ne sont pas favorables. Il demande à l'oracle qui lui dit qu'il faut qu'il sacrifie sa fille Iphigénie. Qu'est-ce qu'il va faire ? Les Grecs, c'est toujours le problème entre le privé et le public. En général, les hommes sont du côté du public, les femmes du côté du privé. Donc Iphigénie va être sacrifiée pour les besoins de la collectivité et Clytemnestre, la femme d'Agamemnon n'a pas du tout accepté ça. Voilà qu'Agamemnon revient de la guerre de Troie, glorieux vainqueur, il attend comme il se doit d'avoir les honneurs et d'être reçu comme un héros, mais en fin de compte, Clytemnestre avait fomenté sa vengeance et avec son amant, Égisthe, elle jette un filet sur le bain, Agamemnon est nu dans le bain et elle le tue dans le bain. Oreste, qui était exilé, revient, apprend ça et il veut venger son père, donc il tue sa mère. Oreste sait très bien que ce qu'il a fait, ce n'est pas bien, donc il se retourne vers la déesse Athéna et il lui demande : « je suis d'Argos et tu connais fort bien mon père, Agamemnon, le chef de l'armée navale des Grecs avec lequel tu as détruit de fond en comble la ville de Troie. Il a péri sans gloire, ce roi, à son retour dans sa maison. Et c'est ma mère au noir dessein qui l'a tué en l'enveloppant d'un filet brodé qui témoignait du meurtre accompli dans le bain. Et moi à mon retour, car j'étais exilé, j'ai tué ma mère. (...) C'est à toi de juger si j'ai bien fait ou mal fait. Quoi que tu en décides, je m'y soumetts entièrement. » Voilà Oreste, conscient d'avoir mal agi qui demande à la déesse ce qu'il faut accomplir comme châtement, comme peine. Ce qui m'intéresse, c'est la réponse de la déesse Athéna : « Si l'on tient cette affaire trop importante pour que des mortels en décident, il ne m'est pas permis non plus à moi de me prononcer sur un meurtre qui excite d'après colères, mais puisque l'affaire en est à ce point, je vais choisir des juges du meurtre que je lierai par serment et former un tribunal destiné à durer toujours. » Donc en gros, la déesse dit : « Mon pauvre Oreste, c'est votre problème, vous les hommes. Moi j'ai pas de réponse. » Bon, un dieu qui dit aux hommes : « débrouillez-vous les hommes », c'est déjà quelque chose d'assez fort, je trouve, qui fait qu'on peut dire qu'il y a perte de sacré, à comparer avec les prescriptions de toutes les

religions du monde entier qui vous disent : « il faut faire ceci, faut faire cela, dans le lit, pas dans le lit... » Là, on a des Grecs qui ont des représentations d'humains qui disent : « débrouillez-vous, la seule chose que moi en tant que déesse, je peux faire, c'est vous aider à former un tribunal, donc à décider entre vous ». Mais là, la décision, elle relève d'une décision collective des hommes, elle ne dérive d'aucun ordre transcendant, d'aucune dimension transcendante.

Yirmiyahu Jovel, spécialiste de Spinoza et philosophe israélien a dit dans un entretien dans Le Monde, il y a quelques temps, que Spinoza était un penseur de l'immanence et pour définir l'immanence, il mettait en avant trois points : d'abord « l'affirmation que ce monde-ci, celui où nous vivons, ne laisse rien derrière ni au-delà, ce monde est l'horizon total de l'être, il n'y a pas d'autre domaine qui lui serait transcendant ; deuxièmement, ce monde est la seule norme et le seul contexte de toutes les normes éthiques ou politiques ; la source des valeurs morales et sociales ainsi que la légitimité politique ne sont pas à chercher dans un au-delà, elles se trouvent dans les êtres humains qui s'interrogent pour les élaborer. Troisièmement, ces deux premiers éléments sont la condition de toute émancipation, de toute libération aussi restreinte soit-elle, dont l'humanité est capable », et il continue en disant : « Spinoza n'est pas l'inventeur de cette immanence, elle se trouve chez les plus anciens philosophes grecs, mais elle avait été submergée par la culture judéo-chrétienne et la théologie médiévale. »

Donc l'idée de l'autonomie, c'est quand même l'idée que la société et les hommes sont responsables des valeurs qui sont les leurs et que toute tentative de rapporter ces valeurs à une origine externe à la société est une manipulation qui vise à ne plus les mettre en question ces valeurs, et donc à les poser comme nécessaires.

