

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Castoriadis et l'anarchisme

- Association, économie solidaire et mouvements sociaux - Association, démocratie et société civile -

Date de mise en ligne : jeudi 1er octobre 2009

Description :

A suivre Jean-Louis Prat, Cornelius Castoriadis a entretenu des rapports critiques vis-à-vis de l'anarchisme, en contestant, pour le principal, son refus de toute médiation politique susceptible de faire avancer la société sur la voie de l'autonomie, ainsi que son individualisme, « signe extérieur d'une incapacité à penser le social ». Il y a toujours eu et il y aura toujours du pouvoir, explique Castoriadis, et le pouvoir n'est pas une malédiction, pour autant qu'il se loge dans la forme démocratique. L'Etat non plus n'est pas nécessairement l'opposé de l'autonomie : la société contre l'Etat décrite par Pierre Clastres n'a rien d'autonome, puisqu'elle ne distingue pas le sacré du profane, et puisqu'elle repose sur un principe d'indistinction de ses membres. (DA)

Revue du Mauss permanente

Castoriadis parle très peu des anarchistes, qu'il a d'abord jugés en des termes assez rudes, par exemple dans *Socialisme ou Barbarie*, texte inaugural publié dans le premier numéro de la revue homonyme (*S ou B*) : Les Fédérations Anarchistes continuent à réunir des ouvriers d'un sain instinct de classe, mais parmi les plus arriérés politiquement et dont elles cultivent à plaisir la confusion. Le refus constant des anarchistes à dépasser leur soi-disant 'apolitisme' et leur athéorisme contribue à répandre un peu plus de confusion dans les milieux qu'ils touchent et en fait une voie de garage supplémentaire pour les ouvriers qui s'y perdent .

Supplémentaire, bien sûr, puisque les groupuscules qui se réclamaient du marxisme, trotskistes, conseillistes et bordiguistes, sont également décrits comme des voies de garage : Malgré leurs prétentions délirantes, aussi bien la 'IVe Internationale' que les anarchistes et les 'ultra-gauches' ne sont en vérité que des souvenirs historiques, des croûtes minuscules sur les plaies de la classe, vouées au dépérissement sous la poussée de la peau neuve qui se prépare dans la profondeur des tissus [*La société bureaucratique*, p. 112]

Première approche

En termes plus galants, mais aussi plus pédants, Castoriadis décrivait à la même époque la singularité de la conscience anarchiste dans sa *Phénoménologie de la conscience prolétarienne*, texte où il reconstruisait, en style hégélien, les moments successifs par lesquels *devait* passer la conscience de classe - car, en bonne logique, s'il est acquis que le réel est rationnel, elle *devait* avoir traversé tous ces moments, étant donné qu'elle était bien passée par là : Si la conscience réformiste signifie la réduction de la fin historique en une série de buts particuliers (...), la conscience anarchiste semble maintenir la totalité du but en réduisant la totalité du mouvement à l'individu, au singulier, dans lequel semble se réfugier la vitalité de la classe vaincue (...) mais ce maintien, qui n'est qu'une simple répétition, contient une double mystification : en premier lieu, en tant qu'il substitue l'individu à la classe et qu'il pose même le but comme individuellement réalisable déjà au sein de l'aliénation capitaliste ; en deuxième lieu, même lorsqu'elle se débarrasse de son individualisme ('anarchisme communiste'), en tant qu'elle présente le but comme un but immédiat dans sa totalité en négligeant la médiation, c'est-à-dire en définitive en voulant sauter par-dessus le pour-soi non encore atteint - ce saut n'équivalant en fait qu'à un retour en arrière, vers la révolte immédiate [*La société bureaucratique*, pp. 99-100].

