

Cornelius Castoriadis

**Démocratie
et relativisme**

*Entretiens
avec le MAUSS*

MILLE ET UNE NUITS

Table des Matières

[Page de Titre](#)

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[INTRODUCTION](#)

[DÉBAT AVEC LE MAUSS](#)

[Bibliographie des intervenants](#)

© Mille et une nuits,

département de la Librairie Arthème Fayard, janvier 2010.

978-2-755-50403-3

INTRODUCTION

par Jean-Louis Prat

La rencontre entre Cornelius Castoriadis et le MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) peut paraître, à la fois, nécessaire et aléatoire. Nécessaire, au regard des questions abordées par les chercheurs du MAUSS et par l’initiateur de la revue *Socialisme ou Barbarie*. Mais plus encore aléatoire, telle la rencontre évoquée par Diderot entre Jacques le Fataliste et son maître : parce que cette rencontre tardive, un samedi de décembre 1994, n’a pas le caractère convenable et convenu d’un colloque universitaire, et que Castoriadis, avant de prendre place dans ce que Bourdieu nomme « champ intellectuel », a longtemps séjourné dans l’univers des militants d’extrême gauche, microcosme fort éloigné des milieux universitaires où s’est ancré le MAUSS depuis sa création. Comme le raconte son cofondateur Alain Caillé, le MAUSS s’est constitué en 1981, à la suite d’un colloque sur le thème du don au cours duquel il avait remarqué, avec Gérard Berthoud¹, que de nombreux intervenants s’accordaient à réduire le don à une stratégie utilitaire et concluaient même que « le don n’existe pas ». Comme s’ils ignoraient la pensée de Marcel Mauss et son fameux *Essai* qui présente le don comme un « fait social total », où se déploie la dynamique d’une société, où s’impose la triple obligation de donner, de recevoir le don, « à charge de revanche », et de le surpasser par un contre-don où s’exprime le désir de « sauver la face » : système *agonistique*, où le prestige compte infiniment plus que l’intérêt mercantile.

Même si l’occasion a servi de prétexte et si, pouvons-nous croire, quelque chose comme le MAUSS serait quand même né, quelles que soient les circonstances, l’anecdote justifie que l’acronyme MAUSS convoque la mémoire de Marcel Mauss pour le projet d’une critique de l’utilitarisme dans les sciences sociales. *Dans les sciences sociales*, puisque ce projet de critique était commun à des anthropologues, à des sociologues et à des économistes, mais il devait aussi inspirer des *philosophes*, lecteurs d’Alexandre Kojève et de Georges Bataille, tels Jean-Luc Boilleau ou Jean-Louis Cherlonneix qui, dans leurs propres ouvrages, ont fait communiquer le don agonistique, la critique nietzschéenne du platonisme et le désir de reconnaissance².

Les lecteurs de Castoriadis retrouveront ici ce thème familier, qui a joué et joue encore au début des années 1990 un rôle dans sa critique du marxisme. Dans un texte cité ci-après en pied de page, il évoque les Indiens Kwakiutl « qui amassent les richesses pour pouvoir les détruire » – c’est le fameux potlatch étudié par Franz Boas qui a servi de base aux recherches de Marcel Mauss : « Des “marxistes” myopes, écrit Castoriadis, 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 même³. » Or ce texte de Castoriadis remonte aux années 1960, à une époque où le marxisme était, pour un maître aussi reconnu que Jean-Paul Sartre, un « horizon indépassable ». Le MAUSS, lui, entre en scène au début des années 1980, après l’« effondrement du marxisme » que les auteurs de *La Pensée 68*⁴ ont situé au milieu des années 1970.

