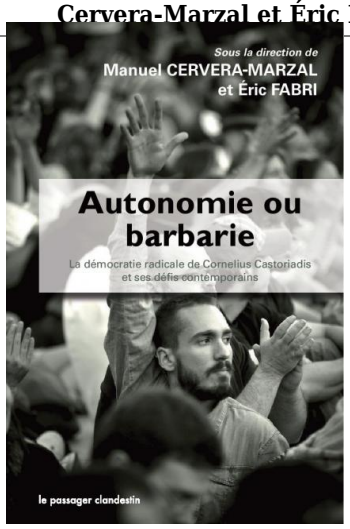

Manuel Cervera-Marzal et Éric Fabri (éd.), *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Paris, Le passager clandestin, 2015, 340 pages, 18 €.

Épilogue: Sortir du labyrinthe ?

Entendue comme la capacité à nous donner consciemment nos propres lois, l'autonomie reste le défi majeur de notre époque. Comme les di?érents contributeurs de cet ouvrage ont pu le montrer, l'autonomie est toujours susceptible de se retourner en son contraire et d'accoucher d'une nouvelle société hétéronome. Les voies d'un possible retournement sont multiples : risque de succomber à la tentation de la maîtrise illimitée (Vibert) ou à la fascination de la marchandise (Tomès), possible dégénérescence bureaucratique (Cervera-Marzal) ou substitutiste (Dubigeon) des mouvements émancipateurs, altération du sens du projet d'autonomie pour en faire un simple moyen (Fabri) ou pour la restaurer dans son sens kantien (Fressard), occultation renouvelée du Chaos par une prétendue naturalité des relations hommes-femmes (Poirier). Tous ces cas supposent une destruction ontologique, un abandon des contenus du projet d'autonomie au profit d'autres significations imaginaires susceptibles d'occulter le fait qu'elles sont une création de la collectivité :

> Nous ne disons rien d'autre quand nous posons la question de la destruction ontologique comme une question qui nous concerne : la société contemporaine suit-elle un cours de décomposition ? Ce cours risque-t-il d'e?acer, de détruire le projet d'autonomie qui a surgi, à deux reprises, dans l'histoire de sociétés gréco-occidentales et, par là-même, de détruire le projet de vérité ?[1]

La question demeure largement ouverte. Les voies d'un possible retournement du projet d'autonomie que nous avons explorées dans cet ouvrage ne sont hélas pas les seules. Pour conclure, nous souhaitons évoquer brièvement les autres points auxquels doivent prêter attention ceux pour qui le projet d'autonomie a et est une valeur, et envisager les façons de promouvoir ce projet.

Le projet d'autonomie et ses écueils aujourd'hui

Le risque le plus lourd réside aujourd'hui dans la suprématie toujours grandissante de l'imaginaire capitaliste :

> Cet imaginaire central de l'époque, on le sait, est de plus en plus l'imaginaire central capitaliste, expansion illimitée de la soi-disant maîtrise soi-disant rationnelle – en fait, de l'économie, de la production et de la consommation –, et de moins en moins l'imaginaire de l'autonomie et de la démocratie (*CL6r*, p. 200).

Cet imaginaire se répand dans l'ensemble du monde via la « conversion » des populations d'un nombre toujours plus grand de pays au credo capitaliste. Parallèlement à ses ravages sociaux et environnementaux, l'imaginaire néolibéral repose sur l'idée que l'avenir de nos sociétés est dicté par un impératif de compétitivité auquel les décisions gouvernementales doivent impérativement se conformer, sous peine d'être distancié par les autres pays. Dans le même temps, la croissance devient un but en soi de la vie sociale, et les propos que tenait Castoriadis dans les années 1990 conservent une résonnance accablante : le néolibéralisme met fin à l'idée qu'une société puisse s'orienter librement dans la direction qui lui convient.

Mais il s'agit d'aller plus loin et de prolonger Castoriadis en interrogeant ce que nous avons sous les yeux, et particulièrement le tournant néolibéral de nos sociétés. L'adhésion unanime des élites dirigeantes aux impératifs du marché a pour conséquence que la réduction des déficits budgétaires, les politiques d'austérité et la marchandisation du monde se présentent comme la seule option économiquement acceptable. À tel point que tous les grands partis sociaux-démocrates se sont désormais convertis aux dogmes de la concurrence. En réalité, les préceptes du néolibéralisme constituent des choix politiques qui ne disent pas leur nom, et légitiment des écarts de richesse inédits en même temps qu'un cortège de

sou?rances toujours plus intenses. Tentant de brouiller les cartes, le néolibéralisme récupère à son compte la notion d'autonomie. L'idée de l'individu auto-entrepreneur, seul responsable de ses échecs et de ses victoires, ne devant rien à personne mais soumis aux lois d'un marché qu'il ne remet pas en question, devient la nouvelle norme, comme l'ont montré avec justesse Pierre Dardot et Christian Laval[2]. Face à ces nouveaux défis, la pensée de Castoriadis permet de briser des a?rmations qui se présentent comme vérités uniques, et de rouvrir à nouveaux frais la question de l'organisation économique du vivre-ensemble.

