
Débat entre
Cornelius Castoriadis (1922 - 1997)
et l'équipe de la Revue du M.A.U.S.S
(Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales)

Politique, Démocratie, Valeurs occidentales

Projet de démocratie radicale et relativisme culturel

•

La première partie de ce texte (pp. 1 - 31) a été publiée sous le titre «*La relativité du relativisme. Débat avec le M.A.U.S.S.*», dans La Revue du MAUSS semestrielle, n°13 (premier semestre 1999), pp. 23-39.

La seconde partie (pp. 31 - 55) l'a été sous le titre «*La démocratie. Débat avec le M.A.U.S.S.*», dans La Revue du MAUSS semestrielle, 14 (second semestre 1999), pp. 193-216.

Le présent texte est la transcription remise en forme du débat qui a eu lieu dans le cadre des réunions-débats du MAUSS avec Cornelius Castoriadis, qui n'a malheureusement pas eu de son vivant, la possibilité d'en prendre connaissance. Nos remerciements à ses héritiers pour leur autorisation de publication [dans la Revue du MAUSS], et à Nicos Iliopoulos, qui s'est chargé de la transcription de la bande et des contacts avec les héritiers. Les mots en italique correspondent à des inflexions particulières du ton de C. Castoriadis. Les notes et commentaires sont de l'équipe du MAUSS.

NOTE INTRODUCTIVE

Cherchant à retracer le chemin parcouru par le MAUSS [Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales], qu'il anime depuis 1981, Alain Caillé expliquait récemment « que tous ceux qui en ont été dès l'origine et jusqu'à aujourd'hui, les principaux piliers et animateurs avaient eu un passé marxiste. D'un marxisme non groupusculaire, souvent plus académique que proprement militant, un marxisme de la chaire, mais un passé marxiste quand même. Et en un sens leur adhésion à un mouvement se réclamant de Marcel Mauss, s'il consommait la rupture définitive avec le marxisme institutionnel, signifiait aussi une sorte de fidélité aux idéaux marxistes qui avaient été les leurs. (...) Encore faudrait-il ajouter, pour préciser la filiation, que le marxisme inspirateur du MAUSS était un marxisme sérieusement revu et corrigé à la fois par la tradition de pensée qui s'est développée, via Claude Lefort et Cornelius Castoriadis depuis Socialisme ou Barbarie jusqu'à Textures puis Libre, avec Marcel Gauchet et Pierre Clastres, par les fulgurances de l'Internationale Situationniste et de Jean Baudrillard, comme par le socialisme humaniste et l'hétérodoxie historique de Karl Polanyi [Ouvrons ici une parenthèse, pour rappeler que Castoriadis, en 1946, et pendant les premières années de Socialisme ou Barbarie, représentait sans doute « un marxisme sérieusement revu et corrigé », mais qu'il a très vite remis en question les postulats rationalistes et déterministes du matérialisme historique, développant ainsi une pensée qui ne se situe plus dans l'horizon du marxisme, même hétérodoxe]. A y réfléchir, et même si Marx n'a guère été cité et spécialement commenté dans ses colonnes, ce qui caractérise l'expérience du MAUSS, par opposition à la plupart des auteurs sus-nommés, c'est précisément sa réticence à trop couper les ponts avec les aspirations marxistes centrales, son refus de jeter le bébé de l'espérance radicale - ou plutôt de l'espérance d'une certaine radicalité - avec les eaux sales du totalitarisme ».

Cette filiation marxiste pourrait passer inaperçue, et les critiques développées par le MAUSS contre « l'utilitarisme », « l'axiomatique de l'intérêt », ou encore « l'explication de la pratique sociale par les intérêts (économiques) rationnels qui régnait partout en maître dans les sciences sociales des années 1970/80 » ne pouvaient que jeter « un doute profond sur tout ce qu'il subsiste d'utilitarisme au sein du marxisme et, plus spécifiquement, sur l'explication de l'histoire par la seule réalité des intérêts matériels et économiques. Aux yeux de marxistes et de matérialistes orthodoxes rien ne peut sembler plus radicalement anti-marxiste que cette réfutation de « l'axiomatique de l'intérêt » tant du point de vue de sa capacité à expliquer positivement l'action sociale que de celui de sa prétention à la juger normativement ».

Caillé présente cet antagonisme comme une « exacerbation de la tension qui traverse le marxisme entre deux façons de lire l'Histoire en général et l'Histoire économique en particulier. La première, qui constitue l'armature du matérialisme historique canonisé passe par la mise en avant d'un évolutionnisme grossier et linéaire qui fait se succéder les modes de production dans un ordre rigoureux pour aboutir nécessairement au capitalisme posé comme moment de la révélation de la réalité des intérêts matériels égoïstes et donc comme vérité de l'histoire. Dans cette optique, si le socialisme apparaît comme un « mode de production supérieur », c'est uniquement par la capacité instrumentale supérieure, par la rationalité, qu'il est censé acquérir en accordant la priorité à l'intérêt public sur l'intérêt privé grâce à l'étatisation de l'économie. Le second mode de lecture, celui que le MAUSS a bien sûr privilégié, même contre le marxisme economiciste rampant de l'Ecole des Annales, en prenant appui notamment sur Karl Polanyi, est celui qui pointe au contraire la singularité historique inouïe de l'économie capitaliste au regard de l'histoire universelle et la dimension relativement récente et éphémère non seulement du capital mais aussi des « catégories marchandes ». Dans cette optique Marx se retrouve au fond assez proche de Max Weber » (De Marx à Mauss sans passer par Maurras, paru dans Marx après les marxismes, tome 1, sous la dir. de Michel Valakoulis et Jean-Marie Vincent, L'Harmattan/Futur antérieur, 1997).

Cette critique du marxisme « orthodoxe », alors même qu'elle entend rester fidèle à l'inspiration originelle du marxisme, rappelle à bien des égards celle que Castoriadis développait en 1964 dans *Marxisme et théorie révolutionnaire*, où il montrait qu'en dépit de belles formules comme « L'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes », le marxisme avait fait sienne la conception bourgeoise de l'histoire et de la société. Sa représentation de l'histoire ne pouvait s'appliquer qu'à « ce qui s'est passé pendant quelques siècles sur une mince bande de terre entourant l'Atlantique Nord ». En effet, une théorie qui prétend expliquer l'histoire des sociétés humaines par le développement des forces productives « ne parle pas de l'histoire en général, elle ne parle que de l'histoire du capitalisme. Dire, en effet, que les hommes ont toujours cherché le développement le plus grand possible des forces productives, et qu'ils n'ont rencontré comme obstacle que l'état de la technique ; ou que les sociétés ont toujours été 'objectivement' dominées par cette tendance, et agencées en fonction d'elle, c'est extrapoler abusivement à l'ensemble de l'histoire les motivations et les valeurs, le mouvement et l'agencement de la société actuelle - plus exactement, de la moitié capitaliste de la société actuelle. L'idée que le sens de la vie consisterait dans l'accumulation et la conservation des richesses serait de la folie pour les Indiens Kwakiutl, qui amassent les richesses pour pouvoir les détruire ; l'idée de rechercher le pouvoir et le commandement serait de la folie pour les indiens Zuni, chez qui, pour faire de quelqu'un un chef de la tribu, il faut le battre jusqu'à ce qu'il accepte. Des 'marxistes' myopes ricanent lorsqu'on cite ces exemples qu'ils considèrent comme des curiosités ethnologiques. Mais s'il y a une curiosité ethnologique dans l'affaire, ce sont précisément ces 'révolutionnaires' qui ont érigé la mentalité capitaliste en

contenu éternel d'une nature humaine partout la même » (L'institution imaginaire de la société, 1975, pp. 35-36 - page 38 dans la réédition de 1999, dans la collection Points).

Ces quelques citations nous semblent attester, sinon une parfaite identité de vues, du moins un voisinage très proche dans la perception des problèmes, entre Castoriadis et les chercheurs « Maussiens », qu'ils soient anthropologues, économistes ou sociologues. Cette proximité n'exclut pas l'existence de sérieux désaccords, qui s'expriment dans le texte que l'on va lire, transcription d'un débat entre Castoriadis et les membres du MAUSS. Ces désaccords, d'ailleurs, traversent aussi le MAUSS, dont Jean-Luc Boilleau rappelait, lors d'un autre débat, sur lequel je voudrais m'arrêter un moment, qu'il ne s'agit nullement d'un « groupe monolithique ».

En mai 1991, l'association des amis de la librairie Sauramps, la grande librairie universitaire de Montpellier, avait organisé dans cette ville un colloque autour de trois grands thèmes : la démocratie comme violence ? la fin de l'histoire ? à l'Est, une autre Europe ? Le choix de ces trois thèmes était bien sûr lié aux interrogations suscitées, depuis la chute du mur de Berlin, par l'avenir d'un régime - « le plus dur et le plus fragile des régimes », disait Castoriadis en 1982 - celui que Gorbatchev essayait encore de sauver, en procédant à des réformes, dont il ne pouvait plus contrôler la dynamique. Ces interrogations s'étaient déjà traduites dans la publication d'un texte de Francis Fukuyama, pour qui « les transformations qui s'accomplissent actuellement dans les pays de l'Est, cette apparente évaporation des régimes communistes, ne signifieraient pas simplement la fin du communisme, mais essentiellement la fin de l'histoire elle-même ; ces transformations impliqueraient la prise de conscience par l'humanité qu'il n'y a pas d'au-delà de la société présente. La société présente, c'est la société industrielle, capitaliste et marchande qui constitue notre modernité. » Je cite ici le résumé qu'en faisait Jean-Claude Michéa lors du colloque de Montpellier, où il introduisait le débat sur « la fin de l'histoire », auquel participaient Cornelius Castoriadis, Edgar Morin et Jean-Luc Boilleau, dont les interventions sont reprises dans un ouvrage collectif, De la fin de l'histoire, Editions du Félin, Paris, 1992.

Après avoir rappelé que, pour Fukuyama, « constater que nous sommes entrés dans la fin de l'histoire, (...) c'est comprendre, qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en attriste, que, les dernières illusions dissipées, fort de ce nouveau savoir, il n'y a plus rien d'autre à faire qu'à gérer ce qui est », Jean-Claude Michéa entamait la discussion de cette thèse, et formulait trois questions :

1) « Premier problème : la société moderne, à la différence des sociétés dites traditionnelles qui visent (quelle que soit la diversité de leurs formes) à maintenir un équilibre, a pour idéal et principe de poser son propre développement porté à l'infini (...) Or ce désenchantement du monde - cette soumission crois-

sante de la vie aux lois de l'économie - peut-il se poursuivre à l'infini sans rencontrer des limites dans les ressources de la nature d'une part, et dans la patience des individus de l'autre ? (...)

2) « Si cela n'est pas possible, si donc contrairement à ce que pensait Fukuyama, la critique et le dépassement de ce monde demeurent des nécessités pratiques, cela signifie-t-il - et c'est le second problème - qu'il suffirait de dépeussier la critique marxiste (qui reste le fondement conscient ou implicite des entreprises communistes et socialistes) pour que l'histoire retrouve son rythme véritable ? Autrement dit, faut-il considérer que le communisme n'aurait pas été une parenthèse dans le siècle mais un simple faux départ : ce n'était pas l'essence du projet qui était aberrante mais uniquement les formes historiquement déterminées de sa mise en œuvre. Or suggérer cela, n'est-ce pas négliger de montrer ce qu'il y a de fondamentalement commun - depuis Saint-Simon - entre les imaginaires du communisme, du socialisme et du capitalisme : la croyance quasiment religieuse à la nécessité, et à la possibilité, d'un développement infini de la grande industrie ?

3) « Enfin - et c'est le dernier problème - il est évident que ces questions supposent une philosophie de l'histoire. Celle-ci est-elle, comme le voulaient Hegel et Marx, le lieu d'un développement dialectique, logique et nécessaire ? L'essor du capitalisme et l'occidentalisation du monde dorment-ils - en puissance - dans la révolution néolithique ou dans les pratiques des Indiens de la forêt amazonienne ? ou doit-on au contraire, avec Rousseau par exemple, réhabiliter la part du contingent, de l'accidentel, tout ce qui fait de l'histoire une aventure imprévisible qui met en jeu la liberté des hommes, c'est-à-dire leur aptitude à inventer du nouveau ? » (De la fin de l'histoire, pp. 59-61)

Jean-Claude Michéa est très proche du MAUSS, et bien que lui aussi soit passé par le marxisme, on peut constater qu'il ne se contente pas de « dépeussier la critique marxiste » ou de réhabiliter une version « hétérodoxe » du marxisme, parce qu'il refuse de s'aveugler sur « ce qu'il y a de fondamentalement commun - depuis Saint-Simon - entre les imaginaires du communisme, du socialisme et du capitalisme : la croyance quasiment religieuse à la nécessité, et à la possibilité, d'un développement infini de la grande industrie ».

Quant à l'intervention de Castoriadis, je voudrais en citer les dernières phrases, car elles nous ramènent aux questions qui vont être débattues dans la rencontre avec le MAUSS, et qui portent à la fois sur la démocratie, et sur le privilège historique des sociétés où elle est apparue :

« Toutes les cultures ont créé, en dehors de l'ensembliste-identitaire, des œuvres magnifiques, mais pour ce qui est de la liberté humaine, il n'y a eu que deux cultures, comme deux grandes fleurs poussant dans ce sanglant champ de bataille, où quelque chose de décisif s'est créé : la Grèce ancienne et l'Europe occidentale. Cette deuxième fleur est peut-être en train de se faner, peut-être cela dépend-il de

nous qu'elle ne se fane pas définitivement, - mais finalement, il n'y a aucune garantie que, si elle se fanait, une troisième fleur surgirait plus tard, avec des couleurs plus belles » (De la fin de l'histoire, p.71)

Dans l'Institution imaginaire de la société, Castoriadis écrivait déjà que « les Athéniens n'ont pas trouvé la démocratie parmi d'autres fleurs sauvages qui poussaient sur la Pnyx », la démocratie n'est pas donnée par la nature, ni par le développement dialectique des rapports sociaux, c'est une création historique, et comme telle, aléatoire. Rien n'est plus étranger à la pensée marxiste.

Dans la pensée de Marx, depuis la Question juive jusqu'au Capital et à la Critique du programme de Gotha, les idées fondatrices de la démocratie moderne sont constamment réduites au rôle d'une phraséologie juridique, elles constituent simplement les conditions formelles qui rendent possible la généralisation de l'échange marchand. Une marchandise ne peut être vendue et achetée que si son détenteur actuel, ainsi que l'acquéreur à qui elle sera transmise, sont des sujets juridiques libres, qui disposent d'un même « jus utendi, fruendi et abutendi » sur la chose qu'ils se transmettent. Tant que le secteur marchand reste enclavé dans une société féodale ou « asiatique », la liberté et l'égalité formelle des acteurs économiques ne sont pas encore érigées en principes « naturels », éternels et universels, de l'organisation sociale. Mais dans la société capitaliste moderne, où tous les produits du travail humain, et le travail lui-même, deviennent des marchandises, les conditions juridiques de l'échange généralisé définissent les « droits naturels, imprescriptibles et inaliénables » de l'homme. L'idéologie démocratique n'est ainsi que l'expression consciente, apparemment rationnelle, de la nécessité historique qui s'accomplit dans les rapports sociaux de production, mais elle dissimule le caractère historique et contingent de la société capitaliste, elle lui donne l'apparence d'une organisation « naturelle », fondée sur la « nature humaine » et sur les lois « naturelles » de l'économie. Suivant la formule célèbre, « il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus » (Misère de la philosophie).

Ne sous-estimons pas la puissance critique d'une argumentation qui reste utilisable face aux discours idéologiques des oligarchies libérales, qui continuent à couvrir des rapports d'exploitation et de domination sous le manteau de Noé des « valeurs démocratiques » et de « l'état de droit ». Encore faut-il préciser que l'exploitation elle-même ne peut être pensée dans le cadre d'une prétendue science économique : « L'exploitation est une idée politique : elle présuppose qu'une autre société est possible, et affirme que la société présente est injuste. Si on accepte la société telle qu'elle est, toutes les dépenses (les catégories de dépenses) qui y ont lieu sont nécessairement déterminées par sa structure et nécessaires pour sa continuation : la nourriture des ouvriers autant que la police, les prisons, etc. Si la société doit exister et fonctionner comme société capitaliste, « la loi et l'ordre » sont des inputs tout autant (sinon plus) nécessaires à la fabrication du produit total que la force de travail. Il n'y a pas d'économie égyptienne sans prêtres et sans Pharaon. Si un paysan ou esclave égyptien avait eu l'idée que le Pharaon et les prêtres

l'exploitaient, cela aurait voulu dire qu'il aurait conçu la possibilité d'une autre institution de la société, et jugé celle-ci préférable » (Devant la guerre, pp. 211-212).

Et de toute façon, cette réduction des principes démocratiques à l'idéologie de la classe bourgeoise méconnaît la réalité de libertés fondamentales qui n'ont rien à voir avec la liberté du commerce, comme la liberté de communiquer ses opinions, liberté dont on ne peut jouir que si tous les autres en jouissent. Si la liberté de l'individu égoïste et utilitariste « s'arrête là où commence la liberté des autres », la liberté du citoyen « commence là où commence la liberté des autres » (L'institution imaginaire de la société, collection Points, p. 137).

Sur tout cela, pour l'essentiel, Castoriadis et le MAUSS semblent être d'accord. Mais, dans la discussion, Alain Caillé retourne contre Castoriadis l'argument que celui-ci avait opposé au marxisme : si Marx a pu réduire l'histoire universelle à un schéma qu'il tire de l'histoire récente du capitalisme occidental, est-ce que Castoriadis échappe à l'helléno-centrisme, ou à l'euro-centrisme, lui qui présente la démocratie comme une création gréco-occidentale ? Ne méconnaît-il pas (malgré les précieuses observations de Pierre Clastres et, plus inattendues, celles de Jean Baechler) le caractère démocratique des sociétés archaïques, qui avaient su refuser l'émergence d'un pouvoir séparé, ainsi que la scission de la société en classes sociales antagonistes ?

Cette objection suppose que la démocratie soit définie par des procédures, telles que l'élection, ou le tirage au sort, auxquelles on a recours, tout naturellement, dans les sociétés où le lieu du pouvoir reste indéterminé, où il reste un lieu vide, comme l'agora grecque, où chacun, à son tour, peut prendre la parole. Comme le montre Jean-Pierre Vernant, c'est dans ces conditions que la démocratie s'est constituée en Grèce, quand ce qui est « au milieu » de la cité et de la vie sociale, ce n'est plus le palais d'un roi, comme à Cnossos, mais la place publique. Ces conditions sont-elles « nécessaires et suffisantes » ? Suffisait-il qu'elles soient données pour que la démocratie éclore naturellement, comme une fleur printanière ? Rappelons que, chez les Grecs, l'institution la plus démocratique, qui était le tirage au sort, a d'abord été perçue comme un moyen de laisser la décision entre les mains des dieux, quand les hommes n'osaient pas décider par eux-mêmes. Mais si, à juste titre, nous pensons que les Grecs ont créé la démocratie, c'est parce qu'ils ont pris sur eux la responsabilité de se donner des lois que ne leur avaient dictées ni les dieux, ni le destin, ni même la nature.

Ce que, bien entendu, on ne peut pas trouver dans les sociétés primitives :

« On trouve l'hétéronomie dans des sociétés primitives, en fait dans toutes les sociétés primitives, alors qu'on ne peut pas vraiment parler d'une division entre couches dominantes et couches dominées dans ce type de société. Donc, qu'est-ce que l'hétéronomie dans une société primitive ? C'est que les gens croient fermement (et ne peuvent que croire) que la loi, les institutions de leur société, leur ont été données une fois pour toutes par quelqu'un d'autre : les esprits, les ancêtres, les

dieux ou n'importe quoi d'autre, et qu'elles ne sont pas (et ne pouvaient pas être) leur propre œuvre (...) » (Domaines de l'homme, collection Points, p. 43).

La démocratie ne peut donc se réduire à l'indétermination du lieu où s'établit le pouvoir légitime - et la légitimité du pouvoir - car une telle indétermination définit seulement la « société ouverte », au sens de Karl Popper, c'est-à-dire la société libérale, que nous préférons certes au fascisme et au stalinisme, mais c'est tout autre chose que la démocratie. Dans le débat avec le MAUSS, Castoriadis refuse de définir la démocratie par l'indétermination, mot qu'il laisse à Claude Lefort, et rappelle que, pour sa part, il parle de création : « A partir du moment où nous parlons d'imagination radicale, chez les individus - c'est ce qui nous intéresse ici - d'imaginaire instituant radical dans l'histoire, nous sommes obligés d'admettre que toutes les sociétés au même titre procèdent d'un mouvement de création d'institutions et de significations. (...) Maintenant, à partir du moment où on ne se borne plus à considérer l'histoire (...) mais où on se donne le droit d'avoir des positions politiques - et ça, c'est déjà sortir non seulement de la considération philosophique mais du simple constat d'une équivalence *prima facie* de toutes les sociétés -, eh bien ce droit ne va pas de soi. »

C'est pourquoi, il faut le redire, la démocratie est bien une création historique du monde gréco-occidental, ce qui ne veut pas dire qu'elle lui appartient, comme un bien qui devrait rester son apanage. Au contraire, dès que nous adoptons les valeurs démocratiques, celles d'une société où, comme dit Rousseau, « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté », nous les posons comme des valeurs universelles, nous voulons qu'elles régissent toute société, mais nous ne pouvons pas les croire « naturelles », au sens où la loi de la pesanteur est naturelle. En créant ces valeurs, l'homme gréco-occidental légifère pour tous les hommes, mais il ne s'agit pas de l'ethnocentrisme impérial par lequel on a prétendu imposer la « civilisation » à des peuples « barbares ».