Comme Hegel avant lui, Castoriadis partait de l'histoire réelle, à laquelle il donnait l'apparence illusoire d'une nécessité en train de s'accomplir. Ainsi procédait-il à une mise en scène de figures qui apparaissent chaque fois comme incarnant la visée immanente à l'activité considérée et sa vérité, mais dévoilant dans ce qui est réalisé un moment particulier et limité de cette vérité, donc sa négation, qui doit être nié et dépassé à son tour jusqu'à une réalisation finale, un universel concret, qui contient comme dépassés tous les moments antérieurs et en tant que vérité sue comme telle, en présente le sens [*L'expérience du mouvement ouvrier*, tome 1, p. 103]. La conscience prolétarienne surgit d'abord comme une révolte immédiate, dont l'échec fait place aux tentations réformistes, qui suscitent en retour les formes contrastées que prendra l'anarchisme : la révolte individuelle, celle qu'on associe au nom de Ravachol, et le syndicalisme d'action directe, qui refuse de se lier à la politique parlementaire où s'enlise l'action des partis socialistes. Il refuse, finalement, la politique en tant que telle, et toute stratégie d'accession au pouvoir. Pour autant qu'on déchiffre le langage codé d'un texte qui pastiche le jargon hégélien, cela mène au refus de toute médiation politique - dont le meilleur exemple est peut-être fourni par la conduite de la CNT espagnole, quand la lutte victorieuse de juillet 36 la met au pied du mur, en faisant d'elle l'arbitre d'une situation où le pouvoir légal n'est plus qu'un vain fantôme, pendant ces mois d'été - *le bref été de l'anarchie* - où le pouvoir réel revient, dans une zone, aux rebelles fascistes, et doit, dans l'autre zone, prendre appui sur la force des milices antifascistes. Situation instable, où le refus doctrinaire d'exercer un pouvoir remet bientôt en selle les pouvoirs constitués, la

Generalitat de Catalunya et le gouvernement que Largo Caballero constitue après des tractations laborieuses, et auquel prendront part les camarades ministres que raille Guy Debord dans *Les journées de mai* (chanson reprise dans l'édition de ses *Oeuvres*, Gallimard, 2007, collection Quarto - voir aussi le & 94 de *La société du spectacle*).

Si la succession des expériences réelles correspondait vraiment aux moments dialectiques d'une Raison qui s'accomplirait dans l'histoire, l'Espagne devrait être le tombeau du mouvement anarchiste, comme la Russie doit être le tombeau du marxisme. Nous ne l'affirmons pas, puisqu'aucun avenir n'est écrit dans aucun scénario prophétique, et même pas dans ce texte qui, d'après son auteur, semble rendre intelligibles les différents aspects du mouvement ouvrier et leur succession. Ainsi, par exemple, 'l'étape', ou mieux le 'moment' réformiste (...) comme celui du 'parti révolutionnaire' se transformant aussitôt en parti bureaucratique totalitaire, peuvent être conçus comme des figures où le prolétariat croit pouvoir incarner sa libération, mais qui, une fois réalisées et du fait même de cette réalisation, se dévoilent comme la négation de cette libération, et pour autant que la lutte prolétarienne continue, vouées à être dépassées et détruites [*L'expérience du mouvement ouvrier*, tome 1, pp. 103-104]. Castoriadis ajoute qu'il s'agit d'une fausse intelligibilité : outre qu'elle se fixe presque exclusivement sur l'activité politique, elle ne peut poser l'unité de celle-ci qu'en fonction de l'idée d'une fin, d'un *telos* qui lui serait immanent et que la pensée théorique a déjà dû définir, fût-ce de manière abstraite [*Ibid.*, p. 104]. Il s'agit là d'une illusion spéculative, dont l'origine n'est pas toujours dans Hegel, car il est peu probable que sa *Logique* l'ait inoculée à Marx, dont la méthode n'était guère dialectique, ainsi que l'a montré Kostas Papaioannou [*De Marx et du marxisme*, Gallimard 1983, pp. 147- 184 : Le mythe de la dialectique] : le jeune Castoriadis était probablement beaucoup plus hégélien que ne l'a été Marx. Cela n'implique pas que les post-hégéliens n'aient plus rien à nous dire, bien que ce qu'ils nous disent soit rendu inaudible et reste inaperçu : c'est ainsi, par exemple, que ce que Marx a à dire de vrai, de profond, d'important et de nouveau sur la société et l'histoire, il le dit malgré cet ailleurs qui commande toute sa pensée : que l'histoire doit (*muss, soll et wird*) aboutir à la société sans classes [*L'institution imaginaire de la société*, IIS, p. 252, note].

