

Collection **Versus**

Contre les idéologies pseudo-critiques qui ne font qu'accompagner le déploiement du technolibéralisme – élimination de la question sociale, déconstruction à tous crins, relativisme généralisé, artificialisme forcené, fascination pour la technoscience... – la collection **Versus** entend retrouver l'énergie qui a animé par le passé les courants intellectuels les plus hostiles au Capital et aux machines. Pas pour la figer dans un *museum* de la théorie, mais pour la prolonger dans l'époque actuelle et redonner des armes à ceux qui n'acceptent pas le monde tel qu'il est.

Versus, du latin *vertere*, « tourner, changer, convertir ». *Versus* : « en direction de », mais aussi, en anglais : « contre ». L'inverse, l'adversaire, la controverse. Pour aller au-delà.

COLLECTION DIRIGÉE PAR **PATRICK MARCOLINI**

DANS LA MÊME COLLECTION

Misère de la théorie. Contre Althusser et le marxisme anti-humaniste, Edward P. Thompson, 2015.

Le Désert de la critique. Déconstruction et politique, Renaud Garcia, 2015.

Utopie et Socialisme, Martin Buber, 2016.

La Trompette du jugement dernier, Bruno Bauer, Karl Marx, suivi de *De Marx comme trompettiste*, Nicolas Dessaux, 2017

POUR L'AUTONOMIE

**LA PENSÉE POLITIQUE
DE CASTORIADIS**

L'ÉCHAPPÉE

COLLECTION VERSUS

2017

**PHILIPPE CAUMIÈRES
ARNAUD TOMÈS**

OUVRAGES DE PHILIPPE CAUMIÈRES SUR CASTORIADIS

Castoriadis. Critique sociale et émancipation, Textuel, 2011.

Castoriadis. Le projet d'autonomie, Michalon, 2007.

OUVRAGE D'ARNAUD TOMÈS SUR CASTORIADIS

Castoriadis. L'imaginaire, le rationnel et le réel, Démopolis, 2015.

OUVRAGE DE PHILIPPE CAUMIÈRES ET D'ARNAUD TOMÈS SUR CASTORIADIS

Cornelius Castoriadis. Réinventer la politique après Marx, Puf, 2011.

ÉDITIONS L'ÉCHAPPÉE
23, rue Voltaire
75011 Paris
info@lechappee.org
www.lechappee.org

graphisme **atelier
des grands pêcheurs**
(adgp.fr)

correction **Lionel
de La Fouchardière**

impression **Corlet**

dépôt légal
4^e trimestre 2017
isbn 978-237309-02-5-3

L'échappée, 2017

INTRODUCTION



La pensée politique apparaît aujourd'hui dans une impasse. L'épuisement de la tradition marxiste et de la plupart des formes de la pensée radicale, la domination d'une pensée libérale dont les principes sont presque unanimement acceptés, l'empire des sciences politiques représentent autant de phénomènes traduisant l'essoufflement d'une philosophie politique qui n'est plus articulée à un projet émancipateur comme cela était le cas depuis le début de la modernité. Il semble que les principes et les finalités de la politique ne soient plus objets de débat, qu'un large consensus se soit imposé sur les valeurs essentielles qui doivent être celles des sociétés actuelles : la supériorité incontestable de la démocratie parlementaire en tant que régime politique ; la nécessité de la défense des droits de l'homme, que vient compléter l'existence d'un marché libre ; l'affirmation de la représentation comme condition nécessaire du gouvernement des hommes ; le principe d'un État limité garantissant les droits des individus. Il y a certes place dans cet imaginaire contemporain de la politique pour des débats annexes, comme ceux concernant la définition de la laïcité ou le rôle plus ou moins régulateur de l'État dans l'économie. Mais la question de l'institution globale de la société n'est jamais posée. La philosophie politique semble n'être plus que la sacralisation de l'ordre établi.

Parmi les pensées faisant exception à cette tendance générale, l'une des plus fortes est sans nul doute celle de Cornelius Castoriadis (1922-1997), militant révolutionnaire, économiste, psychanalyste, philosophe, dont l'œuvre théorique est aussi riche que méconnue. Des premiers articles de la revue *Socialisme ou Barbarie* publiée par le groupe éponyme qu'il fonde avec Claude Lefort, jusqu'aux textes composant les six volumes des *Carrefours*

du labyrinthe, en passant par les notes des cours qu'il a donnés à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Castoriadis n'a cessé de remettre en question nos certitudes les plus établies, d'avancer des analyses inédites et de forger de nouveaux concepts. Sous une réflexion politique d'apparence très classique, nourrie des grandes œuvres de la tradition, Castoriadis propose en réalité une conception proprement révolutionnaire de la politique et de la démocratie. Il invite en effet à une transformation totale aussi bien de la société que de nos modes de pensée.

Aborder l'œuvre de Castoriadis revient donc à envisager la manière dont elle renouvelle les grands problèmes de la pensée politique : la question du pouvoir, de la justice ou du sens de la loi, les raisons pour lesquelles les hommes vivent en société et se donnent des institutions. Le titre de son ouvrage majeur le manifeste clairement, l'institution de la société a été sa grande affaire, tant d'un point de vue pratique que théorique. Castoriadis, qui n'a jamais admis la distinction de ces ordres, en fait même le problème politique central. « La politique, au vrai sens du terme, est la mise en question de l'institution effective de la société, l'activité qui essaie de viser lucidement l'institution sociale comme telle¹ », assure-t-il. Cette définition vient en réponse à la question de la *possibilité* de l'autonomie, question qui l'occupera toute sa vie et qui doit être prise au double sens de ce qui permet l'émergence de l'autonomie et de ce qui indique les modalités de son organisation. Questionnement qui parcourt, éclaire et ordonne toute une œuvre pouvant paraître disparate.

« Dans mon travail, l'idée d'autonomie apparaît très tôt, en fait dès le départ, et non pas comme idée "philosophique" ou "épistémologique", mais comme idée essentiellement politique. Son origine est ma préoccupation constante, avec la question révolutionnaire, la question de l'autotransformation de la société. Grèce, décembre 1944 : mes idées politiques sont, au fond, les mêmes qu'aujourd'hui », notait Castoriadis au début des années 1980², attestant d'une continuité là où l'on serait tenté de

voir plus qu'une évolution, une césure. Ne convient-il pas de parler de deux périodes distinctes dans sa vie et son œuvre, le militant révolutionnaire cédant le pas à un théoricien abordant des thèmes plus convenus ? Il faut certes reconnaître qu'une fois le groupe « Socialisme ou Barbarie » dissous, Castoriadis n'a plus adhéré à un parti politique, et que ses écrits prennent une nouvelle dimension ; mais cela ne signifie pas une réorientation intellectuelle. Une lecture même rapide de ses textes l'atteste : qu'il parle de *gestion ouvrière* dans les années 1950, d'*autogestion* dans les années 1970 ou de *démocratie* à partir des années 1980, c'est toujours d'autonomie, de « direction consciente par les hommes eux-mêmes de leur vie³ », qu'il est question. Les thèses développées dans les années militantes ne sont donc nullement rejetées ; elles l'ont conduit à prendre conscience de difficultés d'abord inaperçues. En témoigne notamment la publication de *L'Institution imaginaire de la société*, ouvrage constitué de deux parties écrites à dix ans d'intervalle, et dont l'hétérogénéité est parfaitement assumée⁴.

La préface de l'ouvrage indique en effet que, « contrairement à l'œuvre d'art, il n'y a pas ici d'édifice terminé et à terminer ; autant et plus que les résultats, importe le travail de la réflexion, et c'est peut-être cela qu'un auteur peut donner à voir, s'il peut donner à voir quelque chose ». Ce que refuse Castoriadis ici, c'est une « présentation du résultat comme totalité systématique et polie, ce qu'en vérité il n'est jamais⁵ », manifestant par là qu'il s'agit d'en finir avec la croyance au pouvoir totalisant de la pensée humaine qui permettrait la pleine maîtrise du social. Mais cela suppose un dégagement par rapport à la pensée héritée, dont la puissance se manifeste par sa sourde présence jusque dans le discours qui prétend la combattre, comme c'est le cas pour le marxisme. Ce n'est pas sans raison que la première partie de *L'Institution imaginaire de la société* s'intitule « Marxisme et théorie révolutionnaire » ; la disjonction indiquant assez que le marxisme *n'est pas* une théorie révolutionnaire. Contrairement à ce que beaucoup ont cru, et Castoriadis lui-même n'y a pas

échappé, la pensée de Marx n'est pas parvenue à se dégager de la pensée héritée pour proposer une théorie cohérente en vue d'une émancipation véritable. La décennie de réflexion silencieuse séparant la rédaction des deux parties du livre, passée à reprendre à nouveaux frais bien des questions théoriques⁶, se comprend mieux : tout se passe en effet comme si, après avoir perçu l'emprise de la métaphysique sur le texte marxien, il prenait la pleine mesure de l'enjeu de problèmes abordés jusqu'alors dans un cadre militant somme toute conventionnel, puisque les idées « qui avaient été dégagées et formulées » dans ce contexte « s'étaient entre-temps transformées pour [lui] de points d'arrivée en points de départ, exigeant de tout repenser à partir d'elles⁷ ».

Ainsi la reprise de thèmes fort classiques conduit-elle à des propositions neuves. C'est le cas, notamment, pour la question centrale de l'institution que l'on pourrait, paraphrasant Leibniz, énoncer de la manière suivante : *pourquoi y a-t-il des institutions plutôt que rien ?* La radicalité de la réponse de Castoriadis, qui souligne le caractère imaginaire de ce qui ne peut relever que de la société elle-même, ne nous semble pas avoir été suffisamment comprise. Supposant une tout autre vision de la politique que celle promue jusqu'à présent, elle est, de fait, la condition d'un renouveau de la pensée politique et de la politique elle-même. Plus : elle invite à une réinvention. Il ne s'agit pas seulement de déterminer *en droit* pourquoi il y a société humaine – puisque *de fait* il n'existe pas d'hommes sans institutions sociales –, et pourquoi les individus sont amenés à se poser la question du vivre ensemble ou du bien vivre au sens aristotélicien ; il s'agit également d'envisager la société permettant à l'homme de se réaliser au mieux. Ce dernier est bien un *zoon politikon*, un animal politique, comme disait déjà Aristote ; mais, refusant de le réduire à l'ordre naturel, Castoriadis assure qu'il représente un *niveau d'être* spécifique pour lequel toute vision positive d'une essence doit être abandonnée. Comme Marx l'a fortement souligné, l'homme est d'abord un individu en chair et en os, un être singulier qui ne

peut s'affirmer pleinement qu'au sein d'un ordre social ne pré-déterminant pas son évolution ; ce qui suppose que ce monde social ne s'articule à aucune transcendance et se reconnaisse créateur des valeurs qu'il promet. Si l'étude théorique, coupée de la pratique, peut permettre de rendre compte de la diversité des sociétés, la question du jugement et du choix relève, elle, de la politique ; mieux, c'est « la question politique *par excellence*⁸ ».

Si Castoriadis *préfère* une société autonome, une société dans laquelle chacun peut participer aux affaires publiques et décider souverainement des lois au lieu de les recevoir d'une source transcendante, d'un comité d'experts ou d'une assemblée de représentants, c'est que cette forme de société est la seule permettant aux hommes de vivre *libres*. Il ne faut pas craindre d'user de ce terme, détesté par Paul Valéry au motif qu'il n'aurait pas de sens⁹. Nous savons en effet qu'être libre, c'est, suivant les vues classiques, vouloir et agir en connaissance de cause, c'est-à-dire en pleine conscience. Castoriadis ne cherche nullement l'originalité ici, se préoccupant avant tout d'être conséquent. Il pense le sujet comme ayant la capacité de réfléchir et de délibérer autant que faire se peut *en toute connaissance de cause*. L'appel à l'autonomie ne relève donc pas d'une sensibilité particulière, mais d'une pensée exigeante, qui refuse de défendre l'auto-institution en tant que telle, puisque celle-ci autorise aussi bien une société démocratique que le stalinisme ou le nazisme¹⁰.

Les colères de Castoriadis face à la société de son temps se laissent ainsi mieux comprendre : comment quelqu'un qui n'a cessé de penser et de porter le projet d'autonomie pouvait-il réagir autrement face au recul de ce dernier ? Il pensait en effet vivre dans « une basse époque », qu'il jugeait fort sévèrement, comme en témoignent certains des titres de ses articles : « La crise des sociétés occidentales » (1982), « L'époque du conformisme généralisé » (1989), « Voie sans issue ? » (1987), « Le délabrement de l'Occident » (1991), « Une société à la dérive » (1993), « La montée de l'insignifiance » (1994). Il est inutile de compléter cette liste où

L'on trouve le constat désolé d'un monde allant à sa ruine. Si, au sortir de la guerre, il avait choisi avec Claude Lefort de reprendre l'alternative célèbre « Socialisme ou Barbarie » pour en faire le nom de son groupe politique, au terme de son parcours, Castoriadis est toujours convaincu de la pertinence de cette expression : « Je tiens pour certain que le dilemme que, en reprenant des termes de Léon Trotski, de Rosa Luxemburg et de Karl Marx, nous formulons dans le temps de *Socialisme ou Barbarie*, continue d'être valide, à condition évidemment de ne pas confondre le socialisme avec les monstruosité totalitaires qui ont transformé la Russie en un champ de ruines, ni avec l'« organisation » absurde de l'économie, ni avec l'exploitation effrénée de la population, ni avec l'asservissement total de la vie intellectuelle et culturelle qui y avaient été réalisés », assurait-il dans un entretien en 1997¹¹.

Très tôt lucide sur la réalité des régimes se disant communistes, ayant vite perçu l'impasse que représentait la tentation d'un « retour à Marx », Castoriadis aura eu le mérite de redéfinir la pensée révolutionnaire. Comment se caractérise-t-elle ? En quoi peut-elle être vraiment novatrice ? Pourquoi semble-t-elle nécessaire aujourd'hui à qui s'efforce de penser la politique, ou tout simplement de *faire* de la politique ? Telles sont les questions que nous aimerions aborder dans le cadre de cet ouvrage. Nous nous efforcerons d'y montrer comment Castoriadis remet en question les fausses évidences du moment, tout en permettant de dépasser les clivages idéologiques qui sclérosent la pensée politique contemporaine : pas plus qu'il n'admet l'idée que la démocratie parlementaire représentative serait la forme enfin trouvée de la démocratie, par exemple, il ne peut accepter les oppositions traditionnelles entre libéralisme et socialisme, ou entre marché libre et économie dirigée.

Nous reviendrons logiquement au cours de la première partie sur les premières années de réflexion et de pratique militante de Castoriadis, celles de « Socialisme ou Barbarie », pour tâcher de voir comment un jeune militant trotskyste prétend se dégager du

marxisme *afin de maintenir ses exigences révolutionnaires* ; la difficulté étant que nous avons affaire à des textes écrits par un militant politique s'adressant à d'autres militants. Nous avons toutefois abordé ces textes à partir de la conviction qu'ils dépassaient leur contexte d'origine et leur intention première, pour manifester des intuitions qu'un regard rétrospectif peut saisir comme les premiers jalons d'une pensée cherchant à se dire. Évitant de nous attarder sur des considérations anecdotiques quant à la vie d'un groupe où se côtoient de futurs intellectuels de renom, nous avons cherché à repérer le souci de l'*effectivité* que manifeste Castoriadis. C'est bien ce qui lui permet de justifier ses mises en cause de représentations trop souvent acceptées sans esprit critique, à commencer par l'appréciation de la nature exacte de la Russie stalinienne. L'analyse qu'il propose alors va conduire à une redéfinition de la révolution dépassant le cadre de pensée marxiste. Prenant conscience de la portée de son approche du socialisme, Castoriadis propose alors de défendre l'autonomie comme institution explicite de la société, c'est-à-dire comme démocratie.

Nous tâcherons alors, dans une deuxième partie, de comprendre pourquoi la question politique renvoie aussi directement à celle de l'institution, pourquoi elle suppose la découverte de la dimension créatrice de l'histoire et le postulat d'un imaginaire social. Comment pratique et théorie politique peuvent-elles alors s'articuler ? Et comment éviter le défaut de nombre de théorisations politiques, à savoir la tentation d'une fondation rationnelle de la politique et de la pratique humaine en général dans une théorie achevée ? En quoi l'idée d'un imaginaire instituant refuse-t-elle aussi bien toute vision fonctionnaliste de la société que toute vision libérale ? Et en quoi cette manière de replacer la question de l'autonomie au centre de la pratique politique permet-elle de repenser la politique elle-même ?

Nous nous efforcerons enfin, au cours d'une troisième partie, de prendre une certaine distance critique par rapport à la théorie de Castoriadis, pour nous demander si la défense de l'autonomie

relève vraiment d'un projet politique pour les temps actuels. Le regard de plus en plus insistant qu'il porte au fil de sa réflexion sur les Grecs anciens n'exprime-t-il pas un antimodernisme sans prise sur l'époque? Le privilège qu'il accorde à la démocratie directe telle qu'on la pratiquait à Athènes ne néglige-t-il pas les transformations historiques de la modernité et l'émergence d'un modèle représentatif? Ne sous-estime-t-il pas en outre la dimension éthique en tant que fondatrice de la politique? N'est-ce pas le concept même de politique tel qu'il est pensé par Castoriadis qui fait problème, au sens où il occulte la nécessaire pluralité de l'espace politique ou sa nécessaire conflictualité?

Nous avons bien conscience du fait que la philosophie de Castoriadis soulève nombre de questions, et qu'elle est tout sauf une panacée qui permettrait de résoudre tous les problèmes politiques du moment. Mais ces questions sont précisément celles que la société actuelle a cessé de se poser et qui plongent la pensée contemporaine dans cette forme d'apathie que nous constatons.

DÉPASSER LE MARXISME

—

RÉVOLUTION ET BUREAUCRATIE

—

Il faut souligner d'emblée que les premiers écrits de Castoriadis sont des écrits *militants*; ce qui ne doit pas surprendre dans la mesure où il fut, pour ainsi dire, toujours engagé : il était en effet tout jeune au moment de l'invasion de la Grèce par les nazis en 1941 et de sa participation à la résistance communiste. Mais rapidement, « le caractère réactionnaire du parti communiste, de sa politique, de ses méthodes, de son régime interne, autant que le crétinisme imprégnant [...] n'importe quel discours ou écrit de la direction du PC » lui apparurent avec « une clarté aveuglante¹² ». Aussi est-ce d'un mouvement bien compréhensible qu'il se tourna vers le trotskysme et qu'il rejoignit l'Union communiste internationaliste, groupe fondé et dirigé par Agis Stinas¹³, avant d'adhérer au Parti communiste internationaliste – le PCI – à son arrivée en France à la fin de la guerre¹⁴. C'est là qu'il fit la connaissance de Claude Lefort avec lequel il créa, dès le mois d'août 1946, une tendance – dite « Chaulieu-Montal »¹⁵ – qui, suite à la rupture avec le PCI, deviendra un groupe autonome¹⁶.

« SOCIALISME OU BARBARIE » : UN LABORATOIRE POLITIQUE

Se donnant comme nom l'expression célèbre « socialisme ou barbarie », le groupe fera paraître de 1949 à 1965 une revue au titre éponyme qui se voudra un « organe de critique et d'orientation révolutionnaires » et qui permettra à Castoriadis d'élaborer et d'exprimer sa pensée durant toute la période de sa parution. Cela commence avec les analyses portant sur la nature de l'URSS, qui donnèrent aux membres de la tendance Chaulieu-Montal, déjà fort critiques à l'égard de la direction du PCI, les raisons de

rompre avec cette organisation. Le témoignage de Lefort vaut ici d'être rapporté. N'acceptant pas la contradiction des trotskystes qui, ne cessant de dénoncer l'inféodation des communistes à l'ordre stalinien, appelaient pourtant « à la création d'un gouvernement PC-PS-CGT », il chercha à créer une tendance. S'il tenait à ce projet, il assure ne pas savoir ce qu'il serait devenu sans l'arrivée de Castoriadis. C'est dans une conférence interne au parti qu'il l'entendit pour la première fois : « Le sujet était l'URSS. Son analyse me subjuga. J'étais peut-être gagné d'avance à ses conclusions, mais je ne me les étais jamais formulées et j'aurais été incapable de leur donner le fondement économique qu'il apportait. L'argumentation de Castoriadis était du meilleur Marx. Bien sûr les trotskystes ne trouvèrent là qu'hérésie. De la rencontre qui s'ensuivit date notre longue et étroite collaboration dont le premier résultat devait être la création de "Socialisme ou Barbarie" avec un petit nombre de camarades¹⁷ ».

Comment donc des militants trotskystes, déjà structurés en tendance, en sont-ils venus à rompre avec leur organisation pour fonder un groupe autonome ? Le saisir suppose de revenir sur la *Lettre ouverte aux militants du PCI et de la IV^e Internationale*, écrite en collaboration avec Lefort¹⁸, qui rend compte d'une décision que rien – autrement dit aucune considération d'ordre tactique – ne peut plus reporter. Les membres de « Socialisme ou Barbarie » contestent les prises de position politiques du PCI qui leur paraissent résulter d'une incapacité à « se séparer radicalement et organiquement du stalinisme ». Concrètement, il s'agit a) du soutien « réservé » au gouvernement d'alors ; b) de la volonté de « ressouder le front prolétarien » – expression de la tactique dite du « Front unique », selon Castoriadis et Lefort, qu'il faut resituer dans le contexte de la guerre froide ; c) du désir de continuer à se tourner vers les structures syndicales traditionnelles et, partant, de l'incapacité d'impulser des mouvements ouvriers autonomes ; d) du souci de toujours se définir en fonction du Parti communiste ; e) de « l'obstination de la direction du PCI à voir

l'avant-garde réelle de la classe ouvrière dans l'avant-garde stalinienne¹⁹ ». Plus que problématiques, ces options sont en fait jugées comme proprement *inacceptables*, puisque contribuant à la mystification des masses : les soutenir signifierait « justifier par des sophismes l'exploitation et l'oppression ; enseigner aux masses sous prétexte d'arguments "objectifs" (le caractère "progressif" de l'étatisation et de la planification) d'accepter d'être exploitées, pourvu que ce soit sous des formes "socialistes"²⁰ ».

Ce qui est fondamentalement en jeu, ici, c'est l'incapacité pour le PCI de devenir une véritable force politique ; ce qui relève « d'une autre incapacité plus profonde, celle de trouver une base *d'existence idéologique autonome*²¹ ». Comme on voit, ces militants critiques de l'organisation trotskyste se placent d'emblée au-delà de l'opposition entre la pensée et l'action, puisqu'ils dénoncent une stagnation théorique jugée responsable de problèmes *pratiques*. Dès 1947, du reste, Castoriadis déplorait la régression de la pensée révolutionnaire après Trotsky. Rappelant « le fameux adage » : *sans théorie révolutionnaire, pas d'action révolutionnaire*²², il assurait qu'il fallait le comprendre « dans toute son ampleur et dans sa véritable signification », c'est-à-dire comme signifiant : « sans *développement* de la théorie révolutionnaire, pas de développement de l'action révolutionnaire²³ ». Cette défense d'une idée centrale du marxisme manifeste une orientation constante de la pensée politique de Castoriadis dont l'objectif est la maîtrise consciente et effective par les hommes de leur propre vie.

Ne doit-on pas toutefois s'interroger sur la nature *réelle* d'un conflit qui, replacé dans son contexte idéologique, peut paraître tout à fait secondaire ? La polémique centrale de l'époque portait sur la pertinence du projet politique de l'Union soviétique défendu par le Parti communiste français. Le prestige dont jouissait, dans cet immédiat après-guerre, celui qui était à la fois le vainqueur de la bataille de Stalingrad et le « parti des fusillés », interdisait de voir dans la politique qu'il promouvait autre chose que l'incarnation du socialisme. Tous semblaient l'admettre, même si

chacun n'en tirait pas les mêmes conclusions. Non sans ironie, Castoriadis note qu'en opposition sur tout, capitalistes et stalinien s'accordaient sur le fait que la Russie avait réalisé le socialisme, tout en précisant que « dans le mécanisme de mystification des uns et des autres, cet axiome joue un rôle différent : pour les stalinien s, l'identification de la Russie au socialisme sert à prouver l'excellence du régime russe, tandis que pour les capitalistes elle démontre le caractère exécrationnel du socialisme²⁴ ». Comment, dans de telles conditions, ne pas voir comme superficiels les conflits entre groupes d'extrême gauche se déclarant à la fois anticapitalistes et antistalinien s ? Comment éviter de les ramener à ce qui semble être leur vérité : des querelles ne relevant que de la psychologie des acteurs en cause ou d'une dynamique conflictuelle liée aux stratégies mises en œuvre par souci de distinction ? C'est cette dernière perspective, inspirée de la pensée de Bourdieu, que développe Philippe Gottraux dans les analyses qu'il a consacrées au groupe « Socialisme ou Barbarie »²⁵. Si nous reconnaissons un certain intérêt à de telles approches sociologiques, c'est à la condition qu'elles n'omettent pas de prendre en compte la manière dont les engagements des uns et des autres sont *vécus* ; ce qui suppose d'étudier les déclarations des acteurs suivant *leur intention manifeste*. Or, tout en prétendant reconnaître cette nécessité, Gottraux ne cesse d'insister sur la dynamique de distinction poussant des militants d'extrême gauche à s'affirmer toujours plus radicaux dans leurs engagements²⁶ ; et s'il assure que la considération des vues subjectives « n'est pas sans intérêt » en ce qui concerne les raisons de la dissolution de « Socialisme ou Barbarie », c'est « *simplement qu'elle renseigne sur les contraintes qui pèsent sur un collectif de militants lorsqu'il cherche à motiver son "renoncement"* »²⁷.