Les Maussiens, toutefois, n’ont pas ignoré Marx, comme Alain Caillé le souligne dans un texte

de 1997, intitulé « De Marx à Mauss sans passer par Maurras ». Il y rappelle que tous ceux qui « ont été dès l'origine et jusqu'à aujourd'hui les principaux piliers et animateurs [du MAUSS] 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 leurs⁵ ». Remarquons que Castoriadis, au moment où il rencontre le MAUSS, a rompu depuis très longtemps et de façon très radicale avec toute forme de marxisme, aussi hétérodoxe soit-elle. Ce n'est peut-être pas le cas du MAUSS, puisque, selon Caillé, « 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 susnommés⁶, 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 ». Cela marque une distance, même si l'on ajoute, « 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*⁷ jusqu'à *Textures*⁸ puis *Libre*⁹, 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 » : à l'époque de *Socialisme ou Barbarie*, Lefort et Castoriadis représentaient sans doute un « marxisme sérieusement revu et corrigé », mais ils ont l'un et l'autre, chacun suivant sa propre voie, rompu avec les postulats rationalistes et déterministes du matérialisme historique en élaborant des pensées qui ne se situaient plus dans l'horizon du marxisme.

La filiation marxiste du MAUSS pourrait cependant passer inaperçue, car les critiques qu'il a formulées contre l'« utilitarisme », l'« axiomatique de l'intérêt », ou encore l'« explication de la pratique sociale par les intérêts (économiques) rationnels qui régnaient 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 normativement¹⁰ ».

Alain Caillé présente cet antagonisme – entre la vulgate marxiste et les hérétiques qui la remettent en question – comme une « exacerbation de la tension qui traverse le marxisme entre deux façons de lire l'Histoire en général et l'histoire économique en particulier¹¹ ». 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*¹² », texte dans lequel 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 capitalisme¹³ ».

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 pourtant 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 où il représentait le MAUSS, qu'il ne s'agit nullement d'un « groupe monolithique » : il se plaisait alors à attribuer deux papes à l'église du MAUSS, le pape Alain Caillé et l'anti-pape Serge Latouche, sans exclure la possible apparition d'un hérésiarque... La rencontre à venir, qui aura lieu trois ans plus tard, en décembre 1994, les fera justement s'opposer sur les thèmes de l'universalisme et du relativisme, de la démocratie directe et du système représentatif, et sur l'idée même de « société autonome » confrontée à la « société contre l'État », telle que définie dans l'œuvre de Pierre Clastres. Notons que, sur ces thèmes, le pape Alain Caillé se retrouve très proche de Claude Lefort et de Pierre Clastres alors que l'anti-pape Serge Latouche est plus sensible aux positions de Castoriadis. Chantal Mouffe, me semble-t-il, défend l'orthodoxie des « sciences politiques » contre la dérive totalitaire qu'elle voit poindre dans la démocratie directe. Quant à Jacques Dewitte, qui a fréquenté Castoriadis à l'époque où ils collaboraient l'un et l'autre à la revue *Textures*, son évolution personnelle, sous l'influence de Kolakowski et de Lévinas, l'a tellement éloigné des thèses de Castoriadis qu'il ne comprend même plus l'idée d'autonomie, ainsi que le confirme un texte qu'il consacre à la pensée de Lévinas. Il y décrit l'autonomie comme une « forme de liberté dégagée de toute responsabilité, [...] une tentation permanente de l'Occident dans sa conception de la liberté comme pure autonomie, détachée de tout lien, déliée de toute responsabilité ». Elle est incarnée par la figure mythique de Gygès, personnage qu'il décrit « 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 responsabilités¹⁴ ». Comme Ferry et Renaut dans le livre qu'ils ont dédié à Castoriadis, *68-86, Itinéraires de l'individu*¹⁵, il réduit l'autonomie à 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.

Mais attardons-nous plutôt sur un débat antérieur à celui qui va nous occuper, auquel participe Castoriadis, bien que les papes du MAUSS en soient absents. Nous sommes en mai 1991, et l'association des amis de la librairie Sauramps, la grande librairie universitaire de Montpellier, organisait dans la 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 avaient déjà cristallisé autour de la publication d'un texte de Francis Fukuyama¹⁶ qui esquisse sa fameuse thèse : « 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 là le résumé qu'en faisait Jean-Claude Michéa lors du colloque de Montpellier, en introduction au débat sur « la fin de l'histoire », auquel participaient Cornelius Castoriadis, Edgar Morin et Jean-Luc Boilleau¹⁷.

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 croissante 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 dépolssiérer 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 nouveau¹⁸ ? »

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 « dépolssiérer 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 à Montpellier, je voudrais en citer les dernières phrases, car elles nous mènent aux questions qui seront débattues lors de 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 belles¹⁹. »

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, elle 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 de *Misère de la philosophie*²⁰, « il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus ».