Sous des modalités di?érentes, l'intégrisme religieux menace également l'idéal d'autonomie en soumettant la société au respect d'une norme transcendante. En France, la dévotion parvient même à supplanter par moments l'intégrisme marchand, lorsque des individus acceptent de tuer et mourir en l'honneur d'un prophète, infirmant au passage le constat de Castoriadis selon lequel l'argent serait en passe de devenir la seule valeur des sociétés européennes.

À cet égard, afin d'imposer à toutes et tous sa croyance archaïque en la naturalité du couple hétérosexuel, l'Église catholique a activement soutenu les manifestations s'opposant à l'ouverture du droit au mariage aux personnes du même sexe[3]. Aux États-Unis, les lobbies créationnistes pèsent de toutes leurs forces sur les programmes scolaires. Les attentats islamistes début 2015 à Paris, Tunis et Garissa, ainsi que la réélection de

Benjamin Netanyahou à la tête du gouvernement israélien et la poursuite de la colonisation témoignent que, comme le christianisme, les intégrismes musulmans et juifs prospèrent. Que ce soit par la Loi de Dieu, celle de Yahvé ou celle d'Allah, le projet d'autonomie est donc battu en brèche par plusieurs adversaires.

Pour revenir au cas français, l'intégrisme laïcard n'a rien à envier aux trois grandes religions. Alors que la loi de 1905 visait à garantir aux croyants la liberté e?ective de pratiquer leur culte et d'exprimer leurs croyances, son sens a été radicalement redéfini au cours des vingt dernières années, au point que depuis la loi de 2004 interdisant les « signes ostensibles » à l'école, la laïcité constitue un outil d'exclusion, d'humiliation et de stigmatisation des citoyens de confession, de culture ou d'origine musulmanes[4].

Les intégrismes – du marché, de la religion ou de la république[5] – sont des attaques manifestes contre le projet castoriadien d'une société se donnant lucidement ses propres lois. De manière moins visible, la professionnalisation et la technocratisation de la vie politique constituent également un vecteur d'hétéronomie. L'idée que les citoyens ne sont pas intéressés par les a?aires publiques ou sont incapables de s'en occuper e?cacement conduit à en déléguer la gestion à une caste de politiciens flanqués de hauts fonctionnaires, d'experts et de conseillers en communication. La politique est confisquée à la société pour tomber dans les mains des élites, auxquelles les citoyens laissent en outre le droit de se reproduire et de fixer les conditions de leur réélection. Castoriadis aimait à répéter que nos sociétés n'ont retenu du concept de démocratie que le nom – qu'elles se sont de surcroît auto-attribué, puisque n'importe quel penseur classique les aurait plutôt qualifiées d'« oligarchie libérale ». *Oligarchie* car une minorité contrôle e?ectivement le pouvoir, et *libérale* car ce régime octroie au peuple quelques libertés, quand bien même ces libertés sont formelles pour une large partie de la population.

À ce titre, la monopolisation de l'espace politique que tentent d'opérer les partis permet précisément à une bureaucratie de coopter ses membres et d'étou?er toute insurrection, tout surgissement du politique en prétendant le représenter[6]. Mais au-delà du risque oligarchique induit par la structure particratique, les prétentions des technocrates à diriger menacent également le peu de pouvoir dont le peuple dispose encore pour essayer de faire entendre sa voix via ses « représentants ». Ce gouvernement des experts, de *ceux-qui-savent*, constitue un autre risque que nous avons déjà évoqué[7].