Nous pensons au contraire que, par leur appréciation de la politique mise en place en Union soviétique *et* des théories la soutenant, ces vues sont porteuses d'éléments de renouvellement d'une pensée véritablement critique, entendant par là une pen-

sée capable de se reprendre elle-même à partir des constats imposés par la situation historique, une pensée capable de *réflexion* au sens fort du mot : retour à soi à partir de l'expérience concrète. Il est vrai qu'en raison de son tempérament polémique, Castoriadis prête le flanc à des attaques ne tenant guère compte de ses arguments de fond ; il est vrai aussi qu'il lui arrive de présenter de manière outrancière des positions qu'il condamne. Reste que, refusant de leur appliquer d'emblée une *pensée du soupçon*²⁸, nous entendons aborder les propos de Castoriadis à partir de leur contenu explicite, en commençant par envisager la polémique avec les trotskystes français.

L'ANALYSE DE LA BUREAUCRATIE

Revenons donc à la lettre ouverte adressée au PCI, qui étonne par l'assurance de son ton. Loin de relever d'un simple effet rhétorique, celle-ci nous paraît exprimer la conscience qu'ont Lefort et Castoriadis d'avoir produit l'effort théorique nécessaire pour saisir la nature *réelle* du stalinisme, qui ne représente en rien une orientation socialiste ; ce qui suppose d'aller au-delà de l'analyse proposée par Trotsky, qui conduisait à reconnaître une certaine valeur au régime russe.

Quelle était donc la position de l'auteur de *La Révolution trahie* en ce qui concerne la bureaucratie ? Soulignant qu'elle « restera toujours et fondamentalement la même », Jean-Jacques Marie l'expose de manière aussi claire que synthétique : « La bureaucratie est une caste parasitaire née d'un accident de l'histoire (la défaite de la révolution allemande, la réaction mondiale qui s'ensuivit et sa réfraction en URSS) ; elle n'a pas de rôle ni d'avenir historique. Née du reflux de la révolution prolétarienne, elle périra avec sa victoire²⁹. » Inutile de revenir sur les détails de cette vue, l'essentiel est bien dans la certitude que, ne détenant pas les moyens de production (qu'elle ne fait que contrôler), la bureaucratie russe ne peut être considérée comme une *classe* : elle n'est qu'une simple couche exploiteuse appelée à disparaître rapide-

ment. Cela tient au fait qu'elle n'a pu créer « de base sociale à sa domination, sous la forme de conditions particulières de propriété », explique Trotsky, qui note que la bureaucratie « se recrute, se complète et se renouvelle grâce à une hiérarchie administrative, sans avoir de droits particuliers en matière de propriété. Le fonctionnaire ne peut pas transmettre à ses héritiers son droit à l'exploitation de l'État³⁰ ».

Trotsky reconnaît certes que la bureaucratie a la « mainmise sur une part énorme du revenu national », mais il refuse d'admettre que cela porte atteinte aux bases socialistes de la société garantissant le caractère prolétarien de l'État russe. On peut parler de ce dernier comme d'un État *dégénéré*, il n'en est pas moins un État *ouvrier* puisqu'il possède les moyens de production³¹. C'est là un acquis de la révolution représentant une réelle avancée par rapport au capitalisme³² – acquis que Trotsky entend donc inciter à défendre dans le cadre d'une guerre impérialiste. Il considère en effet que le contexte international de tension croissante impose de tenir la question de la bureaucratie comme question *politique* et non plus simplement sociologique. Ce pour quoi il conteste vivement les réactions suscitées, jusqu'au sein de la IV^e Internationale, par la vague de terreur que connut l'URSS dans les années 1936-37, et qui affirment le caractère de classe de la bureaucratie. Envisageant l'Union soviétique comme un État ouvrier, il assure qu'il « sera nécessaire de la soutenir en cas de guerre³³ ». Même le pacte germano-soviétique ne le fera pas changer d'avis³⁴.

Il faut noter toutefois un infléchissement des vues de Trotsky, qui admet, dans le même texte, qu'une défaite du prolétariat entraînerait la mise en place d'un régime inédit d'exploitation par une bureaucratie devant alors être comprise comme une classe. Ainsi reconnaît-il que le devenir historique pourrait l'amener à réviser sa thèse : la défaite du prolétariat obligerait en effet à « établir rétrospectivement que dans ses traits fondamentaux l'URSS actuelle est le précurseur d'un nouveau régime d'exploitation à l'échelle internationale ». Loin de prétendre énoncer une

quelconque *prédiction*, Trotsky fait appel à une vérification empirique. C'est donc en lui restant fidèle en un sens que Castoriadis manifeste que sa thèse, qui a pu avoir une légitimité *passée*, est devenue caduque : après 1945, non seulement la bureaucratie a « soutenu l'épreuve cruciale de la guerre en montrant autant de solidité que n'importe quelle classe dominante », sans que l'on puisse attribuer cette stabilité à un retour à l'ordre bourgeois, mais encore – « chose la plus importante et la plus extraordinaire » – « la bureaucratie stalinienne [étend] son pouvoir dans d'autres pays³⁵ ». Fort de l'avantage que lui donne le recul historique, Castoriadis peut ainsi proposer une analyse qui, pour n'être pas neuve, donne des assises argumentatives très solides à ce qui était jusqu'alors sujet à contestation³⁶. Celle-ci se trouve consignée dans un long texte daté de 1949 : « Les rapports de production en Russie »³⁷, sur lequel il est inutile de revenir en détail.

Précisons simplement que Castoriadis s'appuie sur Marx pour pointer les limites d'une thèse qu'il ramène à deux arguments centraux. Si Trotsky assure que, malgré la bureaucratie, la Russie reste un État ouvrier, c'est qu'il pense a) que « la production, qui est le fondement de l'économie et de la société, est socialiste » – seule la répartition des revenus ne le serait pas ; b) que le caractère socialiste de la production « s'exprimerait dans la propriété étatique des moyens de production, la planification et le monopole du commerce extérieur ». Contre la première idée, Castoriadis rappelle que « le processus économique forme une unité, dont on ne peut séparer artificiellement les phases, ni dans la réalité ni dans la théorie ». Ainsi considère-t-il les formes de la répartition, au sens de *répartition du produit social*, comme des moments de la production elle-même³⁸. Du coup, l'analyse de Trotsky quant à la bureaucratie ne tient plus. Si cette dernière n'était qu'une simple couche parasitaire n'ayant pas « sa racine dans les rapports de production, mais uniquement dans la répartition », on ne voit pas comment elle pourrait exercer une domination si forte sur l'économie russe. « L'idée que

l'on puisse dominer la répartition sans dominer la production est de l'enfantillage», assure Castoriadis.

Quant au second argument de Trotsky, il procède d'une confusion entre *rapports de production* et *rapports de propriété*. Double confusion même : « Sur le plan général, les formes de propriété sont identifiées aux rapports de production ; sur le plan particulier, la propriété étatique ou "nationalisée" est considérée comme conférant automatiquement un caractère "socialiste" à la production. » Ici encore, Castoriadis s'appuie directement sur Marx pour qui « la distinction évidente entre les "formes de la propriété" et les rapports de production est clairement établie » – les premières étant l'expression juridique des seconds. Or, « comme toute forme idéologique dans une société d'exploitation », cette expression juridique « joue à la fois le rôle de forme adéquate à la réalité et de forme mystifiée de celle-ci ». Marx a bien montré comment cette manifestation/dissimulation de la réalité socio-économique est le « fruit d'un développement historique » qui s'affirme nettement sous le capitalisme moderne où « le droit est l'expression abstraite de la réalité sociale ». Aussi doit-on se demander ce qu'il en est du droit dans le cas russe, c'est-à-dire dans le cas où les moyens de production sont aux mains de l'État. Selon Castoriadis, la situation reste analogue à ce qu'il en est dans la société capitaliste, dans la mesure où « la propriété étatique universelle sert à la fois de masque des rapports de production réels et de cadre commode pour le fonctionnement de ces rapports ». Comme le fait valoir Philippe Raynaud, « d'un côté, en l'absence de tout contrôle effectif par les travailleurs, la propriété "sociale", qui s'accommode d'inégalités économiques considérables, dissimule un système d'exploitation ; d'un autre côté, cependant, l'étatisation de la production autorise une subordination plus étroite de l'économie aux objectifs (de pouvoir ou de consommation) de la bureaucratie³⁹ ».

Une fois dénoncée la mystification que représente l'étatisation des moyens de production, il devient clair, non seulement qu'il y a « une division de la société russe en deux catégories – ceux qui

sont les bureaucrates et ceux qui ne le sont pas et ne le deviendront jamais » –, mais encore que « ces deux catégories entrent, en vue de la production, en des rapports économiques déterminés [qui] sont des rapports de classe ». Les bureaucrates disposent en effet des moyens de production quand la masse des travailleurs se voit privée de « toute possibilité d'exercer la moindre influence sur la direction de l'économie et de la société en général ». Ils constituent bien une classe exploiteuse au sens marxiste du terme puisque leur position dominante leur permet d'imposer leurs conditions dans les rapports de production. Mais il y a plus ! Contrairement à ce qui se passe en régime capitaliste, où l'exploitation se trouve tributaire du marché et des rapports de force avec les travailleurs, elle s'exerce ici *sans restriction*. Castoriadis assure du reste que « l'économie russe se trouve infiniment plus proche [du modèle fasciste] que de celui de l'économie capitaliste concurrentielle, en ce qui concerne la "vente" de la force de travail⁴⁰ ». Il en conclut qu'est apparue en Russie une classe exploiteuse d'un *genre nouveau* – affirmation capitale qui contient en puissance toute la dynamique d'une pensée s'efforçant sans cesse de rendre compte de la réalité sociale effective.

L'interrogation radicale sur la nature du régime russe a pu conduire certains marxistes antistaliniens à remettre en question jusqu'au caractère *prolétarien* de la révolution de 1917 elle-même, n'y voyant au contraire qu'une révolution *bourgeoise*. S'appuyant sur une lecture très fidèle de Marx, ces marxistes rappelaient en effet qu'une société ne peut « ni dépasser d'un saut ni abolir par décrets les phases de son développement naturel⁴¹ » ; qu'elle doit donc connaître la succession des modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois avant de devenir socialiste. Or la Russie des années 1910 montrait tous les signes d'une société de type féodal. Comment penser dès lors qu'elle puisse vivre, au début du ^{xx}e siècle, une révolution autre que bourgeoise ? Castoriadis n'était pas sans connaître la thèse défendue par Maximilien Rubel et Louis Janover, et déjà avancée par Anton

Pannekoek, avec qui il avait eu l'occasion d'échanger. Dans une lettre de novembre 1953 adressée à Chaulieu (pseudonyme de Castoriadis) pour le groupe « Socialisme ou Barbarie », Pannekoek écrivait : « Parce que la révolution russe et ses idées ont encore une influence tellement puissante sur les esprits, il est nécessaire de pénétrer plus profondément son caractère fondamental. Il s'agissait, en peu de mots, de la dernière révolution bourgeoise, mais qui fut l'œuvre de la classe ouvrière. Révolution bourgeoise signifie une révolution qui détruit le féodalisme et ouvre la voie à l'industrialisation avec toutes les conséquences sociales que cela implique. La révolution russe est donc dans la ligne de la révolution anglaise de 1647 et de la Révolution française de 1789 avec ses suites de 1830, 1848, 1871⁴². » La réponse de Castoriadis, publiée dans le numéro 14 de la revue, daté d'avril 1954, vaut d'être relue avec attention. « Ce qui fait de la révolution russe une révolution prolétarienne, c'est que le prolétariat y est intervenu comme la force dominante avec son propre drapeau, son visage, ses revendications, ses moyens de lutte, ses propres formes d'organisation : c'est que non seulement il a constitué des organismes de masse visant à s'appropriier tout le pouvoir, mais qu'il a passé de lui-même à l'expropriation des capitalistes, et commença à réaliser la gestion ouvrière des usines », assurait Castoriadis, avant de préciser que « tout cela *fait à jamais une révolution prolétarienne, quel qu'ait pu être son sort ultérieur* – de même que ni ses faiblesses, ni sa confusion, ni sa défaite finale n'empêchent la Commune de Paris d'avoir été une révolution prolétarienne⁴³ ».

Les différences d'appréciation tiennent donc essentiellement au point de vue adopté sur les événements, et notamment à l'importance accordée aux soviets, dont personne ne conteste le rôle effectif⁴⁴ ; point de vue qui dépend du rôle accordé au cadre théorique marxiste pour l'interprétation de ces faits. Ce qui est ici remarquable chez Castoriadis, c'est bien qu'il laisse ce cadre complètement de côté : ne faisant aucunement référence à la loi de développement inégal ou à la thèse de la révolution permanente⁴⁵,

il ne retient que l'action *effective* et *consciente* du prolétariat russe en 1917. Dans sa présentation du texte d'Alexandra Kollontaï, « L'opposition ouvrière »⁴⁶, paru au premier trimestre 1964 dans le numéro 35 de *Socialisme ou Barbarie*, il reprend la question, qu'il formule ainsi : « La classe ouvrière russe a-t-elle joué un rôle historique propre pendant cette période, ou bien a-t-elle été simplement l'infanterie mobilisée au service d'autres forces déjà constituées⁴⁷ ? » Le problème est que toute réponse dépend de la manière dont on se rapporte au passé. Que l'on pense les choses à partir de leur devenir, et l'on aura tendance à insister sur le succès du parti bolchevique, cherchant avant tout à en rendre compte par le biais d'une théorie déjà élaborée. Une telle approche – rétrospective – des faits conduit nécessairement à déclarer, sinon négligeable, du moins *secondaire* ce qui n'a pas eu de postérité ; et, pour ce qui concerne la révolution d'Octobre, à subordonner l'action des masses à la dynamique du développement du capital. Or c'est bien cela que Castoriadis ne peut accepter, cette idée qui tend à faire du prolétariat « une infanterie passive » ; il insiste à l'inverse sur le rôle des ouvriers sans lesquels « le parti n'était rien, ni physiquement ni politiquement⁴⁸ ». Il y a eu activité autonome des masses : voilà sur quoi il insiste, voilà ce qui lui permet d'affirmer que la révolution russe a été prolétarienne. Sa dégénérescence rapide est *autre chose*, dans la mesure où elle ne peut annuler le fait qu'un temps les ouvriers ont pris *effectivement* en charge leur propre devenir.

Au vrai, Castoriadis juge « impropre⁴⁹ » l'emploi du terme *dégénérescence* pour qualifier le devenir de la révolution d'Octobre, puisque « ce qu'il s'agit d'expliquer, dans la dégénérescence de la révolution russe, c'est précisément la spécificité de cette dégénérescence comme dégénérescence *bureaucratique*⁵⁰ ». Or une telle interrogation oblige à mettre en avant le rôle du parti bolchevique qui, après Octobre, ne cesse d'asseoir son pouvoir : « Il reconstitue un appareil d'État séparé de la société et soumis à son contrôle à lui, il domestique les Soviets, les syndicats, toutes

les organisations collectives, travaille à subordonner toutes les activités sociales à ses propres normes et à son propre point de vue ; et il y réussit », note Castoriadis⁵¹. Si dégénérescence il y a, c'est donc celle du parti bolchevique lui-même ; mais « cette “dégénérescence” est en vérité un avènement, une naissance, déploiement, révélation et réalisation de la nature bureaucratique totalitaire du type d'organisation créée par Lénine⁵² ». Il semble toutefois que Castoriadis ait évolué sur ce point, comme l'indique une remarque de 1989, assurant que la révolution russe a eu lieu en février et non en octobre, où il s'est agi d'un « coup d'État d'un parti, déjà totalitaire en germe dans sa structure et son esprit, qui s'empare du pouvoir, met tout en œuvre pour dominer et domestiquer le mouvement populaire et y réussit rapidement (l'acte final en étant Kronstadt, 1921)⁵³ ». Mais à la vérité, il ne s'agit que d'une rectification et non d'une réorientation de ses vues – l'allusion à Kronstadt est explicite : c'est l'activité autonome du peuple qui compte. C'est un point sur lequel Castoriadis n'a jamais varié, comme en témoignent les remarques qu'il fait en 1981 concernant le commencement et l'achèvement d'une révolution : si une révolution s'affirme « lorsque la population forme ses *propres* organes *autonomes* – lorsqu'elle rentre en activité pour se donner à elle-même ses formes d'organisation et ses normes », il assure qu'elle « se termine, “dégénère”, cesse d'être une révolution [...] lorsque les organes autonomes de la population cessent d'exister et d'agir⁵⁴ ».

C'est la même attention portée à l'histoire *effective* qui explique le refus de Castoriadis d'user de l'expression, courante depuis Lénine, de *capitalisme d'État* pour caractériser le système social issu de la révolution russe, préférant parler de *capitalisme bureaucratique*. « Capitalisme bureaucratique et non capitalisme d'État, expression à peu près vide de sens [...] ne mettant pas le doigt sur l'émergence d'une nouvelle couche exploiteuse [...], car faisant penser que les lois économiques du capitalisme continuent de valoir après la disparition de la propriété privée, du marché et de la concurrence, ce qui est absurde », note Castoriadis⁵⁵. Ceci

dit, il ne renonce pas à faire le parallèle entre les sociétés occidentales et l'URSS, assurant qu'elles relèvent toutes d'un capitalisme bureaucratique, fragmenté pour les sociétés occidentales, et total en URSS⁵⁶.

Certes, Castoriadis ne théorise pas encore sa position critique envers une approche de l'histoire qui, au-delà de Marx, renvoie clairement à la pensée hégélienne – cette pensée n'accordant le statut d'effectivité [*Wirklichkeit*] qu'à la réalité dont les effets dans le monde permettent au philosophe, qui la saisit dans l'après-coup de son avènement, de dire qu'elle est réglée par la rationalité. Il n'en perçoit pas moins l'enjeu, affirmant que « l'activité autonome des masses appartient par définition au *refoulé* de l'histoire⁵⁷ », laissant ainsi paraître son extrême sensibilité à « l'être propre⁵⁸ » de ce qu'il appellera le *social-historique*, à la nouveauté qui s'y manifeste – sensibilité qui le conduira, comme nous le verrons, à mettre en cause toute la pensée héritée.

On le voit, si la question de la bureaucratie peut faire encore débat aujourd'hui, c'est bien parce qu'elle *engage toute une conception de l'histoire*. Nous y reviendrons longuement. Pour l'heure, il convient de saisir les conséquences de ces premières analyses de la bureaucratie.

REDÉFINIR LE SOCIALISME

Comme nous le savons, Castoriadis – et les militants de « Socialisme ou Barbarie » avec lui – se place d'emblée au-delà de l'opposition entre théorie et pratique. Aussi ne sera-t-on guère étonné de le voir immédiatement dégager la conséquence *pratique* fondamentale de la mise au jour de la nature réelle du stalinisme : l'objectif de la révolution ne peut plus être l'appropriation collective et la planification de la production, puisque cela n'interdit nullement l'exploitation ; il devra plutôt viser « l'abolition de la distinction fixe et stable entre dirigeants et exécutants dans la production et dans la vie en général⁵⁹ ». Très tôt exprimée, cette idée lui paraît réaffirmer la vérité du marxisme que « les scories

accumulées pendant un siècle autour de l'idéologie révolutionnaire⁶⁰» avaient fini par altérer. Assurer, comme il ne cessera de le faire, que «le socialisme, c'est l'autonomie, la direction consciente par les hommes eux-mêmes de leur vie⁶¹», c'est bien retrouver ce qu'avancait Marx en proclamant que «l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes» et ce que Trotsky reprenait à son compte lorsqu'il disait que «le socialisme, à l'opposé du capitalisme, s'édifie consciemment⁶²».

Pour être partagée par l'ensemble des membres du groupe à sa création, une telle orientation n'allait cesser de faire débat jusqu'à la scission de 1958 suite à l'approbation d'une résolution proposée par Castoriadis qui, jugeant le contexte politique favorable, entendait mettre en place une véritable organisation révolutionnaire. Cela provoqua le départ de ceux qui, comme Lefort, redoutaient une dérive bureaucratique⁶³. Si, comme Castoriadis le soulignait avec insistance dans le texte de présentation de «Socialisme ou Barbarie», la spécificité du mouvement prolétarien est d'être «conscient de ses objectifs et de ses moyens», il faut admettre que «non seulement l'élaboration théorique est pour lui un des aspects de l'activité révolutionnaire, mais [qu'] elle est inséparable de celle-ci⁶⁴». Le texte ne se demandait nullement à qui revenait la charge d'une telle élaboration, se contentant d'affirmer qu'elle doit être liée à l'activité pratique⁶⁵. Lefort devait rapidement établir le *constat* qu'elle était «l'œuvre d'éléments non prolétariens», «le plus souvent d'intellectuels petits-bourgeois» bénéficiant tout à la fois de la culture et du temps nécessaires pour cette tâche, et que les ouvriers n'avaient guère leur place dans les instances dirigeantes de l'organisation révolutionnaire⁶⁶. C'était là une situation inacceptable pour des militants critiques de la bureaucratie : comment en appeler à la suppression de la distinction entre dirigeants et dirigés au sein d'un parti reproduisant cette opposition ? Ils s'agissait d'aller plus loin encore. Comment prétendre proposer des orientations pour l'autonomie des autres, du reste ? Que sait-on de leurs aspirations réelles ?

Ces questions, somme toute banales, conduisirent Lefort à envisager le problème du pouvoir non plus à partir de la domination, mais de la *représentation*. Il quittait ainsi délibérément le terrain de l'action et déplaçait l'enjeu du débat. Sa préoccupation, au fond, était double : il s'agissait de savoir s'il est vraiment possible de représenter le prolétariat, et ce que l'on doit penser du fait qu'un groupe qui lui est extérieur y prétend.

C'était une affirmation assez lapidaire qui donnait la réponse à la première question : «Le prolétariat n'est rien d'objectif ; il est une classe en qui l'économique et le politique n'ont plus de réalité séparée, qui ne se définit que comme *expérience*⁶⁷.» Il ne faut pas mésestimer la portée d'une telle affirmation, qui refuse d'admettre que l'on puisse définir le prolétariat à partir de son inscription dans les rapports de production. S'opposant aux tendances dominantes du marxisme, Lefort entendait ainsi «réaffirmer après Marx que la classe ouvrière n'est pas seulement une catégorie économique⁶⁸» : si le prolétariat est bien le *sujet* de sa propre histoire, on ne peut le saisir de manière objective, «sa conduite n'est pas la simple conséquence de ses conditions d'existence⁶⁹». Être sujet de son histoire, pour le prolétariat, c'est lutter pour changer ces conditions et vivre la lutte comme une *expérience* fondamentale. Mais si le prolétariat est expérience, s'il n'a pas d'«essence», il est également indéterminable. Force est alors de reconnaître qu'aucune représentation stable ne lui correspondra jamais, et d'admettre que nulle organisation ne pourra *légitimement* parler ou agir en son nom – à moins d'être sous son contrôle permanent⁷⁰ ; ce qui est déjà difficile au sein d'un milieu restreint et homogène comme celui du travail, mais qui devient impossible dès qu'il s'agit d'une organisation aux dimensions plus larges comme un parti politique. Nécessairement hétérogène, puisque rassemblant des individus ayant des conditions de vie et une culture différentes, le parti ne peut alors assurer son unité que par une centralité qui le place à la fois en position d'extériorité et de direction de

l'ensemble de ses membres : sa ligne politique ne sera donc jamais l'expression réelle de la base.

Dès lors, il ne faut plus chercher la réponse à la deuxième question que soulevait Lefort : tout groupe qui prétend représenter et diriger le prolétariat ne peut que verser dans un fonctionnement bureaucratique. C'est là une conséquence inévitable pour toute personne qui, comme Lefort, n'envisage pas les choses d'un simple point de vue psychologique : ce ne sont pas les hommes comme tels qui sont en cause, mais le fait que la direction est extérieure à la classe et qu'elle l'envisage nécessairement comme devant être dirigée – comment serait-elle direction sinon⁷¹ ? Autant dire que la démocratie n'est aucunement possible au sein d'un parti qui « n'est pas lui-même un organe démocratique, c'est-à-dire *représentatif* des classes sociales dont il se réclame⁷² ».

Il faut bien prendre la mesure de l'analyse de Lefort, qui pointe avec acuité l'usurpation qui menace toujours sous le désir de représentation, et qui insiste opportunément sur le rôle des rapports sociaux effectifs au sein de l'organisation⁷³. Elle ne met pas seulement en cause la conception léniniste du parti, entendant éclairer des masses qui sont soumises à l'idéologie dominante au point de ne pouvoir prendre conscience de leur intérêt véritable – conception que le groupe avait dénoncée dès le départ⁷⁴. Elle oblige à reconnaître que le problème provient essentiellement de l'intention même de créer un parti. En assurant que « la démocratie n'est pas pervertie du fait de mauvaises règles organisationnelles, [qu'] elle l'est du fait même de l'existence du parti », en s'en prenant donc à l'idée même de parti, Lefort retourne en quelque façon la critique de la bureaucratie développée par « Socialisme ou Barbarie » contre le groupe lui-même qui s'était donné comme « tâche centrale [...] la construction du parti révolutionnaire⁷⁵ ».

Mais refuser l'idée même de parti ne peut que conduire à « une sorte de degré zéro du militantisme », comme le reconnaît Yvon Bourdet, qui fut membre de « Socialisme ou Barbarie » et fort

proche des thèses de Lefort⁷⁶ : comment en effet diriger, prédire, ou même conseiller sans occuper la place du maître, c'est-à-dire le lieu du pouvoir ? C'est là évidemment hypothéquer l'idée même de révolution socialiste, qui, comme ne cesse de le dire Castoriadis, « n'est possible que comme action consciente du prolétariat », laquelle n'est à son tour possible « que si les éléments essentiels de son contenu sont formulés explicitement d'avance⁷⁷ ». Il semble donc qu'il n'y ait qu'une seule manière d'éviter le risque de dérive bureaucratique : cesser d'avoir la prétention de « définir les traits de l'avenir prochain⁷⁸ », c'est-à-dire *cesser d'être révolutionnaire* – ce que fit Lefort, et que Castoriadis refusa.