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 ». C'est d'ailleurs la même démarche qui avait conduit le jeune Castoriadis, à la fin des années 1940, à rejeter la *fiction juridique* qui, sous couleur de marxisme, présentait l'URSS comme un État socialiste dès lors qu'elle instaurait la propriété « collective » des moyens de production. Pour les mêmes raisons qui avaient conduit Marx à nier l'égalité fictive qu'établissait le droit bourgeois entre employeur et salarié, Castoriadis niait l'appropriation fictive des richesses sociales par la « classe ouvrière », dont un parti unique avait accaparé la représentation. Sous des voiles différents, la même exploitation se maintenait à l'Est tout aussi bien qu'à l'Ouest. Elle se renforçait même du fait qu'elle privait les travailleurs des moyens de lutte qu'ils avaient pu créer dans leurs luttes antérieures (syndicats, droit de grève, conseils ouvriers). Encore faut-il préciser que l'exploitation elle-même ne peut être pensée dans le cadre d'une prétendue science *économique*²¹.

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 autres²² ».

Sur tout cela, pour l'essentiel, Castoriadis et le MAUSS semblent être d'accord. Mais, dans la discussion, Alain Caillé retourne contre Cornelius 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 seulement 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, qui restent dominées par des traditions immémoriales²³. 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 : « À 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 l'on ne se borne plus à considérer l'histoire [...] mais où l'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. Et puisqu'elles ne sont pas naturelles, il serait faux de dire qu'elles *sont* universelles, si l'on entendait par là qu'elles le sont par nature, depuis toujours et pour toujours : elles *deviennent* universelles, elles sont créées par l'imaginaire instituant. Les hommes – *anthropoi, homines, Menschen*, êtres humains des deux sexes, et non *andres, viri, Männer*, hommes de sexe masculin – ne sont pas libres et égaux en droits, nous voulons qu'ils et elles le soient, et tenons pour inhumaines les sociétés qui les traitent comme inégaux, ou inégales – jugement qui s'applique à *nos* sociétés. 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 Égyptiens, 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 ^{xvi}^e 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 trespassé. » 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 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 ^{xviii}^e 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, non²⁴ ».

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.²⁵ ». 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 islamiques²⁶. 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 l'on s'imagine que les lois ont été dictées par un dieu.

Cette interrogation peut d'ailleurs disparaître, dans un univers postmoderne où les lois divines

sont relayées par des lois « naturelles », celles de l'économie, de la bioéthique, ou même celles d'un credo libéral qui accorde aux « droits de l'homme » le statut transculturel d'une vérité éternelle, et occulte par là même l'extraordinaire création historique qu'a été leur invention. Pour combattre cette rechute dans la pensée hétéronome, Castoriadis reste plus que jamais actuel.

Je voudrais, pour finir, dire ma gratitude à Rafael Miranda, Jordi Torrent et Juan Manuel Vera, qui ont été à l'origine de ce travail en formant le projet d'une édition espagnole²⁷, pour laquelle j'ai révisé le texte du débat, publié initialement dans *La Revue du MAUSS*, dans ses deux livraisons en 1999 –, ainsi qu'à Juvénal Quillet, *the last but not the least*, qui m'a communiqué son enregistrement grâce auquel j'ai pu compléter ce texte et corriger quelques erreurs.

JEAN-LOUIS PRAT

¹ Alain Caillé évoque dans son livre *Critique de la raison utilitaire* (Maspero-La Découverte, 1989) la création du MAUSS. Gérard Berthoud, mentionné dans cette anecdote, fait partie des interlocuteurs auxquels Castoriadis répond dans *Fait et à faire (Les Carrefours du labyrinthe V, Le Seuil, 1997)*, ce qui atteste, en tout cas, l'existence de rapports entre Castoriadis et les membres du MAUSS bien avant la rencontre de décembre 1994.

² Jean-Luc Boilleau, *Conflit et lien social*, Paris, La Découverte, 1992, avec une préface d'Alain Caillé ; Luc Marie Nodier [pseudonyme de Jean-Louis Cherlonneix], *Anatomie du Bien*, Paris, La Découverte, 1996 ; cf. ma recension de ce dernier ouvrage, « Anatomie d'un mirage », dans *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 8, 2^e semestre, 1996, p. 360-366.