Si ce double risque de dépossession du politique est réel, c'est en raison de l'émergence de significations imaginaires qui ont trouvé un large écho auprès des individus, pour des raisons diverses (dont le fameux intérêt pour les « a?aires personnelles » qu'évoque Benjamin Constant pour caractériser la liberté des modernes n'est sans doute pas la moindre). Ce régime ne fonctionne qu'avec le soutien des individus qu'il produit et qui lui donnent une réalité. Que les partis aient réussi à convaincre la collectivité qu'ils étaient l'intermédiaire indispensable à l'exercice du pouvoir politique ; que les experts économiques aient similairement réussi à faire croire qu'ils devaient avaliser toute décision pour éviter que le *non-savoir* des citoyens ne cause une catastrophe économique dont ils pâtiraient ultimement, voilà le tour de force ! Car rappelons-le, dans une démocratie au sens castoriadien du terme, les politiciens de métier n'ont pas leur place, et le savoir des experts ne peut être supérieur à la décision de la communauté politique, que ce savoir devrait informer plutôt que conformer.

L'imaginaire capitaliste et les prétentions des experts à soumettre le devenir de nos sociétés à leur « science » sont tous deux des expressions de ce que Castoriadis nommait le projet de maîtrise illimitée du réel. La représentation imaginaire de la science

contemporaine, ainsi que ses réalisations techniques, en sont une troisième forme. Comme Stéphane Vibert et Éric Fabri ont pu le souligner, cette science s'insère de manière ambiguë dans le projet d'autonomie, car d'un côté elle permet à l'homme d'exercer une maîtrise sur certains aspects de son existence par la compréhension de l'Être qu'elle rend possible mais, d'un autre côté, cette volonté de maîtrise peut aussi devenir *hétéronomisante* si les individus ne décident pas consciemment et collectivement des voies dans lesquelles doit s'engager ou non la science comme des usages souhaitables de ses créations techniques. Cette ambiguïté apparaît de manière flagrante lorsque l'on considère les technologies modernes. L'usage d'un smartphone ou d'un ordinateur peut soit asservir l'individu à un mode de vie qu'il n'a pas lucidement choisi, soit élargir son espace de liberté. Bien que l'intérêt des groupes qui commercialisent ces marchandises soit de rendre leurs utilisateurs dépendants de leurs services et de leurs innovations, il est toujours possible pour ceux-ci de se réapproprier – au moins partiellement – ces nouvelles technologies, afin d'en faire un usage autonome.

Pour ce qui concerne la recherche scientifique, un rapport autonome à cette activité semble par contre plus di?cile à atteindre.

> La science prend la place de la religion aujourd'hui parce que la religion s'e?ondre et que la croyance devient croyance en la science. Telle qu'elle existe aujourd'hui, cette croyance en la science est tout aussi irrationnelle que n'importe quelle autre croyance religieuse. La grande majorité des hommes actuels, y compris les scientifiques, n'ont pas à l'égard de la science une attitude rationnelle : ils y croient ; il s'agit e?ectivement d'une forme de foi (*CL2r*, p. 198).

On peut en e?et s'interroger, à la suite de Castoriadis, sur les critères qui permettent d'orienter la recherche dans telle ou telle direction, de décider de faire ou ne pas faire telle ou telle expérience, ou encore de breveter et commercialiser ou non tel nouveau procédé sur lequel le législateur n'a pas encore statué :

> *Qui* a décidé les fécondations in vitro et les transplantations d'embryon ? *Qui* a décidé que la voie était libre aux manipulations et au « génie » génétiques ? *Qui* a décidé les dispositifs anti-polluants (retenant le CO2) qui ont produit les pluies acides ? (*CL3r*, p. 88)

Qu'il s'agisse desorganismes génétiquement modifiés, de la

fracturation hydraulique, de la géo-ingénierie censée résoudre la crise climatique ou encore de la perspective eugéniste (illustrée, par exemple, en 1997, dans le film d'Andrew Niccol comme *Bienvenue à Gattaca*), la pratique scientifique qui mène à bien une expérience ou une recherche *parce que* c'est faisable, *parce qu'*elle a la maîtrise pour le faire, ou *parce que* c'est rentable, s'aliène en fait à son pouvoir de création, car elle ne se pose pas la question de la désirabilité de ce qu'elle fait (et de la pertinence des critères permettant de décider de ce qui est désirable). La pratique scientifique est alors soumise à une norme extérieure, inquestionnable, qui assène que « ce qui *peut* être fait *doit* être fait », et complète cyniquement par : « Surtout si c'est potentiellement rentable ».

