

Lire (et comprendre) Castoriadis

De quelques tentatives de penser notre époque



Sommaire

- **Introduction** p. 3
- **Un parcours politique à partir de C. Castoriadis (extraits)** p. 4
- **Castoriadis et les bien-pensants** p. 22
 - I – La gauche et ses excroissances p. 23
 - II – Une anticipation du wokisme p. 29
 - III – Une anticipation du « décolonialisme » p. 32
- **Le wokisme à la lecture de C. Castoriadis** p. 40
 - Entrelacement de la contestation et de l'apathie p. 40
 - L'« échec bizarre » de Mai 68 p. 42
 - L'*intelligentsia* et la rationalisation de l'échec p. 43
 - Figures de la subversion anomique p. 44
 - Anticipation du wokisme p. 47
 - Institutionnalisation de l'anomie p. 49
 - L'impossible retour à l'hétéronomie p. 52
 - Réinvention du projet d'autonomie ? p. 54
- **De Castoriadis à Ibn Khaldoun (et retour)** p. 56
 - La fin de la modernité chez Castoriadis p. 56
 - L'exception occidentale p. 57
 - La logique impériale d'Ibn Khaldoun p. 58
 - Mutations de la vie culturelle, sociale et politique p. 59
 - Insuffisance et nouveaux obscurantismes p. 60
 - Métamorphose de l'« expansion illimitée de la maîtrise rationnelle » p. 62
 - La question du totalitarisme p. 63
 - Castoriadis à la lumière d'Ibn Khaldoun p. 63
 - Objections castoriadiennes p. 65

Couverture : Cornelius Castoriadis, date, lieu et auteur indéterminés.

Introduction

En mémoire de mon père,
à présent « *étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel* »

De toutes les méthodes permettant de neutraliser un auteur qui pousse à penser, il en est une d'une remarquable simplicité et promise à un avenir d'autant plus certain qu'elle a fait ses preuves pendant des siècles sinon des millénaires : c'est celle qui consiste à n'y lire que ce qui conforte le lecteur – du moins ce que la société qui l'a formé le prédispose à concevoir et ce que son conformisme et son opportunisme l'autorisent à y trouver. Méthode universelle puisque c'est elle qui permet également de congédier les éléments de la réalité qui pourraient nuire à tout confort psychique et social.

C'est ainsi qu'il est devenu aujourd'hui inutile d'opposer, comme on l'a longtemps fait, les intellectuels aveugles au réel et les praticiens imperméable aux idées : les uns comme les autres sont fondus dans un exemplaire unique fabriqué en série, nativement privé de toute question de vérité. Cela permet d'escamoter intuitivement n'importe quel élément, d'où qu'il vienne, qui risquerait d'ébrécher ce monde clos sur lui-même et tournant autour des intérêts bien compris du sujet, ceux-ci variant au fil des circonstances.

Briser cette clôture, consubstantielle aux sociétés comme aux individus mais que l'épuisement contemporain de la modernité durcit considérablement, telle est la définition de l'autonomie pour Castoriadis, et surtout le sens ultime de son travail : essayer de penser notre condition, condition humaine et condition historique, et donner à penser, donner le goût de penser, c'est-à-dire faire question. C'est donc sans surprise qu'on voit une semblable clôture se former autour de son œuvre, visant à la transformer en produit plus ou moins adapté au marché des idées, marchés universitaire, journalistique ou militant.

Les textes que cette brochure rassemble tentent de s'extraire de cette clôture à partir d'une double lecture renouvelée, celle de Castoriadis et celle de notre réalité politico-sociale. Puisse ce travail servir à tous ceux qui s'efforcent de lire l'un ou l'autre, sans forcément épouser nos positions, et particulièrement à ceux qui suivent notre cheminement, qui trouveront là un travail rétrospectif des presque vingt ans de *Lieux Communs*.

Un parcours politique à partir de C. Castoriadis

Extraits de l'interview d'Alexandre du samedi 11 avril 2009, menée par Les Renseignements Généreux, publiée dans la revue n°2 « La Traverse », repris sur le site collectiflieuxcommuns.fr en janvier 2010, ici avec quelques corrections.

(...)

Comment te définis-tu, politiquement ?

Politiquement, je me définirais de manière provocatrice comme « castoriadien », si on peut utiliser ce terme...

Castoriadien ?

Oui... Négativement, ça veut dire que je ne me reconnais véritablement dans aucune dénomination politique. Je pense d'ailleurs que ces dénominations n'ont plus, *a priori*, beaucoup de pertinence aujourd'hui, vu l'évolution de la société depuis quelques décennies et l'état de confusion générale qui en découle. Positivement, comme je pense qu'il faut chercher à se définir – contrairement à une tendance anomique répandue –, ça veut dire que je me reconnais beaucoup dans la pensée politique et philosophique de Cornelius Castoriadis. Je vois dans son œuvre quelque chose qui transcende tout ce qui s'est fait depuis longtemps, d'incomparable avec ce qui est tenu aujourd'hui comme le *nec plus ultra* ; les Deleuze, Negri, Foucault et consorts. Et concrètement j'essaye, sans trop de succès, de fédérer les forces qui en sont proches et qui sont aujourd'hui inconsistantes, car éclatées dans des espaces identitaires, des domaines de savoir, des approches personnelles très différentes, pour tenter de refonder une praxis politique dans le sillage de ces idées-forces... On a créé un site, avec ce collectif, qui est tâtonnant, embryonnaire. Ces idées-là, Castoriadis les a formulées avec une volonté de grande cohérence et une grande force, mais il n'en a pas le monopole. On pourrait également citer Hannah Arendt, Christopher Lasch, André Gorz, George Orwell ou d'autres, qui font aussi des œuvres qui résonnent comme des appels catégoriques à chercher, à explorer, et certainement pas des recettes à appliquer. Bien entendu, il faut les prendre dans leur globalité ; c'est-à-dire, concernant Castoriadis, ne pas seulement considérer sa période politique héroïque des années 50-60 comme le font certains militants, ou parallèlement uniquement l'œuvre philosophique plus tardive, comme le font les universitaires. On retrouve déjà là un saucissonnage typique et aberrant des esprits, des pensées et des postures, dont on reparlera forcément dans la suite de cette interview.

(...)

Comment as-tu découvert la pensée de Castoriadis ?

Par trois chemins indépendants. D'abord par un ami, au MOC, qui venait de terminer un mémoire universitaire, une bonne introduction à sa pensée, et qui me l'a fait lire, comme ça. Cette lecture m'a interpellé, surtout l'aspect méta-psychologique, le concept de « monade psychique », qui rentrait en résonance avec mes expériences personnelles

et mes lectures générales sur la psyché, le sujet humain, une certaine conception de l'individu et de son rapport avec le pouvoir. Ensuite, en lien avec le milieu scientifique, je lisais des épistémologues et Edgar Morin, en particulier les quatre tomes de *La Méthode*, qui m'a permis d'ébrécher le dogme scientifique dans lequel j'étouffais. Mais il frisait le confusionnisme et son refus de l'approche politique (depuis son *Autocritique* post-stalinienne) me frustrait. Sa belle chronique nécrologique à la mort de Castoriadis en 1997 m'avait fait sentir sa filiation et effectivement, à la base du projet démesuré de *La Méthode*, on retrouve un texte de Castoriadis de 1973, *Science moderne et interrogation philosophique*, suivi de toute sa réflexion sur la science, la technique, le développement, la raison. Et aussi, à travers cette déception politique intense, cette lecture m'éclairait quant à ce que le mouvement institutionnel, et plus largement le gauchisme, était devenu : au mieux un discours devenu aliénant, au pire un auxiliaire efficace du désordre ambiant. Je me suis mis à chercher activement les racines philosophiques de ces courants politiques, il fallait que je comprenne. En remontant à la racine, on trouve principalement Cornelius Castoriadis et son groupe « *Socialisme ou Barbarie* », avec ses réflexions sur la bureaucratie, l'autogestion, l'articulation instituant / institué, le projet d'autonomie, la sortie du marxisme, l'imaginaire radical et social, etc. À un moment, ces trois fils hétéroclites se sont noués : enfin, le morcellement du monde ne le rendait plus impensable.

Qu'est-ce qui t'interpelle le plus dans cette pensée ?

Beaucoup de choses. Principalement peut-être, ou principiellement, c'est qu'elle n'est pas circonscrite *a priori*. Elle appelle à tout repenser : la science, la philosophie, la politique, la psychologie, le militantisme... et de manière assez rigoureuse ! Castoriadis a ses propres limites, évidemment, mais de fait, elles ne sont pas de principe. Or jusqu'ici, je rencontrais surtout des activistes qui s'interdisaient de penser, ou des universitaires qui refusaient d'agir, enfermés dans leur tour d'ivoire, ou des penseurs que je trouvais approximatifs, confus, bornés, inhibés. Je me posais des questions dans tous les domaines, et là je découvrais quelqu'un qui avait des choses percutantes à dire, justement, dans beaucoup de disciplines, non pas en assénant des vérités définitives tout en ignorant ce qui s'était fait jusque-là, mais en apportant un ou deux éléments qui obligent à repenser l'ensemble, à penser tout court. Par exemple, j'ai pas mal bossé sur Mai 68 et ses conséquences, et Castoriadis m'a ouvert des pistes impressionnantes, à son corps défendant même, puisque, même si ce n'est pas impensé chez lui, loin de là, c'est juste allusif, dispersé, très lacunaire, pour de multiples raisons. Dans tous les cas, ça m'a lancé dans un travail qui le dépasse de beaucoup et le remet même en question, ça repose le problème de la récupération, de l'organisation, etc. Et il y a comme ça une myriade de pistes, de chantiers, de friches, que Castoriadis a ouverts et qu'il nous appartient d'explorer, si ça fait sens pour nous. Pour moi c'est ça, c'est quelqu'un qui aide à penser. Mais bon, c'est dur d'être plus précis sans faire un exposé, et qu'il faudrait que je prépare en revenant sur mon parcours... Bref, on sort toujours un peu moins « con » de ses textes, même si on n'est pas d'accord. Je me suis notamment passionné pour sa conception de l'autonomie, qui résonnait avec ce que je vivais personnellement.

Comment cela ?

Je vais refaire un roman personnel... Depuis tout gamin, je me suis senti un peu décalé, jamais satisfait de ce qui était. Je me souviens notamment de mon rapport aux modes, quand j'étais petit. Je ne comprenais pas comment mes camarades pouvaient se passionner pour un jeu à la mode (les billes, le yo-yo), puis passer à autre chose quelques mois plus tard, en considérant désuet ce qui avait été quelque temps plus tôt au centre de tous les intérêts. Ça me perturbait, je me demandais les raisons pour lesquelles les gens changeaient d'avis sans discussions, tout en étant persuadés d'avoir raison en même temps que tout le monde, et soient même prêts à rompre des amitiés devant la pression collective. C'était la question du conformisme, du libre-arbitre. Ça me scie toujours autant, d'ailleurs. À l'époque, en réaction, je me disais « anti-conformiste » – c'était en plus un mot savant... Plus tard, j'ai appelé ça la « capacité de se remettre en cause », la réflexivité, etc. C'est en lisant bien plus tard Castoriadis que je me suis retrouvé, en partie, dans sa définition de l'autonomie conçue comme l'interrogation permanente sur ce que nous faisons, ce que nous pensons, ce que nous sommes. Un examen critique, le plus libre possible, de la vie, de nos vies, avec lucidité. C'est le contraire des modes, et le contraire aussi d'une opposition de principe, « anti-conformiste », systématiquement symétrique, et qui n'est pas non plus une position autonome, puisqu'elle dépend de la norme, alors qu'il s'agit de créer celles qui nous correspondent ! Et surtout, ça m'a permis de sortir du gauchisme : l'autonomie n'est pas inhérente à la nature humaine, pas plus qu'une destinée inexorable, ou une émergence issue de conditions de vie ou de travail. L'autonomie est un désir formulé, une volonté agie, un projet explicite, qui a une histoire humaine de plusieurs millénaires, dans lequel on peut se reconnaître, ou pas, qui est à construire, à continuer, à réinventer, ou pas. Pas de démagogie, donc, pas de « libération de la parole » qui serait bonne, bien, belle, du moment qu'elle jaillit des exploités, pas de spontanéisme qui confond auto-organisation et autogestion (l'univers, l'histoire de l'humanité, une société sont auto-organisés, à moins qu'on ne postule un ordre transcendant), démocratie au sens fort ; invention d'institutions permettant l'autonomie individuelle et collective. C'est pour moi une des sorties principales, mais toujours douloureuses, du gauchisme. Et c'est central.

En quoi est-ce central ?

C'est fondamental de comprendre cela : l'autonomie n'est pas l'auto-organisation, du moins tel qu'on entend ce terme de manière générale. L'auto-organisation a été l'un des « dadas » des années 70, ça a été aussi le mien : la question de l'auto-organisation des particules, des molécules, des cellules, des organismes, des populations, des écosystèmes, de l'univers, etc. On a cru que c'était le concept transdisciplinaire qui permettait de relier l'ordre naturel à un projet politique, à l'autogestion – qui était, rappelons-le quand même, dans le programme du PS à cette époque... Il suffisait alors d'une pichenette pour que tout bascule et que le discours libéral occupe le devant de la scène. Eh oui : on est passé en un clin d'œil de l'autogestion à l'auto-régulation du marché. On ne s'en est toujours pas remis, même si les choses sont peut-être en train de changer un peu avec la crise financière et économique. C'est cela, au fond, le « galimatias » libéral-li-

bertaire : « laissez les choses s'auto-organiser », « moins d'État », « vive les TAZ », « autonomie des quartiers », « dérégulation du marché », « ne survivent que les plus aptes », etc. Les gauchistes sont tombés en plein dedans, et ils sont toujours au fond... Tu parles d'une déroute ! Le discours contestataire est au fond le même que celui du sommet de l'oligarchie ; pas étonnant qu'on n'ait aucune prise sur la réalité. Il faut lire Gilles Châtelet, là-dessus.

C'est quoi, alors, l'autonomie ?

Le projet d'autonomie ne s'inscrit pas dans cet ordre naturel, tout au contraire : l'autonomie est un projet humain, qui vise à ce que, à chaque niveau, on puisse se donner nos propres lois. Cette démarche exige de la spontanéité, évidemment, mais qui ait une dimension de création, ce qui n'est pas évident, et aussi l'examen de ce qui surgit, et donc l'information, la confrontation, la délibération, la décision et la discipline... Il s'agit de décider de nos propres valeurs, principes, lois, personnelles et collectives, sans en chercher d'autres fondements que nous-mêmes, sans garantir ultime, que ce soit la Raison ou la Nature – c'est d'ailleurs en ça que le grand retour des lois de la Nature par le biais de l'écologie est très menaçant. Ce n'est donc pas du tout de l'auto-organisation. Il ne s'agit pas de se plier à ce qui émerge parce que c'est spontané (ou prétendument, comme les modes, justement), que c'est le fruit d'interactions multiples et incontrôlées. Ce que je dis là est très concret, très politique : l'auto-organisation des quartiers populaires, comme on dit, est-elle la meilleure organisation qui soit ? Entre les caïds, les gamins sur lesquels plus personne n'a prise, les « barbus » et la solitude, c'est pas vraiment ce qu'on appelle le paradis... Je prends cet exemple parce qu'il y a un fantasme sur les jeunes des cités : à la fac voisine que je fréquente, par exemple lors d'occupations ou de réunions, les jeunes des cités font partie des premiers emmerdeurs, au même titre que les mandarins encanaillés ou que les bureaucrates encartés, et bien avant les flics ou les vigiles, qui recrutent évidemment parmi eux. Là encore, c'est très politique : la manif des lycéens en 2005 a été interrompue par les « racailles », et certaines manif du CPE en ont subi les violents contrecoups. On peut se plaindre du cloisonnement entre genres, entre classes sociales, classes d'âges, du communautarisme qui monte effectivement très dangereusement, mais le laisser-faire appelle le retour de la force comme les nuées précèdent l'orage : une autre face du même... Une figure de ça, c'est l'arrivée au pouvoir de Sarkozy peu après les émeutes de 2005. À mon avis, ce résultat a quand même été pensé, dans les années 1980, de manière machiavélique. Le discours gauchiste d'alors se fondait, se confondait, avec le tsunami pseudo-libéral. Tout ça fait que le summum de l'ambiguïté est atteint par le terme d'autonomie...

Pourquoi utilises-tu le terme « pseudo-libéral » ? Le libéralisme, c'est quand même une réalité, non ?

Je dis « pseudo », parce que le libéralisme économique n'a jamais existé : c'est une arnaque gigantesque qu'entretiennent les militants « anti-libéraux ». Il suffit d'ouvrir un manuel d'économie de terminale pour comprendre que le vrai libéralisme, c'est l'auto-organisation économique pure, la « main invisible » de l'autorégulation qui exige une transparence des marchés, pas de monopoles ni d'ententes, une vraie information sur les

produits, un choix exhaustif pour les consommateurs, etc. Pour un libéral conséquent, il faudrait supprimer la publicité, par exemple. La continuité avec le gauchisme repose sur une même conception de l'individu, qui date des Lumières, comme, au final, le concept d'un être humain rationnel, économiquement ou politiquement, indépendamment de son inscription culturelle, sociale, etc. Sur ces points, la confusion est aujourd'hui totale... Bref, pour ce qui nous intéresse politiquement, ce qui « émane » du peuple n'est pas forcément l'autonomie ; elle n'est consubstantielle ni à la nature humaine, ni à une classe, ni à des conditions de vie. L'autonomie était présente dans les cultures bourgeoises ou populaires, à un certain moment de l'histoire : il semble qu'elle y ait disparu, ou en lambeaux, et ce n'est ni TF1, ni le rap américain, ni l'islam dégénéré qui vont la faire revivre... L'autonomie, c'est donc un projet, au sens contingent, presque arbitraire du terme. On peut en choisir d'autres, personnellement et collectivement, et c'est ce qui est en train de se faire. L'autonomie nous demande d'avoir une grille de lecture exigeante et critique de la réalité, et pas seulement d'attendre comme une parole d'évangile tout ce qui viendrait des tréfonds des faubourgs. On le voit avec les émeutes, ou à chaque mouvement social, corporatiste, protectionniste et consumériste. Et on le reverra encore, parce que ce n'est pas fini... En ça, l'éloge du « désir » par des Deleuze est infantile. Personnellement, je pense que le désir est monstrueux, immonde. Moi, j'ai des désirs très profonds et totalement inhumains : la toute-puissance, l'emprise, le viol, le vol, le meurtre, etc. Il s'agit de les sublimer, évidemment, mais pour ça il faut en prendre conscience, et ne pas s'imaginer être des anges... Dans le même registre, la devise « tout pouvoir est mauvais » de Foucault est tout aussi absurde. La question, derrière cette conception du sujet et de l'humain, c'est *qui exerce le pouvoir et de quelle manière* : un mandarin dont les décrets au service de sa mégalomanie sont sans appel, ou une assemblée populaire qui vise une gestion la meilleure possible des conditions d'existence avec des procédures de contestation, de contre-expertise, etc. ? Cette confusion sur les désirs et l'autonomie est immense, elle entraîne beaucoup de conséquences dont on n'aura pas le temps de parler, dans la culture, dans les rapports entre les cultures, dans les domaines de l'éducation, dans les questions d'organisation militante. Elle renvoie à beaucoup de choses, et notamment au rôle de la science, ou plutôt ce que l'on en perçoit, ce que l'on en fait.

Et en tant que scientifique, qu'est-ce qui t'intéresse dans la pensée de Castoriadis ?

Difficile d'expliquer ça rapidement, il faudrait un peu plus de temps... Je crois qu'elle nous incite à ne pas tomber dans le positivisme, dans le rationalisme. Pour lui, la science n'épuise pas tout le réel. Et inversement, il ne tombe pas dans un relativisme facile, selon lequel « tout se vaudrait », « la science occidentale ne serait qu'une croyance parmi d'autres », « il n'y aurait pas de vérité ». Ça, c'est le discours « post-moderne », qui s'étend à tous les domaines aujourd'hui, et qui passe pour subversif ! Pour Castoriadis, la science est une création imaginaire humaine, mais qui rencontre et qui rend compte d'une strate du réel. Les résultats scientifiques résonnent fortement avec la réalité, mais ce n'est pas le seul discours entériné par la réalité. Pour lui, on ne peut pas tout relier par

des liens de cause à effet, notamment dans le domaine de l'imaginaire, qui sous-tend tout, y compris la raison... Par exemple, nous avons en permanence dans notre conscience un flux de représentations qui sort du domaine de la logique, qui est du domaine de la création radicale. Dans le domaine de la science, c'est aussi clair : toute expérience se fait à base d'hypothèses ; il faut bien les imaginer, les inventer, ces hypothèses, et à l'autre bout de la chaîne, il faut bien imaginer, créer, un modèle capable d'intégrer tous les faits observés. Castoriadis pose la question de la création : pour lui, la politique, le sujet, les sociétés, la vie ne répondent pas à des critères purement rationnels ou logiques. Il pense de manière rationnelle, ne dénigre pas la raison, mais il distingue la raison de la rationalité et de la rationalisation. Il veut remettre la science à sa place, c'est-à-dire qu'il refuse le mysticisme, par exemple à la Hegel, qui considère que l'ensemble du réel est rationnel. Ça pose un tas de question, évidemment. Ce refus du positivisme est quand même assez partagé aujourd'hui, mais d'habitude on ne sait pas quoi en faire, quoi penser d'autre...

N'y a-t-il pas le risque, avec une telle approche, de verser dans le « New Age », l'ésotérisme ?

Justement, c'est le grand danger de l'époque : le risque de tomber dans le n'importe-quoi... Edgar Morin n'a pas totalement échappé à la tentation ésotérique, même si ce n'est pas, chez lui, forcément pour le pire. En ce qui concerne Castoriadis, il n'est pas du tout tombé dans ce piège, il l'a même pointé assez tôt, parce que son interrogation est illimitée mais cohérente, parce que sa remise en question est liée au projet d'autonomie. À l'inverse, de ce que j'en sais, le New Age se fixe sur un patchwork de croyances souvent contradictoires, qui ne supportent pas la remise en cause rigoureuse, et en fonction d'une visée vague de bonheur, d'état de béatitude, voire d'animalité... Et puis, à travers le New Age, l'intention est souvent de faire une *tabula rasa* avec notre passé, au profit de systèmes annoncés comme nouveaux, comme indépendants de notre culture, de notre histoire. La pensée de Castoriadis s'attache, à raison, à une certaine partie de l'imaginaire occidental, à un certain héritage des siècles passés, à un versant de notre anthropologie, celui dans lequel on reconnaît une poussée vers l'autonomie. Mais surtout il pose, et c'est une évidence, que quiconque vient au monde ne peut le faire que dans et par une culture précise, familiale, sociale, etc. Une culture dont on ne s'émancipe pas par l'ignorance ou la dénégation, mais par la réappropriation critique. Nous ne sommes pas des ordinateurs qu'on pourrait ré-initialiser.

Peux-tu donner quelques exemples ?

Par exemple, dans les milieux libertaires, on a généralement la phobie de l'autorité, du pouvoir, des leaders. Mais on oublie que derrière nous, nous avons des milliers d'années de relations autoritaires, où a prévalu le principe d'autorité, comme l'appelle Gérard Mendel. C'était une autorité venant des Dieux, des Traditions, des Ancêtres, du Chef, du Roi, etc. On ne pourra pas s'en débarrasser du jour au lendemain, par une simple décision de la volonté ! Il y a des obstacles anthropologiques, culturels, inconscients très forts en nous. C'est et ce sera un chantier constant de cadrer le pouvoir chaque fois qu'il réapparaît, de le cerner, de le contrôler, de le partager... Le courant New Age, et de

nombreux courants libertaires également, affirment en gros qu'il suffit d'être assez volontaire ou de croire suffisamment en nos idées pour se débarrasser de tout ce qui nous oppresse. C'est une erreur. Il faut partir de ce que nous sommes, et nous mettre en garde sur notre psyché : notre cerveau et notre imaginaire sont le résultat de milliers d'années d'évolution, où les rapports autoritaires étaient forts. En tant que psychanalyste, Castoriadis, comme Jung, sait très bien par exemple que le yoga (hindouiste), les arts martiaux (asiatiques), très en vogue actuellement, ne font pas partie de notre héritage mental et corporel. Ça ne veut pas dire qu'il ne faut pas s'ouvrir à ces cultures, et à d'autres, mais bien au contraire qu'il faut le faire réellement, c'est-à-dire en les considérant comme radicalement autres, intrinsèques à une civilisation, à un mode de vie différent, etc. Et non pas en essayant de les réduire à quelque chose d'isolable et d'incorporable sans problème, comme un plat exotique que je mets dans mon frigo. Le type anthroposocial européen contemporain n'est pas le type anthroposocial hindou ou chinois. On ne peut pas se réinventer de but en blanc, c'est un long cheminement qui nous oblige à interroger et élucider notre psyché, en permanence. En particulier à travers la psychanalyse. Et ce sont aussi les questions que doivent se poser tous ceux qui se disent révolutionnaires, puisqu'ils posent la question d'une autre société donc d'un autre individu, et qu'on a vu où pouvait mener l'intention d'inventer un « homme nouveau »...

(...)

Après avoir découvert la pensée de Castoriadis, as-tu recommencé à militer ?

Je ne sais pas si c'est vraiment l'appropriation de sa pensée ; il y a beaucoup d'autres influences, notamment la montée en puissance de l'altermondialisme et surtout le gouvernement Raffarin qui mitraillait de réformes, après le 21 avril 2002. J'ai milité avec un collectif de précaires, un groupuscule assez informel qui donnera naissance plus tard à la Coordination des Intermittents et Précaires (CIP). Pendant six mois, fin 2002, je me suis investi à fond dans une agitation qui s'est révélée après coup être la mise en route du mouvement social, qui a éclaté en 2003 avec la réforme des retraites. Cette expérience m'a permis de vivre notamment le fait qu'un mouvement social se travaille, ne se planifie pas, mais se prépare. Ce sont des milliers de petites mains qui convergent dans cette direction. Avec ce collectif, nous avons occupé des CAF, des ANPE, c'était très dynamique. Je l'ai finalement quitté peu de temps après la création de la CIP, même si je la considère comme une réussite politique à plusieurs titres. Mais le discours négriste, économiste, ne me plaisait pas, même si la question du « revenu minimum garanti » est très intéressante – mais très ambivalente. Dans tous les cas, cette approche rentrait en contradiction avec les idées auxquelles je tenais, et que je m'étais forgées : la nécessité de sortir de l'univers mental du capitalisme, et non son cautionnement par des luttes revendicatives qui s'inscrivent presque exclusivement dans sa logique. Plus précisément, il ne se posait jamais la question du travail en tant qu'œuvre humaine : comme si le travail restait une calamité nécessaire – le « royaume de la nécessité » de Marx – et la précarité une façon de s'en émanciper... Certes, les militants du CIP te diront que ce n'est pas si simple, mais je n'étais pas à l'aise avec ça, d'autant plus que les débats étaient

toujours un peu biaisés. En fait, l'ambiance deleuzo-foucauldienne me plombait. Et puis je ressentais dans ce collectif des phénomènes de « gouroutisation », banals en termes de dynamique de groupe, mais toujours désagréables à vivre. C'est là que j'ai mesuré combien je ne pouvais plus faire « comme si » le militantisme me convenait, comme si ce n'était que lubies ou narcissisme de ma part... Il y avait pour moi un chantier à ouvrir, qui l'avait à peine été en 68. Je me suis donc replongé dans la lecture et l'écriture, dévorant des bibliothèques ; je voulais me construire une culture politique plus sérieuse. Et puis j'ai commencé à prendre contact avec des « castoriadiens », disons, même si beaucoup se définiraient autrement ; des gens qui veulent rompre avec l'imaginaire ambiant, et notamment militant. On tente actuellement de s'organiser, ce qui est très difficile pour plusieurs raisons, dont le fait que le travail de refondation est énorme et que nous n'en avons pas forcément les moyens... J'en suis là actuellement. Je ne milite plus au sens courant du terme, ou occasionnellement, par affinité ou solidarité concrète, et à chaque occasion je revérifie tristement les axiomes faux, les scléroses de pensée, les impasses pratiques.