Alors, ce que vous devez comprendre et ce sur quoi je voudrais finir ce premier point, c'est que ce qui caractérise de manière fondamentale l'imaginaire, en tout cas les représentations de ces Grecs, c'est le caractère tragique. Castoriadis n'hésite pas à mettre en lumière le sens de ce caractère à partir du questionnement de Kant qui demandait : « que puis-je savoir, qu'est-ce que je dois faire et qu'est-ce que je peux espérer ? » Ce sont les trois

questions qui résument la pensée de Kant et Castoriadis dit que les Grecs n'ont pas apporté de réponse aux deux premières questions dans la mesure où ils ont plutôt ouvert un débat sans fin ; mais il précise qu'à la troisième question, celle concernant l'espoir, ils ont répondu par un rien massif et retentissant.

Cette vision tragique, on peut la voir s'exprimer de manière très très forte dans l'épopée homérique : quand Ulysse redescend au royaume des morts, il voit Achille qui est roi au royaume des morts mais Achille dit à Ulysse qu'il préférerait être esclave chez un petit fermier que roi au royaume des morts. C'est l'idée qu'au-delà de la vie, il n'y a rien à attendre. Et Castoriadis dit que cette vision des choses a une traduction philosophique dans le questionnement sur l'Être et qui pose que l'Être n'est pas un ordre ; c'est pourquoi il parle de la torsion platonicienne. Pendant 25 siècles, nous serons marqués par cela, le christianisme se développera en articulant la pensée platonicienne à la pensée juive. L'idée de Platon, c'est que le monde est structuré par le Bien et que le Bien c'est le Vrai, et le Juste c'est le Beau. Donc l'Être, indépendant de nous, il est bien, il est le Beau, il est le Vrai, il est le Juste et que si jamais dans le monde il y a du mal, c'est parce que nous l'avons introduit.

Castoriadis dit que les Grecs ne voyaient pas le monde comme étant en lui-même porteur de beauté, de justice, etc. Le monde en lui-même, c'est l'hubris, c'est la démesure, c'est l'au-delà de l'ordre justement et c'est l'institution humaine, la politique donc, qui s'interroge sur quelle institution est la meilleure, en tout cas c'est l'institution humaine qui vient ordonner ce qui est en soi chaotique. Donc on a une vision ontologique d'un monde qui est profondément tragique et qui pose que les institutions humaines sont là pour donner un ordre à quelque chose qui n'en a pas en soi. En général, on ordonne le monde en posant des cadres qui ne sont jamais remis en question. La politique, l'autonomie supposent le questionnement de ce cadre.

Alors vous comprenez peut-être mieux le sens d'autonomie ; autos nomos : je me donne moi-même la loi. C'est pas : je fais n'importe quoi ; on a conscience qu'un cadre est nécessaire mais ce cadre-là, rien ne le justifie, on peut toujours le reprendre. On est tout à fait conscient qu'il faut vivre avec des limites, avec un cadre, avec un ordre qui justement limite nos penchants

qui pourraient nous entraîner vers une sorte de démesure tragique mais aucun cadre particulier n'est assuré et ne vaut de façon intangible. Je voudrais assez rapidement éclairer à partir de ces réflexions ce qu'il en est de la société comprise comme création de signification imaginaire ce qu'il en est des sociétés modernes.