³ *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 35-36.

⁴ Ouvrage de Luc Ferry et Alain Renaut, sous-titré *Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, qui paraît aux éditions Gallimard en 1985.

⁵ Comme toutes les autres citations d'Alain Caillé qui vont suivre, celle-ci est tirée de l'article « De Marx à Mauss sans passer par Maurras », paru dans *Marx après les marxismes*, tome 1, sous la direction de Michel Vakaloulis et Jean-Marie Vincent, L'Harmattan, coll. « Futur antérieur », 1997. Une version augmentée de ce texte, coécrite avec Sylvain Dzimira, a été publiée sous le titre « Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ? », dans le n° 34 de *La Revue du MAUSS semestrielle*, 2^e semestre 2009 (présente citation : p. 66-69).

⁶ *La Revue du MAUSS semestrielle, ibid.*, p. 67, où l'on retrouvera dans la citation d'Alain Caillé les auteurs « susnommés » : il s'agit de Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Marcel Gauchet, Pierre Clastres, Guy Debord, Jean Baudrillard et Karl Polanyi.

⁷ Rétrospectivement, *Socialisme ou Barbarie* peut apparaître comme une revue « antitotalitaire », mais personne à l'époque n'aurait employé ce mot. Le mot « totalitaire » y est lui-même employé, quoique assez rarement, pour qualifier le régime stalinien, mais il s'accorde mal avec la problématique marxiste qui dominait cette « revue de critique et d'orientation révolutionnaire » (c'est ainsi qu'elle se présentait). Le groupe a existé de 1949 à 1967 ; la revue a cessé de paraître dès 1965.

⁸ *Textures* a cessé de paraître en 1976. Il me semble me souvenir que les abonnés, dont je faisais partie, ont été « dédommagés » de cette interruption par l'envoi d'un livre de Leszek Kolakowski, *L'Esprit révolutionnaire*, traduit (de l'allemand) par Jacques Dewitte et publié par les éditions Complexe en 1978.

⁹ *Libre* a paru de 1976 à 1980 sous la forme de volumes publiés, deux fois par an, dans la collection « La Petite Bibliothèque Payot ». Son interruption est le résultat d'un conflit entre Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, à propos de l'ouvrage de ce dernier *Devant la guerre* (Fayard, 1981). Cf. Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis* (La Découverte, coll. « Repères », 2007).

¹⁰ Alain Caillé, in *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 34, *op. cit.*

¹¹ « 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'École 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 » in *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 34, *ibid.*, p. 69.

¹² « Marxisme et théorie révolutionnaire », paru dans *Socialisme ou Barbarie*, forme la première partie de *L'Institution*

[13](#) « 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 », in *L'Institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 35-36 ; p. 38 dans la réédition de 1999, Le Seuil, coll. « Points ».

[14](#) *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, n° 2, 2003, p. 110, 112.

[15](#) Paris, Gallimard, 1987.

[16](#) Francis Fukuyama publie à l'été 1989 un article intitulé « The End of History ? » dans la revue américaine *The National Interest* ; cet article est repris dans le numéro 47 de la revue française *Commentaire* à l'automne 1989. C'est en 1992 qu'il publie l'ouvrage qui développe ses thèses, controversées, *La Fin de l'Histoire et le dernier homme* (Flammarion).

[17](#) Les interventions ont été reprises dans un ouvrage collectif, *De la fin de l'histoire*, Éditions du Félin, Paris, 1992.

[18](#) *De la fin de l'histoire, op. cit.*, p. 59-61.

[19](#) *De la fin de l'histoire, op. cit.*, p. 71.

[20](#) Karl Marx, 1847.

[21](#) « 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, op. cit.*, p. 211-212 ; Castoriadis avait déjà soutenu cette thèse dans un article inédit, qui aurait dû faire partie de « Marxisme et théorie révolutionnaire », et qu'on peut lire, à présent, dans le recueil d'écrits posthume établi par Nicolas Poirier, *Histoire et création*, Paris, Le Seuil, 2009, p. 175].