Quelles sont ces impasses du militantisme ?

Il faudrait un entretien tout entier... Mais je ne suis pas au clair avec ça, j'aurais besoin de le penser un peu plus. Il y a par exemple, ostensiblement, la fuite en avant dans l'activisme. Dans la plupart des cas, le mécanisme militant est le suivant : on mène une action, à très peu, le résultat est assez dérisoire mais on est contents de nous ; on a raison, mais on refuse de faire un bilan, on ne touche pas réellement les gens, et les conséquences secondes, ou futures, ou indirectes de nos actions n'ont pas été, et ne seront pas, pensées. Il y a dans le milieu militant très peu de réflexion, d'autocritique, de bilan. Je ne parle pas d'intellectualité, bien au contraire : le mouvement ouvrier était d'une intelligence extraordinaire. Je dis qu'on ne s'y met pas sérieusement, du moins pas dans la perspective qu'on prétend avoir. Et puis, cet activisme repose sur des fondements branlants.

Lesquels ?

Je pense que l'activisme se base sur un aveuglement énorme, qui empêche une remise à plat des pratiques et des discours, de l'imaginaire politique du milieu dit « radical ». Par exemple, la quasi-totalité des militants considère, consciemment ou non, que la révolution n'est qu'une question de nombre, ou d'étincelle. On rejoint la pensée de Mao : il suffirait d'une allumette pour mettre le feu à toute la prairie. Ou alors les militants font du réformisme qui ne dit pas son nom : on milite pour un revenu garanti, par exemple, ou un logement pour tous. C'est nécessaire, j'en suis, mais on ne fait qu'ajouter un élément de plus dans la société actuelle, certainement intéressant à certains égards, mais finalement intégrable dans le système tout entier. Ou alors, en réaction, on avance des revendications ouvertement absurdes : la fin des frontières, par exemple. C'est bien entendu cela, le monde que l'on vise, une liberté absolue de circulation. Mais ça demande un monde où les gens se déplaceraient sans y être forcés par des conditions de vie invivables ou une fascination pour un modèle étranger. Quand on fait l'impasse là-dessus, aujourd'hui, en jouant les utopistes provocateurs à bon compte, on prouve simplement

qu'on est complètement déconnecté de la réalité la plus triviale, et des problèmes concrets qui se posent, mais qui sont comme tabous. À quoi est convié, par exemple, un Malien musulman qui débarque en France ? À la consommation, au divertissement, au conformisme, au nihilisme. Et par réaction humaine, au repli sur des valeurs privées et pseudo-identitaires. Et ce n'est pas les gesticulations gauchistes qui vont faire sens face à ce qui demeure un déracinement déchirant. Alors quoi ? Plus on est de fous plus on rit ? C'est du mépris raciste que de penser que les étrangers sont bons, meilleurs que les gens qui vivent déjà ici, et qu'ils vont arranger les choses, en pleine montée de la xénophobie et du ressentiment mutuel et alors que les éléments qui permettraient réellement de faire de l'immigration une richesse incomparable sont atrophiés... Ouvrir les frontières aujourd'hui, c'est vider l'Afrique de ses forces de transformation, et ici créer une situation invivable pour tout le monde, et au plus grand profit des dominants. Je ne sais pas où vivent les gens qui prônent naïvement la fin des frontières sans conditions, ni ce qu'ils font, et je serais curieux de le savoir. Je joue les benêts ; en fait je le sais très bien. Moi, je vis et travaille tous les jours dans ce qui est sans doute un des plus grands ghettos (pauvres) de France, où les blancs sont rares, un ghetto que personne n'aime, et dont chacun ne cherche qu'à s'extraire, et le fera dès que les moyens se présenteront. Alors, c'est tout à fait sain d'aider ces personnes et de continuer à le faire : moi, j'ai toujours été impliqué dans ces problèmes, jusque dans ma sphère privée, et milité pour les immigrés et les sans-papiers. J'en suis entouré, qui sont plus ou moins régularisés et que j'aide comme je peux. Je sais de quoi je parle. Mais ça n'a rien de révolutionnaire, c'est juste de la solidarité de base. Ces gens n'en deviennent, sauf exceptions que je ne connais pas, pas révolutionnaires pour autant, et il ne se crée même pas les conditions d'une politisation – au contraire, même. Mais ces questions sont plombées par les idéologies du tiers-mondisme, de l'ouvriérisme et de l'humanitaire : en un mot, du pauvrisse – le rêve du pauvre comme révolutionnaire qui s'ignore – et de la haine de l'Occident – vu comme l'incarnation du Mal. Il s'agirait, au contraire, d'aborder les problèmes réels en les formulant dans d'autres termes, d'autres choix que ceux imposés par les idéologies, qu'elles soient « fascistes » ou « antiracistes ». En finir avec les pavés des bonnes intentions, quoi. Et c'est la même chose concernant les flics, ou d'autres questions, l'éducation, ou la culture. Ou alors, dernière alternative de l'activisme, la plus radicale et certainement la plus « conne », c'est de ne rien revendiquer du tout, pour essayer de ne pas être récupéré (alors que c'est évidemment le meilleur moyen) : on s'extasie devant le mutisme des émeutes de novembre 2005, mais on ne comprend pas que les gens des cités votent pour Sarkozy par réaction de peur... Bon, là on est vraiment dans la débilité la plus parfaite, mais la plupart des perspectives militantes d'aujourd'hui sont au mieux peu pensées, peu sensées, peu crédibles. L'aveuglement me semble énorme et est intégré organiquement dans les organisations. Évidemment, des choses circulent dans ces luttes, et c'est sans doute le plus important, des idées, des postures. Mais lesquelles, réellement ? La formation par les luttes est-elle réellement une formation à l'autonomie ? Je n'en suis pas sûr, ça n'a vraiment rien d'une évidence. En même temps, il y a des choses qui avancent, tout doucement.

Peux-tu détailler ce que tu entends par aveuglement ?

Je vois trois points fondamentaux, ignorés par la plupart des militants que je rencontre, que j'entends, dont je vois les initiatives. Le premier point, c'est qu'on refuse de tirer les conséquences de la catastrophe abyssale qu'a été le XXe siècle, ce siècle des totalitarismes, des guerres mondiales, des génocides, des goulags, des bombes atomiques. Ce siècle a profondément ébranlé notre psyché collective. On vit tous, de manière plus ou moins consciente, dans une atmosphère de terreur sourde. On sait désormais qu'il n'y a plus aucune limite à la barbarie humaine. Et on l'a intégré. Verdun, Auschwitz, Hiroshima... L'être humain peut se comporter de la pire manière qui soit, en toute bonne conscience, et malgré sa très haute culture. Depuis cinquante ans, on peut détruire la planète en quelques minutes, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité. Les conséquences sur le psychisme humain ne peuvent pas ne pas être énormes. Dans un tel contexte, après un tel siècle, se mobiliser sérieusement et risquer le déferlement de l'horreur, ça ne se fait pas légèrement. On a oublié ça, on vit dans des sociétés très policées, sans jeu de mot. À l'inverse, il faut voir comment ça se passe en Thaïlande ou à Madagascar... Les révolutionnaires d'aujourd'hui ne seront pas réprimés comme pendant la Commune de Paris : aujourd'hui, tout le monde le sait, la répression pourrait être bien pire. Ce n'est pas si loin, les camps de la mort, les villes vitrifiées, la manipulation des masses, la destruction méthodique de l'âme humaine. Alors, les gens ne vont pas se mobiliser sur des projets politiques flous, volontaristes, branlants, en risquant cela. On aura beau multiplier les livres, les conférences, les tractages, l'information, ce n'est pas cela qui va renverser la tendance : la grande majorité de la population voit le risque énorme qu'il y a à vouloir changer les choses, et du coup préfère ne rien faire. Ont-ils tort, honnêtement, quand on voit les forces militantes, les conceptions sociales, les perspectives politiques en présence ? Pour la plupart des révolutionnaires, ce que je dis là est soit du chinois, soit paraît irréel, disproportionné, exagéré. Or pour la population, c'est une évidence : ça fait partie des premières questions des gens, dans les bars. De ce point de vue-là, je pense que les gens « normaux » sont plus lucides que le « militant moyen », du moins quant au constat. Mais même si ce n'était pas le cas, le problème se poserait de la même manière, peut-être de façon juste un peu plus dramatique. Ce qui peut arriver d'ailleurs avec la crise profonde dans laquelle on s'enfonce...

Et le second élément ?

Le second élément nous concerne encore beaucoup plus directement : le XXe siècle a été l'échec retentissant de toutes les tentatives de révolution. Ou bien les révolutionnaires se sont fait écraser, d'une manière dramatique, comme en Allemagne en 1919, en Espagne en 1938, en Hongrie en 1956, etc. Ou les révolutions ont réussi, mais alors les résultats ont été encore pires ! C'est l'invention du pire régime de l'histoire humaine, c'est le totalitarisme, c'est l'URSS, c'est la Chine, le Cambodge, Cuba, etc. Ce sont les formes de société sans doute les plus monstrueuses que l'humanité ait connues. Le XXe siècle, c'est un échec révolutionnaire patent, la répression sans pitié menée par ses propres camarades ou ses propres enfants, et de surcroît les mensonges monstrueux qui masquaient tout ça derrière les plus hautes valeurs humaines. Dans ce contexte, et une

fois encore, la méfiance de la population vis-à-vis des beaux discours est compréhensible, je dirais même sage. Nous sommes comme sonnés par ce siècle ; et comment ne le serait-on pas ? Du coup, on ne peut pas agir comme si rien ne s'était passé, on ne peut pas crier à l'insurrection, affirmer que les gens sont trop lâches pour prendre les armes... Les personnes qui tiennent ce genre de discours ne semblent pas avoir vécu le dernier siècle, ou plutôt l'ignorent parce qu'il bouscule notre héritage intellectuel. La population veut bien se mobiliser, ça se vérifie facilement, mais pour quelque chose de crédible, de mature. Or la pensée révolutionnaire, et conséquemment les fondements de la gauche, est ruinée ; tout le monde le sait, le sent, le vit, sauf, semble-t-il, les révolutionnaires... Et il suffirait d'aller, par exemple, dans une réunion de recrutement lors de la formation du NPA pour comprendre immédiatement que la manipulation, l'autoritarisme, les logiques d'appareils, la bureaucratie sont des choses éminemment présentes et actives, qui n'ouvrent aucune autre perspective que de recommencer le même genre d'aberrations. Idem pour ATTAC, ou d'autres organisations de ce type... Les choses se répètent, c'est infernal. De ce point de vue-là aussi, il y a un décalage énorme entre les militants et la population.

Et le troisième élément ?

Le troisième élément, c'est la société de consommation capitaliste, qui est un mythe anthropologique : le mythe de l'abondance, le mythe de la toute-puissance. La société d'aujourd'hui, dans nos pays riches, c'est le paradis de l'abondance : les rues débordent de magasins, d'objets, de marchandises. Ce système a une attirance intrinsèque, mythologique, à travers le monde entier. Les gens sont certes aliénés, manipulés, forcés par la publicité, par l'éducation, par le conditionnement, mais il y a surtout le fait que la société de consommation crée la profusion matérielle, donne l'apparence d'une société pacifiée, relativement libre, qui allonge le temps de la vie, à un niveau incomparable par rapport aux réalisations qui se réclamaient du socialisme ou du communisme. La société de consommation sort victorieuse du XXe siècle. C'est vers ça que le monde entier tend, c'est cette société que viennent chercher les immigrés. Ce n'est pas *L'insurrection qui vient*... Il faut bien comprendre que l'adhésion des gens au monde occidental tel qu'il est est très profonde : il ne s'agit donc pas uniquement de « réveiller » les gens. La population adhère profondément à la société actuelle, et cette adhésion n'est pas infondée puisqu'on hérite aussi institutionnellement de siècles de luttes : l'*Habeas Corpus*, la liberté d'opinion, les droits en tous genres. Ça, c'est aussi un aveuglement, paradoxalement ethno- et épocho-centrique du gauchisme, de ne pas voir que l'Occident n'est pas intrinsèquement mauvais. L'Occident a inventé le délire capitaliste, mais il a aussi réinventé le projet démocratique, qui, lui, est en train de disparaître. Personnellement, je préfère vivre ici plutôt qu'en Birmanie, en Chine ou au Burkina-Faso : la preuve, c'est que j'y vis. Bref, ces trois points, que l'on pourrait formuler autrement, qui les pense ?

Quelles conséquences politiques tirer de tout cela ? Que proposes-tu ? Que faisait, que proposait Castoriadis ?

Les trois éléments que j'ai essayé de présenter, s'ils sont impensés, ou du moins minorés, non pris en compte, nous font basculer dans l'illusion de l'idéologie gauchiste : il

suffirait de faire la révolution pour que tout aille mieux, il suffirait d'informer les gens pour que tout change, etc. Il faut sortir de cet imaginaire, de ces pratiques militantes ! Il faut d'abord être précis sur un point : face aux échecs révolutionnaires patents, soit on se dit que c'est le camp d'en face, les forces d'oppression et « le Capitalisme » qui sont trop puissants, et on se dit qu'on y arrivera bien un jour en se réfugiant dans la posture de la victime, ou du rebelle éternellement floué... C'est par exemple le *blockhaus* trotskiste. Soit on se demande quelles ont été nos faiblesses, individuellement et collectivement, et là s'ouvre un chantier douloureux et laborieux, mais précieux et salutaire. C'est ce qu'a tenté de faire, entre autres, Castoriadis, en remettant en question de fond en comble la pensée révolutionnaire dominante de son temps : l'idéologie marxiste, à laquelle il avait adhéré à ses débuts politiques, et qui s'était emparée du mouvement ouvrier à partir de la fin du XIXe siècle, et qui l'a finalement plus laminé que les forces réactionnaires... Il faut continuer avec les nouvelles formes des idéologies d'aujourd'hui qui obstruent le chemin de l'émancipation.

Quelles sont les principales critiques de Castoriadis vis-à-vis du marxisme ?

Dans la vision marxiste, le monde est entièrement rationnel, cette rationalité est réductible à l'économie, et elle-même, finalement, réductible à l'évolution technique. À travers les « lois de l'histoire », on peut comprendre le passé, expliquer le présent et prévoir l'avenir. Le marxisme prédit un changement inéluctable, c'est un messianisme religieux, une providence qui va réaliser le Paradis à la fin de l'évolution capitaliste. Et, bien entendu, ce savoir est accessible à l'homme, ou plutôt à certains hommes, ceux du Parti de l'avant-garde... Pas mal de choses en découlent... C'est une pensée antinomique avec le projet d'autonomie, et dans tous les cas une pensée (un dogme la plupart du temps) qui partage ses postulats centraux avec ceux du capitalisme : c'est l'explication principale de son extension mondiale fulgurante. Finalement, en mettant l'accent sur la production, sur l'économie, la technique, la science, la rationalité toute-puissante, le déterminisme historique, le marxisme a considérablement inoculé dans le mouvement ouvrier tout l'imaginaire capitaliste, et même religieux : car c'est une véritable religion, avec ses évangiles, son prophète, ses saints, ses hétérodoxies, son salut, ses rituels, etc.

Mais le marxisme, aujourd'hui, est une idéologie peu en vogue dans les milieux militants...

Ce n'est pas si simple. D'abord, on a perdu beaucoup de choses intéressantes dans l'approche marxiste, qui étaient elles-mêmes héritées du mouvement ouvrier. Je ne parle pas ici du dogme, mais de la pensée vivante, conséquente, telle qu'elle a pu être incarnée par des Rosa Luxembourg, des Lukács, des Simone Weil, etc. : une foi enracinée dans des existences concrètes, dans le changement du monde, une volonté de se donner les moyens concrets d'y arriver, un souci d'exactitude et de rigueur dans le raisonnement. Ça, ça a été perdu. Mais d'autre part, nous avons gardé les pires aspects du dogme, même s'ils sont contradictoires : le messianisme (la vraie vie sera accessible après la révolution, il n'y a qu'elle qui compte), la démagogie (ce sont les opprimés qui ont raison et qui opéreront le basculement, mais ils doivent en prendre conscience), le

spontanéisme (de la destruction de ce monde ne peut surgir qu'une société meilleure, dont on ne peut rien dire), l'élitisme (nous sommes quelques gens conscients face aux peuples abusés, sans impact néfaste sur la réalité), la haine de la société (le Système / le Capital / le Spectacle / l'Empire est énorme, nous écrase, récupère tout, nous n'avons aucune influence sur lui), la politique du pire (plus ça va mal, et plus les gens vont se révolter), etc. Je ne parle même pas des vrais staliniens, ou des stalinoïdes, comme les appelle Guy Fargette. Il y en a beaucoup, ou du moins des ex-marxistes autoritaires mais qui n'ont pas vraiment rompu avec leurs réflexes : les Benassayag, les Moulier-Boutang, etc. Alain Badiou en est la caricature ; je vois bien son influence extrêmement nuisible sur de jeunes révoltés, ça les égare dans des absurdités atterrantes. Et le noyau dur de l'altermondialisme, plus soft, est de cette veine. Il est d'ailleurs très possible que ce « néo-paléo-marxisme » trouve un écho dans les populations avec la raréfaction des ressources naturelles, donc la baisse du niveau de vie. Pour ce qui est de nous, nous devons faire le bilan de l'idéologie dominante dans les milieux militants actuellement, et qui selon moi nous affaiblit : l'imaginaire gauchiste.

Qu'entends-tu exactement par « gauchisme » ?

Difficile question ; c'est une nébuleuse complexe... Très grossièrement, le gauchisme serait une tentative, autour de la seconde guerre mondiale, de sortir du marxisme orthodoxe, du stalinisme. Bien sûr, il y a l'anarchisme, qui lui est bien antérieur, mais qui a été influencé. J'englobe dans l'idéologie gauchiste ceux qui restent très marxistes : les trotskistes, les maoïstes, les guévaristes, les castristes, et ceux qui s'en émancipent quand même un peu plus : les situationnistes, les libertaires, les autonomes, les altermondialistes, les squats, les écolos, les féministes... À l'autre bout du spectre, il y a des tentatives plus radicales, mais qui tombent facilement dans l'irrationalisme : les beatniks, les hippies, le psychédéisme, etc. Bref, tout un ensemble de tentatives de sortie des schémas fondamentaux du marxisme, donc de l'imaginaire capitaliste, mais qui restent finalement prisonnières de leurs antinomies, leur dialectique, et d'autant plus que chaque doctrine s'est un peu dissoute. Ces distinctions sont importantes, mais ce qui les oppose est beaucoup moins marqué aujourd'hui, du fait des contaminations réciproques, et au profit d'un flou qui a quand même quelques postulats communs et dont je me réclame pour parler « du » gauchisme. On me dit souvent que c'était là, et ce sont encore, des expériences, des recherches, et qu'il ne faut pas les juger trop durement. Je veux bien. Mais une expérience n'en est vraiment une que quand on peut en tirer quelque chose à travers des analyses lucides, sinon ce n'est qu'une passade.

Quelles sont tes principales critiques du gauchisme ?

C'est une question très difficile, j'avoue avoir les idées encore trop floues pour répondre précisément. Mais je vais essayer, sans trop me répéter, j'espère.

D'abord, je constate dans les mouvements gauchistes très peu de leçons tirées et de recherche critique. Très souvent, il y a des dogmes préconçus, qui dictent les actions militantes à faire, et qui aboutissent à se poser en avant-garde de la société. D'où notamment un rapport élitiste, aristocratique, vis-à-vis de la population, qu'il faudrait

« conscientiser ». Il y a souvent peu d'espace de remise en question, une fermeture d'esprit, peu de curiosité pour d'autres idées, d'autres points de vue, un côté « j'ai raison et les autres ont tort ». Je ressens chez les gauchistes des effets de mode, qui canalisent les pratiques de manière très répétitive et superficielle, un manque de remise en question, contraire à l'autonomie des individus. Le mouvement gauchiste n'est pas un lieu d'émancipation individuelle : la preuve, c'est que depuis quarante ans on répète les mêmes erreurs sans tirer de bilans, et que le plus souvent les gauchistes se lancent à fond dans la lutte, mais comme ça ne marche pas et qu'il n'y a pas d'analyse honnête invitant à inventer d'autres formes, alors les militants sont découragés, abandonnent, désertent, se replient sur leur vie privée. On ne fait que répéter ce qui s'est passé en 1968. Je cherche depuis des années un bilan révolutionnaire de 68 : il n'y en a tout simplement pas. Ou alors on dit qu'on est pas allé assez loin, etc. Ça ne veut rien dire ! Que chacun se pose la question : pourquoi le mouvement s'est-il évanoui au bout d'un mois, sans vraie répression ? Au niveau individuel, cet abandon du militantisme au bout d'un certain temps, grand classique, montre à quel point les existences ne sont pas mises en jeu, l'engagement n'est pas profond, surfé sur l'air du temps. Tout cela n'est pas très sérieux. L'engagement peut être fort à un instant donné, mais il est rarement durable. Anthropologiquement, on en revient à un schéma traditionnel : jusqu'à la fin de l'adolescence (en Occident vers la trentaine), on transgresse, on s'amuse, on fait les quatre cents coups. Et après s'être bien amusé, on passe aux choses sérieuses, donc on se range, parce que ce n'est pas durable de vivre comme un radical, sur la brèche, pendant toute une vie. C'est même pour ça que c'est vécu comme ça : on en profite, parce qu'on sait que ce n'est pas tenable. C'est loin d'être nouveau, mais le gauchisme aujourd'hui, c'est beaucoup ça. Exactement comme les étudiants : on se défonce en « teuf » pendant les études, parce qu'on sait qu'après on ira trimer dur et qu'on aura une famille, etc. Nihilisme et normativité s'entre-appellent, l'un est le complément nécessaire de l'autre, son revers, l'autre face du même... Après, on se plaint de la récupération, des retournements de veste... On n'a aucune vision nouvelle de la société actuelle et aucun projet de société. Aucun. On ne va pas se flageller : l'époque est de plomb, même si c'est un peu en train de changer. Mais c'est au fond le discours capitaliste, le discours de la table rase.

Comment cela ?

Tout comme le gauchisme et le marxisme avant, le capitalisme est une utopie. Il propose un monde sans limite, où tout sera possible, où le plaisir sera immédiat, sans contrainte, où chaque individu sera indépendant des autres, capable de se construire en dehors de la société, qui représente, au fond, le « Mal ». De ce point de vue, le régime d'une société dominée par les mécanismes capitalistes est le plus révolutionnaire qu'on ait jamais vécu. En permanence, la société change, innove, invente, encourage puis canalise en son sens les valeurs qui émergent, introduisant des bouleversements énormes, principalement par l'entremise de l'inflation techno-scientifique. C'est le principe même du capitalisme d'être en lutte contre le monde tel qu'il existe. Chez les gauchistes, l'utopie et la contestation sont forcément vues comme des éléments

d'émancipation, mais sans le recul critique qui permettrait de voir dans quelle mesure le fait même de contester au nom d'un idéal n'a rien d'anti-capitaliste, bien au contraire, et qu'à partir de là il faut faire attention à ce qu'on dit, à ce qu'on fait. C'est ça, l'origine de la récupération : n'est récupéré que ce qui est récupérable, ce qui partage déjà des significations, des idées centrales, des couples d'opposition de l'imaginaire capitaliste.

Tu vois donc un imaginaire commun entre le gauchisme et le capitalisme...

Une autre façon de le dire, c'est de parler de la perte de sociabilité. À travers le gauchisme, la société est très souvent vue comme une contrainte, un ennemi. Le collectif, le groupe, la société sont vécus comme une oppression, une limite, qui restreint nos libertés. C'est l'une des raisons pour lesquelles les groupes gauchistes sont sans arrêt en train de scissionner, n'arrivent pas à se fédérer, s'atomisent sans cesse. Notre génération de classe moyenne, dont l'éducation a été un mélange d'imaginaires capitaliste et gauchiste, a le groupe en horreur – tout en cultivant le conformisme. Elle est incapable d'élaborer une règle collective. Ou, quand elle est élaborée, les gens ne la respectent pas, font du blocage, plus ou moins consciemment, discréditent ou relativisent les décisions prises. Il y a comme une incapacité à mener des discussions de fond, une peur de s'engager. Comme s'il n'y avait, finalement, plus aucune valeur qui vaille face à notre volonté de puissance immédiate. L'incapacité que nous avons à former des collectifs, des organisations, on la rationalise en s'expliquant qu'on échappe à l'aliénation, que la société est entièrement mauvaise, etc. Mais en fait, on ne fait qu'entériner la dispersion, l'anomie, qui vient de la difficulté historique à vivre collectivement sans reproduire de hiérarchie sclérosée, sans bâtir une micro-bureaucratie qui finira par vivre par et pour elle-même. « On ne change pas une société qu'on hait », nous dit en substance Christopher Lasch... Et c'est un peu ça dans tous les domaines. On prétend tout réinventer, mais on ne crée pas grand-chose. On baigne dans le relativisme : tout se vaut, donc rien ne vaut. Ce nihilisme fait que s'organiser, discuter, élaborer des pratiques et des pensées collectives auxquelles on tient présente des difficultés immenses, et très profondes : ce n'est pas uniquement une question de volontarisme, « allez on s'y met, on doit y arriver ». Non : nous sommes des individus qui ne sont plus formés pour vivre ensemble, mais qui, par nature mais surtout par tendance, peuvent de moins en moins se passer des autres, du début à la fin de la vie... Il y a un fait biologique, mais c'est surtout la montée du conformisme, l'incapacité à affirmer sa singularité. On peut s'organiser, mais c'est très dur : au plus profond de chacun, on préfère le « confort » de la solitude – ou plutôt de l'isolement, puisque la solitude n'existe plus vraiment, avec les pathologies qui en découlent – plutôt que les exigences de la vie en commun. Il n'y a plus d'envie de vivre ensemble.

