

**Colloque UNIL-IEPI, 23-24-25 avril 2010**  
**LA PENSEE ET L'ACTION DANS LE POUVOIR.**

Laurent Leylavergne \*

**Devant l'abîme de l'anéantissement,  
les pas de côté des hommes modernes ...**

**Mots clés :** Génocide, apathie, mortalité.

**Résumé :**

Je propose de réfléchir ici les obstacles et les conditions d'un renouveau du mouvement démocratique d'émancipation dans l'horizon de l'expérience totalitaire et d'un mouvement d'anéantissement caractéristiques de la modernité. Après la lourde expérience du 20<sup>ème</sup> s. et dans un contexte de plus en plus massif de décomposition des sociétés et de désastres écologiques, que peut, non pas la philosophie politique, mais la *pensée* politique (en tant qu'attachée substantiellement à l'action politique et à l'expérience ordinaire contre les formes de la domination) pour affronter ce qu'on nomme ici l'abîme de l'anéantissement ? Seront plus particulièrement réfléchis la conception exigeante et originale de la modernité chez Castoriadis et un point aveugle de son œuvre, dans un effort de discussion critique, à partir de Arendt et Anders mais aussi à partir de l'expérience de l'anéantissement. À côté des mécanismes de l'hétéronomie et de la bureaucratisation, les idées d'apathie et de privatisation suffisent-elles à penser ce qui fait obstacle à un recommencement profond et durable du mouvement démocratique ? Comment interpréter ses échecs internes et désormais son reflux voire son éclipse à partir de la question de la mortalité, celle de la soumission et de la « banalité du mal » mais aussi du poids représenté par les explosions d'extermination comme la fascination / hantise de l'anéantissement ? Les phénomènes de privatisation, d'apathie, de retrait à l'égard des choses politiques ont-ils un sens simple et univoque ? Qu'est-ce qui se joue dans le retrait, la désolation, les sentiments de survie du « moi assiégé » des hommes modernes ordinaires ?<sup>1</sup>

**Plan**

– **Introduction** –

– **I – Nommer et penser l'expérience moderne.**

1. Sur l'anéantissement.
2. Sur la pensée politique.
3. Sur la pensée de l'événement. Ce qui est advenu au 20<sup>ème</sup> s.

– **II – L'abîme de l'anéantissement, la pensée politique de Castoriadis et l'hypothèse d'un point aveugle : justifications, élucidations et apories.**

1. L'interprétation de la modernité chez Castoriadis.
2. Constats d'absences.
3. Retour sur la modernité.

– **III – La question de la privatisation et de l'action politique dans la modernité**

1. Apathie et privatisation.
2. Les pas de côté des hommes modernes.

– **Conclusion** –

---

\*

Professeur de philosophie. Angoulême – France [Laurent.Leylavergne@ac-poitiers.fr](mailto:Laurent.Leylavergne@ac-poitiers.fr)

<sup>1</sup> On voudra bien tenir compte du caractère programmatique et en chantier de ce texte. Je le dédie à Jean-Luc.

Si nous considérons sans faux-semblants les conditions et surtout les obstacles d'un projet politique de transformation démocratique de la société dans la modernité, nous risquons très vite de tomber dans le désarroi et l'effroi. D'emblée surgissent de multiples questions qui vont bien au-delà de ce qu'un individu peut réfléchir et qui semblent aller bien au-delà de ce qu'un collectif (ne parlons pas d'une société) peut prendre en charge, même si nous héritons de ce qui a été posé en acte et en pensée notamment par des voies lucides et plus nombreuses qu'on ne pourrait le croire, même si elles ne sont pas ou n'ont pas toujours été audibles et entendues (V. Serge, S. Weil, G. Orwell, C. Berneri, W. Adorno, H. Arendt, G. Anders, C. Castoriadis, C. Lefort, M. Bookchin, I. Illich, A. Gorz, C. Lasch ...).

Je fais ici le choix de me tourner vers tout ce qui relève du désastre et du monstrueux dans la modernité ou ce que j'appelle l'abîme de l'anéantissement : désolation et anéantissement de la liberté dans et par l'emprise totalitaire, fabrication industrielle de la mort et anéantissement de la vie, de l'humanité même dans et par l'univers concentrationnaire, la violence génocidaire ou le déploiement de la puissance atomique. Sans méconnaître ce qu'il y a de spécifique et d'incomparable dans ce qui est advenu au 20<sup>ème</sup> s., on peut dire que des processus d'anéantissement restent à l'œuvre aujourd'hui concernant les conditions de la vie sur terre, les conditions d'une action politique révolutionnaire, des conditions de la parole et de l'entente mutuelle, les conditions psychiques et sociales d'une vie sensée, décente et supportable ... En tout état de cause, même (et surtout) si *tout* cela ne peut être expliqué (selon des causalités simples et exhaustives), il faut affronter et penser ce qui est arrivé, car il en va de la possibilité (et non nécessité) d'une démocratie à venir, voire de l'humanité elle-même. Il ne s'agit pas de tomber dans un pathos catastrophiste paralysant, plonger dans la déploration à « l'Hôtel de l'abîme » (Abensour). Cette réflexion suppose non seulement qu'il est encore possible, malgré tout, d'affronter cela avec lucidité, mais aussi et surtout que si nous pouvons encore penser autant que possible lucidement et de manière autonome, c'est bien que le projet démocratique ne s'est pas définitivement évanoui : des hommes et des volontés existent, épars, isolés, mais tenaces, des hommes et des volontés pour qui le projet d'une existence individuelle et collective réellement autonome et décente n'a rien perdu de son sens ni de son urgence, envers et malgré la très puissante pente de l'insignifiance, du conformisme high-tech et des barbaries économiques et totalitaires.

En tenant compte de cette lourde expérience, de ces événements, de tout ce qui fait la trame de nos vies mutilées, on peut formuler le problème de départ autrement. Notre monde actuel contient-il encore les germes d'autres mondes possibles et surtout ceux d'un monde décent, authentiquement libre et humain ? Les préjugés anciens contre la politique cumulés aux effets des désastres modernes conduisent-ils les hommes à ne croire la liberté possible qu'en dehors de la politique, dans l'illusoire et dérisoire repli vers les « jouissances privées » - des plus luxueuses aux plus triviales ? Notre sort commun nous importe-t-il encore ? Pouvons-nous détacher notre sort singulier de ce destin commun ? Voulons-nous, sommes-nous capables de vivre notre condition d'« animal politique » et de terrien ? Le pouvons-nous sans reculer d'effroi devant nos actes d'« *homo demens* » (Morin) ni nous perdre dans le déploiement sans mesure de notre « puissance » ?

Mais, pour qu'un tel projet apporte encore à l'histoire un sens que seuls les hommes peuvent créer, encore faut-il donc mener un examen sans fard de ce qui est advenu. Pour ce qui est de cet abîme de l'anéantissement, cela a-t-il été fait ? Cela a-t-il été conduit en maintenant la visée d'une transformation radicale de la société ?

Parmi les voix lucides évoquées plus haut, il en est une qui a su affronter et formuler très tôt nombre des questions soulevées par nos « sombres temps », sans jamais abandonner la perspective révolutionnaire, envers et contre les terrorismes intellectuels, les aveuglements sidérants et les conformismes renouvelés ; je veux parler de Cornelius Castoriadis, fondateur avec C. Lefort du groupe/revue *Socialisme ou Barbarie* (« organe de critique et d'orientation révolutionnaire »), philosophe d'origine grec « hors norme » (Morin). Les réflexions suivantes portent sur ce qui m'apparaît comme un point problématique, voire un point aveugle, de sa pensée. Je voudrais ici me demander si et dans quelle mesure Castoriadis n'a pas manqué, comme le suggère une remarque elliptique mais non sans portée de D. Blanchard, une des significations imaginaires centrales de notre époque, liée à ce qui est advenu dans les camps d'extermination en Pologne, les montagnes

d'Arménie, le froid de la Kolyma, les collines du Rwanda, liée « à la question folle de savoir " se questo è un uomo " »<sup>2</sup>.

En s'attachant à la pensée de Castoriadis et, dans une moindre mesure, à ce qu'on pourrait appeler la pensée collective de *Socialisme ou Barbarie*, la question est donc de savoir si elles peuvent permettre de penser ce qui est advenu dans cet abîme de l'anéantissement ou si elles l'ont manqué. Et derrière cette question se profile un enjeu crucial : ce que cet abîme révèle comme ce que cela a produit et produit encore comme « effets » aujourd'hui quant au projet démocratique.

– I –

## Nommer et penser l'expérience moderne.

### 1. Sur l'anéantissement.

J'appelle expérience de l'anéantissement ce que les hommes modernes ont pour certains planifié, exécuté, soutenu ou bien pour d'autres refusé, combattu, ou bien encore subi en devenant les naufragés ou les rescapés de cette expérience destructrice. Elle s'est déployée et constitue une expérience directe ou indirecte pour tous les hommes de notre temps avec l'univers concentrationnaire, le déchaînement de la violence génocidaire (Catastrophe arménienne, Grande Famine en Ukraine, Shoah ou judéocide et génocide tsigane, génocide cambodgien, génocide en Bosnie et génocide rwandais ...) et l'anéantissement atomique (Hiroshima et Nagasaki, Tchernobyl). Plus largement mais d'une façon plus ou moins radicalement distincte, il faut lier cette expérience d'une part à celle de l'aliénation capitaliste, où les hommes s'éprouvent pour aller vite comme étrangers à eux-mêmes et en même temps sont engagés dans une course folle dans la production consommation et, d'autre part, à celle de la destruction ou/et du bouleversement des équilibres écologiques, la dilapidation de ressources non renouvelables, l'extinction des espèces, etc.

Attachons-nous uniquement ici à la question génocidaire<sup>3</sup>. Le génocide signifie selon les définitions admises la destruction systématique et organisée d'un peuple. On insiste à juste titre sur le caractère intentionnel et planifié du crime génocidaire. Lemkin parlait dès 1944 de "plan coordonné" visant la destruction des "fondements essentiels de la vie des groupes" et plus encore l'anéantissement même de ces groupes<sup>4</sup>.

Alors que le terme de crime contre l'humanité peut être employé rétrospectivement pour qualifier de nombreux massacres de l'histoire, le terme de génocide ne me paraît recevable que pour le 20<sup>ème</sup> siècle. J'estime en effet que le terme génocide doit être employé de manière restrictive pour cinq raisons essentielles ; je maintiens son emploi à travers les clarifications qui suivent, tout en sachant son caractère déjà usé et banalisé – mais cela vaut tout autant pour le terme totalitarisme ...