D'abord, parce que les Grecs, à l'époque classique, n'ont jamais cru qu'ils étaient plus civilisés que les Perses et les Egyptiens, qu'ils appelaient certes « Barbares », mais ce mot, qui apparaît chez Hérodote, était si loin d'avoir un sens péjoratif que Plutarque, longtemps après, écrira un essai « sur la malignité d'Hérodote », qu'il accuse de partialité en faveur des Barbares. C'est seulement à l'époque romaine que le mot « Barbare », en s'appliquant aux peuples qui vivaient au-delà du « limes » de l'Empire romain, prend le sens qui, plus tard, à partir du 16^{ème} siècle, fournira un prétexte à l'expansion coloniale du monde occidental - ce que croit dénoncer l'intelligentsia progressiste quand elle répète, à la suite de Lévi-Strauss, que « le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie ». Mais Lévi-Strauss lui-même, dans une note ajoutée à la réédition de « Race et histoire » dans son recueil « Anthropologie structurale deux », reconnaît l'incohérence logique de cette phrase-choc, où « l'homme qui croit à la barbarie » est qualifié de « barbare » par quelqu'un qui prétend qu'on ne doit pas croire à la barbarie. Absurdité qu'avait su éviter Montaigne, dans un texte où il dénonçait l'ethnocentrisme européen, sans tomber dans le piège du relativisme culturel : « Je pense, écrit-il

dans son essai Des Cannibales, qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu'à le manger mort, à deschirer par tourmens et par gehennes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens, et aux pourceaux (...) que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé ». Montaigne ne met pas en question l'existence de la barbarie, il se contente d'observer que la conduite des Européens est encore plus barbare que celle des Cannibales, qui sont certes barbares, « eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie », ce qui implique la référence à des valeurs universelles, au nom desquelles un Européen peut condamner la barbarie de ses compatriotes, et rendre justice aux peuples colonisés, parce que le mot « barbare » ne doit plus qualifier un peuple en tant que tel, mais une manière d'agir, agressive et cruelle.

Ces valeurs universelles ne se confondent pas avec les valeurs de notre culture, elles ne sont universelles que parce qu'elles ne nous appartiennent pas, et parce que que tout homme, dans toute autre culture, est en droit de les faire siennes. Elles ne sont « européennes », ou « gréco-occidentales », que dans la mesure où l'Europe ne désigne plus, comme l'explique Castoriadis dans un texte de 1983, « ni une entité géographique ni une entité ethnique. Un des moments les plus forts de la création européenne se situe en Nouvelle-Angleterre, à la fin du XVIIIème siècle - et ses effets n'ont pas cessé d'être vivants. Et elle ne l'est plus, en fait, depuis deux siècles. Le Japon, les dissidents du Mur de Pékin, des millions de gens éparpillés sur toute la planète lui appartiennent. L'Afrique du Sud blanche, non. » (Domaines de l'homme).

L'Europe, en ce sens-là, c'est la société qui se veut autonome, et ne peut pas vouloir imposer son autonomie à des hommes ou à des peuples qui se satisferaient d'être hétéronomes. Les peuples n'aiment pas les missionnaires armés, et il n'est pas question « de régler par les armes les différends avec des peuples qui continuent à dire : 'Il faut lapider les adultères', 'il faut couper les mains des voleurs', etc. » (De l'écologie à l'autonomie, p. 106). L'autonomie, déclare Castoriadis dans un autre texte, se propage « comme un virus ou un poison », elle exerce une « contamination libératrice », qui pourra « corroder » les significations « essentiellement religieuses » qui dominent, entre autres, les cultures islamiques (La montée de l'insignifiance, p. 178). La « supériorité » des sociétés laïques et démocratiques ne peut être revendiquée que comme celle de sociétés où nous pouvons nous demander si nos lois sont justes, ou si nous devons les changer, alors qu'une telle interrogation n'a aucun sens dans une société où on s'imagine que les lois ont été dictées par un dieu.

Intruduction

C. CASTORIADIS : J'ai une faiblesse dans cette discussion, c'est que j'ai suivi vos publications mais sans doute pas avec suffisamment de diligence et de soin. Donc, il ne faudra pas m'en vouloir si par moments, je montre un manque d'informations honteux par rapport à vos positions, et si jamais je les déforme - je ne pense pas d'ailleurs que je le ferai -, ce sera involontairement.

Alain Caillé m'avait demandé comment préparer cette réunion. Je lui avais dit que, pour éviter un exposé introductif qui est toujours trop lourd - en tout cas pour le public -, le mieux serait de m'adresser un certain nombre de questions, et c'est ce qu'il a fait.

Il y a deux parties dans la lettre qu'il m'a envoyée. Une première n'est pas vraiment une question : il me demande de porter une appréciation sur le M.A.U.S.S. [C. Castoriadis lit la lettre.] « [...] et, dit-il, c'est dans cet esprit que nous avons invité Claude Lefort qui, relisant quelques textes publiés dans le M.A.U.S.S. en vue de rédiger un bref papier destiné à célébrer notre dixième anniversaire, s'est soudain senti une grande distance avec certains de nos propos, et notamment ceux de mon ami Serge Latouche. Comme, disait-il, il faudrait trop de temps et de pages pour expliquer les raisons de son désaccord, je l'ai invité à venir les formuler devant le groupe tout informel du M.A.U.S.S. Vous pourriez peut-être prendre la suite de ce premier débat, dont vous avez eu, je crois, connaissance, et ceci ouvrirait tout de suite sur les questions que nous pourrions vous poser. » Après viennent d'autres questions...

Je voudrais dire simplement deux mots là-dessus. Moi, j'ai beaucoup de sympathie pour le M.A.U.S.S. J'ai beaucoup de sympathie pour ce que vous faites et pour votre esprit critique. Mais je ne me hasarderais pas à porter une appréciation sur vous.

Ce qui me pose un peu problème, ce sont les limites que vous traceriez ou que vous tracez à l'idée, à la signification du don comme moyen. Comme moyen oui, mais aussi peut-être comme finalité d'une institution de la société. Parce que, en même temps, la plupart d'entre vous - et en tout cas Caillé dans la suite de sa lettre - semble défendre quand même très fermement l'idée du marché. On y reviendra dans la discussion. Il y a là quelque chose qui n'est pas tout à fait homogène, je pense. Ou alors il faudrait essayer de délimiter quelles sont les sphères du marché, et quelles sont les sphères du don, et puis peut-être - mais je préférerais qu'on le fasse par la suite - faut-il essayer d'approfondir, de critiquer un peu cette idée du don. J'en dirai deux mots tout à l'heure.

J'ai lu le papier que vous avait adressé Lefort, vous me demandez de dire ce que

j'en pense ¹. Je n'ai pas grand-chose à en dire, en fait. Parce que je pense, pour parler tout à fait franchement - comme c'est mon habitude et ma nature -, moi, je trouve que chez Lefort, il y a une apologie de la démocratie en général - une théorie de la démocratie si l'on veut. (Je dirai tout à l'heure quelques mots sur ma propre position.) Ce que je ne vois pas chez Lefort, malgré la note en bas de page que vous avez ajoutée à son texte, c'est une quelconque critique de la société contemporaine. Et là-dessus, je suis à la fois très ferme, et je réagis de façon très désagréablement surprise. Il y a des phrases du genre : « Ne croyez pas que je sois un partisan inconditionnel de la modernité ou de la société contemporaine. » Je ne sais pas qui en est un partisan inconditionnel. Balladur lui-même ne l'est sans doute pas puisqu'il dit : « Il faut du changement ». Mais qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce qu'on reproche à la société contemporaine ?

À partir du moment où on la met précisément en regard de ses implications, ne serait-ce que de l'idée véritable de démocratie - enfin de l'idée dans sa pleine potentialité -, on voit qu'il y a des choses qui ne vont pas. Et ça dépasse de loin les critiques marxistes traditionnelles, etc. Il y a des phénomènes nouveaux, des phénomènes plus qu'inquiétants, il y a une sorte d'effondrement, une espèce d'enfoncement peut-on dire - comme un immeuble dont les fondations cèdent - de l'humanité occidentale contemporaine. Ça s'enfonce, et ça commence à pencher comme la tour de Pise, mais sans la même résistance peut-être...

A. CAILLÉ : *Ça irait plus vite !*

C. C. : Oui, oui, ça irait plus vite. Mais ce n'est pas seulement ça. Ce n'est pas sur des raisons pragmatiques qu'on critique la situation contemporaine. Ça, c'est un petit aspect de la question et pas tellement important. On la critique sur des questions de principe, à savoir : qu'est-ce que c'est que cette société dans laquelle la principale occupation des gens - de ceux du moins qui le peuvent -, c'est de s'enrichir, et celle des autres de survivre et de s'abrutir ? Il y a là quelque chose. Le discours sur la démocratie comme indétermination, c'est beau - ou pas beau, je ne sais pas - mais ce n'est pas ma tasse de thé. Enfin, il y a une situation contempo-

¹ Cf. Claude Lefort, « *Réflexions sur le projet du MAUSS* », *Revue du MAUSS Semestrielle - RMS* -, n°2, second semestre 1993, pp. 71-79. Dès les premiers mots de ce texte, Claude Lefort exprime sa sympathie pour le MAUSS, en rappelant qu'il y a « *plus de vingt-cinq ans que j'ai noué une amitié intellectuelle avec Alain Caillé. Si je me souviens bien, c'est en 1966 que je lui demandai de me rejoindre à l'université de Caen, où j'avais été chargé depuis peu de mettre sur pied un enseignement de sociologie. Nous avons travaillé là en parfaite entente durant quelques années. J'admirais l'ampleur de sa curiosité qui l'amenait à s'intéresser aussi bien à la philosophie qu'à l'économie politique ; j'appréciais son irrévérence naturelle à l'égard des maîtres de la sociologie de l'époque. (...) Le projet du MAUSS, ne serait-ce que parce que Caillé était à son origine, ne pouvait que susciter mon intérêt. La revue ne m'a pas déçu, à beaucoup d'égards. Elle me paraît avoir ouvert un espace à des recherches qui ne soient assujetties ni au marxisme, ni au structuralisme, ni au fonctionnalisme, ni à l'individualisme méthodologique, ni à l'empirisme dogmatique* ».

raine fondamentale qu'on ne peut pas accepter comme ça...

J'en viens maintenant aux questions... Je ne sais pas s'il y a des commentaires là-dessus, dont on discute tout de suite... ?

J. DEWITTE : *Vous pouvez nous chauffer encore un peu...*

C. C. : Je continue donc et j'élève un peu la température, en lisant la lettre de Caillé : « ... D'autre part, je parle ici en mon nom propre, je dois vous dire que si j'ai toujours eu une sympathie pour ce que vous écrivez et pour la clarté », etc., « je reste sur ma faim sur les points suivants. Premier point : je ne comprends pas bien comment vous conciliez votre affirmation que toutes les cultures se valent avec celle que l'une d'entre elles est plus égale que les autres, la culture de la société grecque². Question subsidiaire : dans quelle mesure la culture occidentale moderne en est-elle l'héritière légitime et aurait-elle droit elle aussi à être plus égale que les autres ? Ceci rejoint directement le premier débat sur le tiers-mondisme heideggériano-gauchiste de mon ami Serge » [rires].

Je pense que là, la température commence déjà à monter [rires]. Mais la température monte aussi pour une autre raison : parce que moi, je suis un peu vexé. Parce que - et ça revient encore avec les accusations d'hellénocentrisme -, je ne parle pas de la société grecque exclusivement, d'abord, je parle du mouvement d'autonomie dans ce segment de l'histoire universelle qu'est le segment gréco-occidental. Il ne s'agit pas seulement de la Grèce. Il s'agit sans doute aussi de l'Europe occidentale à partir d'un certain moment, probablement au 11^e ou 12^e siècle.

Deuxièmement, j'ai toujours pris la peine d'affirmer que je ne considère pas que la culture grecque ou, bien entendu, la culture occidentale, même dans ce qu'elles

² Cette formulation, qui nous rappelle une phrase célèbre d'Orwell, dans *La ferme des animaux*, peut renvoyer aussi à une formulation de Castoriadis, dans « *De l'écologie à l'autonomie* », p.100, où la singularité du monde occidental faisait déjà problème : « *Je pense qu'il y a une singularité de l'Occident ou, comme vous voudrez dire, de l'histoire gréco-occidentale ou européenne dans l'histoire universelle. Je pense que cette histoire crée quelque chose de particulier. Comme dirait l'autre : toutes les cultures sont différentes, mais celle-là est plus différente que les autres (rires). Plus différente aussi bien dans l'horreur, d'ailleurs, que dans ce qui nous permet de parler ici ce soir comme nous parlons. Cette différence est, d'abord, dans ce que je peux dire, dans ce que vous pouvez dire, tous, ici, c'est-à-dire : dans ce que je peux penser, dans ce que vous pouvez penser tous ici. (...) Ce traitement hautement particulier, hautement spécifique, nous y sommes tellement habitués, que nous l'oublions. Ainsi, la question : la loi est-elle juste ? nous paraît-elle aller de soi. C'est que nous oublions que nous avons été socialement fabriqués comme individus en fonction d'une tradition de plusieurs siècles, ou de deux millénaires et demi, de telle sorte que cette question : la loi est-elle juste ? ait pour nous un sens. (Question, je le rappelle, qui est la précondition de toute activité politique véritable.) Nous oublions que cette même question n'a aucun sens pour quelqu'un qui croit vraiment à la Bible ou au Coran. Plus même : que pour lui elle est, même mentalement, même « intérieurement », in formulable et inconcevable. » On l'aura remarqué, Castoriadis ne situe pas les cultures sur une échelle graduée où elles apparaîtraient égales ou inégales...*

ont de meilleur, sont un modèle pour le reste de l'humanité ou pour nous-mêmes dans l'avenir. Je dis simplement que là, il y a le début de quelque chose, il y a le germe de quelque chose³.

Qu'est-ce que c'est que ce germe ? Tout simplement, et pour le prendre dans son expression la plus simple : c'est la mise en question de soi-même. Et c'est ce que nous allons faire, ce que nous sommes déjà en train de faire aujourd'hui. La question de Caillé : « Est-ce que vous n'êtes pas européo-centriste ? » est une question européo-centriste. C'est une question qui est possible en Europe, mais je ne vois pas quelqu'un à Téhéran demander à l'ayatollah Khomeini s'il est iranocentriste ou islamocentriste. Parce que ça va de soi.

Cette critique de soi, elle commence en Grèce. C'est Hérodote disant que les Perses sont infiniment meilleurs que les Grecs et que les Égyptiens sont plus sages que les Grecs. Elle est reprise en Occident à partir au moins du 16^e siècle, avec Las Casas, Montaigne, puis Swift, et puis Montesquieu et puis les Lumières, etc. Je pense aux *Lettres persanes*... Cette contestation, cette mise en question de soi-même, c'est pour moi l'essentiel de l'apport de la Grèce ancienne d'abord, de l'Occident ensuite. Et c'est ce qui permet, par exemple, qu'il y ait un mouvement politique et de la vraie politique, et non pas du politique, comme on dit maintenant dans une mode que je trouve pour ma part stupide.

Le politique et La politique

Le politique est ce qui concerne le pouvoir dans une société. Du pouvoir dans une société, il y en a toujours eu et il y en aura toujours - pouvoir au sens de décisions collectives qui prennent un caractère obligatoire et dont le non-respect est sanctionné d'une façon ou d'une autre, ne serait-ce que « Tu ne tueras pas ! » À moins de croire en la mauvaise utopie marxo-anarchiste qu'un jour, les individus agiront spontanément de façon sociale et qu'il n'y aura besoin d'aucune contrainte, etc. Et où il n'y aura même pas besoin de prendre des décisions collectives. Parce que Marx parle, par exemple, de la planification rationnelle des échanges des hommes entre eux et avec la nature. Qui la fait, cette planification rationnelle ? Ce sont les hommes. Est-ce qu'ils sont miraculeusement tous d'accord ? Non. Il y a une minorité, peut-être, ou plusieurs. Faut-il qu'elles suivent la majorité ou pas ?

³ Cf. notamment « La polis grecque et la création de la démocratie », dans *Domaines de l'homme*, pp. 263-264 - et p. 328 dans la collection *Points* : « *La Grèce est le locus social-historique où ont été créées la démocratie et la philosophie et où se trouvent, par conséquent, nos propres origines. Pour autant que le sens et la puissance de cette création ne sont pas épuisés - et je suis profondément convaincu qu'ils ne le sont pas - la Grèce est pour nous un germe : ni un 'modèle' ni un spécimen parmi d'autres, mais un germe* »

Ou bien chacun se retire sur une fraction d'un continent et applique son propre plan. Qu'est-ce que ça veut dire ?

Il y aura donc des décisions collectives. Ces décisions s'imposeront à tout le monde. Ce qui ne veut pas dire qu'il devra y avoir un État, mais qu'il devra y avoir un pouvoir. Mais ce pouvoir a toujours existé - aussi bien dans la tribu primitive, dans la tribu de Clastres, sur les plateaux de Haute-Birmanie, en Chine - Confucius s'en occupe -, etc. C'est quoi ? C'est la discussion des meilleurs moyens de gérer un pouvoir existant. Ce sont des conseils adressés aux gouvernants - dire que le bon empereur est celui dont on parle le moins possible, comme on dit dans le *Tao Te King*. Mais ça, ça ne nous intéresse pas. Ça, c'est le politique.

En revanche, l'apport du monde grec et du monde occidental, c'est la politique. La politique comme activité collective qui se veut lucide et consciente, et qui met en question les institutions existantes de la société. Peut-être les met-elle en question pour les reconformer, mais elle les met en question ; alors que dans le cadre de l'Empire pharaonique, de l'Empire maya ou inca, aztèque ou chinois, ou dans le royaume de Baïbar aux Indes, il peut être question de savoir s'il faut ou pas faire telle guerre, s'il faut ou pas augmenter les impôts, la corvée des paysans, etc., mais il n'est pas question de mettre en cause l'institution existante de la société.

Donc, voilà quel est le privilège, le seul, de la culture, disons maintenant - ne parlons plus de grecque - disons occidentale, c'est ce qui nous importe aujourd'hui. C'est qu'elle se met en question et qu'elle se reconnaît comme une culture parmi d'autres. Et là il y a, en effet, une situation paradoxale : nous disons que toutes les cultures sont égales, mais force est de constater dans une première approximation - une première étape si vous voulez - que parmi toutes ces cultures, une seule reconnaît cette égalité des cultures ; les autres ne la reconnaissent pas. C'est ça le problème. Qui pose des questions politiques et peut arriver à poser des questions pratiques.

Il se trouve que la situation actuellement ne va pas du tout. Elle est complètement catastrophique. Pour l'instant il n'y a rien d'ouvert. Quand il y a dix, 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 ?

Et puis ce n'est pas seulement cela. On parle constamment maintenant du droit d'ingérence. Dans *Le Monde* d'hier, il y a une protestation émanant d'une mission chrétienne italienne dans le Soudan : le gouvernement islamiste du Soudan avait, après les avoir fouettés, torturés, crucifiés, exécuté quatre chrétiens, plus ou moins chefs de tribu. Je ne sais pas s'il faut mettre en action le droit d'ingérence - de toute façon, ça ne se fera pas -, mais est-ce que, puisque les cultures sont égales, nous devrions renoncer à dénoncer ces actes, alors que nous ne renoncerions pas, et nous

ne renonçons pas, à dénoncer le maintien de la peine de mort aux États-Unis par exemple.

Voilà. Là, il y a un problème à la fois intellectuel - si je puis dire ! - et un paradoxe. Mais il faut les affronter. Et il y a un problème pratique qui, pour l'instant, nous est épargné, mais qui ne nous le sera peut-être pas toujours, et qui posera des problèmes très graves.

Question subsidiaire sur ce point : dans quelle mesure la culture occidentale moderne est-elle l'héritière légitime de la culture grecque, et aurait-elle droit elle aussi à être plus égale que les autres ?

J'y ai en partie répondu, c'est-à-dire que je pense que, actuellement, même dans cet effondrement ou ce délabrement, la culture occidentale est quand même à peu près la seule au sein de laquelle on peut exercer une contestation et une remise en question des institutions existantes... je dirais qu'elle ne vous estampille pas immédiatement comme suppôt de Satan, hérétique, traître à la tribu, à la société, etc.

Dans quelle mesure cette culture est l'héritière légitime de la culture grecque ? La question n'a peut-être pas un énorme intérêt dans la discussion d'aujourd'hui, parce que dans cette question-là, il y a à boire et à manger. En un sens, il y a des parties très importantes de la culture grecque qui ont été abandonnées, et on peut le regretter. D'un autre côté, il y en a d'autres qui ont été abandonnées et on ne peut que s'en réjouir, l'esclavage par exemple, ou le statut des femmes.

Le problème de la laïcité - bien que dans le monde moderne d'ailleurs cette question ne soit pas réglée - est que les Grecs avaient une attitude très bizarre à l'égard de la religion. La religion était en effet une religion civique, un appendice de l'État, pas l'État un appendice de la religion. Et puis il y a quand même une ouverture intellectuelle encore plus grande qu'en Grèce. Mais enfin, ce n'est quand même pas une question d'un intérêt pratique immédiat, même si elle a un intérêt philosophique très grand, et même si on aurait raison, je crois, de dire qu'il y a, notamment dans l'histoire de la pensée philosophique, une tangente qui est prise, je dirais un déraillement, par rapport à la première pensée grecque. Mais cette tangente, ce déraillement sont déjà chez Platon - c'est ce qui deviendra par la suite, disons pour aller vite, une sorte de rationalisme, etc., qui se manifestera aussi bien au plan philosophique, intellectuel qu'au plan pratique. Mais, enfin, pour qu'il se manifeste, il faut aussi autre chose qui n'était pas là, même pas chez Platon. Et après Platon, il y a eu Aristote, et c'est tout à fait autre chose... c'est une question quand même particulière. Bref, je m'arrête là pour ce point.