Une autre critique ?

Les discours gauchistes sont souvent basés sur la culpabilisation des individus, tout comme les discours oligarchiques. En matière d'écologie, le discours officiel est de culpabiliser chacun, à travers les petits gestes du quotidien, etc. C'est aussi un discours gauchiste : devenir végétarien, ne pas avoir de bagnole, trier ses déchets, etc. On fait croire qu'il suffit que chacun se rallie à notre bonne conscience pour que tout aille

mieux. Je me méfie de ce type de discours avant-gardiste, centré sur nos seuls modes de vie, élitiste. C'est un terrain à investir, bien sûr, mais une éthique plus humble serait de ne pas se poser en avant-garde, d'être attaché aux relations de voisinage, le quartier, les gens « normaux ». Par exemple, l'obsession des régimes alimentaires pousse souvent à faire l'impasse sur l'hospitalité et les traditions, valeurs mortes que j'ai découvertes en contact avec les Africains d'ici et de là-bas. Il faudrait quand même s'inspirer, de ce point de vue-là, des cultures traditionnelles, et ne pas sacrifier la « culture » à la « nature » ! Alors qu'au contraire, on assiste à une réinvention des interdits alimentaires quasi-religieux : il y a un intégrisme soft du bio, qui fait l'impasse sur des valeurs humaines millénaires qui sont indispensables à une société décente, et qui, comme par hasard, disparaissent : c'est la *common decency* de George Orwell... Accompagnant cela, les gauchistes sont souvent sectaires, cultivent l'entre-soi, ont des looks et des pratiques très identitaires. Cet individualisme est consubstantiel aux mécanismes capitalistes. Partir s'isoler à la campagne, bâtir une communauté agro-écologique modèle peut être très bien, mais c'est ce que tout le monde cherche : bâtir un havre idéal protégé de la société... La rupture véritable entre une maison de campagne et une démarche politique n'a rien d'évident et serait plutôt évanescence. Si on se limite à poser des actes éclatés, sans réflexions ni débats collectifs, on tombe dans les mécanismes du pseudo-individualisme qui n'est en fait qu'un conformisme de granit, qui consiste à stimuler et simuler des actes individuels, soumis au matraquage publicitaire, auxquels on donne une forme qui correspond à notre milieu, notre âge, etc. C'est une camisole comportementale, ce n'est pas l'expression véritable de désirs individuels. Je pousse un peu, mais c'est quand même vrai.

Enfin, une dernière critique, mais on pourrait les multiplier, c'est l'absence de vision claire de la société que nous voulons. Cette absence de vision était déjà patente dans l'imaginaire marxiste, où la société future est un tabou : on nous dit que ce sera le paradis communiste, sans jamais expliquer en détail pourquoi et comment. C'est un tabou qu'on retrouve dans la population : ça ne sert à rien d'en parler, soit parce qu'une société meilleure est inenvisageable, improbable, impossible, soit parce que, comme le montre bien le cinéma, la catastrophe est inévitable. Et c'est pareil pour les gauchistes : on est incapable de définir précisément la société que nous voulons, cette fois sous le joug de la critique anti-totalitaire – prévoir, ce serait psychorigide, donc tyrannique ! On parle d'écologie radicale, d'autogestion généralisée, comme s'il suffisait de lancer ces slogans. Or que signifierait autogérer la France existante ? Il faudrait repenser toute la production, toutes les institutions, toute la technique, tout le territoire... Cela soulève des questions énormes, et pas seulement pratiques, qu'il sera impossible de poser sereinement à ce moment-là ! Le mouvement ouvrier pensait qu'il faudrait juste se réapproprier les outils existants. Or on sait maintenant qu'il faut aussi réinventer l'outil de production, les finalités de la consommation, la définition de nos besoins... Sans parler des moyens de production qui ont foutu le camp en Chine ou ailleurs. Si on veut des chaussures, il faudra reconstruire de A à Z une unité de production de chaussures, avec des personnes expérimentées... Pas facile, surtout si pendant ce temps-là il y a des

affrontements militaires, une instabilité politique, des mouvements de régression, etc. Ce sont des questions très « chiantes », mais ce sont des vraies questions, non ? Qui se les pose ?

Comment trouves-tu de l'ardeur politique après avoir dit tout ça ? C'est décourageant, tout ce que tu dis !

Oui, ma vision est relativement sombre, mais je crois que c'est la vérité. Ce sentiment de comprendre, c'est paradoxalement ce qui me donne de l'ardeur. Je ne suis pas découragé. Ce qui me décourage, c'est le mensonge, l'illusion, l'aveuglement, mais pas l'erreur, l'errance ou l'échec quand ils sont assumés. D'ailleurs, la déprime très répandue est due à cette hypocrisie, quelquefois entrevue. Je veux simplement être lucide, je ne veux plus perdre mon temps dans des actions ou des réunions politiques inutiles, insensées, voire qui font le jeu des mécanismes que je combats. Ce n'est pas tellement une question de temps ; c'est une question d'énergie, d'investissement qui se perd. Alors, ça épuise, et ça me décourage : je n'ai pas besoin de ça ! J'ai l'impression que les critères élémentaires de discussion, de discernement, ont disparu, qu'on se ment énormément à nous-mêmes. C'est de ce genre de choses dont les gens se sont rendu compte, je crois, au mois de mai 1968. (...)

Mais alors, que faire ?

Je ne sais pas. D'abord, ce que tu fais là est très bien, je trouve : aller vers les gens, chercher la réalité, la questionner. Ça manque beaucoup aujourd'hui. Pour le reste, je suis un peu perdu. Je peux te dire là où j'en suis, moi. Je pars du principe qu'on est très mal partis, et qu'il faut penser sur le moyen, voire le long terme. La catastrophe est en cours, il faut en finir avec l'urgence militante, le coup-par-coup. L'urgence est partout ; c'est trop facile de débarquer partout où ça essaye d'élaborer des choses solides et de tout disperser en criant « Action ! Action ! ». Notre refus de voir loin crée des situations dans lesquelles on ne peut que gesticuler. Il y aura évidemment des révoltes dans les années à venir, peut-être très importantes, des révolutions mêmes, mais les révolutions n'ont pas donné que du meilleur... Que trouveront les révoltés pour donner sens à leurs actes et tracer des perspectives, sur quoi pourront-ils s'appuyer ? Pas grand-chose. Il faut travailler à ça, je crois. C'est ce qui s'est passé en 68 : une explosion, un réveil suivi de grandes interrogations, mais il n'y avait pas grand-chose de consistant. Alors, les gens se sont rabattus sur des groupuscules qui n'avaient rien à voir avec l'esprit de Mai, comme le délire maoïste et sa sanglante « révolution culturelle » ! Ou alors ce sont les idéologues qui ont rationalisé l'échec et la dispersion qui ont été mis en avant : Foucault, Deleuze, Lacan, Lyotard, etc. Pour moi, on en est toujours là. Une génération essaye de se politiser actuellement, et ne rencontre rien de sérieux ; elle risque de se radicaliser dans la révolte nihiliste, celle des cités ou des amphis. Donc il faut ouvrir des champs de réflexion, des modalités de pratiques, briser des tabous. J'en ai abordé quelques-uns dans cet entretien, qui font sens pour moi. Il y en a d'autres à formuler, à penser. Ça consiste quelquefois à renouer des fils rompus, qu'il faut reprendre avec des sens sobres, critiques, exigeants, et un projet : la dynamique des groupes, ou la société voulue, ou les différences culturelles, ou le rapport au travail... Et ne pas tomber dans

les impasses actuelles : le primitivisme, par exemple, ou le radicalisme, ou l'écocratie, ou le retour à un paléo-marxisme crypté. Et puis travailler aussi à sa propre autonomie personnelle, d'une manière ou d'une autre : c'est n'y avoir rien compris que de penser que notre autonomie personnelle se fait au détriment de l'autonomie collective. On n'a pas besoin d'idéologues, ou de prophètes, ou de kamikazes : on a besoin de gens qui sont lucides sur eux-mêmes, sur ce qu'ils sont, ce qu'ils pensent, ce qu'ils veulent. De la même manière, on n'a pas besoin de partis d'avant-garde, on a besoin de collectifs clairvoyants sur leurs imaginaires propres, leurs limites, leurs divisions, et capables d'entrer en relation avec les gens de la rue pour y voir clair collectivement, pas pour leur asséner leurs pseudo-vérités, même sur un mode « sympa ». C'est très dur d'essayer de s'organiser politiquement sur des bases nouvelles : ça demande d'accepter la remise en question, d'aborder les questions de fond, d'aller à la rencontre d'une réalité complexe et mouvante, de créer des relations humaines réciproques, avec honnêteté, lucidité. Paradoxalement, des champs immenses s'ouvrent à nous, tout est à faire ! Mais le problème, comme je le soulignais précédemment, c'est le changement anthropologique : je me demande si on a encore les moyens humains de relever ces défis. L'avenir le dira et j'espère que je me trompe : on a quand même des milliers d'années d'humanisation, ce ne sont pas quelques décennies d'insignifiance qui vont rompre notre rapport au monde. Par exemple, il est de plus en plus difficile de créer une organisation politique, à cause de la désocialisation poussée couplée à la désorientation de la pensée. Castoriadis, pour finir sur lui, l'avait bien compris. À partir des années 1970, après quarante années de militantisme politique, il a décroché du terrain. Vers la fin de sa vie, quand on lui demandait s'il serait prêt à fonder ou participer de nouveau à un groupe politique, il répondait oui, mais il savait que les dynamiques de groupe seraient très dures, qu'il y aurait trop de scissions, trop de conflits destructeurs, et que ce serait certainement un échec. C'est pourquoi il a préféré, sur la fin de sa vie, se consacrer à la recherche fondamentale, un champ qui reste très politique, et qui forme une contribution massive à un renouveau du projet d'émancipation...

On va au-devant de grands troubles sociaux, politiques et culturels, de toute façon. Avec la crise actuelle, ce processus semble s'accélérer, et la situation peut basculer rapidement du bon côté comme du plus mauvais. C'est la fin de la société de consommation qui s'annonce, et la fin de la domination unique du pôle occidental, avec ici un morcellement des luttes et des intérêts et une perversion du projet d'autonomie dans la recherche de puissance. Qu'est-ce qui va suivre ? Ça ne dépend que très peu de nous, mais essayons au moins de ne pas accompagner le délabrement, de ne pas nuire, de ne pas dire trop de « conneries ». Voilà. J'espère que je n'ai pas dit trop de « conneries », moi...

(...)

Castoriadis et les bien-pensants

Texte initialement publié en deux parties les 12 et 13 décembre 2023
sur le site Mezetulle.fr, repris sur le site collectiflieuxcommuns.fr.

« Tout a été déjà dit. Tout est toujours à redire.
Ce fait massif, à lui seul, pourrait conduire à désespérer.
L'humanité semblerait sourde ; elle l'est, pour l'essentiel. »¹

Cornelius Castoriadis (1922 – 1997) semble devenu, au fil des vingt-cinq années qui se sont écoulées depuis sa mort, une sorte de classique silencieux, connu sans être reconnu – ou l'inverse. Ainsi, un travail universitaire de sciences sociales se doit de citer son *opus magnum*, au moins, *L'institution imaginaire de la société* (1975) ; tout journaliste doit savoir prononcer son nom et, grossièrement, placer quelques-unes de ses formules les plus connues comme « l'époque du conformisme généralisé », « le délabrement de l'Occident » ou encore « la montée de l'insignifiance » ou « le monde morcelé », quelquefois à contre-emploi ; et un militant approximativement de gauche aura, *a minima*, lu ou entendu une fois son entretien avec Daniel Mermet² en 1996 ou sa conférence-débat avec Daniel Cohn-Bendit « De l'écologie à l'autonomie »³ de 1981, voire, pour les plus radicaux, son quasi-manifeste « Racines subjectives et logique du projet révolutionnaire »⁴ de 1964, permettant d'habiller commodément leur subversion d'*auto-institution sociale explicite* et d'anti-totalitarisme.

La présence fantomatique de C. Castoriadis hante donc les cercles politico-intellectuels d'une « gauche » plus ou moins militante. À travers articles, revues, livres, radios, conférences, thèses ou mémoires, blogs et causeries diverses, on convoque rituellement et sans frais l'engagement de celui-ci pour la démocratie directe, l'autonomie individuelle ou la justice sociale. Permettant de pimenter un peu la litanie des « penseurs » plus conventionnels mais usés jusqu'à la corde, son nom dépayse quelque peu et sonne comme garant d'une profondeur estimée subversive et/ou intellectuelle pour les partisans de cet indéfinissable « autre monde possible » face à leurs ennemis héréditaires proclamés : oligarchie, libéralisme, capitalisme, droite ou extrême droite,

- 1 Cornelius Castoriadis, « Voie sans issue ? », 1987. (Afin d'alléger les notes du présent article et du fait des rééditions de nombreux textes ici cités – parution originale, rééd. UGE 10/18, puis éd. C. Bourgeois ou du Seuil etc, puis éd. du Sandre, sans compter les « éditions pirates » et leurs larges disponibilités sur internet – les références seront ici réduites, sauf cas contraire, au titre de l'article et à la date de première parution). On se reportera à l'excellente bibliographie exhaustive élaborée et actualisée par Claude Helbling : « Bibliographie détaillée, en français, de et sur Cornelius Castoriadis ».
- 2 Novembre 1996, émission *Là-bas si j'y suis*, publié sous le titre *Post-scriptum sur l'insignifiance*, éd. de l'Aube, 1998.
- 3 Conférences et débat, 27 février 1980, *Cornelius Castoriadis et Daniel Cohn-Bendit et le public de Louvain-La-Neuve. De l'écologie à l'autonomie*, collection Techno-Critique, éd. du Seuil, 1981, rééd. Le Bord de L'eau, Lormont, 2014.
- 4 Regroupant les deux paragraphes, « Racines subjectives du projet révolutionnaire » et « Logique du projet révolutionnaire » de *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975

xénophobie, racisme et *tutti quanti*. Et c'est ainsi que l'on croise, inopinément et plus ou moins explicitement, un Castoriadis enrégimenté au service de l'agitation gauchiste ou de la cause des migrants, du néo-marxisme ou du pacifisme et de l'écologisme contemporains, voire de la « déconstruction » et du « décolonialisme »...

Mais ces opérations routinières de récupération, dont la gauche est experte depuis un siècle, se font évidemment au prix de l'escamotage d'un élément de taille : le contenu des textes, dont la simple lecture (il faudrait préciser en cet an de grâce 2023 : une lecture *complète, attentive et honnête*) évalue un procédé que C. Castoriadis a passé sa vie à analyser, dénoncer et contrer. Ce n'est pas seulement qu'il ne reconnaissait plus le sempiternel et dilatoire clivage droite / gauche – « *Les gens découvrent maintenant ce que nous écrivions il y a trente ou quarante ans [...] à savoir que l'opposition droite/gauche n'a plus aucun sens* », écrivait-il... il y a également trente ou quarante ans¹ – mais surtout que la gauche, ses extrémités, ses déclinaisons et tous leurs rapiéçages idéologiques faisaient intégralement, fondamentalement et centralement partie du problème. Il écrivait, en 1977 : « *Compilation, détournement et déformation des idées des autres, abondamment cités lorsqu'ils sont "fashionables", tus (ou cités "à côté" : procédé qui se propage) lorsqu'ils ne le sont pas. Dans l'accélération de l'histoire, la nouvelle vague des divertisseurs fait franchir un nouveau cran à l'irresponsabilité, à l'imposture et aux opérations publicitaires. Pour le reste, elle accomplit bien sa fonction. Ces clowneries ne dérangeront pas la "gauche" officielle : elles ne peuvent que la conforter et la rassurer* »².

Le quart de siècle qui s'est écoulé depuis que sa voix s'est éteinte n'a fait que précipiter une dérive que l'insurrectionnalisme, l'islamo-gauchisme, l'« indigénisme », le « néo-féminisme », « l'écologie décoloniale », le racialisme, le wokisme ou le « sans-frontiérisme » poussent à la caricature. La dissidence de C. Castoriadis vis-à-vis de la bien-pensance contemporaine est totale : non seulement à propos de la « gauche » en général, partis, syndicats, groupuscules ou intellectuels de service (les « *divertisseurs* »), des mouvements sociaux, de l'héritage des années soixante, du féminisme ou de l'écologie, mais plus encore sur la question de l'identité occidentale, du racisme, de la colonisation, de l'islam ou de l'immigration.

I – La gauche et ses excroissances

C. Castoriadis était parvenu, au début des années soixante au sein du groupe-revue « Socialisme ou Barbarie » (1945-1967) fondé avec Claude Lefort, « *au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires* »³ – phrase aujourd'hui redevenue incompréhensible pour beaucoup. Leurs travaux de l'époque auront finalement consisté en une réfutation du marxisme menée *de l'intérieur*, mettant à nu

1 « La montée de l'insignifiance », 1993 ; cf. aussi « "Nous traversons une basse époque" », tribune parue dans *Le Monde*, 12 juillet 1986 sous le titre « Castoriadis, un déçu du gauche – droite ».

2 « Les divertisseurs », 1977 (l'échange qui suivit dans *Le nouvel Observateur* avec André Gorz, « Sartre et les sourds », mérite lecture).

3 *L'institution imaginaire, op. cit.* 1975, p. 21 (rééd. 1999).

son caractère clairement idéologique et les tropismes magico-religieux de ceux qui s'en réclament ou qui, de nos jours, et c'est bien pire, en sont imbibés sans même le savoir, en en reprenant les schémas les plus messianiques. Il écrivait, en 1959 : « *Tout ce qui a existé et existe comme forme instituée du mouvement ouvrier – partis, syndicats, etc. – est irrémédiablement et irrévocablement fini, pourri, intégré dans la société d'exploitation. Il ne peut pas y avoir de solutions miraculeuses, tout est à refaire au prix d'un long et patient travail.* »¹

Les « révolutionnaires »

Cette ambition n'a pas été relevée, évidemment, et plus de quarante ans après, le constat de celui qui s'est dit révolutionnaire jusqu'à son ultime texte² reste cruellement actuel : « *Il y a un paradoxe tragi-comique dans le spectacle de gens qui se prétendent révolutionnaires, qui veulent bouleverser le monde et qui en même temps cherchent à s'accrocher à tout prix à un système de référence, qui se sentiraient perdus si on leur enlevait ce système ou l'auteur qui leur garantit la vérité de ce qu'ils pensent. Comment ne pas voir que ces gens se placent eux-mêmes dans une position d'asservissement mental par rapport à une œuvre qui est déjà là, maîtresse de la vérité, et qu'on n'aurait plus qu'à interpréter, raffiner, etc. (en fait : rafistoler...)* ? »³

Les écrits lumineux de C. Castoriadis sur les mois de mai-juin 1968, à la fois enthousiastes et très sévères quant à l'absence de perspectives des émeutiers et leur inévitable récupération⁴, semblent écrits pour les insurrectionnalistes actuels, qu'ils soient sur canapé ou *Black Blocs*. Ce qu'il nomme le « révoltisme » – on psalmodie aujourd'hui la « convergence des luttes » – repose en réalité sur la croyance en un « *privilege politico-historique des pauvres* » repris de l'« *héritage chrétien* »⁵ :

« *Comme le réformisme, le “révoltisme” ou bien est totalement incohérent, ou bien est d'une secrète mauvaise foi. Aucun politique, aucun homme qui pense et essaie de faire quelque chose relativement à la société, ne peut jamais proposer ou prendre une disposition sans s'interroger sur les répercussions que cette disposition pourra avoir sur les autres parties du système. [...] ou bien [le “révoltiste”] est incohérent, ou bien il est un révolutionnaire qui refuse de s'avouer tel, c'est-à-dire nourrit le secret espoir qu'un jour toutes ces révoltes pourront quelque part se sommer, se cumuler, s'additionner en une transformation radicale. Allons plus loin, puisqu'aussi bien le “révoltisme” semble aujourd'hui gagner du terrain auprès de gens très honorables et fort proches. Quel en est le « fondement » philosophique ? [...] [que] toute société est essentiellement aliénée, l'aliénation tient à l'essence du social. (Conséquence immédiate : l'idée d'une société non aliénée est une absurdité.)* »⁶.

1 « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », 1959.

2 « La “rationalité” du capitalisme », 1997.

3 « Marx aujourd'hui », 1983.

4 « La révolution anticipée », 1968.

5 « Une exigence politique et humaine », 1988 (Réédité dans *Une société à la dérive*, 2005, sous le titre : « Ni nécessité historique, ni exigence seulement 'morale' : une exigence politique et humaine »).

6 « L'exigence révolutionnaire », 1976.

Cette conception, profondément a-politique, n'est finalement que la rationalisation ou l'intellectualisation de la disparition de tout projet de société, y compris et surtout au sein des populations elles-mêmes. Cela aurait engendré, mécaniquement, la contre-offensive oligarchique de la fin des années 70 : « *D'où est donc venue la force de ce pseudo-libéralisme depuis quelques années ? Je pense que, pour une grande partie, elle vient de ce que la démagogie "libérale" a su capter le mouvement et l'humeur profondément anti-bureaucratiques et anti-étatiques qui remuent la société depuis le début des années 60. [...] L'échec des mouvements des années 60 a convergé avec les tendances profondes du capitalisme bureaucratique, poussant les gens à l'apathie et à la privatisation.* »¹

Les mouvements sociaux

La gauche assagie n'est pas plus cohérente : à l'occasion du mouvement lycéen de 1986, qu'il salue tout en déplorant l'absence totale de perspectives des manifestants, il pointe « *l'inconsistance des "nouveaux républicains". C'est-à-dire des anciens gauchistes ou communistes reconvertis à des idéaux républicains ou démocratiques, et qui à partir du moment où le mouvement était là, se sont mis à applaudir à tout rompre sans se demander une seule seconde si, dans une république ou une démocratie, il est concevable qu'une section particulière de la population impose sa volonté contre ceux qui passent pour être la représentation nationale et même contre la Constitution. Dans le langage de droite, qui a poussé des hurlements horrifiés, "c'est la rue qui fait la loi", etc. ; mais ce n'est pas parce que la droite hurle comme ça, c'est son rôle, que je trouverai moins incohérents les "républicains" qui disent "bravo".* »²

Critique qu'il reprend lors du mouvement de novembre-décembre 1995 contre la réforme des retraites initiée par le ministre Alain Juppé, à l'occasion duquel il a refusé de signer tous les textes en circulation :

« *Le premier (celui proposé par [la revue] Esprit) approuvait le plan Juppé, en dépit de quelques réserves théoriques, et était inacceptable pour moi. Le second (connu comme "liste Bourdieu") était imprégné de la langue de bois de la gauche traditionnelle et invoquait la "République" – laquelle ? – comme s'il y avait une solution simplement "républicaine" aux immenses problèmes posés actuellement. Un mélange d'archaïsme et de fuite.* »³. Il ne s'attarde pas sur la « *gauche politique [et] les organisations syndicales [qui] ont encore une fois exhibé leur vide. Elles n'avaient rien à dire sur la substance des questions. Le Parti socialiste, gérant loyal du système établi, a demandé de vagues négociations. Les deux directions syndicales, CGT et FO, ont sauté dans le train du mouvement après son déclenchement, en essayant de redorer leur blason. À cet égard, rien de nouveau.* ». Son regard sur les manifestants eux-mêmes reste tout aussi désespérément d'actualité : « *Ce qui est neuf, en revanche, et très important, c'est le réveil social auquel on vient d'assister. En surface, les revendications étaient catégorielles et le mouvement semblait se désintéresser de la*

1 « Nous traversons une basse époque », 1986, *op.cit.*

2 « Sur le mouvement lycéen de décembre 1986 », 1988.

3 « Ni "Esprit" ni Bourdieu. Les intellos entre l'archaïsme et la fuite », 1995

situation générale de la société. Mais il était évident, à considérer les réactions des grévistes aussi bien que l'attitude de la population dans sa majorité, qu'au cours de cette lutte il y avait autre chose : un profond rejet de l'état de choses existant en général. Ce rejet, les grévistes n'ont pu l'exprimer que par des revendications particulières. Comme celles-ci, par leur nature même, ne tiennent pas compte de la situation générale, on aboutit forcément à une impasse. ». C. Castoriadis insistera sur le « corporatisme » des grévistes, faisant réagir les animateurs de Radio Libertaire qui l'interviewaient l'année suivante¹, et sera mis en demeure de s'expliquer sur ces positions, jugées « gênantes » par l'auditoire, en 1997 lors de sa dernière conférence publique².

« *Toute la Gauche occidentale ment* »

En réalité, c'est bien toute la gauche qui, pour lui, est devenue l'artisan de l'effondrement politico-intellectuel occidental et fournisseur officiel de sa dénégation en même temps que de sa rationalisation. L'article méconnu « Illusion et vérité politiques »³, écrit en 1978-1979 mais édité en 2013, contient des pages qui mériteraient d'être reproduites ici *in extenso* :

« [...] ce que l'on appelle aujourd'hui la Gauche est, extérieurement, l'héritier de mouvements et de courants qui s'étaient voulus, et avaient effectivement été jusqu'à un certain point, les protagonistes de la clarification, de la dénonciation des mensonges du pouvoir, du dévoilement des mystifications, de la lutte pour la vérité sociale et politique. Au départ, la Gauche a dénoncé, démystifié, éclairé. Au bout de sa carrière, elle est devenue, dans tous les pays, arracheur de dents politique. [...] Pour que l'illusion moderne de la Gauche marche, il faut que le partisan de la Gauche coopère activement à sa propre mystification, y mette du sien, pallie les contradictions flagrantes et les stupidités manifestes de la propagande des partis, s'invente des raisons et des rationalisations, bref : participe. Dans un domaine du moins, on aurait tort d'accuser les partis de Gauche d'être hypocrites lorsqu'ils parlent d'autogestion : ils font ce qu'ils peuvent pour encourager l'autogestion de la mystification, l'auto-mystification de leurs partisans. Impossible, en effet, pour ceux-ci d'être simplement nourris par les mensonges de leurs Partis à l'état cru ; il faut encore qu'ils les métabolisent, il faut aussi et surtout qu'ils transforment périodiquement leurs propres organes de métabolisation, car la nature de la matière première change. On doit constater que, malgré leur étonnante inventivité et créativité, ils auraient difficilement pu, au-delà d'un certain point, continuer de remplir cette tâche surhumaine sans le secours vital d'une foule d'enzymes d'une grande variété occupant les sites successifs de la chaîne métabolique qui va du cerveau des Partis au cerveau des électeurs : les Intellectuels de Gauche, grands, moins grands et tout petits. ».