1. Je reprends ici l'hypothèse de Bouchereau<sup>5</sup> : il ne pouvait y avoir de génocide avant le 18<sup>ème</sup> s. environ, c'est-à-dire avant le début de la prise de conscience du caractère générique de l'humanité. Cette idée d'humanité n'est pas séparable du large mouvement d'émancipation commencé en Grèce ancienne et qui renaît à la fin du Moyen Age en Europe. Autrement dit, des génocides ont eu lieu sur fond de l'émergence de cette reconnaissance et acceptation de l'altérité radicale, de l'universalité. Si la violence génocidaire semble porter à son extrême pointe le refus ethnocentriste de l'autre, elle est en même temps autre chose, à savoir refus du genre humain, refus de la pluralité des cultures et de la singularité des cultures dans et par la position d'un peuple Un et dans et par la position d'un tout Autre à éradiquer : « l'ethnocide vise un groupe en tant que tel, et le génocide un groupe en tant

---

<sup>2</sup> Voir D. Blanchard (1998), *L'idée de révolution et Castoriadis* dans le n°2 de la revue *Réfractations* p. 156. L'auteur parle de « l'effondrement sous les coups du nihilisme capitaliste de la certitude d'être humain ». Il me semble que la question déborde tout ce qu'on peut mettre sous le terme de capitalisme, même si elle n'est bien sûr pas séparée de cela aussi ...

<sup>3</sup> Faut de place et de temps, il ne sera pas question ici ni du fait totalitaire en tant que tel, ni de l'anéantissement atomique, ni encore de ce qui distingue les différentes formes de l'anéantissement.

<sup>4</sup> Voir le site initié par J. Sémelin : [www.massviolence.org](http://www.massviolence.org)

<sup>5</sup> Philippe Bouchereau (1994) "Discours sur la violence (sauvage, guerrière, génocidaire)", dans la revue *L'Intranquille* n° 2-3. (1999) "Du génocide et de la guerre" *L'Intranquille* n° 4-5. (2001) "Le génocide est sans raison", revue *L'Intranquille* (sous-titrée : "Une libre contribution à la critique de la servitude et de la désappartenance"), nos 6-7.

qu'humanité » (Bouchereau (1994)). Autrement dit, au-delà et à travers la destruction d'un groupe particulier, ce qui est atteint, visé par la rage d'anéantissement, c'est le genre humain.

Mais, en un certain sens, cette première raison ne suffit pas, car la notion de crime contre l'humanité peut être employée rétrospectivement, par nous autres hommes d'aujourd'hui. D'un point de vue juridique, les massacres de l'Antiquité à nos jours sont également condamnables, tout comme ne sont pas distinguables les souffrances engendrées par les différentes formes de la violence contre l'humanité des hommes.

Les quatre autres raisons sont plus déterminantes, elles tiennent à la manière dont la violence génocidaire a été mise en œuvre et ce qui caractérise en propre cette entreprise d'extermination.

2. D'abord, on ne souligne pas assez qu'un génocide, c'est-à-dire un massacre à grande échelle, systématique et planifié, présuppose le fait de l'État moderne : « le concept de génocide implique le rôle de l'État comme auteur de meurtres planifiés et organisés de façon centralisée, commis dans l'intention d'éliminer totalement ou partiellement un peuple ou un groupe. Sans appareils bureaucratiques, notamment police, armée, mais aussi poste et télécommunication, transports, un génocide est impossible pratiquement » (Bouchereau (1994))<sup>6</sup>. Son énoncé juridique et sa reconnaissance internationale se sont faits dans la dénégation de ce rôle de l'État – ce qui n'est pas sans lien avec le constat historique de Bouchereau : « les États ne sont intervenus contre aucun génocide » (ibid.) ... Nous le savons et le répétons aujourd'hui (mais parvenons-nous vraiment à le penser, au delà des stéréotypes ou des jugements simplificateurs ?) : la lutte contre les déportations des juifs d'Europe et contre les camps de la mort ne fut à aucun moment un but de guerre des Alliés, il ne fut pas même une préoccupation centrale des organisations de résistance clandestine.

3. Mais l'État à lui seul n'aurait pas pu mener à bien un génocide sans une poussée venant d'une majorité de la population ou d'une partie d'un peuple, sans une adhésion et une détermination que ne saurait expliquer à elle seule la propagande qui précède et accompagne la violence génocidaire. C'est là le lien manifeste entre l'entreprise génocidaire et l'entreprise totalitaire : l'une et l'autre présupposent l'adhésion de tout ou partie de la société à l'édification d'une force étatique dominatrice et purificatrice. Et cependant, une distinction cruciale s'impose entre les acteurs et les initiateurs du crime de génocide d'un côté et de l'autre ceux qui l'ont accepté ou soutenu, ceux qui, peu ou prou, ont contribué à ce que cela arrive, en leur nom. L'idée d'une culpabilité collective est un non sens ; la question de la responsabilité politique est en revanche inéliminable.

4. Il faudrait également tenir compte des fantasmes pseudo scientifiques, biologistes et eugénistes, développés en Occident à partir du 19<sup>ème</sup> s. avec notamment le darwinisme social, etc.

5. Enfin, le génocide est « sans raison ». Les innombrables massacres, processus d'extermination, mises en esclavage, qui accompagnent l'histoire des sociétés humaines peuvent pour certains être classés, après coup, parmi les crimes contre l'humanité. Ils disent à quel point la violence, la cruauté, le déchaînement de la puissance guerrière appartiennent à notre commune humanité : sous toutes les latitudes et dans toutes les cultures, nous sommes des êtres capables d'une haine destructrice qui défie les lois de la nature. Mais le génocide s'inscrit encore une fois dans un monde social-historique déterminé et ce qui plonge dans la stupeur, ce n'est pas seulement les violences inouïes et le raffinement dans la cruauté, c'est le caractère foncièrement irrationnel du phénomène : le génocide est « sans raison » répète Bouchereau (1994, 1999, 2001) à partir d'une formule de Toynbee concernant le génocide arménien et qui n'est pas sans rappeler un passage bien connu de *Si c'est un homme* de Primo Levi. Contre tout intérêt, contre tout but de guerre ou contre toute visée politique (vengeance, annexion, expansion, domination, puissance, exploitation, etc.), la violence génocidaire se déploie en elle-même et pour elle-même, dans un processus indéfini de destruction.

## 2. Sur la pensée politique.

Pour préciser les intentions qui commandent ces notes, je tiens à insister sur le terme de pensée politique. Dans le sombre 20<sup>ème</sup> s., la pensée politique la plus lucide et la plus novatrice a fleuri au cœur des vies exilées, juste échappées, par courage autant que par chance, des pires désastres. La première et souvent la meilleure compréhension de ce qui est advenu alors (capitalisme, guerres

---

<sup>6</sup> Voir aussi les travaux importants de Yves Ternon (1995) *L'Etat criminel, Les Génocides au XX<sup>e</sup> siècle*, éd. du Seuil. Ternon (2007) *Guerres et génocides au XX<sup>e</sup> siècle*, éd. Odile Jacob. Il faudrait par ailleurs ici s'attarder sur ce que signifie précisément l'État moderne bureaucratique et la rationalité instrumentale.

mondiales, phénomène totalitaire, phénomène concentrationnaire et industrie de la mort, bureaucratie, mais aussi conseils ouvriers, auto-organisation, mouvements d'émancipation et de contestation) n'est pas née parmi les « penseurs de profession », dans les bureaux ou les chaires d'université, au sein des institutions autorisées ou les plus en vue. Elle s'est au contraire articulée à une expérience directe, militante et originale des combats pour la liberté en acte et contre l'exercice et les justifications de la domination, qu'elle soit le fait du nazisme, du stalinisme, du capitalisme, des oligarchies libérales, du monde publicitaire et médiatique et de leurs théoriciens plus ou moins complices. La réalité tragique et impérieuse du monde moderne s'est imposée, s'est incrustée dans leur vie même et les a comme sommés d'agir et de penser, tout en rencontrant leur étonnante et féconde passion de comprendre. Dans la marginalité, « l'extraterritorialité »<sup>7</sup> et souvent la non reconnaissance, cette pensée politique s'est nouée enfin dans les débats contradictoires et exigeants avec des hommes ordinaires<sup>8</sup> ou des amitiés bien peu conformes aux infidélités et confusionnismes du temps. Elle a été le fait de ceux que nous avons cités en introduction, mais aussi et dans un autre sens, du côté de la littérature, de Kafka, de P. Levi, de Chalamov, ...

Ce qui doit être précisé ici, c'est le sens même de cette pensée politique en retenant d'abord les critiques sans concession que H. Arendt n'a cessé de produire contre ce qu'elle a appelé la « déformation professionnelle » des intellectuels : pièges des constructions intellectuelles qui éloignent de la réalité et font prendre la logique d'une idée pour la réalité effective de l'histoire et de la société, privilège accordé aux idées théoriques, aux essences et aux concepts abstraits au détriment de l'expérience plurielle des hommes en communauté, « penchant pour le tyrannique », conformisme et opportunisme des milieux intellectuels par rapport aux forces de l'histoire ou aux effets de mode, etc. Le refus répété de la part de H. Arendt de ne pas faire de philosophie politique est aujourd'hui rarement entendu et affronté comme tel<sup>9</sup> ; il marque cependant la teneur substantielle de son expérience et de ses visées politiques et philosophiques. Penser ce qui est et en particulier les affaires humaines, ce ne peut être pensé le monde dans une « position de surplomb », dans une extériorité théorique débarrassée des affres de l'expérience, de la sensibilité et de la subjectivité ; c'est au contraire s'inscrire dans celles-ci d'une manière réflexive, dans un dialogue intérieur constant et sans cesse stimulé par le contact de la réalité ordinaire, car la pensée « naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter »<sup>10</sup>. G. Anders, qui fut le premier mari d'Arendt et vécu avec elle l'arrivée du nazisme au pouvoir, souligna par ailleurs à quel point la carrière académique qui s'ouvrait au départ devant lui apparut dérisoire et impossible devant les « nécessités de l'heure » ou plutôt de « plusieurs années » qui le « requièrent du matin jusqu'au soir » : « il me semblait qu'écrire des textes sur la morale que seuls pourraient lire et comprendre des collègues universitaires était dénué de sens, grotesque, voire immoral »<sup>11</sup>.

Du côté de Castoriadis, on peut considérer son travail militant et philosophique comme une pensée politique dans le sens où lui-même distingue la pensée de la théorie politiques<sup>12</sup>. En inventant la politique et la philosophie, les Grecs ont inauguré un travail inédit de la société sur elle-même, travail aux multiples dimensions : au sein de l'espace politique et par le débat public, l'activité lucide et

---

<sup>7</sup> Enzo Traverso (1997) *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Cerf.

<sup>8</sup> Je pense à S. Weil lors de ses combats syndicaux et politiques, de ses formations aux ouvriers, de son partage de la condition ouvrière ; à Arendt et son engagement contre le nazisme en Allemagne puis en France, sa première présentation de son travail en cours sur les "origines du totalitarisme" auprès d'ouvriers et d'employés à la fin des années 40 aux E-U ; à Anders, qui n'a cessé de souligner le rôle crucial de son expérience : celle, enfant, de la première guerre mondiale, celle du nazisme, celle de la vie ouvrière dans une grande industrie en Californie, celle d'Auschwitz et Hiroshima, celle enfin de sa correspondance avec Etherly ; à Castoriadis enfin et son expérience de résistant au nazisme et au PC grec puis son expérience militante au sein de *Socialisme ou Barbarie* ; etc.