La grande sensibilité de Lefort à la logique bureaucratique, qui le rendit très circonspect à l'égard d'une rupture politique radicale qu'il avait pourtant commencé par défendre, l'amènera à mettre en cause « le désir d'une société "communautaire" qui, rapporté à notre société [...], devient le désir de l'homogénéité⁷⁹ ». C'est une sensibilité tout aussi grande à l'égard des rapports de domination qui poussait Castoriadis à promouvoir la révolution et à s'insurger contre ce qu'il nommait le « primitivisme anti-organisationnel⁸⁰ ». Il revendiquera clairement la nécessité d'une « activité dirigée vers l'autonomie du prolétariat », laquelle ne saurait être comprise comme *état*, mais bien plutôt comme *processus*.

De manière générale, Castoriadis ne se pose guère la question de savoir si agir au nom de la liberté ne fait pas violence aux individus à qui l'on s'adresse : « La politique de la liberté, assure-t-il, ce n'est pas la politique de la non-intervention, mais celle de l'intervention en un sens positif⁸¹. » Selon lui, l'idée « désespérément absurde » qui considère possible de devenir autonome hors de toute influence relève d'une approche « métaphysique » de l'autonomie conduisant à renoncer à l'espoir d'émancipation⁸². Il n'est évidemment pas question d'introduire la liberté dans les individus comme Lénine voulait y introduire la conscience de classe ; il s'agit plutôt de permettre à chacun de développer des potentialités qu'il possède déjà. C'est ce qui poussera Castoriadis

à proposer une approche fort originale de la *praxis*, sur laquelle nous reviendrons. Signalons simplement qu'il désigne par là un *faire* « dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie⁸³ ». Il n'est plus question alors d'apporter la vérité au peuple, de décider pour lui des orientations à prendre. C'est que la *praxis* est « tout autre chose que l'application d'un savoir préalable⁸⁴ » ; non qu'elle soit aveugle, mais parce que le savoir sur lequel elle s'appuie émerge de l'activité elle-même, interdisant de se placer en position d'extériorité et de maîtrise. La posture devient plus modeste : elle vise à interpréter et relayer les tendances à l'autonomie à l'œuvre dans les pratiques quotidiennes. L'activité militante se trouve alors prise dans un cercle : l'exigence d'autonomie diffuse dans la société, l'analyse de celui qui interprète un fait social comme relevant d'une telle exigence, et enfin l'activité qu'il déploie pour permettre aux individus de prendre conscience que leurs agissements renvoient à cette exigence d'autonomie et d'en tirer *eux-mêmes* les conséquences politiques : tous ces éléments se conditionnent en effet mutuellement⁸⁵.

Tout en retenant la leçon de Lefort sur le risque de bureaucratisation qu'encourt l'action militante, Castoriadis maintient donc clairement l'exigence du socialisme qui suppose d'admettre une capacité de décision des travailleurs débordant largement le cadre étroit des lieux de coopération spontanée possible. Dénonçant chez Lefort une incapacité à ressaisir l'entreprise au sein de la société, il n'hésite pas à user de la catégorie de la *totalité*. Cette catégorie, dont Lukács assure qu'elle constitue « l'essence de la méthode que Marx a empruntée à Hegel⁸⁶ », s'impose en effet à qui n'entend pas envisager les faits sociaux de manière isolée, mais cherche plutôt en eux des tendances communes afin de dessiner une orientation pour l'action. Elle invite en effet à chercher « un passage, une relation interne entre la situation et les luttes "immédiates" de la classe ouvrière et la question de la société

globale » ; passage et relation dont « l'importance capitale » réside dans le fait que des luttes apparemment contextuelles, centrées sur des préoccupations locales, « contiennent en germe, la contestation explicite mais globale, par ses implications et ses conséquences, de la généralité de l'ordre établi⁸⁷ ». Bien sûr, la *praxis* ne peut jamais se donner la totalité dans la mesure où celle-ci est une « unité ouverte se faisant elle-même⁸⁸ », mais elle ne peut éviter de l'*affronter*. Ainsi le militant conséquent doit-il *risquer* des conjectures ; comment éviter l'errance, sinon ?

Concrètement, pour Castoriadis, cela signifie qu'il faut proposer un *programme*, étant entendu que ce dernier « n'est qu'une figure fragmentaire et provisoire du projet⁸⁹ ». Comme il n'est plus question de s'en tenir à l'approche traditionnelle, ce programme sera au fond une redéfinition du socialisme. Autrement dit, après s'être attaché à rendre compte de la nature réelle de la bureaucratie indiquant ce que la révolution ne pouvait signifier, il convenait de proposer une élaboration positive de celle-ci. C'est là l'objectif de deux articles justement intitulés « Sur le contenu du socialisme 1 » et « Sur le contenu du socialisme 2 », respectivement parus en 1955 et 1957. Si le premier texte reste assez théorique, les événements hongrois d'octobre et novembre 1956, qu'il considère comme marquant une véritable révolution⁹⁰, conduisent Castoriadis à des formulations bien plus concrètes dans le second. C'est que, comme il le souligne fortement, « le projet révolutionnaire n'est pas la conséquence logique d'une théorie correcte » : « Projet et idées ont leur origine dans l'histoire effective, dans l'activité créatrice des gens dans la société moderne⁹¹. » Il admet bien évidemment la part d'interprétation subjective dans cette vue du projet révolutionnaire, mais insiste sur « le *fait* que des hommes se sont levés pour hurler "vivre en travaillant ou mourir en combattant", pour chanter "ni Dieu, ni César, ni tribun" ». Il faut le reconnaître, « le projet révolutionnaire est là dans l'histoire effective, il parle, il se parle puisque ce n'est pas une "tendance objective", mais une manifestation de l'activité des hommes qui

ne peut exister que si elle est, à un certain degré, consciente, et qu'elle se donne sa formulation⁹²».

Qu'en est-il alors de ce programme dont l'analyse de la bureaucratie permet de comprendre qu'il ne peut « plus être simplement la suppression de la propriété privée, la nationalisation des moyens de production et la planification » ? Les réactions en Europe de l'Est contre la domination soviétique indiquent clairement qu'il doit être pensé comme « la *gestion ouvrière* de l'économie et du pouvoir⁹³ ». Nul besoin d'entrer dans le détail ici ; qu'il suffise de préciser pourquoi Castoriadis pense le socialisme dans la forme de la gestion ouvrière.

L'idée du socialisme, nous le savons, c'est que les hommes doivent dominer leur propre vie. Or, cette « domination consciente des hommes sur leurs activités et leurs produits », Castoriadis assure « qu'elle ne peut pas être seulement *politique*⁹⁴ » – thèse qui lui paraît tellement évidente qu'il ne prend jamais la peine de la démontrer, se contentant de faire remarquer que « le prolétariat ne peut pas être esclave dans la production six jours par semaine et jouir de dimanches de souveraineté politique⁹⁵ ». Il convient ici de ne pas se laisser abuser par l'ironie d'une formule bien trempée pour la saisir dans toute sa portée : elle signale en effet une *impossibilité de droit*, qui rend contradictoire l'idée d'une liberté ne pouvant s'exprimer qu'au dehors de l'entreprise. Autrement dit, Castoriadis estime qu'il est totalement incohérent de distinguer les citoyens des travailleurs, et de prétendre que ceux-là sont libres quand ceux-ci sont soumis à l'ordre étranger à eux d'une production.

Il insiste au contraire sur le fait que l'autonomie politique « n'est qu'un aspect, une expression dérivée de ce qui forme le contenu propre et le problème essentiel du socialisme : l'instauration de la domination des hommes sur leur activité première, qui est le *travail*⁹⁶ ». C'est bien dans la mesure où « la gestion de la production par les travailleurs fournit aux travailleurs quelque chose d'immédiatement saisissable » qu'elle « confère une signi-

fication à toutes les autres questions, et à toute l'évolution politique⁹⁷ ». Il ne s'agit donc pas simplement de revendiquer la « démocratie » dans l'entreprise, si l'on entend par là que les travailleurs doivent avoir, d'une manière ou d'une autre, voix au chapitre, par le biais de représentants dans des conseils d'administration par exemple, ou même en élisant le directeur. La gestion ouvrière, telle que la conçoit Castoriadis, ne consiste nullement à faire appel à des « spécialistes », même supervisés par des organismes incarnant le pouvoir politique de la classe ouvrière ; elle n'a de sens que si les individus décident eux-mêmes pour les affaires les concernant. « Décider signifie décider soi-même ; décider de qui doit décider n'est déjà plus tout à fait décider », note Castoriadis, qui remarque alors que « la seule forme de démocratie, c'est la *démocratie directe*⁹⁸ ». Il propose ainsi d'organiser la société à partir de collectivités de base dont la gestion sera l'affaire effective de chacun, sur le modèle des Conseils ouvriers : « La gestion ouvrière signifie le pouvoir des Conseils d'entreprise et finalement, à l'échelle de la société entière, l'*Assemblée centrale* et le *Gouvernement des Conseils*⁹⁹ ». Soulignons-le, cette orientation n'est pas une simple proposition théorique générale : Castoriadis produit alors un effort intellectuel remarquable pour la rendre concrètement possible, c'est-à-dire pour permettre à chacun de décider « des questions essentielles *en connaissance de cause*¹⁰⁰ ».

Soulignons, pour clore ce chapitre, ce qui paraît essentiel dans la pensée du socialisme que défend Castoriadis : supposant que les hommes ont une emprise réelle sur leur devenir, qu'ils ne sont pas inféodés à une conception sociale *déjà pensée*, elle conduit à récuser l'idée d'une « mission historique » du prolétariat. Autrement dit, en identifiant le socialisme à l'action autonome du prolétariat, Castoriadis cesse de le concevoir comme le *telos* de la classe des exclus, c'est-à-dire son but immanent, ce à quoi elle doit parvenir, et dénonce toute prétention à le déduire d'une pensée achevée. Ce qui ne peut conduire qu'à une prise de distance à l'égard du marxisme.

LA CRITIQUE DU MARXISME

—

Le rapport de Castoriadis au marxisme est complexe, comme l'on peut s'en rendre compte en lisant les premières pages d'un texte publié tout au long des cinq derniers numéros de la revue *Socialisme ou Barbarie* et repris en première partie de *L'Institution imaginaire de la société*. Assurant d'emblée que «le marxisme a imprégné le langage, les idées et la réalité au point qu'il est devenu partie de l'atmosphère que l'on respire en venant au monde social¹⁰¹», Castoriadis précise un peu plus loin qu'il en est arrivé à penser que l'exigence révolutionnaire supposait l'abandon du marxisme¹⁰². Il est légitime de se demander s'il n'y a pas quelque provocation de la part de Castoriadis à assurer ainsi que le changement social ne peut s'appréhender qu'en dehors du cadre de la pensée marxiste ; ou si l'assurance du ton ne masque pas des difficultés plus sourdes à prendre ses distances avec Marx.

Il convient toutefois de bien saisir ce qui est en jeu : la pensée même de Marx dans sa volonté de dépasser la simple théorie pour se poser comme *praxis*. C'est pourquoi Castoriadis assure que l'«on ne peut aborder Marx comme un penseur quelconque dans la mesure où il s'est lui-même pensé autrement que comme un philosophe et qu'il a été le premier à montrer que la signification d'une théorie ne peut pas être comprise indépendamment de la pratique historique et sociale à laquelle elle correspond, en laquelle elle se prolonge ou qu'elle sert à recouvrir¹⁰³». C'est également pourquoi il juge très sévèrement toute tentative d'un *retour à Marx* qui «prétendrait ne voir dans l'évolution historique des idées et des pratiques depuis quatre-vingts ans qu'une couche de scories dissimulant le corps resplendissant d'une doctrine intacte¹⁰⁴». Castoriadis en vient même à cette étonnante conclu-

sion : «Pour retrouver Marx, c'est Marx lui-même qu'il faut casser¹⁰⁵.» Il s'oppose donc à la tentation d'aborder Marx sans tenir compte des théories qui se sont réclamées de lui, comme il refuse d'admettre que le devenir historique effectif soit sans effet sur la pensée de qui a prétendu en saisir la logique profonde.

Il se confirme que la question de la saisie du réel, déjà présente dans l'approche de la nature de la révolution russe, est au cœur des préoccupations de Castoriadis. C'est bien parce qu'il en viendra à considérer que la pensée de Marx ne rend pas convenablement compte de ce qui *est*, qu'il finira par la récuser. Il nous semble donc que *c'est le même souci de l'effectivité qui se trouve à l'origine de l'adhésion de Castoriadis au marxisme et de la critique qu'il en fait*. Nous verrons du reste comment il oppose le théoricien de la lutte des classes et le penseur du *Capital*, et joue Marx contre lui-même, en assurant que, malgré ses fulgurances, ce dernier n'a pas su se dégager de l'emprise de toute la tradition philosophique.

LE CAPITALISME COMME HÉTÉROGESTION

Un des intérêts majeurs de la «notion positive du socialisme», précisé au chapitre précédent, est de permettre une nouvelle approche de l'ordre social institué, que Castoriadis voit comme «le centre privilégié, le point focal qui nous permet d'organiser toutes les perspectives et de tout revoir d'un œil neuf¹⁰⁶». Cette approche permet de systématiser *provisoirement* – sans quoi elle verserait dans une définition dogmatique du socialisme – «des points de vue» qui se manifestent au travers des attitudes que les dominés peuvent avoir dans les conditions de vie qui leur sont imposées – qu'il s'agisse de leurs gestes «les plus quotidiens» ou de leurs actions collectives telles que les luttes organisées¹⁰⁷.

Marquant ainsi une distance par rapport aux orientations dominantes dans les milieux de la gauche militante, la définition positive du socialisme, *qui émane de la société elle-même*, permet une critique politique du système tout à la fois efficace et cohérente : permettant aux individus de saisir la portée réelle de leurs

agissements, elle leur donne des orientations pour l'action sans avoir recours à une instance transcendante, comme c'est le cas, par exemple, lorsqu'on fait appel à un droit naturel. Affirmer que «le socialisme, c'est l'autonomie, l'organisation, la direction consciente par les hommes eux-mêmes de leur vie» implique de reconnaître que le capitalisme, «c'est la négation de cette autonomie¹⁰⁸». Et défendre le socialisme, c'est montrer que «la gestion ouvrière permettra de commencer immédiatement d'éliminer les contradictions fondamentales de la production capitaliste¹⁰⁹»; ce qui suppose de dégager ces dernières en manifestant qu'elles résultent d'une organisation bafouant l'autonomie des travailleurs.

Reprenant une thèse défendue par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*, Castoriadis assure que «l'analyse des contradictions de l'entreprise capitaliste» permet de généraliser les «concepts» et «méthodes» acquis dans ce «domaine primordial» qu'est «le domaine de la production» aux «différentes sphères sociales» et «finalement [au] tout social lui-même¹¹⁰». Soulignons au passage l'originalité d'une telle démarche qui conduit à prendre en compte la vie *effective* des travailleurs, là où généralement on s'en tient à l'étude de l'économie globale pour appréhender les dysfonctionnements de l'économie capitaliste. Les marxistes eux-mêmes ne remettent guère en cause l'organisation du travail dans l'entreprise, la jugeant très souvent rationnelle puisque relevant de la logique du système concurrentiel qui pousse sans cesse à améliorer le rendement, mettant «la science au service de la production». Castoriadis n'a pas tort de dire que, pour eux, «si l'on fait abstraction des servitudes que lui impose son intégration à un marché irrationnel et anarchique, l'entreprise est le lieu où l'efficacité et la rationalisation capitaliste règnent sans partage¹¹¹». Et s'ils dénoncent parfois l'absurdité des objectifs de la production ou les effets des crises périodiques, ils ne trouvent le plus souvent rien à redire à «l'organisation scientifique du travail» (OST), qu'ils envisagent même de continuer à appliquer afin d'édifier le socialisme.

L'analyse du capitalisme suppose donc la plus grande attention aux témoignages directs. La traduction du journal d'un travailleur intitulé *L'Ouvrier américain*, publiée tout au long des six premiers numéros de *Socialisme ou Barbarie*, est fort révélatrice de la démarche des militants du groupe: en effet, c'est là faire écho à la prise de parole de quelqu'un «d'en bas» témoignant de ses conditions de travail. Dans le même registre, Daniel Mothé, qui rejoint le groupe en 1952, fera paraître ses réflexions tirées de son expérience aux usines Renault¹¹².

Que révèle la vie réelle d'un atelier de production? Que si le taylorisme et «l'organisation scientifique du travail», caractéristiques de ce que l'on nomme la deuxième révolution industrielle, ont résolu bien des problèmes, leur incohérence se manifeste dans leur prétention à organiser l'activité des individus sans leur avis. Les principes mis en avant par Taylor sont au nombre de trois: la division verticale du travail réserve à un «bureau des méthodes» la charge de déterminer, pour chaque poste, la tâche à accomplir et son mode d'exécution (*the one best way*); la division horizontale du travail conduit à la parcellisation des tâches, dont l'aboutissement est le travail à la chaîne conçu et mis en place par Henry Ford dès 1913; le salaire au rendement et le chronométrage, enfin, visent à lutter contre les temps morts, que ceux-ci découlent d'une mauvaise organisation ou de la tendance spontanée des travailleurs à la «flânerie». Conçus pour «forcer les ouvriers à donner à l'usine le maximum de leur capacité de travail¹¹³», ils conduisent en effet à «briser l'ouvrier de métier, [et à] “libérer” le procès de travail du pouvoir qu'il y exerce, pour y instaurer la loi et la norme patronales¹¹⁴». On peut ainsi parler d'*hétérogestion*, autrement dit, comme l'étymologie l'indique, de la «gestion (de mes affaires) *par un autre que moi*¹¹⁵». Cette hétérogestion est due à la perte de la maîtrise non seulement pour ce qui est de l'objectif de la production, mais encore en ce qui concerne l'organisation de cette dernière, la *manière* de la réaliser. Parler de «manière» est impropre au demeurant, puisque ce

terme, dérivé de *main*, peut s'entendre comme l'expression caractéristique d'un individu ayant un *tour de main* particulier. Si la « manière » permet l'expression d'une singularité, la fragmentation du travail imposée par le taylorisme le réduit à n'être plus qu'une simple tâche, toujours la même, relevant d'une procédure qui se veut scientifique.

Au-delà du fait que « sa définition présuppose des conditions idéales, extrêmement éloignées des conditions de fait qu'affronte l'ouvrier », Castoriadis voit dans ce déni de la singularité de chacun le vice essentiel de l'hétérogestion : « L'idée qu'il y a une "seule bonne méthode" pour chaque opération ignore le fait fondamental que chaque individu au travail peut avoir et a *sa* manière de s'adapter à la tâche et de l'adapter à soi-même¹¹⁶. » Il est donc tout à fait illusoire de prétendre définir une seule procédure, applicable par tous, en pensant ainsi parvenir à un rendement optimum. Il souligne ainsi qu'« un geste apparemment "plus rationnel" et "plus économique" peut être, pour tel ouvrier, beaucoup plus pénible que la manière de faire qu'il s'est inventée lui-même et qui de ce fait exprime son adaptation organique à ce corps avec la machine et la matière que constitue le procès de travail¹¹⁷ ».

Ce qui est donc fondamentalement en cause ici, c'est le postulat même à la base de toute méthode d'organisation scientifique du travail, qui ne peut envisager ce dernier « que comme une succession de mouvements élémentaires de durée mesurable », et qui perçoit cette durée comme « leur seul aspect significatif » : « que l'ouvrier dans l'usine capitaliste doit être transformé intégralement en un appendice de machine¹¹⁸ » – ce que Lukács nomme *réification*¹¹⁹. Si Castoriadis peut légitimement parler de la contradiction du système de production capitaliste, c'est justement parce que cette réification « ne peut jamais se réaliser intégralement » : « Le capitalisme ne peut fonctionner qu'en mettant constamment à contribution l'activité proprement *humaine* de ses assujettis qu'il essaie en même temps de réduire et de déshumaniser le plus possible », assure Castoriadis¹²⁰, qui aimait à

rappeler l'efficacité des « grèves du zèle » consistant, pour les ouvriers, à se conformer strictement aux directives reçues. Castoriadis saisit ainsi *correctement* une réalité que des sociologues avaient déjà manifestée, comme ce fut le cas pour la célèbre enquête menée par Elton Mayo et son équipe dans les ateliers d'une usine de la Western Electric Company¹²¹. Ce n'est pas le moindre mérite de cette enquête que d'avoir mis en évidence le rôle essentiel des associations spontanées d'ouvriers que l'organisation capitaliste s'évertue à interdire ; elle manifestait ainsi que « le véritable sujet de la production moderne n'est pas l'individu, [mais], à divers échelons, une collectivité d'ouvriers¹²² ». Si Castoriadis reconnaît là une contribution « incontestablement décisive », il s'empresse de souligner qu'elle « est viciée à la base par l'optique d'ensemble de ses auteurs¹²³ » – l'approche psychologisante de ces derniers ne leur ayant pas permis de saisir le sens véritable du phénomène qu'ils étudiaient. Si Mayo et ses collaborateurs ne pouvaient comprendre la formation d'associations informelles de travailleurs qu'en faisant appel à un besoin de lien social – besoin que les directions devraient finir par reconnaître pour espérer voir cesser les conflits au sein des entreprises –, Castoriadis assure que ces associations tiennent à l'irrationalité de l'organisation de la production, qui oblige les ouvriers à résoudre en commun des problèmes non prévus par la maîtrise ou la direction et à résister collectivement aux normes que ces dernières tentent d'imposer. Loin de penser qu'elles relèvent de tendances humaines spontanées, il les perçoit donc comme des regroupements pour la *production* et la *lutte*¹²⁴.

La cécité de la sociologie industrielle ne percevant pas que les groupes élémentaires « se constituent d'emblée *contre* la direction » ne doit pas étonner ; elle résulte d'une inféodation à l'idéologie dominante pour laquelle le refus de la distinction entre dirigeants et exécutants, caractéristique de l'organisation taylorienne, ainsi que l'aspiration à la gestion ouvrière, sont proprement impensables¹²⁵. Il est plus surprenant de constater que la pensée

marxiste se trouve également dominée par la même idéologie. Proposant des analyses à prétention objective, elle ne cesse de proclamer la fin prochaine d'un système incapable de faire droit aux revendications sociales ; ce que l'essor économique sans précédent de l'après-guerre ne permettait plus de penser. L'entrée de l'Europe dans ce que Jean Fourastié allait nommer, avec le succès que l'on sait, *les Trente Glorieuses*¹²⁶ attestait de la vitalité du capitalisme qui, loin d'entraîner la ruine des travailleurs, permettait une élévation substantielle de leur niveau de vie. Comment le comprendre sans prendre en considération les luttes ouvrières ou les réactions des capitalistes aux crises du système ? Fidèle à l'idée qu'une théorisation du social se juge à l'épreuve de l'histoire effective, Castoriadis se trouvait ainsi conduit, à la fin des années 1950, à revenir sur l'analyse économique de Marx.

LA MISE EN CAUSE DE LA PENSÉE ÉCONOMIQUE DE MARX

Que pensait Marx du système capitaliste ? Et comment voyait-il son développement ? Castoriadis rappelle l'essentiel en précisant qu'il considérait que « l'économie capitaliste est sujette à des contradictions insurmontables qui se manifestent aussi bien par les crises périodiques de surproduction que par des tendances à long terme dont le travail ébranle de plus en plus le système¹²⁷ ». Marx était en effet assuré du fait que ce système se trouvait littéralement miné par trois facteurs essentiels : le développement du taux d'exploitation – c'est-à-dire l'accroissement de la misère –, d'une part ; l'évolution de la composition organique du capital entraînant la permanence du chômage, d'autre part ; et, enfin, la baisse du taux de profit. « Ce qui s'exprime par là en dernière analyse, souligne Castoriadis, c'est la contradiction du capitalisme telle que la voit Marx : l'incompatibilité entre le développement des forces productives et les "rapports de production" ou "formes de propriété" capitalistes¹²⁸. » Or c'est bien cela que le développement *effectif* des sociétés capitalistes conduit à reconsidérer.

Nul besoin de revenir en détail sur les facteurs énoncés, dans la mesure où, comme ne cesse de le dire Castoriadis, « la pierre angulaire de tous les problèmes est la détermination du taux d'exploitation¹²⁹ ». C'est que « pour Marx, ce taux dépend exclusivement de facteurs économiques objectifs, qui font qu'il *ne peut aller qu'en augmentant*¹³⁰ ». Est spécifiquement en cause ici la volonté de scientificité de Marx qui le conduit à admettre que les ouvriers sont *effectivement* ce que le capitalisme voudrait qu'ils soient : de simples moyens de production.

Comment la production capitaliste, qui vise essentiellement l'augmentation du capital, parvient-elle à ses fins ? Quel est donc le mécanisme permettant la plus-value ? La réponse que Marx propose à cette question révèle, et par là même dénonce, l'exploitation économique des ouvriers en système capitaliste. N'ayant pour eux que leur *force de travail*, ces derniers se voient contraints de la vendre à qui possède les moyens de produire des marchandises (ou valeurs d'usage) qui seront échangées à un prix supérieur à ce qu'elles ont coûté. Cette *plus-value*¹³¹ revient aux capitalistes qui versent un salaire aux ouvriers, lequel correspond au *prix* de leur travail – qui est donc assimilé à une *marchandise*¹³². Le montant de ce salaire n'est évidemment pas le fait du hasard ; Marx indique qu'il se trouve « comme prédéterminé et oscillant autour de la *valeur* de la force de travail¹³³ ». Et celle-ci, « comme celle de toute autre marchandise », est définie par « la quantité de travail nécessaire pour la produire » ; de sorte que l'on peut dire que « la *valeur de la force de travail* est déterminée par la valeur des moyens de subsistance nécessaires pour produire, développer, entretenir, et perpétuer la force de travail¹³⁴ ». Mais comment connaître la valeur de ce dont l'ouvrier a besoin pour vivre, c'est-à-dire son niveau de vie ?