1 « Anarchie et démocratie radicale : accords et désaccords. Cornelius Castoriadis sur Radio Libertaire », 1996.

2 Toulouse, 22 mars 1997, présentée par Robert Redecker, et retranscrite sous le titre « La capacité de reconnaître les sociétés autres va de pair avec la mise en question de ses propres institutions ».

3 *Quelle démocratie ?*, tome II, éd. du Sandre, passage entier pp 25-39.

À l'époque de ce texte, la gauche était passée par le stalinisme plus ou moins déclaré, le trotskisme, le maoïsme ou le situationnisme, le titisme et tous les tiers-mondismes, algérien, cubain, chinois, vietnamien, le régionalisme et l'humanitarisme, et s'apprêtait à s'adonner au mitterrandisme, au droit-de-l'hommisme, à l'antiracisme, pour aujourd'hui verser sans retenue dans l'immigrationnisme, le multiculturalisme et l'anti-autoritarisme, et culminer dans une collaboration de plus en plus explicite avec un nouveau totalitarisme à visée mondiale – le totalitarisme musulman encore appelé islamisme¹. Plus que jamais, ces lignes de Castoriadis résonnent, sans même évoquer les comportements électoraux où l'électeur de gauche ne s'embarrasse même plus d'auto-mystification : son besoin de croire s'attache seulement à un stimulus pavlovien d'un côté et à un ennemi ontologique souvent inconsistant de l'autre (C. Castoriadis, par exemple, n'a cessé de dénoncer l'ineptie de l'usage du terme « libéralisme » pour décrire un quelconque état de fait économique existant). Bref, : « *Toute la Gauche occidentale ment* »... L'origine de cette dégénérescence continue qui ne s'embarrasse d'aucun bilan – et s'enfonce *derechef* aujourd'hui dans une surenchère de radicalité creuse – est à chercher loin.

L'héritage ambigu des mouvements des années soixante

La critique de cette gauche institutionnelle ou pseudo-révolutionnaire, que C. Castoriadis n'a cessé de formuler, n'est donc absolument pas une accusation d'insuffisance ou de manque de radicalité – reposant sur un spontanéisme qu'elle ne quitte que pour se bureaucratiser, sa subversion est vide. Pire, ses idéologues les plus en vue (Lacan, Foucault, Althusser, Bernard-Henri Lévy, etc.) et leur « *nihilisme pseudo-subversif* » en rationalisent les échecs, comme ce fut le cas pour celui de Mai 68 :

« *Ce que les idéologues fournissent après coup, c'est à la fois une légitimation des limites (des limitations, en fin de compte : des faiblesses historiques) du mouvement de Mai : vous n'avez pas essayé de prendre le pouvoir, vous avez eu raison, vous n'avez même pas essayé de constituer des contre-pouvoirs, vous avez encore eu raison, car qui dit contre-pouvoir dit pouvoir, etc. ; et une légitimation du retrait, du renoncement, du non-engagement ou de l'engagement ponctuel et mesuré : de toute façon, l'histoire, le sujet, l'autonomie, ne sont que des mythes occidentaux [...]. Pour les dizaines ou centaines de milliers de gens qui avaient agi en mai-juin mais ne croyaient plus à un mouvement réel, qui voulaient trouver une justification ou légitimation à la fois à l'échec du mouvement et à leur propre privatisation commençante tout en gardant une « sensibilité radicale », le nihilisme des idéologues, lesquels s'étaient en même temps arrangés pour sauter sur le train d'une vague "subversion", convenait admirablement.* »² C. Castoriadis constate : « *En un sens Mai 68 n'est sorti du stade de la fête révolutionnaire que pour entrer dans la décomposition. Cette constatation conduit à l'interrogation, la plus grave de toutes aujourd'hui, sur le désir et la capacité*

1 Pour une tentative de lecture de l'islamisme contemporain à partir, notamment, de l'analyse du totalitarisme par C. Castoriadis, voir sur Lieux Communs ; *Islamisme, totalitarisme, impérialisme* (2017).

2 « Le mouvement des années soixante », 1986

des hommes de prendre en main leur propre existence sociale. »¹. Il note : « En cela aussi, le capitalisme est une nouveauté anthropologique absolue, la culture établie s'effondre de l'intérieur sans que l'on puisse dire, à l'échelle macro-sociologique, qu'une autre, nouvelle, est déjà préparée "dans les flancs de l'ancienne société". »²

C. Castoriadis dresse ainsi un bilan calamiteux de ces courants subversifs depuis un demi-siècle, bilan aussi inaudible aujourd'hui que celui du soutien de l'URSS ou de la Chine maoïste pour les générations précédentes :

« Les grands mouvements qui ont secoué depuis vingt ans les sociétés occidentales – jeunes, femmes, minorités ethniques et culturelles, écologistes – ont certes eu (et conservent potentiellement) une importance considérable à tous points de vue, et il serait léger de croire que leur rôle est terminé. Mais actuellement, leur reflux les laisse en l'état de groupes non seulement minoritaires, mais fragmentés et sectorisés, incapables d'articuler leurs visées et leurs moyens en termes universels à la fois objectivement pertinents et mobilisateurs. Ces mouvements ont ébranlé le monde occidental, ils l'ont même changé – mais ils l'ont en même temps rendu moins viable encore. Phénomène frappant mais qui, finalement, n'est pas surprenant : car, s'ils ont pu fortement contester le désordre établi, ils n'ont ni pu ni voulu assumer un projet politique positif. Le résultat net provisoire qui a suivi leur reflux a été la dislocation accentuée des régimes sociaux, sans apparition de nouveaux objectifs d'ensemble ou de supports pour de tels objectifs. [...] La société "politique" actuelle est de plus en plus morcelée, dominée par des lobbies de toute sorte, qui créent un blocage général du système. Chacun de ces lobbies est en effet capable d'entraver efficacement toute politique contraire à ses intérêts réels ou imaginaires ; aucun d'entre eux n'a de politique générale ; et, même s'ils en avaient une, ils ne posséderaient pas la capacité de l'imposer. »³.

Conséquence : « Jusqu'au début des années 70, et malgré l'usure manifeste des valeurs, cette société soutenait encore des représentations de l'avenir, des intentions, des projets. Peu importe le contenu, et que pour les uns cela ait été la révolution, le grand soir, pour les autres le progrès au sens capitaliste, l'élévation du niveau de vie, etc. Il y avait, en tout cas, des images apparaissant comme crédibles, auxquelles les gens adhéraient. Ces images se vidaient de l'intérieur depuis des décennies, mais les gens ne le voyaient pas. Presque d'un coup, on a découvert que c'était du papier peint – et l'instant d'après même ce papier peint s'est déchiré. La société s'est découverte sans représentation de son avenir, et sans projet – et cela aussi, c'est une nouveauté historique. »⁴.

C. Castoriadis avait noté, dès 1959, que la contestation de la société pouvait être congruente avec un retrait dans la vie privée, qu'il appelle la « privatisation des individus », débouchant sur un désinvestissement de la vie politique elle-même : « [La

1 « L'auto-institution explicite et permanente de la société par la société entière », 1973

2 « Introduction » à *La Société bureaucratique* », 1973 ; voir aussi « Le mouvement des années soixante », 1986, *op.cit.*

3 « La crise des sociétés occidentales », 1982.

4 « Psychanalyse et société II », 1983.

privatisation] est d'une certaine façon le rejet en bloc de la société actuelle. »¹. Il en reprend le constat vingt ans plus tard : « *La désintégration des rôles traditionnels exprime la poussée des individus vers l'autonomie et contient les germes d'une émancipation. Mais j'ai noté depuis longtemps l'ambiguïté de ses effets. Plus le temps passe, plus on est en droit de se demander si ce processus se traduit davantage par l'éclosion de nouveaux modes de vie que par la désorientation et l'anomie.* »². Les racines historiques de cette décomposition sociale, C. Castoriadis les explicitera dans de multiples textes³, les rattachant à des processus civilisationnels de long terme, mais au fond sans « explication » rationnelle univoque et dernière, conformément à sa philosophie de la création et de l'imaginaire, fondamentalement anti-déterministe. Mais les errements de la « gauche », dans ce contexte de délitement généralisé, ne sont pas qu'une de ses conséquences : ils en sont une des causes premières ou plutôt, afin d'être plus fidèle à sa pensée, un des principaux produits / producteurs, éléments auto-catalyseurs.

Ce regard acéré permet à C. Castoriadis d'anticiper : l'analyse de l'échec des mouvements contestataires des années 1960-70 et la rationalisation de cet échec par les idéologues du moment l'amènent à identifier une forme de contestation anomique qui se cristallisera au cours des années 2010, pour prendre finalement la forme du « wokisme » contemporain⁴.

II – Une anticipation du wokisme

C'est, par exemple, le cas des mouvements des femmes. C. Castoriadis, incontestablement favorable aux mouvements féministes pluriséculaires, anticipe en 1976 sans difficulté ce qui se donne aujourd'hui pour tel : « *Nous sommes en train de voir et de vivre là quelque chose qui dépasse même de loin la crise de la société capitaliste puisque ce qui est virtuellement détruit, c'est quelque chose – la définition de la "condition féminine", peut-être l'idée même d'une "condition féminine" – qui est antérieur à la constitution des sociétés dites "historiques". [...] Or, moyennant aussi le mouvement des femmes, nous assistons actuellement à une décomposition croissante de cette forme réglée, qui va de pair d'ailleurs avec la disparition de toute une série d'autres repères et pôles de référence des individus, des groupes, de la société, relatifs à leur vie. On peut en dire autant des mouvements des jeunes, et même de l'évolution des enfants.* »⁵.

En 1993, le constat d'une « confusion des genres » – aujourd'hui à son paroxysme – est approfondi : « *Que les citoyens soient sans boussole est certain, mais cela tient*

1 « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », 1959, *op. cit.*

2 « La crise des sociétés occidentales », 1982, *op. cit.*

3 Et sous une forme ramassée dans « Les coordinations de 1986-1988 », préface, rédigée en 1994 au livre de Jean-Michel Denis, « Les coordinations », Syllepse, 1996, pp. 9-13.

4 Sur le sens de celui-là à partir d'un point de vue de C. Castoriadis, Cf. « Wokisme et obscurantisme : articulations et complémentarité », Quentin Bérard, *Front Populaire* 11 juillet 2022.

5 « L'exigence révolutionnaire », 1976, *op. cit.*

précisément à ce délabrement, à cette décomposition, à cette usure sans précédent des significations imaginaires sociales. On peut le constater encore sur d'autres exemples. Personne ne sait plus aujourd'hui ce que c'est que d'être un citoyen mais personne ne sait même plus ce que c'est que d'être un homme ou une femme. Les rôles sexuels sont dissous, on ne sait plus en quoi cela consiste. Autrefois, on le savait, aux différents niveaux de société, de catégorie, de groupe. Je ne dis pas que c'était bien, je me place à un point de vue descriptif et analytique. Par exemple, le fameux principe « la place d'une femme est au foyer » (qui précède le nazisme de plusieurs millénaires) définissait un rôle pour la femme : critiquable, aliénant, inhumain, tout ce que l'on voudra – mais en tous cas une femme savait ce qu'elle avait à faire : être au foyer, tenir une maison. De même, l'homme savait qu'il avait à nourrir la famille, exercer l'autorité, etc. De même dans le jeu sexuel : on se moque en France (et je pense, à juste titre) du juri-disme ridicule des Américains, avec les histoires de harcèlement sexuel (qui n'ont plus rien à voir avec les abus d'autorité, de position patronale, etc.), les réglementations détaillées publiées par les universités sur le consentement explicite exigé de la femme à chaque étape du processus, etc., mais qui ne voit l'insécurité psychique profonde, la perte des repères identificatoires sexuels que ce juridisme essaie pathétiquement de pallier ? Il en va de même dans les rapports parents-enfants : personne ne sait aujourd'hui ce que c'est que d'être une mère ou un père. »¹

Et il ne serait pas difficile, non plus, de convoquer ici les propos de C. Castoriadis sur ce dernier point (« *Il y a [...] une usure de l'épreuve de réalité pour les enfants : rien de dur à quoi ils se cognent, il ne faut pas les priver, pas les frustrer, pas leur faire de la peine, il faut toujours les "comprendre"* »²) ou concernant les positions des écologistes (« *[dont la] composante politique est inadéquate et insuffisante [...] et tend à faire de ces mouvements des sortes de lobbies. Et quand il y a prise de conscience de la dimension politique, elle me semble insuffisante.* »³), des néo-ruraux (« *on assiste actuellement à un renouveau de la mythologie du bon sauvage, du retour à des états naturels, qui sont des comportements de fuite et d'impuissance* »⁴), des pacifistes (« *moi, petit Européen, je veux survivre – que les autres crèvent si ça les amuse* »⁵) ou encore la création artistique (« *la culture contemporaine est, en première approximation, nulle.* »⁶).

C. Castoriadis s'indignait, il y a aujourd'hui presque cinquante ans, d'une même vacuité sur le terrain politico-intellectuel : « *Qu'est-ce qui se passe actuellement, quel est l'infâme salmigondis qui est à la mode à Paris depuis des années ? À tous les coins de*

1 « La montée de l'insignifiance », 1993.

2 « Psychanalyse et société II », *op. cit.* ; cf aussi « La crise des sociétés occidentales », 1982, *op. cit.* et « La crise du processus identificatoire », 1989.

3 « La force révolutionnaire de l'écologie », 1992 ; cf. aussi « Une interrogation sans fin » 1979.

4 « L'auto-institution explicite et permanente de la société par la société entière », 1973.

5 « Les significations imaginaires », 1982 ; cf aussi « Doit-on et peut-on défendre les oligarchies libérales ? », début des années 1980 ; voir aussi « La crise des sociétés occidentales », 1982, *op. cit.*

6 « Transformation sociale et création culturelle » 1978 ; cf aussi « Le délabrement de l'Occident », 1991.

*ruie, du Bois de Vincennes jusqu'au Bois de Boulogne, on fait de l'iconoclasme. Et évidemment, on fait de l'iconoclasme de l'iconoclasme précédent, et la surenchère de l'iconoclasme, etc. Le résultat final est la nullité, le vide total du "discours subversif" contemporain, devenu simple objet de consommation et par ailleurs forme parfaitement adéquate du conservatisme idéologique "de gauche"¹. » C'est peu de dire que le *nec plus ultra* de l'intelligentsia de l'époque le laisse de marbre : « Le "discours dominant" d'un certain milieu "contestataire" aujourd'hui, cet horrible salmigondis qu'est le freudo-nietzschéo-marxisme, c'est rigoureusement le n'importe quoi. »².*

Ce « *n'importe quoi* » (la formule est redondante), c'est l'interminable dégradation du marxisme et de ses courants attenants, son hybridation avec la désorientation globale, ce que l'on a nommé le post-modernisme, qui débouche aujourd'hui sur l'appel des déconstructionnistes : « Les "généalogies", les "archéologies" et les "déconstructions", si l'on s'en contente et si on les prend comme quelque chose d'absolu, restent quelque chose de superficiel et représentent en fait une fuite devant la question de la vérité – fuite caractéristique et typique de l'époque contemporaine. La question de la vérité exige que nous affrontions l'idée elle-même, que nous osions, le cas échéant, en affirmer l'erreur ou en circonscrire les limites – bref, que nous essayions de la mettre à sa place. »³.

Très loin de ces considérations, la critique s'obstine à ne prendre pour objet que l'Occident, et lui seul : « Je ne discuterai pas ici cette dernière conception, ressuscitée aujourd'hui par différents mouvements (féministe, noir; etc.) qui condamnent la totalité de l'héritage gréco-européen comme produit de "mâles blancs morts". Je me demande pourquoi ne condamne-t-on pas, sur le même principe, l'héritage chinois, islamique ou aztèque, produit par des mâles morts, respectivement jaunes, blancs ou "rouges". »⁴

Cette démission généralisée se retrouve logiquement à des niveaux bien plus profonds, provoquant un « effondrement de l'auto-représentation de la société », un vide identitaire dont la simple évocation de nos jours déclenche un orage d'anathèmes : « La société présente ne se veut pas comme société, elle se subit elle-même. Et si elle ne se veut pas, c'est qu'elle ne peut ni maintenir ou se forger une représentation d'elle-même qu'elle puisse affirmer et valoriser, ni engendrer un projet de transformation sociale auquel elle puisse adhérer et pour lequel elle veuille lutter »⁵. C. Castoriadis constatera, des années plus tard et sans réellement de surprise, la persistance par défaut de la nation comme représentation collective : « L'imaginaire national résiste d'autant plus que toutes les autres croyances s'effondrent. La nation est le dernier pôle d'identification. Encore paraît-il bien fragile. Au début des années 80, alors que la menace russe était encore présente, une majorité de Français pensait qu'il fallait négocier en cas d'invasion. Les "vrais" nationalistes assistent plus ou moins

1 « L'exigence révolutionnaire », 1976, *op. cit.*

2 « Pourquoi je ne suis plus marxiste », 1974.

3 « L'exigence révolutionnaire », 1976, *op. cit.*

4 « La culture dans une société démocratique », 1994.

5 « La crise des sociétés occidentales », 1982, *op. cit.*

impuissants aux conséquences de la diffusion mondiale du capitalisme. D'abord, les centres de décision peuvent de moins en moins être nationaux. Ensuite, les cultures nationales se dissolvent dans une soupe mondiale, qui pour l'instant est atroce, mais qui pourrait et devrait être autre chose. Les identités nationales se diluent de plus en plus, sans que rien ne vienne les remplacer. Elles se survivent donc dans une affirmation crispée : "nous sommes des Français", "nous sommes des Allemands", etc. La nation est une forme qui en droit est historiquement dépassée, mais qui en fait ne l'est nullement. C'est une grande antinomie de l'époque. »¹

III – Une anticipation du « décolonialisme »

Tiers-mondisme

Ce « vide occidental » résonne bien entendu avec le devenir des sociétés non occidentales, et particulièrement avec le « mythe arabe » : « *On dit à peu près aux Arabes : Jetez le Coran et achetez des vidéos-clips de Madonna. Et, en même temps, on leur vend à crédit des Mirages. S'il y a une "responsabilité" historique de l'Occident à cet égard, elle est bien là. Le vide de signification de nos sociétés [...] ne peut pas déloger les significations religieuses qui tiennent ces sociétés ensemble.* »².

Mais la critique anti-occidentale épargne bien entendu le Tiers-monde, pour tous ces « *compagnons de route, qui ont pu se payer le luxe d'une opposition apparemment intransigeante contre une partie de la réalité, la réalité "de chez eux", combinée avec la glorification d'une autre partie de cette même réalité – là-bas, ailleurs, en Russie, en Chine, à Cuba, en Algérie, au Vietnam ou, à la rigueur, en Albanie* »³. Simple transposition, pour Castoriadis, des réflexes idéologiques hérités : « *Opérations dérisoires car elles consistent à simplement reprendre le schéma de Marx, à en enlever le prolétariat industriel et lui substituer les paysans du Tiers-monde.* »⁴

Ainsi, et contre le tiers-mondisme de l'époque qui a mué aujourd'hui en anti-occidentalisme aveugle et passionné, les jugements de C. Castoriadis n'épargnent guère les pays étrangers, qu'il a toujours refusé de considérer comme de simples « victimes » de l'Occident : « *Les sociétés non occidentales sont toujours dominées par un lourd héritage de significations imaginaires hétéronomes, essentiellement religieuses, mais pas seulement. Le cas de l'islam est le plus flagrant, mais il est loin d'être le seul ; l'Inde, l'Afrique et même l'Amérique latine en offrent des manifestations frappantes. Toutes ces sociétés assimilent facilement certaines techniques provenant de l'Occident – celles de la guerre, de la manipulation télévisuelle, de la torture policière – mais guère les autres créations de l'Occident : les droits humains, les libertés même si elles sont partielles, la réflexion et la pensée critique, la philosophie. L'Occident a réussi à y ébranler en partie les structures sociales (mais beaucoup moins mentales) traditionnelles, il y a fait pénétrer certaines techniques mais pas du tout la dimension émancipatrice de son histoire. La plupart de ces sociétés sont dans un état hautement*

1 « Gorbatchev : ni réforme ni retour en arrière », 1991.

2 « Entre le vide occidental et le mythe arabe », 1991.

3 « Les intellectuels et l'histoire », 1987.

4 « Tiers-monde, tiers-mondisme, démocratie », 1985.

instable, à la fois en décomposition et en ébullition, et les États occidentaux sont incapables de “gérer”, comme on dit maintenant, leurs rapports avec elles – sauf à les “gérer” comme on l’a fait avec la guerre du Golfe [de 1991]. »¹

Sur le décolonialisme

À propos du colonialisme occidental des siècles passés, ses positions s’opposent violemment au discours victimaire aujourd’hui si répandu, qui voudrait réduire les non-occidentaux à d’éternelles victimes, en même temps que nourrissant une « [...] idéalisation du monde dit sous-développé. Je dis pour ma part : vous êtes comme les autres, ni meilleurs, ni pires. Vous pouvez fort bien vous égorger les uns les autres, et en réalité vous le faites très souvent. En France, j’ai appartenu à la faible minorité qui a tenté de lutter contre la guerre d’Algérie. Mais j’ai toujours été certain que, si les positions avaient été inversées et que les Algériens dominaient la France, ils s’y seraient comportés, en gros, comme les Français se sont comportés en Algérie. »².

De même : « *Les Arabes se présentent maintenant comme les éternelles victimes de l’Occident. C’est une mythologie grotesque. Les Arabes ont été, depuis Mahomet, une nation conquérante qui s’est étendue en Asie, en Afrique et en Europe (Espagne, Sicile, Crète) en arabisant les populations conquises. Combien d’“Arabes” y avait-il en Égypte au début du VII^e siècle ? L’extension actuelle des Arabes (et de l’islam) est le produit de la conquête et de la conversion, plus ou moins forcée, à l’islam des populations soumises. Puis ils ont été à leur tour dominés par les Turcs pendant plus de quatre siècles. La semi-colonisation occidentale n’a duré, dans le pire des cas (Algérie), que cent trente ans, dans les autres beaucoup moins. Et ceux qui ont introduit les premiers la traite des Noirs en Afrique, trois siècles avant les Européens, ont été les Arabes. Tout cela ne diminue pas le poids des crimes coloniaux des Occidentaux. Mais il ne faut pas escamoter une différence essentielle. Très tôt, depuis Montaigne, a commencé en Occident une critique interne du colonialisme, qui a abouti déjà au XIX^e siècle à l’abolition de l’esclavage (lequel en fait continue d’exister dans certains pays musulmans), et, au XX^e siècle, au refus des populations européennes et américaines (Vietnam) de se battre pour conserver les colonies. Je n’ai jamais vu un Arabe ou un musulman quelconque faire son “autocritique”, la critique de sa culture à ce point de vue. Au contraire : regardez le Soudan actuel, ou la Mauritanie. »³.*

L’hétérodoxie de ces propos oblige à préciser un point important : ce que C. Castoriadis exprime, ici comme partout ailleurs dans ces extraits choisis, n’est absolument pas « accidentel », « subjectif » ou « conjoncturel » au sens où un philosophe serait amené à exprimer une opinion personnelle sans rapport direct avec le cœur de son travail intellectuel – c’est précisément le contraire. Ici les positions qu’il dénonce ne sont en rien innocentes : « *On joue sur la culpabilité de l’Occident relative au colonialisme, à l’extermination des autres cultures, aux régimes totalitaires, à la fantasmagorie de la maîtrise, pour sauter à une critique, fallacieuse et auto-*

1 « La fin de l’histoire ? », 1992.

2 « Réflexions sur le développement et la rationalité », 1974.

3 « Guerre, religion et politique », 1991 ; voir aussi « Entre le vide occidental et le mythe arabe », 1991, *op.cit.*

référentiellement contradictoire, du projet gréco-occidental d'autonomie individuelle et collective, des aspirations à l'émancipation, des institutions dans lesquelles celles-ci se sont, fût-ce partiellement et imparfaitement, incarnées. (Le plus drôle est que ces mêmes sophistes ne se privent pas, de temps en temps, de se poser en défenseurs de la justice, de la démocratie, des droits de l'homme, etc.) »¹.

Ce « projet d'autonomie » qu'il ne voit se constituer que dans la Grèce antique puis repris dans l'Occident moderne est une capacité d'auto-interrogation et d'auto-institution, il ne le retrouve dans aucune autre culture : « *Contrairement à ce que certains ont dit (ou souhaiteraient), la démocratie ne fait pas partie de la tradition chinoise. Ce n'est pas vrai. Il y a eu des mouvements, il y a eu le taoïsme, etc., ce n'est pas ce que nous appelons démocratie. Les Chinois, certains Chinois du moins, manifestent à Tien-An-Men, l'un d'eux est là, devant les blindés, il se fait écraser en revendiquant la démocratie. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire qu'il y a quand même un appel de ces valeurs, comme il y en a un – bien que les choses soient là très bâtarde, c'est désagréable – dans les pays de l'Est européen après l'effondrement du communisme. Ce que je veux dire, c'est que, à partir du moment où ces valeurs sont réalisées quelque part – ne serait-ce que de façon très insuffisante et très déformée, comme elles l'ont été ou le sont encore en Occident –, elles exercent une sorte d'appel sur les autres, sans qu'il y ait pour autant une fatalité ou une vocation universelle des gens pour la démocratie.* »²

Racisme et type anthropologique

De la même manière, et bien plus profondément, il précise dans le même entretien qu'« *un Chinois, un Indien traditionnel, ne considère pas comme allant de soi le fait de prendre des positions politiques, de juger sa société. Au contraire, ça lui paraîtrait même inconcevable. Il ne dispose pas des cadres mentaux pour le faire.* ». Chaque société forme un individu lui correspondant, les deux notions recouvrant une même chose d'un point de vue collectif ou individuel : un type de société implique un type d'individu ou, pour C. Castoriadis s'inspirant de l'anthropologie culturelle d'une Ruth Benedict (1887-1948) ou d'un Abram Kardiner (1891-1981), un type anthropologique. Banalité pour tout révolutionnaire, psychanalyste ou ethnologue, la chose est aujourd'hui simplement oubliée au nom d'une sorte d'« indifférentialisme » culturel béat et particulièrement pervers.

Ainsi, toutes les gauches contemporaines converties à « l'indigénisme » ou au « décolonialisme » ne peuvent que condamner ce petit texte important, « *Réflexions sur le racisme* » de 1987³, où Castoriadis affirme que « [...] *l'idée que le racisme ou simplement la haine de l'autre est une invention spécifique de l'Occident est une des âneries qui jouissent actuellement d'une grande circulation.* » Après avoir relevé les éléments racistes dans les cultures hébraïque, chrétienne, musulmane ou hindouiste pour en pointer le caractère consubstantiel à la psyché humaine, il précise : « *L'idée qui me semble*

1 « La montée de l'insignifiance », 1993, *op.cit.*

2 « Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS », 1994

3 « Réflexions sur le racisme », 1987.

centrale est que le racisme participe de quelque chose de beaucoup plus universel que l'on ne veut bien l'admettre d'habitude. Le racisme est un rejeton, ou un avatar, particulièrement aigu et exacerbé, je serais même tenté de dire : une spécification monstrueuse, d'un trait empiriquement presque universel des sociétés humaines. Il s'agit de l'apparente incapacité de se constituer comme soi sans exclure l'autre – et l'apparente incapacité d'exclure l'autre sans le dévaloriser et, finalement, le haïr. ».