Les sociétés modernes

Les sociétés modernes, il faut les envisager comme toute autre société à partir des significations qui sont les siennes, des valeurs qu'elles défendent. Quelles sont les significations des sociétés modernes ? Les sociétés modernes, ce sont les sociétés qui en gros commencent à partir du XVIIe siècle, qui sont sorties de ce qu'on appelle le théologico-politique, c'est-à-dire d'un ordre politique qui dérivait du divin où le roi était l'autorité divine. Ces sociétés modernes se sont justement, comme dit Castoriadis, instituées en rupture avec le religieux. Cette rupture a donné la possibilité de s'interroger, elle reprend un peu cette interrogation grecque sur quelle est la valeur des valeurs, qu'est-ce qu'on doit faire pour être vraiment dans le juste. Mais en même temps, il nous dit que les significations des sociétés modernes sont doubles.

D'un côté, il y a cette reprise du questionnement démocratique, du questionnement du projet d'autonomie. Ça va s'incarner dans toutes les luttes : le mouvement ouvrier, les luttes féminines, la lutte de la jeunesse et ça continue à sa façon aujourd'hui. Depuis 3 ou 4 siècles, l'Occident moderne est quand même structuré partiellement par cela. Mais il y en a une autre qui est tout à fait propre aux sociétés modernes, qui n'a pas d'antécédent dans les sociétés passées, c'est le capitalisme, qui est en fait l'incarnation d'un imaginaire qui est celui d'une volonté de maîtrise totale du monde et des hommes, qui commence au XVIIe siècle.

Donc on a deux significations hétérogènes en droit, mais qui en fait se sont tout le temps contaminées. Ça me paraît intéressant de le souligner et je trouve que les militants marxistes en particulier sont tout à fait inconséquents par rapport à certaines de leurs revendications parce qu'ils n'ont pas pris en compte





cela. Si vous êtes un militant marxiste, vous dites : « Sarkozy veut éliminer les juges : très bien, la justice c'est un appareil idéologique d'Etat, c'est au service de l'idéologie dominante servant la classe dominante qui est la bourgeoisie, donc les juges, ce sont des ennemis de classe », voilà ce qu'on disait dans les années 70. Mais moi, quand Sarkozy voulait éliminer les juges, ça me gênait, je ne suis pas dupe non plus de ce qu'est la justice mais quand même il y avait quelque chose qui résistait. De même pour l'école, de même pour les services publics, il y avait quelque chose qui me gênait et je trouvais inconséquents les militants de la ligue révolutionnaire ou du NPA qui allaient lutter contre la privatisation de la SNCF alors même que c'était un appareil d'Etat.

Pour éviter justement cette inconséquence, peut-être qu'on peut comprendre que ces deux significations se sont trouvées être à l'œuvre dans toutes les institutions sociales. L'école, c'est à la fois un appareil idéologique d'Etat (c'est une expression d'Althusser), c'est-à-dire qu'elle est au service de la classe bourgeoise et Bourdieu a montré dans *Les héritiers* en 1964 qu'effectivement, elle dit qu'elle est démocratique mais qu'en fait, elle ne l'est pas et qu'elle sert la classe dominante sous des manières non perçues en général. En même temps, elle est aussi quelque chose qui a permis à beaucoup d'enfants de classes modestes d'arriver à se dégager de leur situation. Donc l'école est à la fois une institution au service de la bourgeoisie mais elle n'est pas que ça, elle avait aussi un idéal d'autonomie, un idéal d'émancipation et en général les enseignants, des instituteurs jusqu'aux professeurs, étaient motivés par cela, par la volonté de permettre à des enfants issus de milieux relativement modestes du point de vue culturel, de s'élever, de s'émanciper si on peut encore parler ainsi. Donc il faut comprendre que les institutions sont structurées par les deux et que peut-être aujourd'hui où on met à mal ces institutions, il s'agirait clairement de séparer les deux, en tout cas de voir qu'est-ce qui est en jeu parce qu'il ne faudrait peut-être pas jeter le bébé avec l'eau du bain, comme on dit.