Au-delà du risque que la pratique scientifique s'indépendantise et obéisse à des normes

que plus personne ne questionne, il faut également craindre que la science en vienne à constituer le seul discours vrai sur l'Être, et remplace d'une certaine manière la religion dans son rôle de « fournisseur de vérités ». Vérités que les individus *croient* plus qu'ils ne les comprennent :

> Quant au monde « théorique », la foi religieuse d'antan a laissé la place à une vague croyance en la science et en la technique, croyance abstraite, enveloppe qui ne contient le plus souvent que quelques miettes rassies tombées de la table des vulgarisateurs (qui sont souvent des scientifiques) (*CL3r*, p. 106).

Ces « miettes » permettent cependant d'occulter provisoirement le Chaos, de considérer que le monde a un sens et que la science en aura le dernier mot. Se trouve ainsi également entretenue l'illusion de l'omniscience et de l'omnipotence qui, d'attributs de Dieu sont devenues ceux de la science dans l'imaginaire contemporain[8]. Dans ces représentations, toute chose a un sens que la science peut mettre à jour, et à terme l'omnipotence, c'est-à-dire la maîtrise illimitée, sera possible grâce aux avancées technologiques. La mortalité de l'homme elle-même devient un « problème technique » que la science médicale des transhumanistes[9] finira bien par résou- dre ou par limiter, c'est-à-dire maîtriser. Se trouve ainsi réactivé le fantasme de la vie éternelle, négation par excellence de la mortalité qui est la condition même de l'humanité.

Un tel rapport à la science est hétéronomisant. Croire en la Science revient au même, sur le plan du rapport à la loi et au sens, que de croire dans les Lois de l'Histoire, ou de Dieu. Ceci ne signifie pas pour autant qu'il faille rejeter toute pratique scientifique comme vecteur d'hétéronomisation. Au contraire même, puisque la science s'est à maintes reprises révélée émancipatrice. Il faut plutôt rester critique par rapport au statut qu'occupent l'activité scientifique et la technique dans l'imaginaire d'une société. Un imaginaire peut autant entretenir un rapport réfléchi et autonome à la nature de l'activité scientifique et à ses créations techniques, que projeter dans cette activité la quête d'un sens absolu et définitif de l'être, et faire par là même de la science une instance hétéronomisante.

De manière plus générale, le risque est donc de faire de la maîtrise illimitée la signification centrale de l'imaginaire de nos sociétés. Ce qui aurait pour conséquence de faire de la science le seul domaine dans lequel sont formulées des vérités « objectives », et, ainsi, d'ériger la rationalité au rang de critère de décision hétéronome : ne serait alors vrai et ne pourrait guider légitimement notre action (en tant qu'individus comme en tant que société) que ce qui est « rationnel », et donc « vrai ».

Ce risque est d'autant plus grand que la rationalité s'exporte aisément en dehors de la science comme critère de décision. Elle peut être appliquée à de nombreux autres domaines. Un problème d'aménagement intérieur comme d'organisation de la production, ou de planning de la journée, peuvent également recevoir une solution « rationnelle », qui sera jugée supérieure aux autres (logiquement qualifiées d'« irrationnelles »). Le trait caractéristique de l'imaginaire contemporain est précisément, selon Castoriadis, la tendance de cette maîtrise à envahir tous les champs de la vie sociale :

> Ce n'est pas seulement dans la production qu'elle [la maîtrise] doit se réaliser, mais aussi bien dans la consommation, et non seulement dans l'économie, mais l'éducation, le droit, la vie politique, etc. […] C'est la même signification

> imaginaire sociale qui s'empare des sphères sociales les unes après les autres (*CL6r*, p. 88-89).

Or, dans cet imaginaire de la maîtrise, la rationalité devient le critère de décision ultime, la norme non questionnée qui agit comme un hétèros, qui dépossède les individus de leur capacité à décider collectivement et lucidement :

> Une « maîtrise rationnelle » implique, exige en vérité, dès que la « rationalité » a été vue comme parfaitement « objectivable », ce qui a rapidement voulu dire algorithmisable, une maîtrise impersonnelle. Mais une maîtrise impersonnelle étendue à tout est évidemment la maîtrise de personne – et par là même, c'est la non-maîtrise complète, l'impouvoir » (*CL3r*, p. 122).