Il faut reconnaître qu'ici Marx devient un peu hésitant : d'un côté, il assure que le niveau de vie de la classe ouvrière relève de facteurs « historiques », « moraux » et « sociaux », laissant entendre que l'on ne saurait en donner une détermination objective ; de

l'autre, il assure que « dans le système actuel, le travail est une marchandise comme les autres », ce qui explique qu'il passe « par les mêmes fluctuations, atteignant ainsi un prix moyen qui correspond à sa valeur¹³⁵ ». Cette dernière option semble toutefois s'imposer dans le raisonnement de l'auteur du *Capital* ; ce qui le conduit à souligner que, malgré leurs luttes, les ouvriers ne peuvent empêcher que l'exploitation qu'ils subissent ne s'aggrave : « Ils combattent les effets, non les causes ; ils retardent la descente, ils n'en changent point la direction ; ils appliquent des palliatifs, mais ne guérissent pas la maladie¹³⁶. »

Nul ne peut pourtant contester l'élévation constante du niveau de vie des ouvriers depuis le milieu du ^{xix}^e siècle, laquelle « va de pair avec un accroissement, quoique beaucoup plus limité et irrégulier, des loisirs », note Castoriadis, qui précise que « les deux s'accompagnent aussi bien d'un changement du type de consommation que, jusqu'à un certain point, de mode de vie » – ce qui ne signifie nullement à ses yeux que « ce mode de vie devienne bourgeois », comme inclinait à le penser Alain Touraine¹³⁷. L'analyse de Marx se trouve ainsi contredite par les faits. Selon Castoriadis, cela tient au fait qu'elle envisage la force de travail comme une marchandise *au même titre qu'une autre*, supposant que la *tendance réelle* du capitalisme à la réification des ouvriers était devenue *effective*. Nous savons pourtant que la contradiction de ce système économique vient de ce qu'il ne peut fonctionner que pour autant que les ouvriers ne sont pas réduits à de simples instruments, à n'être que des exécutants passifs. Autrement dit, la théorie économique de Marx pêche pour n'avoir pas admis que « l'extraction de la "valeur d'usage de la force de travail" n'est pas une opération technique, mais un processus de lutte acharnée ». Et si l'on peut admettre qu'à un moment donné, le salaire d'un ouvrier *pris individuellement* se définit de manière objective, « il est entièrement faux de dire que le niveau des salaires sur une période donnée est indépendant de l'action de la classe ouvrière¹³⁸ ». On perçoit le paradoxe : « Marx, qui a découvert la

lutte des classes, écrit un ouvrage monumental analysant le développement du capitalisme, ouvrage dont la lutte des classes est totalement absente¹³⁹. »

Mais comment un économiste, voulant faire œuvre scientifique au sens positif du terme, pourrait-il tenir compte de cette lutte ? Il faut, remarque Castoriadis, « que son *objet* soit formé par des *objets* ; et c'est en effet comme purs et simples objets qu'ouvriers et capitalistes apparaissent dans *Le Capital*¹⁴⁰ ». La volonté de développer une théorie scientifique pousse insidieusement Marx à revenir à la dualité entre théorie et pratique alors même qu'il avait ouvert la voie à son dépassement. Ce qui le conduit à des spéculations métaphysiques, ainsi que le montre Castoriadis dans un de ses textes les plus remarquables¹⁴¹. Ce basculement de la théorie dans la métaphysique se conçoit du reste assez bien dès que l'on cherche à saisir précisément ce à quoi renvoie la notion de force de travail. Ce ne peut être au travail concret, effectivement réalisé dans la vie quotidienne, puisqu'il n'y a là en fait que des travaux différents et hétérogènes entre eux. Castoriadis assure qu'« il *doit* donc s'agir – il ne peut s'agir que – d'un autre travail, d'un travail qu'à vrai dire personne n'a jamais vu ni fait (et qui, comme la marchandise, "ne tombe pas sous les sens") : du Travail Abstrait Simple et Socialement nécessaire » – terme désignant ce que Marx nomme « la substance commune » à la base de l'échange, lequel suppose l'existence d'un terme permettant de comparer des produits qualitativement différents. Reprenant l'exemple d'Aristote posant : « 5 lits = 1 maison », Marx se demande ainsi « quel est le "je ne sais quoi" d'égal, c'est-à-dire la substance commune que représente la maison pour le lit ». Il assure alors que cette substance commune, « ce qu'il y a de réellement égal dans tous les deux » n'est autre que « le travail humain¹⁴² » – compris évidemment au sens indiqué de travail abstrait.

Le problème est que cette substance commune relève « de multiples opérations de *réduction* (dans tous les sens du terme) », dont Castoriadis assure qu'elles sont « en vérité » impossibles.

L'usage qu'il fait des majuscules pour l'expression *Travail Abstrait Simple Socialement nécessaire* manifeste bien qu'il juge que les réductions en question visent, suivant le mouvement classique de la métaphysique, une Substance qu'il faut comprendre comme Fondement ou Essence : « l'attribution universelle devient ainsi Substance ». « On passe de : la seule *propriété* commune à tous les objets (hors leur valeur d'usage), c'est d'être des produits du travail humain, à : *il existe* une Substance dont ces produits sont les "cristaux". » Qu'en est-il en effet du temps de travail « socialement nécessaire » ? Castoriadis montre qu'il ne peut s'agir que du « temps moyen consacré à la production du produit en tenant compte de toutes les entreprises de la branche considérée », temps moyen dont il dénonce l'abstraction¹⁴³.

Des difficultés similaires surgissent au moment de préciser ce qu'il en est du « Travail Simple ». On peut comprendre qu'il est comme l'unité permettant la mesure des travaux complexes qui sont effectivement réalisés, mais il est plus difficile de saisir ce qu'il représente vraiment. Marx parle d'une dépense « de la force simple que tout homme ordinaire, sans développement spécial, possède dans l'organisme de son corps¹⁴⁴ ». Castoriadis fait alors remarquer que cela conduit à admettre l'invariance de ce Travail Simple, c'est-à-dire à considérer qu'il est « le même dans toute société et toute phase historique : chez les sauvages australiens, les Gaulois, les serfs russes et les ouvriers de Detroit ». Comment alors ne pas conclure, avec lui, que la « substance commune » qui est ici cherchée, c'est la « physiologie de l'homme » ? Certes, Marx reconnaît l'historicité de la notion de « travail simple moyen » ; mais il n'assure pas moins qu'« il est toujours déterminé pour une société donnée ». Qu'entend-il au juste par là, demande Castoriadis ? Faut-il penser que Manchester représente la même « société donnée » en 1800 et aujourd'hui ? Ne pas l'admettre reviendrait à voir s'effondrer l'analyse économique de Marx qui « présuppose *l'identité* du Travail Simple le long de cette évolution » puisque celui-ci, à son tour, « présuppose une mesure *inva-*

riante des valeurs ». Nul doute que les marxistes penseront que cette affirmation ne fait que traduire la profonde mécompréhension, de la part de Castoriadis, de deux « concepts fondamentaux du matérialisme historique » : celui de *mode de production* et celui de *formation sociale*¹⁴⁵. Le concept de mode production est en effet un concept théorique qui permet de penser la société comme un tout composé de trois structures régionales – la structure économique, la structure juridico-politique, et la structure idéologique – dont l'une se trouve en position dominante, au sens où elle joue un rôle fondamental dans la reproduction du mode de production en question, même si la structure économique est toujours déterminante en dernière instance. Un tel concept reste toutefois abstrait et ne saurait, comme tel, désigner une société historiquement déterminée, que l'on nommera plutôt *formation sociale* et dont l'étude sera fondamentalement *empirique*. Saisir une telle formation sociale dans sa spécificité résidera alors principalement dans la détermination de la « combinaison particulière » des « modes de production purs » qui la structurent¹⁴⁶. Il semble ainsi possible, sans sortir du cadre théorique élaboré par Marx, d'affirmer l'appartenance de Manchester au monde capitaliste depuis deux siècles tout en reconnaissant son évolution au cours de la même période. Cela ne résout toutefois pas notre problème dans la mesure où la notion de *Travail Simple* continue de poser problème *même quand on la pense à un moment donné* de l'évolution d'une société donnée. S'en tenant à un tel niveau, Marx manifeste que la réduction du travail complexe à du travail simple est un fait d'expérience. C'est indéniable. Mais qu'en est-il au juste d'une telle réduction ? Selon Castoriadis, elle « n'est pas réduction de tous les travaux à du Travail Simple », « "réduction" de tous les travaux à de l'argent (ou à un autre "équivalent général" ou numéraire socialement institué) ». Mais il n'est nul besoin d'une théorie de la valeur pour le savoir. On attendrait plutôt qu'elle l'explique ; « au lieu de quoi, souligne Castoriadis, elle s'y appuie pour exister comme théorie ».

Pour ce qui est du Travail Abstrait, dernière notion à envisager concernant le *Travail Abstrait Simple Socialement nécessaire*, il suffira de souligner l'ambiguïté du texte de Marx : d'un côté, il semble que ce travail soit à comprendre comme une dépense de force humaine *au sens physiologique* formant « la valeur des marchandises¹⁴⁷ » ; d'un autre côté, compte tenu du fait que « les valeurs des marchandises n'ont qu'une réalité purement sociale », il paraît devoir être appréhendé comme « unité sociale¹⁴⁸ ». Qu'en est-il donc de l'abstraction ainsi pensée ? Est-elle « physiologique » ou « sociale » – « ou bien cette distinction n'a-t-elle pas lieu d'être », demande Castoriadis¹⁴⁹ ? Il n'est guère utile d'insister ici, dans la mesure où il semble maintenant clair, comme Castoriadis ne cesse de le dire, que la force de travail *n'est pas* une marchandise comme les autres.

Si, *malgré tout*, Marx défend cette thèse, c'est qu'elle est une condition essentielle pour appréhender l'économie comme une science au sens positiviste du terme. C'est aussi ce qui explique son incapacité à tirer vraiment profit de sa compréhension de l'homme comme être historique. Il a certes « maintes fois » affirmé le caractère historique des besoins humains, reconnaît Castoriadis avant de noter que « *de cette idée il ne peut rien faire*¹⁵⁰ ». La critique est à ce point sévère que l'on peut s'interroger sur sa pertinence.

L'économiste Tran Hai Hac n'hésite pas, du reste, à assurer que « l'interprétation naturaliste pour laquelle opte Castoriadis n'est guère convaincante¹⁵¹ ». Sans entrer dans le détail de sa critique, précisons qu'elle repose sur le postulat selon lequel Castoriadis n'aurait pas saisi l'usage que Marx fait ici de la notion d'abstraction, qui désigne le mouvement permettant « la reproduction du concret par la voie de la pensée¹⁵² ». Il faut rappeler que, contestant l'idéalisme hégélien, Marx assume en effet la discordance entre l'être et la pensée¹⁵³ pour reconnaître que celle-ci se confronte à une réalité qui lui est extérieure sans jamais la réfléchir de manière immédiate et spontanée, sans en être un simple reflet. C'est dire que la connaissance suppose de

déconstruire les apparences ou les représentations subjectives suscitées par le réel concret, dans le but de dégager *les catégories simples* qui le structurent afin de le reconstruire suivant l'ordre de son intelligibilité – ce qui n'est possible qu'une fois le réel concret pleinement développé. L'abstraction procède ainsi de « la méthode scientifiquement exacte¹⁵⁴ ».

Considérant les sociétés, Marx assure ainsi que « la réflexion sur les formes de la vie sociale, et, par conséquent, leur analyse scientifique, suit une route complètement opposée au mouvement réel. Elle commence, après coup, avec des données déjà tout établies, avec les résultats du développement¹⁵⁵ ». Si l'on peut dire que « les catégories les plus abstraites – justement à cause de leur abstraction – [valent] pour toutes les époques », il convient donc de préciser qu'elles « ne surgissent qu'avec les développements concrets les plus riches, où un caractère est commun à beaucoup, à tous¹⁵⁶ ». C'est bien pourquoi l'étude de la société bourgeoise permet de saisir la structure profonde des sociétés antérieures, comme l'illustre parfaitement l'exemple du travail : « L'abstraction la plus simple que l'économie moderne place au premier rang et qui *exprime un phénomène ancestral, valable pour toutes les formes de société*, n'apparaît pourtant comme pratiquement vrai, dans cette abstraction, qu'en tant que catégorie de la société la plus moderne¹⁵⁷. » Dès lors, on ne saurait reprocher à Aristote, qui a parfaitement vu que la monnaie rend commensurables des produits différents afin de permettre leur échange, de n'avoir pas su percer le secret de cette opération : vivant dans une société esclavagiste, il ne pouvait comprendre que c'est le travail humain qui l'autorise. Cela n'est possible que « dans une société où la forme marchandise est devenue la forme générale des produits du travail, où par conséquent le rapport des hommes entre eux comme producteurs et échangistes de marchandises est devenu le rapport social dominant¹⁵⁸ ». Comme le souligne Jean Granier, c'est bien « l'analyse de la société bourgeoise qui assure à la pensée la possession des catégories les plus abstraites grâce auxquelles

la structure de toutes les sociétés précédentes pourra être reconstituée selon ses catégories propres¹⁵⁹».

Tout ceci renvoie à un paradoxe majeur dans la pensée de Marx : si celui-ci a été un critique extrêmement sévère de l'économie bourgeoise, manifestant son « caractère "relatif", historique, particulier et spécifique », il l'a également considérée comme ce dans quoi et par quoi « se manifestent *enfin* les déterminations essentielles de la vie sociale et historique de l'humanité ». Comme le souligne Castoriadis : « De même que l'« industrie est le livre ouvert des facultés humaines » [...] ; de même que le travail [...] matérialise « les facultés qui *dès l'origine sommeillent* chez l'homme producteur » [...] ; de même, la « valeur d'échange » de l'économie capitaliste est l'Épiphanie de la Valeur, la présentation / manifestation / expression / figuration de ce qui était là toujours, depuis toujours et dans le toujours, mais seulement en puissance, *dunamei* : le Travail¹⁶⁰. » Le propos est clair, qui livre le sens profond des thèses économiques du *Capital* : en affirmant avoir découvert ce qu'Aristote cherchait, Marx fait du capitalisme le *telos* de la société grecque et postule une histoire *orientée*, dérogeant par là même à ses propres thèses sur le caractère historique de toute structure sociale.

Une illustration en est donnée par la manière dont la pensée marxiste conduit à envisager certaines pratiques rituelles, comme, par exemple, la culture du maïs dans certaines tribus indiennes du Mexique pour lesquelles « le travail agricole est vécu, non seulement comme un moyen d'assurer la nourriture, mais à la fois comme moment du culte d'un dieu, comme fête, et comme danse ». Le primat accordé à l'ordre économique ne peut en effet que conduire à considérer que « tout ce qui entoure les gestes proprement productifs dans ces occasions n'est que mystification, illusion et ruse de la raison¹⁶¹ ». En assurant que « le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle¹⁶² », Marx invite à appréhender la vérité par opposition à l'idéologie comprise

comme représentation illusoire, et à considérer « que la vraie nature de l'homme est d'être un animal productif-économique¹⁶³ ». Il ne s'agit évidemment pas de nier qu'un « sens économique latent puisse être dévoilé dans des actes qui apparemment n'en possèdent pas », mais de refuser d'y voir un sens *unique* et *premier* auquel tous les autres se réduiraient. Castoriadis en vient ainsi à dénoncer la pensée de l'histoire sous-jacente à l'analyse économique de Marx reposant « sur le postulat caché d'une nature humaine essentiellement inaltérable, dont la motivation prédominante serait la motivation économique¹⁶⁴ ». Où l'on voit que le travers du matérialisme historique, qui fait « du développement des forces productives » le moteur de l'histoire, est de postuler *un invariant anthropologique*, en contradiction avec les propres thèses de Marx sur le caractère historique de toute structure sociale.

LA DOUBLE ORIENTATION DE LA PENSÉE DE MARX

On perçoit ici le poids du conditionnement que toute société impose et auquel personne n'échappe vraiment, pas plus les penseurs géniaux que les autres, même si leur génie consiste précisément à penser ce qui était impensé jusqu'alors. Autant dire que leur œuvre manifeste pour le moins une tension entre leurs positions novatrices et celles qui continuent d'être sous l'emprise de la pensée de l'époque. C'est ainsi que Marx, penseur de la *praxis*, n'a toutefois pas su se dégager de l'idéologie scientiste du XIX^e siècle, ce qui explique la présence chez lui de deux orientations « dont le sens et le sort historiques ont été radicalement opposés¹⁶⁵ ».

La première de ces orientations, qui « éclate dans les œuvres de jeunesse de Marx, apparaît encore de temps en temps dans ses œuvres de la maturité, réapparaît parfois dans celles des plus grands marxistes – Rosa Luxemburg, Lénine, Trotsky –, resurgit une dernière fois chez G. Lukács », représente « une torsion essentielle dans l'histoire de l'humanité » : elle relève en effet de la mise en avant de la *praxis*, laquelle entend dépasser l'opposition

théorie / pratique et envisage de « détronner la philosophie spéculative en proclamant qu'il ne s'agit plus d'interpréter, mais de transformer le monde, et qu'il faut dépasser la philosophie en la réalisant ». Ce qui caractérise l'orientation de Marx ici et qui la rend révolutionnaire, c'est le refus d'envisager l'histoire comme une totalité entièrement saisissable par la pensée, pour affirmer qu'elle est le produit des actions des hommes ne répondant à aucune logique qui les surdéterminerait : ce que Reinhart Koselleck appellera *la faisabilité de l'histoire*¹⁶⁶. Parlant de cet élément révolutionnaire, Castoriadis assure ainsi que c'est lui « qui refuse de se donner d'avance le problème de l'histoire et une dialectique achevée, et affirme que le communisme n'est pas un état idéal vers quoi s'achemine la société, mais le mouvement réel qui supprime l'état de choses existant » ; lui « qui met l'accent sur le fait que ce sont les hommes qui font leur propre histoire dans des conditions chaque fois données, et qui déclarera que l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes » ; lui « qui sera capable de reconnaître dans la Commune de Paris ou dans les Soviets russes, non seulement des événements insurrectionnels, mais la *création* par les masses en action de nouvelles formes de vie sociale¹⁶⁷ ». Il voit ici l'expression d'une « exigence nouvelle » qui est « ce que le marxisme a apporté de plus profond et de plus durable » : « le projet d'une union de la réflexion et de l'action, de la réflexion la plus élevée et de l'action la plus quotidienne¹⁶⁸ ».

Mais il considère toutefois qu'il n'y a là qu'une tendance ayant été recouverte par une autre orientation visant, elle, à appréhender *intégralement* la société et l'histoire. C'est elle qui a entraîné Marx à comparer « l'évolution sociale à un procès naturel » en mettant « l'accent sur le déterminisme économique », et à saluer dans la théorie de Darwin une découverte parallèle à la sienne¹⁶⁹. Et c'est elle qui a provoqué « la déchéance du marxisme », que Castoriadis juge liée à la dégénérescence bureaucratique du mouvement ouvrier. Il faut dire que la prétention *théorique* à posséder la clef

de l'ordre social et de son évolution ne peut que se doubler de la prétention à une domination *politique* que son savoir autoriserait. Comme le soulignera plus tard Bourdieu, « toute connaissance objectiviste enferme une prétention à la domination légitime¹⁷⁰ ».

Castoriadis juge donc que les deux orientations manifestées par la pensée de Marx sont proprement *antinomiques* et qu'il est vain de prétendre les ressaisir dialectiquement. C'est qu'il y voit la marque de la grandeur de Marx, qui a tenté de penser « au-delà de ses moyens », c'est-à-dire au-delà de ce que permettaient les catégories dont il héritait et qui continuaient de peser sur lui¹⁷¹. Il a parfaitement saisi l'importance du mouvement ouvrier naissant. Il a compris que le réel effectif, résultant de l'action des hommes, ne peut être pensé comme pleinement rationnel. Mais il n'a pu exploiter vraiment cette intuition profonde, dominé qu'il était par l'idéologie positiviste. Reconnaître l'historicité du social, c'est cesser d'en chercher les causes dans un au-delà du social lui-même, c'est reconnaître que le social ne relève que de lui-même, qu'il est à la fois institué et instituant.

Nous reviendrons longuement sur cette dimension proprement créatrice du social au cours du chapitre suivant. Il suffit ici de préciser que l'institution sociale est une institution du sens, institution de *significations* qui structurent la société, qui en marquent la spécificité et la font saisir comme un tout. N'étant ni *rationnelles*, puisqu'on ne peut les reconstruire logiquement, ni *réelles*, puisqu'on ne peut les dériver de rien, ces significations sont donc *imaginaires*¹⁷². Elles sont en outre *sociales* puisque relevant d'une instance de création, l'imaginaire radical¹⁷³, qu'il faut évidemment rapporter, non à un individu, non à un être empirique, mais au collectif anonyme que représente la société. Une fois admise cette *institution imaginaire de la société*, il devient clair que l'analyse de cette dernière ne peut consister dans la recherche de causes ou de raisons déterminantes rendant compte de son origine¹⁷⁴, mais doit plutôt dégager les significations imaginaires qui la structurent à partir de l'étude de son fonctionnement.

Qu'en est-il alors des sociétés occidentales que l'on peut dire *modernes* dans la mesure où elles « se sont instituées précisément en rompant avec l'univers religieux » ? Castoriadis précise que si elles « ont mis la religion à distance », « cela n'a pas été une fin en soi », mais parce qu'elles « se sont instituées moyennant l'émergence et, jusqu'à un certain point, l'institution effective dans la société de deux significations centrales, toutes deux hétérogènes, pour ne pas dire directement opposées à la religion chrétienne qui dominait cette aire social-historique¹⁷⁵ ». Ce que sont ces deux significations se laisse percevoir dans et par la dualité de la pensée de Marx qui se propose de développer une théorie scientifique du social tout en promouvant, par ailleurs, les luttes émancipatrices. Il s'agit, « d'une part, du projet de maîtrise prétendument "rationnelle" de la nature aussi bien que des êtres humains » – projet qui correspond à la dimension capitaliste des sociétés modernes ; et, d'autre part, du projet d'autonomie individuelle et sociale « qui correspond au projet démocratique, émancipatoire, révolutionnaire¹⁷⁶ ». La première de ces significations s'exprime au travers de la révolution galiléenne qu'elle autorise ; c'est elle qui pousse Marx à objectiver la société comme l'histoire et lui interdit de tirer profit des intuitions qu'il exprime en raison de sa sensibilité au mouvement ouvrier. C'est elle encore que manifeste le développement technoscientifique qui s'impose depuis, ainsi que l'organisation scientifique du travail si chère à Lénine, alors que la signification de l'autonomie « conduit à l'idée d'une démocratie participative¹⁷⁷ ». Leur présence conjointe dans le marxisme atteste bien de leur « contamination réciproque multiple¹⁷⁸ ».

Au vrai, à suivre Castoriadis, il semble que cette contamination se retrouve à tous les niveaux de la société, aussi bien dans ses institutions centrales que dans les vues et les pratiques de chacun, et que le compromis qui en résulte permet de saisir l'état de la société. C'est du moins ainsi qu'il propose une nouvelle approche du monde moderne marqué par trois périodes : « l'émergence (constitution) de l'Occident ; l'époque critique ("moderne") ;

le retrait dans le conformisme¹⁷⁹ ». Selon lui, l'Occident moderne prend corps durant une période allant du XII^e au début du XIII^e siècle. C'est le moment de l'autoconstitution de la protobourgeoisie, de la construction et de la croissance des cités nouvelles, de la revendication d'une sorte d'autonomie politique (allant depuis les droits communaux jusqu'à l'autogouvernement complet, selon les cas et les circonstances). Tout cela s'accompagnant de nouvelles attitudes intellectuelles et artistiques qui « préparent le terrain pour les résultats explosifs de la redécouverte et de la réception du droit romain, d'Aristote, puis de l'ensemble de l'héritage grec subsistant ». La tradition perd de son influence, au point que l'on voit resurgir, sous une forme embryonnaire, « le projet d'autonomie après une éclipse de quinze siècles¹⁸⁰ ».

La période critique s'inaugure avec « un tournant décisif » au XVIII^e siècle et continue « jusqu'aux guerres mondiales du XX^e siècle ». On assiste à une radicalisation du projet d'autonomie « aussi bien dans le champ social et politique qu'intellectuel » : il y a mise en question des formes politiques instituées, et apparition de formes nouvelles « impliquant des ruptures radicales avec le passé » : pour la première fois dans l'ère chrétienne, la philosophie rompt vraiment avec la théologie ; la science rationnelle se développe très rapidement ; et l'art invente de nouvelles formes. En même temps, précise Castoriadis, on assiste à la *création* du capitalisme, qu'il faut comprendre comme « nouvelle réalité sociale-économique ». Le trait marquant de cette période est à la fois la lutte, mais aussi « la contamination mutuelle » de ces deux significations imaginaires : autonomie d'un côté, expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle » de l'autre : « Elles mènent une coexistence ambiguë sous le toit de la "Raison". » Castoriadis ne dit pas grand-chose de ce processus de contamination des deux significations sociales modernes, sinon qu'il « pose des problèmes complexes, profonds et obscurs ». Il souligne toutefois deux éléments importants : l'influence grandissante de la « rationalité » et de la « rationalisation »

capitalistes; et la tendance de celle-ci à susciter «les illusions de l'autofondation, de la nécessité et de l'universalité».