Ainsi, impossible de s'en tenir à « la schizophrénie euphorique des boys-scouts intellectuels des dernières décennies, qui prônent à la fois les droits de l'homme et la différence radicale des cultures comme interdisant tout jugement de valeur sur des cultures autres. Comment peut-on alors juger (et éventuellement s'opposer à) la culture nazie, ou stalinienne, les régimes de Pinochet, de Menghistu, de Khomeini ? Ne sont-ce pas là des "structures" historiques différentes, incomparables, et également intéressantes ? Le discours des droits de l'homme s'est, dans les faits, appuyé sur les hypothèses tacites du libéralisme et du marxisme traditionnels : le rouleau compresseur du "progrès" amènerait tous les peuples à la même culture (en fait, la nôtre – énorme commodité politique des pseudo-philosophies de l'histoire). [...] C'est le contraire qui s'est, surtout, passé. Les "autres" ont assimilé tant bien que mal, la plupart du temps, certains instruments de la culture occidentale, une partie de ce qui relève de l'ensembliste-identitaire qu'elle a créé – mais nullement les significations imaginaires de la liberté, de l'égalité, de la loi, de l'interrogation indéfinie. La victoire planétaire de l'Occident est victoire des mitraillettes, des jeeps et de la télévision – non pas du habeas corpus, de la souveraineté populaire, de la responsabilité du citoyen. [...] Et que faites-vous à l'égard des cultures qui explicitement rejettent les "droits de l'homme" (cf. l'Iran de Khomeini) – sans parler de celles, l'écrasante majorité, qui les piétinent quotidiennement dans les faits tout en souscrivant à des déclarations hypocrites et cyniques ? ».

C. Castoriadis termine par une anticipation des problèmes vertigineux que pose ce qui est aujourd'hui pudiquement appelé « multiculturalisme » (le « vivre-ensemble », en novlangue) : « Je termine par un simple exemple. On a longuement parlé il y a quelques années – moins maintenant, je ne sais pas pourquoi – de l'excision et de l'infibulation des fillettes pratiquées comme règle générale dans une foule de pays musulmans africains (les populations concernées me semblent beaucoup plus vastes qu'il n'a été dit). Tout cela se passe en Afrique, là-bas, in der Turkei, comme disent les bourgeois philistins de Faust. Vous vous indignez, vous protestez – vous n'y pouvez rien. Puis un jour, ici, à Paris, vous découvrez que votre employé de maison (ouvrier, collaborateur, confrère) que vous estimez beaucoup se prépare à la cérémonie d'excision-infibulation de sa fillette. Si vous ne dites rien, vous lésez les droits de l'homme (le habeas corpus de cette fillette). Si vous essayez de changer les idées du père, vous le déculturez, vous transgressez le principe de l'incomparabilité des cultures. Le combat contre le racisme est toujours essentiel. Il ne doit pas servir de prétexte pour démissionner devant la défense de valeurs qui ont été créées "chez nous", que nous pensons être valables pour tous, qui n'ont rien à voir avec la race ou la couleur de la peau et auxquelles nous voulons, oui, raisonnablement convertir toute l'humanité. ».

Questions pratiques éminemment actuelles, qui se destinent à dominer la vie politique future et que l'intense chasse aux sorcières pseudo-« antifasciste » cherche à faire taire : « *Il y a une rhétorique et une mythologie du "fascisme toujours imminent" dans la gauche et chez les gauchistes qui créent un épouvantail pour se masquer les vrais problèmes* »¹. Pour le dire plus clairement : « *Le fascisme [...] se réclame désormais de l'antifascisme* »².

La question musulmane

La fréquente référence à l'islam n'est ici pas accidentelle et la complaisance, déjà à l'époque, de la gauche à son endroit est pour C. Castoriadis un motif d'accablement. Ici encore, il s'agit d'une position qui s'ancre profondément dans sa philosophie, où « *l'institution hétéronome de la société et la religion sont d'essence identique. Elles visent, toutes les deux, le même et par les mêmes moyens.* »³, c'est-à-dire la dépendance du sujet à une instance mythique fantasmatiquement extra-sociale. Ainsi, « *l'énoncé : "la Loi est injuste", pour un Hébreu classique, est linguistiquement impossible, à tout le moins absurde, puisque la Loi a été donnée par Dieu et que la justice est un attribut de Dieu et de lui seul.* »⁴ – ou, plus franchement ; « *je suis entièrement solidaire des anarchistes dans leur anticléricalisme intransigeant : Ni Dieu, ni maître, ni Dieu ni César ni tribun.* »⁵. Si la quasi-totalité des sociétés humaines connues dans l'histoire se sont essentiellement constituées dans l'aliénation religieuse – et il n'en épargne aucune –, l'islam contemporain en offre une forme paradigmatique, et de plus en plus caricaturale, un prototype de l'hétéronomie provoquant une confrontation que l'Occident refuse obstinément d'entendre : « *l'intégrisme ou "fondamentalisme" islamique est plus fort que jamais, et s'étend sur des régions que l'on croyait sur une autre voie (Afrique du Nord, Pakistan, pays au sud du Sahara). Il s'accompagne d'une haine viscérale de l'Occident, ce qui se comprend : un ingrédient essentiel de l'Occident est la séparation de la religion et de la société politique. Or l'islam, comme du reste presque toutes les religions, prétend être une institution totale, il refuse la distinction du religieux et du politique. Ce courant se complète et s'auto-excite par une rhétorique "anticolonialiste" dont le moins que l'on puisse dire, dans le cas des pays arabes, est qu'elle est creuse.* »⁶

Ainsi, l'aspect théorique de cette interrogation, posée il y a trente ans, s'estompe progressivement : « *Quand, il y a dix ou quinze ans, le colonel Kadhafi – on disait "il est fou", peut-être... – déclarait que la bifurcation catastrophique de l'histoire universelle, ça a été quand Charles Martel a arrêté l'expansion arabe à Poitiers et que ce qu'il faudrait vraiment, c'est islamiser l'Europe... Si on veut être islamisé, c'est très bien. Si on ne veut pas être islamisé, qu'est-ce qu'on fait ?* »⁷.

1 « Transition », 1978.

2 « Pologne, notre défaite », 1983.

3 « Institution de la société et religion », 1982.

4 « Pouvoir, politique, autonomie », 1988.

5 « Anarchie et démocratie radicale : accords et désaccords. Cornelius Castoriadis sur Radio Libertaire », 1996, *op. cit.*

6 « Le délabrement de l'Occident », 1991, *op. cit.*

7 « Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS », 1994, *op. cit.*

La question migratoire

La question renvoyait déjà, quoiqu'en des termes moins dramatiques qu'aujourd'hui, à celle que l'on appelle encore l'immigration, sur laquelle, ici encore, les positions de Castoriadis sont particulièrement hérétiques, mais toujours aussi cohérentes.

À la question « *l'immigration ne va-t-elle pas devenir le problème explosif de la France et de l'Europe ?* », il répond : « *Cela peut le devenir. Le problème n'est évidemment pas économique : l'immigration ne saurait créer des problèmes dans des pays à démographie déclinante, comme les pays européens, tout au contraire. Le problème est profondément politique et culturel. Je ne crois pas aux bavardages actuels sur la coexistence de n'importe quelles cultures dans la diversité. Cela a pu être – assez peu, du reste – possible dans le passé dans un contexte politique tout à fait différent, essentiellement celui de la limitation des droits de ceux qui n'appartenaient pas à la culture dominante : juifs et chrétiens en terre d'Islam. Mais nous proclamons l'égalité des droits pour tous (autre chose, ce qu'il en est dans la réalité). Cela implique que le corps politique partage un sol commun de convictions fondamentales : que fidèles et infidèles sont sur le même pied, qu'aucune Révélation et aucun Livre sacré ne déterminent la norme pour la société, que l'intégrité du corps humain est inviolable, etc. Comment cela pourrait-il être "concilié" avec une foi théocratique, avec les dispositions pénales de la loi coranique, etc. ? Il faut sortir de l'hypocrisie qui caractérise les discours contemporains. Les musulmans ne peuvent vivre en France que dans la mesure où, dans les faits, ils acceptent de ne pas être des musulmans sur une série de points (droit familial, droit pénal). Sur ce plan, une assimilation minimale est indispensable et inévitable – et, du reste, elle a lieu dans les faits. »¹.*

Hormis ce tout dernier point, il est difficile, aujourd'hui, de démentir le diagnostic, tout comme il est impossible d'infirmer les sombres perspectives qu'il dessinait il y a trente ans pour les décennies à venir : « *L'immigration clandestine augmente au fur et à mesure que la pression démographique s'élève, et il est sûr qu'on n'a encore rien vu. Les Chicanos traversent pratiquement sans obstacle la frontière mexicano-américaine – et bientôt ce ne sera plus seulement des Mexicains. Aujourd'hui, pour l'Europe, c'est, entre autres, le détroit de Gibraltar. Et ce ne sont pas des Marocains ; ce sont des gens partis de tous les coins d'Afrique, même d'Éthiopie ou de la Côte d'Ivoire, qui endurent des souffrances inimaginables pour se trouver à Tanger et pouvoir payer les passeurs. Mais demain, ce ne sera plus seulement Gibraltar. Il y a peut-être quarante mille kilomètres de côtes méditerranéennes bordant ce que Churchill appelait "le ventre mou de l'Europe". Déjà, des fugitifs irakiens traversent la Turquie et entrent clandestinement en Grèce. Puis il y a toute la frontière orientale des Douze. Va-t-on y installer un nouveau mur de Berlin, de trois ou quatre mille kilomètres de long, pour empêcher les Orientaux affamés d'entrer dans l'Europe riche ? On sait qu'il existe un terrible déséquilibre économique et social entre l'Occident riche et le reste du monde. Ce déséquilibre ne diminue pas, il augmente. La seule chose que l'Occident "civilisé" exporte comme culture dans ces pays, c'est les techniques du coup d'État, les armes, et*

1 « Guerre, religion et politique », 1991, *op. cit.*

la télévision avec l'exhibition de modèles de consommation inatteignables pour ces populations pauvres. Ce déséquilibre ne pourra pas continuer, à moins que l'Europe ne devienne une forteresse régie par un régime policier. »¹

Il précise en 1992 à propos des dangers que fait peser l'immigration massive en Europe² : « Au-delà du problème des conditions matérielles... Il y a le problème, bien plus important selon moi, de ce que j'appelle les significations imaginaires : "Nous sommes allemands, nous sommes anglais, nous sommes français... Nous avons bâti des cathédrales, nous avons eu Shakespeare, nous avons eu Goethe, nous avons un mode de vie, un artisanat, etc. Et qui sont donc ces gens qui viennent ?..." et ainsi de suite. [...] J'espère que la leçon à tirer, si je puis dire, de cette discussion ne sera pas un pessimisme sans bornes mais bien la nécessité de prendre conscience de ces problèmes et de tenter de dire haut et fort ce que nous voyons, partout où nous nous trouvons. [...] Nous avons donc ce problème terrible, mais les réponses théoriques qui pourraient être données seraient absolument privées de sens et sans espoir en l'absence d'une volonté politique et d'une prise de conscience de ces problèmes par la population laborieuse, ce qui fait aujourd'hui défaut. ».

Dans son article de 1983 « Quelle Europe ? Quelles menaces ? Quelle défense ? », texte méconnu aussi synthétique que percutant, Castoriadis s'alarme à la fois de l'effondrement interne de l'Occident, des ambitions hégémoniques de l'impérialisme russe, et de la déliquescence du monde non occidental, chacun faisant peser le danger extrême de l'effacement de l'apport crucial de la modernité occidentale : « Ce qui est menacé, c'est la composante démocratique des sociétés "européennes", et ce qu'elle contient comme mémoire, source d'inspiration, germe et espoir de recours pour tous les peuples du monde ». Il précise encore : « [L'Europe] est ensuite menacée d'être submergée par un Tiers-Monde trois fois plus peuplé que les pays "européens" »³.

Conclusion

« On n'honore pas un penseur en le louant ou même en interprétant son travail, mais en le discutant, le maintenant par là en vie et démontrant dans les actes qu'il défie le temps et garde sa pertinence. »⁴

On pourrait aisément multiplier les thématiques et les citations – le problème rencontré ici aura été celui de l'embarras du choix. Elles placent Cornelius Castoriadis

1 « La force révolutionnaire de l'écologie », 1992, *op. cit.*

2 Lors d'un débat avec Hans Magnus Enzensberger autour de son livre, paru deux ans plus tard en France, *La Grande Migration*, suivi de *Vues sur la guerre civile* (Éd. Gallimard, « L'infini », 1994, traduit par Bernard Lortholary, Paris). Enregistrement audio en anglais dans un ICA Talks (Institute of Contemporary Arts, London), Hans Magnus Entzensberger : *The Great Migration, Globe '92: European Dialogues*, 07/12/1992, intervention de Castoriadis à 19'08" (trad. de nous, lien supprimé consulté en mars 2022).

3 « Quelle Europe ? Quelles menaces ? Quelle défense ? », 1983.

4 « Les destinées du totalitarisme », 1981.

résolument hors de la bien-pensance contemporaine, *a fortiori* de ses franges militantes et médiatiques où il se voit entraîné à l'occasion. Et, *a contrario*, on trouvera tout le reste de son œuvre pour nuancer, équilibrer, contrebalancer les positions ici décrites, mais qui ne seront pas contradictoires (ainsi, au hasard, ses déclarations favorables à la construction de mosquées¹ ou le vote immigré²), et qui l'ancrent définitivement dans la voie de l'émancipation humaine sans compromission et hors schéma préconçu – et c'est, *précisément*, l'objectif de ce texte. Car il est aussi inepte d'assigner Castoriadis à droite, à l'extrême gauche, au centre, sur Mars ou ailleurs, tout comme de se prévaloir d'une fidélité quelconque à des *positions* : il a fait *œuvre* et non doctrine, tentative explicite de penser les basculements de son époque, invitant à faire de même aujourd'hui, à chercher hors de ce qu'il nommait la « pensée héritée », déclinée en idéologies de plus en plus débilantes tenant lieu de discours savants. La question n'est pas de se placer pour ou contre, avec ou sans Castoriadis, dans une fidélité rigide ou un pseudo-inventaire *pro domo*, à sa « droite » ou à sa « gauche », mais bien d'essayer de penser – penser la vérité, l'histoire, la réalité – et de le rencontrer dans cette ambition pour entendre ce qu'il a à nous dire. Qui prétendra que ce point de départ ne fait pas écho, de plus en plus dramatiquement, à notre situation ? : « *Je reste toujours, plus que jamais, profondément convaincu que la société actuelle ne sortira pas de sa crise si elle n'opère pas, sur elle-même, une transformation radicale – en ce sens, je suis toujours un révolutionnaire. Et je pense que cette transformation ne peut être que l'œuvre de l'immense majorité des hommes et des femmes qui vivent dans cette société.* »³

Mais cela est-il encore concevable ? se demandait-il inquiet, bien souvent, nous offrant le mot de la fin :

« *Tout ce que nous avons à dire est inaudible si n'est d'abord entendu un appel à une critique qui n'est pas scepticisme, à une ouverture qui ne se dissout pas dans l'éclectisme, à une lucidité qui n'arrête pas l'activité, à une activité qui ne se renverse pas en activisme, à une reconnaissance d'autrui qui reste capable de vigilance ; le vrai dont il s'agit désormais n'est pas possession, ni repos de l'esprit auprès de soi, il est le mouvement des hommes dans un espace libre dont ce sont là quelques points cardinaux. Mais cet appel peut-il être encore entendu ? Est-ce bien à ce vrai que le monde aujourd'hui désire et peut accéder ? Il n'est pas au pouvoir de qui que ce soit, ni de la pensée théorique comme telle, de répondre d'avance à cette question. Mais il n'est pas vain de la poser, même si ceux qui veulent et peuvent l'entendre sont peu nombreux ; s'ils peuvent le faire sans orgueil, ils sont le sel de la terre.* »⁴

Janvier 2022 - novembre 2023

1 « De l'écologie à l'autonomie », 1980, *op. cit.*

2 « Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS », 1994, *op. cit.*

3 « Y a-t-il des avant-gardes ? », 1987.

4 Introduction à *La société bureaucratique*, 1972, *op. cit.*

Le wokisme à la lecture de C. Castoriadis

Texte initialement publié le 25 novembre 2024 sur le site de *Mezetulle.fr*,
repris sur le site *collectiflieuxcommuns.fr*.

« L'idée de faire table rase de tout ce qui existe
est une folie conduisant au crime. »¹

Les analyses de ce qu'il est maintenant convenu d'appeler le « wokisme » pourraient se répartir en trois ensembles : celles qui le rattachent à la « French Theory », celles qui le font dériver de l'histoire du communisme et celles qui y décèlent un courant para-religieux. Salutaires et, finalement, complémentaires, ces approches se focalisent sur le seul angle idéologique, pouvant laisser croire que la lutte contre ces mouvances envahissantes pourrait se limiter à ce terrain. Celui-ci est loin d'être négligeable mais, outre qu'il ouvre la porte à un retour aux vieilles momies idéologiques dites « de droite », il fait l'économie des *conditions d'émergence* du wokisme, c'est-à-dire des analyses de fond des sociétés occidentales contemporaines.

Consacrée à ces dernières, l'œuvre de Cornelius Castoriadis (1922-1997) permettrait peut-être, rétrospectivement, d'apporter quelques lumières sur ces pseudo-subversions contemporaines, alors comprises comme les signes d'un « délabrement de l'Occident » – pour reprendre sa célèbre formule – aujourd'hui extrêmement avancé. C'est à lui qu'il faudrait faire face, sous peine de mener un combat en ignorant les grandes lignes de forces qui en déterminent l'issue.

Entrelacement de la contestation et de l'apathie

La dissidence du trotskysme de C. Castoriadis en 1946 débute par une analyse de l'URSS (« *quatre lettres, quatre mensonges* »²) comme « société bureaucratique totale », le conduisant, au fil des années au sein puis, à partir de 1967, en dehors du groupe-revue *Socialisme ou barbarie*, à abandonner l'économisme marxiste au profit d'une approche politique des sociétés humaines, c'est-à-dire, et *in fine*, de leurs soubassements psycho-culturels, qu'il nommera leur *institution imaginaire*³. Dans la « patrie socialiste » comme dans les sociétés capitalistes, la dépossession des travailleurs relevait alors d'une exploitation économique mais se révélait, bien plus profondément et avant tout, une aliénation politique : la lutte des classes est avant tout un conflit entre

1 Cornelius Castoriadis, « L'effondrement du marxisme-léninisme », 1990. Afin d'alléger les notes du présent article et du fait des rééditions de nombreux textes ici cités – parution originale, rééd. UGE 10/18, puis éd. C. Bourgeois ou du Seuil, etc., puis éd. du Sandre, sans compter les « éditions pirates » et leurs larges disponibilités sur internet – les références seront ici réduites, sauf cas contraire, au titre de l'article et à la date de première publication). On se reportera à l'excellente bibliographie exhaustive élaborée et actualisée par Claude Helbling (ici remercié) : « Bibliographie détaillée, en français, de et sur Cornelius Castoriadis ».

2 ... synthétisera-t-il plus tard dans « Nous sommes dans l'ère de l'imitation, du rafistolage, du syncrétisme, du contre-plaqué », 1998.

3 Titre de son œuvre phare *L'institution imaginaire de la société* (Seuil, 1975).

dirigeants et exécutants, ouvrant sur la perspective d'une autogestion ou *démocratie directe*, souveraineté populaire structurée et organisée héritière autant des expériences révolutionnaires modernes que de l'Athènes antique, dont il se réclamera toute sa vie.

Dès les années 1950, la fin des grands mouvements ouvriers, que C. Castoriadis relie à la bureaucratisation des organisations ouvrières, et son extension à tous les domaines de la vie le mènent à diagnostiquer la dépolitisation déjà perceptible comme un « repli sur la sphère privée », une « privatisation généralisée ». Il note, en 1959 dans un article-bilan¹ : « *Cette disparition de l'activité politique, et plus généralement ce que nous avons appelé la privatisation, n'est pas propre à la classe ouvrière ; elle est un phénomène général, que l'on constate chez toutes les catégories de la population et qui exprime la crise profonde de la société contemporaine. Envers rigoureux de la bureaucratisation, elle manifeste l'agonie des institutions sociales et politiques qui, après avoir rejeté la population, sont maintenant rejetées par elle. Elle est le signe de l'impuissance des hommes devant l'énorme machinerie sociale qu'ils ont créée et qu'ils n'arrivent plus ni à comprendre, ni à dominer; la condamnation radicale de cette machinerie. Elle exprime la décomposition des valeurs, des significations sociales et des communautés. [...] La signification de ce phénomène n'est pas simple : il y a là incontestablement un retrait, une incapacité provisoire d'assumer le problème de la société qui n'est rien moins que positive. Mais il y a aussi autre chose et plus. Le rejet de la politique telle qu'elle existe est d'une certaine façon le rejet en bloc de la société actuelle ; c'est le contenu de tous les "programmes" qui est rejeté, parce que tous, conservateurs, réformistes ou "communistes", ne représentent que des variantes du même type de société. Mais elle est aussi rejet du type d'activité que représente la politique telle qu'elle est pratiquée par les organisations traditionnelles : activité séparée de spécialistes coupés des préoccupations de la population, tissu de mensonges et de manipulations, farce grotesque aux conséquences souvent tragiques. La dépolitisation actuelle est tout autant indifférence que critique de la séparation de la politique et de la vie, du mode d'existence artificiel des partis, des motivations intéressées des politiciens* ».

Déjà largement encouragé par le développement de la société de consommation que Jean Baudrillard analysera plus tard, dans le sillage de la *Critique de la vie quotidienne* d'Henri Lefebvre en 1947, ce « retrait des gens dans la sphère privée » est donc une forme de contestation *implicite*. Parallèlement, les formes contestataires *explicites* sortent du cadre institutionnel et débordent du monde du travail pour s'étendre dans tous les secteurs de la vie sociale, particulièrement dans le monde étudiant², sans réellement trouver de canaux d'expression et minant la vie sociale, comme C. Castoriadis le diagnostique en 1965 :

« *Les gens sont mécontents, grognent, protestent ; les conflits sont incessants. Même si le mécontentement prend des formes différentes, cette société plus riche et plus prospère contient probablement davantage de tensions que la plupart des autres socié-*

1 « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », 1959.

2 « La jeunesse étudiante » 1963

tés connues dans l'histoire. [...] Au niveau officiel, des pouvoirs existants, de la presse, etc., il n'existe qu'une hypocrisie officielle qui se reconnaît elle-même, presque explicitement, comme simple hypocrisie et ne prend pas au sérieux ses propres normes. Et, dans la société en général, prévaut un cynisme extrêmement répandu, constamment nourri par les exemples offerts par la vie sociale (scandales, etc.). L'idée générale est que vous pouvez faire n'importe quoi, et que rien n'est "mal", pourvu que vous puissiez vous en sortir, pourvu que vous ne soyez pas pris. [...] La socialisation au sens plus général, le sentiment que ce qui se passe dans la société est, après tout, aussi notre propre affaire, que nous avons à faire quelque chose par rapport à la société, que nous en sommes responsables, se trouve profondément disloqué. Cette dislocation renforce le cercle vicieux. Elle accroît l'apathie et multiplie ses effets. ». Il ajoute : « Mais il y a aussi un autre aspect, très important, de tous ces phénomènes de crise. Le temps ne me permet guère plus que de le mentionner. Lorsque nous parlons de crise, nous devons comprendre qu'il ne s'agit pas d'une calamité physique qui s'est abattue sur la société contemporaine. S'il y a crise, c'est que les gens ne se soumettent pas passivement à l'organisation existante de la société, mais réagissent et luttent contre elle de nombreuses manières »¹

Mais le constat d'échec s'ensuit de peu, provoquant la dissolution de *Socialisme ou barbarie* en 1967 : « Nous pensions que ces luttes se développeraient également en France et, surtout, qu'elles pourraient [...] dépasser les rapports immédiats de travail, progresser vers la mise en question explicite des relations sociales générales. En cela nous nous trompions. Ce développement n'a pas eu lieu [...]. Cette reconstruction [théorique][...] nous pensions pouvoir la faire du même mouvement que la construction d'une organisation politique révolutionnaire. Cela s'avère aujourd'hui impossible, et nous devons en tirer les conclusions. »².

L'« échec bizarre » de Mai 68

Il est d'usage de se gausser de ce diagnostic désabusé dressé quelques mois avant le jaillissement de Mai 68, qui semble le démentir : c'est ne rien comprendre à ce qui était visé ni à ce qui est advenu depuis. Car voici le point nodal de l'analyse socio-politique des « Trente Glorieuses » faite par C. Castoriadis : l'organisation de la société et son fonctionnement échappent de plus en plus à la volonté populaire, à la fois cause et conséquence d'une dépolitisation profonde en même temps que d'une contestation souterraine généralisée, toutes deux corrodant l'ensemble des institutions, des rapports sociaux et des valeurs culturelles, sans opposer de réelle alternative politique. Cette tension va croître et s'approfondir au fil des décennies et C. Castoriadis ne cessera d'y revenir.