<sup>9</sup> Il y a des interprètes qui font exception et nous éloignent de l'aplatissement et de la momification de ce que l'oeuvre donne à penser : J. Taminiaux (1992) avec *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot ; M. Abensour (2006), *Hannah Arendt, contre la philosophie politique ?*, Sens et Tonka ; Marie-Claire Caloz-Tschopp (2008) *Résister en politique, résister en philosophie. Avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, La Dispute.

<sup>10</sup> Arendt (1972), Préface à *La Crise de la culture*, Gall. Folio.

<sup>11</sup> Anders (2001), *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, Allia (entretien réalisé en 1977).

<sup>12</sup> Voir en particulier Castoriadis (2004) "La pensée politique", manuscrit inédit daté de 1979 et publié récemment dans *Ce qui fait la Grèce. T. I D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*. (La création humaine II) ; mais aussi datant de la même période de travail, les différentes introductions à la republication des textes de *Socialisme ou Barbarie* en édition de poche, malheureusement dans des volumes épuisés (voir cependant ce qui est disponible sur Internet, par exemple dans le site : [www.magmaweb.fr/spip/](http://www.magmaweb.fr/spip/)). Voir enfin (1999), *Sur "Le Politique" de Platon*, Seuil.

délibérée des hommes libres pour une auto-institution explicite de la société, et, de façon inséparable et non extérieure à cet espace et ce débat, la pensée implicite ou explicite, la réflexion des citoyens penseurs sur les représentations, les croyances et les discours de la société. À partir de Platon, la réflexion philosophique s'autonomise et prend une bifurcation nette : corrélativement à la crise de la démocratie, la pensée politique (au sens défini plus haut) s'exténue (contradictoirement au sein même de l'œuvre platonicienne !) et cède la place à la théorie, fondée tout à la fois sur la méconnaissance, l'occultation de l'activité instituante de la société, et sur la prétention à atteindre une position en surplomb et une « vue » « *de ce qui est* dans ses déterminations « essentielles » ou « fondamentales » », cette vue « de ce qui est [déterminant] aussi *ce qui est à faire* ». Dans les années 70, tirant le bilan du travail effectué au sein de *Socialisme ou Barbarie* et entamant le chantier d'une reconsidération profonde de la « pensée héritée » depuis les Grecs, Castoriadis ne cesse d'insister sur la nécessité de rompre précisément avec la posture théorique héritée, passif qui a lourdement pesé sur le mouvement d'émancipation moderne à travers le marxisme. Corrélatif au refus de réifier l'humain, de traiter les hommes et les faits humains comme des choses « à décrire, analyser et prédire par la théorie, et à traiter et manipuler par une « pratique » réduite à une technique », les prétentions de la philosophie sont ainsi réduites ou mieux circonscrites à une tâche d'élucidation portée par une visée d'autonomie. Ce que nous devons à *S. ou B.* de manière générale, c'est qu'aucune action politique digne de ce nom ne saurait être déduite d'une quelconque théorie politique. Les vues spéculatives et théoriques sur le cours de l'histoire, l'état de la société, le comportement des masses, des mouvements politiques, etc. ne doivent avoir aucun privilège et doivent être même tenues en suspicion dès lors qu'elles commandent un type de rapport contraire à une action politique émancipatrice.

Ainsi, réfléchir ici l'éventualité d'un point aveugle à cette pensée, ce ne peut être engagé une analyse théorique classique sur un auteur qu'il s'agirait de faire entrer au Panthéon des philosophes par la multiplication des exercices et investissements académiques ... Car cette pensée ne peut être appréhendée isolément, dans une position d'extériorité par rapport à la société. Il s'agit d'une pensée inscrite dans un faire social-historique, nourri par celui-ci et qu'elle a pu nourrir en retour, autrement dit d'une pensée qu'on ne peut attribuer à l'œuvre d'un génie isolée en ignorant tout ce qu'elle doit à l'expérience social-historique et à l'« élaboration collective » de la réflexion au sein de *S ou B* (selon le mot de D. Blanchard (1998)). Si la pensée de Castoriadis et le travail collectif de *S. ou B.* nous importent donc ici, c'est en tant qu'ils incarnent ce que j'appellerai une dimension réflexive du mouvement d'émancipation moderne. Et devant les échecs ou l'éclipse éventuelle de ce dernier, il n'est pas vain d'interroger ce que cette dimension réflexive de ce mouvement a pu manquer. On aura compris que pour autant, cette interrogation et cette confrontation à ce point aveugle ne sauraient nous conduire à déterminer ce qu'il faut faire pour sortir de cette éclipse possible du projet d'autonomie.

## 2. Sur la pensée de l'événement.

L'attention vigilante des penseurs précédemment cités à l'égard ce qui est advenu, sous leurs yeux au 20<sup>ème</sup> s., montre une compréhension implicite ou clairement élucidée de ce que l'histoire ne saurait relever d'un processus exhaustivement explicable : elle se constitue dans et par l'émergence de formes nouvelles, il y a création au sens fort et élaboré par Castoriadis. Parmi ces faits politiques majeurs, deux phénomènes proprement inédits demandaient une analyse qui ne s'enferment pas dans les catégories établies, d'où qu'elles viennent : les phénomènes totalitaires (qui ne concernent pas à proprement parler notre réflexion ici) et génocidaires. On peut dès lors faire le partage entre ceux qui surent voir que « quelque chose de nouveau et de déterminant [s'était] produit » et ceux qui par « réticence à admettre qu'il [s'était] effectivement passé quoi que ce soit », furent conduits par exemple à ramener le « phénomène nouveau » « à un mal bien connu et très général »<sup>13</sup>.

Est désormais bien connu (et à ce titre mal connu aurait dit Hegel), le fait qu'au sortir de la seconde guerre mondiale, la réalité de ce qu'on appelle du nom de Shoah n'a pas été collectivement pensée. Au moment même où le génocide se produisait, à quelques très rares exceptions, on n'a pas non plus voulu le savoir ni le croire ... La spécificité de la destruction des Juifs d'Europe n'a pas été perçue d'emblée dans l'ensemble des crimes nazis et des désastres de la guerre. Ni durant celle-ci, ni avec les découvertes et la libération des camps, ni avec le retour des déportés rescapés, ni même avec

---

<sup>13</sup> Arendt (1990) *La nature du totalitarisme*, Payot, p. 81.

le procès de Nuremberg. La prise de conscience fut lente et progressive. La parole des rescapés et des témoins fut à peine audible et acceptée, alors même que de grandes voix cherchèrent très tôt à se faire entendre (Rousset, Antelme, Levi, etc.). En France, c'est seulement à partir des années 1980 que le passé de Vichy fut regardé en face, grâce à des historiens anglo-saxons notamment, puis la distinction entre camps de concentration et camps d'extermination se diffusa largement et la grande oeuvre de C. Lanzmann en 1985 vint en un sens parachever ce processus.

Et cependant, rares mais étonnamment lucides, des « avertisseurs d'incendie » surent nommer l'inimaginable au moment même où ils le découvrirent. E. Traverso (1997) a, dans un ouvrage indispensable, su mettre à jour cette puissance de jugement, à mille lieux de l'aveuglement des uns, de l'indifférence et du silence des autres. Trois de ces voix exceptionnelles seront ici rapidement évoquées.

Hannah Arendt tout d'abord. En 1943, la première fois qu'elle apprit à New York, avec son mari H. Blücher, le fait des camps de la mort, elle ne put le concevoir et l'accepter : « cela, nous n'y avons pas cru, en partie aussi parce que cela allait à l'encontre de tout besoin militaire (...). Et cependant nous avons bien dû y croire six mois plus tard, lorsque nous en avons eu la preuve. Ce fut là le vrai bouleversement. Auparavant, on se disait : eh bien ma foi nous avons des ennemis. C'est dans l'ordre des choses. Pourquoi un peuple n'aurait-il pas d'ennemis ? Mais il en a été tout autrement. C'était vraiment *comme si l'abîme s'ouvrait devant nous*, parce qu'on avait imaginé que tout le reste aurait pu d'une certaine manière s'arranger, comme cela peut toujours se produire en politique. Mais cette fois, non. Cela n'aurait jamais dû arriver. Et par là, je ne parle pas du nombre de victimes. Je parle de la fabrication systématique des cadavres, etc., je n'ai pas besoin de m'étendre davantage sur ce sujet. *Auschwitz n'aurait pas dû se produire. Il s'est passé là quelque chose que nous n'arrivons toujours pas à maîtriser.* » (je souligne). Par rapport à « tout le reste » dont « on pouvait aussi personnellement venir à bout », « Auschwitz c'était autre chose »<sup>14</sup>. Mais qu'on ne vienne pas parler ici d'analyse rétrospective : l'événement a profondément affecté l'auteur et l'a mis en demeure de le penser comme en témoignent et ses diverses correspondances et des textes cruciaux de cette période là. A regarder les choses en face considérait-elle dès 1944, on ne peut s'empêcher d'être saisi par un mouvement d'horreur devant ce que fut et supposait « la monstrueuse machine de massacre administratif » au service de laquelle ce ne fut pas seulement les fanatiques SS qui furent mobilisés, mais « un peuple tout entier » ! « Les massacres systématiques, qui sont la conséquence réelle de toutes les théories raciales et de toutes les idéologies modernes prônant le "droit du plus fort", dépassent non seulement l'imagination humaine, mais aussi les cadres et les catégories de la pensée et de l'action politique. »<sup>15</sup> Sans pouvoir entrer dans le détail, il faut tenir compte de ce que Arendt su alors mettre à jour dès 1944-46 de la nouveauté et des caractéristiques du processus d'extermination :

- son caractère industriel (les "usines de la mort"), la façon dont l'antisémitisme nazi s'est emparé de la technique moderne ;
- son organisation bureaucratique ;
- la terrifiante "normalité" de ses exécutants ;
- la finalité d'anéantissement de ce qui fait l'humanité et l'individualité des hommes.

Gunther Anders retient aussi notre attention dans la mesure où celui-ci comprend dès août 1945 que l'humanité est entrée dans « une nouvelle ère », marquée par la capacité, « de manière irréversible, de s'exterminer elle-même » (Anders (2001)). Sans s'attarder ici sur les difficultés à penser Auschwitz et Hiroshima sous une même catégorie de crimes, retenons cependant et l'idée d'une « réification de la mort », et celle de la disparition de la haine à travers ces processus de mise à mort industrielle.

Dwight Mac Donald quant à lui frappe aussi par ses efforts de compréhension dès 1944 des camps nazis. Parti du marxisme critique puis du trotskisme pour rejoindre un socialisme libertaire et pacifiste, cet homme de revue (*Partisan review, Politics, New Yorker, etc.*) sera sensible aux témoignages des rescapés des camps (Bettelheim le premier) et rédigera durant l'automne 1944 un essai saisissant

---

<sup>14</sup> Arendt (1987) : "Seule demeure la langue maternelle", entretien de 1964, in *La tradition cachée*, C. Bourgois éd., p. 241-242.