Postulats individualistes

Que reste-t-il, alors, des critiques énoncées par le jeune Castoriadis ? S'attaque-t-il toujours à l'individualisme qui marquait, selon lui, la singularité de la conscience anarchiste ? Remarquons, tout d'abord, qu'il lui arrive de citer une phrase de Bakounine, que peuvent accepter, sans être anarchistes, tous ceux qui comprennent que la démocratie ne consiste pas dans le choix des dirigeants, mais qu'elle doit intégrer les individus dans des structures qu'ils comprennent et qu'ils puissent contrôler [*Le contenu du socialisme*, p. 116] - phrase qui correspond, dans son propre langage, au rapport indissociable qui unit, dans un même projet, l'individu autonome et la société autonome. Comme tant d'autres mots, l'individualisme peut donner lieu à des usages disparates, et prend ainsi des sens nullement identiques : s'il s'agit de celui dont parle Tocqueville, il vaudra mieux parler de privatisation, c'est-à-dire du repli dans la sphère privée, dont Castoriadis a fait maintes analyses, et où il ne s'agit nullement de l'anarchisme, dont l'individualisme correspond, au contraire, à un engagement dans les luttes sociales, et au refus de suivre les moutons de Panurge.

Ce que Castoriadis vise le plus souvent comme individualisme, c'est le postulat théorique qui réduit la société à n'être qu'une collection d'individus, ou bien le résultat d'une association établie par contrat, entre des partenaires qui auraient d'abord vécu à l'état de nature, sans faire déjà partie d'aucune société. Postulat qui n'est pas propre aux anarchistes, puisqu'il apparaît dans la pensée libérale, chez Locke et Spinoza, et même déjà chez Hobbes, et qu'il reste présent, de manière implicite, dans des théories qui prétendent le nier. C'est, d'après Louis Dumont, un postulat caché de la pensée moderne, qui se retrouve aussi bien dans le marxisme, et dans le nationalisme français ou allemand (cf. *Homo Aequalis 1 et 2, L'idéologie allemande*) : ne nous y attardons pas, limitons-nous à ce qu'écrit Castoriadis. Bien que, remarque-t-il, tous les penseurs sérieux affirment que l'homme n'existe pas comme homme hors la cité, ceux-ci restent muets sur ce qui rend le fait social irréductible, et cet irréductible est aussitôt réduit : la société réapparaît régulièrement comme déterminée à partir de l'individu comme cause efficiente ou cause finale, le

social comme constructible ou composable à partir de l'individuel. Tel est déjà le cas chez Aristote (...) Mais telle est aussi la situation chez Marx : la 'base réelle' de la société qui en 'conditionne' tout le reste, est 'l'ensemble des rapports de production' qui sont 'déterminés, nécessaires, indépendants de la volonté' des hommes. Mais que sont ces rapports de production ? Ce sont 'des relations entre personnes médiatisées par des choses'. Et par quoi sont-ils déterminés ? Par l'état des forces productives, c'est-à-dire par un autre aspect de la relation des personnes aux choses [IIS, pp. 265-266] . Pour aller dans le même sens, nous pourrions ajouter que le *Manifeste communiste* anticipait la naissance d'une communauté où le libre développement de chacun serait la condition du libre développement de tous - première apparition de ce que Castoriadis appellera plus tard la mauvaise utopie marxo-anarchiste [*La relativité du relativisme* , débat avec le MAUSS, *Revue du MAUSS semestrielle (RMS)*, n 13, 1999] - où l'individualisme n'est qu'un signe extérieur d'une incapacité à penser le social, qui n'est évidemment pas propre aux anarchistes, mais qu'ils partagent avec libéraux et marxistes.