A. CAILLÉ : Je vous remercie. Je crois qu'il y a déjà une masse de questions. Peut-être on engage un premier débat là-dessus ? [silence] Puisque personne ne se précipite, je veux bien reprendre, parce que je reste toujours sur ma faim, et toujours perplexe ; au fond, il me semble que vous défendez à la fois une position que je dirais hyper-relativiste - même si vous ne l'avez pas fait pour l'instant - en af-

firmant que les sociétés procèdent toutes d'un même arbitraire, de l'imaginaire radical instituant, et que de ce point de vue-là, il est impossible de les hiérarchiser, et que donc, elles se valent toutes. Et par ailleurs, vous êtes du côté de ce qui me semble être un universalisme très radical, puisque vous affirmez - et c'est là que je voudrais vous questionner - de façon presque inconditionnelle la valeur d'une dimension culturelle parmi toutes les autres, au-delà de toutes les autres, qui est celle de l'auto-questionnement. Et de ce point de vue-là, affirmant cette valeur inconditionnelle de l'auto-questionnement, qui est d'ailleurs, pour renvoyer au tout début de votre exposé, la valeur inconditionnelle de l'acceptation de l'indétermination radicale du rapport social, donc acceptant cette valeur inconditionnelle, vous dites : cette valeur ne serait réalisée que dans une société, en une certaine période de l'histoire, dans le cas de la société grecque, dans un moment de l'histoire de l'Europe occidentale, 11e-12^e siècle.

C. C. : à partir de...

A. C. : ...à partir de, tout à fait, et cela ne se trouve nulle part ailleurs. Il faut prendre acte du fait de cette singularité historique.

Voilà qui me pose question de deux façons : il y a d'une part, une question de fait qu'on pourrait discuter. Je crois que vous avez raison sur l'acceptation de l'indétermination collective. On pourrait trouver, je crois, bien ailleurs qu'en Occident, des traces de l'acceptation de l'indétermination du sujet individuel, celle du bouddhisme, du taoïsme, etc. ; mais pour ce qui est du plan strictement politique, je crois que vous avez raison. Mais la question que je vous pose n'est peut-être pas tant la question de fait, encore qu'on pourrait en discuter, c'est la question de droit.

Vous avez beau faire, je ne vois pas comment vous pourriez ne pas valoriser, ne pas accorder une valeur éminente à cet auto-questionnement, à l'acceptation de cette indétermination. Et à partir du moment où vous l'acceptez - ce qui d'ailleurs me semble à des tas d'égards légitime -, nécessairement, vous devez valoriser et penser comme plus égale que les autres, comme supérieure aux autres, la seule société dans l'histoire qui place en son cœur l'acceptation de l'indétermination. Et tous vos raisonnements vont d'ailleurs dans ce sens-là, puisque, vous l'avez dit tout à l'heure, vous montrez que dans toutes les autres sociétés - toutes les sociétés autres que la société européenne - se déroulent des pratiques épouvantables - vous parlez de l'esclavage, de la situation des femmes... Si bien que, parti de l'acceptation de toutes les valeurs culturelles de toutes les sociétés, vous aboutissez en fait à la condamnation de toutes les valeurs de toutes les sociétés, sauf celles de la société occidentale...

C. C. : D'abord un commentaire sur le mot d'indétermination. Le mot d'indétermination n'est pas du tout le mien. Je le récusé. N'est-ce pas ? Moi, je parle de création. Et la création n'est pas simplement de l'indétermination.

De l'indétermination, il y en a peut-être dans le monde quantique - je n'en sais rien -, et il y a sans doute une indétermination dans tout monde humain. Mais ce

que la démocratie accepte n'est pas simplement l'indétermination. Elle accepte des tas de choses. Elle accepte la liberté. Elle affirme la liberté. Elle affirme le droit de la majorité, elle affirme l'égalité des opinions au moins, autrement le droit de la majorité n'a aucun sens.... On ne compterait pas les gens, si Platon avait raison, s'il y avait des gens qui savaient et d'autres qui ne savaient pas. Et plus généralement au plan ontologique, ce qui définit l'être, ce n'est pas l'indétermination, c'est la création de nouvelles déterminations ; et si jamais il y a une société selon mes vœux, ce ne sera pas une société de l'indétermination. Ce sera une société qui se déterminera autrement et se déterminera précisément de manière à permettre sa propre mise en question, etc. Mais ça, c'est une création, c'est une loi de cette société. Dire indétermination, à mes yeux, ça ne veut rien dire. Il faut parler d'un imaginaire créateur, instituant, c'est-à-dire déterminant, précisément. Là, on parle philosophie....

Alors, à cet égard-là, du point de vue philosophique, j'ai dû parler tout à l'heure d'un paradoxe, paradoxe qui se résume peut-être essentiellement au passage de la philosophie à la politique. A partir du moment où nous parlons d'imagination radicale, chez les individus - c'est ce qui nous intéresse ici - d'imagination instituant radical dans l'histoire, nous sommes obligés d'admettre que toutes les sociétés au même titre procèdent d'un mouvement de création d'institutions et de significations.

Il y a les créations des Mayas et des Aztèques, il y a celles des Égyptiens, des Grecs, celles des Italiens des 13^e-14^e siècles, etc., et les nôtres aujourd'hui ou celles des Chinois - peu importe. Alors, au plan philosophique, je veux récuser les déterminismes historiques et récuser également, par exemple, une philosophie de l'histoire de type hégélien avec sa hiérarchie des sociétés qui progressent en réalisant toujours plus la Raison jusqu'à une société qui accomplit son règne. Il y a ça d'un côté. Maintenant, à partir du moment où on ne se borne plus à considérer l'histoire - théorin : à faire la théorie, théorie au sens profond, fort du terme, à regarder le déroulement de l'histoire humaine, à essayer de le comprendre, à essayer de comprendre les différentes sociétés -, mais où on se donne le droit d'avoir des positions politiques - et ça, c'est déjà sortir non seulement de la considération philosophique mais du simple constat d'une équivalence *prima facie* de toutes les sociétés -, eh bien ce droit ne va pas de soi.

Moi, ce qui m'étonne très souvent dans ces discussions - je ne dis pas ça pour vous -, c'est notre provincialisme. On parle comme si de tout temps les gens avaient pris des positions politiques, s'étaient donné le droit de discuter, de critiquer leur société. Mais c'est une illusion totale ! Provincialisme dans un milieu hyper-cultivé ! ça a existé deux siècles dans l'Antiquité et trois siècles dans les Temps modernes ! Et pas partout ! Sur de tout petits promontoires, le promontoire grec ou le promontoire occidental, européen, c'est tout. Ailleurs, ça n'a pas existé. 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 in-

concevable. Il ne dispose pas des cadres mentaux pour le faire.

Alors, à partir du moment où nous nous donnons ce droit, nous nous trouvons aussi dans l'obligation de dire : parmi ces différents types de sociétés, qu'est-ce que nous choisissons ? Est-ce que nous choisissons la société islamique ? Est-ce que nous choisissons l'Empire romain sous les Antonins, l'époque dorée ? soi-disant dorée... pour ceux qui étaient dorés eux-mêmes. Est-ce qu'on doit restaurer l'empire des Antonins ? Pourquoi pas ?

Eh bien, non ! Pourquoi ? Au nom de quoi ? Eh bien, précisément parce que - et c'est encore un paradoxe - la culture dans laquelle nous nous trouvons nous donne les armes et les moyens d'avoir une posture critique, moyennant laquelle nous faisons un choix dans... disons les paradigmes historiques présents ou dans les projets possibles - et c'est plutôt les projets que les paradigmes puisque, comme je le disais tout à d'heure, il n'y a pas de modèle. Il y a un projet d'autonomie qui a son germe : en Grèce et en Occident, mais qui sans doute doit aller beaucoup plus loin.. À ce moment-là, nous nous situons comme des hommes, des êtres - des anthropoi, pas des mâles - politiques et nous disons : voilà, nous sommes pour... par exemple les droits de l'homme et l'égalité des femmes, et contre... par exemple, l'infibulation vaginale et l'excision. Nous sommes contre. Je suis contre.

Alors, je ne vois pas où est la contradiction. Je n'ai jamais dit que, au point de vue d'un choix politique, toutes les cultures sont équivalentes, que... la culture esclavagiste des États du sud américain, si idylliquement décrite par Mme Mitchell dans *Autant en emporte le vent* par exemple, vaut n'importe quelle autre culture du point de vue politique, ce n'est pas vrai.

Je ne sais pas si ça vous satisfait ?

C. MOUFFE : *Par rapport à ce que vous venez de dire : quelles seraient les conditions d'universalité de ces valeurs, donc d'autocritique, de démocratie que vous défendez ? Parce que je suppose que ça ne peut pas se généraliser comme ça, sans qu'une série de conditions culturelles soient données ? Donc comment est-ce que vous voyez ces valeurs d'origine occidentale devenir des valeurs dominantes dans d'autres cultures ? Quelle serait votre position par rapport à ça ?*

C. C. : C'est une question pratique ?

C. M. : *Pratique et théorique à la fois...*

La condition de l'universalisation des valeurs occidentales

C. C. : Au plan théorique, la réponse ne serait pas très difficile, parce qu'on peut tout simplement parler de Tien-Ân-Men à Pékin... 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.

Mais si ce que vous me demandez, c'est : qu'est-ce qu'on fait si les autres persistent ? - parce que c'est ça finalement la question -, la réponse est : on ne peut rien faire, on peut simplement prêcher par l'exemple. Robespierre disait : « Les peuples n'aiment pas les missionnaires armés. » Moi, je ne suis pas pour l'imposition, par la force, d'une démocratie quelconque, d'une révolution quelconque, dans les pays islamiques ou dans les autres. Je suis pour la défense de ces valeurs, pour leur propagation par l'exemple, et je crois - mais ça, c'est une autre question - que si actuellement ce... disons rayonnement a beaucoup perdu de son intensité (les choses sont plus compliquées que ça d'ailleurs...), c'est en grande partie à cause de cette espèce d'effondrement interne de l'Occident. La renaissance de l'intégrisme, le fondamentalisme islamique, ou même aux Indes d'ailleurs où il y a des phénomènes analogues chez les hindouistes, sont en grande partie dus à ce qu'il faut bel et bien appeler la faillite spirituelle de l'Occident. Actuellement, la culture occidentale apparaît pour ce qu'elle est, hélas ! de plus en plus : comme une culture de gadgets !

Qu'est-ce qu'ils font, les autres ? - c'est d'ailleurs très drôle ! Dans une duplicité admirable, ils prennent les gadgets et ils laissent le reste⁴. Ils prennent les Jeeps, les mitraillettes, ils prennent la télévision comme moyen de manipulation ; au moins les classes possédantes - ils ont les télévisions couleur, les voitures, etc., mais ils disent que tout le reste, c'est la corruption occidentale, c'est le Satan, etc. Je crois

⁴ Dans un article publié en 1988, Castoriadis observait que « *Les techniques du pouvoir, c'est-à-dire les techniques d'abrutissement collectif - il y a un haut-parleur dans tous les villages qui diffuse le discours du chef, il y a une télévision qui donne les mêmes nouvelles, etc. - ces techniques se diffusent avec la vitesse du feu dans la prairie, et ont envahi toute la terre ; tout de suite cela s'est répandu partout. N'importe quel caporal dans n'importe quel pays du tiers-monde sait manier les Jeeps, les mitraillettes, les hommes, la télévision, et les mots 'socialisme', 'démocratie' et 'révolution'. Cela, nous le leur avons donné, appris de façon très généreuse. Ce qui est relativement peu diffusé, c'est précisément l'autre composante de notre société, c'est-à-dire les valeurs émancipatrices, démocratiques, de libre recherche, de libre examen, etc.* » Cahiers Vilfredo Pareto, Revue Européenne des Sciences Sociales, n° 79, 1988, p. 108, - cité par Serge Latouche dans *Décoloniser l'imaginaire*, Paris 2003, p. 68

que tout est dû au, et aussi conditionné par, le fait que l'Occident lui-même a un rayonnement de moins en moins fort parce que, précisément, la culture occidentale, et en tant que culture démocratique au sens fort du terme, s'affaiblit de plus en plus.

Mais, pour en revenir à votre question : la condition de l'universalisation de ces valeurs. Que les autres se les approprient - et sans doute alors là, s'il y a un addendum, qui est tout à fait essentiel dans mon esprit, se l'approprier ne veut pas dire s'euro-péaniser. Et là, c'est un problème que je ne suis pas en mesure de résoudre. S'il est résolu, ce sera par l'histoire. J'ai toujours pensé qu'il devrait y avoir non pas une synthèse possible, je n'aime pas le mot, trop radical-socialiste, mais un dépassement commun qui combinerait la culture démocratique de l'Occident avec des étapes qui doivent venir, ou qui devraient venir, c'est-à-dire une véritable autonomie individuelle et collective dans la société, avec conservation, reprise, développement sur un autre mode des valeurs de socialité et de communauté qui subsistent - dans la mesure où elles ont subsisté - dans les pays du tiers monde.

Il y a encore des valeurs tribales en Afrique. Hélas, elles se manifestent de plus en plus dans les massacres mutuels ; mais elles continuent aussi à se manifester dans des formes de solidarité entre les personnes qui sont pratiquement tout à fait perdues en Occident et misérablement remplacées par la Sécurité sociale... Alors, je ne dis pas qu'il faut transformer les Africains les Asiatiques, etc., en Européens. Je dis qu'il faut qu'il y ait quelque chose qui aille au-delà et qu'il y a encore dans le tiers monde, ou du moins dans certaines parties, des comportements, des types anthropologiques, des valeurs sociales, des significations imaginaires comme je les appelle, qui pourraient être, elles aussi, prises dans ce mouvement, le transformer, l'enrichir, le féconder.

S. LATOUCHE : Je voudrais rebondir, reprendre finalement la question d'Alain, puisque, en fait, Alain a repris la mienne, d'une certaine façon.

Je trouve que votre position est quand même un peu radicale sur cette mise à distance - ou cette capacité de critique de soi - dans les autres sociétés. Parce que les exemples que vous prenez, vous les prenez dans la réalité contemporaine, c'est-à-dire dans des sociétés qui sont occidentalisées et mal occidentalisées. Ce sont des sociétés modernisées, c'est-à-dire dans lesquelles on assiste, du fait de leurs contradictions, à ce qu'on pourrait appeler une fermeture totalitaire de l'esprit. Il y a eu quand même dans les sociétés anciennes, dans les grandes sociétés, en Chine, en Inde, des périodes importantes de discussion philosophique avec des dimensions universalistes et des mises à distance.

Alors, j'entends bien que cette critique de soi, cette mise à distance par rapport à soi, n'a jamais atteint le niveau qu'elle a atteint en Occident. C'est évident. Mais ceci a son revers. Certes c'est l'Occident qui a poussé le plus loin l'idée d'une humanité universelle - par opposition à des existences spécifiques d'enfermement tribal, qui n'a d'ailleurs jamais été un enfermement total ; certainement l'idée

*d'une humanité potentiellement fraternelle d'hommes identiques ou égaux, etc., n'a jamais été développée aussi loin qu'en Occident. Mais elle s'est développée, elle s'est construite comment ? De façon très particulière. Ce qui a fait des hommes une collection, un ensemble solidaire, c'est justement le fait qu'on ait défini un ennemi commun de cette humanité, ce que n'avaient pas fait les autres sociétés. Et cet ennemi, c'est la nature*⁵.

À partir du moment où on a décidé que l'homme était « maître et possesseur de la nature », on a désigné la victime qui solidarisait les hommes entre eux : la nature, dont il fallait percer les secrets, qu'il fallait, comme dit Bacon, « soumettre comme une femme publique à nos désirs » pour en tirer matériellement ce qui était la condition d'une fraternité universelle : l'enrichissement de tous, qui permettait donc de supprimer les conflits entre les hommes et de les déplacer en conflits entre les hommes et la nature. Avec, potentiellement, cette contradiction qu'en instrumentalisant la nature - ce que n'avaient jamais fait à ce point-là les sociétés antérieures ou les autres sociétés -, on se donnait aussi les moyens d'instrumentaliser l'homme lui-même. Si dans le même mouvement on proclamait la fraternité universaliste, on la détruisait en décidant que certains hommes n'étaient pas des hommes, ou étaient des sous-hommes, et ils basculaient, en tant qu'esclaves, du côté de la nature ; et alors, on pouvait aussi les soumettre et les traiter selon nos désirs. Du coup, on a peut-être aboli l'esclavage, mais on a inventé les camps de concentration...

C. C. : Je n'ai aucune difficulté à... à arrondir un peu les angles d'une opposition que je présente comme tranchée parce que je veux souligner quelque chose. Je veux secouer les gens, et je veux faire comprendre que l'homme n'est pas de droit divin un être démocratique.

Que la démocratie a été une création, une conquête de l'histoire, qu'elle est constamment en danger et que d'ailleurs elle est en train de ficher le camp. En Europe, on a eu le totalitarisme et, après le totalitarisme, on a le pouvoir des médias et des politiciens corrompus et des grands hommes d'affaires...

Mais, d'abord historiquement, il faut sans doute revenir et examiner de plus près le cas de l'Inde et de la Chine. Ce n'est pas seulement au plan intellectuel que ça a été poussé beaucoup moins loin. Les deux points sont d'ailleurs tout à fait con-

⁵ Serge Latouche fait sans doute allusion à « *De l'écologie à l'autonomie* », Paris 1980, pp. 37-38, où Castoriadis déclarait : « *La plus belle et la plus concise formulation de l'esprit du capitalisme que je connaisse, c'est l'énoncé programmatique bien connu de Descartes : atteindre au savoir et à la vérité pour nous rendre maîtres et possesseurs de la nature* ». C'est dans cet énoncé du grand philosophe rationaliste que l'on voit le plus clairement l'illusion, la folie, l'absurdité du capitalisme (comme aussi d'une certaine philosophie et d'une certaine théologie qui le précèdent). *Qu'est-ce que cela veut dire, nous rendre maîtres et possesseurs de la nature ? Remarquez aussi que sur cette idée privée de sens se fondent aussi bien le capitalisme que l'œuvre de Marx et le marxisme* ».

joint. C'est que cette culture philosophique est restée une culture de mandarins, au sens large du terme. Elle ne se déroule pas dans l'agora. Elle se déroule dans un milieu fermé qui est le milieu des savants, des sages, des philosophes et des doctes, etc. C'est vrai aussi bien en Inde qu'en Chine. Et, lié à cela - c'est pour moi une évidence -, c'est que vous ne verrez jamais ni en Inde ni en Chine cette confluence de l'inquiétude et du mouvement de l'interrogation philosophique avec la question politique. Vous prendrez les plus grands sages, vous verrez qu'ils disent : X l'empereur devrait faire ceci, cela. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une gestion raisonnable du pouvoir institué. Par exemple - et même si on peut critiquer l'idée d'une utopie radicale -, jamais une utopie radicale n'apparaît sous la plume d'un philosophe, concernant l'état de la cité, l'état de la société. Voilà pour le premier point. Autrement, je suis tout à fait d'accord avec vous pour accepter l'idée que dans le bouddhisme, ou dans le taoïsme d'ailleurs, il y a une mise en question qui va assez loin, au plan encore une fois de la représentation, des représentations de la tribu.

Maintenant, quand vous dites qu'en Occident, l'universalité s'est gagnée sur un ennemi qui est la nature et que l'instrumentalisation de la nature s'est transformée en instrumentalisation des hommes, je dirais oui et non. Pourquoi ? Je suis tout à fait d'accord avec vous pour dire qu'il y a une nouvelle attitude à l'égard de la nature qui apparaît en Occident et, contrairement à Heidegger d'ailleurs, je ne pense pas que ce soit le résultat de la métaphysique occidentale. Je pense que le tour pris par la métaphysique occidentale à partir d'un certain moment est corrélatif, sans en être du tout le résultat ou le reflet, corrélatif du tour que prend toute la société. Il y a un imaginaire de la maîtrise rationnelle qui apparaît en Occident, d'ailleurs avant Descartes et avant même Bacon - avec les horlogers suisses au 14^e siècle : il faut avoir une mesure précise du temps. Et ça, ce n'est pas forcément lié, ce n'est pas en soi un progrès des forces productives. C'est une curiosité en même temps. Bon, peu importe. C'est une volonté de mettre de l'ordre. Il y a Bacon, il y a Descartes : « Maîtres et possesseurs de la nature ». Il y a Leibniz : « Pendant que Dieu calcule, le monde se fait », etc. Il y a tout ce mouvement-là et aussi, bien entendu, l'idée qu'on peut et qu'on doit exploiter au maximum une nature qui est là comme simple objet d'exploitation ⁶.