C'est bien sûr elle qui éclate au grand jour au printemps 1968. Analysant sur-le-champ « les événements » dans un texte fort, C. Castoriadis salue avec enthousiasme la « Commune étudiante » et en décrit les premiers effets tout en déplorant l'irrationa-

1 « La crise de la société moderne », 1965

2 « La suspension de *Socialisme ou Barbarie* », 1967

lisme, l'arbitraire, l'outrance ou l'inconséquence des insurgés qui n'ouvrent sur aucune perspective. C'est à la fois la consécration des analyses de *Socialisme ou barbarie* et le constat réitéré que ce nouveau type de contestation générale de la société n'accouche finalement de rien : ni discours cohérents, ni organes d'auto-gouvernement, ni formes d'organisation nouvelles, ni projets de société conséquents : « *Que la société, ou une de ses sections, soit capable de déchirer pour un moment les voiles qui l'enveloppent et de sauter au-delà de son ombre, le problème n'est pas là. Là, il n'est que posé ; c'est pour cela qu'il est posé. Il ne s'agit pas de vivre une nuit d'amour. Il s'agit de vivre toute une vie d'amour. Si nous trouvons aujourd'hui, face à nous, Waldeck Rochet et Séguy [respectivement secrétaire général du PC de 1964 à 1969 et secrétaire général de la CGT de 1967 à 1982], ce n'est pas parce que les ouvriers russes [de 1917] ont été incapables de renverser l'ancien régime. C'est, au contraire, parce qu'ils en ont été capables – et qu'ils n'ont pas pu instaurer, instituer leur propre pouvoir.* »¹

Cet « échec bizarre »² de Mai 68, comme il le qualifiera, cet auto-effondrement du mouvement, C. Castoriadis l'impute, fondamentalement et derrière le refus de la société française d'aller plus loin, à la difficulté de « *se dégager de la représentation de la politique – et de l'institution – comme fief exclusif de l'État (qui continue lui-même à incarner, même dans les sociétés les plus modernes, la figure d'un pouvoir de droit divin) comme ne s'appartenant qu'à lui-même. C'est ainsi que la modernité, la politique en tant qu'activité collective (et non pas profession spécialisée), n'a pu jusqu'ici être présente que comme spasme et paroxysme, accès de fièvre, d'enthousiasme et de rage, réaction à un excès de Pouvoir toujours à la fois hostile et inévitable, ennemi et fatalité – bref que comme "Révolution"* »³

Il notera, presque vingt ans plus tard : « *En un sens Mai 68 n'est sorti du stade de la fête révolutionnaire que pour entrer dans la décomposition. Cette constatation conduit à l'interrogation, la plus grave de toutes aujourd'hui, sur le désir et la capacité des hommes de prendre en main leur propre existence sociale.* »⁴

L'intelligentsia et la rationalisation de l'échec

Mais ce n'est pas ce bilan qui est tiré par l'*intelligentsia* de l'époque. Car, bien plus grave que son simple échec, Mai 68 marque le véritable point de départ de la rationalisation idéologico-intellectuelle de cette impuissance, que les « intellectuels » subversifs paléo-marxistes, structuralistes, post-situationnistes ou heideggeriens vont opérer dès après coup et jusqu'à aujourd'hui. C. Castoriadis écrira, quinze ans plus tard :

« *Ce que les idéologues fournissent après coup, c'est à la fois une légitimation des limites (des limitations, en fin de compte : des faiblesses historiques) du mouvement de mai : vous n'avez pas essayé de prendre le pouvoir, vous avez eu raison ; vous n'avez*

1 « La révolution anticipée », 1968. Ce sera une des trajectoires intellectuelles de cette période que de parvenir à formuler que la révolution russe de février 1917 incarnée par ses organes d'auto-gouvernements avait été interrompue par ce qui n'aura été finalement qu'un putsch bolchevique mené en octobre.

2 « Le mouvement des années soixante », 1986.

3 *Idem.*

4 « Y a-t-il des avant-gardes ? », 1987.

même pas essayé de constituer des contre-pouvoirs, vous avez encore eu raison, car qui dit contre-pouvoir dit pouvoir, etc. ; et une légitimation du retrait, du renoncement, du non-engagement ou de l'engagement ponctuel et mesuré : de toute façon, l'histoire, le sujet, l'autonomie, ne sont que des mythes occidentaux, cette légitimation sera du reste rapidement relayée par la chanson des nouveaux philosophes à partir du milieu des années 70 : la politique vise le tout, donc elle est totalitaire, etc. (et elle en explique aussi le succès). [...] pour les dizaines ou centaines de milliers de gens qui avaient agi en Mai-Juin mais ne croyaient plus à un mouvement réel, qui voulaient trouver une justification ou légitimation à la fois à l'échec du mouvement et à leur propre privatisation commençante tout en gardant une "sensibilité radicale", le nihilisme des idéologues, lesquels s'étaient en même temps arrangés pour sauter sur le train d'une vague "subversion", convenait admirablement. ». Voilà ainsi occultée l'« immense difficulté à prolonger positivement la critique de l'ordre des choses existant, [cette] impossibilité d'assumer la visée d'autonomie comme autonomie à la fois individuelle et sociale en instaurant un autogouvernement collectif [...] »¹

C. Castoriadis corrigera ainsi le titre du livre d'Alain Renaut et Luc Ferry de 1986, *La pensée 68*, qui décortiquait les discours des Foucault, Derrida, Bourdieu et Deleuze (les auteurs précisent *a posteriori* qu'ils auraient pu faire de même avec Heidegger, Marcuse, Althusser et Lacan)² : « *Le contresens de Ferry et Renaut est total : la "pensée 68" est la pensée anti-68, la pensée qui a construit son succès de masse sur les ruines du mouvement de 68 et en fonction de son échec. Les idéologues discutés par Ferry et Renaut sont des idéologues de l'impuissance de l'homme devant ses propres créations ; et c'est le sentiment d'impuissance, de découragement, de fatigue qu'ils sont venus, après 68, légitimer.* »³. Tel est le rôle historique de ces « divertisseurs » : « *On peut chercher à la loupe chez Sartre, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, Barthes, etc., une seule phrase qui, de près ou de loin, soit pertinente soit pour la préparation de Mai, soit pour sa compréhension après coup. On ne la trouvera pas. Nos intellectuels parlent-ils pour ne rien dire ? Non point. Ils parlent pour que les gens pensent à côté.* »⁴

Aspects de la subversion anomique

Les grands jalons de cette rationalisation de l'impuissance sont dès lors posés pour les prochaines décennies : toutes les impasses politico-intellectuelles rencontrées par les mouvements contestataires des années suivantes se retrouvent présentées comme des « lignes de fuite », pour reprendre une expression deleuzienne dont la notoriété n'a jamais faibli.

Ainsi : « *Ce fait élémentaire [l'a-socialité radicale de la psyché humaine], même s'il a été placé au centre de notre réflexion sur le sujet à partir de Freud et grâce à lui,*

1 « Le mouvement des années soixante », 1986, *op. cit.*

2 *La pensée 68*, Gallimard 1986 (rééd. 1988).

3 « Le mouvement des années soixante », 1986, *op. cit.*

4 « Les divertisseurs », 1977.

est connu depuis toujours et a été formulé par des penseurs aussi différents que Platon, Aristote ou Diderot. Ce n'est que moyennant son occultation que, depuis dix ans, ont pu fleurir de nouvelles variétés de confusion et de mystification – la glorification du “désir” et de la “libido”, la découverte d'un désir “mimétique”, et la dernière camelote lancée par la publicité de l'industrie des idées sur le marché : le néo-libéralisme pseudo-“religieux”. Tous tant qu'ils sont, et quoi qu'ils disent les uns des autres, partagent le même incroyable postulat : la fiction d'un “individu” qui viendrait au monde pleinement achevé et déterminé quant à l'essentiel, et que la société – la socialité comme telle – corromprait, opprimerait, asservirait. »¹

De là l'obsession de la « récupération ». En mai-juin 1968, déjà, C. Castoriadis avertissait les étudiants : « *Celui qui a peur de la récupération est déjà récupéré. [...] La récupération, on ne l'évite pas en refusant de se définir. L'arbitraire, on ne l'évite pas en refusant de s'organiser collectivement, plutôt on y court.* ». Les insurgés sont victimes de ce qu'il nommait, dix ans auparavant, « *le primitivisme anti-organisationnel* »² fondé sur « *le présupposé que toute organisation collective dans la période contemporaine est condamnée à la bureaucratisation* »³. C'est la traduction concrète de cette fixation sur une « récupération » par un « système » à la fois omniprésent et omnipotent⁴, aujourd'hui tellement incorporée qu'elle n'est même plus exprimée : « *Les gens ont l'illusion de pouvoir sortir [de la tragédie et du risque qu'est l'histoire], et l'expriment par cette demande : produisez-moi un système institutionnel qui garantira que cela ne tournera jamais mal ; démontrez-moi qu'une révolution ne dégénérera jamais, ou que tel mouvement ne sera jamais récupéré par le système existant.* »⁵. Et pourtant : « *Dire qu'aussi longtemps que le régime subsiste, il récupère tout, c'est une tautologie. Mais est-ce parce que le système récupère ou intègre la liberté de la presse, par exemple, que nous allons nous en désintéresser ? [...] Ici encore, il faut dénoncer ce préjugé absolutiste pseudo-révolutionnaire, selon lequel il y aurait une coupure radicale et totale, ou bien on serait récupéré à 100 % par le système.* »⁶.

Cette posture de « retrait contestataire » conduit logiquement à des « [...] utopies incohérentes : *on ne peut pas évacuer purement et simplement le problème de la production, pas plus que celui de la coordination des activités collectives. On a parfois l'impression qu'on assiste actuellement à un renouveau de la mythologie du bon sauvage, de retour à des états naturels, qui sont des comportements de fuite et d'impuissance.* »⁷

1 « Socialisme et société autonome », 1979.

2 « Prolétariat et organisation, II », 1959, dans *La Question du mouvement ouvrier. Tome 2 (Écrits politiques, 1945-1997, II)*, Éditions du Sandre, 2012. À propos de la « question de l'organisation » au sein de *SouB* et qui sera le motif de la rupture avec Claude Lefort, cf. Bérard Q. « Notes sur l'organisation des collectifs démocratiques », *Lieux Communs*, 2015.

3 « Les coordinations de 1986-1988 », préface, rédigée en 1994 au livre de Jean-Michel Denis, « Les coordinations », Syllepse, 1996, p. 9-13.

4 Cf. « Post-gauchisme et neo-management », Quentin et Nafissa, revue *EcoRev'*, 16 février 2007.

5 « Une interrogation sans fin », 1979.

6 « Ce que les partis politiques ne peuvent pas faire », 1979.

7 « Y a-t-il des avant-gardes ? », 1987, *op. cit.*

C'est ainsi que, à la fin des « années 68 », C. Castoriadis constate l'éparpillement des courants contestataires en « *groupes non seulement minoritaires, mais fragmentés et sectorisés, incapables d'articuler leurs visées et leurs moyens en termes universels à la fois objectivement pertinents et mobilisateurs.* »¹. Cet éclatement est rationalisé sous la forme de ce que Castoriadis nomme le « révoltisme », qui « [...] *semble aujourd'hui gagner du terrain auprès de gens très honorables et fort proches. Quel en est le "fondement" philosophique ? C'est une thèse sur l'essence du social. Le père le plus proche de nous de cette thèse, c'est Merleau-Ponty, qui écrivait, dans Les Aventures de la dialectique : le marxisme commet l'erreur d'imputer l'aliénation au contenu de l'histoire, tandis qu'elle appartient à sa structure (je cite de mémoire). Donc, thèse : toute société est essentiellement aliénée, l'aliénation tient à l'essence du social. (Conséquence immédiate : l'idée d'une société non aliénée est une absurdité.)* »².

Si la société est aliénée et aliénante dans son principe même, ontologiquement, que pourrait bien y faire une minorité (inexplicablement, notons-le) éclairée et lucide ? La « déconstruire », pardi, dans le sillage de la mode structuraliste que C. Castoriadis nommera « *l'idéologie française* »³ et dont on connaît la postérité : « *Les "généalogies", les "archéologies" et les "déconstructions", si l'on s'en contente et si on les prend comme quelque chose d'absolu, restent quelque chose de superficiel et représentent en fait une fuite devant la question de la vérité – fuite caractéristique et typique de l'époque contemporaine. La question de la vérité exige que nous affrontions l'idée elle-même, que nous oisions, le cas échéant, en affirmer l'erreur ou en circonscrire les limites – bref, que nous essayions de la mettre à sa place.* »⁴. Il décrypte : « *Pour une bonne partie, l'idéologie et la mystification déconstructionniste s'appuient sur la "culpabilité" de l'Occident : elles procèdent, brièvement parlant, d'un mélange illégitime, où la critique (faite depuis longtemps) du rationalisme instrumental et instrumentalisé est subrepticement confondue avec le dénigrement des idées de vérité, d'autonomie, de responsabilité.* »⁵

C. Castoriadis n'est pas moins affligé de voir ses contemporains se mystifier en contemplant, ailleurs, des sociétés radicalement meilleures, du côté des cultures extra-européennes, après la Russie stalinienne et la Chine maoïste : « *Les espoirs mis par les révolutionnaires ou certains idéologues dans le prolétariat s'affaiblissent ou s'évanouissent ; cependant, au lieu d'une analyse et d'une critique de la nouvelle situation du capitalisme, ces espoirs sont purement et simplement reportés ailleurs. C'est cela, l'essence de ces opérations suprêmement dérisoires qu'ont été, pour les intellectuels d'ici, le fanonisme, le tiers-mondisme "révolutionnaire", le guévarisme, etc., et ce n'est évidemment pas un hasard si elles ont eu l'appui de ces paradigmes de confusionnisme qu'ont été Sartre, ou d'autres scribes mineurs qui depuis ont, du reste, complètement*

1 « La crise des sociétés occidentales », 1982.

2 « L'exigence révolutionnaire », 1976.

3 « La psychanalyse : projet et élucidation », 1977, dans *Les carrefours du labyrinthe I* (Seuil, 1978), cf. aussi « Le mouvement des années soixante », 1986.

4 « L'exigence révolutionnaire », 1976, *op. cit.*

5 « La montée de l'insignifiance », 1993.

retourné leurs vestes. »¹. C'est là, bien sûr, le « Tiers-mondisme » et ses nombreuses et actuelles vies ultérieures, l'idéalisation des cultures et sociétés non-occidentales, « opérations dérisoires car elles consistent à simplement reprendre le schéma de Marx, à en enlever le prolétariat industriel et lui substituer les paysans du Tiers-monde. »².

Car c'est, ici comme presque partout, la matrice millénariste marxiste qui ressurgit : « *Il est affligeant de voir de jeunes militants s'aliéner dans un activisme irréfléchi et proclamer que ce qui leur importe c'est l'action, non pas la philosophie. Car, lorsqu'on regarde en quoi consiste leur action et de quoi sont faites les idées de leurs tracts et de leurs affiches, on constate qu'elles ne sont que des sous-produits des écrits d'un philosophe sociologue allemand du XIX^e siècle, nommé Karl Marx. Et, lorsqu'on regarde d'un peu près les écrits de Marx, c'est Hegel et Aristote qu'on y trouve.* »³. Idem, entre dix exemples, du côté de certains courants techno-critiques, qui ne font souvent que renverser la technophilie marxiste : « *Il est pourtant légitime de se demander si [chez eux], au niveau le plus profond, il y a par rapport à Marx autre chose de changé que le signe algébrique affectant la même essence du technique.* »⁴

Rien d'étonnant, à cette aune, que tous ces mouvements aient accompagné l'énorme contre-offensive oligarchique de la fin des années 1970 : « *D'où est donc venue la force de ce pseudo-libéralisme depuis quelques années ? Je pense que, pour une grande partie, elle vient de ce que la démagogie "libérale" a su capter le mouvement et l'humeur profondément anti-bureaucratiques et anti-étatiques qui remuent la société depuis le début des années 60.* »⁵

En fin de compte, « *le résultat final est la nullité, le vide total du "discours subversif" contemporain, devenu simple objet de consommation et par ailleurs forme parfaitement adéquate du conservatisme idéologique "de gauche" »*⁶ – ou, plus précisément, « *le "discours dominant" d'un certain milieu "contestataire" aujourd'hui, cet horrible salmigondis qu'est le freudo-nietzschéo-marxisme, c'est rigoureusement le n'importe quoi.* »⁷. Ce « *n'importe quoi* » pseudo-subversif, difficile de ne pas l'invoquer aujourd'hui devant le plein déploiement contemporain de la bêtise militante, pour reprendre la catégorie de Pierre-André Taguieff⁸.

Anticipations du wokisme

Car comment ne pas voir que chacune de ces caractéristiques, pointées il y a quarante ou cinquante ans, se retrouve aujourd'hui, mais encore dégradée et amplifiée, dans

1 « Tiers-monde, tiers-mondisme, démocratie », 1985.

2 *Ibid*

3 « Réflexions sur le "développement" et la "rationalité" », 1977, dans *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II* (Seuil, 1986).

4 « Technique », 1973.

5 « Nous traversons une basse époque », 1986, réédité dans *Une société à la dérive* (Seuil 2005), cf aussi « Les coordinations de 1986-1988 », *op. cit.*

6 « L'exigence révolutionnaire », 1976, *op. cit.*

7 « Pourquoi je ne suis plus marxiste », 1974.

8 *Le nouvel âge de la bêtise*, ed. L'Observatoire, 2023.

le « wokisme » contemporain ? Glorification de « sa subjectivité » propre et de « son désir » idéalisés ; refus de véritables organisations au profit de groupes affinitaires, de réseaux, de bandes, etc. ; entretien d'utopies plus ou moins délirantes ou, dans tous les cas, profondément ineptes ; divisions à l'infini des thématiques, des tendances et des « sensibilités » au gré des « petites différences » ; appel à l'addition incohérente des révoltes de chacun (dans une « intersectionnalité » lunaire) ; acharnement à « déconstruire » l'Occident – et lui seul ! – dans toutes ses dimensions ; auto-mystification passionnée vis-à-vis des cultures extra-occidentales ; usure des schémas marxistes jusqu'à la corde messianique judéo-chrétienne...

Rien de ce que C. Castoriadis décrivait ne manque aujourd'hui et, face à une société de plus en plus étrangère à elle-même, le repli sur la sphère privée fait maintenant corps avec les contestations les plus radicales et les plus infantiles. Le célèbre slogan féministe « le personnel est politique », par exemple, serait à inverser : la politique n'est plus aujourd'hui que l'ensemble des préoccupations personnelles (y compris carriéristes) :

« [...] 300 000 manifestants contre les fusées Pershing ; des dizaines de milliers de manifestants à Francfort contre l'extension de l'aéroport ; mais pas un seul manifestant contre l'instauration de la terreur militaire en Pologne. On veut bien manifester contre les dangers biologiques de la guerre ou contre la destruction d'un bois ; on se désintéresse totalement des enjeux politiques et humains liés à la situation mondiale contemporaine. »¹

C'est ainsi que Castoriadis, analysant les moments contestataires successifs des années 1950 à 1990, parle aussi de ceux d'aujourd'hui, que le wokisme semble subsumer. On trouvera facilement dans son œuvre² de multiples propos éreintant toujours de manière lapidaire les générations précédentes de nos insurrectionnalistes contemporains, écologistes plus ou moins « décoloniaux », néo- et pseudo-féministes et leurs dégénérescences plus ou moins dégenrées, artistes engagés et journalistes-militants, néopédagogistes, pacifistes rédempteurs, islamo-gauchistes ou promoteurs du multiculturalisme, etc. À « la société des lobbies et des hobbies »³ que C. Castoriadis fustigeait, il faut maintenant rajouter celle des « lubies ».

« Ces mouvements [des années 1960-70] ont ébranlé le monde occidental, ils l'ont même changé – mais ils l'ont en même temps rendu moins viable encore. Phénomène frappant mais qui, finalement, n'est pas surprenant : car, s'ils ont pu fortement contester le désordre établi, ils n'ont ni pu ni voulu assumer un projet politique positif. Le résultat net provisoire qui a suivi leur reflux a été la dislocation accentuée des régimes sociaux, sans apparition de nouveaux objectifs d'ensemble ou de supports pour de tels objectifs. [...] La société "politique" actuelle est de plus en plus morcelée, dominée par des lobbies de toute sorte, qui créent un blocage général du système. Chacun de ces lobbies est en effet capable d'entraver efficacement toute politique contraire à ses inté-

1 « La crise des sociétés occidentales », 1982, *op. cit.*

2 ... ou dans notre article « Castoriadis et les bien-pensants », site *Mezetulle.fr*, 12 et 13 décembre 2023.

3 « L'industrie du vide », 1978.

rêts réels ou imaginaires ; aucun d'entre eux n'a de politique générale ; et, même s'ils en avaient une, ils ne posséderaient pas la capacité de l'imposer. »¹

Bien sûr, chacune des causes invoquées est l'héritière d'un courant contestataire (auquel elle peut se référer) qui appartenait en plein à ce que C. Castoriadis appelle le projet d'autonomie individuelle et collective, lequel s'est déployé en Occident du haut Moyen Âge à la Renaissance, puis des Lumières aux Révolutions classiques jusqu'aux mouvements ouvriers et à leurs prolongements. Mais son « éclipse » actuelle, comme il le diagnostiquait, n'en fait plus qu'une grotesque caricature, et ce n'est pas surprenant : « *Ni "traditionaliste" ni créatrice et révolutionnaire (malgré les histoires qu'elle se raconte à ce propos), l'époque vit un rapport au passé sur un mode qui, lui, représente certes comme tel une novation historique : celui de la plus parfaite extériorité. »²*

L'important est ici de comprendre que ces courants contestataires, dont le « wokisme » n'est que le dernier avatar, font, pour C. Castoriadis, partie intégrante de notre déliquescence civilisationnelle, sont à la fois causes et symptômes de ce « délabrement de l'Occident », puisqu'ils sont l'autre face d'un monde simultanément techno-bureaucraté et fortement anémique :

« Comment s'étonner aussi que tant de jeunes, qui refusent leur transformation en animaux logistiques mais le plus souvent n'ont pas, précisément en fonction du système qui les a "éduqués", la possibilité de montrer l'inconsistance théorique de ce système, donnent souvent à leur révolte des formes irrationalistes ? »³

Le « wokisme », symptôme de l'anomie occidentale

Le « wokisme » n'est en rien un courant importé, une résurgence anachronique d'un passé oublié ou l'engouement passager d'une adolescence tourmentée : il est une des expressions les plus spectaculaires et nuisibles de l'effondrement de nos sociétés et fait corps avec elles. Plus : il en est la rationalisation, la verbalisation décrivant ce processus immanent d'authentique *décivilisation*, pour reprendre le terme de Norbert Elias, comme une perspective désirable et désirée, envisagée comme une entreprise consciente et délibérée menée par une avant-garde éclairée – qui l'approfondit en retour.

Cette éducation qui n'éduque plus, par exemple, C. Castoriadis l'a décrite dès 1965⁴ et y revient souvent : « *Le système éducatif occidental est entré, depuis une vingtaine d'années, écrit-il en 1982, dans une phase de désagrégation accélérée. Il subit une crise des contenus : qu'est-ce qui est transmis, et qu'est-ce qui doit être transmis, et d'après quels critères ? [...] il connaît aussi une crise de la relation éducative : le type traditionnel de l'autorité s'est effondré, et des types nouveaux – le maître-copain, par exemple – n'arrivent ni à se définir, ni à s'affirmer, ni à se propager. [...] Autrefois – il n'y a guère – toutes les dimensions du système éducatif (et les valeurs auxquelles elles renvoyaient) étaient incontestables ; elles ont cessé de l'être. »⁵* La cause, ici encore,

1 « La crise des sociétés occidentales », 1982, *op. cit.*

2 *Ibid*

3 « Science moderne et interrogation philosophique », 1973, dans *Les carrefours du labyrinthe I* (Seuil, 1978).

4 « La crise de la société moderne », 1965, *op. cit.*

5 « La crise des sociétés occidentales », 1982, *op. cit.*

c'est « l'effritement et la désintégration des rôles traditionnels – homme, femme, parents, enfants – et sa conséquence : la désorientation informelle des nouvelles générations. [L'aspect ambivalent des] mouvements des vingt dernières années vaut aussi dans ce domaine (bien que le processus remonte, dans le cas de la famille, à beaucoup plus loin, et qu'il soit déjà vieux de trois quarts de siècle dans les pays les plus "évolués"). La désintégration des rôles traditionnels exprime la poussée des individus vers l'autonomie et contient les germes d'une émancipation. Mais j'ai noté depuis longtemps l'ambiguïté de ces effets. Plus le temps passe, plus on est en droit de se demander si ce processus se traduit davantage par l'éclosion de nouveaux modes de vie que par la désintégration et l'anomie. »¹

Cette anomie s'est peu à peu instituée dans tout le corps social, s'incarnant dans ce que C. Castoriadis appelle le « type anthropologique », le type d'être humain fabriqué par sa société et qu'il façonne en retour, et dont il diagnostique une « mutation » (que reprendra plus tard Marcel Gauchet²) : « Nous touchons là un facteur fondamental [...] : l'intime solidarité entre un régime social et le type anthropologique (ou l'éventail de tels types) nécessaire pour le faire fonctionner. Ces types anthropologiques, pour la plupart, le capitalisme les a hérités des périodes historiques antérieures : le juge incorruptible, le fonctionnaire wébérien, l'enseignant dévoué à sa tâche, l'ouvrier pour qui son travail, malgré tout, était une sorte de fierté. De tels personnages deviennent inconcevables dans la période contemporaine : on ne voit pas pourquoi ils seraient reproduits, qui les reproduirait, au nom de quoi ils fonctionneraient. Même le type anthropologique qui est une création propre du capitalisme, l'entrepreneur schumpétérien [...] est en train de disparaître »³

Le nouveau type anthropologique – aussi bien décrit par un Jean-Pierre Le Goff que par un Philippe Muray, par exemple – se distingue par la superbe ignorance de son inscription sociale-historique, le faisant récuser haut tout attachement et nourrir parallèlement une coupable passion grégaire : « Le caractère de l'époque, aussi bien au niveau de la vie quotidienne qu'à celui de la culture, n'est pas l'"individualisme" mais son opposé, le conformisme généralisé et le collage. Conformisme qui n'est possible qu'à condition qu'il n'y ait pas de noyau d'identité important et solide. [...] c'est ce "Nous" qui se disloque aujourd'hui, avec la position, par chaque individu, de la société comme simple "contrainte" qui lui est imposée – illusion monstrueuse mais tellement vécue qu'elle devient un fait matériel, tangible, l'indice d'un processus de désocialisation –, et à laquelle il adresse, simultanément et contradictoirement, des demandes ininterrompues d'assistance. »⁴. Illusion monstrueuse d'un individu qui ne veut plus « faire société », s'en croit libéré – c'est la promesse la plus intime faite par la société de consommation aussi bien que par les dynamiques « wokes » – et de ce fait s'y livre pieds et poings liés : « [...] il est immédiat que le plus grand pouvoir

1 *Ibid.*

2 « Essai de psychologie contemporaine » in *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002.

3 « La montée de l'insignifiance », 1993, *op. cit.*

4 « La crise du processus identificatoire », 1989, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe Tome 4*, Seuil, rééd. 2007,

concevable est celui de préformer quelqu'un de sorte que de lui-même il fasse ce qu'on voudrait qu'il fasse sans aucun besoin de domination ou de pouvoir explicite pour l'amener à... Il est tout aussi immédiat que cela crée, pour le sujet assujéti à cette formation, à la fois l'apparence de la "spontanéité" la plus complète et la réalité de l'hétéronomie la plus totale possible. »¹ – soit une servitude volontaire quasi-complète.

Disparition conjointe de l'individu au sens fort du terme et de la communauté comme auto-représentation collective, « *la société présente ne se veut pas comme société, elle se subit elle-même. Et si elle ne se veut pas, c'est qu'elle ne peut ni maintenir ou se forger une représentation d'elle-même qu'elle puisse affirmer et valoriser, ni engendrer un projet de transformation sociale auquel elle puisse adhérer et pour lequel elle veuille lutter* »².