Cela me paraît très important parce qu'il y a une nouvelle dynamique qui s'est mise en place à la fin des années 70 et qui signe ce que Castoriadis avait déjà vu dans les années 60, qui est l'éclipse du projet d'autonomie. Cette nouvelle dynamique qui structure les sociétés modernes ou occidentales actuelles, Castoriadis ne l'a pas vraiment thématisée ou analysée sérieusement mais celui qui l'a fait de façon très pertinente, c'est Michel Foucault à la fin des années 70,

à un cours au Collège de France qui s'appelle « naissance de la biopolitique », (c'est un cours de 78-79 et déjà il perçoit la nature d'une dynamique qui ne fait que s'imposer, dont on perçoit aujourd'hui clairement les effets). En deux mots, Foucault dit que le néolibéralisme, ce n'est pas du libéralisme plus, c'est une autre forme de libéralisme. Ce que je voudrais simplement souligner, c'est qu'il y a trois ou quatre points clés qui me permettent de saisir la différence, si je résume, entre le néolibéralisme et le libéralisme.

Pour les deux, néo-libéraux et libéraux, on considère que la rationalité première est celle du marché. Là, il y a une acceptation de cette action de base : le marché est producteur de rationalité et c'est sur cette rationalité qu'il va falloir calquer l'ensemble de l'organisation sociale. La différence, c'est que le marché n'est pas vu de la même façon. Pour les libéraux traditionnels, le marché est vu comme le lieu naturel des échanges, pour les néo-libéraux, c'est le lieu construit de la concurrence. C'est très important de noter cette opposition : le lieu naturel des échanges : il y a une dynamique liée à l'échange marchand qui fait que les choses s'organisent d'elles-mêmes au mieux et que si on vient mettre un ordre là-dedans, ça marche pas ou ça marche moins bien donc il ne faut pas intervenir. Pour les néo-libéraux, le marché, c'est un ordre non pas naturel, mais construit, grâce à une intervention de l'Etat, donc de la force publique et c'est le lieu de la concurrence. C'est important parce que si c'est lieu de la concurrence et pas seulement celui des échanges, il va falloir étendre ce marché partout et ce qui jusqu'à présent échappait à l'ordre du marché : les services publics, l'école, la justice, la police, les hôpitaux, ça va pouvoir être récupéré par la rationalité du marché. Et c'est comme ça que, c'est le troisième point, il va falloir que l'Etat intervienne, puisque c'est un lieu construit, de façon extrêmement radicale pour imposer partout où c'est possible des marchés et là, vous avez les mises en concurrence des hôpitaux, des écoles, etc. Donc c'est une intervention politique et volontaire. Dernier point peut-être qu'il faudrait souligner qui n'est pas le moindre des points, c'est que cette rationalité concurrentielle ne doit connaître en droit aucune limite, donc elle doit s'étendre partout jusqu'à investir les individus eux-mêmes conçus comme des unités de production. Les individus sont compris comme des producteurs de leur propre vie.

Gary Becker qui a été un prix Nobel d'économie, parle de capital humain. Les individus eux-mêmes sont pris comme des producteurs de leur propre vie,