La dernière période, enfin, correspond au retrait dans le conformisme. Castoriadis la considère, «après coup», comme s'imposant à partir des années 1950; de sorte qu'«après le mouvement des années 1960, le projet d'autonomie semble subir une éclipse totale¹⁸¹». Ce jugement d'une extrême sévérité sur notre monde se caractérise par ce qu'il nomme la «privatisation de l'individu», entendant par là le repli sur la sphère privée: «dans la réalité social-historique effective du capitalisme contemporain», les libertés protectrices des droits individuels, «essentiellement défensives», «fonctionnent de plus en plus comme un simple complément instrumental du dispositif maximisateur des jouissances individuelles. Et ce sont ces jouissances qui sont le seul contenu substantif de l'individualisme dont on nous rebat les oreilles¹⁸²».

La lutte contre la tendance dominante du système actuel reste bien évidemment une priorité pour qui entend encore parler de liberté en un sens non dévoyé, mais elle ne nous semble plus pouvoir se réclamer du marxisme traditionnel, même si beaucoup voudraient le croire. Il faut dire que l'effondrement que repère Castoriadis se manifeste principalement par des crises économiques et financières qui semblent donner raison à Marx. Si certains continuent à développer une pensée critique dans le cadre du marxisme, il ne s'agit plus vraiment du marxisme que Castoriadis a combattu. Qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le reconnaissent ou non, leurs thèses sont redevables à toutes les analyses qui leur ont permis de se dégager du dogmatisme ou, pour les plus jeunes, de l'éviter et de cesser d'envisager les problèmes sociaux à partir d'une vision relevant d'un économisme à prétention scientifique. Il est du reste tout à fait révélateur que bien des intellectuels critiques continuant à se référer à Marx insistent sur le fétichisme¹⁸³.

Castoriadis a toujours pensé en effet qu'en usant de cette catégorie centrale qui permet de dénoncer l'illusion consistant à

prendre pour naturel ce qui relève de l'ordre de l'institution sociale, Marx dépassait «la vue simplement économique et reconnaissait le rôle de l'imaginaire¹⁸⁴». Mais, comme nous savons, étant tombé «sous l'emprise de son propre fétichisme de l'économie comme "science"¹⁸⁵», il n'a rien pu faire de cette reconnaissance. Prétendre que l'économie relève d'une science au sens positif du terme suppose de la comprendre comme la simple description d'un développement nécessaire s'accomplissant par le biais de l'activité des hommes suivant le schéma hégélien bien connu de la ruse de la raison. Non seulement elle se trouve alors hors de l'ordre politique proprement dit, mais elle dessine le cadre intangible au sein duquel celui-ci doit s'inscrire. En parlant du «fétichisme de l'économie comme science», Castoriadis souligne la puissance mystificatrice de la signification imaginaire invitant à la maîtrise prétendument rationnelle de la nature et des hommes, indiquant par là même qu'elle est source d'aliénation. Comment les hommes pourraient-ils avoir la pleine maîtrise de leur devenir s'ils postulent une nécessité leur imposant une stricte orientation pour leur vie commune? C'est là un épineux problème qu'il convient d'envisager sous peine de laisser penser que le projet d'autonomie relève, lui aussi, d'une illusion.

QU'EST-CE QUE L'AUTONOMIE ?

—

L'analyse que fait Castoriadis concernant l'institution de la société permet de poser la seule question politique qui vaille : « Comment pouvons-nous aborder raisonnablement, sinon “rationnellement”, la question du jugement et du choix entre différentes institutions de la société¹⁸⁶ ? » La question politique est bien la question du choix par les individus des institutions qui leur permettent d'être les plus autonomes possible : choix qui n'a rien d'irrationnel, mais qui suppose bien un « jugement politique », une aptitude à se déterminer pour ce qu'il y a de plus « raisonnable », sans que pour autant ce raisonnable soit réductible à du rationnel, au sens étroit dont nous avons parlé plus haut (le rationnel comme illusion d'un fondement absolu).

La définition castoriadienne de la politique se précise, désignant une « activité collective dont l'objet est l'institution de la société en tant que telle¹⁸⁷ ». Ainsi comprise, la politique s'avère proprement indépassable ; ce qui manifeste l'inconséquence d'un certain socialisme utopique, dont on trouve des linéaments chez Marx lui-même, exprimant le désir d'une société spontanément harmonieuse pour laquelle toute institution serait superflue. Si une société autonome ne peut se passer d'institutions, il va de soi qu'elle ne saurait accepter l'idée que celles-ci s'imposent d'elles-mêmes, pour reconnaître qu'elle en est l'origine ou la source. Une société autonome est donc une société qui, consciente de son auto-institution, ne cesse de s'interroger sur le sens de celle-ci et d'en reprendre l'élaboration ; une société consciente que le pouvoir ne provient que d'elle-même et qu'il est l'affaire de tous. Bref, une société autonome se conçoit comme une société proprement démocratique.

L'HÉTÉRONOMIE INSTITUÉE OU L'ALIÉNATION SOCIALE

Le chapitre précédent a permis de comprendre pourquoi Castoriadis assure avoir abandonné le marxisme pour rester révolutionnaire : il s'agissait d'en finir avec une théorie qui, au-delà de ses intuitions géniales, reste dominée par le souci d'objectivité concernant la société et son devenir. C'est là une quête tout à fait illusoire relevant de l'imaginaire de la maîtrise qui s'exprime en Occident depuis la fin du Moyen Âge. Que Marx lui-même n'ait pu se dégager d'un tel imaginaire manifeste bien sa puissance de domination des esprits. C'est que, socialement institué, il est perçu comme relevant d'une dynamique inscrite dans les choses mêmes. Loin d'être exceptionnel, ce déni du caractère institué de la signification est à l'œuvre dans la quasi-totalité des cas : tout se passe en effet « comme si la société ne pouvait pas se reconnaître comme se faisant elle-même, comme institution d'elle-même, comme auto-institution¹⁸⁸ », note Castoriadis, qui perçoit en cela la marque de l'aliénation ou de l'hétéronomie sociale.

L'hétéronomie, son étymologie l'indique, c'est le fait que « le *nomos*, la loi, l'institution, est donné par quelqu'un d'autre – *heteros* », ainsi que le précise Castoriadis¹⁸⁹. Il ne faut toutefois pas s'imaginer que l'hétéronomie sociale dont il parle relève d'une dépossession volontaire de sa souveraineté par un peuple au profit d'un monarque, comme l'envisage Hobbes par exemple¹⁹⁰. Ce qu'il entend par ce terme est beaucoup plus fondamental : il y a hétéronomie parce que l'institution sociale, sa création plus précisément, « est imputée à une instance extra-sociale ou, en tout cas, échappant au pouvoir et à l'agir des humains vivants¹⁹¹ ». Si, dans le cadre des théories du contrat, les individus peuvent se trouver sous la domination effective d'un dirigeant tout-puissant, ils n'oublient pas pour autant lui avoir octroyé son statut au terme d'un contrat. Mais dans le cadre de l'hétéronomie que Castoriadis évoque, il y a déni par la société elle-même de son acte instituant : auto-instituée, elle s' imagine tenir d'un ailleurs ; créatrice des

significations qui la structurent, elle les rapporte à une source extérieure quelconque, qu'elle soit divine ou naturelle. L'hétéronomie sociale est donc à comprendre comme *aliénation*.

Comment comprendre ici ce terme que toute une tradition critique associe à la pensée de Marx, pour laquelle il désigne un processus social conduisant à une perte de soi pour l'individu qui se trouve comme séparé du monde et de lui-même¹⁹² ? Si l'idée de perte de soi est, bien entendu, présente dans l'acception que lui donne Castoriadis, l'aliénation concerne à ses yeux essentiellement un rapport à l'institution. Rapport double même puisque, d'une part, « les institutions peuvent être, et sont effectivement, aliénantes dans leur contenu spécifique » ; ce qui tient essentiellement à la division antagonique de la société allant de pair avec « le pouvoir d'une catégorie sociale déterminée sur l'ensemble¹⁹³ ».

Mais d'autre part, l'aliénation relève surtout de l'« *autonomisation* des institutions à l'égard de la société¹⁹⁴ ». Autrement dit, il y a aliénation à partir du moment où la dimension instituante de la société se trouve occultée de sorte que les institutions cessent d'apparaître pour ce qu'elles sont : des *productions sociales*. Ainsi en va-t-il quand la religion est perçue comme une puissance indépendante, imposant son ordre à la société qui en est pourtant l'origine¹⁹⁵, ou quand une société se trouve, comme la nôtre, obsédée par la rationalisation économique au point d'en oublier que c'est elle qui institue l'ordre économique, pour s'organiser, à tous les niveaux, afin de s'accorder aux « lois » de cet ordre¹⁹⁶. L'aliénation ne concerne alors plus seulement les rapports sociaux : « Il y a aliénation de la société *toutes classes confondues* à ses institutions », comme le souligne Castoriadis¹⁹⁷, qui manifeste ainsi la portée de sa rupture avec le marxisme et avec l'idée d'une lutte des classes : si l'autonomie doit valoir, elle doit valoir pour tous, puisque toutes les classes sont aliénées, même les classes dirigeantes.

L'aliénation ne se réduit donc pas à sa dimension économique ; elle est avant tout d'ordre politique. C'est au fond ce que Castoriadis exprimait en dénonçant une organisation du travail tendant à

réifier les ouvriers : l'absence de pouvoir du producteur sur sa propre activité relève bien d'une représentation imaginaire qui, non seulement envisage la productivité comme la finalité primordiale, mais qui assure en outre que celle-ci suppose une répartition des tâches conduisant les ouvriers à n'être que de simples exécutants. En assurant que la nature réelle des réactions spontanées de ces derniers était une demande d'autonomie, en insistant sur « le passage » existant entre la vie de l'atelier de production et l'ordre social lui-même, il exprimait une idée jamais démentie, qui marque une divergence claire avec Hannah Arendt : « La question sociale *est* une question politique¹⁹⁸. » Mais s'il pense que l'aliénation économique est toujours politique, il faut comprendre qu'il n'y a aucun sens, pour Castoriadis, à combattre l'aliénation politique sans tenir compte de la dimension économique. Nous l'avons déjà souligné, il ne conçoit pas que l'on scinde l'individu en travailleur et citoyen, prétendant nécessaire d'accepter les lois de l'économie tout en bénéficiant par ailleurs de droits politiques. Ce qui explique son refus des positions « réformistes », qu'il juge incohérentes ou « d'une secrète mauvaise foi¹⁹⁹ », mais qui expriment bien la puissance d'aliénation d'une signification imaginaire centrale des sociétés modernes.

Il est donc clairement impossible d'admettre que l'autonomie, *telle que la pense Castoriadis*, peut légitimer en quelque manière les nouvelles modalités d'organisation de l'entreprise capitaliste qui sont apparues au milieu des années des 1970 pour s'imposer véritablement au cours des années 1980-1990 – ce que semblent pourtant croire Luc Bolstanki et Ève Chiapello, auteurs d'un ouvrage important intitulé *Le Nouvel Esprit du capitalisme* traitant des « changements idéologiques qui ont accompagné les transformations récentes du capitalisme²⁰⁰ ». L'originalité de ce travail réside principalement dans le fait de montrer tout ce que cette nouvelle dynamique managériale doit aux pensées critiques du monde capitaliste que ces auteurs regroupent selon deux grandes orientations : la critique *sociale*, qui dénonce « l'égoïsme

des intérêts particuliers dans la société bourgeoise, et la misère croissante des classes populaires dans une société aux richesses sans précédent»; et la critique *artiste*, qui s'insurge contre le désenchantement et l'inauthenticité du monde capitaliste, mais aussi contre l'oppression interdisant l'expression de toute individualité, de toute créativité²⁰¹. Luc Bolstanki et Ève Chiapello soulignent alors tout ce que la nouvelle dynamique du capitalisme, son nouvel esprit plus exactement, doit aux thèmes de la critique artiste, trouvant notamment les appuis qui lui étaient nécessaires dans le champ syndical et le monde intellectuel en proposant une réélaboration «des thèmes venus de la gauche contestataire» afin de «les rendre compatibles avec les nouvelles exigences du management», ce qui vaut tout particulièrement pour «le thème gauchiste de l'autogestion²⁰²».

Sans doute doit-on reconnaître que la flexibilité demandée par l'organisation de l'entreprise se présente comme une réponse à une demande d'autonomie; mais comment envisager l'autogestion, ou la gestion ouvrière, en maintenant un appareil de direction séparé des travailleurs et ayant tout pouvoir de décision? Étant entendu, par ailleurs, que «la marche de l'entreprise dépend de mille façons de la marche de l'ensemble de l'économie et de la société», «on ne voit pas comment l'autogestion de l'entreprise pourrait acquérir un contenu véritable sans que les organes collectifs des producteurs et de la population assument les fonctions de coordination et d'orientation générale qui sont à présent entre les mains des différents pouvoirs politiques et économiques²⁰³». On se demande du reste comment quelqu'un qui affirme que «l'existence d'une hiérarchie est radicalement incompatible avec l'autogestion», et qui montre que l'abolition de la hiérarchie dans l'organisation de la production conduit *de facto* à celle des salaires et des revenus, pourrait être considéré comme un représentant de la seule critique artiste.

Il s'agit donc de reconnaître les limites de l'analyse de Boltanski et Chiapello s'appuyant sur une classification qui oppose de

manière non réfléchie critique artiste et critique sociale: n'envisageant pas que ces critiques puissent être indissociables, l'approche de ces deux auteurs prend pour nécessaire ce qui procède d'une véritable *dénaturation* de la notion d'autonomie. Il ne faut pas s'étonner, dès lors, que les craintes et les mises en garde de Castoriadis n'aient pas été entendues. Dès 1974, il exprimait pourtant sa très grande méfiance à l'égard de l'accueil «"intéressé", dans les deux sens du mot», réservé à l'idée d'autogestion par «ceux que rien n'y prédestinait, comme certains dirigeants d'entreprise ou certains personnages politiques»; et il prévenait que «si ceux qui, jusqu'à hier, étaient ses ennemis acharnés, l'adoptent et se chargent de "l'appliquer", on peut être certain que, dans la grande majorité des cas [...], le résultat sera d'en émasculer la réalisation²⁰⁴».

Ce n'est toutefois pas dans l'élaboration théorique en tant que telle que réside l'intérêt d'une analyse de l'aliénation, mais dans les perspectives qu'elle offre pour l'émancipation: «L'élucidation de l'origine de l'aliénation comme adversité éliminable, la mise à nu des conditions de l'hétéronomie comme moyen de leur abolition», doit permettre son dépassement²⁰⁵. C'est une idée centrale du marxisme, qui avait déjà insisté sur la nécessité de dépasser l'opposition entre théorie et pratique, que d'avoir envisagé le dépassement de l'aliénation sous les deux formes que nous avons précisées: aliénation en raison du contenu spécifique des institutions, d'une part, et aliénation toutes classes confondues aux institutions mêmes de l'autre. Mais Castoriadis parle alors d'«acception mythique» du communisme, laissant entendre que Marx s'est fourvoyé dans sa manière d'envisager ce dépassement. Quelle orientation convient-il de prendre alors? En quoi les vues de Castoriadis échappent-elles aux critiques qu'il adresse à l'auteur du *Manifeste communiste* et, plus généralement, à toute la tradition critique s'en réclamant? Sans doute convient-il de commencer par comprendre le sens de ces critiques.

LE COMMUNISME COMME ESPÉRANCE ILLUSOIRE

Convenons qu'il n'est pas banal d'associer Marx à des perspectives mythiques ou utopiques au sens trivial du mot, désignant par là un projet irréalisable, alors même qu'il n'a cessé de dénoncer le « socialisme et [le] communisme utopiques et critiques » : non seulement il consacre plusieurs pages du *Manifeste* à cette question, mais il a vivement réagi, dès le premier numéro de *La Revue communiste*, contre le projet du citoyen Cabet qui, las d'être persécuté et calomnié par tous pour ses positions communistes, invitait ses camarades à fuir la France pour le Texas²⁰⁶. Ce que Marx reproche à Cabet, c'est de penser que le communisme puisse s'édifier immédiatement par l'occupation de terres vierges, comme s'il suffisait d'un voyage pour « annuler des siècles d'éducation européenne, chrétienne et bourgeoise²⁰⁷ ».

Cela n'empêche nullement Marx d'envisager « la phase supérieure du communisme²⁰⁸ » de manière quasiment utopique comme le moment où « les différences de classe auront disparu », où donc « le pouvoir public perdra son caractère politique » – moment qui doit être celui d'une société comprise comme « une association où le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous²⁰⁹ ». L'imprécision de telles formules explique un jugement mitigé de la part de Castoriadis. Il reconnaît que « dans les intuitions de Marx concernant le dépassement de l'aliénation, il y a une foule d'éléments d'une vérité incontestable » – notamment la nécessité de l'abolition des classes et d'une transformation des institutions entraînant un bouleversement dans les vies individuelles comme dans la vie collective. Mais il affirme aussi que « ces éléments ont subi, parfois chez Marx et Engels eux-mêmes, et en tout cas chez les marxistes, un glissement vers une mythologie mal définie mais finalement mystificatrice²¹⁰ ». Ce que Castoriadis conteste ici, c'est le fait que l'on puisse s'imaginer possible « une société d'où serait absente toute résistance, toute épaisseur, toute opacité ; une société qui

serait elle-même pure transparence, où les désirs de tous s'accorderaient spontanément [...] ; une société qui découvrirait, formulerait et réaliserait sa volonté collective sans passer par des institutions, ou dont les institutions ne feraient jamais problème » : c'est là un « état irréel et irréalisable dont la représentation doit être éliminée²¹¹ », assure-t-il.

L'impossibilité d'une transparence à soi, pour la société, tient à sa nature même. Elle se donne certes comme « structure des ensembles humains », mais elle « dépasse toute structure donnée » ; elle est en effet « un productif insaisissable, un formant informe, un toujours plus et toujours aussi autre ». Elle est un collectif anonyme, c'est-à-dire « ce qui ne peut se présenter que dans et par l'institution, mais qui est toujours infiniment plus que l'institution puisqu'il est, paradoxalement, à la fois [...] ce qui la crée, la maintient en existence, l'altère, la détruit ». Bref, dans la mesure où la société n'est pas seulement instituée mais également *instituyente*, puisqu'elle ne relève que d'elle-même, elle restera à jamais insaisissable ou objectivable, car cela « implique quelque chose qui ne peut jamais être donné comme tel ». Il ne peut donc pas davantage être question « d'une société sans institution » que d'une société « qui coïnciderait intégralement avec ses institutions²¹² ». N'est-ce pourtant pas ce que vise Marx quand il envisage le stade supérieur du communisme comme société sans conflit ?

Comme on sait, arrivée à ce stade, la société pourra faire sienne la formule de Prosper Enfantin en écrivant sur ses bannières : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins²¹³ ! » Marx pense avoir ainsi trouvé la solution à la question de la justice posée par Aristote. Castoriadis se demande toutefois si « le caractère *apparemment* “inattaquable” de la réponse de Marx ne vient pas précisément de son contenu *mythique* ». Tout se passe en effet comme si la thèse de Marx représentait « une suppression des conditions sous lesquelles il y a problème » ; comme si elle signifiait que « la seule manière de résoudre la question de la justice

(c'est-à-dire, de la politique) est de créer les conditions pour que cette question ne se pose plus²¹⁴ ». Il lui paraît en effet que Marx n'entend pas simplement s'évader du droit bourgeois, mais bien du droit tout court ; qu'il envisage « de résorber totalement la loi dans le comportement effectif des individus, de supprimer tout écart aussi bien entre le privé et le public qu'entre la société instituante et la société instituée, de revenir à une naturalité (surnaturelle) de l'homme ». Cessant alors d'être « asservi par l'« abstraction » », un tel homme « deviendrait immédiatement un universel concret, à savoir, selon la propre expression de Marx, « homme total »²¹⁵ ».

Mais que faut-il au juste entendre par cette expression d'*homme total*, sinon comme le précise Henri Lefebvre dans une formule aux accents hégéliens, « le sujet et l'objet du devenir » ? D'abord « déchiré, et dissocié, et enchaîné à la nécessité et à l'abstraction », c'est-à-dire aliéné, l'homme se dégage de son aliénation, il devient libre, « il devient totalité, comme la nature, mais en la dominant ». Aussi, « la fin de l'aliénation humaine sera « le retour de l'homme à lui-même », c'est-à-dire l'unité de tous les éléments de l'humain ». Lefebvre précise qu'en cela « l'idée de l'homme total prolonge » les tentatives passées où « l'unité de l'homme avec la communauté était recherchée dans les rites religieux ou les impératifs moraux » et où « l'unité de l'homme avec l'univers semblait atteinte dans certains moments de communion extatique où la conscience sortait de soi ». Mais, ajoute-t-il, « après le moment de la conversion, ou de la communion, ou de l'extase, l'être humain retrouvait son malheur », de sorte qu'il faut reconnaître que « *cet effort vers l'unique* [nous soulignons], s'est presque toujours manifesté jusqu'ici dans l'aliénation ». Si l'idée de l'homme total s'inscrit dans cette quête, c'est « sur un plan positif et efficace », ce pourquoi Lefebvre conclut son passage sur l'homme total par un appel à une « philosophie nouvelle » dont la tâche sera « d'« effectuer » les liaisons implicites entre tous les éléments et aspects du contenu de la conscience et de l'être

humains » et dont le seul critère sera « un critère pratique : éliminer ce qui arrête le mouvement, ce qui sépare et dissocie, ce qui empêche le Dépassement²¹⁶ ».

Est-il meilleure illustration de ce qu'avance et combat Castoriadis ? Le marxisme, dans certaines de ses expressions tout du moins, relève bien encore du religieux. Loin de signifier une sortie de l'aliénation, une telle perspective doit être comprise comme une de ses expressions les plus insidieuses, et rapprochée du sentiment « océanique » dont parle Freud, qui semble relever d'un désir secret d'éternité²¹⁷. Au contraire, Castoriadis insiste sur la reconnaissance nécessaire et explicite de la finitude humaine et du chaos du monde ; ce pour quoi il assure que « la question de la société autonome est aussi celle-ci : jusqu'à quand l'humanité aura-t-elle besoin de se cacher l'Abîme du monde et d'elle-même derrière les simulacres institués ?²¹⁸ » La question paraît désespérée. Mais son expression même atteste qu'il est possible de se dégager, au moins partiellement, de l'emprise des représentations traditionnelles, et que l'aliénation n'est pas une fatalité. Du moins Castoriadis en est-il clairement convaincu.

L'AUTONOMIE COMME INSTITUTION EXPLICITE

Dans un texte où il s'interroge sur les raisons de l'hétéronomie, Castoriadis note que « seule la distraction pourrait nous faire oublier que cette interrogation même réfute l'idée d'une hétéronomie essentielle ou structurale, puisqu'elle n'est elle-même possible que comme rupture effective – fût-elle partielle – de cette hétéronomie²¹⁹ ». Mettre en question l'institution, c'est bien ne plus lui être totalement inféodé : quand Xénophane dénonce la dimension anthropomorphe de la religion grecque ou que Socrate questionne les Athéniens sur les valeurs de la cité, ils manifestent une liberté effective. Mais l'histoire montre plus, puisque c'est un *fait* que certaines sociétés ont créé des institutions véritablement démocratiques comme ce fut le cas en Grèce

ancienne ou, plus récemment, en France au moment de la Révolution de 1789 – événement que Castoriadis définit comme « la première révolution qui pose clairement l'idée d'une auto-institution explicite de la société²²⁰ ». Nier l'autonomie n'a dans cette perspective aucun sens puisque la possibilité de poser la question de l'autonomie suppose qu'on ne soit pas entièrement dans l'hétéronomie. Qui vit dans l'hétéronomie totale est totalement illusionné par elle et ne peut aucunement se penser comme hétéronome – et s'il le fait, c'est qu'il a déjà cessé de l'être.

Castoriadis invite donc à abandonner les visions traditionnelles de l'aliénation qui tendent à en faire une fatalité psychique, historique ou métaphysique. On peut, à cet égard, distinguer trois vues classiques de l'aliénation : tout d'abord ce que Castoriadis appelle lui-même « la vue théologique²²¹ », qui apparaît sous de multiples formes tout au long de l'histoire de la philosophie, et qui désigne comme aliénation ce qui n'est rien d'autre que la condition de l'être humain (sa finitude, sa mortalité, sa contingence, etc.) ; une vision historico-sociale, ensuite, telle qu'on la trouve chez Merleau-Ponty évoquant « comme un maléfice de la vie à plusieurs²²² » ou chez Sartre avec son concept de prático-inerte²²³, par exemple, pour qui l'aliénation tient de l'enlèvement de l'homme dans un monde qui est déjà donné et qui dévie nécessairement ses intentions ; une vision psychologique, enfin, que l'on trouve par exemple chez Lacan, qui assure que l'on est fondamentalement aliéné au « discours de l'Autre ».

Aucune de ces vues n'est satisfaisante selon Castoriadis, qui dénonce aisément la dimension mystificatrice de la « vue théologique de l'aliénation » ; laquelle commence par poser la plénitude de l'être pour se désoler, ensuite, de la finitude humaine. Ainsi fait-elle « mine de découvrir, comme s'il s'agissait d'une étape seconde, ce qui était là dès le départ comme position et réalité première du sujet ; ce statut premier qui apparaît ainsi comme négation d'un autre statut est alors présenté comme un déficit ou un manque et noyé dans une lamentation édifiée et

édifiante²²⁴ ». On comprend l'ironie grinçante avec laquelle Castoriadis dénonce un certain existentialisme ne cessant d'évoquer le « manque à être », le « néant », ou le « dés-être » de l'homme²²⁵. En réalité, l'aliénation n'est pas ce « manque à être » ; elle « n'est pas la temporalité, et n'est pas la mort ; c'est les masques posés devant la temporalité, devant la mort, le refuge cherché dans un imaginaire intemporel et immortel²²⁶ ». L'aliénation ne réside nullement dans la finitude, mais bien plutôt dans l'incapacité d'assumer celle-ci, ou, sur le plan social, dans le refus par les sociétés de leur auto-institution, de leur autocréation comme de leur possibilité de destruction. Affirmer la fatalité de l'aliénation en raison de la finitude, c'est être victime du refus de cette finitude conçue comme manque par rapport à une plénitude illusoire, c'est manifester son aliénation à une signification imaginaire laissée hors de tout questionnement.