[22](#) *L'Institution imaginaire de la société*, coll. « Points », *op. cit.*, p. 137.

[23](#) « 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, Les Carrefours du labyrinthe II*, Le Seuil, 1986 ; Le Seuil, coll. « Points », 1999, p. 43.

[24](#) *Domaines de l'homme, Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 107. À la date où est écrit ce texte, les « dissidents du Mur de Pékin » sont ceux auxquels le sinologue Victor Sidane a donné la parole, dans un dossier publié dans la collection « Archives » (Gallimard-Julliard : *Le Printemps de Pékin, novembre 1978-mars 1980*). Le plus connu d'entre eux, Wei Jingsheng, longtemps emprisonné avant d'être banni en 1997, réclamait alors, contre les héritiers de Mao, y compris Deng Xiaoping, la « cinquième modernisation », c'est-à-dire la démocratie.

[25](#) Avec Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, transcription de la conférence prononcée par Castoriadis à Louvain-la-Neuve le 27 février 1980, Paris, Le Seuil, 1981, p. 106.

[26](#) *La Montée de l'insignifiance, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 178.

[27](#) *Democracia y relativismo*, Madrid, Trotta, 2007.

DÉBAT AVEC LE MAUSS

Une transcription de cet entretien, par Nicos Iliopoulos, a déjà été publiée dans les numéros 13 et 14 de *La Revue du MAUSS*, Paris, 1999. Nous avons repris une version corrigée et complétée par Jean-

Louis Prat et y avons introduit des corrections de forme, suivant la pratique établie pour la publication des séminaires de Castoriadis ; nous avons également repris et aménagé l'appareil de notes original.

Enrique Escobar,

Myrto Gondicas,

Pascal Vernay.

LA RELATIVITÉ DU RELATIVISME

Cornelius 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. La première n'est pas vraiment une question. Il me demande de porter une appréciation sur le MAUSS [*C. Castoriadis lit la lettre.*] : « [...] c'est dans cet esprit que nous avons invité Claude Lefort qui, relisant quelques textes publiés dans le MAUSS 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 MAUSS. 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. J'ai beaucoup de sympathie pour le MAUSS. J'ai beaucoup de sympathie pour ce que vous faites et pour votre esprit critique. Mais je ne me hasarderai 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, 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 pense¹. Je n'ai pas grand-chose à en dire, en fait. Pour parler tout à fait franchement, comme c'est mon habitude et ma nature, je pense qu'il y a chez Lefort 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) –, mais 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 très désagréablement surpris. 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. Ballardur lui-même ne l'est sans doute pas puisqu'il dit : « Il faut du changement. » Mais qu'est-ce que cela 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, de l'idée dans sa pleine potentialité –, on voit qu'il y a des choses qui ne vont pas. Et cette critique dépasse de loin les critiques marxistes traditionnelles, etc. Il y a des phénomènes nouveaux, des phénomènes plus qu'inquiétants, une sorte d'effondrement, 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...

Alain CAILLÉ — Ça irait plus vite !

C. CASTORIADIS — Oui, ça irait plus vite. Mais ce n'est pas seulement ça. Ce n'est pas en fonction de considérations pragmatiques qu'on critique la situation contemporaine – ça, c'est un petit aspect de la question et pas tellement important. On la critique pour des raisons 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 un véritable problème. 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 contemporaine fondamentale qu'on ne peut pas accepter sans plus...

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

Jacques DEWITTE — Vous pouvez nous chauffer encore un peu...

C. CASTORIADIS — 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 [Latouche] » [rires].

Je pense que là, la température commence déjà à monter [rires]. Mais elle monte aussi pour une autre raison : je suis un peu vexé. Parce que, d'abord – puisqu'il y a encore ces accusations d'hellénocentrisme –, je ne parle pas de la société grecque exclusivement, 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 ^{XI}^e ou ^{XII}^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 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 européocentriste ? » est une question européocentriste. C'est une question qui est possible en Europe, mais je ne vois pas quelqu'un à Téhéran demander à l'ayatollah Khomeyni s'il est iranocentriste ou islamocentriste. Parce que cela va de soi. Cette critique de soi commence en Grèce. C'est Hérodote disant que les Perses sont infiniment meilleurs que les Grecs et que les Égyptiens sont plus sages⁴. Elle est reprise en Occident à partir au moins du ^{XVI}^e siècle, avec Las Casas, Montaigne, puis Swift, et puis Montesquieu – je pense aux *Lettres persanes* – et puis les Lumières... 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 le dit maintenant une mode que je trouve pour ma part stupide.