Le projet d'autonomie est donc menacé au moins sur deux plans. D'une part, un retour du religieux est toujours possible, avec toutes les conséquences hétéronomes que cela entrainerait puisqu'il ne saurait y avoir de collectivité qui se donne ses propres lois là où un ou des dieu(x) ont la même prétention. D'autre part, le déclin du projet d'autonomie est parallèle à la montée en puissance du projet de maîtrise qui acquiert une importance croissante dans l'imaginaire contemporain. Le propre de ce projet de maîtrise est d'ailleurs de pouvoir être exprimé de multiples façons[10], et à ce titre de pouvoir s'exporter dans l'ensemble des sphères de la société, en érigeant l'analyse rationnelle et la maximisation comme schème universel de décision. L'expansion de l'imaginaire capitaliste, la délégation du politique à des experts et à des techniciens, la soumission de ces techniciens à la « science » économique, l'indépendantisation de la pratique scientifique, la croyance dans l'omniscience et l'omnipotence de la science, ou encore l'expansion de la rationalité dans toutes les sphères de la vie sociale sont autant d'expressions de ce projet de maîtrise illimitée qui ont pour corolaire une aliénation des humains à la maîtrise qu'ils pensent se donner sur les choses.

Comment œuvrer à l'avènement du projet d'autonomie ?

Cet ouvrage tentait d'analyser les ressorts de cette aliénation. Mais notre volonté était d'aller au-delà de la critique, ou plutôt de prolonger le moment critique par une réflexion positive sur les vecteurs de l'autonomie. Comment réhabiliter la lutte pour l'autodétermination ? Comment dépasser le constat d'échec ? Le dilemme était le suivant : comment critiquer l'ordre établi sans alimenter la résignation et le défaitisme ? Pour ce faire, les deux dernières parties de l'ouvrage tournent le regard vers une série de pratiques émancipatrices, de nature éducative, économique et politique.

L'éducation représente la première voie d'accès à la liberté. Dans la mesure où une société libre ne peut être érigée que par des individus ayant préalablement fait le choix de la liberté, la formation de citoyens autonomes et responsables est un défi de premier ordre. Mais comment éduquer quelqu'un à l'autonomie de manière autonome, si l'autonomie n'arrive justement qu'à la fin du processus ? Comment former à la liberté sans conformer les élèves aux valeurs de leurs maîtres ? Si toute éducation fait intervenir une autorité, et si l'autorité va à l'encontre de l'autonomie, doit-on se résoudre à l'idée que l'accès à l'autonomie passe inévitablement par une certaine dose d'hétéronomie ? Peut-être. Mais ce

paradoxe n'annule pas la validité du projet d'autonomie. Il signale simplement que l'autonomie n'est pas un idéal métaphysique dépourvu de toute impureté mais un projet humain traversé de di?cultés et de contradictions qu'il convient d'assumer. Loin des solutions de facilité et des recettes miracles, l'éducation à l'autonomie est un lent cheminement entamé dès l'enfance et poursuivi tout au long de l'existence. Les apprentis ne sont pas les réceptacles passifs d'un savoir transmis par l'éducateur mais les agents de leur propre éducation. Ils participent activement à la définition des objectifs et des méthodes de l'apprentissage. L'éducation à l'autonomie n'hésite pas à sortir de la salle de classe et du cours magistral pour investir le domaine des activités manuelles, de l'expérimentation sociale et, même, de la lutte collective.

Parallèlement au domaine éducatif, l'autonomie engage une lutte proprement économique, l'économie ne désignant plus une science de la maximisation du profit mais une organisation démocratique de la production. Les sociétés capitalistes reposent sur une contradiction aveuglante : elles prônent la démocratie dans la sphère politique tout en avalisant la tyrannie dans la sphère économique. Ce faisant, le capitalisme laisse croire que des salariés soumis à leur employeur pourraient soudainement, les jours d'élections, se retrouver sur un pied d'égalité avec celui qui leur donne des directives tout au long de l'année. Dissocier la figure du travailleur salarié de celle de l'électeur citoyen permet d'occulter l'incompatibilité entre capitalisme et démocratie. Castoriadis n'a eu de cesse de dénoncer cette illusion. Si elle a un sens, la démocratie ne doit pas s'arrêter à la porte des entreprises. L'autogestion est la seule façon d'organiser la production de façon rationnelle et égalitaire. Les travailleurs et consommateurs décident eux-mêmes sur les questions essentielles : qui doit travailler et selon quels critères ? Avec quels outils ? Que faut-il produire ? Combien ? Comment ? Quelle part de la production est destinée à la consommation, à l'investissement et à l'épargne ? Comment répartir les fruits de la production ? etc. Poser la question de la propriété des moyens de production ne su?t donc pas. Il faut également interroger « l'utilité sociale » de certaines productions.