La vision historico-sociale de l'aliénation n'est pas moins absurde que la vision théologique, dont elle semble n'être qu'une simple variante : dire qu'il y a comme un maléfice de la vie ou de l'existence à plusieurs, selon la formule de Merleau-Ponty déjà évoquée, est tout aussi aberrant que se demander s'il y a un maléfice de l'existence tout court, étant donné qu'il n'y a d'existence que collective²²⁷. Le raisonnement est ici le même que précédemment : au lieu de partir de ce qui est réellement, à savoir l'existence dans un contexte historico-social donné, on part d'une définition abstraite de l'être et l'on pose le réel comme manque, comme négatif par rapport à ce qui devrait être. L'aliénation tiendrait de ce que la volonté serait forcément détournée par le monde matériel et le monde social : autant dire que mon corps ou ma condition spatio-temporelle sont des « maléfices », ce qui est absurde puisque ce sont ces limitations mêmes qui me définissent, qui rendent possible mon existence et ma perception du monde²²⁸. Il serait tout aussi absurde de vouloir mettre entre parenthèses l'existence des autres, au prétexte de se vouloir libre, car une telle liberté prétendrait « supprimer ce qui la soutient comme désir et

comme visée, à savoir que tout ce qui fait sens dans mon existence vient des autres et va vers eux²²⁹ ».

De la vision psychologique ou psychanalytique de l'aliénation, nous ne dirons que quelques mots parce qu'elle n'entre pas vraiment dans le cadre de notre étude, même si elle a permis de discréditer les revendications politiques d'autonomie en laissant entendre qu'elles manifestaient un désir infantile en contradiction avec le « principe de réalité ». Castoriadis a fort bien montré qu'ici encore il y a inversion dans le raisonnement : ce n'est pas l'individu réclamant l'autonomie qui manifeste une attitude infantile, mais plutôt « le conformiste ou l'apolitique » qui « accepte la Loi sans la discuter et ne désire pas participer à sa formation²³⁰ ». Mais, plus fondamentalement, ce qui est en jeu, c'est la possibilité d'une aliénation originelle, produite dès l'enfance par le processus de socialisation et l'incorporation des signifiants maîtres d'une société, c'est-à-dire les significations imaginaires sociales. Castoriadis ne le nie évidemment pas, insistant au contraire sur le fait que toute société tend à produire des individus adaptés à son fonctionnement, et qu'elle y parvient d'autant mieux que la socialisation qu'elle impose commence dès la naissance. Mais cela ne signifie aucunement l'impossibilité radicale de l'autonomie. D'une part, en effet, il est des modes de socialisation et d'éducation qui visent explicitement l'autonomie de chacun ; d'autre part, il faut reconnaître que le processus identificatoire à l'origine de la subjectivité n'équivaut pas à une perte de soi, mais qu'il est au contraire la condition de sa propre identité²³¹. Dire de l'individu qu'il est condamné à l'aliénation sous prétexte qu'il est pris au piège de son reflet dans le miroir ou parce qu'il est fait du discours de l'Autre est incohérent, car « celui qui dit : l'autonomie est impossible, tout discours est nécessairement dominé par l'imaginaire, nie le discours cohérent, à commencer par le sien propre²³² ». En outre, il est contradictoire avec le projet de la psychanalyse, qui, comme *praxis*, vise l'autonomie du sujet qui parle, c'est-à-dire, non la négation de l'inconscient, mais *un autre rapport* à l'inconscient²³³.

Toutefois une chose est d'assurer que l'aliénation n'est pas une fatalité ; une autre d'explicitier pourquoi elle se manifeste si largement. Il y a bien une énigme : chaque société s'auto-institue, elle n'a de fondement ni dans la réalité ni dans la rationalité ; et pourtant ses institutions ont une tendance « naturelle » à s'autonomiser, à occulter leur propre origine imaginaire. Comment expliquer ce phénomène ? Pourquoi l'auto-institution ne s'exprime-t-elle pas comme autonomie ? Pourquoi et comment donc « le système symbolique des institutions parvient-il à s'autonomiser²³⁴ » ? Il serait absurde et tautologique de dire que cela relève de la nature même du symbolisme. Pire, « cela reviendrait à dire qu'il est dans la nature du sujet de s'aliéner dans les symboles qu'il emploie, donc abolir tout discours, tout dialogue, toute vérité, en posant que tout ce que nous disons est porté par la fatalité automatique des chaînes symboliques²³⁵ ». Il s'agit bien évidemment ici d'une critique du structuralisme dominant à l'époque où Castoriadis rédige ces pages qui tiennent à la prise de conscience de l'insuffisance d'une « interprétation purement symbolique des institutions ». Celle-ci ne peut éclairer les questions qu'elle ne manque pourtant pas de soulever : « Pourquoi *ce* système-*ci* de symboles, et pas un autre ? Quelles sont les *significations* véhiculées par les symboles, le système des signifiés auquel renvoie le système des signifiants ? Comment les réseaux symboliques parviennent-ils à s'autonomiser²³⁶ ? » Ce que le structuralisme n'a pas perçu, c'est bien que le symbolique, c'est-à-dire « la manière d'être sous laquelle se donne l'institution²³⁷ », ne se suffit pas à lui-même et « se réfère nécessairement à quelque chose qui n'est pas du symbolique²³⁸ ». Nul besoin ici d'envisager les raisons, « profondément liées », de ces limitations. Qu'il suffise de préciser, d'une part, que la reconnaissance de l'arbitraire du signe invite à se demander pourquoi tel signe particulier s'est imposé quand un autre eût tout aussi bien convenu ; d'autre part, que le sens ne peut se limiter à n'être qu'un effet de structure²³⁹ ; enfin et surtout, qu'un système symbolique pris en lui-même ne s'impose

pas comme une force aveugle, mais autorise «son usage lucide par la société». Ce dernier trait est décisif puisqu'il ouvre sur la possibilité de l'autonomie sociale, laquelle doit être à même de dominer son système symbolique au lieu d'être dominée par lui.

Reste à préciser cet élément, «source de ce qui se donne chaque fois comme *sens* indiscutable et indiscuté», présupposé par le symbolique. Castoriadis affirme qu'il «n'est rien d'autre que l'*imaginaire* de la société ou de l'époque considérée²⁴⁰» et, ce faisant, renverse la priorité accordée au symbolique par tout le courant structuraliste, qu'il accuse de rester aveugle devant la création de sens. Par imaginaire, il faut ici entendre «la faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été)»; il s'agit donc «d'un imaginaire dernier ou radical, comme racine commune de l'imaginaire effectif et du symbolique²⁴¹», seule instance capable de création véritable. Ce recours à l'imaginaire est, comme nous le montrerons dans notre seconde partie, la seule manière cohérente de rendre compte de significations sociales qui ne peuvent être ni reconstruites logiquement, comme c'est le cas dans une perspective hégélienne, ni déduites de la nature comme dans une optique fonctionnaliste. Ces significations sociales ont pour fonction de masquer le Chaos ou l'Abîme dont elles procèdent et qui n'est que l'autre nom de l'Être – autrement dit le réel comme succession, dépourvue de sens, de moments d'émergence et de moments de destruction²⁴². «La signification émerge pour recouvrir le Chaos, faisant être un mode d'être qui se pose comme négation du Chaos. Mais c'est encore le Chaos qui se manifeste dans et par cette émergence elle-même pour autant que celle-ci n'a aucune "raison d'être"²⁴³.» Se dégageant de l'opposition traditionnelle entre transcendance et immanence, Castoriadis souligne la présence d'une «transcendance» au cœur même de l'immanence qu'elle ne cesse d'altérer: «Le Chaos n'est pas séparé», précise-t-il, «il est source perpétuelle, altération toujours

imminente, origine qui n'est pas reléguée hors du temps ou à un moment de mise en marche du temps, mais constamment présente dans et par le temps.» Et c'est cela même, le Chaos ou l'Abîme, que les significations imaginaires sociales visent à occulter en construisant un monde, en proposant du sens. «En posant son institution comme imposée par une source extérieure à elle, la société recouvre le Chaos, ou établit un compromis avec lui, elle se défend contre l'Abîme qu'elle est en elle-même²⁴⁴», note Castoriadis en une remarque essentielle suggérant que, si elle donne sens au Chaos, l'institution ne peut le recouvrir totalement. Sans cesse menacée par la possibilité de la réapparition de ce Sans-Fond, comme par le retour d'un refoulé, elle ne peut qu'affirmer davantage son occultation. Toute société se manifeste ainsi comme un pour-soi se définissant par son autoconservation, son autocentrisme et son aptitude à créer un monde propre²⁴⁵.

La tendance des sociétés à ne pas se reconnaître comme origine de ces significations tient donc à la difficulté, pour l'humanité, «d'accepter le Chaos et de l'accepter *comme* Chaos²⁴⁶». Ce pour quoi les significations imaginaires ne se contentent pas d'être une réponse au Chaos, si l'on peut dire, mais le *dénient*; ce qui «entraîne nécessairement la position d'une source extra-sociale de l'institution²⁴⁷». La société refuse ainsi de se savoir à l'origine d'elle-même et des significations qui la structurent, elle occulte sa dimension *instituant*e, pour ne se reconnaître qu'en tant qu'*instituée* par un Autre. De la sorte, celui-ci devient la source ultime du sens, la réponse dernière à *toutes* les questions qui peuvent se poser pour elle. Castoriadis parle alors d'une *clôture du sens*, assurant que les questions qui ne pourraient être élucidées dans et par l'imaginaire social sont «mentalement et psychiquement impossibles pour les membres de la société²⁴⁸». Et comme les significations imaginaires sociales, source de sens, spécifient ce qui est juste et ce qui est injuste, indiquant par là ce qu'il convient de faire ou non, et établissent des types d'affects sous-tendant les actions qu'elles valorisent²⁴⁹, nous pouvons considérer le fait

de les rapporter à une origine transcendante par rapport au social comme la marque même de l'hétéronomie au sens propre du terme : recevoir les lois d'un Autre.

Mais cela ne vaut pas pour *toutes* les sociétés. L'analyse ici rapportée l'atteste, puisque la mise en évidence de l'hétéronomie sociale est toujours le signe d'une autonomie, dont la condition première est la mise en question des institutions, de leur *validité*. Si, dans les sociétés hétéronomes, les significations sont acceptées sans discussion, si leur validité est donc *de fait* pour et dans l'ordre social qu'elles structurent, l'autonomie conduit à l'émergence de la notion de validité *de droit* qu'il faut comprendre comme une « méta-catégorie²⁵⁰ » correspondant à la réflexion et à la délibération, c'est-à-dire à la raison philosophique permettant la reprise et le jugement de *toute* signification sociale, sans restriction. Étant signification sociale, l'autonomie est de l'ordre de la création et l'on ne saurait rendre compte de son origine ; ce qui n'interdit nullement de tâcher d'éclairer les conditions dans lesquelles elle a émergé. D'où l'intérêt de Castoriadis pour la démocratie grecque antique, qui est la première société ayant rompu la clôture du sens. L'expérience grecque fondatrice est en effet celle de l'absence d'ordre naturel, de la primauté du *chaos* sur le *cosmos*, conduisant à la reconnaissance de la nécessité de l'institution. Autrement dit, la rupture historique fondamentale qui s'opère en Grèce classique, et qui doit se comprendre comme rupture de la clôture du sens, se manifeste principalement à travers la découverte – au sens fort du mot : *découverte*, « dés-obturation » comme dit Castoriadis – de l'Abîme, du Chaos comme élément même de l'Être.

Cette expérience se double de la prise de conscience du risque mortifère inhérent au fait de laisser le Chaos s'imposer sans partage dans les affaires humaines. On perçoit ainsi que « la création de la démocratie est, philosophiquement, une réponse à l'ordre a-sensé du monde, et la sortie du cycle de l'*hubris* ». Or, précise Castoriadis, « elle n'est cela que parce que, simultanément et consubstantielle-

ment, elle contient la reconnaissance de ce qu'aucune autre tradition (ou prescription divine) ne fournit la norme qui pourrait régler les affaires humaines²⁵¹ ». La démocratie se présente donc comme l'expression de l'autonomie, au sens d'une auto-institution consciente : ayant reconnu la contingence de toute institution particulière, elle reconnaît également la nécessité de l'institution.

L'analyse de la dimension imaginaire du social conduit donc Castoriadis à une approche élargie de la politique qui s'entend maintenant comme visant non plus seulement l'organisation de la production, mais l'institution en tant que telle. Cela se manifeste par le fait qu'il cesse de parler de gestion ouvrière, ou même d'autogestion, pour user du terme démocratie. C'est bien la société dans son ensemble, en ce qu'elle prétend s'organiser elle-même, qui se trouve concernée.

IMAGINAIRE ET POLITIQUE

—

UN VIEUX PROBLÈME: THÉORIE ET PRATIQUE

POUR UNE PRAXIS RENOUVELÉE

Comme nous l'avons déjà suggéré, la première partie de *L'Institution imaginaire de la société* représente bien plus qu'une simple lecture critique de la théorie marxiste. C'est toute tentative de fondation d'un mouvement révolutionnaire sur l'énoncé de lois prétendument « objectives » qui se trouve mise en cause. Castoriadis considère que la « transformation du marxisme en théorie achevée » constitue son acte de décès ou, plus précisément, « la mort de son inspiration révolutionnaire initiale²⁵² ». Mais au-delà, c'est l'idée même d'une théorie fondant l'action, définissant à la fois l'être du sujet qui agit et l'être de la réalité naturelle ou sociale à transformer, qu'il condamne. Ce n'est donc pas seulement « le contenu spécifique du marxisme » qui est « inacceptable », mais « l'idée même d'une théorie achevée et définitive » qui est « chimérique et mystificatrice²⁵³ ».

Il faut bien mesurer la radicalité de la critique de Castoriadis ici, qui met en cause la tradition philosophique, et plus particulièrement la tradition de la philosophie politique, dans sa manière d'envisager les rapports entre théorie et pratique. Pour cette tradition, qui remonte à Platon, la pratique se comprend toujours comme une application de la théorie, comme une mise en œuvre d'un savoir préalable. Chez Platon, la connaissance – entendons la connaissance *véritable* – n'est rien d'autre que la contemplation des Idées ou des Formes, modèles intelligibles de la réalité sensible, et en premier lieu contemplation de l'Idée du Bien. Car c'est seulement la vision du Bien, insiste Platon, qui permet de « se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique²⁵⁴ ». Elle est la garantie d'une pratique politique à la fois juste et effi-

cace qu'il faut donc comprendre, selon un modèle technique, comme l'application d'un savoir théorique le plus pur relevant de la contemplation d'essences immuables et éternelles qui sont autant de modèles à imiter dans le monde changeant du sensible et des affaires humaines.

Peu importe ici que la pensée de Platon ait évolué, qu'ayant éprouvé des difficultés à appliquer le modèle intellectuel défini dans *La République*, il en soit venu à une vision plus pragmatique dans les *Lois*²⁵⁵. Peu importe également que la philosophie politique ait pu proposer des versions assouplies de ce modèle fondamental, en transformant la *theoria* platonicienne en une théorie nourrie de l'expérience historique et de la connaissance des hommes, comme ce fut cas avec le «moment machiavélien». C'est l'affirmation de la primauté du *savoir* sur l'*action* qui compte : un savoir posé comme savoir-faire permettant d'obtenir les résultats que l'on poursuit, qu'il s'agisse d'établir la justice dans la cité ou, si l'on reste dans le schéma machiavélien, de se maintenir au pouvoir.

Castoriadis développe une sévère critique de l'articulation classique entre théorie et pratique, marquant ainsi sa fidélité à «l'inspiration révolutionnaire initiale²⁵⁶» de Marx, lequel propose en effet une philosophie de la *praxis* qui met au premier plan l'activité des hommes pour modifier leur environnement naturel et la société dans laquelle ils vivent – autrement dit, une philosophie du travail et de l'action humaine.

Si Castoriadis a pu se réclamer de Marx, c'est avant tout en raison de la manière dont ce dernier a pensé la *praxis* qui, loin de se comprendre comme simple application d'un savoir préexistant, conduit à discréditer toute théorie ne se confrontant pas à l'épreuve de la pratique ; ce qui devait permettre de nourrir un projet authentiquement révolutionnaire. Or, nous l'avons vu, cet espoir d'un dépassement de la conception classique du rapport théorie/pratique a été doublement déçu. D'une part, le terrain de la pratique a invalidé la plupart des analyses marxiennes – ce qui implique, paradoxalement, qu'être un marxiste cohérent, c'est

cesser d'être marxiste. D'autre part, Marx n'a pu se dégager de l'imaginaire de la maîtrise rationnelle de la nature et des hommes : en proposant une théorie scientifique du socialisme, il a fini par tomber dans les impasses qu'il avait pourtant lui-même dénoncées, à savoir faire de la pratique révolutionnaire l'application pure et simple d'un savoir de l'économie et de l'histoire dont le parti communiste devenait le détenteur légitime.

Est-il possible de maintenir une pensée de la *praxis* sans retomber dans les apories du projet marxiste ? Et si oui, comment ? Ce sont là les questions qui occupent Castoriadis à partir de la deuxième moitié des années 1950 jusqu'à son abandon définitif du marxisme. Il ne faut pas perdre de vue que l'effort théorique remarquable qu'il produit alors est directement en prise avec des problèmes d'ordre pratique comme ceux concernant les mouvements de masse, le militantisme, la nature du capitalisme. C'est bien ce qui explique qu'il donne toute sa mesure à une catégorie absente de la pensée de Marx comme de la totalité de la pensée politique depuis Platon : la catégorie de *création*. On peut lire les premiers résultats de ses recherches dans une série de textes datant des années 1957-1960 regroupés en une publication posthume sous le titre de *Création et praxis*²⁵⁷.

Castoriadis s'efforce d'y dépasser les apories des philosophies classiques de la connaissance qui ne parviennent en définitive pas à rendre raison du phénomène de la connaissance et qui, selon lui, se résument à deux grandes positions : l'idéalisme qui pose le primat du sujet sur l'objet, et le réalisme qui part du pré-supposé contraire. «Comment peut-on résoudre la contradiction résultant de ce que : si le sujet connaissant est pris dans le réseau des lois de son objet, aucun discours n'est possible sur ce savoir ; s'il ne l'est pas, il ne peut rien connaître ? », se demande Castoriadis avant de répondre : «Par le concept de *création*²⁵⁸.» Si le sujet n'échappe pas aux lois du monde qu'il étudie, il n'en *crée* pas moins de nouvelles lois par son activité de connaissance ; ainsi ne se contente-t-il pas de mettre en acte des possibilités exis-

tantes : il « crée de nouveaux possibles²⁵⁹ ». Le sujet est donc à la fois *dans* le monde qu'il étudie, puisque soumis à ses lois, et *au-delà* de ce monde, dans la mesure où il crée de nouvelles déterminations, dont il tient compte par la suite. La connaissance ne peut simplement relever de la contemplation (*theoria*), elle ne peut rester extérieure à son objet, mais doit créer de nouvelles déterminations, même si elle est tenue de s'appuyer ou *s'étayer* (comme il le dira plus tard) sur l'être du monde. Autant dire que la connaissance ne prend sens que dans la mesure où elle s'inscrit dans un projet de compréhension du monde qui est une création de l'homme et non un simple dévoilement de ce qui est déjà là sous les yeux : la théorie n'a ainsi de sens que parce qu'elle n'est pas pure théorie, mais qu'elle est déjà une certaine forme de *pratique*.

Ce qui, dans ces textes de 1957-1960, est dit de la théorie en général, et plus précisément de la théorie en tant qu'elle désigne la connaissance du monde, vaut pour la théorie politique, laquelle n'est aucunement pour Castoriadis un ensemble de connaissances qui relèvent d'une *épistémè* et dont l'application suffirait à garantir la constitution d'un ordre politique juste. Toute théorie est création, promotion à l'existence de nouveaux possibles, et la théorie politique n'échappe pas à cette règle. Par ailleurs, si l'activité de connaissance s'enracine dans un projet humain de compréhension du monde qui suppose de *créer* du sens, la théorie politique suppose une articulation au projet d'autonomie qui permet de donner un sens à l'histoire humaine. « Nous déchiffrons, ou croyons déchiffrer, dans l'histoire effective une signification – la demande d'autonomie²⁶⁰ », assure Castoriadis.

La théorie de Castoriadis, ou ce que nous préférons appeler sa « pensée politique », doit se comprendre, non comme description de la « réalité politique », si l'on entend par là le fonctionnement des institutions explicites, ni comme prescription de normes absolues, mais bien comme l'élucidation même du projet d'autonomie qui a émergé et s'est affirmé une première fois en Grèce ancienne pour renaître à l'aube de la modernité après une éclipse

de plusieurs siècles²⁶¹. On voit mieux à présent à quel point l'on se trompe en faisant de la théorie philosophique de Castoriadis une conséquence de son retrait hors de la politique effective, ou bien en l'envisageant comme une volonté de « sauver la révolution », selon la formule d'Axel Honneth²⁶². Elle n'est pas non plus un ensemble de techniques et de méthodes pour constituer une société véritablement autonome : projet absolument vain, dont le marxisme a été l'exemple le plus emblématique. La pensée de Castoriadis représente à la fois une tentative, comme toute philosophie, pour « prendre en charge la totalité du pensable²⁶³ », et une manière de poursuivre le projet d'autonomie. C'est en ce sens que la philosophie de Castoriadis, en dépit de ses aspects extrêmement spéculatifs, ne se dissocie jamais de la *praxis* et réaffirme le primat de la pratique sur la théorie. Elle suppose même – et c'est ce point que nous nous proposons désormais d'aborder – une nouvelle manière de concevoir la *praxis*, une définition radicalement neuve de ce concept. Si la théorie n'est jamais pure contemplation, si elle est déjà une forme de la *praxis*, alors il importe de redéfinir cette dernière, ne serait-ce que pour comprendre le statut même de la théorie ; ce que Castoriadis entreprend de faire dans le deuxième chapitre de *L'Institution imaginaire de la société*²⁶⁴.

La *praxis* dans son sens le plus immédiat, celui d'un faire, d'une action humaine, qui se déploie aussi bien dans le domaine de la médecine et de la pédagogie que dans celui de la politique, est une notion qui, au-delà de Marx, renvoie à Aristote, dont on connaît l'importance pour Castoriadis²⁶⁵. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, ce dernier opère une distinction tout à fait fondamentale entre l'action (*praxis*) et la production (*poiesis*). La *poiesis* est une activité qui a sa fin dans quelque chose d'autre que soi-même, c'est-à-dire dans un objet, une chose qu'elle produit ou fabrique. Par exemple, l'art de bâtir est une *poiesis* qui trouve sa raison d'être dans le bâtiment construit, édifié. La technique fait en ce sens partie de la catégorie de *poiesis*, car, comme

l'écrit Aristote, «exercer une technique, c'est voir à ce que soit générée l'une des choses qui peuvent être ou n'être pas et dont l'origine se trouve dans le producteur mais pas dans le produit²⁶⁶». Au contraire, la *praxis* est une activité qui a sa fin en elle-même : l'action politique en est un exemple, au même titre que le jeu, l'activité sportive ou la médecine, qui ne produisent aucun objet qui serait séparable, mais qui ont leur fin en elles-mêmes. La *praxis* ne relève pas d'une technique : elle est une activité qui ne produit rien et dont le sens est tout entier dans son effectuation. L'importance d'une telle définition n'est plus à démontrer. Reprise par Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, elle permet de manifester que l'action (au sens de *praxis*) vaut, non par ce qu'elle produit, mais parce qu'elle manifeste l'identité de celui qui agit²⁶⁷. Insistons sur le fait qu'elle n'est pas à comprendre comme une relation entre une fin et des moyens, mais qu'elle est à elle-même sa propre fin. Dire avec Aristote que «toute technique et toute démarche méthodique – mais il en va de même de l'action (*praxis*) et de la décision – semblent viser quelque chose de bon²⁶⁸», c'est dire que la finalité de la *praxis* est le bien, au sens de sa bonne réalisation.

Si le concept de *praxis* s'origine dans la pensée aristotélicienne, il n'en est pas moins totalement remanié et réinventé par Castoriadis, même s'il conserve la distinction entre *praxis* et *poiesis* – la *praxis* n'ayant en effet rien d'une production ou d'un savoir-faire (*technè*). Il précise toutefois cette notion de *praxis* par différence avec deux autres types qui sont autant de cas limites : l'activité réflexe et l'activité technique. L'activité réflexe, totalement inconsciente, n'a rien à voir avec un quelconque savoir ; elle relève de la biologie et « n'appartient pas au monde de l'histoire²⁶⁹ ». À l'extrême opposé se trouve l'activité « purement rationnelle » qui s'appuie sur un savoir exhaustif (ou quasiment exhaustif) de son domaine, et qui doit se comprendre comme l'articulation rationnelle et consciente de fins voulues et des moyens méthodiquement mis en œuvre pour les atteindre. Castoriadis note alors

qu'«un tel type d'activité est approximativement réalisé dans l'histoire, c'est la *technique*²⁷⁰». Ce terme est utilisé de manière très générale par Castoriadis et s'applique à des activités qui *stricto sensu* ne relèvent pas de la *poiesis*, même s'il y va de l'application d'un savoir déterministe : l'activité d'un ouvrier sur une chaîne de montage, par exemple, ou la solution d'une équation du second degré relèvent de la *technique* au sens général du terme.