⁶ Castoriadis, comme Serge Latouche, s'inquiète de la « puissance de fascination exercée » par l'Occident capitaliste « même sur les peuples non colonisés, et non conquis et que l'on a bien vue à l'œuvre après la Seconde guerre mondiale et même et surtout après la décolonisation », ce que Latouche a nommé « l'occidentalisation du monde », et qui n'a nullement contribué à l'universalisation des valeurs démocratiques : « On a vu tous les peuples de la Terre, peu ou prou, se mettre à singer - et à singer, les pauvres, dans la misère - le mode de vie et l'organisation capitalistes. Il y a eu donc pour le capitalisme la possibilité d'exercer une violence directe, basée sur le développement technique et économique, ce qui présente relativement peu de mystère ; mais aussi cette autre violence exercée par la fascination, par la représentation pure et simple de cette société capitaliste avancée qui joue le rôle de modèle universel. Les deux combinées conduisent à cette

Vous le savez sans doute, je suis tout à fait opposé, y compris politiquement, à cette attitude ; mais je dirais que ce n'est pas relié nécessairement à ce que j'ai appelé le mouvement vers l'autonomie gréco-occidentale. Par exemple, ce n'est pas du tout une attitude caractéristique des Grecs anciens, absolument pas. Le rapport avec la nature est tout à fait autre : les arbres sont habités par des dryades, les fleuves sont des dieux, etc. Alors là, c'est le rapport du mouvement vers l'autonomie avec le capitalisme. Parce qu'il y a en effet quelque chose de très important, de très étrange qui se déroule en Occident, à partir des 16^e-17^e siècle, c'est la coexistence de deux significations imaginaires nucléaires : d'un côté, le mouvement vers l'autonomie, d'un autre côté, le capitalisme, en somme, et qui semblent plus ou moins se rejoindre autour de l'idée de rationalité. C'est un malentendu historique, si je puis dire - si le terme de malentendu historique a un sens, si on peut accuser l'histoire de générer des malentendus, mais c'est ce que disait Baudelaire, « l'histoire n'avance que par des malentendus ». Et ce malentendu se manifeste aux 17^e-19^e siècles aussi bien dans l'adoption d'un certain nombre d'idées, d'orientations carrément capitalistes par le mouvement ouvrier, par exemple - et par Marx notamment, entre autres. (Ce n'est pas le mouvement ouvrier, mais enfin...)

Demier point là-dessus, je ne pense pas non plus que l'instrumentalisation de la nature est ce qui conduit à l'instrumentalisation des hommes. Je pense que les deux procèdent d'autre chose : de la maîtrise rationnelle. L'idée, la signification imaginaire d'une expansion illimitée de la maîtrise rationnelle. Parce que l'instrumentalisation des hommes, sous la forme de l'esclavage par exemple, vous l'avez indépendamment du capitalisme, indépendamment de la Grèce ancienne. Ce n'est pas la Grèce ancienne qui avait le privilège de l'esclavage. Toutes les sociétés anciennes étaient des sociétés d'esclaves. Les sociétés africaines comportaient l'esclavage, on le sait très bien. Donc, c'est autre chose, je pense. Ce qu'il faut dire, c'est que dans les sociétés antérieures, l'exploitation de la nature, comme l'exploitation des hommes, se faisait, si je puis dire, de façon naïve - on enchaînait quelqu'un, on le faisait travailler par exemple -, et avec le capitalisme l'une et l'autre, l'exploitation de la nature et l'exploitation des hommes, se font le chronomètre à la main... Vous ferez tant de gestes dans une heure de travail, etc.

Je ne sais pas si vous êtes satisfait de ma réponse... ?

J. D. : J'ai deux questions à poser, mais la seconde, je la réserve pour plus tard parce qu'elle est plus générale. La première, une remarque, m'est venue en vous écoutant, là à l'instant, quand vous avez dit : au fond, il ne s'agit pas

victoire pour l'instant universelle du capitalisme ; victoire à la Pyrrhus, en un sens, sans même parler des gens qui meurent de faim dans le Tiers Monde, puisque ce Tiers Monde est Tiers Monde dans la mesure précisément où il n'a pas assimilé le capitalisme. » Création et désordre, Paris 1987, p.91]

d'euro-péaniser. Donc vous souteniez l'idée qu'il serait souhaitable, idéalement bien entendu, de maintenir certaines valeurs tribales, l'idée, la pratique d'une solidarité. Alors, en vous écoutant, je me disais : mais est-ce que tout cela ne nous renvoie pas à nous-mêmes ? Est-ce que ce n'est pas valable aussi pour nous-mêmes ? Est-ce que finalement, il n'y aurait pas un danger à nous penser, à nous comprendre nous-mêmes purement, essentiellement, comme des êtres auto-questionnants, qui se mettent en question eux-mêmes mais oublient qu'il y a autre chose dans notre identité, dans ce que nous sommes, dans notre tradition ; qu'il y a aussi des valeurs de solidarité, et ce qu'on appelle ici, je crois, dans le groupe du MAUSS « socialité primaire ». Donc, il me semblait que ça nous renvoyait à nous-mêmes [...].

A. C. : : Est-ce que je peux ajouter un tout petit complément à la question de Jacques Dewitte ? Vous appelez à combiner les valeurs d'auto-interrogation et de solidarité, de socialité générale qui sont plus vivaces ailleurs qu'ici. Mais la question redoutable est quand même celle de savoir dans quelle mesure ces valeurs de solidarité ne sont pas liées en partie, sinon au refoulement, au moins à la mise à l'écart des valeurs d'auto-questionnement ?

C. C. : Puisque, avec Lefort, vous parliez surtout de Tocqueville, je vous renverrai à Tocqueville. Qu'est-ce que disait Tocqueville ? Il disait que, sous l'Ancien Régime, il y avait cette chaîne sociale qui allait du plus pauvre des paysans, et même du serf, jusqu'au monarque. Il y avait des solidarités ; le noble n'était pas seulement ou pas essentiellement l'horrible exploiteur, dominateur, etc. ; il était aussi celui qui prenait soin de ses hommes et tout le reste ; et puis le village était solidaire. Et puis, pour Tocqueville, tout cela s'est dissous - ou tend plus ou moins à se dissoudre - dans le mouvement de l'égalité des conditions. C'est tout à fait vrai. Mais la question, c'est : qu'est-ce qu'on fait maintenant ?

Ces valeurs dans l'Occident sont perdues ou sont en train de se perdre. Sans faire de longues parenthèses ni raconter ma vie : dans une île grecque où je vais toujours passer l'été, chaque année, j'assiste - je peux voir, comme sur un thermomètre - à la dislocation croissante de la communauté villageoise qui était encore très vivace il y a quinze ans. Il y a quinze ans, chaque année, une famille avait la charge des fêtes du village, préparait le grand festin collectif de Noël qui se passe à côté de l'église, etc. Dans tout ça et toute une série d'autres choses, le village vivait. J'ai fait un rapide calcul, il vivait - comment dire ? - en auto-production et en auto-consommation à 97 %. Il importait du fer et de la soie, c'est tout. Tout le reste était produit, fabriqué, cultivé, tissé, recyclé, etc., au village. Et tout est en train de se disloquer, ne serait-ce que parce qu'il n'y a plus de village : les gens ne partent pas en Allemagne ou en Australie, ils partent à Athènes... Qu'est-ce qu'on peut y faire ?

S'il y a une chose terrible en politique, c'est de constater - quand on n'est pas superficiel, et j'espère ne pas l'être - que le citoyen n'est pas, ne doit pas et ne peut pas, s'il est un vrai citoyen, être un être désincarné. Ce n'est pas une conscience

politique qui se met en question, qui met en question ce qu'il y a autour de lui. C'est un être humain, il appartient à une communauté, etc. Cette communauté a des valeurs qui ne sont en tant que telles ni des valeurs philosophiques ni des valeurs politiques. Ce sont en partie des valeurs artistiques, mais surtout des valeurs de vie humaine, comme celles auxquelles nous faisons allusion ici. Et ces valeurs ne peuvent même pas être formulées, encore moins être imposées, dans et par un programme politique. Qu'est-ce que vous pouvez dire ? Vous pouvez dire... Quand je suis arrivé à Paris, il y avait encore le 14 Juillet. Moi, je dansais tous les soirs, dans mon quartier, rue Falguière, au métro Pasteur. Chaque bistro faisait son bal ! Avec son petit orchestre, l'accordéoniste, et tous les gens du quartier ; le 14 Juillet était là, et on commençait le 13, l'après-midi, et on terminait le 14, tard dans la nuit, en mangeant des sandwiches et en dansant - surtout du musette, mais aussi, à partir d'un certain moment, la rumba, la samba, etc. Et dès 1960, ça n'existe plus. Paris n'existe plus. Il y avait des quartiers, il n'y en a plus. Qu'est-ce qu'on fait maintenant ? On inscrit dans le programme politique la reconstitution des quartiers de Paris comme villages urbains avec leur 14 Juillet, l'épicier du coin, et tout le reste ? - Je suis absolument désolé de l'évolution de Paris... mais c'est la question d'une création informelle authentique de la société qui est actuellement ruinée dont on peut espérer qu'elle reprendra - elle reprendra sans doute sous d'autres formes -, mais qu'on ne peut pas expliciter dans une discussion politique si ce n'est pour poser la question que vous posez et constater qu'effectivement, il y a là un problème.

J. D. : Donc, c'est le constat des limites de notre pouvoir d'agir...

C. C. : Absolument. Nous ne sommes pas la société. Nous en sommes une composante dans un mouvement social éventuel, et nous pouvons donc dire aussi, comme le disait Caillé, qu'il y a des valeurs de solidarité qui sont très importantes, mais nous ne pouvons pas en faire l'un des points d'un programme politique.

S. L. : Tout à l'heure, je n'ai pas réagi immédiatement à votre réponse. Mais je tiens à y revenir... Elle ne me satisfait pas pleinement, parce que vous dissociez les trois éléments qui constituent pour moi une sorte de tout dans mon analyse, c'est-à-dire la maîtrise rationnelle, la domination de la nature et l'humanisme. D'abord, je pense que ces trois éléments sont déjà en germe chez les Grecs, qu'il n'y a pas de coupure radicale dans l'histoire de l'Occident entre l'Antiquité et la Renaissance. Et d'autre part, qu'on ne les trouve pas ailleurs. Quand vous dites des esclaves, il n'y en a pas eu qu'en Occident, c'est vrai. Mais la catégorie d'esclaves recouvre des choses extrêmement différentes, des attitudes extrêmement différentes. Un captif de case en Afrique, c'est un esclave, puisqu'on a pu le transformer en esclave par la traite des Noirs, mais ce n'est pas une chose⁷. Ce n'est ni un instrument ni

⁷ Dans cette phrase un peu elliptique, Serge Latouche veut marquer la différence entre deux types de servitude, celle que pratiquaient les Africains eux-mêmes, et celle que les Européens ont

une chose. Ce n'est pas tout à fait un homme, puisque quand on n'est pas membre de la tribu, on n'est pas un homme à part entière ; mais les animaux ne sont pas des hommes non plus et ne sont pas pour autant des choses. Ils font aussi partie de l'univers, du cosmos, etc. Donc c'est tout à fait différent. Or, précisément, il me semble que cette attitude change déjà dans la Grèce ancienne. Parce que vous évoquez les dryades, mais je ne crois pas qu'Aristote croit beaucoup aux dryades, et à son époque... il y a des textes d'Aristote - évidemment, vous êtes beaucoup plus compétent que moi là-dessus, ma maîtrise du grec est très limitée -, il y a un texte où il dit, si mes souvenirs sont bons, qu'il n'y a pas de place dans la cité pour les chevaux, pour les autres animaux, pour les choses, etc. ; qu'il n'y a pas de philia possible entre l'homme et le cheval... il y a une exclusion quand même assez radicale de la nature, qui n'existait pas dans une société africaine animiste. Et, effectivement déjà, le droit grec et latin définit donc de ce fait l'esclave comme un instrumenta vocale, et définit donc une instrumentalisation. Il y a donc déjà un commencement, et ce n'est pas par hasard si, en même temps, avec le stoïcisme apparaît l'idéologie humaniste, c'est-à-dire l'idée qu'il existe un intérêt commun de l'humanité. Et quel est l'intérêt commun d'une humanité divisée en tribus, en religions, en nations, etc., si ce n'est que tous les hommes ont en commun d'avoir un intérêt à dominer le sida, à percer les secrets de la nature, à maîtriser l'univers, etc. ? À partir du moment où se constitue cette idée d'un intérêt commun, d'une humanité contre la nature, c'est que cette catégorie d'humanité peut apparaître.

Elle apparaît donc avec cet universalisme occidental, admettons, mais dans ces deux volets qu'à mon avis, on ne peut pas dissocier.

C. C. : Peut-être qu'il ne faut pas prolonger cette discussion, parce que là, nous entrons dans un terrain qui est complexe, et puis très difficile et très casse-figure. C'est le rapport de l'histoire réelle avec l'évolution des idées. Et personnellement, je suis assez opposé à l'idée de réduire les évolutions réelles ou de les faire correspondre - cette espèce de marxisme inversé qui est d'ailleurs le péché mignon de

pratiquée à leur égard. Le terme « captif de case » désigne le statut, ou la situation, d'un Africain asservi dans la société africaine, qui n'est pas vraiment un esclave au sens de l'esclavage-marchandise classique, pas plus d'ailleurs que, dans la Grèce ancienne, les Hilotes à Sparte, ou les Pénestes en Thessalie, n'étaient des esclaves stricto sensu. Mais la traite des noirs a fait disparaître, aux yeux des Européens, la différence entre le statut servile de l'Africain « esclave » dans sa propre société, et celui de ce même Africain, exporté dans les plantations du Nouveau Monde : les négriers croyaient, ou voulaient croire, que l'esclave qu'ils transportaient aux colonies était déjà esclave, *au même sens du mot*, avant même qu'ils aient fait l'acquisition de cette « marchandise », alors que celui-ci n'était devenu marchandise que par l'acquisition qu'ils venaient d'en faire. Consulté sur ce point, Serge Latouche confirme cette interprétation de sa phrase, et ajoute que « Un 'captif de case' ou un de leurs descendants est tellement peu un esclave marchandise au sens occidental que mes amis mauritaniens qui ont de tels « serviteurs » noirs dans leur famille, sont horrifiés sans hypocrisie de la traite négrière et choqués par le fait qu'aujourd'hui avec la sécheresse certains maîtres abandonnent leurs « esclaves » quitte à en réclamer l'héritage s'ils font fortune en ville... »]

Heidegger... La technocratie occidentale est l'aboutissement de la métaphysique occidentale... Eh bien, ce n'est pas vrai. Si Thomas d'Aquin est un grand métaphysicien, il n'a rien à faire avec la maîtrise rationnelle et le monde de la technique, etc.

Je ne suis pas d'accord sur l'analyse historique. Je crois qu'un tournant tout à fait particulier est pris par l'Occident à partir d'un certain moment. Je ne pense pas que la situation est la même dans l'Antiquité. Les esclaves sont libérables, beaucoup plus à Rome d'ailleurs, comme vous le savez, qu'à Athènes. Il y a même eu un ou deux empereurs au 3^e siècle qui ont laissé les esclaves s'émanciper.

Aristote, dans l'histoire de l'esclavage, c'est un cas particulier. À ma connaissance - et personne ne m'a démenti jusqu'ici dans ce genre de discussion -, Aristote est le premier Grec qui justifie l'esclavage, le premier ; Platon ne le justifie pas. Aucun autre. Avec des restrictions d'ailleurs, parce que, quand Aristote parle des esclaves par nature, il donne une définition qu'on pourrait presque accepter. Il dit que ce sont des gens qui ne sont pas capables de se diriger eux-mêmes. Mais pour nous, les gens qui ne sont pas capables de se diriger eux-mêmes, on les met à l'hôpital psychiatrique.

Et il ne faut pas oublier : les Grecs deviennent grecs ; ils apprennent à lire et à écrire avec Homère, et ils chantent Homère dans les fêtes. Dans Homère, il y a des personnages dont on sait d'avance qu'ils vont devenir esclaves. Et c'est qui ? ce sont les personnages les plus nobles de l'épopée ! C'est Andromaque par exemple. Et vous verrez, dans Thucydide, dans la discussion des Athéniens et des Méliens, qu'il n'y a aucune tentative de justification rationnelle. Les Athéniens disent : c'est une loi que nous n'avons pas inventée, que nous avons trouvée là et qui vaut parmi les hommes et parmi les dieux ; le droit, c'est le droit du plus fort. C'est Aristote qui a eu l'idée, en tant que philosophe, de rationaliser cet état de choses et de dire : non, il n'y a pas qu'Andromaque, il y a beaucoup de gens qui sont esclaves par accident et qui ne devraient pas l'être.

Donc, je pense qu'il y a là quelque chose qui change avec le capitalisme moderne, et qui change même dans le rapport aux esclaves, dans la mesure aussi où ils continuent à exister dans l'hémisphère occidental, au début du 19^e siècle, et dans l'esclavage, le quasi-esclavage du prolétariat industriel, dans ce qu'on a appelé à juste titre la réification du travail, qui est quelque chose d'assez différent. Et l'idée de l'humanité ne va pas avec l'idée d'une maîtrise rationnelle. Là on entre dans des discussions extrêmement compliquées. Par exemple, l'idée de l'humanité, c'est l'idée des stoïciens, bien sûr, qui n'en tirent aucune conclusion pratique, comme vous le savez, puisque, pour les stoïciens, il n'est pas question d'un agir politique. Mais c'est aussi l'idée chrétienne. C'est saint Paul : « Il n'y a plus d'esclave ni de libre ni de Grec ni de Juif ni de femme ni d'homme. »⁸ En tant qu'idée, elle est là,

⁸ Le passage entier est le suivant : « 24. Ainsi la loi a été comme un pédagogue pour nous conduire

elle est là pendant quinze siècles, en tant que réalité, ce n'est pas le christianisme. Contrairement à ce que racontent les curés, le christianisme n'a jamais levé le petit doigt pour abolir l'esclavage. Et quand Las Casas a défendu les Indiens en disant « non, ils ont une âme », c'était pour dire en même temps « non, les Africains n'ont pas d'âme, donc vous pouvez les asservir et les transporter aux Amériques ».

C'est pour ça que je pense que ces idées bien sûr jouent un rôle dans l'histoire, mais elles sont des expressions, des résultats ; elles peuvent devenir des moteurs à nouveau quand elles sont retraitées dans l'évolution historique. Par exemple, les Européens occidentaux sont tant bien que mal christianisés, pendant très longtemps, mais ce n'est qu'au 14^e siècle que les paysans se soulèvent en Angleterre (et puis au 16^e en Allemagne - ils se soulèvent avant, mais enfin...). C'est au 14^e siècle qu'ils commencent à chanter : « Lorsque Ève tissait et Adam bêchait, où était le noble ? »⁹. Mais cette idée était là depuis l'an 60 après Jésus-Christ. Aucun serf, aucun esclave ne l'avait encore utilisée. Mais quand la situation historique a changé, quand la société a commencé à protester, on a repris le christianisme et on en a fait autre chose. Et ce n'est pas un vrai christianisme, celui qui prêche l'égalité sur la terre. Le christianisme prêche l'égalité là-haut.

Enfin, c'est un peu diffus ce que je vous répons, mais je crois que la question elle-même est diffuse. Pas votre question, la question, *die Frage*, le problème.

A. C. : Une dernière question, peut-être, sur ce point ?... Louis Baslé.

L. BASLE : Oui, mais enfin ce sont des remarques, il n'y a pas d'accord ni de désaccord, mais la question hébraïque n'est jamais abordée, et le monothéisme semble un élément très important dans l'idée d'humanité, et à ce moment-là la confluence, je dirais, judéo..., enfin hébraïco-grecque, vous avez cité saint Paul, et là, il y a justement des choses, des points de bifurcation (?) effectivement intéressants, qui peuvent dormir pendant des siècles, enfin c'est un premier point ; il y en a un autre, malgré tout, je pense que, malgré vous, vous n'êtes pas si loin de Lefort que vous le dites, et en même temps vous êtes radicalement en opposition, c'est que dès que vous parlez de la possibilité de contester, qu'est-ce que vous avez, vous

à Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi. 25. La foi étant venue, nous ne sommes plus sous ce pédagogue. 26. Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi en Jésus-Christ ; 27. Vous tous, qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. 28. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ », *Épître de Paul aux Galates*, 3 [N.D.T.].

⁹ Castoriadis se réfère sans doute à la révolte des paysans en Angleterre en 1381. Selon Michel Mollat et Philippe Wolff, *Les Révolutions populaires en Europe, aux 14^e et 15^e siècles*, Champs/Flammarion, 1993, les vers cités par Castoriadis constituent le sermon que l'un des meneurs de la révolte, John Ball, a prononcé : « When Adam dalf and Eve spun/Where was then the gentleman ? » « Lorsque Adam bêchait et qu'Eve filait, où était le gentilhomme ? », p. 194 [N.D.T.].

avez la querelle, vous avez l'indétermination, il n'y a rien à faire ; et lorsque vous passez d'un monde de guerriers aristocratiques à une démocratie de masse, eh bien vous avez automatiquement la décadence, la privatisation, le repli, tout ce que Tocqueville a justement analysé, le fait que, au lieu de former une communauté, on forme une société, comme dit Baechler dans son bouquin ; que, à ce moment-là, le vouloir politique s'affaisse, bien évidemment, et que la scène est occupée, on pourrait dire, par des communautés d'intérêts. On l'a bien compris, c'est bien ce que vous avez dit tout à l'heure. Donc, ça me paraît, à ce moment-là, se référer plutôt à une description sociologique positive, c'est-à-dire : il y a des mécanismes sociaux qui vont automatiquement se mettre en place et qu'un certain nombre - je dirais - de référents, de principes, d'ajustements, sont en place, et à ce moment-là, ça veut dire que ce n'est pas parce que vous avez un imaginaire radical, autocritique, etc., que vous avez oublié les pesanteurs du pouvoir, les pesanteurs du social, etc., qui sont traitées autrement dans votre société, en particulier l'invisible et toutes ces choses-là, dont on parle assez peu... Le fait de s'émanciper de l'invisible, ça ramène la question à Tocqueville, ça ramène la question à Rousseau, ça ramène à toutes ces questions que vous avez abordées aussi, et là, moi je crois que, bon, la démocratie est appelée à mourir et à renaître, ça me paraît quelque chose d'inscrit, je dirais, dans le courant même de l'évolution des systèmes sociaux. J'ai une sorte de pessimisme radical, enfin d'optimisme radical, au sens que ça renaît, ça repart, mais je pense qu'il y a une entropie de la démocratie, que ça mène à une massification, ce qui fait qu'elle s'auto-détruit, comme le dit Baechler, et parfois par les clercs, curieusement, et pas forcément par les masses ou par la corruption, qui peut jouer aussi. Voilà, c'est tout.