<sup>15</sup> Arendt (1989) : "La culpabilité organisée", texte rédigé en novembre 1944, publié en revue en 1945, traduit en français in *Penser l'événement*, Belin. Voir aussi Arendt (1991) : "L'image de l'enfer", article de sept. 1946, traduit en français in *Auschwitz et Jérusalem*, éd. DeuxTemps Tierce.

publié en mars 1945 dans *Politics* et intitulé « The Responsibility of Peoples »<sup>16</sup>. Il estime que ces crimes nazis constituent « la grande question morale de notre époque à laquelle il faut donner une réponse » ; il parle lui aussi de « death factories », souligne et analyse la rationalité administrative et industrielle de l'ensemble du processus de déshumanisation et de destruction. Il est un des premiers, dans le sillage de Lemkin, à utiliser le terme de génocide et perçoit celui-ci comme une fin irrationnelle (et non pas comme un moyen « pour atteindre un but pourvu d'une quelconque rationalité ») ; autrement dit il est conscient du fait que, selon les mots de Traverso (1997, p. 196), « la rationalité instrumentale du système, son organisation moderne et "scientifique" s'accompagnait de l'irrationalité humaine la plus complète. » Prolongeant sa réflexion en août 1945 dans un article intitulé « The Bomb », il refuse de voir ce qui est arrivé comme un accident de l'histoire indépendant de ce qui fait le cœur de la civilisation industrielle, il remet alors radicalement en cause l'idée de progrès, celle de la neutralité de la science et de la technique et souligne la dépendance du marxisme à l'égard de ces idées et réalités dominantes : « La bombe et les camps de la mort nazis sont en train de brutaliser, pervertir et étouffer les êtres humains qui s'attendaient à un changement du monde dans le sens d'une amélioration. » En avril 1946, dans l'article « The Root is Man »<sup>17</sup>, il signe son abandon définitif du marxisme à travers un approfondissement de la critique de la technique et du « triomphe de l'organisation scientifique », retrouvant la notion grecque d'*hubris* pour penser la volonté démesurée de conquête des hommes modernes.

– II –

L'abîme de l'anéantissement, la pensée politique de Castoriadis  
et l'hypothèse d'un point aveugle : justifications, élucidations et apories.

1. L'interprétation de la modernité chez Castoriadis.

Ce qui frappe aujourd'hui dans les discours sur l'Occident, la mondialisation, l'universalisme, le "retour" ou la "reviviscence" du religieux, c'est, de tout côté quasiment, la prégnance d'un discours unilatéral sur la modernité : qu'on s'en réjouisse d'une manière plus ou moins résignée ou enthousiaste ou bien qu'on s'en fasse le contempteur plus ou moins inspiré, la modernité est la plupart du temps qualifiée et caractérisée d'un seul tenant (même si les traits peuvent être variés, *sous cette unité*). Ce qui paraît esquivé ou radicalement ignoré, c'est le fait massif du caractère irréductiblement pluriel et conflictuel de la modernité : y sont à l'œuvre dès le départ, des mouvements de nature divergents, en opposition nette, même s'ils entrent en relation, se combinent et se contaminent diversement. Précisément, un des aspects les plus originaux et les plus féconds de l'œuvre de Castoriadis (et malheureusement des moins discutés ...) me paraît être l'interprétation de la modernité qu'il propose à de nombreuses reprises (sans la développer substantiellement pour autant). La valeur de cette interprétation repose sur le refus de considérer la modernité selon une vision univoque et précisément sur le choix de la penser comme le double mouvement de deux processus, antinomiques et pourtant étroitement conjoints : d'un côté le « projet capitaliste de l'expansion illimitée de la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle » et de l'autre du « projet d'autonomie (le mouvement émancipateur ou démocratique) »<sup>18</sup>.

Pour Castoriadis, ces deux projets se sont développés simultanément depuis la fin du Moyen Age, il y a eu « contamination réciproque », multiples confrontations et empêchements mêlés, de telle sorte que, ni le projet d'autonomie, ni le projet capitaliste n'ont pu déployer pleinement leurs potentialités, hormis, pour le projet de « maîtrise », le cas du totalitarisme (même si le projet totalitaire ne s'est jamais complètement réalisé). Mais ces deux noyaux centraux de la modernité suffisent-ils bien à en rendre compte ?

---

<sup>16</sup> cf. Traverso (1997), p. 192 et suivantes (Mac Donald y est comparé à Sartre, pour un autre de ses nombreux « aveuglements » ...).

<sup>17</sup> L'essai a été traduit et publié en France aux éditions Spartacus en 1948 sous le titre *Partir de l'homme*. Castoriadis, jeune grec arrivé en France en décembre 1945 et militant politique au sein de la 4<sup>ème</sup> Internationale avant de fonder *Socialisme ou Barbarie* avait-il lu ce volume d'une maison d'édition connue de tout ce milieu politique ? En tout état de cause, et même si Castoriadis aurait parlé d'organisation « pseudo scientifique », de très fortes similitudes entre ce rapide survol des analyses de Mc Donald et sa propre pensée ultérieure devrait frapper tout lecteur de son oeuvre

<sup>18</sup> Voir, par exemple, Castoriadis (1990), *Le Monde morcelé*, Seuil, p. 240.



## 2. Constats d'absences<sup>19</sup>.

Faute de place, je me contenterai ici de quelques remarques synthétiques et forcément elliptiques.

Qu'est ce qui est singulièrement absent ou mal considéré chez Castoriadis ?

- l'analyse *un tant soit peu substantielle* de la spécificité du nazisme par rapport au totalitarisme stalinien (rapport inversé chez Arendt : très large analyse du nazisme, faiblesses sur le stalinisme) ; il y a des références ponctuelles au nazisme comme exemple illustrant à la fois une création humaine « monstrueuse » et difficilement pensable dans le cadre de la pensée héritée ou recouverte par la pensée contemporaine, mais cela ne va guère au-delà. En particulier ce qui manque dès lors, c'est l'analyse de l'entreprise criminelle nazie ; mais remarquable également le fait qu'il n'ait pas, selon E. Escobar<sup>20</sup> « non plus fourni d'analyse spécifique de l'extraordinaire "létalité" du totalitarisme stalinien (on pourrait concevoir un régime bureaucratique s'installant en Russie avec dix fois moins de victimes), alors qu'il a été un remarquable théoricien du phénomène stalinien, et plus généralement bureaucratique ».
- l'analyse de la spécificité de la violence génocidaire au 20<sup>ème</sup> s. par rapport à la longue histoire de l'horreur, de la violence humaine et de la haine raciste, dont il a rendu compte à partir de 1987<sup>21</sup> ; avec d'abord le fait, singulier et pour le moins étonnant, du *non emploi récurrent, systématique et symptomatique, du mot génocide ou de ses dérivés*<sup>22</sup> : aucune occurrence du terme dans son œuvre là où il aurait pu ou dû se trouver, lorsqu'il évoque « les massacres en masse » des Arméniens<sup>23</sup> ou bien lorsqu'il réfléchit, et avec quelle profondeur cependant, les racines psychiques et sociales de la haine raciste ; l'absence symptomatique d'un tel mot étant d'autant plus énigmatique qu'elle ne signifiait pas, bien au contraire<sup>24</sup>, l'absence ou le refus complet de nommer ou de considérer par exemple l'extermination des juifs, sous les termes d'Holocauste (lorsqu'il était un temps largement admis) ou d'Auschwitz (devenu comme on sait le nom non pas seulement d'un lieu, ni même du plus grand camp nazi, mais celui de la destruction des juifs d'Europe) ; le mot n'apparaît pas non plus pour qualifier ce qui advenait en Bosnie et au Rwanda.

---

<sup>19</sup> « Quant aux révolutionnaires (j'entends ceux qui n'ont ni le parti ni l'Etat pour fétiche), le génocide n'a jamais compté parmi les catégories de leur entendement. *Epiphénomène* du capitalisme tout court ou du capitalisme bureaucratique d'Etat, ils n'ont jamais cru devoir prendre la peine de le penser – posture qu'ils partagent avec leurs adversaires léninistes. » Jean-Franklin Narodetzki, *Nuits serbes et brouillards occidentaux, Introduction à la complicité de génocide*, L'Esprit frappeur 1999, p. 27. En paraphrasant Castoriadis lui-même, ne faudrait-il pas "(...) essayer de comprendre pourquoi, aux penseurs, ni" le génocide, ni l'anéantissement atomique "ne semblent offrir le moindre intérêt" ? (Castoriadis (2009), *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, Seuil, p. 222). Ou bien faut-il considérer, à travers quelques indices notables, que cela faisait partie de ses idées non encore abordées ou suffisamment élaborées mais qui "le réveill[aient] la nuit" (Castoriadis (1997), p. 9).

<sup>20</sup> Courrier privé. E. Escobar, ancien membre de S. ou B. fait aujourd'hui partie de l'équipe éditoriale en charge des publications posthumes de Castoriadis.

<sup>21</sup> Castoriadis (1990), "Réflexions sur le racisme", p. 25-38 (texte de 1987); (1997) "Racines psychiques et sociales de la haine", p. 183-196 (texte travaillé et présenté en 1995-1996) ; (2002) *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987 ; (La création humaine I) – cf. Séminaires des 18, 25 mars et 1er avril 1987, p. 198 à 249.*

<sup>22</sup> David Curtis, traducteur d'une partie de l'oeuvre de Castoriadis m'a aimablement confirmé que le terme ne figurait pas parmi les plus d'« un million de mots » qu'il avait déjà traduits. Ce fait en lui-même fait partie de la question et ne laisse pas d'étonner m'a-t-il communiqué dans un échange privé.

<sup>23</sup> Je rappelle qu'à la naissance de Castoriadis, 7 ans après le génocide arménien et avant que l'armée turque chasse les troupes grecques installées en Asie Mineure, la famille Castoriadis quitte Constantinople et s'installe à Athènes. Castoriadis est né dans un lieu qui a vu surgir le premier génocide du siècle (car le génocide arménien eut lieu aussi dans les rues de Constantinople !) ; il a ensuite grandi dans une dictature (à l'adolescence), s'est engagé dans la résistance contre le nazisme (qui extermina 81 % de la population juive de la Grèce), a échappé à plusieurs reprises et par chance à la mort (celle infligée par la dictature d'avant-guerre, celle de la violence nazie et celle du parti communiste grec ...).

<sup>24</sup> Il va de soi que ce dont je voudrais discuter entend se situer sur un tout autre terrain que l'ignoble et stérile polémique qui ressort parfois au sujet des négationnistes comme Pierre Guillaume et consorts. Je sais que l'essentiel a été clairement et définitivement dit par Vidal-Naquet, Castoriadis lui-même (la réponse à N. Fresco) et, dernièrement, par Enrique Escobar (dans les numéros 1-6 et 17 de la revue *A contretemps* en réponse à un ouvrage confus de Bourseiller ; cf. le site <http://acontretemps.org>) – ce dernier a eu le très grand mérite d'initier dans ses articles une réflexion sur les enjeux de fond qui remet à leur juste place les approximations de Bourseiller comme les ignominies des négationnistes.