L'activité réflexe et l'activité technique n'en sont pas moins des cas extrêmes, l'une étant inconsciente et l'autre pleinement rationnelle et totalement maîtrisée. Or la plupart des activités humaines, qu'il s'agisse des activités de la vie quotidienne ou des activités considérées comme « les plus élevées » (comme peuvent l'être la pédagogie, la psychanalyse et la médecine), ne relèvent ni du simple réflexe ni de la mise en œuvre d'un savoir parfaitement conscient et méthodique. Si l'on peut espérer, souhaiter même, la lucidité des parents dans l'éducation de leur enfant, « il est par définition exclu que cela puisse se faire à partir d'une élucidation totale de l'être de l'enfant et du rapport pédagogique²⁷¹ ». La pédagogie ne peut donc nullement être envisagée comme une discipline technique qui mettrait en œuvre un certain nombre de moyens (des « outils pédagogiques ») au service de fins préalablement définies (la réussite de l'élève, par exemple), et ceci grâce à une connaissance exhaustive de la psychologie de l'enfant, comme le prétendent les sciences de l'éducation. Cela tient au fait que l'éducation est *essentielllement* un rapport entre deux êtres humains, l'éducateur et l'éduqué ; rapport qui ne peut faire l'objet d'une théorie complète et qui n'autorise pas de prévision assurée, puisqu'il évoluera en fonction de « ce que l'un et l'autre feront²⁷² ». Ce rapport humain, en tant qu'interaction de deux libertés, est lui-même création. Ceci est également vrai des activités dans lesquelles il n'existe pas d'interaction entre deux individus, mais où le sujet affronte seul une tâche, comme une tâche intellectuelle par exemple, ou une œuvre. L'écriture d'un ouvrage ne relève ni d'une parfaite lucidité, comme si l'on savait par avance

et dans le moindre détail ce qu'on allait écrire, ni de l'inconscience absolue, comme une mauvaise interprétation de la théorie kantienne du génie pourrait nous le faire croire.

Castoriadis va toutefois préciser encore le sens de la *praxis*, assurant qu'elle est « ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie²⁷³ ». Comme exemple de *praxis*, Castoriadis reprend toujours les trois « métiers impossibles » que sont, selon Freud, la pédagogie, la médecine et la politique. Il est clair en effet que ces trois types d'activité ne relèvent pas de l'articulation entre fin et moyens qui est propre à l'activité technique, laquelle suppose non seulement l'extériorité de la fin par rapport aux moyens, qui ne sont justement que des *moyens* à son service, mais encore que cette fin soit réalisable ou accessible et que les moyens puissent être déterminés pour la produire nécessairement ou probablement suivant un calcul rationnel. Au contraire, dans la *praxis*, l'autonomie est à la fois une fin et un moyen, comme cela se manifeste clairement dans le cas de l'éducation. Dans la mesure où elle ne se réduit pas à un simple dressage ou à l'inculcation par la contrainte d'*habitus*, dans la mesure donc où elle vise l'autonomie de l'élève, elle cherche à le rendre capable de faire de lui-même ce qui lui a été appris par le maître, et donc de se passer du maître. Mais une telle éducation serait une contradiction dans les termes si elle ne présupposait pas que les élèves étaient *déjà* autonomes, si elle les prenait pour de simples réceptacles passifs d'un savoir qui leur reste fondamentalement extérieur. Kant avait déjà souligné, dans son opuscule sur les Lumières, que penser par soi-même est comparable à l'apprentissage de la marche ; dans les deux cas, il convient de se libérer des entraves artificielles et de s'y essayer²⁷⁴. Ainsi faut-il reconnaître l'apparent paradoxe constitutif de tout rapport pédagogique authentique, que pour apprendre à des élèves à penser, il faut supposer qu'ils savent déjà penser. On comprend que « la *praxis* ne se laisse pas ramener à un schéma de fins et de moyens²⁷⁵ » :

il faut plutôt dire qu'il y a « rapport interne entre ce qui est visé (le développement de l'autonomie) et ce par quoi il est visé (l'exercice de cette autonomie)²⁷⁶ ». Il s'agit là de deux moments d'un même processus, qu'il serait artificiel de séparer. L'essentiel à retenir est que, tout en étant activité consciente, la *praxis* qui est *une* ne peut résider dans l'application d'un savoir préalable. Cela est particulièrement important pour ce qui concerne la pratique politique, qui ne pourra jamais se comprendre comme la mise en œuvre directe et mécanique d'une théorie.

Ce ne sont pas seulement les philosophies politiques classiques que Castoriadis dénonce ici, mais aussi et surtout la théorie marxiste : « Exiger que le projet révolutionnaire soit fondé sur une théorie complète, c'est donc en fait assimiler la politique à une technique, et poser son domaine d'action – l'histoire – comme objet possible d'un savoir fini et exhaustif²⁷⁷ » – deux prétentions irréalisables. Malgré les apparences, il convient de mesurer ce qui sépare la notion castoriadienne de *praxis* de ce que Marx définissait par ce terme, en en faisant l'un de ses concepts fondamentaux et en affirmant son primat sur toute autre forme de réalité sociale, notamment sur la théorie.

« Toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui entraînent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution naturelle dans la pratique humaine (*praxis*) et dans la compréhension de cette pratique », peut-on lire dans les *Thèses sur Feuerbach*²⁷⁸. Pour Marx toutefois, la *praxis* n'est rien d'autre que l'action par laquelle l'homme transforme son environnement afin de satisfaire ses besoins. Le sens aristotélicien du mot *praxis* est totalement oublié et se trouve confondu avec ce qu'Aristote lui opposait, à savoir la *poiesis*. En assurant que toute action – qu'elle relève du travail, de la politique, ou même de la guerre – se définit comme *production*, ou que les hommes « font » l'histoire, ou encore que la violence est « l'accoucheuse de toute vieille société grosse d'une société nouvelle », Marx use clairement d'un paradigme technique²⁷⁹. Envisagée comme l'application d'un

savoir – de l'économie et de l'histoire pour le « socialisme scientifique » –, la politique sera pour le marxisme, comme c'était le cas pour Platon, l'apanage de quelques-uns.

Au contraire, la conception de la *praxis* que l'on trouve chez Castoriadis, qui interdit toute compréhension technique de la politique, et notamment toute description de l'activité politique en termes de moyens et de fins, conduit à défendre la démocratie. C'est bien pour échapper aux contradictions du léninisme, qui entendait éclairer les masses en leur apportant la conscience révolutionnaire de l'extérieur, que Castoriadis définit la politique révolutionnaire comme « une *praxis* qui se donne comme objet l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie de tous et reconnaît que celle-ci présuppose une transformation radicale de la société qui ne sera, à son tour, possible que par le déploiement de l'activité autonome des hommes²⁸⁰ ». Nous reviendrons longuement sur cette définition de la politique. Qu'il suffise ici de souligner une nouvelle fois que si l'autonomie est une fin, aucun savoir préexistant n'est là qui permettrait de la produire comme un effet résultant nécessairement de la mise en œuvre de moyens que ce savoir préciserait. Une telle autonomie, mécaniquement produite, serait à l'évidence totalement contradictoire.

PSYCHANALYSE ET POLITIQUE

Nous venons de suggérer que ce qui amène Castoriadis à proposer une nouvelle approche de la *praxis*, ne reprenant ni la conception aristotélicienne ni la conception marxiste, relève avant tout d'une préoccupation militante : comment agir en faveur de l'émancipation des masses sans occuper la position de dirigeant ? Reste toutefois à se demander, avec Marcuse, comment des individus qui « ont subi une domination efficace et réussie » peuvent « créer par eux-mêmes les conditions de la liberté²⁸¹ ». C'est là une question fort délicate sur laquelle bute toute pensée de l'émancipation. Rousseau assurait déjà que « les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir²⁸² » ; et Marx ne disait

pas autre chose en notant que « même le besoin de grand air cesse d'être un besoin pour l'ouvrier²⁸³ ». Mais sans doute est-ce chez Platon qu'il faut chercher la première réflexion construite sur cette thématique, quand il invite à se demander, au livre VII de la *République*, comment des prisonniers, enchaînés depuis leur enfance dans une caverne où ils ne peuvent voir que des ombres portées sur la paroi qui leur fait face, pourraient ne serait-ce que s'imaginer qu'ils ne voient que des ombres. La tentation est grande ici de retrouver l'option léniniste visant à constituer un parti d'avant-garde permettant de lutter efficacement contre la domination subie par les masses. C'est là toutefois une orientation à laquelle interdit de céder la redéfinition de l'objectif révolutionnaire comme abolition de la distinction fixe et pérenne entre dirigeants et dirigés. Ce n'est pas le moindre des mérites de Castoriadis que d'avoir cherché à résoudre les difficultés du militantisme en reprenant justement la notion de *praxis* pour montrer que lutter contre la domination tout en contenant le risque bureaucratique n'est possible qu'en se faisant le relais des demandes confuses des masses, pour leur permettre de prendre elles-mêmes conscience de leur aspiration secrète à l'autonomie.

Il convient de le noter, cette approche renouvelée de la *praxis* que propose Castoriadis est contemporaine du moment où ils s'implique à la fois intellectuellement et pratiquement dans le champ psychanalytique²⁸⁴. Ce n'est donc nullement un hasard si, dès les années 1960, cette discipline apparaît dans ses textes comme un exemple privilégié et comme un modèle de *praxis*. Selon lui, « la constitution parallèle de la pratique et de la théorie psychanalytique par Freud, de 1886 à sa mort, fournissent probablement la meilleure illustration de ce double rapport » entre théorie et pratique. C'est qu'ici, en effet, « la théorie ne pourrait être donnée préalablement, puisqu'elle émerge constamment de l'activité elle-même. Élucidation et transformation du réel progressent, dans la *praxis*, dans un conditionnement réciproque. Et c'est cette double progression qui est la justification de la *praxis*²⁸⁵ ».

La psychanalyse n'est donc pas une science aux yeux de Castoriadis. Il l'affirme avec la plus grande fermeté dans un texte au titre explicite paru en octobre 1968 : « Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science »²⁸⁶. Plus précisément, il s'agit dans cet article de dénoncer une tendance de la psychanalyse à se donner comme une science, tendance présente dès le début puisqu'on la trouve chez Freud²⁸⁷, en montrant comment elle échappe en fait aux critères de scientificité les plus communs, à savoir l'observation, la vérification et la communicabilité. Certes, les phénomènes décrits et étudiés par la psychanalyse – rêves, lapsus, actes manqués, etc. – sont observables, mais l'observateur fait lui-même partie de ce qui est observé et ne peut vraiment objectiver ses observations : « Comment s'en extraira-t-il, comment se posera-t-il face à l'objet pour rendre possible la *theoria* scientifique²⁸⁸ ? » La psychanalyse n'est pas une théorie scientifique au sens où elle ne peut pas se fonder sur la séparation stricte de l'observateur et de l'observé, puisque son objet n'est pas simplement placé devant elle (*ob-jet*).

Elle ne peut non plus souscrire aux règles minimales de la vérification, qui sont déterminantes dans toutes les sciences de la nature : « Comment donc y aurait-il vérification, puisque celle-ci ne peut avoir lieu que dans le champ de l'analyse et que celui-ci ne peut se constituer que par le transfert, qui est à son tour essentiellement non-vérité²⁸⁹ ? » Aucun dispositif expérimental objectif ne peut permettre de tester les hypothèses du psychanalyste, dont la validité dépend de leur reconnaissance par le patient. Comme une telle « croyance » relève du transfert, les hypothèses psychanalytiques défont tous les dispositifs scientifiques de constitution de la vérité. Elles ne sont, du reste, nullement énonçables selon les modalités en vigueur dans la science. Pour celle-ci, les résultats obtenus sont universellement communicables, alors que ceux de l'analyse ne sont pas compréhensibles en dehors du cadre strict où elle s'exerce. C'est bien pourquoi, comme le rappelle Castoriadis, Freud déclarait « franchement » « que ne

peuvent discuter d'analyse que ceux qui en ont eu l'expérience personnelle²⁹⁰ ». Il faut enfin souligner que, contrairement à la science qui procède à la description de phénomènes objectifs pour lesquels il suffit d'ouvrir les yeux, la psychanalyse interroge le *sens*. Certes, l'objet de la psychanalyse a bien une « réalité » (l'inconscient et ses *logoi embioi*, ses significations vivantes, comme dit Castoriadis²⁹¹), mais celle-ci n'est pas comparable à la « réalité » d'un objet physique dans la mesure où il est *sens incarné*. Or, souligne Castoriadis, « il n'est pas de science du sens », puisqu'il est impossible de formaliser le « savoir qui porte sur le sens²⁹² ».

La psychanalyse, il faut en convenir, n'est pas une science, mais bien davantage une herméneutique – même si, contrairement à Paul Ricœur, Castoriadis n'utilise pas ce terme²⁹³. Il parle à son sujet d'une « activité pratico-poïétique²⁹⁴ » pour signifier qu'il s'agit d'une pratique qui amène le sujet à *se* comprendre et à *se* transformer, travaillant à produire un nouveau rapport du sujet à son inconscient et à lui-même. Ainsi comprise, la *praxis* psychanalytique est également *poiesis* : elle produit un nouvel être, elle fait « ce que la nature est dans l'impossibilité d'accomplir²⁹⁵ ». Mais elle n'est pas *poiesis* au sens de l'application rationnelle d'un savoir qui serait la théorie analytique : si théorie analytique il y a – et la psychanalyse est également et indéniablement théorie –, il ne s'agit pas d'une théorie scientifique et objective, qui « contemple » son objet. La psychanalyse est avant tout une *pratique* qui ne pose pas fondamentalement son objet (l'inconscient) comme objet à étudier mais comme objet à écouter et à faire parler pour que le sujet se sente l'auteur de son propre discours. Cela interdit de faire de la psychanalyse une doctrine réfutable par de simples arguments théoriques. Il convient du reste de se souvenir qu'elle s'origine non dans une théorie pure, préalable à toute pratique, mais *dans la pratique elle-même*. C'est par une confrontation permanente avec les difficultés que celle-ci soulève que Freud ne cesse de reprendre ses élaborations théoriques dont les concepts ne sont d'ailleurs pas de pures créations

de sa part, puisqu'ils émanent souvent des patients eux-mêmes. Comme toute *praxis*, la psychanalyse est bien interaction, coopération entre un patient et un analyste qui, à travers sa pratique, poursuit sa propre analyse. Telle est bien la troisième différence entre la psychanalyse et la théorie, au sens ordinaire du terme : la théorie analytique ne relève pas d'une « décision heuristique » de Freud, qui aurait choisi de réfuter une hypothèse jusque-là admise. Comme le souligne Castoriadis, le projet de la psychanalyse « ne s'accomplit pleinement que lorsque Freud entre dans le projet de son auto-analyse, projet consistant à se comprendre pour se transformer²⁹⁶ ». La psychanalyse est ainsi l'activité commune de deux sujets, l'analysant et l'analyste, dont l'effet en retour concerne tout aussi bien celui qui est censé diriger la cure.

On peut, partant de là, saisir ce que doivent être les rapports entre théorie et pratique : de même que Freud ne cesse de reprendre ses théorisations à partir des problèmes posés par la pratique, Castoriadis considère que les concepts utilisés en politique ne doivent pas être étrangers à la pratique. Un penseur politique ne peut se contenter de raisonner à l'aide de représentations *a priori*, qu'il suffirait d'appliquer à la matière sociale afin de l'informer, comme dans le paradigme platonicien de la politique. Il ne peut pas davantage s'assurer d'une théorie achevée qui, à l'instar de la théorie marxiste, présuppose la connaissance de l'histoire et de son sens avant même que celui-ci ne soit advenu.

La psychanalyse révèle ainsi clairement sa dimension politique. Nous avons dit qu'elle se comprend comme pratique permettant une évolution effective du sujet. Précisons, même si cela peut paraître évident, qu'il s'agit là d'une démarche visant l'autonomie ; ce qui suppose de tenter de se défaire de l'emprise sur soi « du discours de l'Autre » comme dit Lacan, c'est-à-dire de « la régulation par l'inconscient²⁹⁷ ». Castoriadis reprend la célèbre formule de Freud : *Wo es war, soll Ich werden*, qu'il propose de traduire par *où était Ça, Je dois/doit devenir* – et non *advenir*, comme on fait d'ordinaire –, afin de mettre l'accent sur la dimen-

sion de processus permanent engagé ici. Précisons qu'il ne s'agit nullement d'éliminer l'inconscient, de le conquérir ou de l'« assécher²⁹⁸ » ; ce qui serait en effet un « objectif à la fois inaccessible et monstrueux ». Inaccessible, « puisqu'il ne peut pas exister d'être humain dont l'inconscient a été conquis par le conscient, dont les pulsions sont soumises à un contrôle complet par les considérations rationnelles, qui a cessé de phantasmer et de rêver », cet objectif est en outre monstrueux, dans la mesure où le propre de l'homme n'est pas la raison, mais l'imagination qui suppose « le surgissement continu, incontrôlé et incontrôlable de notre imagination radicale créatrice dans et par le flux des représentations, des affects et des désirs²⁹⁹ ». Aussi convient-il de compléter la formulation freudienne par : *Wo Ich bin, soll auch Es auftauchen – là où je suis, Ça doit aussi émerger³⁰⁰*.

D'un point de vue thérapeutique, on peut donc dire qu'« une des fins de l'analyse est de libérer ce flux du refoulement auquel il est soumis par un Je qui n'est d'habitude qu'une construction rigide et essentiellement sociale ». Autant dire que l'analysant doit découvrir ses pulsions pour mieux les réguler ; ce qui est « décisif », assure Castoriadis, puisqu'opposant « explicitement l'analyse à toutes les éthiques fondées sur la condamnation du désir, et donc de la culpabilité ». D'un point de vue plus directement politique, il indique que le sujet doit reconnaître la « folie » de son désir de toute-puissance et y renoncer consciemment, au lieu de le vivre au travers de l'imaginaire social contemporain de la maîtrise pseudo-rationnelle de la nature et des hommes.

Soulignons, pour clore ce chapitre, la radicalité de la proposition de Castoriadis qui subvertit les catégories de théorie et de pratique et leur articulation traditionnelle. Il ne faudra donc pas s'attendre à trouver chez lui une théorie qui dicterait une pratique politique, qui prescrirait des conduites à tenir ou des stratégies à adopter : si « le projet est l'élément de la *praxis* (et de toute activité)³⁰¹ », il faut se garder de le définir trop précisément afin d'éviter qu'il ne se substitue à l'activité autonome des individus.

Une telle théorie serait en contradiction avec les finalités qu'elle poursuit : rendre pensable l'autonomie, montrer qu'elle est la condition non seulement d'une démocratie authentique, mais de la société et de l'histoire elle-même. C'est là encore un point de rupture avec la tradition marxiste, qui faisait de la philosophie un instrument au service du prolétariat pour l'avènement d'un monde nouveau et meilleur. Marx pensait la « fin de la philosophie » ou envisageait son dépassement ; Castoriadis assure, au contraire, que l'effort philosophique, cette « interrogation sans fin³⁰² », est intrinsèquement lié à la politique véritable.

Si les analyses développées dans le cadre de « Socialisme ou Barbarie » n'avaient de sens que comme outils d'un projet de transformation révolutionnaire de la société³⁰³, la réflexion initiée par Castoriadis à partir de la suspension du groupe déborde largement les cadres d'une telle perspective : elle est une tentative pour refonder la pensée elle-même. Elle s'inscrit toutefois dans le cadre d'une pensée critique de la société, consciente qu'elle est qu'il ne suffit plus d'élaborer de nouveaux outils théoriques, mais que c'est la philosophie elle-même qu'il faut transformer. Dans la mesure où la philosophie est consubstantielle au projet d'autonomie, la politique peut, doit, conduire à l'interroger, à la mettre en question avec l'ontologie qu'elle défend. Ce que fera, magistralement, Castoriadis en cessant de militer de manière traditionnelle.

LE RECOURS À L'IMAGINAIRE

—

C'est sans doute la notion d'imaginaire qui manifeste le mieux l'originalité de la pensée de Castoriadis, dans la mesure où elle représente la clef de voûte de sa pensée, alors même que la philosophie politique traditionnelle n'a eu de cesse d'exclure toute référence à l'imagination. N'y a-t-il pas toutefois quelque chose de mystifiant dans le fait de placer ainsi l'imaginaire au fondement des institutions sociales et de l'histoire elle-même, de la part de qui évoque un principe ultime pour expliquer toute forme de changement social ou historique ?

QU'EST-CE QUE L'IMAGINAIRE INSTITUANT ?

Nous savons que Castoriadis fait référence à l'imaginaire afin de rendre compte de la créativité de ce qu'il désigne du terme de « social-historique », réunissant en une seule les questions de l'histoire et de la société. Il dénonce ainsi toute approche économique ou fonctionnelle de la société, qui prétend « expliquer aussi bien l'existence de l'institution que ses caractéristiques (idéalement jusqu'aux moindres détails) par la *fonction* que l'institution remplit dans la société et les circonstances données, par son rôle dans *l'économie d'ensemble* de la vie sociale³⁰⁴ ». C'est là, note-t-il justement, une approche que partagent la plupart des marxistes, pour qui les institutions doivent se comprendre comme autant de moyens que la société adopte pour répondre – de manière plus ou moins rapide, et toujours avec un temps de retard – aux exigences de l'infrastructure économique. Autant dire qu'elles renvoient prioritairement aux besoins. Or, remarque Castoriadis, il est impossible de déterminer des besoins *réels* que les institutions sociales viendraient satisfaire, d'autant qu'il s'agit toujours pour

l'homme de besoins *sociaux*, pris dans une élaboration culturelle. Certes, reconnaît-il, « une société ne peut exister que si une série de fonctions sont constamment accomplies (production, enfanement et éducation, gestion de la collectivité, règlement des litiges, etc.) », mais il est clair qu'« elle ne se réduit pas à cela, ni ses façons de faire face à ses problèmes ne lui sont dictés une fois pour toutes par sa “nature” ». Ce que les fonctionnalistes ne semblent pas saisir, c'est qu'une société « s'invente et se définit aussi bien de nouveaux modes de répondre à ces besoins que de nouveaux besoins³⁰⁵ », alors qu'eux perçoivent plutôt le changement social comme une adaptation toujours plus grande de la société aux nouvelles exigences qui résultent de l'évolution des techniques, de l'économie ou des mentalités. Ils ne peuvent donc saisir ni la création de nouvelles formes sociales indépendantes de toute détermination par l'infrastructure³⁰⁶ ni le maintien de formes sociales anciennes condamnées par le progrès technique ou la progressive rationalisation des conditions d'existence.

Ce que cette vue économique-fonctionnelle méconnaît, même si elle en admet l'existence, c'est l'*importance* du symbolique pour la vie sociale, comme le manifeste l'exemple, déjà évoqué, d'un anthropologue marxiste qui, étudiant la vie de tribus mexicaines où les récoltes se doublent de pratiques rituelles, n'accorde aucun intérêt aux dernières. Mais cela vaut également pour la société occidentale, comme le souligne Castoriadis en rappelant une formule d'Engels par laquelle celui-ci affirme que « dans un État moderne, il faut non seulement que le droit corresponde à la situation économique, mais encore qu'il en soit l'expression systématique qui ne s'inflige pas un démenti propre par ses contradictions internes³⁰⁷ ». Castoriadis n'a pas de mal à montrer que cette idée d'une adéquation entre l'ordre symbolique et les rapports sociaux « réels » (qui sont tout aussi mythologiques que les besoins « réels ») ne se vérifie jamais : c'est ainsi que le droit romain, ce monument de rationalité et de fonctionnalité, ne fut en aucune manière élaboré pour correspondre à la situation réelle

de son époque, et qu'il lui fallut des siècles pour adopter un caractère rationnel et systématique. Et que dire du droit commun encore en vigueur dans l'Allemagne capitaliste de 1900 que, suivant la logique d'Engels, les progrès mêmes du système économique auraient dû rendre désuet depuis longtemps³⁰⁸ ?

Plus profondément, c'est l'idée d'un symbolisme exprimant la « vraie substance » des rapports sociaux qu'il convient d'abandonner. Comment penser que la vie sociale aurait « quelque chose à exprimer » qui serait déjà « pleinement réel *avant* la langue dans laquelle il sera exprimé » ? Comment prétendre saisir un « contenu » de cette vie qui serait premier et qui « “se donnerait” une expression dans les institutions indépendamment de celles-ci³⁰⁹ » ? Mieux vaut donc admettre que les relations sociales sont *toujours déjà instituées*, qu'elles ne prennent de sens que dans une société *donnée* et dans un système symbolique *donné*, « parce qu'elles ont été posées comme façons de faire universelles, symboliques ou sanctionnées³¹⁰ ». L'idée marxiste assurant que les relations économiques sont plus « réelles » que les rapports juridiques, relevant eux de la « superstructure », et que l'économie détermine le droit est, par conséquent, une idée fausse. Cette idée, selon laquelle dans l'ordre social c'est l'ordre économique qui prime, émane des sociétés capitalistes au sein desquelles elle prend sens³¹¹.