La réorganisation de l'économie vise aussi à réduire drastiquement le temps de travail. Car la démocratie suppose la participation active des citoyens, participation rendue quasi impossible lorsque le temps hebdomadaire passé au travail avoisine les 35 ou 40 heures : après une rude journée, le travailleur lambda aspire plus à la jouissance de sa « tranquillité » qu'à l'exercice de sa « liberté ». Une société post-capitaliste pourrait aisément diviser par deux ce temps de travail, sans diminuer le niveau de vie. En répartissant mieux la charge de travail (c'est-à-dire en abolissant le chômage[11]), en mettant fin à la publicité et au marketing, en stoppant les activités inutiles et dangereuses, en interdisant l'obsolescence programmée et en éradiquant le gaspillage astronomique (un tiers de la production alimentaire mondiale), on peut estimer qu'à l'échelle planétaire les services de base requis par la collectivité « pourraient être assurés grâce à une activité également répartie entre tous ses membres et demeurant inférieure à 12 à 16 heures par semaine »[12].

Le temps libéré serait consacré par chacun à la culture, à l'éducation, aux loisirs, à la densification des liens a?ectifs et amicaux. Une partie du temps libre serait dédiée à l'organisation de la vie collective. Moins de temps à l'usine, au bureau ou au chantier, c'est autant de temps gagné pour s'assembler, débattre, délibérer et décider démocratiquement[13]. La réduction du temps de travail brise la nécessité de déléguer la gestion des a?aires publiques à des politiciens de profession. Le pouvoir politique redescendrait ainsi entre les mains des citoyens ordinaires, qui organiseraient localement les dimensions économiques, culturelles et sociales de la vie collective en reprenant des pratiques communalistes, conseillistes et assembléistes ayant fait leurs preuves par le

passé.

Le projet d'autonomie passe également par la résistance à la foi technoscientifique. Jacques Ellul fut l'un des premiers à analyser le phénomène d'autonomisation de la technique[14]. Ses travaux montrent que, sur toute la surface de la terre, les décisions politiques tendent à se subordonner aux impératifs techniques. Les gouvernements agissent en fonction des possibilités que font miroiter les scientifiques plutôt qu'en fonction des besoins de la société. Ainsi, des milliards de dollars sont investis pour envoyer sur Mars quelques individus et pour perfectionner les missiles nucléaires, alors que tout cet argent su?rait amplement à mettre un terme à la sous-nutrition mondiale. Ce choix pourrait être légitime : que des individus valorisent plus l'expansion spatiale que leur nutrition est une virtualité du projet d'autonomie. Mais pour être légitime, un tel parti pris devrait être le choix lucide de la collectivité, et non le résultat de quelques décisions de la minorité bien lotie et intéressée par les conséquences de ces décisions.

Au-delà de la sphère politique, les normes d'e?cacité et de rationalité sur lesquelles se fonde la science envahissent les autres sphères de l'activité humaine, de l'amour au sport en passant par la culture. La science médiatise et transforme en profondeur les relations sociales. Une société conviviale se donnerait comme première tâche d'inverser la relation entre l'humanité et ses outils. Alors qu'aujourd'hui la technique s'érige en fin en soi, imposant ses conditions à une société hétéronome, la convivialité, telle que définie par Ivan Illich, suppose que la société accepte de s'autolimiter[15], de fixer des critères à l'usage des potentialités techniques dont elle dispose.

L'*autogestion*, l'*éducation*, la *démocratisation* et l'*autolimitation* constituent ainsi les principaux sentiers sur lesquels avance l'autonomie. Mais emprunter ces chemins n'est pas de tout repos. Comme Castoriadis aime à le souligner, il faut choisir entre tranquillité et liberté. Car la liberté suppose un sens de la responsabilité et une vigilance permanente incompatibles avec l'apathie. Le retrait dans la jouissance des a?aires privées correspond certes à l'idéal libéral, mais il est profondément antinomique avec l'engagement politique que la démocratie attend de ses sujets. En ce sens, une société autonome et post-capitaliste n'est pas synonyme de repos éternel ni de pays de Cocagne. Paresse et citoyenneté ne font pas bon ménage. La première menace de la démocratie ne réside donc pas dans les forces réactionnaires et oligarchiques mais dans l'oisiveté, la fatigue et l'apathie qui guettent chaque citoyen.

Si l'ordre social et politique actuel est à maints égards éloigné de l'idée d'autonomie, c'est en partie parce que cette idée ne suscite plus réellement le désir de celles et ceux qui pourraient se battre en son nom. Les hommes qui naissent sous le joug, écrit La Boétie, « nourris et élevés dans le servage, sans regarder plus avant, se contentent de vivre comme ils sont nés, et ne pensent point avoir autre bien ni autre droit que ce qu'ils ont trouvé ; ils prennent pour leur naturel l'état de leur naissance »[16]. La lutte pour la liberté est conditionnée par le désir de vivre libre. Or « les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir »[17].