C. C. : Oui, bon. Je ne vais pas revenir sur la question du monothéisme, l'essentiel c'est que vous avez dit que, quelle qu'ait été l'importance du monothéisme, les idées relatives à ces questions sont restées dormantes pendant des siècles, et il faut donc, dès ce moment, se poser la question : pourquoi diable se sont-elles réveillées à un moment donné ?

L. B. : - Ah oui... *Le retour à l'Antiquité grecque, certainement...*

C. C. : C'est avant le retour à l'Antiquité, je pense. Pour moi, ce n'est pas ça. Pour moi, c'est la proto-bourgeoisie, c'est la constitution des cités - on y reviendra d'ailleurs - en Occident, avec des tentatives d'auto-gouvernement, en opposition au pouvoir central, et la chance qu'elles ont eue, en naviguant entre le roi, le pape, la féodalité, etc. Bon, mais enfin, sur la question de la contestation, de l'indétermination, oui et non, parce que, si vous voulez, pour moi l'indétermination, comment dire ? à partir du moment où je parle de l'imagination radicale et de l'imaginaire radical instituant, c'est-à-dire d'une spontanéité créatrice chez les êtres humains, il est évident qu'il y a une indétermination, cette indétermination est partout. Elle est là en Chine impériale, elle était là en Russie stalinienne, l'indétermination... A partir de quel moment ça prend une substance, cela ? A partir du moment où on

sort de l'hétéronomie, et ça, c'est ce que vous dites : l'émancipation de l'invisible. Or, pour moi, ça c'est un thème central, c'est-à-dire que les sociétés traditionnelles sont des sociétés mythico-religieuses, ou purement et simplement traditionnelles, d'ailleurs, pas forcément religieuses au sens propre du terme, mais il n'est précisément pas question de contester la loi sociale ou la représentation du monde, le monde créé par la société, parce que c'est un don de l'invisible ou une imposition, une loi de l'invisible, etc. Et de ce point de vue, la société moderne tranche sur toutes les autres, ça c'est sûr, et la société grecque occupe une position particulière, non pas que ce soit une société laïque, ce n'est pas une société laïque, mais parce que, comme je le disais tout à l'heure, la religion est une religion civique, en anticipant Rousseau, et qu'elle fait partie du fonctionnement de la cité, et que les Grecs, tout en étant très pieux la plupart du temps par ailleurs, par exemple, n'ont jamais rêvé d'envoyer des gens à l'oracle de Delphes pour lui demander « quelles lois doit-on faire ? ». Ils envoyaient à l'oracle des émissaires pour poser toutes sortes de questions, et même « à quel endroit doit-on établir une colonie ? », n'est-ce pas ? - mais non pas est-ce que telle loi, ou telle autre loi, était bonne ? C'est-à-dire : la législation était en dehors du domaine de la religion, la société publique, la société politique était en dehors du domaine de la religion. Maintenant, est-ce que, à partir du moment où il y a - là nous divergeons sur le constat sociologique - est-ce que, à partir d moment où il y a démocratie il y a masse, il y a privatisation, il y a pesanteurs du pouvoir, etc., etc., je ne pense pas que ce soit une fatalité, je ne pense pas, en particulier, que ce soit lié à la composante démocratique des sociétés modernes. C'est une discussion très compliquée là aussi, mais, à mon avis, il y a toute une évolution historique des sociétés modernes, il y a un moment de lutte culminant dans les révolutions contre l'Ancien Régime, fin du XVIIIème et même une grande partie du XIXème, parce que ça a continué partout, et vous avez une participation collective aux combats politiques, où les démocraties, par exemple, en Europe, se sont instaurées en fonction des luttes populaires, - enfin les régimes démocratiques. Ces luttes populaires c'étaient des luttes du peuple, c'étaient aussi des luttes de la petite bourgeoisie, qui a joué un rôle très important, c'est tout à fait clair, dans tous les pays d'Europe : pas seulement les intellectuels, mais les petits-bourgeois, etc. A partir d'un certain moment, vous avez un retrait de la population, ce que j'ai appelé depuis 60 la privatisation. Mais dire que ce retrait est dû à la composante démocratique de ce régime, ce que prévoyait plus ou moins Tocqueville - Tocqueville ne le constatait pas, il faisait une prévision, parce qu'à son époque ce n'était pas vrai, il faisait une prévision -, à mon avis ce serait erroné. Là-dedans, on a toute une série de facteurs qui ont joué, vers une évanescence du projet d'autonomie, un retrait ; le mouvement vers l'extension de la démocratie, notamment dans le domaine social, économique, à partir d'un certain moment s'est arrêté, il y a eu le marxisme, il y a eu l'expropriation du mouvement ouvrier populaire par le marxisme, l'évolution des partis se réclamant du marxisme, même s'ils étaient divisés entre social-

démocratie et bolchevisme à partir d'un certain moment, dans les deux cas avec des effets catastrophiques, la bureaucratisation du mouvement ouvrier, mais la bureaucratisation du mouvement ouvrier, ce n'est pas un phénomène de démocratisation, c'est tout le contraire, c'est l'expropriation de ce qui pouvait être dans les premiers temps un pouvoir en contrôle des collectifs ouvriers sur les organismes, comme par exemple dans les premiers syndicats anglais, et pas seulement anglais, la transformation en organisations bureaucratiques et l'accaparement du pouvoir par la bureaucratie, puis l'évolution qu'on a connue avec le bolchevisme, l'expérience des partis communistes, la scission dans le mouvement ouvrier, la conviction d'une grande partie de la classe ouvrière qu'il y avait un paradis, qu'il y avait des guides qui savaient tout, la conviction d'une autre moitié de la classe ouvrière qu'il y avait un enfer, et que les bolcheviks, c'étaient des émissaires du diable - c'était le cas dans les pays anglo-saxons, c'était le cas aux Etats-Unis par exemple -, donc l'effondrement des formes que pouvait prendre le projet d'autonomie à partir du moment où on voulait lui faire dépasser la sphère étroitement politique, la sphère des droits, du droit de vote, etc., etc. Et avec ça se combine le mouvement propre du capitalisme, c'est-à-dire, si vous voulez, peu importe la terminologie exacte, disons le capitalisme de consommation, c'est-à-dire cette espèce d'étrange dialectique moyennant laquelle les ouvriers ont imposé au régime capitaliste une élévation du niveau de vie, ils ont imposé un énorme élargissement du marché intérieur, sans quoi le capitalisme se serait sans doute effondré, et c'est ce que croyait Marx, et à partir de ce moment, sans qu'il y ait une conspiration ni un acte conscient, il y a eu l'adoption expresse, par le régime capitaliste, d'une politique d'élargissement des marchés intérieurs, c'est-à-dire d'accords d'augmentations des salaires, etc., et à partir de ce moment-là, combinée avec l'atonie et l'affaissement de la dimension combative, le tournant de la population vers la consommation, la télévision, etc. Je crois que c'est une évolution sociologique qui est très, très complexe, et je ne suis absolument pas d'accord pour l'imputer au fait de l'idéologie égalitaire, au sens de Tocqueville.

La démocratie

A. C. : Nous allons peut-être passer à la deuxième question...

C. C. : Alors la deuxième... (il lit la lettre d'invitation d'Alain Caillé) « Encore une question, celle de la démocratie. Là aussi, je vous trouve un peu trop hellénocentrique. Si la démocratie n'a jamais existé qu'à Athènes c'est qu'elle représente un régime politique trop improbable pour qu'il vaille la peine qu'on se batte pour lui. Que pensez-vous des thèses de Baechler sur la naturalité de la démocratie ? Y a-t-il bien une démocratie berbère, iroquoise, etc., ou bien les Grecs en ont-ils le monopole exclusif ? »

D'abord, les Grecs n'en ont pas le monopole exclusif parce qu'il y a aussi les Européens occidentaux et les Américains du Nord. D'abord. Donc, il ne s'agit pas d'hellénocentrisme. Deuxièmement, je suis tout à fait en désaccord avec les thèses de Baechler que je considère comme complètement farfelues, mais je ne veux pas en discuter. Je ne crois pas qu'il y a une naturalité de la démocratie, je crois qu'il y a une pente naturelle des sociétés humaines vers l'hétéronomie. Et pas vers la démocratie. Il y a une pente naturelle à rechercher une source et une garantie du sens ailleurs que dans l'activité des hommes. Donc dans les sources transcendantes ou chez les ancêtres. Ou, version von Hayek, dans le fonctionnement divin du darwinisme à travers le marché, qui fait que les plus forts et les meilleurs prévalent toujours à la longue, c'est la même chose...

Est-ce qu'il y a de la démocratie chez les Berbères ? on va soutenir jeudi une thèse que j'ai dirigée sur les Berbères ; je ne pense pas qu'on peut parler vraiment de démocratie berbère. ça a été un mirage idéologique français de la fin du 19^e siècle relié aux nécessités de la colonisation. On opposait aux Algériens les Berbères comme des vrais Européens. On disait même : ils ont la gueule d'Auvergnats, et leurs maisons sont construites à l'auvergnate ; donc il y avait là une bonne base pour la colonisation française en Algérie.

Il y avait sans doute une démocratie, enfin pas une démocratie, un Pouvoir collectif chez les Iroquois, chez d'autres peuplades indiennes, ça c'est sûr, ou chez les Zuni, si du moins l'on en croit Ruth Benedict ¹⁰. Mais quelle est la différence ? Moi, je crois que la différence avec Athènes, avec l'Europe occidentale, c'est que, dans le cas par exemple des Indiens, des Iroquois, des Zuni ou de je ne sais pas qui, tout ça, c'est traditionnel, c'est hérité, c'est là parce que c'était là. C'est la loi de la tribu, on n'a pas à la changer. La loi de la tribu, c'est que la collectivité exerce le pouvoir. Mais il n'y a rien à changer à part ça. Il y a un pouvoir collectif. Ou, dans les tribus décrites par Clastres, le chef a un rôle décoratif, un rôle de bande de magnétophone, qui répète : « Voilà ce que nos ancêtres ont posé comme loi, c'est la loi de tous, et c'est une bonne loi. » Le chef, son rôle c'est de chanter ça du matin au soir, comme un cacatoès aurait pu le faire si on le lui avait appris. Il n'y a pas de vrai chef ¹¹. Mais il n'y a pas cette mise en question précisément. Il n'y a pas l'idée que la loi vient de la collectivité. Ce qui vient de la collectivité, c'est le gouvernement. C'est-à-dire, si on prend les trois fonctions de tout pouvoir - légiférer, juger et

¹⁰ Cf. *L'Institution imaginaire de la société*, p. 36 (et note 23).

¹¹ Cf. Pierre Clastres : *La société contre l'Etat*, Paris 1973, mais aussi les articles publiés dans « *Libre* » à la fin des années 70, qui ont été repris, avec d'autres textes, dans *Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1980. Il faut certainement regretter que ce dernier ouvrage soit épuisé depuis longtemps, alors que *La société contre l'Etat* est régulièrement réédité : si les deux ouvrages étaient disponibles, les lecteurs seraient moins exposés au risque de confondre la recherche anthropologique de Clastres avec « le retour du bon sauvage », une interprétation qu'il a clairement récusée, dans sa réponse à Pierre Birnbaum, « Le retour des Lumières » ...]

gouverner - et pas exécuter, qui est une hypocrisie des lois constitutionnelles modernes ¹², parce que le gouvernement n'exécute pas les lois. Le gouvernement gouverne. Déclarer la guerre, ce n'est pas exécuter une loi, c'est gouverner. Présenter le budget, ce n'est pas exécuter une loi, sauf au sens formel, qui dit que le gouvernement chaque année présente le budget. Mais qu'est-ce qu'il y a dans le budget ? La loi ne dit rien, la constitution ne dit rien. C'est le gouvernement qui décide, dans la mesure où il décide... Donc, de ces trois fonctions, la collectivité en exerce deux chez les Iroquois ; elle juge, probablement, et elle gouverne : elle décide de faire ou ne pas faire la guerre avec les tribus voisines. Mais elle ne légifère pas. Elle n'institue pas.

Or, pour moi, la démocratie - et là encore on retrouve la discussion, si vous voulez, avec Lefort -, ce n'est pas l'indétermination, c'est l'auto-institution explicite. C'est le fait de dire, comme le disaient les Athéniens, *édoxé tè boulè kai tô dèmo* : « Il est apparu bon à la boulè - au conseil - et à l'ecclèsia - [à l'assemblée] - du peuple » ou, comme on le dit dans certaines constitutions modernes, « la souveraineté appartient au peuple ». C'est le peuple qui est souverain. Donc le peuple peut changer la loi, peu importe s'il ne la change pas, peu importe si on ajoute après qu'il l'exerce directement ou par le moyen de ses représentants, et que finalement ses représentants accaparent tout, etc.

Donc, je pense que c'est là la différence, et je ne pense pas qu'il y a une naturalité de la démocratie, je pense que la démocratie est un régime très improbable, et très fragile, et c'est précisément ce qui montre qu'il n'est pas naturel.

Alors, si vous voulez bien, je passe à l'autre question qui dit : « Quelle chance y a-t-il aujourd'hui, selon vous, de faire renaître des formes de démocratie directe et quel rapport pourrait-elle être entretenir avec le système représentatif ? »

A. C. : Je voudrais poser quand même une question sur ce point encore... parce que, évidemment, si je vous ai posé cette question, c'est qu'elle m'importe. Je pense que la thèse de Baechler est plus défendable que vous ne le dites, mais je crois qu'il faut s'entendre sur les choses. Une grande partie de l'incommunicabilité totale en la matière, dans ce type de débat, c'est que vous définissez, comme d'ailleurs Lefort, fondamentalement la démocratie comme processus d'autonomie, comme processus d'auto-interrogation collective. Et vous dites...

C. C. : Et d'auto-institution.

A. C. : Et d'auto-institution. Et vous dites - je cherchais une citation de vous, je ne la trouve pas - : à partir du moment où il n'y a pas d'auto-institution collective explicite, dans les sociétés archaïques, il n'est pas question de parler de démoc-

¹² Voir les textes « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le Monde morcelé*, Seuil, 1990 ; « Imaginaire politique grec et moderne » et « La démocratie comme procédure et comme régime », in *La Montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996.

ratie. Et vous dites plus précisément que vous n'entendez pas définir la démocratie comme un régime, comme une forme institutionnelle. Je crois que tout le débat est là.

C. C. : Ça, ce n'est pas tout à fait exact, mais enfin...

A. C. : *Je n'ai pas retrouvé la citation... Disons que vous êtes plus attentif, comme Lefort, au mouvement d'interrogation, d'auto-institution, d'auto-création collective qu'à la forme du régime politique. Donc, vous ne voulez pas mener la discussion sur ce terrain de la forme du régime politique. Ça peut se concevoir. Mais je trouve que ça a quand même quelques inconvénients - qui sont d'ailleurs les mêmes que ceux que j'ai signalés tout à l'heure dans votre débat sur la place de l'Occident par rapport à l'univers - parce qu'à partir du moment où vous raisonnez ainsi, mis à part le moment historique démocratique helléno-occidental européen, au fond, vous posez que tous les régimes politiques grosso modo se valent. En tout cas, vous n'introduisez pas de critères de distinction entre eux. Or, il me semble pourtant qu'il y a une différence considérable entre les diverses formes de pouvoir non occidentales. Nous sommes bien d'accord, ils ne sont pas fondés sur l'auto-interrogation collective, l'auto-création, mais il y a une différence considérable entre des pouvoirs fondés sur la violence physique brute ou sur la violence symbolique - qui n'est pas très facile à définir, mais c'est une autre affaire - et un pouvoir fondé sur une forme ou une autre de consentement, et même souvent sur une certaine unanimité. C'est là le fond de l'argument de Baechler. Vous dites que pour vous la tendance naturelle de l'humanité, c'est la tendance à l'hétéronomie, vous ajouteriez sans doute l'hétéronomie politique...*

C. C. : L'hétéronomie totale. Pourquoi politique ?

A. C. : *Parce qu'on parle de politique pour l'instant, on parle de démocratie, c'est bien pour ça que je parle d'hétéronomie politique. Car ce que vous dites est certainement vrai pour les quelques millénaires récents marqués par la prolifération des formes de monarchie et d'empire, mais la perspective de Baechler consiste à dire que c'est une période historique finalement relativement courte au regard de l'histoire de l'humanité. Et il introduit dans son raisonnement toute la considération des régimes politiques sauvages, etc. La question que je vous pose, c'est celle-là : est-ce qu'on peut définir la démocratie uniquement par une dynamique auto-instituante, explicite, et peut-on se dispenser de poser la question du fondement de l'obéissance collective et du fondement du pouvoir ? Peut-on se dispenser de distinguer entre des régimes fondés sur la violence pure et simple et des régimes fondés sur une certaine acceptation ?*

C. C. : Entendons-nous bien : il y a une différence entre les régimes qui sont fondés sur l'acceptation et les régimes fondés sur la violence pure et simple. En disant ce que je disais tout à l'heure, je n'entendais pas dire que, quand on se place d'un point de vue politique, tout est pareil et tout se vaut. Mais il y a là-dessus - je reviendrai sur la question⁴ du régime - un malentendu tout à fait fondamental, et là

encore c'est la discussion avec Lefort précisément. Qu'est-ce qui se passe dans une démocratie consensuelle du type... supposons, mettons entre guillemets - personne n'est allé y voir de très près après tout -, chez les Iroquois. Eh bien, c'est le consensus. Mais le consensus comme tel, contrairement à ce qu'on pense, à ce que l'on a l'air de penser aujourd'hui, n'a aucune valeur. Il peut y avoir tout à fait consensus dans une société complètement hiérarchique. Complètement. Et une bonne féodalité, c'est une société basée sur le consensus, et où chacun est à sa place¹³. Et c'est encore la société de Combray, selon Proust, où chacun était à sa place et où une bourgeoise qui épousait un noble dérogeait autant que le noble qui épousait une putain. C'était une personne tout aussi méprisable parce qu'elle se mariait hors son statut, hors sa place. C'est une des très belles descriptions de Proust... Ça, c'était la réalité européenne, mais dans la féodalité, c'est la même chose. Alors sans doute, le régime qui est établi sur le consensus peut nous apparaître comme préférable. Moi, je dirais, effectivement, qu'il est plus humain, encore que... Il y a un texte mémorable de Pierre Clastres, sur les rites initiatiques dans les sociétés primitives, où on voit par quelle violence extrême est payée l'entrée dans cette société égalitaire...

¹³ Cette critique du consensus peut être rapprochée d'un article de George Orwell, où celui-ci commentait l'œuvre de Swift, cet « anarchiste tory » qu'il admirait beaucoup, mais qu'il jugeait sans complaisance : « *De manière intermittente, au moins, Swift était une espèce d'anarchiste, et la quatrième partie des Voyages de Gulliver donne la description d'une société anarchique gouvernée non pas par la loi, au sens normal du mot, mais par les préceptes de la Raison, qui sont acceptés volontairement par tout le monde. L'assemblée générale des Houyhnhms exhorte le maître de Gulliver à se débarrasser de celui-ci, et ses voisins l'encouragent à se conformer à cet avis. On justifie cette décision par deux raisons. La première est que la présence de ce Yahoo peu ordinaire pourrait troubler l'ordre public, et la deuxième que les rapports amicaux entre un Houyhnhm et un Yahoo sont peu conformes à la raison et chose inconnue dans leur pays. Le maître de Gulliver n'obéit qu'à contrecœur, mais ne peut pas résister à cette exhortation. (On nous dit qu'un Houyhnhm n'est jamais obligé de faire quoi que ce soit, mais tout simplement encouragé ou conseillé). Cela implique très clairement la tendance totalitaire implicite dans la vision anarchiste ou pacifiste de la société. Dans une société où il n'y a pas de lois, et, en principe, pas de contrainte, le seul juge du comportement est l'opinion publique. Mais celle-ci, à cause de l'énorme instinct qui porte les animaux grégaires à se conformer à la norme sociale, est moins tolérante que n'importe quel code légal. Lorsque les hommes sont gouvernés par des défenses explicites, l'individu peut pratiquer une certaine excentricité : là où règnent, en principe, l'Amour ou la Raison, il est sans cesse obligé d'agir et de penser exactement de la même façon que les autres. Les Houyhnhms, nous dit Swift, étaient unanimes sur presque tous les sujets. La seule question qu'ils eussent jamais discutée était l'attitude à adopter envers les Yahoos. A part cela, il n'y avait rien à discuter, car ou bien la vérité se présentait comme une évidence, ou bien elle n'avait aucune importance et était impossible à découvrir. Le langage des Houyhnhms, paraît-il, n'avait aucun mot pour opinion, et, dans leur conversation, il n'y avait pas de différence de sentiments. En fait, ils avaient atteint ce niveau supérieur de l'organisation totalitaire où le conformisme est si général qu'il n'y a même pas besoin d'une police... » (cf. *Collected Essays*, IV).]*

A. C. : *C'étaient des limites...*

C. C. : Cela se passait dans la jungle avec des nids de fourmis sur la peau, etc. Moi, je veux bien que ce soit plus humain... mais ce n'est pas directement notre problème. Notre problème, c'est : est-ce qu'on peut avoir une société qui soit vraiment libre ?