je voudrais juste souligner ce que cela signifie et qu'est-ce que ça engage. Pour que ça se mette en place, pour que l'on puisse structurer les individus comme étant des producteurs de leur vie, il va falloir que l'on impose des manières d'être mais sans que ce soit une directive trop voyante, il faut que ce soit imposé mais comme si ça venait des individus. Donc, on va mettre en place des situations où les individus vont être amenés eux-mêmes à avoir comme décision ce qu'on attend d'eux : on va les mettre dans des situations concurrentielles où la seule solution sera de choisir ce qu'on attend d'eux. Donc on va pousser comme ça les individus à se comporter comme des êtres économiques pour lesquels la solidarité, le rapport à l'autre sera secondaire. On fabrique ainsi des néo-sujets, des nouveaux sujets en agitant à la fois la peur et ce que Foucault appelle « des disciplines », et on va jouer sur la rivalité, on va les mettre en concurrence et on va créer des situations où la seule solution pour eux, ça va être de répondre comme on attend. Je voudrais juste pour éclairer ce que je dis, souligner que ce n'est pas pour rien que les jeux télévisés depuis une dizaine d'années sont très souvent des jeux où on a des gens en concurrence et où on en élimine un à la fin. Vous noterez que jamais la question de l'élimination n'est posée. Tout le monde accepte les règles du jeu. Donc quand vous avez 3, 4, 5 ans et que vous regardez Graines de star et que vous êtes habitué toute votre enfance à voir : « mais oui, il chante aussi bien que l'autre mais il est éliminé, c'est le jeu » et pour faire bonne figure en plus, celui qui est éliminé vient remercier les autres et dire combien il était content d'être avec les autres et jamais il n'y aura une mise en cause de l'ordre imposé et « vous savez très bien chanter tous les 3 mais on est désolé, il y en a un qui doit partir ce soir ». On éduque les enfants comme ça à une certaine manière de voir les choses où le rapport à l'autre est particulier, fait de rivalité ; en même temps, il faut un peu de relation affective, positive, donc on se respecte mais parce qu'on sait bien au fond qu'il y en aura un qui sera éliminé et qu'il y en aura un qui sera gagnant et celui qui a perdu doit faire preuve de fair-play. On a là quelque chose de très pervers au point que Castoriadis parle de mutation anthropologique. L'idée est qu'on vit une période où le projet d'autonomie est mis à mal parce qu'on fabrique des individus ou on propose des modèles identificatoires qui sont très problématiques.

Castoriadis dans les années 50, s'était intéressé à la vie dans l'atelier de production et contrairement à Marx qui disait que le capitalisme est une dynamique qui est économiquement viciée et qui ne peut aller qu'à son effondrement (chute tendancielle du taux de profit), Castoriadis à la fin des

années 50, dit qu'il faut revoir les analyses de Marx et il montre que, le problème chez Marx c'est qu'il envisage que les individus sont comme le capitalisme voudrait qu'ils soient, c'est-à-dire des êtres réifiés, considérés comme des choses, des robots parce que dans l'organisation du travail ce sont effectivement des robots. Castoriadis dit que la contradiction du capitalisme, ce n'est pas ce que dit Marx, ce n'est pas une contradiction qui sur le plan économique va amener à l'effondrement du capitalisme, c'est une contradiction qui n'est pas mortifère complètement mais qui crée des situations de mal-être et qui vient de ce que les rapports de production sont des rapports entre dirigeants et dirigés, les dirigeants étant tout à fait séparés des dirigés et imposant aux individus qui étaient des ouvriers d'exécuter les ordres qu'ils leur imposent. Il y a aussi la bureaucratie stalinienne en même temps, on s'est rendu compte qu'on avait une propriété collective des moyens de production et qu'il y avait quand même de l'exploitation, ce que les communistes ne voulaient pas reconnaître mais Castoriadis a très vite vu qu'il y avait de l'exploitation en Russie donc il écrit un texte en 1947 qu'il reprend en 1949 qui montre qu'il y a une exploitation terrible et il dit : si les moyens de production étant collectifs, il y a encore de l'exploitation, c'est que l'exploitation ne tient pas uniquement sur la question de la propriété, elle tient aux rapports de production : d'un côté les gens qui décident, de l'autre côté les gens qui exécutent et cette distinction rigide entre décideurs et exécutants, elle est problématique.