LE POLITIQUE ET LA POLITIQUE

C. CASTORIADIS – 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 concernant la collectivité qui prennent un caractère obligatoire et dont le non-respect est sanctionné d'une façon ou d'une autre, ne serait-ce que le « Tu ne tueras point ». À moins de croire en la mauvaise utopie anarcho-marxiste qu'un jour les individus agiront spontanément de façon sociale et qu'il n'y aura besoin d'aucune contrainte, etc., et qu'il n'y aura même pas besoin de prendre des décisions collectives. Marx parle, par exemple, de la planification rationnelle des échanges des hommes entre eux et avec la nature. Or 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 ? Ou bien chacun se retire sur une fraction d'un continent et applique son propre plan ? Mais qu'est-ce que cela pourrait vouloir dire ? Il y aura donc des décisions d'ordre collectif. 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. Or ce pouvoir a toujours existé – aussi bien dans la tribu primitive, dans la tribu de Clastres⁵, sur les plateaux de Haute-Birmanie, en Chine : Confucius s'en occupe. De quoi s'agit-il ? De 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 lit dans le *Tao Te King*. Ça, c'est *le* politique. Mais

ce n'est pas cela qui nous intéresse.

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 le fait-elle pour les reconfirmer, 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 non faire telle guerre, s'il faut ou non 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 – ne parlons plus de culture grecque – occidentale, et 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 un problème qui pose des questions politiques théoriques et peut arriver à poser des questions pratiques.

Il se trouve que la situation actuelle est tout à fait désastreuse et que, pour l'instant, on ne perçoit aucune ouverture. Il y a dix ou quinze ans, le colonel Kadhafi – on disait : il est fou ; peut-être... – déclarait que la bifurcation catastrophique de l'histoire universelle a eu lieu quand Charles Martel a arrêté l'expansion arabe à Poitiers et que ce qu'il faudrait maintenant, c'est islamiser l'Europe... Si l'on veut être islamisé, c'est très bien. Sinon, qu'est-ce qu'on fait ? Il n'y a pas que cela. On parle constamment maintenant du droit d'ingérence. Dans *Le Monde* d'hier⁶, il y a une protestation émanant d'une mission chrétienne italienne au Soudan : le gouvernement islamiste local avait, après les avoir fouettés, torturés, crucifiés, exécuté quatre chrétiens, des chefs de tribu, peut-être. Je ne sais pas s'il faut mettre en action le droit d'ingérence – de toute façon, cela 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 à la fois un problème intellectuel – si je puis dire – et un paradoxe. Mais il faut les affronter. Et il y a aussi un problème pratique qui, pour l'instant, nous est épargné, mais qui ne nous le sera peut-être pas toujours, et dont les conséquences risquent d'être très lourdes.

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 : 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-elle l'héritière légitime de la culture grecque ? La question n'a peut-être pas un énorme intérêt dans la discussion d'aujourd'hui, et d'ailleurs, la réponse ne peut pas être simple. En un sens, il y a des parties très importantes de la culture grecque qui ont été abandonnées, et on peut le regretter. Pour d'autres, on ne peut que s'en réjouir, l'esclavage par exemple ou le statut des femmes. Quant au problème de la laïcité chez les Grecs – bien que dans le monde moderne cette question ne soit pas réglée –, le fait est qu'ils avaient une attitude très bizarre à l'égard de la religion. Celle-ci était en effet une religion civique, un appendice de l'État, et non l'inverse. Et puis il y a quand même de nos jours 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 qu'interviennent aussi d'autres éléments qui n'étaient pas là, même chez Platon⁷... 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 engage-t-on 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 hyperrelativiste – même si vous ne l'avez pas fait pour l'instant – en affirmant 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, XI^e-XII^e siècle...