A. C. : *C'est au sens de Clastres une société contre la domination... il y a quand même une question...*

C. C. : Mais là où il y a la domination, il y a une hétéronomie d'un autre type, et ça, Clastres ne le voyait pas, ce n'était pas son problème.

A. C. : *Il le dit. Vous venez de le rappeler...*

C. C. : Non, il ne voit pas le fondement de l'hétéronomie, parce que au fondement de l'hétéronomie, la société est contre l'État ; mais la société est en un certain sens pour la transcendance de la source de ses normes. Et là, dans les sociétés primitives dont il parle, cette transcendance n'est pas une transcendance au sens occidental, métaphysique, chrétien, judéo-chrétien, etc., mais c'est le passé de la société. C'est la parole des ancêtres. Et sur cette parole nous n'avons aucun pouvoir.

Alors, il y a un malentendu radical - et ça m'étonne puisque visiblement vous avez lu le texte qui s'appelle « *Fait et à faire* »¹⁴ -, et précisément, ça a toujours été la source, et finalement peut-être la pierre de touche de toutes mes divergences avec Lefort, quand vous dites que pour moi, la démocratie n'est pas un régime. C'est tout le contraire. La démocratie, c'est un régime. Il y a une description du régime démocratique qui tient en cinq pages à la fin de ce texte. La démocratie est un régime où il y a des droits, où il y a un *habeas corpus*, où il y a la démocratie directe, et où la transformation des conditions sociales et économiques permet la participation des citoyens. Si ça valait la peine... je peux vous sortir une description du régime démocratique tel que je l'ai toujours pensé et décrit, depuis *Socialisme ou barbarie*, dans le texte qui s'appelle « *Sur le contenu du socialisme* »¹⁵ et ça n'a jamais cessé d'être là ! Pourquoi ? Parce que c'est absurde de parler d'un régime, d'une société qui s'auto-institue, s'il n'y a pas des formes déjà instituées qui permettent l'auto-institution. Ça ne veut rien dire. C'est pour ça que le discours sur l'indétermination, à mon avis, est vide. Pour que la société puisse effectivement être libre, être autonome, pour qu'elle puisse changer ses institutions, elle a besoin d'institutions qui lui permettent de se faire.

Par exemple, qu'est-ce que ça veut dire la liberté ou la possibilité pour les citoyens de participer, le fait de s'élever contre l'anonymat d'une démocratie des masses, s'il n'y a pas dans la société dont nous parlons quelque chose - quelque chose qui

¹⁴ Première publication dans *Autonomie et auto-transformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, éditions Droz, Genève, 1989, repris dans le livre homonyme, Seuil, février 1997.

¹⁵ 1957. Repris dans *Le Contenu du socialisme*, 10-18, 1979.

passé à l'as dans les discussions contemporaines, y compris chez Lefort d'ailleurs - qui est la *paideia*, l'éducation du citoyen ? Il ne s'agit pas de leur apprendre l'arithmétique, il s'agit de leur apprendre à être citoyens. Personne ne naît citoyen - Et comment on devient citoyen ? On devient citoyen en l'apprenant. On l'apprend comment ? Mais on l'apprend en regardant d'abord la cité dans laquelle on se trouve. Et en ne regardant pas cette télévision qu'on regarde aujourd'hui. Or ça, ça fait partie du régime. Il faut un régime d'éducation. Il faut un régime économique aussi d'ailleurs. Si monsieur Berlusconi là-bas ou monsieur Bouygues ici possède les moyens de communication de masse, on peut se demander ce que c'est que la liberté de l'information. Elle est terriblement réduite. Elle n'est pas combattue, réprimée par la police, mais par des moyens infiniment plus efficaces que la police. À preuve le brusque changement qui est intervenu dans les pays de l'Est à partir du moment où la dictature formelle a été abolie. Avant, il y avait un intérêt politique, maintenant il n'y en a plus. Pourquoi ? Parce qu'ils se sont occidentalisés tout de suite. Ils ne se sont occidentalisés sur aucun autre plan, ils se sont occidentalisés sur le plan de la crétinisation civique. Sur le champ. En quinze jours. Trois mois après la chute du Mur de Berlin, il y a eu des élections. Les gens qui avaient agi contre le régime ont eu 0,4% des voix, les gens qui disposaient des télévisions de l'Ouest, et notamment Kohl et les chrétiens démocrates, ont eu la majorité. Maintenant il y a un retour de balancier, mais c'est pour des raisons tout aussi mauvaises ou presque.

Donc, pour moi la démocratie est un régime. Je viens d'ailleurs d'écrire un texte contre Habermas et les autres qui s'appelle « *La démocratie comme procédure et comme régime* », où je dis que la démocratie comme procédure, ça ne veut rien dire parce que même cette procédure ne peut pas exister comme procédure démocratique s'il n'y a pas des dispositions institutionnelles qui la permettent comme régime ; et ces dispositions institutionnelles commencent par la formation des citoyens, continuent par les modalités qui permettent de les inciter à une participation maximale à la vie politique, collective, etc. Donc, là il y a un malentendu radical ; et peut-être maintenant vous voyez mieux pourquoi Lefort dans sa conception de l'indétermination se refuserait effectivement à dire quoi que ce soit sur la démocratie comme régime. Alors que moi, je dis tout le contraire.

A. C. : *Effectivement, je n'ai pas trouvé la citation que je pensais avoir lue, je me suis trompé, je vous ai confondu l'espace d'un moment avec Lefort, je vous présente mes excuses... [rires]*

C. C. : Ne serait-ce que visuellement, c'est quand même un peu gros ! [rires] Bien, je crois que donc là-dessus, nous sommes maintenant au clair. Alors je reprends le fil de vos questions : « Quelle chance y a-t-il aujourd'hui, selon vous, de faire renaître des formes de démocratie directe et quel rapport pourrait-elle entretenir avec le système représentatif ? » À mes yeux, il n'y a de démocratie que directe. Une démocratie représentative, ce n'est pas une démocratie, et là-dessus je

suis d'accord non pas avec Marx mais avec - pas seulement avec lui - Rousseau : « Les Anglais libres un jour sur cinq ans ¹⁶, etc. » Et même pas un jour sur cinq ans ¹⁷. Parce que, un jour sur cinq ans, les jeux sont déjà faits. Il va y avoir l'élection du président de la République au printemps prochain ; quelle sera la liberté des Français ? Elle sera de choisir entre Balladur et Chirac, ou Balladur et Delors. C'est tout. Il n'y a pas d'autre liberté. Et les jeux sont déjà faits.

Le gros argument contre la démocratie directe dans les sociétés modernes, c'est soi-disant la dimension de ces sociétés. Or, cet argument est un argument de mauvaise foi. Historiquement, réellement et politiquement.

Pourquoi historiquement ? Le régime représentatif en Occident est inconnu dans l'Antiquité - les Anciens ont des magistrats, il n'y a pas de représentants. Et moi, je veux bien avoir des magistrats, je veux bien élire des magistrats révocables, etc., mais je ne veux pas être représenté. Je le considère comme une insulte personnelle. Le régime représentatif apparaît en Occident - et il y a eu un très bon livre du pauvre Yves Barel, *La Ville médiévale* ¹⁸ qui décrit le sens de la société médiévale ; c'est un peu ancien, mais je ne crois pas qu'on ait changé là-dessus. Il apparaît dans des cités qui tendent à s'auto-gouverner en Occident dès les 11e, 12^e siècles. Ces cités ont le dixième de la population d'Athènes dans la période classique - 30 à 40 000 citoyens actifs dont la moitié sans doute se rassemblent dans l'ecclésiastion, et peut-être plus quand il y a des grandes décisions à prendre. Or, ces cités ont peut-être 3 000 ou 6 000 personnes. Elles élisent des représentants, elle n'élisent pas des magistrats. Elles élisent des représentants.

L'idée de la représentation est une idée moderne, et sa racine dans l'hétéronomie politique et l'aliénation politique est évidente. C'est quoi les représentants ? Qu'est-ce que ça veut dire les représentants ? Le terme est devenu intransitif avec le temps. Mais au départ, il est transitif. Les représentants sont des représentants auprès du pouvoir. Donc, le fait d'élire des représentants présuppose qu'il y a un roi, et c'est le cas classique en Angleterre par exemple, un roi auprès de qui on envoie ses représentants. Et le roi gouverne, *King in his parliament*, ce n'est pas la monarchie absolue, c'est le roi dans son parlement avec les représentants de ses sujets, de ses populations. Donc, ça n'a rien à faire comme tel avec la dimension de la population, et la preuve que ça n'a rien à faire comme tel c'est qu'on peut poser la question sous un autre angle. Supposons que, dans une nation moderne il ne peut pas y avoir de démocratie directe. Pourquoi il ne peut pas y avoir de démocratie directe

¹⁶ « Le peuple Anglois pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement : sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien » [*Du contrat social*, livre III, chap. XV, Gallimard, Folio/essais, p. 252.

¹⁷ Rousseau le dit avec insistance dans la suite de son texte : « [...] à l'instant qu'un peuple se donne des représentants. il n'est plus libre, il n'est plus » [*ibid.*, p. 253].

¹⁸ Yves Barel, *La Ville médiévale*, Presses universitaires de Grenoble, 1977.

dans une ville de 100 000 habitants, c'est-à-dire de 50 000 citoyens actifs ? ce n'est pas la dimension puisqu'à Athènes, elle était possible alors qu'il y avait 40 000 habitants, citoyens actifs. Alors, établissons la démocratie directe dans les cités de 40 000 habitants actifs, citoyens actifs. Mais, non. Personne ne soulève la question sous cet angle... Donc, l'argument est tout à fait sophistique et il est même de mauvaise foi.

Je ne veux pas faire la critique du régime représentatif, parce qu'elle a été faite cinquante mille fois, il n'y a rien à ajouter. Mais le vrai argument pour la démocratie représentative - il ne faut pas l'oublier -, c'est l'argument de Benjamin Constant dans « *Liberté des modernes, liberté des anciens* », qui date de 1820 à peu près ¹⁹, et qui est déjà esquissé par Ferguson dans *An Essay on the History of Civil Society*, en 1770 ²⁰. C'est quoi cet argument ? Ces gens-là, ce n'étaient pas des idéologues et des théoriciens de mauvaise foi ; c'étaient des politiques, qui avaient les pieds sur terre. C'est quoi ? C'est que, dans les sociétés modernes, ce qui intéresse les gens, ce n'est pas la gestion des affaires communes, c'est la protection de leurs jouissances. Ça, c'est les termes de Constant ; mais Ferguson disait déjà à peu près la même chose. Constant ajoute d'ailleurs que, comme la majorité - c'est un argument tout à fait aristotélicien - comme la majorité des gens dans la société moderne occupent des métiers... banausiques, aurait-il dit, s'il parlait grec, des métiers abrutissants, comme les ouvriers de l'industrie, il est tout à fait normal qu'il y ait un suffrage censitaire et que seules votent les personnes qui, par leur mode de vie, ont le loisir de réfléchir aux affaires publiques et de s'en occuper.

Reste la question réelle d'une démocratie directe effectivement à l'échelle des sociétés modernes, des nations, peut-être des continents, peut-être de l'humanité entière. Or, je n'ai pas la réponse sur les formes institutionnelles là-dessus. La seule chose que je dis c'est que, dans les créations des grands mouvements politiques et sociaux de l'époque moderne, on peut encore trouver des germes de formes de régimes qui permettent une démocratie directe. Par exemple, dans la forme de la Commune de Paris ou des soviets - les vrais, avant qu'ils soient domestiqués par les bolcheviques -, ou des conseils ouvriers. Avec effectivement un pouvoir, le plus grand possible, des assemblées générales, c'est-à-dire de la démocratie directe pour les décisions ultimes et, subsidiairement comme on dirait maintenant, un pouvoir de délégués, mais des délégués évidemment élus et révocables, révocables à tout instant, c'est-à-dire ne pouvant pas exproprier la collectivité de son pouvoir pour se l'arroger.

¹⁹ C. Castoriadis, dans son dernier article « *La 'rationalité' du capitalisme* », Revue internationale de psychosociologie n° 8, automne 1997, cite ce texte : *De la liberté des Anciens, comparée à celle des Modernes*, et donne la date exacte : 1819.

²⁰ Dans son dernier texte cité ci-dessus, Cornelius Castoriadis évoque cet ouvrage et donne pour date 1759.

Mais, là-dessus, encore une fois, je pense que s'il doit y avoir une démocratie, elle ne peut être que démocratie directe ; mais que, s'il doit y avoir une démocratie, elle ne pourra sortir que d'un énorme mouvement populaire de la société, de la grande majorité de la société. Il y a une créativité de la société qui seule est à la mesure d'un problème de ce type. Alors si la société n'est pas capable de trouver des formes d'exercice du pouvoir qui soient vraiment démocratiques, que ce soit celles que j'ai esquissées ou d'autres, peut-être plus efficaces, alors il n'y aura rien à faire, il y aura à nouveau un régime représentatif, et il y aura à nouveau ce que Marx a appelé la rechute dans tout le fatras antérieur, c'est-à-dire la rechute dans l'expropriation du pouvoir par les représentants, par les possédants, par les gens des médias actuellement, etc. Voilà pour cette question.

J. D. : Je reconnais dans ce qui vient d'être dit vos positions, que je connais bien depuis très longtemps. Mais je suis toujours étonné par ce qui m'apparaît être de plus en plus la radicalité - enfin vous inscrivez les choses dans une alternative tranchée -, la forme extrême que vous donnez à l'idée d'autonomie au point que, à ce moment-là, on en arrive à ne plus pouvoir reconnaître comme ayant une valeur propre aucune institution, aucune représentation, ne serait-ce que provisoire. Il y a d'une part une pure autonomie, et de l'autre toute forme d'institutionnalisation ou de représentation. Or ça fait tout de même aussi partie de l'histoire politique. Toute extériorité est à ce moment-là discréditée. J'en reviens à un propos un peu antérieur dans la discussion qui concernait les lois, avec l'exemple des Iroquois. Vous avez rappelé votre concept fondamental, votre position philosophique fondamentale, l'auto-institution explicite, et je me dis - enfin, c'est peut-être trivial de le dire, je m'en excuse : mais est-ce qu'on ne peut pas concevoir qu'on puisse reconnaître librement des lois comme bonnes ? Est-ce que cette idée d'autonomie doit nécessairement conduire à une sorte de compulsion du changement ? C'est là qu'il risque d'y avoir un glissement entre l'exigence de liberté et d'autonomie, et quelque chose d'autre peut-être. Il me semble qu'il faudrait creuser de ce côté-là. Vous reconnaissez vous-même qu'il n'y a pas de pur acte d'auto-institution, vous avez reconnu tout à l'heure qu'il y a une limite de notre pouvoir d'actions, donc c'est aussi lié à notre finitude. Nous nous inscrivons dans une tradition, nous reconnaissons que le monde existait déjà avant nous ; alors, est-ce qu'il n'y a pas une possibilité, c'est que nous reconnaissons comme bonnes certaines lois sans avoir le besoin absolu de les changer, même si nous nous réservons cette éventualité, et si c'est nécessaire²¹ ?

²¹ La question de Jacques Dewitte s'explique davantage par le développement de sa propre pensée, sous l'influence de Kolakowski, Levinas, ou Shmuel Trigano, que par sa compréhension des idées de Castoriadis. Comme on peut le constater dans un texte qu'il consacre à la pensée de Lévinas, il comprend l'autonomie comme une « forme de liberté dégagée de toute responsabilité, (...) une

C. C. : Je crois qu'il y a encore un malentendu. Je ne sais pas... sans doute, je suis très mauvais dans l'explication de mes positions, parce que très souvent, je ne me reconnais pas dans les critiques qui me sont faites. Ou alors je suis aveugle sur moi-même. Je crois que je suis autant que faire se peut autonome dans le domaine de la pensée. Je parle de moi, Castoriadis. Qu'est-ce que je veux dire par là ? Je ne veux certainement pas dire que j'ai une compulsion de changement et que chaque journée, chaque matin, je me lève, je prends tout ce que j'ai écrit, je le feuillette, et je me dis : je l'ai écrit, donc ça ne peut plus être vrai, il faut le changer.. Non. Absolument pas. Etre autonome pour moi, ça veut dire que je continue à fonctionner, que je continue à penser, que j'ai de temps en temps des idées nouvelles, et que j'espère que je continuerai à en avoir - sauf si l'Alzheimer me rattrape - et que je me donne le droit d'écrire, comme il m'est arrivé de l'écrire, que ce que j'ai écrit à tel endroit était faux, ou était insuffisant, qu'il faut le revoir, et qu'il faut aller plus loin. Ça, je l'ai fait. Vous connaissez ma carrière. J'ai commencé comme marxiste. J'ai commencé par refuser l'économie de Marx, puis sa théorie du travail et de la technique, puis sa sociologie, puis sa conception de l'histoire, sa philosophie, puis je me suis mis à reprendre l'histoire de la philosophie, à refuser des tas de choses que jusqu'alors j'avais acceptées, etc., et je continue. Et la même chose par rapport à Freud, par exemple, pour qui j'ai un énorme respect. Je suis psychanalyste pratiquant ; mais au point où j'en suis maintenant, il y a très peu de chose qui soit littéralement du Freud dans ce que je pense, dans ce que je fais, dans ce que je dis, dans le domaine de la psychanalyse. C'est ça. Il n'y a pas de compulsion de changement. Et je ne pense pas une société autonome comme dominée par une compulsion de changement.

Mais qu'est-ce que c'est l'autonomie ? L'autonomie, c'est que l'on puisse à chaque moment dire : est-ce que cette loi est juste ? Qu'est-ce que c'est l'hétéronomie ? L'hétéronomie, c'est que la question ne sera pas soulevée, comme on dit dans les tribunaux. La question ne sera pas posée. C'est interdit. Si vous êtes un vrai juif, vous ne pouvez pas poser la question : est-ce que les prescriptions qu'il y a dans l'Exode et le Deutéronome sont justes ou ne sont pas justes ? La question n'a pas de sens. N'a pas de sens, parce que le nom de Dieu est Justice et que ces lois sont la parole de Dieu. Alors, dire que c'est injuste, c'est dire que le cercle est carré. Voilà. Là c'est la forme la plus extrême et la plus évoluée, et la plus subtile, et la

*tentation permanente de l'Occident dans sa conception de la liberté comme pure autonomie, détachée de tout lien, déliée de toute responsabilité. (...) Gygès apparaît comme un objet de méfiance et de réprobation : il est l'incarnation même d'une pure liberté détachée de tout lien, d'une attitude de fuite devant ses responsabilités. » (Cahiers d'Etudes Lévinassiennes, n°2, 2003, pages 110 et 112). Comme Ferry et Renaut dans le livre qu'ils ont dédié à Castoriadis, 68-86, Itinéraires de l'individu (Paris 1987), il comprend l'autonomie comme un « processus d'émancipation de l'individu à l'égard des traditions », il n'envisage pas l'autonomie collective d'une communauté qui institue son *nomos*, sa loi, au lieu de la recevoir d'une autorité transcendante.*

plus grandiose de la chose ; mais la même chose vaut pour tout ce que j'appelle les sociétés hétéronomes. Donc, il ne s'agit pas de remettre chaque jour à l'ordre du jour de l'assemblée la totalité des dispositions législatives existantes et d'inviter la population à les réapprouver ou à les changer. Il s'agit simplement de ménager la possibilité - mais la possibilité effective - que les institutions puissent être altérées, et sans que, pour cela, il faille des barricades, des torrents de sang, des bouleversements, des morts et tout le reste.

Alors, vous dites : toute institutionnalisation est exclue. Mais je disais précisément : pas du tout ! Une société autonome est une société qui a des institutions d'autonomie, par exemple des magistrats. Je disais tout à l'heure que ces magistrats, je les accepte ; non seulement je les accepte, mais je défends leur nécessité ; il faut seulement qu'ils soient révocables. Dans ce cas de révocable gît toute la question, et là on voit la mesure énorme dans laquelle l'histoire effective dépasse toutes nos discussions. Parce que, bien entendu, on doit réinscrire dans la constitution la clause : « Tout magistrat est révocable par ses mandants ». Et on l'inscrira dans ma société. Mais cette clause en elle-même ne veut rien dire. Si les gens... D'abord, il se peut que les magistrats soient impeccables, ou en tout cas très, très bons, et que donc, on les laisse accomplir leurs mandats et qu'on les réélise, etc. Mais il se peut aussi que les gens commencent à s'en foutre ; et que donc, comme on l'a vu tant de fois, dans les grèves, dans les mouvements étudiants, etc., les magistrats, les délégués, les représentants, les secrétaires s'incrument - pas forcément parce qu'ils veulent s'incruster, mais parce que les autres disent : il y a Dewitte, il y a Caillé, il y a Latouche, ils se démerderont ; nous, on va au ciné !

C'est la vérité évidente ! or, contre ça, qu'est-ce que vous voulez prendre comme mesure institutionnelle ? Bien sûr, vous pouvez prendre des mesures institutionnelles comme certaines qui existent déjà - mais on voit ce qu'elles donnent. C'est-à-dire que, même si les magistrats s'incrument parce que les mandants n'exercent pas leur droit à les révoquer, ces magistrats ne peuvent pas faire n'importe quoi - parce qu'il y a des tribunaux, parce qu'il y a le Conseil d'État, parce qu'il y a la Cour des comptes, etc. Nous pouvons suivre tous les jours, dans les journaux, les faibles moyens d'un tel système... Il faut maintenir de tels garde-fous, bien sûr, mais ce ne sont pas eux qui vont résoudre le problème. Le seul problème, c'est l'activité des gens. La différence est qu'on ne peut pas prendre cette activité des gens comme un miracle qui se produira ou ne se produira pas... Le désir et la capacité des citoyens à participer aux activités politiques sont eux-mêmes un problème et une tâche politiques. Et pour une part, ils relèvent d'institutions qui les induisent, les prescrivent et créent des citoyens portés vers cela et non pas vers la protection de leurs jouissances. Voilà ! Et ça, c'est à institutionnaliser !