La révolution russe

Utopie marxo-anarchiste : la formule surprend, parce qu'on a oublié l'ouvrage que Lénine écrivait pendant l'été 1917, et où il préconisait la destruction immédiate des institutions bourgeoises, première étape vers le dépérissement de l'Etat, qu'Engels annonçait dans un livre alors célèbre, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*. Mais l'action que Lénine allait bientôt mener, et qui allait fonder l'Etat totalitaire, devait faire oublier son essai théorique, *L'Etat et la révolution*, qui est bien une utopie, au pire sens du terme - et cela justifie le titre que Michel Heller et Alexandre Nékritch ont donné à leur histoire de l'URSS : *L'utopie au pouvoir* [Paris, Calmann-Lévy, 1982]. Si on s'en tenait à leurs discours, les bolcheviks seraient proches des anarchistes, alors qu'ils ont créé, dès 1918, le pouvoir absolu d'un parti totalitaire, et prétendaient agir au nom des ouvriers, tout en déniaient la qualité d'ouvriers à tous ceux qui osaient aller à leur rencontre : c'est ainsi, rappelle Castoriadis, que Lénine et Trotsky fusilleront les révoltés de Kronstadt en disant que ce ne sont pas des 'vrais' ouvriers : ils ne pouvaient pas l'être, puisqu'ils s'opposaient au Parti [*Domaines de l'homme*, pp. 22-23] .

Deleuze et Guattari, dans leur *Anti-Oedipe*, écrivent drôlement que la psychanalyse, c'est comme la révolution russe, on ne sait pas quand ça commence à mal tourner . Laissons dormir en paix Freud et ses acolytes, pour nous en tenir à la révolution russe : cet on ne sait pas quand présuppose, en tout cas, qu'on sait parfaitement que ça a mal tourné , et que les communistes eux-mêmes le savaient. De même que tous les hommes savent qu'ils sont mortels, mais qu'ils ne le croient pas, puisque, dans leur conduite, ils n'en tiennent pas compte, les bolcheviks eux-mêmes se sont vite aperçus que leur révolution aurait son Thermidor, mais n'ont rien fait pour éviter la catastrophe. Quand Trotsky, par la suite, dit que le Thermidor soviétique a traîné en longueur , il se moque du monde, car il fait mine de n'être qu'un spectateur passif d'un drame où il jouait l'un des tout premiers rôles.

Mais le Thermidor russe ne se limite pas aux purges successives qui ont fait disparaître les vieux bolcheviks, il commence avec la répression que ceux-ci avaient exercé sur les masses populaires, en étouffant leur activité autonome : pour eux, les masses sont passives, ou actives seulement pour les soutenir, et c'est ce qu'ils affirmeront en toute occasion ; la plupart du temps, ils n'auront même pas des yeux pour voir et des oreilles pour entendre les gestes et les paroles qui traduisent cette activité autonome. Dans le meilleur des cas, ils la porteront aux nues aussi longtemps qu'elle coïncide *miraculeusement* avec leur propre ligne, pour la condamner radicalement et lui imputer les mobiles les plus infâmes dès qu'elle s'en écarte [*L'expérience du mouvement ouvrier*, tome 2, pp. 388-389] . Si Thermidor met fin à la révolution, et ne se réduit pas à un combat des chefs, Thermidor n'a pas lieu à la mort de Lénine, grâce à laquelle Trotsky est chassé du pouvoir, ni en 1927, quand le même Trotsky est exclu du parti, ni en 1936, quand Staline entreprend la liquidation de toute la vieille garde. Dès 1918, ça commence à mal tourner , et c'est l'oeuvre commune de Lénine et Trotsky, qui ont déjà installé la Terreur totalitaire, et qui vont liquider, en 1921, les dernières résistances dans lesquelles s'exprime l'autonomie des masses : Les ouvriers voulaient quelque chose, et ils l'ont montré, dans le parti par l'Opposition ouvrière, hors du parti par les grèves de Petrograd et la révolte de

Kronstadt. Il a fallu que l'une et l'autre soient écrasées par Lénine et Trotsky, pour que Staline puisse par la suite triompher [*Ibid.*, p. 390] .