Je rappelle que Taylor expliquait comment il faut charger une pelle de sable : on explique comment il faut faire, on décrit le geste de l'ouvrier dans son détail, mais qu'est-ce que je fais si je suis gaucher ? Donc déjà au niveau physiologique, il y a eu des réactions individuelles et d'autre part Castoriadis qui analyse beaucoup le travail dans les ateliers de production se rend compte que l'exécution est toujours en train de rattraper les erreurs de la planification proposée par les décideurs, c'est-à-dire que ceux qui proposent le travail proposent le travail dans une direction donnée et qu'il y a forcément des problèmes qui interviennent qu'ils n'ont pas vus et donc les ouvriers sont obligés à chaque fois de déroger aux règles qui leur sont imposées pour permettre une meilleure production. Ce qui révèle cela de façon très remarquable, ce sont les grèves du zèle: vous faites exactement ce qu'on vous demande, ça ne marche pas. Vous faites à la lettre les directives qui vous sont données en n'en faisant ni plus ni moins et on voit que ça ne marche pas. Donc qu'est-ce que dit Castoriadis ? En permanence le système d'un côté considère les ouvriers comme des choses,

ce sont des simples exécutants (cf. le film de Chaplin, les temps modernes) et en même temps, fait appel sans le reconnaître à leur créativité permanente, d'où sa thèse qu'il faut voir là la contradiction du capitalisme, qui débouche sur la revendication de ce qu'il appelle la gestion ouvrière ou de ce qu'il appellera l'autogestion par la suite.

Dans les années 80-90, il se rend compte que la question de la contradiction du système est plus large et qu'elle touche carrément au problème anthropologique. On propose comme modèle identificatoire des gens comme Bernard Tapie, dans les années 80 (même le peuple voulait qu'il devienne ministre), c'est-à-dire des gagnants, il faut gagner. La seule valeur, c'est le gain, être des gagnants dans toutes les situations existantes et en même temps, nous dit Castoriadis, si la société n'était constituée que de gens comme ça, ça ne marcherait pas parce que la société a besoin de gens intègres. Qu'est-ce que ça serait un juge qui n'est pas intègre ? il gagne pas beaucoup donc on lui met un billet, un pot-de-vin ? Qu'est-ce que c'est un prof qui accepterait de transformer ses notes ? Qu'est-ce que c'est une infirmière qui fait son boulot uniquement au prorata de ce qu'elle gagne ? S'il n'y a pas des valeurs que le système ne reconnaît pas, la société ne pourrait pas fonctionner. Donc elle fait appel sans arrêt à des manières d'être, à des valeurs, à des types anthropologiques hérités alors même qu'elle propose un autre type d'humain qui lui, ne permettrait pas le fonctionnement convenable de la société.

Pour finir, on peut réfléchir un petit peu sur quoi faire dans la société, parce que le constat que je dresse est assez sombre et il faut bien dire que Castoriadis à la fin était assez sombre. Quoi faire ? Une des difficultés importante qui, je crois, est aujourd'hui dépassée, ça a été de comprendre que l'organisation politique léniniste était problématique. Qu'est-ce que dit Lénine ? Lénine retrouve d'une certaine façon une idée que Platon avait, vous avez peut-être souvenir du mythe de la caverne où il y a des gens qui sont au fond de la caverne, ils voient des ombres depuis qu'ils sont petits et ils croient que les ombres sont la réalité. En fait, on pourrait dire que les valeurs que la société impose sont des valeurs qui structurent les individus. Donc si on demande aux gens de dire spontanément ce qu'ils désirent, ils ne vont désirer que ce que le système leur laisse désirer. Qu'est-ce que dit Lénine ? si on demande aux travailleurs quelles sont leurs revendications, ils n'auront que des revendications trade-unionistes,