A. C. : (à l'assistance) Pas d'autres questions... ? Moi, je voudrais revenir sur une question... Je suis désolé, mais il y a des questions que je voulais vous poser

depuis très longtemps... Tant que je vous ai sous la main, j'en profite honteusement... Chantal... ?

C. M. : *Oui, je voudrais revenir sur cette question. Parce que c'est vraiment là où... J'ai beaucoup de sympathie pour beaucoup de vos positions mais c'est vraiment là où ça coïncide...*

Je serais disposée à accepter avec vous qu'il ne peut y avoir démocratie que directe. Admettons - mais je vais tout de suite dire où sont les limites... Je suis tout à fait d'accord que l'argument de dimension est un argument de mauvaise foi. Mais je ferai malgré tout une défense de ce que j'appellerais le système représentatif, pas du tout sur des arguments de dimension, pas non plus sur les arguments de Benjamin Constant. Je crois qu'au fond on n'a pas encore véritablement élaboré la philosophie politique qui justifierait ce système - le régime représentatif - et qu'il faudrait justement chercher des arguments d'un autre côté et qui auraient plutôt à voir avec la défense de la liberté individuelle. Je m'explique : il n'y a de démocratie que directe, d'accord ; mais est-ce que la démocratie garantit la liberté individuelle ? Est-ce que justement, pour pouvoir la garantir, il n'est pas nécessaire d'avoir, à côté des institutions démocratiques, d'autres institutions qui auraient plutôt à voir avec ce que j'appellerais la question du pluralisme. Et donc, au fond, c'est pour ça que, pour moi, le meilleur régime, c'est toujours un régime mixte.

Dans votre position, dans la position de Rousseau, il y a tout de même quelque chose qui me préoccupe. Est-ce qu'elle ne repose pas sur l'idée qu'au fond le peuple « un », quand il va décider directement dans cette démocratie représentative, va nécessairement choisir des politiques et prendre des décisions qui vont garantir la liberté de tous ? Est-ce que telle n'est pas la question qu'au fond des gens comme Stuart Mill ont posée ? C'est là, dans ce que j'appelle le libéralisme politique, qu'il y a tout même quelque chose d'important pour penser la démocratie aujourd'hui ; c'est la défense des minorités. Après tout, la Suisse est un régime beaucoup plus démocratique que beaucoup d'autres, mais cela ne l'empêche pas de prendre des décisions qui, par exemple en ce qui concerne les immigrés, sont tout de même très problématiques. Est-ce que votre position ne suppose pas justement une espèce d'unité bonne qui fait que, si on peut décider tous ensemble, on va nécessairement prendre de bonnes décisions ? Mais je ne le crois pas ; et c'est pourquoi, à côté de cette démocratie, il faut des institutions qui ne sont pas démocratiques - d'accord, elles ne sont pas démocratiques -, mais qui vont permettre justement de garantir, dans certaines conditions, la liberté individuelle et un certain pluralisme.

C. C. : *Je vais répondre là-dessus, mais d'autres questions ?*

A. C. : *Tout à l'heure, j'étais sur la même lancée que Chantal Mouffe. Personnellement, je suis tout à fait attaché à cette exigence de démocratie directe. Elle a totalement disparu du paysage intellectuel français depuis très longtemps ; on n'en entend plus parler - sauf par vous. Or je crois qu'elle est tout à fait fondamentale. Mais, moi aussi, je bute sur votre formulation car je ne pense pas que la démoc-*

ratie directe puisse se substituer à un régime de la démocratie représentative. Il me semble qu'on doit la rétablir non à la place mais en complément d'un régime de démocratie représentative, à peu près pour les raisons que vient de dire Chantal Mouffe. Pourquoi un régime de démocratie représentative, dont on peut dire qu'il n'est pas démocratique, est-il malgré tout nécessaire ? On voit bien déjà, pour des raisons de faits. Vous avez fait allusion aux expériences des soviets. Elles n'ont pas duré très longtemps. Pour des raisons qu'il faut analyser, et qui ne sont pas un grand mystère. Quelle est la raison fondamentale ? Sur quoi reposait la démocratie directe à l'ancienne ? Elle reposait fondamentalement sur l'autochtonie. Sur le fait que les gens étaient issus d'une même souche, d'une même race, d'une même culture, d'un même sol, qu'ils partaient de valeurs communes, et que cela permettait l'unité de la décision politique. Le problème qui se pose aux démocraties modernes, depuis la perte d'une relative homogénéité sociale - qui est également celle que postule Rousseau d'ailleurs, dont la démocratie est une démocratie de petits producteurs -, la question des démocraties modernes est simple : elle survient lorsque justement il n'y a plus d'autochtonie, qu'il n'y a plus d'unité, d'homogénéité économique, culturelle, sociale, et qu'il faut mettre en rapport des groupes qui sont tout autre. La question se pose à un méta-niveau, et elle n'est apparemment plus soluble seulement par la démocratie directe. Il faut une autre dimension - ça pourrait être le régime mixte -, il faut une autre instance. Et vous disiez vous-même : de toute façon, il faut des institutions qui créent la démocratie directe. Bien entendu, mais cela veut dire que cette institution-là, elle n'est pas fondée par la démocratie directe...

C. C. : D'abord, la démocratie directe, le régime démocratique auquel je pense, n'est pas le paradis sur terre. Ce n'est pas le régime parfait, et je ne sais pas ce que régime parfait veut dire. Ce n'est pas un régime qui est immunisé, par construction, contre toute erreur, aberration, folie ou crime²². Les Athéniens en ont commis, les Français en 1793... en ont commis ; en Amérique du Nord ça a été un peu moins extrême, mais enfin... Donc, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Mais si on évoque ce point, il ne faut pas oublier que des erreurs, des aberrations, des folies et des crimes ont été commis en surabondance par les autres régimes, y compris par le régime représentatif. Les lois anti-rouges aux États-Unis par exemple ont été votées en toute régularité par la Chambre des représentants et le Sénat. J'ai écrit une fois une phrase qui est peut-être parmi tout ce que j'ai écrit la phrase que je préfère : c'est que personne ne peut protéger l'humanité contre sa propre folie. Ni la démocratie, encore moins la monarchie - parce que la monarchie, c'est la folie du monarque, c'est Louis XV, c'est la Cabale...

Alors, la défense des individus et des minorités ? Mais je suis tout à fait

²² « Personne ne peut protéger l'humanité contre la folie ou le suicide », in « La polis grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme*, Seuil, 1986, p. 297.

d'accord, je renvoie encore à « *Fait et à faire* ». Il faut des dispositions renforcées, constitutionnelles en ce sens que leur révision est soumise par exemple à des conditions plus restrictives, à des majorités qualifiées, si vous voulez, à des délais de réflexion plus longs, qui garantissent les libertés individuelles - ce que nous appelons aujourd'hui les droits, qui garantissent, comportent un habeas corpus, qui comportent des règles - comme déjà depuis les Romains : il n'y a pas de crime, ni de peine sans loi préalable. Et tout ça peut être enrichi et doit être enrichi. Parce que tout ça, c'est insuffisant. On peut également formuler des dispositions défendant les minorités, différentes catégories de minorités. Ces dispositions feront partie de la constitution.

Est-ce que vous proposez qu'on ait une constitution radicalement non révisable ? qui ne pourrait sous aucune condition être révisée ? Vous ne pouvez pas. Si vous disiez oui, ce serait une aberration. Parce que la constitution, même si elle ne le prévoit pas, sera révisée par la force des armes. On en est à la cinquième constitution française républicaine, sans parler des constitutions monarchiques qu'il y a eu entre-temps. Je ne sais pas combien de pays ont eu quarante constitutions, et elles sont toutes devenues des torchons de papier. L'idée d'une constitution non révisable est à la fois réellement fautive et logiquement absurde. Mais vous ne pourrez jamais empêcher - comme vous ne pouvez pas empêcher les Suisses de restreindre par référendum l'entrée des émigrants -, vous ne pourrez jamais empêcher que le peuple un jour - je vais dire quelque chose de provocant - ne dise : « Tous les individus qui ont une taille inférieure à 1,60 m ou supérieure à 1,90 m sont privés de droit de vote ». Comme les autres sont la majorité écrasante, ils pourront très bien prendre cette disposition. Qu'est-ce que vous allez faire ? Moi, je serai contre, je me battrai jusqu'à la mort contre une telle disposition, j'essayerai d'ameuter les gens contre. Si vous admettez une règle de la majorité, vous admettez nécessairement que, malgré toutes les garanties, il y a toujours la possibilité que les gens deviennent fous, et qu'ils fassent ceci, cela. Hitler n'a pas été amené au pouvoir par une majorité, mais c'était tout comme. Alors, qu'est-ce qu'il fallait faire ? Priver les Allemands du droit de vote ou quoi ? C'est le mouvement de l'histoire. On peut se battre contre, mais on ne peut pas se garantir par des dispositions juridiques.

Mais ce que je ne vois absolument pas, et qui me paraît vraiment comme une fallace dans votre raisonnement et dans le raisonnement de Caillé, c'est en quel sens le fait que la démocratie est représentative, et non pas directe, constitue une garantie supplémentaire. Je ne vois absolument pas pourquoi une Chambre des représentants à un Congrès... On a maintenant aux États-Unis un Congrès qui se prépare à faire - s'il le fait, s'il ose le faire - des monstruosité...

Je crois que ce que vous dites relève d'une tradition idéologique de réinterprétation de l'Antiquité, qui a été l'une des deux réinterprétations entre lesquelles

l'Occident a oscillé, et qui consistait à représenter le dèmos athénien dans des moments de folie, condamnant les généraux des Arginuses²³ ou prenant telle autre décision monstrueuse, en oubliant toutes les autres décisions que le dèmos des Athéniens avait prises pendant cent ans et qui ont abouti à un certain nombre de merveilles que nous connaissons quand même. Mais le dèmos des Athéniens a eu des moments de folie, mais il y a eu des chambres élues représentatives qui ont eu également des moments de folie et qui ont pris de mauvaises décisions... Je ne vois pas en quoi, je vous prie de réfléchir là-dessus, le fait qu'il y ait un régime représentatif garantit davantage les libertés individuelles. Ce ne sont pas les représentants qui garantissent les libertés individuelles, ce sont les dispositions constitutionnelles. Et si la constitution vaut, si nous avons la certitude, que, par exemple, aux États-Unis ou en France la restauration de l'esclavage est impossible ou - il n'y a rien d'impossible ! - extrêmement improbable, ce n'est pas parce que la constitution le dit - là, on serait des crétiens ; c'est parce qu'on sait que s'il y avait une proposition de restauration de l'esclavage, il y aura une écrasante majorité du peuple qui sera prête à se battre pour qu'elle n'ait pas lieu.

Vous m'associez à Rousseau et Caillé aussi. Mais, moi, je n'ai rien à faire avec Rousseau dans l'histoire ; j'ai mentionné Rousseau uniquement dans la critique de la démocratie représentative, je ne suis absolument pas d'accord avec les conceptions de Rousseau sur la volonté générale, sur l'interdiction des factions, etc. Je n'ai rien à voir avec tout cela...

Mais je crois qu'il y a quand même quelque chose dans ce que vous dites qui est très important et qu'il vaut la peine d'explicitier - et là, il y a une différence entre la démocratie moderne, entre les régimes modernes et le régime ancien. C'est la conception des représentants comme représentants d'intérêts particuliers. Et c'est effectivement moderne, et ça, en un sens, je suis contre.

Alors, ce serait une très longue discussion, mais je reprendrai un exemple que j'aime beaucoup. Il y avait une disposition dans les lois athéniennes, mentionnée par Aristote, dans la *Politique*²⁴, je crois, qui disait que, lorsque l'assemblée du pe-

²³ Cornelius Castoriadis se réfère à cet événement dans son texte « Les intellectuels et l'histoire », repris in *Le Monde morcelé*, cep. cit., p. 106.

²⁴ Aristote, *Les Politiques*, livre VII, chapitre 10, 1330a, 20. Dans la traduction de Pellegrin, p. 482. Dans la traduction de Tricot, p. 509. Dans la traduction d'Aubonnet, p. 240. Castoriadis évoque cette disposition dans son grand texte « La polis grecque et la création de la démocratie », p. 293 : « Une disposition athénienne [mais est-elle athénienne ? Étant donné que Aristote écrit « [...] chez certains peuples, existe une loi interdisant aux citoyens des zones frontalières de prendre part aux délibérations sur des conflits avec les voisins, parce que, pense-t-on, leur intérêt personnel les rendrait incapables de délibérer sagement », d'après la traduction d'Aubonnet. Je souligne.] des plus frappantes témoigne du même esprit (Aristote, *Politique*, 1330 a 20) : lorsque l'ecclèsia délibère sur des questions entraînant la possibilité d'un conflit (d'une guerre) avec une polis voisine, les citoyens habitant au voisinage des frontières n'ont pas le droit de prendre part au vote. car ils ne

uple doit décider d'une guerre à faire ou à ne pas faire contre une autre cité limitrophe, les citoyens habitant les régions frontalières n'ont pas le droit de participer au vote. Pourquoi ? Parce qu'ils ne peuvent pas voter honnêtement, ou alors on les met dans le double bind qui conduit à la psychose. Ou bien ils votent en tant que citoyens en oubliant le fait que leurs oliviers vont être détruits, leurs maisons brûlées, etc., et c'est une chose qui fait mal ; ou bien ils votent en tant que propriétaires de maisons, d'oliviers, etc., et ils se foutent des intérêts de la cité.

Or, c'est ce deuxième cas qui se réalise constamment dans la société contemporaine. Les représentants, on dit qu'ils sont des représentants du peuple... mais ce ne sont pas des représentants du peuple ! Voyez ce qui se passe dans la réalité, il faut faire quand même un peu de sociologie politique réelle. Qu'est-ce que les congressistes américains, qu'est-ce que les députés français ? Qu'est-ce qu'ils défendent d'abord ? Ils défendent les intérêts sectoriels de leurs électeurs. Le Congrès américain, le pork et tout ça, les mesures pour les régions - il faut maintenir les crédits à Boeing parce que c'est Seattle, l'État de Washington, il faut telle base dans le Texas, il faut la maintenir parce qu'elle donne du travail à dix mille personnes dans la région, etc. Et plus généralement - là, c'est le populò, mais il y a aussi des intérêts plus consistants - c'est ça la base, enfin... une des substances de la représentation actuellement... C'est la reconnaissance d'intérêts conflictuels dans la société et l'idée que par la représentation, par ce régime de démocratie indirecte, les intérêts peuvent négocier entre eux des solutions de compromis. Le résultat, c'est quoi ? C'est la situation actuelle dans laquelle il y a en effet des compromis ou des give and take - « oui, d'accord, on vous accorde telle augmentation des subventions à l'agriculture à condition que vous accordiez cela » ; et c'est l'impuissance politique totale des parlementaires, c'est la raison pour laquelle aucune décision n'est prise, que tous les politiciens discutent sur les réformes nécessaires et que ça ne se fait jamais.

Alors, je suis d'accord avec vous pour dire qu'on ne peut pas ignorer l'existence de particularités dans la société, on ne peut pas parler en termes de société unifiée, qu'il faut trouver un moyen pour que ces droits-là soient sauvegardés autant qu'il est raisonnable ; mais il faut maintenir, et là-dessus, je suis absolument intransigeant, l'unité du corps politique en tant que corps politique qui a en vue l'intérêt général de la société et non pas les viticulteurs du Midi. Les viticulteurs du Midi sont très respectables, il faut les protéger, mais on ne peut pas les mettre au-dessus des intérêts de la collectivité dans son ensemble.

C. M. : Rapidement... Je voudrais préciser ce que je voulais dire parce que je suis tout à fait d'accord avec ce que vous venez de dire. Je ne veux pas du tout

pourraient voter sans que leurs intérêts particuliers dominent leurs motifs - alors que la décision doit être prise en vertu des considérations générales. »

défendre le système représentatif tel qu'il existe aujourd'hui, parce qu'il est certain que ce qui est en jeu, ce sont des intérêts particuliers. Mais je pensais à une démocratie représentative à venir. Et donc, quel serait justement ce régime démocratique à venir, pour lequel on veut lutter ? Moi, je crois que ce ne serait justement pas un régime de démocratie directe, mais un régime de démocratie représentative où la question sur laquelle se jouerait le conflit ne serait pas le conflit des intérêts, mais le conflit sur les différentes interprétations du bien commun. Parce que je crois, et c'est ce que disait Alain aussi, la grande différence, à mon avis, entre la situation d'aujourd'hui et la situation grecque, c'est la question de l'homogénéité, la question du pluralisme, et on ne peut pas donner pour évident - self-evident comme on dit en anglais - qu'il y a une seule ou même une interprétation de l'intérêt général plus juste qu'une autre. Je suis tout à fait d'accord avec vous en ce qui concerne la critique de la société actuelle. Mais je crois que la société pour laquelle on veut lutter, ça serait une société où justement les partis joueraient un rôle différent, ne seraient pas les représentants des intérêts particuliers, mais où la question se jouerait sur des interprétations différentes de ce qu'est le bien commun. Il n'y a pas une seule idée juste de l'intérêt général, et il faut faire place justement au conflit en ce qui concerne ces interprétations différentes. Donc, ce serait une démocratie représentative qui n'existe pas, bien entendu.

A. C. : Une démocratie représentative qui n'existe pas, une démocratie directe qui n'existe pas...

C.C. : Voilà ! Nous sommes dans la bonne direction puisque nous parlons de ce qui doit exister et non pas de la misérable réalité ! Juste un mot là-dessus. Parce qu'il y a ou il n'y a pas quelque chose qui est l'intérêt général, qui est le bien commun ou le bien du corps politique.

C. M. : Ce n'est pas définissable. C'est un horizon...

C. C. : Ce n'est pas définissable par un philosophe, par un Platon, ou par Niklas Luhmann écrivant une théorie des systèmes, ou par un ordinateur, nous sommes tout à fait d'accord. Mais il est discutable par les citoyens. D'accord ? Est-ce qu'il y a quelqu'un d'autre que le citoyen qui peut trancher ? Non ! Alors, nous arrivons donc à la situation suivante : il faut délimiter les questions qui sont des questions politiques au sens fort du terme, c'est-à-dire des questions qui concernent l'intérêt général. Et les questions qui ne sont pas politiques au sens fort du terme. Qui ne concernent pas l'intérêt général. Par exemple, la question qui va soulever encore sans doute des problèmes aux États-Unis, celle des minorités sexuelles. Est-ce que ça concerne la marche générale de la société qu'on continue à appliquer la disposition qui est dans le Deutéronome, 13, 26, je crois²⁵, et qui est à la base de la législation américaine, de plusieurs États, comme quoi celui qui se couche dans le

²⁵ Il s'agit probablement du *Lévitique*, 18, 22 : « Tu ne coucheras point avec un homme comme on couche avec une femme. C'est une abomination. »

même lit qu'une personne du même sexe, pour agir comme avec des personnes de l'autre sexe, c'est de la souillure, et qu'il faut qu'il soit mis à mort ? Il en était ainsi parce que la loi divine intervenait même dans la vie privée des gens... Nous disons que c'est une question de vie privée. Napoléon le disait déjà : ça concerne le code moral et pas le code pénal ! Il y a un tas d'autres questions de ce genre. Est-ce que la question de l'égalité des femmes est une question d'intérêt général ? Moi, je dis incontestablement : oui ! Donc, c'est une question politique, c'est une question à trancher par une décision politique. Et comment on tranche une question politique ? Il y a des décisions à prendre. Vous avez beau répéter le mot pluralisme, il vous faudra d'abord dire : dans ce domaine vaut le pluralisme ; à partir de celui-là, il ne vaut plus.

Je prendrai encore une fois des exemples caricaturaux - à mon habitude et à l'habitude de mon ancêtre Socrate. Est-ce que la question de savoir si on a le droit de tuer ceux qui ne vous plaisent pas est une question de différence culturelle ? Est-ce que la société dans laquelle nous vivons admet comme honorable l'activité des chasseurs de têtes, très honorable dans certaines tribus ?

UNE VOIX :... chez les Dayaks.

C. C. : chez les Dayaks. Bien, nous dirons : non, ce n'est pas une différence culturelle, ou c'est une différence culturelle qui n'est pas tolérable. C'est une question politique. Et nous disons : il est interdit de tuer, et comme je l'ai dit en plaisantant une fois, si on a une société universelle et qu'elle est assez riche, elle peut dédier un certain nombre d'îles inhabitées du Pacifique aux gens qui veulent vivre comme des chasseurs de têtes ou qui veulent vivre comme dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome et de Gomorrhe*²⁶, ou tout ce que vous voudrez. On dira : cette minorité, on ne va pas l'opprimer, on est assez riche, on l'expédie là-bas. S'ils sont d'accord...