Bien que les anarchistes aient fait un bon accueil à cette analyse, elle ne se confond pas avec celle qu'ils ont eux-mêmes soutenue, pour laquelle il n'y a jamais eu en Russie autre chose que le coup d'Etat d'un parti qui, s'étant assuré d'une façon ou d'une autre le soutien du prolétariat, ne tendait qu'à imposer sa propre dictature et y a réussi [*Ibid.*, p. 397-398] . Thèse que Castoriadis récuse parce que, selon lui, les masses ouvrières n'ont pas joué le rôle passif d'une infanterie au service d'un parti d'avant-garde, mais qu'elles ont agi de leur propre initiative : Petrograd en 1917, et même après, n'est ni Prague en 1948 ni Canton en 1949. Le rôle indépendant du prolétariat apparaît clairement - même, pour commencer, par la nature du processus qui fait que les ouvriers remplissent les rangs du parti bolchevique et lui accordent, majoritairement, un soutien que rien ni personne ne pouvait leur extorquer ou leur imposer à l'époque (...). Mais surtout, par les actions autonomes qu'ils entreprennent - déjà en février, déjà en juillet 1917, et plus encore après Octobre, en expropriant les capitalistes sans ou contre la volonté du Parti, en organisant eux-mêmes la production ; enfin, par les organes autonomes qu'ils constituent, Soviets et particulièrement comités de fabrique [*Ibid.*, p. 398] .

Quant au parti lui-même, grossi à cette époque par l'adhésion massive d'éléments ouvriers, il n'était plus alors cette organisation clandestine de révolutionnaires professionnels, totalement étrangère aux traditions marxistes, où revivait plutôt l'esprit conspiratif du *Catéchisme* de Netchaïev. Les jeux n'étaient pas faits, même si très bientôt le parti bolchevik va se réduire à un appareil de pouvoir, où s'accomplit le pronostic que le jeune Trotsky, dès 1904, avait formulé dans *Nos tâches politiques* : « ce n'est pas la classe ouvrière qui, par son action autonome, a pris dans ses mains le destin de la société, mais une 'organisation forte et puissante' qui, régissant sur le prolétariat et à travers lui sur la société, assure le passage au socialisme » [*Nos tâches politiques*, Paris, Belfond, 1970, p. 198]. Inutile d'insister sur le fait que Trotsky devient avec Lénine le principal acteur de ce *retournement*, et qu'il ne pourra plus, dans les luttes à venir, prendre une position cohérente et lucide.

Mais il s'agit bien d'une *mue* totalitaire : la figure que prend le parti bolchevik n'était pas programmée dans la pensée de Marx, qui n'avait jamais été un chef de parti, et n'a pu se prêter, quoique à titre posthume, aux méthodes léninistes que dans la mesure où Lénine lui a prêté une science infaillible, sur laquelle le Parti allait fonder son droit à diriger la Classe ...