On retrouve ici le rejet d'une collectivité dans laquelle les individus ne se reconnaissent plus, rejet constaté dès les années 1950 et sur lequel il revient vingt ans plus tard : « *Cette contestation généralisée signifiait ipso facto – produit et cause – la dislocation progressive à la fois du système de règles de la société établie et de l'adhésion intériorisée des individus à ces règles. Brièvement parlant, et en grossissement : pas une loi, actuellement, qui soit observée pour des motivations autres que la sanction pénale. La crise de la culture contemporaine – comme celle de la production – ne peut être vue simplement comme une "inadaptation" ni même comme un "conflit" entre les forces nouvelles et les formes anciennes. En cela aussi, le capitalisme est une nouveauté anthropologique absolue, la culture établie s'effondre de l'intérieur sans que l'on puisse dire, à l'échelle macro-sociologique, qu'une autre, nouvelle, est déjà préparée "dans les flancs de l'ancienne société".* »³ Il détaille : « *Jusqu'au début des années 70, et malgré l'usure manifeste des valeurs, cette société soutenait encore des représentations de l'avenir, des intentions, des projets. Peu importe le contenu, et que pour les uns cela ait été la révolution, le grand soir, pour les autres le progrès au sens capitaliste, l'élévation du niveau de vie, etc. Il y avait, en tout cas, des images apparaissant comme crédibles, auxquelles les gens adhéraient. Ces images se vidaient de l'intérieur depuis des décennies, mais les gens ne le voyaient pas. Presque d'un coup, on a découvert que c'était du papier peint – et l'instant d'après même ce papier peint s'est déchiré. La société s'est découverte sans représentation de son avenir, et sans projet – et cela aussi, c'est une nouveauté historique.* »⁴.

Le paradoxe est que ce vide est valorisé, auto-entretenu et rationalisé par la critique radicale et tous azimuts que les mobilisations des dernières décennies ont opérée, sans autre but qu'elles-mêmes : « *L'idée que les significations sociales sont simplement contingentes semble bien à la base de la décomposition progressive du tissu social dans le monde contemporain.* »⁵ ; « *Tout se passe comme si, par un curieux phénomène de résonance négative, la découverte par les sociétés occidentales de leur spécificité histo-*

1 « Pouvoir, politique, autonomie », 1989.

2 « La crise des sociétés occidentales », 1982, *op. cit.*

3 « Pourquoi je ne suis plus marxiste », 1974, *op. cit.*, voir aussi « Le mouvement des années soixante », 1986.

4 « Psychanalyse et société II », 1983.

5 « Institution de la société et religion », 1982.

rique achevait d'ébranler leur adhésion à ce qu'elles ont pu et voulu être, et, plus encore, leur volonté de savoir ce qu'elles veulent, dans l'avenir, être. »¹. Réapparaît ici la convergence, déjà évoquée, de la contestation généralisée avec les mécanismes du « capitalisme bureaucratique », puisque son « moyen le plus formidable a été la destruction de toutes les significations sociales précédentes et l'instillation dans l'âme de tous ou presque de la rage d'acquiescer ce qui, dans la sphère de chacun, est ou apparaît accessible, et pour cela accepter pratiquement tout »². On remarquera au passage que cette dernière formulation fonde la stratégie syndicale contemporaine qui ne parle qu'en termes de dédommagements pécuniaires et de moyens financiers, quoi qu'il se passe, quoi qu'il arrive, quoi qu'il advienne.

Consommation et contestation, avant-hier antinomiques, hier en écho et aujourd'hui indémêlables³, débouchent sur une crise généralisée, inédite dans sa nature comme dans son ampleur :

« Or, ce qui est précisément en crise aujourd'hui, c'est bien la société comme telle pour l'homme contemporain. Nous assistons paradoxalement, en même temps qu'à une hyper ou sur-socialisation (factuelle et externe) de la vie et des activités humaines, à un "rejet" de la vie sociale, des autres, de la nécessité de l'institution, etc. Le cri de guerre du libéralisme au début du XIX^e siècle, "l'État, c'est le mal", est devenu aujourd'hui : "la société, c'est le mal". Je ne parle pas ici des pseudo-philosophes confus de l'époque (qui du reste expriment sur ce point, sans le savoir, un mouvement historique qui les dépasse de loin), mais, d'abord, du "vécu subjectif" de plus en plus typique de l'homme contemporain. »⁴ C. Castoriadis demande : « l'homme contemporain veut-il la société dans laquelle il vit ? En veut-il une autre ? Veut-il une société en général ? La réponse se lit dans les actes et dans l'absence d'actes. L'homme contemporain se comporte comme si l'existence en société était une odieuse corvée que seule une malencontreuse fatalité l'empêche d'éviter »⁵

L'impossible retour à l'hétéronomie

Ce rapport d'étrangeté entre l'individu et sa société est celui de l'homme contemporain, oscillant sans cesse entre le désir passionné de se fondre dans la masse et le besoin infini de se singulariser, auxquels le niveau de vie et le consumérisme de classe répondent tout autant que l'affirmation identitaire et militante pseudo-subversive. Les origines de cette curiosité historique plongent dans les processus concomitants de la fin des mouvements ouvriers, qui visaient une refondation de la société, et l'affranchissement d'institutions sociales, politiques et économiques qui ne semblent plus avoir de comptes à rendre. La formulation même du problème par C. Castoriadis

1 « La crise des sociétés occidentales », 1982, *op.cit.*

2 « La rationalité du capitalisme », 1997.

3 On lira, par exemple, de Joseph Heath, Andrew Potter ; *Révolte Consummée, Le mythe de la contre-culture*, éditions Naïve, 2004 (réed. L'Échappée, 2023).

4 « La crise des sociétés occidentales », 1982, *op. cit.*

5 *Ibid.*

interdit donc toute tentation « réactionnaire » ou simplement « conservatrice » cherchant à « revenir » à un ordre antérieur, plus raisonnable, plus normal, plus traditionnel. Humainement compréhensible, ce mouvement de balancier aisément prévisible se heurte au vide politique envahissant du « repli sur la sphère privée » que C. Castoriadis évoquait en 1986 en compagnie de Christopher Lasch :

« *“Un jour à la fois”, si je prends cette belle expression, est ce que j’appelle l’absence de projet – à la fois chez l’individu et dans la société elle-même. Trente ans plus tôt, soixante ans plus tôt, les gens de gauche vous parlaient du grand soir de la révolution, et les gens de droite du progrès infini, etc. Et maintenant personne n’ose exprimer un projet grandiose ou même modérément raisonnable qui dépasse le budget ou les prochaines élections.* »¹

En effet, affirme-t-il dès 1978 : « *La conservation stricto sensu, le maintien des choses rigoureusement en l’état où elles sont, est évidemment, depuis longtemps, la forme la plus pure de l’utopie. Aussi bien la Droite est-elle nécessairement réformiste. Même lorsqu’ils continuent – rarement – à s’intituler conservateurs, ses partis ne le sont pas, plus exactement ils ne le sont que dans la mesure où, aujourd’hui, conserver implique de réformer constamment. Si l’on veut être plus explicite et spécifique, l’on remarquera que la Droite a été contaminée par la Gauche – après la Deuxième Guerre mondiale. Ce n’est que depuis lors qu’elle n’ose plus se présenter pour ce qu’elle est, et que presque personne ne se dit plus “de droite”.* »². Il précise : « *Il est clair que les idéologies traditionnelles de la “gauche” sont en faillite, et que les gens s’en aperçoivent de plus en plus. C’est ce qui donne, dans certains cas (Reagan et Thatcher sont les plus évidents et les plus importants), ce regain de force à une droite qui est tout autant en faillite idéologique, tout autant incapable d’avoir une idée “réactionnaire” nouvelle. Mais il est tout aussi clair que ce sont là seulement des symptômes de quelque chose de beaucoup plus profond, qui est la crise et la décomposition des sociétés occidentales* »³

Les cris d’orfraie sur « le retour du fascisme » que la « gauche » entonne face au fantôme d’un retour de la « droite » lui paraissent donc profondément vains :

« *Au plus pourrait-on avoir une sorte d’autoritarisme mou, mais pour aller plus loin il faudrait autre chose. La crise ne suffit pas ; pour faire un mouvement fasciste ou totalitaire, il faut une capacité de croire et un déclenchement de passion, branchés l’un sur l’autre, l’un nourrissant l’autre. Ni la première, ni le second n’existent dans la société actuelle. C’est pourquoi toutes les sectes d’extrême droite comme d’extrême gauche sont condamnées à des gesticulations dérisoires. Elles jouent de petits rôles, marionnettes marginales dans le spectacle politique global, mais sans plus.* »⁴

Au fond, les appels à « refonder » des croyances collectives ne peuvent qu’échouer :

« [...] il y a l’idée que seul un mythe pourrait fonder l’adhésion de la société à ses

1 « Combattre le repli sur la sphère privée », 1986.

2 *Quelle démocratie ?*, tome II, éd. du Sandre, passage entier pp 25-39.

3 « La “gauche” en 1985 », 1985.

4 « Psychanalyse et société II », 1983, *op. cit.*

institutions. Vous savez que c'était déjà l'idée de Platon : le "noble mensonge". Mais l'affaire est simple. Dès que l'on a parlé de "noble mensonge", le mensonge est devenu mensonge et le qualificatif de "noble" n'y change rien. On le voit aujourd'hui avec les grotesques gesticulations de ceux qui veulent fabriquer, sur commande, une renaissance de la religiosité pour de prétendues raisons "politiques". Je présume que ces tentatives mercantiles doivent provoquer la nausée de ceux qui restent vraiment croyants. Des camelots veulent placer cette profonde philosophie de préfet de police libertin : moi je sais que le Ciel est vide, mais les gens doivent croire qu'il est plein, autrement ils n'obéiront pas à la loi. Quelle misère ! »¹

Les fondements anthropologiques de l'hétéronomie ont été sapés pour l'occidental moyen, pris dans l'anomie depuis deux ou trois générations, barrant toute possibilité de réinstaurer un ordre traditionnel indiscutable. C. Castoriadis fait remarquer que ce n'est pas le cas des types anthropologiques extra-occidentaux, notamment musulmans, qui introduisent sur les territoires européens un régime social ethnoreligieux quasiment inconnu dans l'Europe historique².

Réinvention du projet d'autonomie ?

La marge d'une restauration, ou refondation, du projet d'autonomie est étroite. C. Castoriadis ne maintient aucun des dogmes du « progressisme », qu'il critique fondamentalement dans toutes leurs dimensions historiques, politiques, culturelles, technoscientifiques et surtout philosophiques. Tout au contraire, il n'a cessé de prôner, comme tout révolutionnaire conséquent, une réappropriation du passé, de l'histoire, des traditions, des racines civilisationnelles, et particulièrement celles gréco-occidentales :

« Je ne conçois pas une nouvelle création historique pouvant s'opposer efficacement et lucidement à cet informe bazar dans lequel nous vivons, si elle n'instaure pas un nouvel et fécond rapport à la tradition. Être révolutionnaire ne signifie pas déclarer d'emblée, comme le faisait Sieyès, que tout le passé est une "absurdité gothique". [...] Cela ne signifie pas restauration des valeurs traditionnelles comme telles ou parce qu'elles sont traditionnelles, mais une attitude critique qui peut reconnaître des valeurs qui ont été perdues. Je ne vois pas, par exemple, comment on peut éviter de re-valider l'idée de responsabilité, ou, oserai-je dire, la valeur de lecture très attentive d'un texte, qui sont en train de disparaître. »³. C'est ainsi que « Nous avons à opposer à la fausse modernité comme à la fausse subversion (qu'elles s'expriment dans les supermarchés ou dans les discours de certains gauchistes égarés) une reprise et une recréation de notre historicité, de notre mode d'historicisation. Il n'y aura transformation sociale radicale, nouvelle société, société autonome que dans et par une nouvelle conscience historique, qui implique à la fois une restauration de la valeur de la tradition et une autre attitude face à cette tradition, une autre articulation entre celle-ci et les tâches du pré-

1 « Une interrogation sans fin », 1979.

2 « C. Castoriadis et les bien-pensants », *op. cit.*

3 « La crise du processus identificatoire », 1989, *op. cit.*

sent / avenir. »¹. Plus concrètement : « Une véritable libération des énergies, en France et ailleurs, passe par la marginalisation de tous les partis politiques existants, la création par le peuple de nouvelles formes d'organisation politique, fondée sur la démocratie, la participation de tous, la responsabilité de chacun à l'égard des affaires communes – bref, par la renaissance d'une véritable pensée et passion politique, qui serait en même temps lucide sur les résultats de l'histoire des deux derniers siècles. Rien ne dit que cela est fatal, rien ne dit, non plus, que c'est impossible. »²

Ces considérations, déjà anciennes, peuvent paraître abstraites. Notamment parce que, face aux subversions nihilistes, elles semblent en appeler à des acteurs inexistantes. Mais c'est oublier que le « wokisme » est l'œuvre d'une minorité, à la fois dominante et bruyante, urbaine et aisée, qui s'est affirmée dans les universités, les médias, la « culture », en lien avec divers milieux oligarchiques. Hors de cette caste mondialisée existent des peuples, en voie de liquidation, dans lesquels C. Castoriadis reconnaît facilement le maintien vestigial d'une *common decency*, pour reprendre le terme de George Orwell. C'est ainsi que l'on peut comprendre le récent mouvement des « Gilets jaunes », immédiatement pris dans un extraordinaire mépris de classe et victime d'un entrisme gauchiste massif et presque immédiat, qui l'aura finalement discrédité et épuisé³. Il appartient en plein à ce réveil des peuples que les différents secteurs oligarchiques nomment « populisme ». La confusion extrême de ce dernier, sa porosité à la démagogie, ses tendances aux complotismes, ses errances idéologiques sont les produits inévitables de ces dernières décennies que l'on vient de parcourir. Et d'autant plus qu'ils sont maintenus loin des « trésors perdus des révolutions modernes », qu'évoquait Hannah Arendt, par une radicalité chic « tissée de salive »⁴ qui reprend aujourd'hui, peu à peu, des traits totalitaires, ouvrant grand la porte aux néo-obscurantismes⁵ (islamisme, racisme, communautarisme) qui déferlent.

Janvier-septembre 2024

1 « Transformation sociale et création culturelle », 1978.

2 « La "gauche" en 1985 », 1985, *op. cit.*

3 Cf. Bérard Q. « Les gilets jaunes face à l'empire », site *collectiflieuxcommuns.fr*, 6-13 décembre 2019.

4 « L'effondrement du marxisme-léninisme », 1990, *op. cit.*

5 Cf. Bérard Q. « Wokisme et obscurantisme : articulations et complémentarités » revue en ligne *Frontpopulaire.fr*, 11 juillet 2020.

De Castoriadis à Ibn Khaldoun (et retour)

*Idées, ici actualisées et étoffées, présentées une première fois à la librairie parisienne « La lucarne des écrivains », le 23 mai 2018 lors d'une soirée-débat intitulée « Vivons-nous dans l'empire ? » consacrée à la présentation de la brochure L'Horizon impérial – Sociétés chaotiques et logique d'empire (n° 23, mars 2018).
Texte publié le 22 février 2025 sur le site de Mezetulle.fr*

« Création *ex nihilo*, création de la forme, ne veut pas dire création *cum nihilo*, sans “moyens” et sans conditions, sur une table rase. »¹

Résumons d'emblée le propos du présent texte : Castoriadis diagnostique la fin de la spécificité de l'Occident, le « *tariement* » de cette créativité sociale-historique qui explosa dans tous les domaines de l'activité humaine européenne à partir des XI^e-XIII^e siècles. Bien plus que la fin d'une période appelée « modernité », sur laquelle on glose depuis longtemps, il s'agit pour lui d'un véritable basculement civilisationnel, qu'il ne nomme pas à proprement parler sinon par défaut, et dont il n'entrevoit pas la direction. La thèse ici défendue est que son approche, foncièrement ouverte, interrogative et naturellement inachevée, pousse à prendre au sérieux l'univers décrit par Ibn Khaldoun, penseur arabo-musulman du XIII^e siècle qui a formalisé avec force un monde impérial qui posséderait sa logique propre, à laquelle nos sociétés occidentales semblent répondre de plus en plus. Il est donc question ici de la transition entre l'épuisement de notre modernité et l'aube d'une pré-modernité, soit du passage logique du monde de Cornelius Castoriadis à l'univers Ibn Khaldoun – c'est-à-dire, dans les termes castoriadiens, la métamorphose de sociétés traversées par l'*autonomie*, versant dans une *anomie* conduisant progressivement à l'*hétéronomie* et, dans la langue khaldounienne, le retour à un monde articulant *bédouins* et *sédentaires* après cette parenthèse anthropologique qu'aura été l'histoire européenne durant mille ans.

La fin de la modernité chez Castoriadis

Né à Athènes en 1922, Castoriadis entre en politique comme dissident trotskiste pendant la guerre et fondera en 1946 avec Claude Lefort le mythique groupe-revue *Socialisme ou barbarie* notamment à partir de la question de la bureaucratisation des organisations ouvrières, résonnant avec la nouvelle forme sociale-historique qui avait émergé en URSS autour d'un pouvoir *total* – totalitaire dira-t-on ou encore, en anticipant sur ce qui suit, proto-impérial. Dès le début son interrogation porte, en termes contemporains, sur la fin des mouvements ouvriers visant l'auto-organisation populaire au profit d'organes de direction s'affranchissant de la volonté populaire – partis, syndicats, associations, etc. –, soit une verticalisation hiérarchique progressivement

¹ Cornelius Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire », 1998, in *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, 1990, rééd. 2000, p.67.

étendue à tous les domaines de la vie sociale, ce qu'on pourrait appeler une *oligarchisation généralisée* des sociétés occidentales. C'est, plus concrètement, une baisse globale de la conflictualité organisée autour du monde du travail (grèves, manifestations, syndicalisation, etc.), au profit de jeux d'appareils mettant en place d'abord un corporatisme, puis un clientélisme avec, en toile de fond, la disparition de tout projet de société cohérent, de toute alternative radicale ou révolutionnaire, de toute utopie, qui avaient jusqu'ici irrigué les cultures occidentales depuis la Renaissance. Ce processus fondamental est, au fond et selon sa philosophie de la création, sans cause dernière, l'institution humaine comme création échappant à tout déterminisme strict. Il pointe par contre des « causes » intermédiaires, telle la société de consommation comme établissement d'une certaine opulence qui fait taire, sans y répondre, les revendications d'égalité politique et de justice sociale ou, de l'autre côté, l'enfer terrestre qu'aura été le totalitarisme communiste, comme si la seule alternative politique ne pouvait être qu'une instauration, ou une restauration, impériale.

Cette évolution, que Cornelius Castoriadis décrit inlassablement jusqu'à sa mort en 1997, se révèle un véritable basculement civilisationnel dont on peut décliner les principaux aspects : les peuples européens qui s'étaient érigés en acteurs principaux de leur histoire sociale et politique depuis au moins le XVII^e siècle, subissent un désarmement idéologique, organisationnel (la solidarité et la combativité populaires disparaissent) et réel ; l'auto-organisation populaire villageoise ou bourgeoise, paysanne et ouvrière, se fond dans une délégation généralisée de pouvoir au profit d'organes de commandement oligarchiques ; la notion d'intérêt général incarnée dans les communes, le syndicat, la classe ou la nation se dissout dans la résignation d'une société fatalement divisée en classes sociales, mais aussi en lobbys, en corporations ou en clans en rivalité permanente ; la visée d'émancipation individuelle et collective laisse place à une véritable fin de l'histoire érigeant comme modèle une prospérité pacificatrice contrôlée par un État surplombant. Ce monde nouveau est en réalité rien de moins qu'une sortie tendancielle de l'Occident tel qu'il s'était auto-constitué depuis peut-être mille ans, et c'est peut-être hors de sa sphère d'influence qu'il faudrait alors trouver des critères d'intelligibilité pour donner sens à ce « délabrement de l'Occident » que décrivait Castoriadis, et qui pourrait se révéler être une authentique métamorphose.

L'exception occidentale

C'est chez un autre auteur que nous trouvons une analyse complémentaire de cette spécificité occidentale en sursis sur laquelle insistait Castoriadis. Gabriel Martinez-Gros, historien contemporain de l'islam médiéval, décrit une péninsule européenne où, depuis l'an Mil, se forment exceptionnellement (de même que dans la Grèce antique, pourrait-on ajouter) des sociétés singulièrement structurées à la fois par un polycentrisme politique entre royaumes ou entre nations, des peuples à la fois acteurs, productifs et en armes, des économies décentralisées, que l'on dira « capitalistes », ainsi qu'un déploiement de souverainetés populaires puis de projets démocratiques.

S'y déroulent certes des poussées unificatrices, pseudo-impériales, en premier lieu les ambitions de l'Église, le Saint Empire romain germanique, les conquêtes coloniales, la domination napoléonienne ou, plus près de nous, les épisodes totalitaires russe puis allemand – mais toutes échouent à établir un unique État surplombant. Font corps avec cet univers occidental d'une exceptionnelle créativité ces nouveautés civilisationnelles radicales que sont l'évacuation des divinités, le changement progressif de la place des femmes, l'horizon de justice sociale, la sortie des hétéronomies héritées, etc. C'est cette modernité qualifiée par Castoriadis d'*auto-institution explicite* qu'il voit s'épuiser depuis l'après-guerre en analysant avec une grande finesse – et un accablant non moins grand – les cahots de nos « sociétés à la dérive », selon son expression, dérive qui semble nous diriger vers un tout autre horizon, impérial, et qui reste à cerner.

La logique impériale d'Ibn Khaldoun

L'autre de l'Occident, c'est, pour Gabriel Martinez-Gros, les dynamiques impériales décrites par Ibn Khaldoun (1332-1406) et dont il se fait l'excellent lecteur contemporain. Ses travaux, pourtant cruciaux, ne rencontrent pas d'écho à la mesure de leur importance si ce n'est à travers les analyses précoces et brillantes d'un Guy Fargette¹, encore plus méconnu – mais la pensée, presque clandestine aujourd'hui, semble cantonnée aux interstices. Servi par une érudition impressionnante, Martinez-Gros décèle dans la logique impériale d'Ibn Khaldoun une authentique pensée politique, qu'il applique en 2006 à l'empire arabo-musulman² puis, en 2014, à l'histoire universelle depuis l'antiquité³, des Assyriens aux Britanniques en passant par les Macédoniens, les Chinois, les Romains, etc.

La puissance de cette logique impériale khaldounienne repose sur une dialectique entre la peur de la violence et l'appât du gain, dont l'articulation cyclique engendre deux types de collectivités, les *sédentaires* d'un côté et les *bédouins* de l'autre. Les premiers sont ces populations désarmées peuplant le cœur de l'empire surplombé par un État impérial qui monnaie sa protection à travers l'extorsion de l'impôt, principe unique de l'accumulation économique. L'empire est universel, sans rival dans le monde connu, dominé par une élite ethnico-religieuse gérant le troupeau des peuples et des cultures, bigarrés et hiérarchisés selon les rapports de force – on peut parler de multiculturalisme *réellement existant*. Aux périphéries de l'empire, ou quelquefois à

1 Voir « Renaissance d'un impérialisme archaïque » et « La quatrième guerre mondiale s'avance », respectivement dans le bulletin *Le crépuscule du XX^e siècle*, n°13 de 2005 et n°16 de 2006, repris dans livre inédit *Crépuscule de l'Occident ou du XX^e siècle ?* (2019, 260 p.), p. 7 et 17. On lira, pour une synthèse, « Cités, Empires, Nations », *Le crépuscule du XX^e siècle* n°38-39, mai 2021. Textes disponibles sur le site *collectifieuxcommuns.fr*. Évoquons aussi, pour être complet, les interventions d'Aurélien Marq dans les colonnes de *Causeur.fr*.

2 *Ibn Khaldoun ou les sept vies de l'islam*, éd. Actes Sud

3 *Brève Histoire des empires. Comment ils naissent, comment ils s'effondrent*, éd. Seuil, où l'on trouvera le mieux décrit le contraste Occident / monde impérial évoqué au paragraphe précédent. On lira également son synthétique et très incisif *Fascination du Jihad*, 2016, Puf.

l'intérieur même, existent ou se constituent les marges bédouines, tribus brutales, armées et soudées par une solidarité organique (la *'asabiya*), convoitant l'opulence de l'empire qu'elles harcèlent, pillent, infiltrent. Cette réserve de violence est à la fois combattue et instrumentalisée par l'État impérial, contre d'autres barbares du *limes* ou pour mater jacqueries et révoltes fiscales. Ces peuples des confins, ces tribus des *marches* obtiennent finalement le monopole de la violence et s'instituent à terme comme nouvel État impérial, fondant une nouvelle dynastie en spoliant, à leur tour, les populations domestiquées. Mais, au contact de la vie urbaine, de la prospérité et du raffinement des élites déchues, ces barbares se civilisent en adoptant leur culture et, au fil des générations, se pacifient, perdent leur capacité de violence, donc celle de lever l'impôt comme celle de défendre la ville impériale des assauts des nouvelles marges prédatrices et jalouses qui surgissent inévitablement...

Ce schéma, ce cycle, cette mécanique aux multiples variations « collent » étonnamment à l'histoire dès qu'une masse démographique est dépassée : c'est ainsi que le Maghreb d'Ibn Khaldoun n'est déjà plus dirigé par les Arabes, naissant sous domination berbère, mourant sous le début du règne des mamelouks circassiens – tout comme, par exemple, les empereurs « romains » ne sont rapidement plus romains ou italiens, comme les empereurs « chinois » sont en réalité Mandchous, Mongols, etc. La grille de lecture khaldounienne est tout aussi stimulante intellectuellement que celles de Tocqueville, de Marx ou de Hegel, et éclaire, certes d'une lumière lugubre, nos métamorphoses présentes.