A. C. : Vous fournissez des victimes en même temps ?

C. C. : Ceux qui veulent. Relisez la préface de Paulhan à *Histoire d'O*, l'esclavage volontaire, etc. Il y a des gens qui veulent vivre comme ça. Alors s'il y en a, ils iront vivre là-bas ; s'il n'y en a pas... les bourreaux se victimiseront entre eux. Mais, donc, il faut décider de ce qui est décidable par la collectivité et de ce qui n'est pas décidable. Et une fois que vous avez dit : il y a ne serait-ce que quatre questions qui sont décidables par la collectivité, il vous faut une façon de trancher. Et qu'est-ce qu'elle peut être d'autre, dans une optique démocratique, c'est-à-dire dans l'optique de ceux qui..., contrairement à Platon, parce qu'il n'y a pas d'*épistèmè* politique, comme nous le pensons, il n'y a que des *doxai* - ce qui est le seul fondement, ce que l'on ne dit pas, à la règle de la majorité. Parce que le fon-

²⁶ Castoriadis fait allusion à un livre de Sade, *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, mais il en déforme le titre, en l'associant peut-être à celui d'un volume de la *Recherche du temps perdu*, *Sodome et Gomorrhe*

dement de la règle de la majorité, c'est qu'il y a des *doxai* en politique qui sont toutes équivalentes. Si l'argument était l'argument procédural, c'est-à-dire qu'il faut qu'à un moment donné la discussion s'arrête, on s'arrête et on tire au sort. On met toutes les options dans le chapeau, on en tire une. La discussion s'arrête. Non ! Le nombre des opinions a un poids, crée une présomption de rectitude.

Donc, il faudra trancher. Que vous tranchiez par référendum ou que vous tranchiez par vote des représentants, je ne vois pas où est la différence. Les représentants diront : « Les chasseurs de têtes ont tort, ils ne peuvent pas exister ici. » Et la majorité du peuple dira la même chose. Donc, je ne vois pas comment vous pouvez tirer argument de cela pour la démocratie représentative contre la démocratie directe. Il faut des dispositions pour la protection des individus plus fortes que celles qui existent actuellement. Il faut des dispositions de protection des minorités. Mais il faut aussi définir - et on ne peut le définir que majoritairement - quelles sont les majorités qui peuvent légitimement prétendre à une protection. Les femmes ne sont pas une minorité. Le problème se pose ailleurs... Mais autrement il faudra une décision. Voilà, le temps avance et je crois que si on veut...

A. C. : *On n'est pas forcé de tenir tout le programme !*

C. C. : On n'est pas forcé de tenir tout le programme mais il y a quand même... on va s'arrêter là. Oui ? Allez-y...

ANNE-MARIE FIXOT : Vous dites que ce qui est à mettre au-dessus, c'est le seul intérêt général et qu'il est discutable par les citoyens. Mais le problème, c'est qu'il faut placer les citoyens en position, ou tout au moins en relation de discussion. Et c'est ce qui me pose problème aujourd'hui, parce que je m'aperçois que, comme vous le disiez tout à l'heure, que beaucoup s'en désintéressent, sont indifférents ; mais aussi que certains, par leurs conditions socio-économiques, n'arrivent pas à assumer leur place dans le sens de l'intérêt général. Que faire ? Comment penser cette démocratie à venir ? Quel est le rôle de l'information, de l'éducation de tous les jours... pas simplement pour les enfants, mais également pour nous-mêmes ? Et surtout, à quels types de relations de citoyenneté on peut penser pour arriver à ce que l'intérêt général soit effectivement pris en compte par la totalité du corps de citoyens et pas simplement par quelques-uns, même dans le cas de la démocratie directe ?

C. C. : Je suis tout à fait d'accord avec vous, c'est là le problème fondamental. Comme je le disais tout à l'heure, comme je l'ai toujours pensé, la participation des citoyens ou des membres d'une collectivité, d'un syndicat, des étudiants dans les syndicats étudiants, ce n'est pas une affaire qu'on peut confier aux miracles... Il faut travailler pour cela, il faut inscrire des dispositions institutionnelles qui la facilitent, qui poussent les gens à participer ; et la pièce centrale là-dedans, c'est la *paideia* - et là-dessus aussi, je me dresse contre la quasi-totalité de ce qui passe actuellement pour philosophie politique - c'est l'éducation. Et cette éducation, ce n'est pas

seulement l'affaire de l'école. L'école, c'est une petite partie. Même Platon le savait. Il disait que « les murs de la cité éduquent les citoyens », et ça, c'est vrai. Donc, tout ce que fait la société est éducatif aussi. Et ça on ne le voit pas. Donc, nous sommes tout à fait d'accord là-dessus...

Mais quand vous parlez aussi des conditions socio-économiques, je le crains, il faudra faire une autre discussion, parce qu'on n'arrivera pas à terminer aujourd'hui. Les conditions socio-économiques posent l'énorme problème de la structure économique et productive de la société. Et des objectifs de l'activité économique.

A.-M. F. : Beaucoup d'entre eux disent aujourd'hui : comment penser à l'intérêt général ? Nous, on n'a pas de projet, parce que justement on est dans une telle situation d'exclusion... qu'on ne peut pas d'abord penser à l'intérêt général.

C. C. : Mais bien sûr, il y a l'exclusion et même en dehors de l'exclusion, il y a la situation réelle des gens qui fait qu'ils n'ont effectivement pas d'intérêt pour cela ; mais même, s'ils en avaient, ils n'ont pas vraiment le temps de s'en occuper activement. Il y a le fait que toute la structure de la société empêche les gens de participer, et ça va de la structure du travail jusqu'à ce qu'on appelle le droit. Est-ce que vous avez réfléchi à l'amusant paradoxe qu'il y a dans le fait que, si on vous amène devant un tribunal, on vous dira : Madame, Mademoiselle, nul n'est censé ignorer la loi ? Vous êtes supposée connaître tout cela, et, en même temps, si vous avez une affaire tant soit peu subtile, vous prendrez un avocat qui, en plus de quatre ou cinq années de droit, aura passé encore trois ou quatre années à se spécialiser en droit maritime, en droit de ceci ou de cela... C'est une situation absurde à laquelle on peut opposer le système ancien où toutes les lois étaient écrites sur le marbre, exposées ; tout le monde était lettré, tout le monde pouvait les lire. Nous avons une société trop complexe pour qu'il puisse en être ainsi... Mais pourquoi doit-on subir la complexité de la société comme une fatalité ? Qu'est-ce qui nous importe ? ce que l'évolution historique a donné comme produit, disons spontané, c'est-à-dire cette société capitaliste du 20e siècle finissant ? avec l'énorme complexité législative, les avocats qui, aux États-Unis, gagnent plus que les industriels qui les payent parce que tout arrive devant les tribunaux ? avec la complexité de la production, les murs couverts de publicité, la télévision telle qu'elle est, etc. ?

Est-ce que tout cela est une fatalité nécessaire ? Est-ce que tout cela ne doit jamais être mis en question ? ou est-ce que nous inversons les choses et disons - c'est une approche tentative, comme on dit en anglais, mais inversons le problème pour voir : nous voulons un système de droit tel que n'importe quel citoyen puisse le comprendre et se débrouiller avec ; nous voulons un système économique et productif tel que tous les producteurs puissent participer d'une façon ou d'une autre à la gestion de la production. Vous voyez ce que je veux dire ? On part en disant : il y a un décret de Dieu qui dit qu'il doit y avoir des usines de ce type avec 50 000 travailleurs et qui produiront tel type de produits ; donc, les ouvriers ne peuvent être,

comme le disait Benjamin Constant, qu'abrutis par le travail qu'ils font. Pour que le marché fonctionne à plein, il faut qu'il y ait la concurrence ; et donc, au niveau macro-économique, le chômage, qui peut aller jusqu'à 12 ou 15% de la population, est inévitable, etc. Pourquoi ? Pourquoi on n'inverse pas la question en disant : nous voulons une société dans laquelle tous les citoyens peuvent participer aux affaires communes. Et devant cette exigence, très peu de choses sont des données irrécusables. Par exemple le système du droit, dans sa structure, est contestable de ce fait même, qu'il est antidémocratique parce qu'il est ce qu'il est ; ou l'économie est contestable, la production est contestable dans sa structure, parce qu'elle impose l'abrutissement pendant quarante heures par semaine, etc. et que, sur cinq ou six jours d'esclavage, on ne peut pas instaurer des dimanches de liberté politique. Ce serait une connerie - à laquelle Lénine croyait, mais est-ce qu'il y croyait de bonne foi ? Le dimanche soviétique, ça n'existe pas. Il faut peut-être inverser le problème, il faut le radicaliser. Il faut se demander quelle société on veut vraiment.

S. L. : Il est clair que la question : nous voulons une société qui..., etc., il est clair que... nous ne le voulons pas ! À une immense majorité ! Parce que nous voulons des voitures, des machines à laver, des réfrigérateurs, etc. Donc il n'en est pas question - comme disait le président Bush : le niveau de vie américain n'est pas négociable ; périsse la nature, mais le niveau de vie des Américains restera ce qu'il est... Et par conséquent, nous voulons que le système continue tel qu'il est, et au fond, nous nous en foutons pas mal qu'il soit démocratique ou pas démocratique. Nous ne nous en foutons pas complètement quand même, c'est-à-dire que nous voulons à la fois le beurre et l'argent du beurre... Nous voulons les réfrigérateurs, les machines à laver, le système automobile avec tout ce qu'il implique de dépossession du citoyen de la vie politique par la mégamachine techno-économique. Mais est-ce qu'on ne peut pas quand même, en restant aristotélien, recourir au principe du moindre mal ? ce n'est pas la même chose que ce système soit géré par une bureaucratie totalitaire ou qu'il soit géré par des représentants corrompus dans un parlement tel qu'il est. Il y a quand même encore un bien relatif..

C. C. : Je suis tout à fait d'accord avec vous. Si on me met au pied du mur et qu'il faut choisir, peut-être même se battre, entre l'extension du pouvoir soviétique tel qu'il était en Europe et le maintien de ces démocraties pourries, il faudrait sûrement se battre pour le maintien de ces démocraties pourries. Je suis tout à fait d'accord avec vous, mais je croyais qu'on parlait maintenant un peu de ce que devrait être la visée de la politique.

Au mois de mai, il y aura une élection présidentielle. Je ne crois pas que je voterai... mais si je devais voter, je ne voterais pas Balladur, par exemple.

A. C. : Chirac ? [rires]

C. C. : Non plus. Et pas Arlette non plus d'ailleurs ! [rires] Mais enfin, là, vraiment j'agis dans le relatif ; c'est comme quand je prends la route la plus courte pour aller à la campagne...

S. L. : Il y a dans toute cette discussion une hypothèse qu'avait essayé de lever Alain au début, mais qu'ensuite on n'a pas reprise dans le débat et qui a tendance à s'estomper. C'est qu'on remettait en question toute l'économicisation de la société, et qu'en fait tout votre raisonnement présuppose que l'imaginaire économique ait été complètement décolonisé.

C. C. : Vous avez ici « *Fait et à faire* » ? Vous permettez que je termine cette partie de la discussion par une citation ? Je sais que c'est très grossier de se citer, mais pour vous dire simplement que ce n'est pas pour les besoins de la cause que je vous lis ce passage : « Nous arrivons ainsi au nœud gordien de la question politique aujourd'hui. Une société autonome ne peut être instaurée que par l'activité autonome de la collectivité. Une telle activité présuppose que les hommes investissent fortement autre chose que la possibilité d'acheter un nouveau téléviseur en couleurs. Plus profondément, elle présuppose que la passion pour la démocratie et pour la liberté, pour les affaires communes, prend la place de la distraction, du cynisme, du conformisme, de la course à la consommation. Bref : elle présuppose, entre autres, que l'économique cesse d'être la valeur dominante ou exclusive. C'est cela, pour répondre à F. Feher, le « prix à payer » pour une transformation de la société. Disons-le plus clairement encore : le prix à payer pour la liberté, c'est la destruction de l'économique comme valeur centrale et, en fait, unique. Est-ce un prix tellement élevé ? Pour moi, certes, non : je préfère infiniment avoir un nouvel ami qu'une nouvelle voiture. Préférence subjective, sans doute. Mais « objectivement » ? J'abandonne volontiers aux philosophes politiques la tâche de « fonder » la (pseudo-) consommation comme valeur suprême. Mais il y a plus important. Si les choses continuent leur course présente, ce prix devra être payé de toute façon. Qui peut croire que la destruction de la Terre pourra continuer encore un siècle au rythme actuel ? Qui ne voit pas qu'elle s'accélérerait encore si les pays pauvres s'industrialisaient ? Et que fera le régime, lorsqu'il ne pourra plus tenir les populations en leur fournissant constamment de nouveaux gadgets ? »²⁷

Je passe sur le reste, mais je crois que ce texte répond à votre remarque. Ou plutôt : il va dans le sens de votre remarque. Je propose qu'on s'arrête là parce que tout le monde doit être fatigué ; moi en tout cas je le suis.

J. D. : Une petite remarque quand même, que je voulais faire tout à l'heure... Il y a un texte de vous que j'ai toujours beaucoup apprécié, qui est pour moi un très beau texte - « Développement et rationalité »²⁸, paru dans Esprit, je crois - et

²⁷ Le passage lu est à la page 76.

²⁸ Le texte en question est le suivant : « *Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'* », publié dans *Esprit* (mai 1976) et repris dans *Domaines de l'homme*, Seuil, avril 1986, p. 131-174. Le passage auquel fait référence Jacques Dewitte est le suivant : « Dans le pays d'où je viens, la géné-

même un passage très particulier où vous évoquez le geste du Grec qui a planté un olivier...

C. C. : Un cyprès...

J. D. : *Ça m'a échappé. Oui... parce qu'en plus dans l'olivier, évidemment, il y a quelque chose...*

C. C. : C'était la dot de la fille. Parce que le mât du petit bateau sera le cyprès quand elle aura vingt ans, on pourra abattre le cyprès.

J. D. : *Ce qui m'étonne, c'est que, dans une rencontre entre Castoriadis et le MAUSS, cet aspect-là n'ait pas été évoqué... parce que là, il y a justement quelque chose comme une économie qui est autre que rationnelle, qui est un pari pour l'avenir : la fondation d'une temporalité qui n'est pas la rentabilité immédiate. Or, c'est de cette façon-là que je comprends aussi la réflexion qu'Alain mène justement, l'interprétation de l'idée de don... Cela implique quelque chose comme une transcendance, quelque chose qui dépasse aussi l'intérêt immédiat. Mais alors, on s'engage dans une discussion plus éthique... ou même métaphysique qui serait un autre débat que celui-ci, auquel je suis peut-être personnellement davantage sensible...*

C. C. : On s'engage dans une discussion sur les fins de la vie humaine. Je suis tout à fait d'accord, je ne crois pas qu'il y ait de politique qui ne prenne pas une position sur les fins de la vie humaine. Et ça, c'est sur la question du pluralisme ; nous y sommes au pied du mur aujourd'hui, on ne peut pas continuer à parler d'indétermination, ou tout simplement de la divergence des opinions, parce que les fins de la vie humaine se posent, sont réalisées, par la société contemporaine sous une certaine forme. Et les fins de la vie humaine, c'est le nouveau téléviseur l'année prochaine. Terminé. Voilà. C'est ça la réalité. Alors, est-ce que c'est ça que nous voulons ? Mais, comme le disait Serge, c'est effectivement ce que veut la majorité pour l'instant.

S. L. : *L'immense majorité !*

C. C. : L'immense majorité. Et même ceux qui n'y sont pas courent pour y arriver... L'Europe de l'Est, les pays sous-développés, etc. Et ça, c'est incompatible avec une vraie démocratie et, à mon avis, de moins en moins compatible même avec la démocratie tronquée qu'on a actuellement.

Sur ce que vous dites à partir des îles grecques, je citais moi-même le village vivant presque en autarcie à Tinos ; je suis tout à fait d'accord que c'est une façon

ration de mes grands-pères n'avait jamais entendu parler de planification à long terme, d'externalités, de dérive des continents ou d'expansion de l'univers. Mais, encore pendant leur vieillesse, ils continuaient à planter des oliviers et des cyprès, sans se poser de questions sur les coûts et les rendements. Ils savaient qu'ils auraient à mourir, et qu'il fallait laisser la terre en bon état pour ceux qui viendraient après eux, peut-être rien que pour la terre elle-même » [p. 151].

d'exprimer le noyau du problème, étant entendu qu'il ne peut pas s'agir d'un pur et simple retour en arrière. Moi, je me permettrais de vous renvoyer à un autre texte que j'ai écrit, qui est dans *Le Monde morcelé* et qui s'appelle « *Voie sans issue ?* »²⁹ - avec un point d'interrogation -, où il s'agit surtout de cette course autonomisée de la techno-science avec son côté, sa dimension industrielle et consumériste bien sûr, mais aussi l'aspect purement techno-science et science-technique. C'est proche de ce que disait Testart, le médecin, dans *Libération*³⁰. On lui posait la question suivante : est-ce que vous pensez que, suivant les vœux de madame Badinter, on arrivera un jour à voir les hommes en train de faire la gestation des embryons ? Et Testart répondait - après avoir démissionné de ce truc : « Je sais qu'il y a des labos à Chicago qui travaillent là-dessus, je ne peux pas vous dire si ça pourra se faire ou pas, mais je peux vous dire une chose : si ça peut se faire, ça se fera. » Et c'est ça la techno-science contemporaine. On ne se demande pas si on en a besoin, si on en veut. On demande : est-ce qu'on peut le faire ? Et si on peut le faire, on le fait ; et ensuite on trouve un besoin, ou on en crée un.

Alors, c'est sûr qu'on ne peut pas continuer comme ça. C'est sûr, en même temps, qu'on ne peut pas purement et simplement dire : on détruit tout ça, et on repart à zéro.

Nous sommes la première société dans laquelle la question d'une autolimitation de l'avancement des techniques et des connaissances se pose non pas pour des raisons religieuses ou autres, ou politiques au sens totalitaire - Staline décrétant que la théorie de la relativité est anti-prolétarienne... -, mais pour des questions de phronèsis - au sens d'Aristote, pour des questions de prudence au sens profond du terme. Et je dis bien, pas seulement la technique, parce qu'encore une fois, c'est la science qui montre si ça peut se faire - ce qui a permis aux Russes de faire la bombe atomique, ce n'est pas l'espionnage, c'est le fait que les Américains l'ont faite. C'est-à-dire l'idée de la faisabilité. C'est tout. Donc, pas seulement dans le domaine de la technique mais même dans le domaine de la science.

Et c'est là que la question devient vraiment extrêmement difficile, y compris pour moi. Parce que moi, je voudrais bien qu'il y ait un Hubble encore plus puissant pour que la question de savoir s'il y avait des protogalaxies il y a 15 milliards d'années puisse être résolue, dans un sens ou dans un autre... Moi, ça me passionne. Or, les Hubble et les satellites impliquent la totalité de la science et la technique moderne. Et où on trace la limite et qui la trace et à partir de quoi ? Ca, c'est une vraie question.

²⁹ « *Voie sans issue ?* », publié dans *Les Scientifiques parlent...*, éd. Albert Jacquard, Paris, Hachette, 1987. repris dans *Le Monde morcelé*, Seuil, octobre 1990, p. 71-100.

³⁰ Cf. le texte cité ci-dessus, note 1.

Les thèmes abordés dans ce texte sont développés dans de nombreux autres articles de C. Castoriadis. Ceux qui sont (ré)édités sont répartis en plusieurs volumes chez Seuil, certains autres paraissent en brochures. On pourra lire par exemple :

En Brochures : « *Mai 68 : la révolution anticipée* », « *'Socialisme' et société autonome* », « *Autogestion et hiérarchie* », « *Entretiens (1973 - 1996)* » ; « *Racines et logique du projet révolutionnaire* » ; « *La question de l'histoire du mouvement ouvrier* » ; « *Politiques, démocratie, valeurs occidentales* » ; « *Crise économique, sociale et politique* » ; ...

• **Sur la démocratie :** « *Quelle démocratie ?* » in *Figures du pensable*, 1999 ; « *La polis grecque et la création de la démocratie* » & « *Nature et valeur de l'égalité* » in *Domaines de l'homme*, 1986, « *Imaginaire politique grec et moderne* » & « *La démocratie comme procédure et comme régime* » in *La montée de l'insignifiance*, 1996 ;. « *Transformation sociale et création culturelle* » in *Une société à la dérive*, 2005 ; ...

• **Sur l'autonomie personnelle :** « *Une interrogation sans fin* » in *Domaine de l'homme*, 1986 ; « *Racines psychique et sociales de la haine* » & « *Psyché et éducation* » in *Figures du pensable*, 1999 ; « *Passion et connaissance* » in *Fait et à faire*, 1997 ; « *Psychanalyse et politique* » in *Le monde morcelé*, 1990 ; « *La psychanalyse : projet et élucidation* » in *Les carrefours du Labyrinthe*, 1978 ;...

• **Sur les enjeux culturels de l'autonomie :** « *Réflexions sur le racisme* » in *Le monde morcelé*, 1990 ; « *Entre le vide occidental et le mythe arabe* » & « *Anthropologie, philosophie, politique* » in *La montée de l'insignifiance*, 1996 ; « *Les racines psychiques et sociales de la haine* » in *Figures du pensable*, 1999 ; « *Quelle Europe ?* », « *Tiers-monde, tiers-mondisme, démocratie* » & « *Institution de la société et religion* » in *Domaine de l'homme*, 1986 ; ...

• **Sur l'état actuel de la société :** « *Une 'démocratie' sans la participation des citoyens* », in *Une société à la dérive*, 2005 ; « *L'époque du conformisme généralisé* » in *Le monde morcelé* 1990 ; « *Le délabrement de l'occident* », « *La crise des sociétés occidentales* » & « *La crise du processus identificatoire* » in *La montée de l'insignifiance*, 1996 ; « *L'industrie du vide* » in *Domaine de l'homme*, 1986 ; ...

Pour **faire connaissance** avec l'auteur, économiste, psychanalyste, philosophe et militant révolutionnaire : « *Pourquoi je ne suis plus marxiste* » in *Une société à la dérive*, 2005 ; « *Introduction* », in *La société bureaucratique*, 1979, « *Fait et à faire* » in *Fait et à faire*, 1997 ; ...

Contact : quentin@no-log.org