Castoriadis rappelle qu'il n'y a pas que le léninisme-stalinisme qui est 'sorti' de Marx, il y a aussi, et auparavant, la social-démocratie, dont on peut dire tout ce qu'on veut, mais non pas que c'est un courant totalitaire. Pour que naisse le totalitarisme, il a fallu une foule d'autres ingrédients historiques [*Domaines de l'homme*, p. 93] . Il n'est donc pas question de réduire cette histoire à l'opposition d'*entités intemporelles*, le socialisme autoritaire, identique à lui-même de Marx à Staline et de Staline à Pol Pot, et le socialisme libertaire, identique à lui-même de Proudhon à Bakounine, et de Fanelli à Durruti. Peut-être faudrait-il se demander d'ailleurs si les structures bureaucratiques n'ont pu se constituer que dans le cadre de partis autoritaires, alors que les organisations libertaires seraient, seules entre toutes, capables de soumettre leurs chefs à un contrôle exercé par la base : qu'on ne nous dise pas qu'elles n'ont pas de chefs, ou qu'on nous dise alors ce qu'étaient, par exemple, Federica Montseny et Garcia Oliver, et quel mandat leur base leur avait-elle donné, lors des moments cruciaux où il leur a fallu prendre des décisions [Cf. le témoignage d'Abel Paz, *Barcelone 1936*, La Digitale, Quimperlé, 2001, notamment pp. 23 et 35] ...

La question du pouvoir

Mais revenons au texte où il est question d'utopie marxo-anarchiste. Il s'agit d'un débat entre Castoriadis et des membres du MAUSS, qui s'est tenu en décembre 1994, et dont l'essentiel a été publié par la *Revue du MAUSS semestrielle* (RMS, numéros 13 et 14, les deux livraisons de 1999 ; une version plus complète est parue en espagnol, *Democracia y relativismo*, Madrid, Trotta, 2007, et doit bientôt paraître en édition française].

Dans le passage qui nous intéresse, Castoriadis explique le sens qu'il donne à la distinction établie entre le politique et la politique. Alors que la plupart des philosophes qui font valoir cette distinction voient dans la politique une pratique empirique et quotidienne, à laquelle ils opposent l'essence du politique comme une sorte d'idée platonicienne, et qui ferait l'objet d'une pensée proprement *métapolitique*, Castoriadis déclare qu'il trouve ça stupide et poursuit en ces termes :

"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 ! » (...) 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 [Castoriadis, en fait, recyclait un vieux thème, qu'il traitait autrefois dans un autre langage : ce qu'on a appelé jusqu'ici politique s'opposait dans les mêmes termes à ce que nous appelons politique révolutionnaire", dans *IS*, p. 115 : vieux thème, avons-nous dit, mais qui est toujours nouveau].

La politique est donc l'activité lucide où la société s'institue consciemment, bien qu'elle ne crée pas, de façon définitive, les bonnes institutions que nous proposerait un penseur utopique, pas plus qu'elle n'accomplit cette autre utopie, que Rabelais décrit sous le nom de Thélème, où ne subsisterait aucune institution, et où les hommes s'accorderaient spontanément, sans autre règle que celle de leur raison, et où chacun pourrait faire ce qu'il voudrait, du moment que tous ont la même volonté. Cette utopie n'est pas un projet politique, et n'a donc rien à voir avec l'autonomie, qui vise le rapport qu'une société entretient avec ses propres institutions, qu'elle est capable de juger bonnes ou mauvaises, justes ou injustes, et qu'elle se sait capable de changer librement, puisque c'est elle-même qui les a instituées. Ce dernier point, sans doute, pourrait être affirmé de toute société - à ceci près que la plupart des sociétés ont cru, dans un passé lointain qui reste encore présent, avoir reçu leurs lois des dieux, ou des ancêtres, ce qui les définit comme traditionnelles, et que les sociétés modernes peuvent encore croire qu'elles obéissent à des lois naturelles, en y incluant les lois économiques, et la régulation spontanée du marché. Et bien qu'il reste vrai qu'elles instituent leurs lois, elles restent hétéronomes dans la mesure où elles occultent elles-mêmes le pouvoir créateur qu'elles mettent en oeuvre. De telles sociétés ignorent la politique, au sens que Castoriadis emprunte à Finley, qui intitulait *L'invention de la politique* un livre consacré aux institutions grecques. Mais toute société connaît le politique, si ce terme désigne l'objet dont traite le *Prince* de Machiavel, c'est-à-dire le pouvoir, et les moyens par lesquels on peut l'acquérir, l'exercer et le perdre.