on dirait social-démocrates aujourd'hui, c'est-à-dire qu'ils vont demander un chef un peu moins sévère, ils vont demander une organisation du travail plus souple, un meilleur salaire, ils vont demander des aménagements du système mais ils ne penseront jamais que ça peut fonctionner sans chef par exemple. Donc, qu'est-ce que dit Lénine ? Comme les gens sont trop dominés par l'idéologie, ils ne peuvent même pas comprendre quel est leur propre intérêt, donc il faut qu'il y ait des militants professionnels extrêmement aguerris qui introduisent de l'extérieur la conscience de classe auprès de ses ouvriers. On a donc un parti qui est très rigidement organisé : d'un côté ceux qui dirigent, d'un autre côté ceux qui exécutent. Mais voilà dit Castoriadis, c'est ce qui se passe déjà dans l'entreprise capitaliste et ça, c'est ce qu'on veut éviter justement. L'objectif de la révolution c'est pas seulement l'appropriation collective des moyens de production, mais c'est la gestion collective, c'est-à-dire qu'il n'y ait plus de dirigeants et de dirigés, d'un côté les dirigeants, de l'autre côté les dirigés et que tout le monde participe à l'élaboration de l'organisation. Donc on ne peut pas pour atteindre cet objectif utiliser un moyen, le parti, qui use de cette situation qu'on veut voir s'effondrer. On est là dans une situation très difficile, on ne peut plus dire aux gens ce qui est bon pour eux et en même temps il faut bien reconnaître que l'aliénation, que l'idéologie est efficace, qu'elle produit des représentations chez les individus qui les empêchent de comprendre leur véritable intérêt.

Donc qu'est-ce qu'il faut qu'on fasse ? Je n'ai pas de réponse. Ce qu'on peut simplement souligner c'est que peut-être il faut inciter les gens et surtout, moi je dirais pour conclure, qu'il faut prendre en considération deux choses : un, comprendre que c'est pas seulement la parole qui compte, c'est pas seulement l'exposé de doctrines mais c'est le fait de ressentir les choses en les vivant : il ne suffit pas de dire aux personnes avec qui on milite « tu peux faire les choses », il faut peut-être faire en sorte de les faire avec, et que les gens constatent qu'effectivement sans chef ça fonctionne parce qu'on est une structure associative.

Et deuxième et dernier point sur lequel je voudrais insister, c'est sur le fait que les militants ou les gens qui se pensent un devoir de militant ne sont jamais assurés de ne pas être eux-mêmes porteurs d'une idéologie et qu'ils doivent être aussi les sujets de leur propre militantisme, donc il faut militer

sur et contre soi-même. Ce travail pour essayer d'être le plus au clair sur ce que je fais en tant que militant est un travail absolument fondamental et je pense que ce qui se passe au NPA qui a pu être intéressant ou ce qui se passe dans la gauche critique en général est largement amputé ou en tout cas les problèmes s'en tiennent largement au fait que les militants sont incapables de se mettre en question eux-mêmes, qu'ils sont dans un dogmatisme non reconnu, qu'ils se pensent conscients mais qu'ils ont une difficulté à réfléchir sur leurs propositions y compris théoriques. Je suis frappé par le fait que les militants ont en général peur du savoir, il y a un effondrement absolument incroyable. J'étais très heureux quand j'ai appris qu'ici il y avait une réunion mensuelle où on se donne comme objectif de travailler, moi ça fait 20 ans que je milite comme ça en ayant créé un lieu de réflexion : les gens viennent et on travaille sérieusement, c'était bien avant les cafés philo, ça continue après les cafés philo et ça s'est pas fait dans un café parce qu'il était question quand même de travailler un peu, un travail décontracté sans avoir une parole de vérité à donner et en mettant tout le monde à contribution et je pense que ça c'est important. Mais ce que je constate c'est que les militants encartés ne viennent pas dans ce genre de choses, qu'ils fuient les lieux de réflexion et ça j'avoue que c'est à la fois quelque chose qui m'interpelle et que je peux essayer d'éclairer mais qui me laisse sceptique et en même temps un peu pessimiste parce que si les militants eux-mêmes ne prennent pas conscience qu'il faut évoluer, se tenir toujours au courant, faire des efforts sur soi et qu'on n'est pas assuré de la vérité qu'on doit diffuser aux autres, alors je vois pas comment on pourrait s'en sortir.

L'intégralité de la conférence et du débat qui a suivi peut être écoutée sur :
hau.eklablog.com