Mais, relève William Morris, la servitude n'est jamais définitivement établie.

> Les hommes combattent et perdent la bataille, et la chose pour laquelle ils ont lutté advient malgré leur défaite. Quand elle advient, elle se révèle être di?érente de ce qu'ils avaient visé, et d'autres hommes doivent alors combattre pour ce qu'ils avaient visé, sous un autre nom[18].

Cette résilience conduit Daniel Bensaïd à écrire, dans son autobiographie :

> Bien sûr, nous avons eu davantage de soirées défaites que de matins triomphants. […] Et, à force de patience, nous avons gagné le droit précieux de recommencer[19].

Une raison d'espérer

La critique sociale a pris l'habitude de placer la liberté du côté du futur. Le présent est frappé du sceau de l'injustice et de la domination. L'émancipation est logée dans un avenir radieux dont la fonction est d'accomplir la promesse, sinon de perfection, du moins d'amélioration du monde actuel. Mais cette projection temporelle a pour contrepartie d'assombrir le présent et de tarir ses sources rebelles. Les énergies contestataires se découragent devant la montagne dressée devant elles. Elles se réfugient dans l'attente du messie – incarné par la catastrophe écologique, le soulèvement spontané des masses opprimées ou l'assaut d'une armée de révolutionnaires professionnels. Sans cesse remise à demain, la liberté s'éloigne à mesure qu'on s'en approche.

Pour conjurer la résignation, ne convient-il pas de reloger la liberté au cœur de notre présent ? Il ne s'agit pas de croire naïvement que le capitalisme et l'État nous rendent libres. Nous sommes depuis longtemps immunisés contre une telle illusion. Inscrire la liberté dans l'ici et maintenant n'est pas une façon de nier le poids des contraintes qui pèsent sur nous. Il s'agit plutôt de faire *comme si* nous étions déjà libres, en reconnaissant que cette hypothèse – apparemment démentie par des faits innombrables – est seule à même d'impulser une véritable transformation révolutionnaire de la société. De même que Jacques Rancière invite à dépasser la posture tutélaire et à partir du postulat de l'égalité[20] pour vérifier cette égalité en actes et dans nos luttes, nous souhaiterions que la lutte pour l'autonomie parte d'un postulat de l'autonomie. La meilleure raison d'espérer la liberté, c'est de reconnaître que nous la vivons déjà en partie. Dès lors, nos actions visent moins à éliminer les rapports de domination qu'à élargir, intensifier et consolider les zones d'autonomie dont nous disposons déjà.

D'ailleurs, ce postulat de l'autonomie *déjà-là* est peut-être mieux fondé empiriquement qu'il n'y paraît. L'expérience de la liberté semble en e?et précéder sa conscience. Autrement dit, des individus ne peuvent parler, écrire, discuter et débattre à propos de l'émancipation qu'à condition qu'ils se situent au sein d'une société déjà au moins en partie émancipée. Castoriadis a pu théoriser le concept d'autonomie d'abord et avant tout parce qu'il a vécu dans une société façonnée par un imaginaire qui fait de la liberté sa valeur centrale. La meilleure preuve que nous sommes déjà libres, c'est que nous désirons le devenir. L'autonomie a beau être constamment menacée et contestée par l'imaginaire capitaliste, elle *existe*. Elle n'est pas, ou pas seulement, un idéal à atteindre. L'autonomie est moins notre horizon d'attente que notre condition présente.

L'émancipation ne nous somme pas de nous arracher à notre actualité, mais de nous y plonger pleinement. Le défi n'est pas de sortir du labyrinthe, mais de s'y enfoncer les yeux grands ouverts :

> Penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par

les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le Labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un Labyrinthe alors que l'on aurait pu rester « étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel » (Rilke). C'est se perdre dans des galeries qui n'existent que parceque nous les creusons inlassablement, tourner en rond au fond d'un cul-de-sac dont l'accès s'est refermé derrière nos pas – jusqu'à ce que cette rotation ouvre, inexplicablement, des fissures praticables dans la paroi (*CL1r*, p. 6). [21].

références

références

⇧1 Cornelius Castoriadis, Sujet et vérité dans le monde social-historique, Paris, Seuil, 2002, p. 282.