- l'analyse de la hantise / fascination à l'égard de la violence (auto-)destructrice au cœur des origines mêmes de la modernité, dès le 15<sup>ème</sup> (à côté de son attention aux signes émergents du projet d'autonomie comme du projet capitaliste) :
- l'analyse du poids de cet imaginaire de l'anéantissement et de ses lourdes manifestations historiques au 20<sup>ème</sup> siècle dans la crise ou le vide de la culture depuis 1950 ; également digne d'attention m'a paru, dans le cadre des textes consacrés à « l'effondrement graduel de la création culturelle » et « la décomposition des valeurs » occidentales<sup>25</sup>, l'absence (là aussi répétée et singulière), sur cette question de la crise de la culture et des significations, de toute référence tant, comme on l'appelle désormais, à la littérature concentrationnaire, qu'à ce que signifie, matériellement et dans les imaginaires le poids des anéantisments génocidaires et atomiques ou plus largement les logiques d'anéantissement caractéristiques de la modernité<sup>26</sup>.
- l'analyse des expressions, causes et effets psychiques du noyau imaginaire de l'anéantissement chez les hommes modernes et en particulier dans l'élucidation des processus pourtant justement diagnostiqués d'apathie politique, de privatisation, d'insignifiance et de crise généralisée des sociétés, comme dans celle, moins abordée, des processus d'accommodement, d'acceptation et de participation ordinaire, passive ou zélée aux différentes entreprises d'anéantissement moderne (avec l'incapacité corrélative de les penser comme telles et de tenter de les empêcher au moment où il est encore temps – « banalité du mal »).

#### Qu'est-ce qui est précisément manqué par Castoriadis ?

- un des éléments clés de la modernité consiste dans le déploiement déchaîné, irrationnel (au sens de non explicable rationnellement, non réductible à une conduite instrumentalement rationnelle, échappant à l'élucidation exhaustive, « sans pourquoi »<sup>27</sup>) de la violence destructrice ou / et autodestructrice, avec le fantasme d'un caractère nécessaire de la destruction vue comme purification, régénération, la violence épuratrice accouchant d'une humanité (ou d'un monde ...) meilleure, purifiée, une, enfin réconciliée ou maîtrisée ...
- cette violence, cet abîme de l'anéantissement, dans son lien irréductible à l'imaginaire de la maîtrise pseudo-rationnelle et avec les dynamiques étatique-bureaucratique d'une part et techno-scientifique d'autre part, se déploie d'une manière à la fois paroxystique (par rapport à ce qui l'a précédé et la manière dont elle s'est manifestée depuis le 13<sup>ème</sup>, par rapport à l'ensauvagement caractéristique de la modernité en général) et radicalement nouvelle dans et par les génocides du 20<sup>ème</sup> s. et l'invention / usage de la puissance atomique ; cette logique de l'anéantissement n'a pas disparu avec la fin de la 2<sup>nde</sup> guerre mondiale comme le montrent les génocides, en particulier dans la dernière décennie du 20<sup>ème</sup><sup>28</sup>, mais aussi, bien que d'une autre façon, la poursuite et l'accélération gigantesque de la destruction écologique.

<sup>25</sup> (1979a et b) « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » (1959-60), « La crise de la société moderne » (texte de 1965), in *Capitalisme moderne et révolution* vol. 2, UGE 10/18 ; (1979c) "Transformation sociale et création culturelle" (texte de 1978), in *Le contenu du socialisme*, UGE 10/18 (l'article a été republié dans un autre volume sur l'art (2007), *Fenêtre sur le chaos*, Seuil) ; (1996) "La crise des sociétés occidentales" (texte de 1982), "La crise du processus identificateur" (intervention de 1989), "Le délabrement de l'Occident" (entretien de 1991), "La montée de l'insignifiance" (entretien de 1993), in *La Montée de l'insignifiance*, Seuil.

<sup>26</sup> A contrario, voir Adorno (dès 1945 avec *Mimima Moralia* puis *La dialectique négative*, 1966) Anders (avec *L'obsolescence de l'homme*, 1956 en Allemagne pour le 1<sup>er</sup> volume) Arendt (voir plus haut, mais aussi *Qu'est-ce que la politique*, inédit écrit dans les années 50, *La crise de la culture* avec des essais de 1954 à 1968) Steiner (1971 avec *Dans le château de Barbe-Bleue* et trad fse en 1973) et Lasch (en 1979, *La culture du narcissisme* et surtout en 1985, *Le moi assiégé*). Castoriadis avait lu Arendt bien sûr et Lasch également (qu'il cite dans ses séminaires et avec qui il eut une discussion en 1985). Mais ce dernier n'est malheureusement pas discuté véritablement.

<sup>27</sup> Tardivement, dans le séminaire de 1987 qui ne sera largement diffusé qu'après sa mort, alors que la chose est devenue assez "connue" (voir plus haut), Castoriadis aborde pourtant très clairement l'énigme de l'anéantissement génocidaire : "Au moment où l'Allemagne est une forteresse assiégée par les Alliés occidentaux, d'un côté, par les Russes de l'autre, où elle est confrontée à une grave pénurie de moyens de transport, elle va dépenser des ressources énormes, détourner des convois entiers de chemin de fer pour les consacrer à cette tâche "absurde" et urgente entre toutes de rassembler les juifs hongrois, roumains, bulgares, français, etc. à Auschwitz pour les gazer." (2002, p. 232). "Folie monstrueuse et grandiose" ose dire Castoriadis, sans pour autant élaborer plus avant ces notations fulgurantes ...

<sup>28</sup> On voit là aussi, dans ces lignes écrites et prononcées entre mai 1995 et novembre 1996 (voir aussi les conférences de 1992 et 1994 « Des guerres en Europe » repris dans *Une société à la dérive*), où l'auteur se savait et se disait même plus haut dans

- le lien avec une métaphysique de l'histoire et une reconnaissance / occultation effrayée du caractère à la fois un et multiple de l'humanité ; en cela, la violence génocidaire est un processus inédit avant le 20<sup>ème</sup> dans la mesure où il présuppose, sans en dériver, un certain nombre de traits de la modernité énoncés plus haut. Contrairement à ce que soutient étonnamment Castoriadis, il n'y a pas une différence de degré entre les exterminations pré-modernes et les génocides du 20<sup>ème</sup> s., mais une différence de nature<sup>29</sup>.
- le noyau de signification imaginaire (ce qui tisse les vies, les affects, les représentations, les intentions des hommes ordinaires et des sociétés au plus profond) propre à cet abîme de l'anéantissement, en partie affronté par Anders (honte prométhéenne), Arendt (banalité du mal, hommes superflus).

#### Qu'est-ce qui peut permettre d'expliquer ces points aveugles ?

- la longue dépendance de Castoriadis à l'égard du marxisme (assez claire dans la considération de la question atomique et la possibilité d'une 3<sup>ème</sup> guerre mondiale au début des années 50) et le fait que l'originale et profonde déprise dont il a été capable s'est opérée sur fond d'un maintien de l'opposition duelle entre deux pôles de la modernité (projet d'autonomie / capitalisme) voire de l'histoire (autonomie/ hétéronomie).
- le fait que la remise en question du marxisme se soit faite d'abord à travers une reconsidération des fallaces économistes et théoriques du marxisme et non *en 1<sup>er</sup> lieu* par une critique du progressisme marxiste (caractérisé par une mécompréhension de l'histoire et du caractère à la fois essentiellement créateur et tragique de celle-ci), comme chez d'autres critiques de Marx (Benjamin, Arendt, Adorno notamment).
- le poids de l'adversaire stalinien/ communiste comme « ennemi » essentiel dans la lutte renouvelée menée par le mouvement ouvrier ou d'autres groupes humains/ sociaux pour l'autonomie et la destruction des différentes formes de la domination.
- le partage (au sein de S. ou B. notamment – voir le silence de Georges Petit sur sa déportation ...<sup>30</sup>) d'un refoulement /aveuglement / indifférence assez courant après guerre (du moins jusqu'aux années 70) à l'égard des anéantisements modernes<sup>31</sup>, aveuglement pourtant absent de penseurs assez proches de Castoriadis à bien des égards (malgré de profondes différences par ailleurs), aussi bien par leur non académisme, leur marginalité que par leur appartenance au mouvement démocratique (Adorno, Arendt, Anders, Benjamin, MacDonald - comme la

---

le texte être parmi les « témoins » de cela « depuis des années en Afrique et en Europe », que les termes de génocides et de crimes contre l'humanité ne sont pas énoncés. Querelle de mots dira-t-on ? Fétichisme de ma part ? Mais qui ignore qu'en ces années justement, celles notamment du génocide des Tutsis, celles des viols systématiques en Bosnie, des urbicides et crimes de masse en Croatie et en Bosnie, bref de la violence génocidaire menée par la « Grande Serbie », qui peut ignorer que le fait de prononcer publiquement ces termes et d'en signifier la portée était alors une déclaration politique cruciale et urgente ? L'auteur de ces lignes, pour avoir participé à un comité étudiant luttant en France pour la reconnaissance de cela en a fait la modeste mais amère expérience. Voir le travail mené par les membres de la revue *L'Intranquille* dans les années 90.

<sup>29</sup> A la suite du texte cité dans la note précédente, Castoriadis est conduit à dire ceci : « Et ce que nous savons de l'histoire humaine nous oblige à penser que les innovations de la période récente dans ce domaine concernent surtout les dimensions quantitatives et les instrumentations techniques du phénomène, comme aussi ses articulations avec l'imaginaire des groupes considérés, nullement sa nature. » (je souligne). Interrogé à la fin d'un séminaire (2002, p. 246-247) sur la thèse confuse du caractère moderne des processus d'extermination dans leurs liens avec les Lumières, etc., Castoriadis souligne ironiquement et à juste raison qu'il ne faut pas oublier les exemples de l'histoire passée (depuis les récits des massacres dans la Bible) ni confondre les Lumières avec la crise des sociétés modernes, mais il n'aborde pas la spécificité du génocide.

<sup>30</sup> Georges Petit (2001), *Retour à Langenstein*, Belin. L'auteur a écrit un témoignage d'une très grande force sur sa déportation, plus de 50 ans après les faits ; il se trouve être un des membres de *Socialisme ou Barbarie*, dès 1948 et ce jusqu'à la fin. Dans la préface, Claude Lefort précise qu'il ignorait cette tragique période de l'existence de ce camarade de longue date. Georges Petit lui-même rapporte par ailleurs que durant ces années à S. ou B., il n'était pas question pour lui d'en parler ; dans ce milieu militant, voué à la révolution et au mouvement ouvrier, on ne parlait pas de ces choses-là, etc.