Ce qui implique bien, comme le dit Castoriadis, qu'il y a du pouvoir dans toute société, qu'il y en a toujours eu, qu'il y en aura toujours, et qu'il ne s'agit pas d'une malédiction, du fameux maléfice de l'existence à plusieurs par lequel

Merleau-Ponty cherchait à rendre compte de la tragédie bolchevique. L'existence à plusieurs n'est pas un accident de l'existence humaine, ce n'est pas une option possible parmi d'autres, il s'agit d'une condition incontournable, au même titre que l'incarnation corporelle, où certains philosophes voient une déchéance, mais ce n'était pas le cas de Merleau-Ponty. Mais comme nous ignorons le secret de Thélème, il faut bien tenir compte, dans toute société, du fait que tout le monde n'est pas du même avis, et qu'il faut bien trancher entre avis différents. La manière de trancher peut être très variable, elle peut certes entraîner la mise à mort des dissidents, ou leur bannissement, à moins qu'ils ne choisissent de s'en aller eux-mêmes, de se retirer sous leur tente, à l'exemple d'Achille, ou plus sérieusement sur le mont Aventin, comme les plébéiens de la Rome archaïque. Castoriadis va même jusqu'à imaginer que 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*, 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 (...) 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 celle-ci peut prendre la forme démocratique, celle d'une décision adoptée par le groupe à la majorité de ceux qui en font partie, et qui peuvent se tromper, parce qu'il n'y a pas d'*épistémè* politique , il n'y a que des *doxai* - et c'est bien la seule justification du principe majoritaire, parce que s'il y avait une science politique, il faudrait s'en remettre aux experts compétents, ceux qui prendraient, pour nous, les bonnes décisions. Pour nous, ce qui veut dire dans notre intérêt , mais aussi à notre place , et qui nous installe dans *Le meilleur des mondes*.

Démocratique ou non, il y a donc un pouvoir, mais ce pouvoir n'est pas forcément un Etat. Castoriadis admet ce que dit Pierre Clastres, pour qui la société primitive, et plus précisément la chefferie indienne, s'institue en *société contre l'Etat* - ce qui ne veut pas dire société sans Etat, comme on peut dire société sans écriture, société sans histoire, et signifier par là qu'elle n'aurait *pas encore* découvert l'écriture, l'histoire ou l'Etat. La chefferie indienne constitue au contraire une forme sociale qui *s'organise contre l'émergence éventuelle d'un pouvoir séparé*, ce qui veut dire aussi qu'elle dresse ses membres de façon à ce qu'ils perpétuent cette règle. Clastres a montré plus tard, dans un essai publié dans la revue *Libre*, et qui a été repris dans un recueil posthume [*Archéologie de la violence* , dans *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980], que cela va de pair avec l'état de guerre qu'entretient constamment cette société. C'est seulement parce qu'elle est société pour la guerre qu'elle peut s'instituer aussi contre l'Etat . Et Castoriadis cite 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 (...) 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 ? Question inévitable, dès lors qu'il est patent que cette société contre l'Etat n'est nullement une société autonome, car elle est sous l'emprise d'une tradition religieuse, qui perpétue la volonté qu'elle attribue aux Ancêtres, tradition religieuse qui reste omniprésente, dans une société où n'est pas apparue la séparation du sacré et du profane, condition préalable à l'émergence d'une pensée autonome. Certes, il est important que cette société, par sa seule existence, montre que l'Etat n'est pas la forme universelle dans laquelle s'institue toute société. Mais cela laisse ouverte la question de savoir comment peut s'instituer une société qui refuse l'Etat, sans retourner à l'indistinction primitive. Nous nous arrêtons au seuil de cette question, que Castoriadis traite dans ses écrits sur la Grèce.

Jean-Louis Prat est l'auteur d'une [Introduction à Castoriadis](#), La Découverte, collection Repères.