C. CASTORIADIS — ... à partir de...

A. CAILLÉ — ... à partir du XI^e-XII^e siècle, 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...

INDÉTERMINATION ET CRÉATION

C. CASTORIADIS — D’abord un commentaire sur le mot d’indétermination. Ce mot n’est pas du tout le mien, je le récuse. 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, mais aussi bien d’autres choses. Elle accepte, elle affirme la liberté. Elle affirme le droit de la majorité, et au moins l’égalité des opinions, 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 savent et d’autres qui ne savent 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, 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, cela ne veut rien dire. Il faut parler d’un imaginaire créateur, instituant, c’est-à-dire déterminant. 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. À partir du moment où nous parlons d’imagination radicale, chez les individus et – 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. Il y a les créations des Mayas et des Aztèques, celles des Égyptiens, des Grecs, celles des Italiens des XIII^e-XIV^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 cela, d’un côté. Maintenant, à partir du moment où l’on ne se borne plus à considérer l’histoire – *theôrein* : 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 l’on se donne le droit d’avoir des positions politiques – et cela, 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 cela 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, c’est le provincialisme d’un milieu hypercultivé ! Ces choses n’ont existé que deux siècles dans l’Antiquité et trois siècles dans les Temps modernes. Et encore, pas partout : sur de tout petits promontoires, le promontoire grec ou le promontoire occidental, européen, c’est tout. Ailleurs, cela 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, cela lui paraîtrait même inconcevable, 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 ? La société islamique ? L'Empire romain sous les Antonins, époque dorée, du moins pour ceux qui roulaient effectivement sur l'or ? Est-ce qu'on doit restaurer l'empire des Antonins ? Pourquoi pas ? Eh bien, non ! Mais pourquoi ? Au nom de quoi ? 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 l'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 *anthrôpoi*, pas des mâles – politiques et nous disons : voilà, nous sommes *pour*... par exemple, les droits de l'homme et l'égalité entre hommes et 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 sudistes américains, si idylliquement décrite par Margaret Mitchell dans *Autant en emporte le vent*, par exemple, vaut n'importe quelle autre culture du point de vue politique. Ce n'est tout simplement pas vrai.

Je ne sais pas si la réponse vous satisfait.

Chantal 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 cela ne peut pas se généraliser 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. CASTORIADIS — C'est une question pratique ?

C. MOUFFE — Pratique et théorique à la fois...

LA CONDITION DE L'UNIVERSALISATION DES VALEURS OCCIDENTALES

C. CASTORIADIS — Au plan théorique, la réponse ne serait pas très difficile, parce qu'on peut tout simplement parler de Tian'anmen 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., mais ce n'est pas ce que nous appelons démocratie. Les Chinois, certains du moins, manifestent à Tian'anmen, l'un d'eux est là, devant les blindés, il se fait écraser en revendiquant la démocratie. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela 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 mais c'est ainsi – 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, sinon 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 là, 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 des intégrismes, en terre d'Islam ou ailleurs, car en Inde il y a des phénomènes analogues chez les hindouistes, est en grande partie due 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 : une culture de gadgets. Qu'est-ce qu'ils font, les autres ? Avec une duplicité admirable, ils prennent les gadgets et ils laissent le reste⁸. Ils prennent les Jeep, les mitraillettes, la télévision comme moyen de manipulation – au moins les classes possédantes, qui ont les télévisions couleur, les voitures, etc., mais ils disent que tout le reste, c'est la corruption occidentale, c'est le Grand Satan, etc. Je crois que tout est dû au – et est 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 cela 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. La condition, c'est que les autres se les approprient – et là, il y a un addendum, qui est tout à fait essentiel dans mon esprit, se les approprier ne veut pas dire s'europaniser. 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. Car il y a encore, par exemple, 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 de ses 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.

Serge LATOUCHE — Je voudrais rebondir, reprendre finalement la question d'Alain Caillé, 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.