<sup>31</sup> Relisons l'« introduction générale » de 1972 (dans *La société bureaucratique* p. 20 de la nouvelle éd. chez C. Bourgois) et l'inventaire de « quelques-uns des faits qu'auraient dû affronter ceux qui, pendant cette période [de 30 ans entre 1942 et 1972], se sont mêlés de parler de société, d'histoire, de politique » (je souligne). Il est bien sûr question sous sa plume de l'étendue et de la pertinence des analyses menées par *Socialisme ou Barbarie* et par Castoriadis lui-même. Inutile de répéter ici ce que nous leur devons. Mais une chose me frappe ici : si, dans cet inventaire, sont évoquées de façon générale la Seconde Guerre mondiale et la guerre froide, il n'est pas question pour Castoriadis de nommer explicitement Auschwitz, Hiroshima, ni même la Kolyma - dont on sait pourtant que S. ou B. n'a pas manqué d'en révéler et d'en dénoncer l'existence sans pour autant affronter « l'extraordinaire "létalité" du totalitarisme stalinien » (selon le juste mot de E. Escobar déjà cité)

plupart de ceux-ci, il s'est retrouvé loin de son pays d'origine et est demeuré un penseur radical et marginal, loin des reconnaissances et institutions académiques ; et pourtant, contrairement à ceux qui ont survécu à la guerre, la question du génocide n'a jamais occupé une place majeure dans sa réflexion).

Qu'est-ce qui aurait dû paradoxalement préparer, amener Castoriadis à ne pas manquer cela et en quoi son œuvre nous permet cependant, bien qu'en partie, de nous y confronter ?

- la mise en évidence de la constitution imaginaire du social-historique comme celle du caractère fondamentalement créateur de l'histoire humaine (d'où la reconnaissance de la pluralité comme de la création du monstrueux). Pour la question du génocide, ce qui est à penser c'est précisément son caractère de création historique (envers et contre toute réduction à du déjà existant, à du précédent, mais aussi envers et contre toute vue fonctionnaliste ou encore intentionnaliste de l'entreprise génocidaire, envers et contre enfin les explications par la logique de la technique industrielle ou de la rationalité moderne).
- l'originalité de l'ontologie castoriadienne (le chaos, l'abîme au cœur de l'être, l'a-sens derrière tout sens).
- l'insistance sur le fait que le projet d'autonomie comprend fondamentalement l'autolimitation et l'acceptation de la mortalité ("l'éthos de la mortalité" : ce que la modernité n'a jamais su cultiver profondément).
- l'attention portée à la fois au développement de la rationalité instrumentale, de la bureaucratie comme à l'irrationalité foncière des entreprises modernes ; le refus d'admettre le caractère omnipotent d'un quelconque "destin" technique.
- la très claire compréhension de la crise écologique, de sa nature et des ses enjeux (en part. le caractère révolutionnaire de la critique écologique du capitalisme et la course à l'abîme, la "voie sans issue") à partir de 1970-74.
- la volonté de se confronter à l'élucidation de l'échec du mouvement d'émancipation en tenant compte des responsabilités *internes* à ce mouvement (de 1789 à 1968, l'impossibilité d'instituer *durablement* un régime de liberté et d'auto-gouvernement, au delà des "explosions" révolutionnaires) et des processus de privatisation et d'apathie politique plutôt que de s'en tenir aux raisons externes (les répressions, les intérêts des dominants) ou même d'accuser superficiellement les « forces du Capital » ; l'idée que nul ne peut sauver l'humanité de sa propre folie.
- l'analyse des racines psychiques de la haine et la reconsidération critique de la psychanalyse via la prise en compte du social-historique et l'idée d'institution imaginaire de la société en vue de penser les affects, représentations et intentions des millions de ceux qui ont fait et rendu possible le totalitarisme et les génocides – et l'énigme que cela représente ...<sup>32</sup>
- la prise en compte et la réflexion ouvertes de la crise de la culture, du vide moderne.

### 3. Retour sur la modernité : le vide du sens, la création du monstrueux.

J'envisage l'hypothèse de l'existence d'au moins trois noyaux de l'imaginaire social-historique moderne. Il s'agit d'envisager un troisième noyau imaginaire cardinal de la modernité, étroitement conjugué aux deux précédents, à l'œuvre de manière concomitante avec les deux autres, profondément conjoint, entremêlé à celui de la « maîtrise rationnelle » (bien qu'il faille clairement les distinguer et ne manquer ni la spécificité de l'un, ni la spécificité de l'autre) et contaminant également celui de l'autonomie et de l'émancipation. J'appelle abîme de l'anéantissement ce noyau imaginaire social-historique de la violence/ puissance (auto)destructrice/ régénératrice de l'humanité et du monde. Il est présent sous la forme complexe d'une fantasmagorie récurrente et évolutive, d'une hantise terrifiée mêlée d'attente, d'espérance et de fascination à l'égard des explosions et déploiement d'une violence déchaînée et œuvrant en définitive pour l'accouchement du « meilleur ». Il doit aussi être compris comme l'expression d'un fantasme de l'Un contre la pluralité (l'humanité une contre les impuretés qui la menacent, le genre humain enfin réalisée, la nation ou la race suprême contre les

<sup>32</sup>

Je renvoie, sans pouvoir approfondir à quelques lignes majeures de la fin d'un texte de circonstance (*La société française*, "L'évolution du PCF", éd. 10/18, p. 290-291)

racés inférieures, etc.), comme une des expressions de la représentation monadique de la société et de l'individu, comme expression des processus de déstructuration des appartenances sociales et communautaires et de destruction du sens, comme expression enfin du rapport de plus en plus artificialisé et de plus en plus destructeur et déstructurant au monde naturel et vivant (jusqu'au corps sensible de chacun). Pour le comprendre il faut voir en quoi il va de pair avec ou se définit par :

- celui de la (pseudo)maîtrise (pseudo)rationnelle (de la nature, de la vie sociale et politique et de la production économique) – l'exploitation de la nature supposant l'*utopie/ fantasme* de sa destruction et sa substitution par un environnement artificiel, mécanisé et maîtrisé, l'administration « réussie » des hommes et des sociétés supposant l'éradication des obstacles, etc. ;
- les représentations de l'histoire héritées du judéo-christianisme (et du millénarisme en particulier) telles qu'elles se sont élaborées et développées dans les différentes métaphysiques de l'histoire et idéologies du progrès ;
- la construction des États-nations, la dynamique étatique-bureaucratique et l'imaginaire national (sur l'État, idée de l'État criminel dans l'analyse des génocides chez Terson)
- la saisie progressive du caractère à la fois un et pluriel de l'humanité et son recouvrement par différentes prétentions idéologiques à l'hégémonie (monothéismes, évolutionnisme progressiste dans ses différentes variantes, totalitarisme)
- une fuite et une non pensée (« thoughtlessness » selon Arendt) de ce qu'on fait réellement en vivant, travaillant et consommant au cœur de la société moderne ; des affects et des représentations qui font le propre de la survie / de la privatisation (effroi, angoisse, détresse, fuite éperdue devant la mort, narcissisme *et* « conformisme généralisé », irresponsabilité, mécanismes de défense et de compensation).

Autant dire que cela ne saurait être dissocié de moments et processus cruciaux qui ont fait la modernité : la guerre civile religieuse européenne du 15<sup>ème</sup> au 17<sup>ème</sup> siècle (et la férocité comme la quantité inouïe de son déchaînement), les guerres civiles politiques et moments de terreur du 17<sup>ème</sup> au 19<sup>ème</sup> siècle en Europe, les processus monstrueux d'extermination des sociétés traditionnelles par les sociétés occidentales colonisatrices du 15<sup>ème</sup> au 20<sup>ème</sup> s., la montée de la techno-science et la destruction/ dévoration accélérée et toujours plus poussée des ressources naturelles et de la diversité autonome du monde vivant-nature du 16<sup>ème</sup> s. à nos jours et enfin, figure paroxystique de ce schème et en même temps radicale nouveauté, les entreprises génocidaires et la destruction atomique au 20<sup>ème</sup> siècle menées par les États criminels, totalitaires ou non. Pour comprendre ces processus et événements, l'imaginaire de la « maîtrise rationnelle », autrement dit, pour Castoriadis, l'imaginaire capitaliste, ne me paraît pas suffisant ; bien qu'il en éclaire pour partie bien des traits, il est loin de rendre compte de tout ce qui fait la modernité et tout ce contre quoi il nous faut lutter.

Aussi bien notre action que l'élucidation de notre présent et de notre passé, dans ce qu'il a de plus effroyable et de plus prometteur, suppose de faire face à l'abîme de l'anéantissement. Autant la compréhension lucide de ce qui fait l'imaginaire capitaliste nous enjoint de mieux défendre le projet d'autonomie en tant que tel et contre ses différentes perversions, dégénérescences ou contaminations par des schèmes contraires, autant celle de ce qu'est l'imaginaire de l'anéantissement nous oblige à reconsidérer profondément les raisons d'un désinvestissement de la politique de la part de des hommes modernes, que l'on parle d'apathie, de retrait, de privatisation, de survie, etc. ...

– III –

### La question de la privatisation et de l'action politique dans la modernité

Les hommes modernes, quand ils ne sont pas les naufragés de nos désastres, se tiennent pour la plupart en retrait de l'action politique ; l'idée que la modernité se traduit désormais par une privatisation suffit-elle à bien rendre compte de ce retrait ? Le mot n'est-il pas inadéquat, trop général et insuffisant à rendre compte de la réalité multiple et contradictoire qu'il recouvre ? Comment penser l'idée d'apathie que Castoriadis lui associe ? Qu'est-ce que cela signifie et masque ? Pourquoi nous autres modernes serions-nous devenus inaptes à réagir, insensibles et indifférents au cours des choses, à notre sort commun, à ce que nous faisons ?

## 1. Apathie et privatisation.

Notons d'abord que chez Castoriadis, le mot et les premières formulations (1959 à 1965)<sup>33</sup> qu'il en donne s'avèrent ambigus, car visant une réalité elle-même appréhendée comme ambivalente. Il y a retrait et dépolitisation parce que les formes actuelles de la vie sociale et politique conduisent les hommes à se déresponsabiliser, à laisser les professionnels de la politique s'en occuper, à se vouer à la jouissance de leurs intérêts privés dans les « délices » de la consommation et des loisirs de masse – sachant que les gens croient y trouver leur compte et en tout cas adhèrent peu ou prou à cette perspective. Et en même temps, ce « retrait » renvoie aussi au fait que les hommes rejettent et contestent les formes instituées de la politique, des partis, etc., voire qu'ils rejettent la société en bloc (avec les questions qui viendront alors : la société se veut-elle encore comme société ? etc.), et ainsi, à terme, à partir de l'émergence de nouveaux comportements, une « progression des luttes » mènerait vers une remise en question généralisée et plus encore d'une autre société. Autrement dit, *au sein de Socialisme ou Barbarie*, le constat, pour le moins pessimiste, est constamment lié à un volontarisme révolutionnaire clair et à la certitude de la possibilité d'une alternative à la barbarie capitaliste, possibilité attestée dans et par l'effectivité des luttes quotidiennes au sein du travail ou contre toutes les formes de la domination.