⇧2 Pierre Dardot, Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op.cit.

⇧3 Sur ce sujet, voir infra, « Chaos, historicité, religion », p. 141 sq.

⇧4 Edwy Plenel, *Pour les musulmans*, Paris, La Découverte, 2014 ; Abdellali Hajjat, Marwan Mohamed, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 2013.

⇧5 Le discours médiatico-politique dominant a vertement stigmatisé celles et ceux qui, suite aux attentats de Charlie Hebdo et de l'Hyper Casher, ont eu le malheur de ne pas participer à la grand-messe républicaine du 11 janvier ou, pire encore, de ne pas se sentir « Charlie ».

⇧6 Voir sur ce sujet les analyses provocantes du chapitre « Ils veulent nous obliger à gouverner », in Le comité invisible, *À nos amis*, Paris, La fabrique, 2014, p. 41-79.

⇧7 « Je ne veux pas dire par là, bien entendu, que ceux qui exercent le pouvoir « savent ». Mais ils prétendent savoir et c'est au nom de ce prétendu savoir – savoir spécialisé, scientifique, technique – qu'ils justifient leur pouvoir aux yeux de la population. Et s'ils peuvent le faire, c'est que la population y croit, qu'elle a été dressée pour y croire » (Cornelius Castoriadis et Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, op.cit., p. 28).

⇧8 Ces représentations ont un impact potentiellement mortifère, comme en témoigne l'espoir démesuré que nous mettons dans la science pour résoudre demain les problèmes environnementaux que nous sommes en train de créer aujourd'hui. L'attitude psychique impliquée par ce type de comportement collectif peut être à certains égards comparée à celle du fumeur invétéré qui, sachant que consommer trois paquets de cigarettes par jour nuit à sa santé, décide de ne pas arrêter car il compte sur les progrès de la science dans les vingt ans à venir pour soigner son futur cancer.

⇧9 Pour un point de vue castoriadien sur le projet transhumaniste, cf. Nicolas Le Dévédec, « De l'humanisme au trans-humanisme : les mutations de la perfectibilité humaine » consultable sur http://www.journaldumauss.net/ ?De-l-humanisme-au-post-humanisme).

⇧10 Ce qui est rendu possible par le fait que la strate ensidique de l'Être est partout dense. C'est-à-dire que toute perception est susceptible de se voir appliquer la logique ensembliste- identitaire, d'être « formalisée » pour être ensuite soumise à un examen rationnel qui donne pour chaque question une unique meilleure réponse. Cette strate ensidique partout dense constitue donc le socle de l'expansion virtuellement totale du projet de maîtrise.

⇧**11** Ou même en supprimant ce rapport au chômage, c'est-à-dire en ignorant la mythologie du plein emploi, en repensant une économie qui ne se comprenne plus comme un moyen d'occuper les gens mais plutôt de répondre aux besoins qu'ils ont collectivement déterminés. À bien y réfléchir, que des sociétés tournent avec 15 % de chômage ne devrait pas nous attrister : voyons les perspectives ouvertes par le fait que nous n'avons pas besoin du travail de l'entièreté de la population pour assurer un niveau de vie décent à tout le monde.

⇧**12** Jérôme Baschet, *Adieux au capitalisme*, Paris, La Découverte, 2014, p. 189.

⇧**13** La démocratie grecque n'aurait pas pu exister sans l'esclavage : la liberté des uns se payait par l'asservissement des autres, sacrifiant ainsi l'exigence d'universalité de l'idéal démocratique. Les choses ont changé, et avec une productivité démultipliée depuis l'époque grecque, nous pouvons aisément instaurer la démocratie pour toutes et tous.

⇧**14** Jacques Ellul, *Le système technicien*, Paris, Le Cherche midi, 2004. Voir aussi Serge Latouche, *Jacques Ellul contre le totalitarisme technicien*, Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin, 2013.

⇧**15** Ivan Illich, *La convivialité*, Paris, Seuil, 1973.

⇧**16** Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, présenté par Miguel Benasayag, Neuvy-en-Champagne, *Le passager clandestin*, 2011, p. 51.

⇧**17** Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, p. 48.

⇧**18** William Morris, À Dream of John Ball, Londres, Te Nonesuch Press, 1948, p. 214.

⇧**19** Daniel Bensaïd, Une lente impatience, Paris, Stock, 2004, p. 30.

⇧**20** Jacques Rancière, *Le maître ignorant*, Paris, 10/18, 2004.

⇧**21** *Op.cit.*, p. 99.