À partir du moment où on a décidé que l'homme était « maître et possesseur de la nature », on a désigné la victime qui solidarise 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. CASTORIADIS — Je n'ai aucune difficulté à, disons, 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 l'auto-questionnement a été poussé beaucoup moins loin. Les deux points sont d'ailleurs tout à fait conjoints. 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 lettrés, des sages, des

philosophes, etc. C'est vrai aussi bien en Inde qu'en Chine. Et, lié à cela – c'est pour moi une évidence –, 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. Prenez les plus grands sages, vous verrez qu'ils disent : l'empereur X devrait faire ceci ou cela. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une gestion raisonnable du pouvoir institué. Par exemple – et même si l'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, 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 aucunement le résultat ou le reflet, 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 dès la fin du Moyen Âge : il faut avoir une mesure précise du temps. Et cet aspect n'est pas forcément lié aux autres, ce n'est pas en soi un progrès des forces productives. C'est aussi 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.

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 gréco-occidental vers l'autonomie. 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. Ici, nous avons affaire à la question du 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 ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles, c'est la coexistence de deux significations imaginaires nucléaires : d'un côté, le mouvement vers l'autonomie, de l'autre, 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 l'on peut accuser l'histoire de générer des malentendus. Mais, disait Baudelaire, « le monde ne marche que par le malentendu ». Et ce malentendu se manifeste aux ^{xvii}^e-^{xix}^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 (Marx n'étant pas synonyme de mouvement ouvrier, mais enfin...).

Dernier 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 l'idée, la signification imaginaire d'une expansion illimitée de la maîtrise rationnelle. L'instrumentalisation des hommes, sous la forme de l'esclavage par exemple, vous l'avez indépendamment du capitalisme, indépendamment de la Grèce ancienne. La Grèce ancienne n'avait

pas le privilège de l'esclavage. Toutes les sociétés anciennes ont connu l'esclavage, y compris les sociétés africaines, 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 celle des hommes, se faisait, si je puis dire, de façon naïve – on enchaînait quelqu'un, on le faisait travailler par exemple –, et qu'avec le capitalisme l'une et l'autre, exploitation de la nature et 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. DEWITTE — 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 d'eupéaniser. 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. CAILLÉ — 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. CASTORIADIS — Puisque, avec Lefort, vous parliez surtout de Tocqueville, je vous renverrai à Tocqueville. Pour lui, 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 ; le village était solidaire. 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 est : qu'est-ce qu'on fait maintenant ? En Occident, ces valeurs sont perdues ou 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 à – je peux voir, comme sur un thermomètre – 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 cela et dans toute une série d'autres choses, le village vivait. J'ai fait un rapide calcul, il vivait – comment dire ? – en auto-production et en autoconsommation 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 cela 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, mais 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 être, s'il est un vrai citoyen, 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 d'elle. C'est un être humain, il appartient à une communauté, etc., et cette communauté a des valeurs qui ne sont en tant que telles ni philosophiques ni 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 imposées, dans et par un programme politique. Que peut-on dire là-dessus ? Quand je suis arrivé à Paris, il y avait encore le 14-Juillet, 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 les années soixante, 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 un 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 il s'agissait 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 constater qu'effectivement, il y a là un problème.

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

C. CASTORIADIS — Absolument. Nous ne sommes pas la société. Nous en sommes une composante dans un mouvement social éventuel, et nous pouvons donc dire aussi, comme 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. LATOUCHE — 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 « esclave » 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 chose. Ce n'est ni un instrument ni 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

- [Becoming a Synthesizer Wizard: From Presets to Power User for free](#)
- [download Into the Thinking Kingdom \(Journeys of the Catechist, Book 2\)](#)
- **[Meadowland: The Private Life of an English Field pdf](#)**
- [read The New Seaweed Cookbook: Over 100 Gluten and Dairy Free Recipes for an Anti-Inflammatory, Nutrient Dense Diet](#)

- <http://www.celebritychat.in/?ebooks/Dear-Mr--Buffett--What-an-Investor-Learns-1-269-Miles-from-Wall-Street.pdf>
- <http://fortune-touko.com/library/Into-the-Thinking-Kingdom--Journeys-of-the-Catechist--Book-2-.pdf>
- <http://dadhoc.com/lib/Meadowland--The-Private-Life-of-an-English-Field.pdf>
- <http://test.markblaustein.com/library/Knack-Bartending-Basics--More-than-400-Classic-and-Contemporary-Cocktails-for-Any-Occasion--Knack--Make-It-Easy>