Mais, au moment de la dissolution (l'hiver 1965-66), l'appréciation a changé ; les motifs le disent bien. Ce qui est énoncé c'est la perte d'une conviction, mieux, d'une certitude qui faisait jusqu'alors tout le sens de l'alternative "socialisme ou barbarie" (voir encore, après la scission, la postface, à « Recommencer la Révolution »)<sup>34</sup>. Elle cède la place à un profond pessimisme et au singulier aveu d'une série d'erreurs ou d'illusions qui traduisent autant, sinon plus, l'état de la société que l'état d'un groupe politique œuvrant depuis près de 20 ans à rien de moins que la « révolution mondiale ». « Nous nous trompons » est-il affirmé dans le texte de 1967, le « développement » des luttes vers une « mise en question explicite des relations sociales générales » « n'a pas eu lieu », nous pensions « pouvoir faire [une reconstruction idéologique radicale] du même mouvement que la reconstruction d'une organisation politique révolutionnaire », et « cela s'avère impossible », etc. Ce projet n'avait de sens qu'à se développer et se contrôler dans un contact vivant avec le tout de la société, il ne pourrait donc être que mort-né s'il se développait en l'absence de mouvements sociaux remettant explicitement et consciemment en cause la société existante. Le risque serait grand de tomber dans le sectarisme, l'activisme plus ou moins hystérique ou délirant, si courants dans les divers groupes d'extrême gauche à l'époque. Le défaitisme et le pessimisme sont tels dans cette lettre aux lecteurs de juin 1967 que l'évolution vers une véritable action politique, une mise en question profonde et explicite de la société est jugée « improbable » sinon « impossible », tant à partir du monde de la production (avec la montée des employés et le "brouillage des contours des classes") que sur le terrain de la culture ou de la vie quotidienne. Et le texte de railler l'hystérie des sectes gauchistes comme les manifestations de contestations individuelles ou dérivant dans le « folklore délirant » ou la « déviance », « complément négatif indispensable de la publicité "culturelle" » – manière de pointer par avance ce qui a fait l'échec interne des mouvements des années 68.

Mais l'improbable s'est produit ces mouvements ont bien eu lieu, contre les pronostics pessimistes cités ! Alors, le diagnostic d'apathie et d'évanescence du conflit politique était-il pertinent ? Impossible ici de poursuivre sur l'interprétation de Mai 68 notamment. Disons seulement qu'entre 1965-75, quelque chose se joue dans les sociétés occidentales modernes : la contestation s'est généralisée et a ouvert des brèches extraordinaires et en même temps, sont apparues crûment « les

---

<sup>33</sup> Une première fois évoquée durant les années 50 et les pires moments de la guerre froide, c'est, à la suite des événements de 1958 en France, que Castoriadis, en 1959-60, diagnostique le phénomène de privatisation, d'apathie de la population ; en 1965, il approfondit l'élucidation de la décomposition des sociétés occidentales (voir les textes de (1979 a et b) cités plus haut).

<sup>34</sup> En octobre 1963, cette certitude faisait dire au groupe que le processus de barbarie capitaliste à l'œuvre – « cauchemar climatisé », privatisation, retrait et apathie, déshumanisation des rapports sociaux, course à la consommation et à l'élévation du niveau de vie – « engendre ses propres contraires » et « se dénonce tôt ou tard [lui-même] comme absurde » ; « ce qui peut permettre une prise de conscience (...) une révolution (...) prolifère dans la société actuelle » ; chacun, « dans son existence quotidienne » peut constater et vivre « l'absurdité du système ».

difficultés immenses d'une organisation collective non bureaucratisée, de la prise en charge du problème total de la société, et surtout la profonde inertie du prolétariat industriel » (Intro à la *S.B.*, écrite en 1972, Castoriadis (1990)). Face aux « germes du nouveau », « les confusions idéologiques sans précédent » (le maoïsme, les « divertisseurs », ...), « l'emprise » (sur le prolétariat en particulier mais pas seulement) du « mode de vie » et des « mentalités dominants » (traits pour certains millénaires, y compris sur le plan intellectuel, pour d'autres typiques de nos sociétés modernes – bureaucratie – et de consommation) comme leur force de résorption / détournement / récupération apparaissent massifs et nullement « conjoncturels » (ibid.). Autrement dit, la suspension de S. ou B. et l'impossibilité de reconstituer cette aventure aussi bien en 1968 que par la suite témoigne autant de l'échec d'un des derniers groupes majeurs du mouvement révolutionnaire que du reflux de ce même mouvement jusqu'à aujourd'hui.

En retrait de l'activité politique, mais sans jamais renoncer, jusqu'à sa mort, à « l'exigence révolutionnaire » et à la dénonciation de la barbarie du « cauchemar de moins en moins climatisé », Castoriadis ne cessera cependant, de *La Révolution anticipée* en 1968 à *La Montée de l'insignifiance* en 1996, de souligner le reflux du mouvement révolutionnaire et l'évanescence toujours plus grande des conditions et du contenu de l'autonomie intellectuelle, politique, individuelle et sociale. Est-ce à dire que les réalités sont devenues moins ambivalentes ou que l'interprétation s'est faite plus schématique ? En tout cas, il faut entendre ceci, écrit en 1982, concernant « 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 quart 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.* " (1996 – je souligne).

## 2. Les pas de côté des hommes modernes et le sens de la politique.

Je voudrais faire remarquer que les mots d'apathie et de privatisation peuvent s'avérer inadéquats. Et si les hommes sont en retrait par rapport à la politique et la société même, s'ils paraissent indifférents et comme apathiques, ce peut être pour de multiples raisons, en fonction de multiples causes, pour certaines profondément inaperçues, non réfléchies, non assumées. Dans quelle société sommes-nous ? Est-ce une société qui répond encore à la question comment vivre ou bien qui ne donne plus des réponses que frelatées, multiples frustrantes, psychiquement invivables ? Qu'est-ce qu'une société qui ne prend plus vraiment en charge la question du sens de l'existence individuelle et collective et qui laisse faire le flux ininterrompu des marchandises envahir tout ce qui rend la vie naturelle et humaine belle et tout simplement vivable ? C'est une société qui place la majorité des individus dans la quasi-impossibilité de vivre psychiquement et affectivement une vie sensée alors que dans le même temps une partie encore minoritaire mais grandissante de la population se trouve dans l'impossibilité de vivre une vie décente et digne.

Ce qu'il faut absolument penser également c'est la nature même de notre temps marqué par les terribles désastres que disent désormais les noms d'Auschwitz, Hiroshima, et de la Kolyma, mais aussi l'Arménie, le Rwanda, le Cambodge, Tchernobyl, la Bosnie, la Tchétchénie ... « Si la politique est la source de désastre et si l'on ne peut pas se débarrasser de la politique, il ne reste justement plus que le désespoir ou, à l'inverse, l'espoir que les plats sortis du four ne nous seront pas servis brûlants, espoir quelque peu déraisonnable en notre siècle car, depuis la Première Guerre mondiale, nous avons bien dû manger chaque plat que la politique nous a servi considérablement plus chaud qu'aucun de ses cuisiniers ne l'avait préparé »<sup>35</sup> : comme le pense très tôt Arendt, les hommes modernes ont fait l'expérience directe ou indirecte de l'anéantissement total de la liberté (régime totalitaire, camps), celle de la superfluité et de l'anéantissement total de l'individualité humaine et la vie même (génocides, nucléaire). Qu'on le déplore ou non, cela crée, dans les mentalités, l'imaginaire social, les

---

<sup>35</sup> H. Arendt (1995) *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil (manuscrits inédits de 1950-58).

discours ou les affects une sorte d'assimilation de la politique à cela (politisation totale - alors que ces expériences sont la négation de la politique) et une méfiance plus ou moins profonde à l'égard de la société elle-même (avec en fond paradigmatique et limite ultime l'expérience des rescapés des camps ou / et de la torture, de la guerre civile avec cette brisure irréparable de la confiance spontanée à l'égard du monde). Arendt montre alors que la liberté est d'autant plus vue comme hors de la politique, elle-même vue au mieux comme un mal nécessaire à contenir, au pire comme un mal absolu à fuir. Il y a là un lourd passif.

Et ce passif doit être affronté pour comprendre que le retrait de l'homme moderne devant les abîmes de la politique est aussi une sorte de « pas de côté » pour reprendre une très juste expression d'une rescapée de ces abîmes du 20<sup>ème</sup> siècle ... Il n'est pas anodin que reviennent aux témoins directs de la violence génocidaire d'en nommer la puissance de désastre. Jean Hatzfeld rapporte ces propos terribles et pourtant lumineux d'une jeune cultivatrice, Claudine, rescapée rwandaise du génocide contre les Tutsis de 1994 : « Être trahie par la vie, qui peut le supporter ? C'est grand-chose, on ne sait plus se laisser aller dans la bonne direction. Raison pour laquelle, à l'avenir, je me tiendrai toujours un pas de côté. » Et puis une autre, Francine, qui dit d'elle-même : « Cette personne, si son esprit a acquiescé à sa fin, si elle s'est vue ne plus survivre à une étape, elle s'est regardée vide en son for intérieur. Au fond, si son âme l'a abandonnée en un petit moment, c'est très délicat pour elle de retrouver son existence »<sup>36</sup>.

Prendre en compte l'ensemble de l'expérience des hommes modernes, c'est donc s'apercevoir d'une multiplicité des figures de ce que nous appellerons, à la suite des paroles de cette rescapée du génocide, leurs « pas de côté », en assumant leurs caractères hétérogènes. Quelques notes seulement sur ce point.

- Première figure. La condition des hommes modernes s'exprime dans ce que Arendt a su penser sous les termes de superfluité, désolation et esseulement. Ce qui est à réfléchir c'est la manière dont la modernité est susceptible d'anéantir les conditions mêmes de la vie humaine : atomisation et perte du monde (au sens arendtien de ce qui se tisse entre les hommes, dans l'espace entre les hommes, de ce qui est durable et permet de s'orienter ...) ; perte de l'identité civique et de l'identité morale et juridique ; perte de l'action politique et de la possibilité d'agir de concert d'une manière effective sur les choses ; perte de la présence à soi, du dialogue avec soi-même (voir ci-dessous) ; perte de ou atteinte à l'imprévisibilité de nos actions, la possibilité même de commencer, de faire advenir du nouveau ; réduction des hommes à du superflu ...<sup>37</sup>

- Deuxième figure. Les complices plus ou moins actifs et les différents exécuteurs des anéantisements modernes se caractérisent par ce que Arendt a appelé la « banalité du mal » et la « *thoughtlessness* » (absence de pensée ou courte vue)<sup>38</sup> : ce qui caractérise fondamentalement l'homme qui participe à une entreprise totalitaire ou/et d'extermination, ce n'est pas une monstruosité exceptionnelle, un sadisme pervers, mais au contraire une effroyable normalité conjuguée à une incapacité foncière à penser d'une manière réflexive ce que l'on fait, à s'interroger, dialoguer avec soi-même et regarder en face la folie criminelle et monstrueuse dont on se fait l'exécutant plus ou moins zélé. Mais, à la suite de son expérience industrielle, à la suite également de sa confrontation à Hiroshima et à Auschwitz, Anders a pensé aussi cela comme le décalage abyssal entre ce que les hommes modernes sont capables de produire, de fabriquer et ce qu'il sont en mesure d'imaginer ; autrement dit nous ne parvenons pas, nous autres modernes, dans notre travail, dans notre faire quotidien, aussi normal nous paraisse-t-il, aussi inhumains et monstrueux soient-ils réellement, à concevoir ce qui se passe réellement ; nous souffrons d'un incroyable manque d'imagination. Comme ne pas voir aujourd'hui que tout cela nous parle bien sûr des désastres génocidaires et atomiques, mais aussi, même si les précautions s'imposent pour ne pas tout confondre, de l'irresponsabilité et de l'aveuglement des hommes en matière d'écologie ?