Mutations de la vie culturelle, sociale et politique

C'est ainsi que les constats dressés par Castoriadis dès les années 1950-1960, et précédemment évoqués, prennent un sens tout à fait singulier : la disparition du mouvement ouvrier, c'est la fin de la *'asabiya* populaire, l'établissement d'un monde de sédentaires régentés et ponctionnés par un État étranger dépossédant ses populations dominées et sans aucune perspective ni cohésion. C'est, dans la vie sociale, par exemple, le constat de la désocialisation, de la rupture des liens à l'échelle du collectif de travail, de la famille, du voisinage, etc., parallèlement à ce qu'il appelle la « *privatisation* » de l'existence, le repli sur la sphère dite « privée » – ce que l'on appelle couramment l'« individualisme ». Castoriadis réfute fermement ce terme : il n'y a plus d'individu posant des choix originaux et singuliers, s'aventurant hors des normes en s'affrontant à ses désirs, comme les mondes grecs puis occidentaux en ont produit pendant des siècles – s'y substitue son contraire : une masse conformiste (l'époque est celle du « *conformisme généralisé* »), égoïste et indifférente, l'industrie publicitaire promettant à « chacun » tous les moyens de se démarquer des « autres » par la distinction consumériste, la « *rat race* » tendant à devenir le seul liant social – *better than the Jones*¹. C'est alors une « *mutation anthropologique* » qui s'effectue, le type

1 Expression populaire anglo-saxonne illustrant ce que David Riesman a appelé en 1950 dans *La foule solitaire* (Arthaud, 1964) la personnalité « extro-déterminée » (« other-directed ») prise dans la course aux signes extérieurs de réussite, anticipant ainsi le diagnostic d'un retour à des civilisations de la honte, et plus de la

d'être humain façonné par les sociétés occidentales abandonnant son *intranquillité*, ses conflits et ses responsabilités pour s'adonner, le plus naturellement du monde, au divertissement permanent, à la consommation ostentatoire et à ses hobbies, accompagnant cette « *montée de l'insignifiance* ». On retrouve cette dernière dans la vie intellectuelle et culturelle, où s'installe le règne du « *n'importe quoi* », dissolvant peu à peu tous les repères permettant à la pensée de s'orienter et de nourrir l'action politique. Il écrivait, par exemple, en 1977 lors de l'entrée en scène des « nouveaux philosophes »¹ : « *Qu'est-ce qui donne donc la possibilité à Bernard-Henri Lévy de parler et de publier, par exemple ? Comment se fait-il qu'il peut faire du marketing de "philosophie", au lieu d'être huitième parfumeur dans le harem d'un sultan – ce qui serait peut-être davantage dans l'ordre des choses ?* ». L'allusion ici au monde impérial est bien sûr polémique, mais n'en est pas moins parlante, tout comme l'est sa dénégarion en 1997, lors de sa dernière intervention publique : « *Alors est-ce que cette situation est durable ? Est-ce que c'est passager ? Et combien durable, etc. ? On ne peut pas le dire, en tout cas je ne fais pas métier de prophétie dans ce genre d'affaires. La société actuelle n'est certainement pas une société morte : on ne vit pas dans Byzance ou dans Rome du V^e siècle ap. J.-C., il y a toujours quelques mouvements, il y a des idées qui sortent, qui circulent, des réactions, etc. Elles restent très minoritaires et très fragmentées par rapport à l'énormité des tâches qui sont devant nous.* »². Inutile de développer en quoi l'immobilisme impérial vers lequel nous tendons contraste violemment avec l'explosion généralisée de l'inventivité occidentale depuis le haut Moyen Âge.

Ce vide politique, vide social et vide intellectuel, Castoriadis le condense dans une formule : la « *société des hobbies et des lobbys* » – qu'il est tentant de traduire par le plus célèbre « *panem et circenses* ».

Insignifiance et nouveaux obscurantismes

Pourtant disparu il y a plus d'un quart de siècle, Castoriadis rend pensable l'émergence, sur ce vide envahissant, du wokisme d'un côté et des obscurantismes exogènes de l'autre, que l'on confond souvent³. Il est ainsi fécond de rapprocher ses critiques impitoyables des mouvances pseudo-subversives des années 1960 aux années 1990 de celles d'aujourd'hui : on y retrouve la même radicalité absurde, la même absence de toutes perspectives politiques, les mêmes mythologies délirantes et le même avachissement de la pensée, le tout rationalisé et encensé par ces intellectuels, ces « *divertisseurs* » à la mode, dont la fonction est bien de faire « *penser à côté* »⁴. Parallèlement, héritée de son analyse en profondeur des apories marxistes qui l'avait

culpabilité.

1 « Les divertisseurs », 1977.

2 « La capacité de reconnaître les sociétés autres va de pair avec la mise en question de ses propres institutions »

3 Cf. Bérard. Q. « Wokisme et obscurantisme : articulations et complémentarités » revue en ligne *Frontpopulaire.fr*, 11 juillet 2020.

4 Cf. « Le wokisme à la lecture de C. Castoriadis », site *Mezetulle.fr*, 25 novembre 2024, *supra*.

évidemment immunisé contre leurs grands recyclages dans le tiers-mondisme, on ne peut que constater l'actualité frappante de sa féroce lucidité quant aux cultures extra-européennes, à l'immigration, à l'islam ou au multiculturalisme¹, lorsqu'on connaît aujourd'hui le caractère invasif de ces thématiques. Wokisme et obscurantisme prennent sous nos yeux des significations très particulières dans notre cadre proto-impérial : le premier est devenu une véritable idéologie impériale intimidante, visant la pacification des peuples dominés, quasi-religion de la caste dominante qui se substitue à leur capacité d'agir, comme l'ont été le christianisme dans l'empire romain et le bouddhisme dans l'empire chinois², tandis que le second est l'appel (la *dawa*) des bédouins infiltrant les villes impériales et menant le troisième assaut historique sur le vieux continent.

En ce sens, l'insignifiance qu'il diagnostiquait n'est plus de mise : elle s'est transformée en une sur-signifiance : que l'on pense aux passions – bien mauvaises – voire aux hystéries – plus ou moins intéressées – que déclenchent des mots qui, jusqu'à une date récente, ne soulevaient pas une paupière, comme « laïcité », « race », « colonisation », « identité », etc. Il faudrait rajouter « femme », « prophète », « Blanc », « Juif », etc. Comme si ces mots acquerraient de nouveau un sens, mais un sens résolument nouveau, lourd et menaçant.

« *Éclipse prolongée* » du projet d'autonomie

Plus fondamentalement, Castoriadis définit l'Occident comme issu d'une double ontologie, dont on n'a jamais mesuré la puissance heuristique :

– D'un côté, le « *projet d'autonomie* », apparu en Grèce antique, réinventé dans l'Europe médiévale, visant l'émancipation individuelle et collective contre l'hétéronomie, c'est-à-dire l'auto-institution *explicite* de la société sous la forme de la démocratie, l'interrogation illimitée irriguant la philosophie et la science, la créativité sociale-historique. Il voit ce projet se déployer dans l'histoire, dans toutes les dimensions ouvertes par l'auto-gouvernement des villes franches contre les pouvoirs seigneuriaux, les métamorphoses de la Renaissance, les Lumières, les révolutions classiques (hollandaise, anglaise, américaine, française) puis les mouvements ouvriers auto-organisés et insurrectionnels, se dispersant au XX^e siècle dans les mouvements féministes, écologistes, régionalistes.

– De l'autre côté, l'autre noyau ontologique occidental, ce qu'il a nommé l'« *expansion illimitée de la (pseudo) maîtrise (pseudo) rationnelle* », c'est-à-dire ce prurit d'accumulation, de contrôle, de puissance, d'instrumentalisation de l'existant, que l'on retrouve à la fois dans l'économisme capitaliste (et communiste), l'inflation techno-scientifique, l'emprise des pouvoirs oligarchiques (notamment gouvernementaux ou patronaux), avec comme point culminant l'institution du totalitarisme, en germe dans la Terreur révolutionnaire, amenée à un point inégalé par le stalinisme puis le

1 Cf. « Castoriadis et les bien-pensants », site *Mezetulle.fr*, 12 et 13 décembre 2023, *supra*.

2 Pour reprendre les thèses très stimulantes du même Martinez-Gros dans son ouvrage ultérieur *La traîne des empires, impuissance et religion*, Passés composés, 2022.

maoïsme et leurs funestes avatars. Deux dynamiques singulièrement occidentales, distinctes et opposées mais que l'on voit entrelacées autour des notions de raison, de libéralisme, de technique, d'utopie ou de guerre.

Sans surprise, au vu de ce qui précède, Castoriadis voit un affaissement gravissime de ce projet d'autonomie gréco-occidental, une « *éclipse prolongée* ». La dynamique, quasi-millénaire, d'émancipation sociale des différentes hétéronomies s'estompe depuis le mitan du XX^e siècle, et l'activité consciente des peuples cesse d'être l'acteur principal de l'histoire. Leur retrait congédie la perspective de sociétés autonomes instaurant des démocraties directes. Le régime occidental actuel, le système représentatif, d'« *oligarchie libérale* », se généralise mais, faute de perspective, s'effrite et s'enraye, les multiples droits conquis de haute lutte au fil des siècles se voyant progressivement rongés par une reprise des mécanismes classiques d'arbitraires bureaucratiques politico-économiques. Il en va de même pour la vie de l'esprit, où l'engourdissement culturel dans le « *touristico-muséique* » stérilise peu à peu tous les domaines où elle s'était développée. Pire : la réflexivité, la capacité de critique et d'auto-interrogation se pervertissent en autodénigrement, culpabilité, repentance et haine de soi – que Castoriadis comprend comme refus fondamental de la socialité comme telle¹ – qui rationalisent ce « *délabrement de l'Occident* » et constituent aujourd'hui la colonne vertébrale de l'idéologie de l'élite, dominante et minoritaire. La rupture de cette histoire presque millénaire nous fait changer non seulement de société mais de monde, de civilisation, et il ne semble pas difficile de voir en quoi cette fin du projet d'autonomie, même si des réactions populaires viennent régulièrement rappeler qu'il n'est peut-être pas complètement mort², pointe vers l'univers impérial.

Métamorphose de l'« *expansion illimitée de la maîtrise rationnelle* »

La chose est plus compliquée concernant le « noyau imaginaire » de l'expansion illimitée de la (pseudo) maîtrise (pseudo) rationnelle. Loin d'être déclinante, elle semble changer de nature, même si les écrits de Castoriadis restent allusif. Il y a cette étatisation généralisée de l'existence, l'aliénation presque complète de la société aux réseaux de pouvoirs, proportionnelle à l'absence notable d'auto-organisation populaire – ou sans suite. Cette étatisation, et c'est capital si l'on peut dire, atteint évidemment la sphère économique : très loin de la fable d'un « libéralisme triomphant » que la gauche entonne rituellement, Castoriadis, en bon économiste, identifie clairement l'État comme occupant le centre de la vie économique, caractérisant là, spectaculairement, un trait impérial de première importance, à l'opposé d'une dynamique d'accumulation indépendante de tout pouvoir qui est au cœur des mécanismes capitalistes. Il y aurait d'autant plus lieu de s'interroger sur la nature ou l'existence du « capitalisme » actuel que Castoriadis, pour évoquer un capitalisme sans les contrepoids et résistances qu'ont été les mouvements populaires formels ou diffus l'obligeant pendant des siècles à se réformer continûment, évoque « *un animal social-historique*

1 « Les racines psychiques et sociales de la haine », 1996.

2 Cf. Béard. Q. « Les gilets jaunes face à l'empire », site *collectiflieuxcommuns.fr*, décembre 2019.

*totale*ment différent »¹... Effectivement, nombre d'observateurs notent la généralisation d'un « capitalisme » répondant de moins en moins aux critères classiques et adoptant des traits d'une accumulation « féodale » ou « antique » – consommation ostentatoire, logiques rentières, ententes et népotisme généralisés, prédatons et dépendances, etc. – c'est-à-dire des formes sociales pré-modernes. Bien sûr, les sociétés occidentales sont encore loin de la stérilité impériale et la surenchère technologique s'accélère, mais Castoriadis avait noté depuis longtemps que les grands paradigmes scientifiques, dont certains datent de plus d'un siècle, ne connaissent aucune révolution malgré les crises profondes qui traversent toutes les disciplines, à l'image de la vie artistique². Tout se passe comme si, emporté par une inertie sociale-historique et coupé de tout ressort créatif, l'univers technologique s'était auto-constitué et poursuivait sa course sans butée ni contre-tendances³.

La question du totalitarisme

Une question importante, et liée, ne peut être ici qu'esquissée : celle de l'actualité du totalitarisme. Si Castoriadis le qualifiait dans les années 1950-60 de « *capitalisme bureaucratique total* » (opposé à celui, « *fragmenté* », des sociétés occidentales), il le décrit par la suite comme une société où l'expansion illimitée de la (pseudo) maîtrise (pseudo) rationnelle se déployait librement en l'absence d'institution socio-politique héritée d'un projet d'autonomie historique – cas de la Russie, de la Chine, etc. Cet héritage étant progressivement rogné en Occident, la question de l'actualité de dynamiques totalitaires se pose sérieusement, d'autant que se développent au sein de nos sociétés deux dynamiques indépendantes mais convergentes : d'un côté la puissance des capacités de surveillance, de contrôle et de manipulation fournies par les technologies numériques, et de l'autre les réflexes authentiquement proto-totalitaires que reprennent les franges stalino-gauchistes aujourd'hui au service des mouvances communautaristes, raciales et islamistes en plein essor. Mais le totalitarisme reste une émanation typiquement moderne, en tant qu'idéal de maîtrise absolue, notamment des âmes – l'emprise impériale se satisfaisant d'une domination sans partage, « suffisamment quant à l'usage », pour reprendre une expression aristotélicienne. Considérer le totalitarisme comme l'expression moderne de poussées impériales permet de comprendre son émergence princeps au cours de l'histoire dans des régions semi-occidentalisées et d'envisager les formes hybrides qui surgiront à l'avenir⁴.

Castoriadis à la lumière d'Ibn Khaldoun

Il est possible de lire sur ce point Castoriadis à la lumière des thèses d'Ibn Khal-

1 « L'époque du conformisme généralisé », 1989 et « Marxisme-léninisme, la pulvérisation », 1990.

2 « Transformation sociale et création culturelle », 1978 et surtout « Science moderne et interrogation philosophique », 1972.

3 Cf. Bérard. Q. « Développement technique et configuration géopolitique », site *collectiflieuxcommuns.fr*, août 2021.

4 « Les destinées du totalitarisme », 1981, cf. aussi Bérard. Q. « Islamisme, totalitarisme, impérialisme », site *collectiflieuxcommuns.fr*, août 2017.

doun, et d'éclairer anthropologiquement ces deux « *noyaux imaginaires* ». Ainsi Castoriadis, voyant les prémisses de cette « *expansion illimitée de la maîtrise rationnelle* » dans la bureaucratie ecclésiastique médiévale tardive, et celle-ci étant un reliquat nostalgique de l'empire romain, il ne semble pas impertinent de la considérer comme une forme modernisée, c'est-à-dire rationalisée, technicisée et illimitée de la domination structurant les empires historiques, ontologiquement totalisants, centralisés et autoritaires. De manière complémentaire, si Castoriadis s'en tenait aux moments grec et européen pour décrire le « *projet d'autonomie individuelle et collective* », il pouvait concéder l'existence de proto-autonomies extra-occidentales : sans doute alors pourrait-on le concevoir comme une systématisation, une radicalisation et une institutionnalisation de ces moments anti-impériaux, progressivement interstitiels, de polycentrisme géopolitique où la rivalité et l'émulation entre entités stables (cités-États, royaumes, nations) font surgir une créativité tous azimuts, un réalisme pratique et une tendance égalitaire¹. Il ne serait, dès lors, pas illogique que cette dialectique, cristallisée dans la civilisation occidentale qui aura repris en les métamorphosant deux tendances de l'histoire universelle, accouche, en se défaisant, d'une logique impériale, forcément particulière, hors de laquelle elle s'était instituée dix siècles durant.

Dimensions géopolitiques du basculement impérial

Dernier point de comparaison : l'échelle géopolitique. Notoirement lucide sur les « *socialismes réellement existants* », Castoriadis n'a jamais été dupe des régimes non occidentaux issus des décolonisations aux barbaries plus ou moins sanglantes, et encore moins complaisant envers les internationalismes masquant de « *nouveaux* » impérialismes. Mais il est un pan de son travail particulièrement méconnu : celui relatif à l'analyse de la Russie post-stalinienne. Il n'a été ainsi que très rarement fait état de son idée de « *stratocratie* », organisation sociale structurée autour de l'institution militaire, et de sa formule « *la Force Brute pour la Force Brute* », alors qu'elles préfiguraient de manière extraordinaire l'actuelle Russie poutinienne et sa tentative de restauration du tsarisme² ». Cette prédominance de l'institution de la violence armée est peut-être une des caractéristiques les plus constantes du monde impérial – *imperium*, le pouvoir du glaive – et de ses guerres permanentes. S'il serait abusif de voir une quelconque prescience dans les mises en garde de Castoriadis face au danger russe et à l'impuissance occidentale, notamment européenne, qui ont donné lieu à d'innombrables malentendus et moqueries, elles mériteraient, tout comme son travail concomitant et très conséquent sur la guerre³, d'être aujourd'hui reconsidérées.

1 Sur cette dialectique, on lira David Cosandey, *Le secret de l'Occident, pour une théorie générale du progrès scientifique*, 2008 Flammarion.

2 Cf. Bérard. Q. « *Islamisme, totalitarisme,...* », *op. cit.* ainsi que Raffaele Alberto Ventura, « *Castoriadis devant la guerre en Ukraine* », *Le Grand Continent*, 25 février 2022. On mentionnera, pour l'histoire, qu'il ne semble n'y avoir que Guy Fargette qui reprit précocement ces analyses pour comprendre l'effondrement de l'URSS, cf. *Les mauvais jours finiront...* Bulletin n°9, « *Synthèse de la situation en URSS* », juin 1989, n. 12, pp.19-21.

3 Voir la reprise de ses écrits dans *Guerre et Théories de la guerre (Écrits politiques, 1945-1997, VI)*, Éd. du

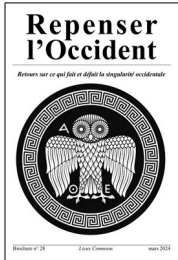
Objections castoriadiennes

Inversons, pour finir, la question pour nous demander ce qui, dans l'œuvre de Castoriadis, s'opposerait à l'hypothèse d'un horizon impérial pour nos sociétés. Cette question semble ne recevoir qu'une réponse : c'est le fond de sa philosophie, ce qu'il jugeait son apport principal dans le domaine de la philosophie politique¹, l'idée que les sociétés humaines émanent d'un imaginaire radical, et qu'en tant qu'institutions *imaginaires*, elles sont des créations humaines *ex nihilo* – alors que la logique impériale est un déterminisme plein, qui plus est transhistorique. À cela une réponse sérieuse existe, sans doute la seule, tirée de sa même philosophie : les déterminismes s'imposent dans la mesure exacte où la créativité sociale-historique se tarit, où la volonté d'émancipation s'estompe, où le projet d'autonomie recule face à l'éternel retour de l'hétéronomie, « *pente naturelle* » de l'être humain, lorsque plus rien ne s'oppose à la clôture sur elles-mêmes des significations sociales – et tel était le quotidien du psychanalyste qu'il était, confronté à la répétition névrotique du sujet. La logique impériale, en tant que fonctionnement spontané des grandes sociétés qui perdure dans de multiples institutions comme dans la transmission de types anthropologiques, serait la pente naturelle des sociétés humaines. On pourrait alors se demander pourquoi, conscient comme personne de ce lent effondrement occidental, qu'il comparait à celui, plus brutal, du « bloc de l'Est », il ne s'est pas, de lui-même, penché sur ce retour possible de la logique impériale. D'autant que, grec d'origine, il s'était arraché à un monde encore largement pré-moderne, naissant au moment précis (1922) où la péninsule hellénique s'émancipait enfin de quatre siècles de tutelle de l'empire ottoman. Sans doute que, ayant embrassé tôt la patrie de la modernité qu'était la France à ses yeux, il n'a jamais pu se résoudre à envisager que cet Occident, qu'il voulait voir se dépasser lui-même dans une autonomie collective ou démocratie directe, puisse dévaler aussi rapidement cette pente historique par un mouvement accéléré, au point de s'offrir aussi facilement au retour d'un néo-obscurantisme généralisé qu'il osait croire relégué définitivement dans un passé révolu.

Avril 2018 – décembre 2024

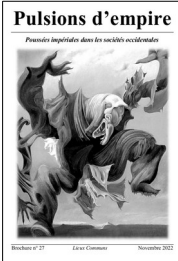
Sandre, Paris, 2016

1 « La capacité... », *op. cit.*



Repenser l'Occident *Retours sur ce qui fait et défait la singularité occidentale*

Dossier, Chapitre de livre, Exposé, Entretiens, Recension
Brochures n° 28 – Mars 2024



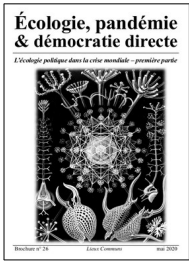
Pulsions d'empire *Poussées impériales dans les sociétés occidentales*

Émission de radio, Exposé, Entretiens, Articles
Brochures n° 27 – Novembre 2022



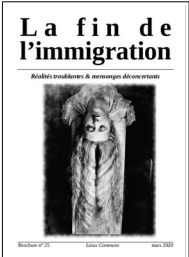
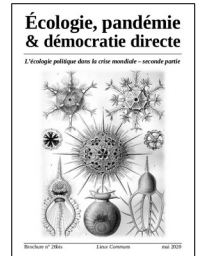
Éléments d'écologie politique *Pour une refondation*

Éditions Libre & Solidaire, coll. 1000 raisons
Novembre 2021



Écologie, pandémie et démocratie directe *L'écologie politique dans la crise mondiale*

Articles, Exposés, Entretiens,
Brochures n° 26 & 26 bis – mai 2020



La fin de l'immigration *Réalités troublantes et mensonges déconcertants*

Entretien, Nouvelle, Synthèse, Argumentaire, Recension
Brochure n° 25 – mars 2020

(...)

Lieux Communs

Nous assistons dans notre quotidien, dans la rue, au travail, à un effondrement progressif de tout ce qui donne sens à notre vie. Face à cette *montée de l'insignifiance*, comme beaucoup nous ne pouvons vivre que par l'espoir qu'il est possible de changer le cours des choses.

Cette course dévastatrice est menée par une minorité régnante n'agissant que pour l'obsession de l'accumulation, de la domination et de la puissance. Les « démocraties représentatives » et les révoltes actuelles mènent à des impasses. Seul un *réveil des populations* et leur engagement pour un monde viable et décent pourra poser les réels problèmes qui les traversent. Vouloir la liberté aujourd'hui, c'est vouloir une rupture claire menée par l'ensemble de la population : une *auto-transformation de la société*.

Nous voulons une véritable démocratie, exercée par les peuples, où les gens décident eux-mêmes de la direction et du fonctionnement de leurs sociétés. Cela implique un individu capable de respecter, d'interroger, de critiquer et de créer aussi bien les règles communes que les siennes propres. Il ne s'agit pas de rêver à un paradis, mais de faire advenir une civilisation digne, libre et responsable. Nous voulons donc une société qui pose explicitement et lucidement ses propres limites, qui rompt ainsi clairement avec l'idéologie dominante. Il y a d'abord à se réapproprier de manière critique des attitudes propres aux régions dites « sous-développées » : solidarité, don, entraide, convivialité, hospitalité, honnêteté, qui sont l'essence d'une société digne.

Un certain nombre de mesures s'imposent pour vivre : la *prudence* dans le domaine technoscientifique, la *frugalité* dans la consommation, et la *sagesse* dans les affaires publiques. Il n'est ainsi possible d'entraver la soif de pouvoir qu'en organisant toutes les institutions autour d'*assemblées souveraines*, de mandats révocables et d'une rotation des tâches. Et l'on ne peut se débarrasser de la recherche illimitée de profit qu'en établissant ensemble une *égalité stricte des revenus*, et une *redéfinition collective des besoins*. Rien de tout cela n'est naturel, ni inéluctable, ni surtout impossible : de telles ruptures sont déjà survenues dans l'histoire.

Nous nous inscrivons dans ce projet d'autonomie issu des siècles de luttes collectives qui refusèrent un ordre imposé par une autorité extérieure inaccessible : Traditions, Dieux, Nature, Science, Marché ou Parti. Né dans la Grèce antique et réinventé en Occident, il fut incarné par la Renaissance, les Lumières, la Révolution française, le mouvement ouvrier, les conflits de décolonisation, puis les combats des femmes, des jeunes, des minorités et des écologistes. Ce projet d'égalité et de justice est aujourd'hui *moribond*, piétiné au profit de l'autre création historique de l'Occident, la *délirante rationalité instrumentale* étendue à tous les domaines de la vie.

L'objet de notre collectif est que ce projet (re)devienne un véritable projet de civilisation. Notre besoin est pressant d'une intelligence collective capable de réflexion théorique, de parole publique comme d'intervention pratique. Les forces capables de le porter sont encore dispersées et souvent s'ignorent elles-mêmes. Notre recherche d'autonomie individuelle et collective n'a de sens que dans une pratique concrète sans cesse recommencée, inscrite dans la vie ordinaire, une progression à tâtons.

Pour celui qui cherche à comprendre le chaos du monde et considère toujours que ce sont les humains qui font leur histoire, la rencontre avec Cornelius Castoriadis est inévitable. Tout aussi inévitables sont les obstacles, nombreux et proliférant au fil des années, qui en empêchent l'accès et, parmi eux, tous ces leurre idéologiques qui saturent l'air du temps. Que, par extraordinaire, ceux-ci n'aient pas complètement pénétré son esprit, et le lecteur ira au-devant d'une des plus grandes aventures intellectuelles qu'il lui sera jamais donné de vivre.

Mais il n'est pas question ici de se réfugier dans un virtuel chatoyant, de s'enivrer de lendemains chantants ou de se flatter de quelques maîtres mots censés épuiser une réalité sommée de se conformer à une doctrine close. Il s'agit d'entrer dans le labyrinthe de la pensée, plutôt de s'y reconnaître, et tout aussitôt, de tenter d'en faire quelque chose *dans le monde de la vie*, c'est-à-dire *politiquement*.

Et c'est là, peut-être, une première fissure fondatrice de la dissidence de Castoriadis d'avec notre triste époque s'avachissant dans l'impuissance des civilisations déclinantes : sa philosophie ne se consacre pas au salut des âmes, à la morale « individuelle », à l'éthique ou à la spéculation, pas plus que sa politique n'est rêverie d'un paradis à retrouver, programme de bonheur universel, murmures à l'oreille des princes ou conquête de l'appareil d'État. Les questions toujours ouvertes « que devons-nous penser ? » et « cette loi est-elle bonne ? » s'impliquent mutuellement chez des êtres humains concrets conçus par une cité qu'ils modèlent en retour – interrogation illimitée et auto-institution explicite de la société répondent à la course d'une humanité ne cessant de se confronter à des désirs et des délires qu'elle cache derrière des figures hétéronomes auxquelles elle s'aliène.

« **Rien de bien nouveau !** », s'écrie la petite bourgeoisie pseudo-intellectuelle qui repeint de bien-pensance les barbaries impensées qui s'abattent sur le monde, croyant s'en prémunir. En effet, cette *praxis* date de plusieurs siècles : c'est elle qui habite Castoriadis, rappelant à chacun et à tous les exigences de la pensée et les nécessités de l'action, et dont l'oubli nous plonge dans ces nouveaux obscurantismes qui font notre quotidien.

*Lieux Communs est une initiative politique indépendante
visant une auto-transformation radicale de la société.*

Lieuxcommuns@protonmail.com – www.collectiflieuxcommuns.fr