---

<sup>36</sup> Hatzfeld (2007), *La stratégie des antilopes*, Seuil.

<sup>37</sup> Sur tout cela, voir dernièrement Calloz-Tschopp (2008).

<sup>38</sup> Pour introduire à cette question, on peut lire Arendt (1996) *Considérations morales*, Rivages poche (conférence de 1970, publiée en revue en 1971). Voir également les pages éclairantes de Jean-Pierre Dupuy sur la "thoughtlessness" dans *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005.



- Troisième figure : rescapés, survivants, témoins. Devrait ici être médité ce que nous a apporté la littérature concentrationnaire et la parole des rescapés. D'abord la culpabilité du survivant et les réflexions sur la « zone grise » chez Levi<sup>39</sup>. Ensuite, le caractère « indélébile » de « l'outrage de l'anéantissement » selon les mots terribles de Jean Améry<sup>40</sup> : il produit l'incapacité de « se sentir chez soi dans le monde », l'ébranlement et la perte « irrécupérable » de « la confiance dans le monde ». Egalement l'idée glaçante exprimée par Chalamov : « Le camp est une expérience intégralement négative, de la première à la dernière heure. Nul ne devrait la connaître, ni jamais en entendre parler. Jamais aucun individu ne deviendra meilleur ou plus fort après le camp »<sup>41</sup>. Enfin, devrait être réfléchi le rôle crucial des témoins dans notre compréhension de l'anéantissement et la nécessité morale, politique et épistémologique de se tourner vers les témoins pour penser et agir contre l'horreur. Une comparaison pourrait être faite avec le rôle du témoignage ouvrier ou plus largement politique dans la compréhension des luttes et de la vie ordinaire.

- Quatrième figure. Moi assiégé, survie<sup>42</sup>. Selon Lasch, il faut penser comment et pourquoi l'homme moderne vit dans la perte de la confiance dans l'avenir, le sentiment de vivre des naufrages collectifs, de multiples et croissantes pressions, agressions et désintégrations, la dégradation d'un monde fiable et durable comme des attachements et appartenances, les déréalisations opérées par le monde des images qui façonnent notre perception, d'où l'idée d'un moi assiégé, une « mentalité de la survie », un désengagement émotionnel, social et politique, une fascination morbide pour l'extrême, etc.

- Cinquième figure. Refusants, réfractaires, résistants. Suivant P. Breton<sup>43</sup>, on peut distinguer d'un côté les opposants à la domination et au monstrueux qui sont mus par des raisons politiques, morales et idéologiques, ceux qui autrement dit refusent de « marcher au pas », de rentrer dans le rang et sont prêts à payer de leur vie pour défendre ce qu'ils estiment être le prix d'une vie digne et libre ; ils se distinguent par leur courage, la revendication de leur lutte et, généralement leur participation à des actions collectives ; ils peuvent par ailleurs incarner la figure de l'insurgé « héroïque » tel que l'a pensé Todorov<sup>44</sup> ; d'un autre côté, il y a tout ceux qui refusent d'obéir, de consentir, de participer à quelque chose qui les répugne ou « qui ne se fait pas », pratiquant ce que Todorov a appelé les actes de vertu quotidienne (non héroïque) ; parmi les « refusants », il faut aussi compter ceux qui "mettent un pas de côté" sans que pour autant ils lient cela à une revendication même morale et alors même qu'ils peuvent vivre leur refus comme une lâcheté (pensons à cette dizaine d'hommes d'un bataillon de la police allemande qui ont mis un « pas en avant » lorsque leur fut offerte la possibilité de ne pas commettre le crime de génocide<sup>45</sup>). Une comparaison pourrait être faite ici avec la distinction opérée au sein de *Socialisme ou Barbarie* dans la compréhension du mouvement révolutionnaire moderne contre le capitalisme et les rapports de domination, entre d'un côté les luttes ouvrières éclatantes, explicites et explosives (grèves, soulèvements, révolutions, etc.) et de l'autre les luttes informelles, invisibles et ordinaires au quotidien, dans les lieux de travail, les relations privées et maritales, les lieux d'éducation et de savoir, etc.

- Sixième figure. Retrait, présence à soi. Il ne faut pas confondre le retrait nécessaire à l'acte de pensée, à la vie d'une « subjectivité réfléchissante » et le retrait politique vers l'espace des « jouissances privées ». Cet entretien du dialogue avec soi-même, de l'autocritique s'avère même nécessaire quoique non suffisant dans la non acceptation de la monstruosité du monde. Mais le problème se complexifie dès lors que le monde duquel on se retire ne va pas de soi, dépérit, s'obscurcit et s'appauvrit<sup>46</sup>.

---

<sup>39</sup> Outre *Si c'est un homme*, il faut lire Primo Levi (1989) *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Arcades Gall. (texte publié en 1986, un an avant le suicide de l'auteur).

<sup>40</sup> Améry (1995) *Par delà le crime et le châtement*, Actes Sud, p. 79 (publication originale de 1966). Voir aussi les analyses précieuses de Bouchereau dans (1999) "La désappartenance – penser et méditer le génocide", mais aussi dans (2001), "Le génocide est sans raison".

<sup>41</sup> Cité par Georges Petit (2001), p. 13.

<sup>42</sup> Lasch (2000) *La culture du narcissisme*, Climats ; (2008) *Le moi assiégé. Essai sur l'érosion de la personnalité* (titre original : *The Minimal Self : Psychic Survival in Troubled Times* - 1984), Climats.

<sup>43</sup> Philippe Breton (2009), *Les refusants. Comment refuse-t-on de devenir un exécutant ?*, La Découverte.

<sup>44</sup> Todorov (1994), *Face à l'extrême*, Seuil

<sup>45</sup> cf. Christopher Browning (1994) *Des hommes ordinaires. Le 101ème bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, éd. 10/18 avec une préface de P. Vidal-Naquet.

<sup>46</sup> Voir Arendt (1996) ainsi que Arendt (1974), "De l'humanité dans de "sombres temps", *Réflexions sur Lessing* (discours de 1959), in *Vies politiques*, Tel Gall.

– Conclusion –

« La politique, dans notre siècle, est presque une oeuvre de désespoir, et j'ai toujours eu la tentation de la fuir en courant." H. Arendt, Lettre à Judah Magnes du 3 octobre 1948, extrait cité par E. Young-Bruehl dans sa biographie, H. Arendt, Calamn-Lévy, 1999 (édition américaine : 1982).

Pouvons-nous et devons-nous abandonner le volontarisme politique ? Nous devons savoir que ce qui compte avant tout ce sont les volontés et les capacités des êtres humains à résister, créer, vivre et agir chacun et ensemble de manière autonome. Cela doit-il en passer pour tous et centralement par l'action politique ? C'est une autre question.

Qu'est-ce qui est désagréable et qu'il faut pourtant affronter ? Il y a l'attachement et l'adhésion des hommes au système en place, la « courte vue » et la « banalité du mal » ; il y a l'abîme de l'anéantissement que je me suis efforcé de penser et de nommer ici : une terrible tendance à la destructivité, à l'anéantissement des libertés, des droits, de la vie et de la mort même, à travers les génocides, le nucléaire, les désastres écologiques. Face à cela il y a la décence ordinaire, les mille et un témoignages de la vie digne et simple, des actes de résistance et de courage héroïques et ordinaires, l'affrontement à l'absurdité et à la mortalité, la profondeur des critiques de l'hétéronomie technicienne, celle des témoins de l'enfer sur terre .... Doivent être donc pensés ensemble les différents traits hétérogènes de la modernité : d'un côté le mouvement et l'esprit capitaliste, le processus de maîtrise et de conquête pseudo-« rationnelle » du monde, l'imaginaire de la puissance illimitée, calculatrice, avec l'efficacité déraisonnable qu'on connaît, les ravages innombrables, et en définitive, une pseudo-maîtrise inouïe et profondément destructrice, l'exercice de la domination « rationnelle » via différentes formes de hiérarchie, la division dirigeants / exécutants, la chaîne bureaucratique ... ; de l'autre, le ou les mouvements d'émancipation et d'autonomie, les luttes séculaires pour l'égalité politique, la participation aux affaires publiques, l'élargissement de l'espace public, le projet d'une société libre, digne ... ; d'un côté aussi la croyance dans la nécessité d'un État au-dessus de la société, tenant les hommes en respect, assurant la régulation des droits, croyance plus largement dans la nécessité d'un pouvoir hiérarchique et verticale, de relations de dominations, ou de l'existence d'une élite intellectuelle et/ou dirigeante, etc. ; d'un autre côté, le vacillement répété des pouvoirs et des privilèges sous les coups inventifs, éclatants ou plus souterrains des hommes et des femmes en lutte pour leur liberté, et au-delà l'institution de formes d'auto-organisation ; d'un côté l'économisme, l'humain réduit à l'*homo economicus*, la société réduite à la vie marchande, le primat de la jouissance privée, la rage d'acquérir, l'illimitation des besoins et la prolifération des gadgets high-tech ; de l'autre, la passion pour la chose publique, la liberté d'expression et l'examen critique et rationnel, le goût du débat contradictoire dans et par l'égalité politique, le plaisir de la culture émancipatrice et du travail épanouissant.

Tous les êtres humains ne manifestent pas le courage et la colère d'Achille, mais tous peuvent cultiver autant l'éthos de la mortalité que l'amour de la beauté et le goût du « rire innombrable » de la mer. Dans un de ses derniers livres J. de Romilly évoque ces mots d'Eschyle, et son propre sourire, ses yeux pétillants bien que quasi aveugles comme sa passion inentamée pour le savoir, le monde (« *amor mundi* » disait Arendt) s'accordent assez bien à ce que l'image évoque. Je l'entends quant à moi comme un écho à ce qui devrait être une de nos préoccupations et convergences de base : le refus de la posture cynique, méprisante et élitiste devant le cours des choses et la vie ordinaire du plus grand nombre, le désir d'être malgré tout au monde et de ce monde, l'attention portée à la vie anonyme qui nous porte, à tout ce qui est à l'écart de tous les cadres de pensée, le désir de ne pas perdre un certain attachement sensible au monde comme un détachement à l'égard des certitudes et solutions aveuglantes ...

**Bibliographie personnelle :**

« L'ombre de J.-J. Rousseau et l'impact de la Révolution française chez Kant et Fichte », Mémoire de maîtrise sous la dir. de M. Castillo. Université de Sciences Humaines de Poitiers, 1993.

« Renaturation et institution. De Saint-Just à Rousseau et de Rousseau à la Révolution française », Mémoire de DEA sous la dir. de M. Castillo. Université de Sciences Humaines de Poitiers et Centre de Recherches sur Hegel et Marx, 1994.