Mais de quoi relève alors l'institution ? Castoriadis n'entend pas proposer une simple inversion des termes de la vue économique-fonctionnelle en affirmant que le symbolisme institutionnel « déterminerait » le contenu de la vie sociale. Cela ne permettrait pas davantage de reconnaître la créativité dans le social-historique, laissant plutôt penser, avec les structuralistes, qu'un ordre symbolique imposerait sa logique implacable à l'ensemble de la vie sociale³¹². Il faut convenir que l'ordre du symbolique n'est pas rigoureusement autonome : non seulement il peut y avoir un usage réfléchi et lucide du symbolisme, mais il faut surtout reconnaître qu'il renvoie nécessairement à autre chose que lui-même, à quelque chose de plus profond, à savoir *l'ima-*

ginaire. Tout symbolisme présuppose en effet « la capacité de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est³¹³ », ce qui est la condition ultime de tout langage et de toute représentation. Le symbolisme est donc la manifestation la plus évidente de l'imaginaire social, que Castoriadis appelle *imaginaire radical* ou *imaginaire instituant*. Comme *imaginaire* il n'est autre que la faculté d'inventer quelque chose qui n'est pas donné ; il est en outre défini comme *instituant* afin de le distinguer de l'institué, imaginaire effectif, constitué par l'ensemble des signes, des symboles, des représentations d'une société, dont il est la source. C'est bien sa dimension créatrice qui importe : il institue les significations sociales dans la mesure où il les crée.

Faut-il le préciser ? Cette création n'est pas « création de "matière-énergie", mais création de formes (*eidè*) » ; elle n'est donc pas « création *cum nihilo*, sans "moyens" et sans conditions, sur une table rase ». Mais comme il y a là davantage un conditionnement qu'une détermination, cela n'empêche nullement de parler de création, de création *ex nihilo* ; autrement dit, même si l'on doit reconnaître que les significations imaginaires sont des créations « sous contrainte », on peut être assuré que ce sont « des créations libres et immotivées³¹⁴ ». Aussi, le fait même que « le social-historique émerge dans ce qui n'est pas le social-historique – dans le présocial, ou le naturel³¹⁵ », n'interdit en rien que l'on parle de création. Castoriadis parle de l'*étayage* de l'institution sur cette « première strate naturelle ». La reprise d'un terme freudien, désignant la manière dont les pulsions sexuelles s'étaient ou « s'appuient » (*anlehn*) sur les pulsions d'autoconservation, vise à souligner que l'organisation du social *informe* et *transforme* cette strate sur quoi elle s'étaye ou « s'appuie », de sorte que le « passage du naturel au social » s'exprime par l'émergence d'un ordre nouveau : « Finalement, conclut Castoriadis, *ce sur quoi même* il y a étayage est *altéré* par la société du fait même de l'étayage. » Mais comme le donné naturel premier ne peut être altéré que dans la mesure où il « se laisse altérer », il convient de

reconnaître que la « réalité » naturelle est indéterminée à un degré essentiel pour le faire social³¹⁶.

Cette hypothèse d'un imaginaire instituant, qui n'est l'imaginaire de personne en particulier mais qui est toujours à renvoyer au collectif anonyme, permet ainsi de rendre raison de l'existence et de la cohésion des sociétés comme de leurs transformations. Toutes les sociétés se constituent et se comprennent, en effet, conformément à un certain nombre de significations, que Castoriadis appelle *significations imaginaires sociales*. Elles sont imaginaires parce qu'elles ne sont ni réelles ni rationnelles : elles ne relèvent pas du monde de la perception ni même d'une combinaison d'éléments originellement perçus ; elles ne sont pas non plus rationnelles au sens où on pourrait les fonder ou les ramener à des exigences logiques de notre esprit. Au contraire, ce qui les caractérise, c'est qu'elles sont arbitraires et totalement contingentes. Même si l'on parvient, par exemple, à montrer que l'institution de la religion remplit certaines fonctions bien précises dans la société, il est impossible de démontrer pourquoi c'est telle religion qui existe, avec telle croyance et tels rituels bien précis³¹⁷. « Pourquoi, de toutes les tribus pastorales qui ont erré au deuxième millénaire avant notre ère entre Thèbes et Babylone, une seule a choisi d'expédier au Ciel un Père innommable, sévère et vindicatif, d'en faire l'unique créateur et le fondement de la Loi et d'introduire ainsi le monothéisme dans l'histoire³¹⁸ ? » À cette question, il n'y a pas de réponse rationnelle : l'idée d'un Dieu unique est une signification imaginaire, au sens où elle n'est ni réelle ni rationnelle, elle est une *création* absolue, qui n'est elle-même dérivée de rien.

On perçoit mieux comment ce recours à l'hypothèse d'un imaginaire instituant répond au constat de la créativité propre au social-historique, concept qui constitue, comme nous savons, une totalité chez Castoriadis, car il est absurde de poser une société qui ne serait pas affectée par l'histoire, qui n'aurait pas sa propre manière de s'historialiser. Malgré ses intuitions, Marx n'a pas su

véritablement faire droit à la créativité propre aux phénomènes historiques, trop fasciné qu'il était par le modèle du déterminisme scientifique emprunté aux sciences de la nature. Le passage d'un déterminisme technique et économique chez Marx à une logique dialectique chez les marxistes postérieurs ne change d'ailleurs rien à l'affaire : la nouveauté comme telle est ignorée, et l'ensemble des phénomènes historiques renvoyé à une même rationalité totalisante. Castoriadis pose, au contraire, les questions essentielles de toute philosophie qui réfléchit sur l'histoire : « Qu'est-ce que l'histoire ; notamment comment et pourquoi y a-t-il altération temporelle d'une société, en quoi est-elle altération, y a-t-il émergence du nouveau dans cette histoire, et que signifie-t-elle³¹⁹ ? » Il pose ainsi la question des conditions transcendantales de l'histoire. La thèse qu'il avance sur ce point est extrêmement simple, s'articulant parfaitement à celle sur l'origine de la société : « L'histoire est impossible et inconcevable en dehors de l'*imagination productrice et créatrice*, de ce que nous avons appelé l'*imaginaire radical* tel qu'il se manifeste à la fois et indissolublement dans le *faire* historique et dans la constitution explicite, avant toute rationalité explicite, d'un univers de *significations*³²⁰. »

On pouvait s'y attendre, la pensée de l'histoire qu'il avance rompt avec la totalité des pensées de l'histoire qui le précèdent, comme sa pensée du social se trouvait en rupture avec les pensées traditionnelles. Il récuse toutes les philosophies de l'histoire vue comme un progrès qui avaient été portées par le mouvement des Lumières, comme il récuse le système hégélien ou le matérialisme dialectique, et ce pour la même raison : ces philosophies ont ignoré la dimension de la nouveauté ou de la création au sein de l'histoire, et ont donc ignoré ce qu'avait de spécifique la temporalité historique. Elles sont restées prisonnières d'un certain nombre de schèmes de pensée propres à ce que Castoriadis appelle la « pensée héritée », en particulier celui de la thèse métaphysique selon laquelle tout ce qui existe est déterminé, qu'il s'agisse d'un concept, d'une chose ou d'un sujet. Elles ont également été incapables de

dépasser la logique qui découle de ce principe de la détermination, à savoir la logique *ensembliste-identitaire*.

Par logique ensembliste-identitaire – que, par contraction, il appelle aussi logique « ensidique » – Castoriadis entend la logique qui règne sur toute la pensée et toute l'activité rationnelle : il s'agit tout d'abord d'une logique de la détermination, au sens où « depuis vingt-cinq siècles, la pensée gréco-occidentale se constitue, s'élabore, s'amplifie et s'affine sur cette thèse : être, c'est être quelque chose de déterminé », définissable et sans ambiguïté³²¹. Son principe fondamental est donc le *principe d'identité* selon lequel une chose est ce qu'elle est, ce qui suppose qu'on puisse la séparer de ce qu'elle n'est pas, l'abstraire du flux du vécu pour la fixer en elle-même, la soustraire à la temporalité. Cette logique ne peut, en outre, opérer qu'en posant des relations entre les éléments d'un même ensemble ou entre des ensembles différents ; relations qui sont l'appartenance, l'inclusion, l'implication et toutes les relations de la logique formelle³²². Cette logique ensidique règne sur les deux institutions fondamentales de toute vie sociale que Castoriadis nomme le *legein* et le *teukhein*³²³. Le *legein* désigne la dimension ensembliste du représenter et du dire social : il s'agit avant tout de la dimension du langage comme *code*, qui suppose que l'on puisse distinguer des éléments discrets et séparables (qui forment donc des entités repérables comme telles : des sons, des mots, etc.) et les articuler selon des opérations logiques bien précises ; le *teukhein* (du mot grec qui a donné *tekhnê*), quant à lui, est la dimension du faire social, qui suppose toutes les opérations du *legein* (distinguer, choisir, assembler, compter, etc.), ainsi que la relation des moyens et de la fin propre à toute opération technique.

Il n'y a donc rien de surprenant à constater que les pensées de l'histoire envisagent la succession historique selon les schèmes « de la causalité, de la finalité ou de la conséquence logique³²⁴ » qui sont les relations fondamentales de la logique ensembliste-identitaire. Elles distinguent ainsi des éléments ou des ensembles (nations, classes sociales, etc.) strictement déterminés entre

lesquels elles établissent des relations d'implication logique, de causalité, etc. Castoriadis rapporte alors l'ensemble de ces pensées de l'histoire à deux types fondamentaux : le *type physicaliste* et le *type logiciste*. Le premier de ces types réduit directement ou indirectement l'histoire à la nature. Le marxisme, qui n'envisage l'histoire que comme l'affrontement perpétuel des hommes et de la nature pour la survie à travers la constitution de modes de production, en est l'exemple le plus accompli. Selon cette perspective, l'histoire s'achèvera lorsque les hommes auront enfin totalement soumis la nature à l'emprise de la technique et créé les conditions de l'abondance. Le *type logiciste*, qui rend compte de l'histoire par la répétition d'un certain nombre d'opérations logiques, trouve sa meilleure illustration avec l'hégélianisme, pour lequel l'histoire devient le lieu de réalisation de la Raison, de sorte que tous les faits historiques peuvent se comprendre comme l'application de la méthode dialectique³²⁵.

Si ces manières traditionnelles de penser l'histoire ne sont pas satisfaisantes, c'est avant tout parce qu'elles esquivent la question fondamentale qui est de savoir pourquoi il y a émergence du *nouveau*, et non répétition ou succession de figures que la raison pourrait dégager : « Le nouveau est à chaque fois construit par opérations identitaires (fussent-elles appelées dialectiques) moyennant ce qui était déjà là ; la totalité du procès n'est que l'exposition des virtualités nécessairement réalisées d'un principe originaire, là depuis toujours et dans le toujours³²⁶. » Ainsi, selon l'analyse marxiste, la Révolution française *devait* nécessairement se produire en raison de la montée inéluctable de la bourgeoisie, conséquence elle-même des modifications propres aux forces productives. La prise de pouvoir politique de la bourgeoisie n'est alors que l'effet nécessaire de sa prise de pouvoir dans les rapports de production : elle *devait* arriver aux affaires pour pouvoir opérer la transformation de la vieille France féodale en une France capitaliste, et accompagner ainsi le mouvement historique d'accroissement des forces productives³²⁷. Ce faisant, une telle

théorie ne peut admettre que cette Révolution constitue « la première révolution qui pose clairement l'idée d'une auto-institution explicite de la société³²⁸ ». Bref, l'analyse marxiste laisse échapper toute la singularité et la nouveauté de l'histoire, s'interdisant de reconnaître *l'événement*.

Une pensée authentique de l'histoire suppose que l'on pense *vraiment* l'altérité, que l'on ne la ramène pas à des éléments connus, même si c'est en la considérant comme dépassement d'une contradiction déjà existante, ainsi que le propose la dialectique, que Castoriadis considère comme relevant encore de la logique ensidique³²⁹. Cela supposera donc que l'on soit capable de voir dans les différents moments de l'histoire de véritables créations et non la simple répétition des mêmes éléments combinés de manière différente, que l'on soit capable de saisir par exemple la spécificité de la Révolution française dans sa différence d'avec la révolution anglaise ou de la révolution américaine. Ce qui permettra de comprendre que « la grandeur et l'originalité de la Révolution française se trouvent [...] dans cela même qu'on lui reproche si souvent : qu'elle tend à mettre en question en droit la totalité de l'institution existante de la société³³⁰ ». Ce que ne faisaient ni la révolution anglaise ni la révolution américaine. Si l'on veut comprendre l'histoire, ou plutôt le social-historique, il convient donc de rompre avec la logique ensembliste-identitaire, de rompre notamment avec le déterminisme historique imité des sciences de la nature. Cela ne vaut pas comme refus de toute détermination d'ordre économique, social ou culturel, mais indique seulement qu'il est impossible d'épuiser la signification des différentes formes historiques, qui se présentent pourtant avec une formidable cohérence, irréductible au produit de l'action consciente et volontaire des hommes.

Castoriadis souligne en effet que si l'histoire apparaît d'abord comme le lieu des actions conscientes des hommes, « cette évidence se renverse aussitôt dès que l'on y regarde de plus près³³¹ ». On sait, au moins depuis Hegel, que « les résultats *réels* de l'ac-

tion historique des hommes ne sont pour ainsi dire jamais ceux que les acteurs avaient visés ». Soit par exemple la société capitaliste : il n'est guère besoin de se plonger dans les immenses travaux qui, de Max Weber à Fernand Braudel, l'ont prise pour objet d'étude, pour se rendre compte de l'impossibilité de rapporter son émergence à des actions clairement définies. Castoriadis résume fort bien la chose, ce pourquoi nous nous permettons de citer ici le passage *in extenso* : « Des centaines de bourgeois, visités ou non par l'esprit de Calvin et l'idée d'ascèse intramondaine, se mettent à accumuler. Des milliers d'artisans ruinés et de paysans affamés se trouvent disponibles pour entrer dans les usines. Quelqu'un invente une machine à vapeur, un autre un métier à tisser. Des philosophes et des physiciens essaient de penser l'univers comme une grande machine et d'en trouver les lois. Des rois continuent de se subordonner et d'émasculer la noblesse et créent des institutions nationales. Chacun des individus et des groupes en question poursuit des fins qui lui sont propres, personne ne vise la totalité sociale comme telle. Pourtant le résultat est d'un tout autre ordre : c'est le capitalisme. » On peut certes accorder « aux grands événements historiques cette apparence, qui est plus qu'apparence, d'une tragédie admirablement calculée et mise en scène », cela ne permet guère de savoir ce qui peut bien donner « au nombre incalculable de gestes, d'actes, de pensées, de conduites individuelles et collectives qui composent une société cette unité d'un *monde*, où un certain ordre (ordre de sens, pas nécessairement de causes et d'effets) peut toujours être trouvé tissé dans le chaos ». Ainsi, comme le souligne Castoriadis, « ce qui pose un problème central, c'est que ces résultats que personne n'avait voulus comme tels, se présentent comme "cohérents" d'une certaine façon, possèdent une "signification", et semblent obéir à une logique qui n'est ni une logique "subjective" (portée par une conscience, posée par quelqu'un), ni une logique "objective", comme celle que nous croyons déceler dans la nature³³² ».

La difficulté résulte bien de la *cohérence constatée* de chaque société ; cohérence « que personne ni rien ne voulait ni ne garantissait ». L'originalité de Castoriadis, ici, consiste justement à prendre au sérieux cette difficulté. « Cette signification, déjà autre que la signification effectivement vécue pour les actes déterminés d'individus précis, pose, comme telle, un problème proprement inépuisable. Car *il y a irréductibilité de la signification à la causation*. » La radicalité d'une telle position peut surprendre, et ne va pas sans poser problème comme nous allons voir ; elle doit se comprendre toutefois comme découlant logiquement de la prise en compte de la *dimension créatrice de l'histoire*. « L'histoire est création, ce qui veut dire : émergence de ce qui ne s'inscrit pas dans ses "causes", ses "conditions", etc., de ce qui n'est pas répétition [...], de ce qui est au contraire position de nouvelles formes et figures, de nouvelles significations, c'est-à-dire *auto-institution*. Pour le dire en termes plus étroits, plus pragmatiques, plus opérationnels : la spontanéité est l'excès de l'"effet" sur la "cause"³³³. »

On comprend alors pourquoi Castoriadis assure qu'il est « absolument indifférent » que le capitalisme, par exemple, « ait été parfaitement déterminé par l'ensemble des causes et des conditions ». On peut en effet toujours admettre qu'il est possible, pour tous les faits qui caractérisent le capitalisme – « jusques et y compris pour la couleur des chausses de Colbert » –, de dégager « toutes les connexions causales multidimensionnelles qui les relient les uns aux autres et (qui les relient) tous aux conditions initiales du système » – le problème de sa cohérence n'est pas résolu pour autant. C'est pourtant cela qui est central : le fait qu'« il y a bel et bien une sorte d'entité historique qui est *le* capitalisme », le fait qu'il soit immédiatement possible de reconnaître « dans tel phénomène un phénomène de cette culture, qui nous fait classer immédiatement dans cette époque des objets, des livres, des instruments, des phrases dont nous ne connaîtrions rien par ailleurs, et qui en exclut tout aussi immédiatement une infinité d'autres ». Soulignons au passage que nous avons là l'explicitation de la notion de symbo-

lique qui veut que le sens entier du système se trouve représenté dans un élément particulier de la pratique sociale.

Il est bien sûr possible de rendre compte d'une multitude d'éléments à l'œuvre dans la structuration du social, ou, pour le dire avec Castoriadis, d'« opérer une énorme réduction causale ». C'est du reste ce à quoi s'attache l'étude d'une société. Mais il est vain d'espérer jamais « expliquer la cohérence comme produit d'une série de processus de causation » puisque cela « présuppose la cohérence à l'origine des virtualités de l'ensemble de ces processus *comme tel* ». On objectera peut-être que l'on pose ici un faux problème, dans la mesure où toute société doit être cohérente. Mais « cette idée, pour importante qu'elle soit, ne clôt pas non plus la discussion », assure Castoriadis : elle suggère en effet que la cohérence sociale résulte d'un « processus de “tâtonnements et d'erreurs” où auraient seules subsisté, par une sorte de sélection naturelle, les sociétés “viables” ». Une telle vue, qui déjà en biologie « ne paraît pas suffisante pour répondre au problème de la genèse des espèces », n'a guère de portée en histoire puisque « le problème se pose à un niveau antérieur » : *la cohérence doit en effet être là d'emblée*. Ce qui permet de saisir que le problème ne concerne pas seulement l'ordre d'une société donnée, mais également la *succession* des sociétés historiques. Il faut donc l'admettre : l'avènement du social soulève une difficulté inépuisable tenant à l'*irréductibilité de la signification à la causation*. Énoncé qui doit être tenu pour un véritable *principe méthodologique*, lequel conduit à refuser les explications « analytiques » s'appuyant sur le principe de raison, et manifeste clairement les limites de la pensée héritée. Mais énoncé qui aboutit aussi à une proposition ontologique chez Castoriadis : l'affirmation que *l'Être est création* ou encore temporalité véritable, à savoir temporalité créatrice/destructrice et non simple répétition du même.

Nous n'avons guère ici la possibilité d'approfondir ces remarques ontologiques. Retenons l'essentiel. La nécessité de penser l'histoire nous impose de recourir à l'hypothèse d'un ima-

ginaire instituant, seule en mesure de rendre raison de la temporalité historique et en définitive de l'existence même de l'histoire. L'histoire pourra ainsi être définie, à partir d'un tel postulat, comme lieu du déploiement temporel de nouvelles significations sociales : c'est ce que manifeste aussi bien l'apparition constante de sociétés nouvelles que l'auto-altération permanente de chaque société. Toute société ne peut exister qu'en instituant constamment des significations imaginaires sociales, mais aussi en instituant sa propre temporalité, qui peut être la temporalité lente et répétitive des sociétés traditionnelles ou au contraire la temporalité à la fois cumulative et orientée vers le futur des sociétés capitalistes modernes. Ainsi, comme l'écrit Castoriadis, « le social-historique *est* cette temporalité chaque fois spécifique, instituée comme institution globale de la société et non explicitée comme telle ». Ainsi, « le temps que fait être chaque société et qui la fait être est son propre mode de temporalité historique, qu'elle déploie en existant et par lequel elle se déploie comme société historique, sans que nécessairement elle le connaisse ou se le représente comme tel³³⁴ ». Avec Castoriadis, l'histoire cesse d'être un accident qui serait ajouté à l'essence même des sociétés puisqu'elle est leur mode d'être le plus propre.

La notion d'imaginaire, qu'il faut entendre au sens d'imaginaire radical (et non dans son sens dérivé de faculté reproductrice ou combinatoire), apparaît dans cette perspective comme un concept central dans toute réflexion sur la politique, si par philosophie politique on entend une réflexion sur la société, son fondement et la question de son organisation. Le refus de toute définition fonctionnaliste de la société, la mise au jour de significations imaginaires sociales, dont certaines jouent un rôle central pour ce qui est de la politique au sens de Castoriadis (on pense évidemment ici à la signification imaginaire de l'autonomie), la récusation de tout modèle déterministe ou finaliste de l'histoire, tout cela a des conséquences décisives sur la conception que nous pouvons nous faire de la politique. Ce sont ces conséquences,

et les rapports entre politique et imaginaire, que nous allons à présent élucider.

DE LA POLITIQUE À L'ONTOLOGIE : L'IMPOSSIBLE PASSAGE

Pourquoi y a-t-il des sociétés, au sens d'organisations politiques ? Pourquoi l'ordre politique vient-il se substituer à l'ordre naturel ? Qu'est-ce qui amène les hommes à se réunir au sein de sociétés et à se soumettre à un ordre commun et à des lois ? Autant de questions qui n'ont cessé d'animer les différentes pensées de la politique. L'intérêt de la réflexion de Castoriadis tient en ce qu'elle permet de dépasser les deux grandes réponses classiquement apportées à la question du fondement de la société. La première relève de la *théorie naturaliste* qui fait de la société un prolongement de la nature en la fondant sur le besoin ; on la trouve dès l'Antiquité, chez Platon ou Aristote, par exemple, mais elle continue de se proposer dans le fonctionnalisme. La seconde réponse est ce que nous pourrions qualifier de *théorie artificiale*, qui voit la société comme un artefact fondé sur une décision commune des hommes ; elle trouve son expression la plus achevée dans les théories du contrat social qui dominent l'imaginaire politique des ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles, et dont les œuvres de Hobbes, Locke et Rousseau constituent la meilleure illustration.

L'idée d'une institution imaginaire de la société interdit évidemment toute possibilité de dériver la société de la nature, comme le voulaient Platon et Aristote, qui d'une certaine manière sont les fondateurs de la philosophie politique. Bien avant le fonctionnalisme, Platon avait proposé au livre II de la *République* de fonder la cité sur les besoins humains, assurant que « ce qui donne naissance à une cité, c'est [...] l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il éprouve d'une foule de choses³³⁵ ». Comme la nature a par ailleurs doté chacun d'une aptitude qui lui est propre et qu'il a tout intérêt à l'exercer de préférence à une autre, Platon insiste sur la nécessaire spécia-

lisation et sur la division du travail comme origine de la cité, où chacun a besoin de l'autre pour effectuer les activités qu'il est incapable de faire seul³³⁶. Le lien politique naîtrait donc de l'interdépendance de tous les hommes et s'enracinerait dans le fait que « la nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun, mais différentes aptitudes, et propres à telle fonction³³⁷ ».

Castoriadis juge intenable cette définition du lien politique : ce qui fait l'unité de la cité, ce sont les significations imaginaires sociales qui y règnent. Certes, il est vrai « que les institutions remplissent des fonctions vitales sans lesquelles l'existence d'une société est inconcevable³³⁸ », mais il serait faux de les réduire à cela, de même qu'on ne peut réduire l'homme à ses seuls besoins naturels. L'humanité n'est pas seulement « ce qui a faim », au sens biologique du terme, l'humanité « a eu faim de pouvoir, et faim de sainteté, elle a eu faim d'ascétisme et faim de débauche, elle a faim de mystique et faim de savoir rationnel, elle a faim d'amour et de fraternité mais aussi faim de ses propres cadavres, faim de fêtes et faim de tragédies, et maintenant il semble qu'elle commence à avoir faim de Lune et de planètes³³⁹ ». En un mot, l'humanité a surtout faim de *sens* ; c'est pourquoi une société peut vivre dans la pénurie ou la famine, mais non pas sans significations imaginaires. Il est également absurde, dans cette perspective, de dériver l'existence de la société de la seule division du travail qui serait elle-même fondée sur la distinction des aptitudes naturelles puisque cette division est elle-même un produit social qui dépend des catégories imaginaires mises en œuvre par la société. Dire comme Aristote qu'il y a des individus qui sont « par nature » maîtres et d'autres qui sont « par nature » esclaves³⁴⁰ n'est possible que parce que l'on possède les significations imaginaires « maître » et « esclave » ainsi qu'une certaine définition (tout aussi imaginaire) de la nature comme processus finalisé qui dispose certains individus à commander et d'autres à obéir.

Il est clair que toute invocation de la nature dans et par l'ordre politique est idéologique, la signification imaginaire *nature* ser-

vant à justifier certaines institutions ou certaines pratiques – que ce soit l’esclavage, légitimé par Aristote dans *La Politique*, ou le capitalisme concurrentiel prétendant permettre l’épanouissement de l’*Homo œconomicus*. C’est pourquoi Castoriadis écarte toute référence à l’idée d’un droit naturel, que celui-ci soit entendu au sens d’une norme transcendante, extra-sociale, ou qu’il soit entendu au sens moderne, que l’on trouve par exemple chez Locke, de l’ensemble des droits des individus avant même toute institution sociale. Le génie de la Grèce – ce pour quoi elle invente à la fois la philosophie et la démocratie –, c’est d’avoir compris qu’il n’y avait aucune loi transcendante, ni naturelle ni divine, qui déterminait les lois humaines. « Si les lois humaines étaient dictées par Dieu ou par la nature, ou encore par la “nature de la société” ou les “lois de l’histoire”, il n’y aurait alors aucune place pour la pensée politique ni de champ ouvert à l’action politique », note ainsi Castoriadis³⁴¹. De ce point de vue, les philosophies de Platon et d’Aristote sont bien en contradiction avec l’imaginaire politique grec : parler de la cité comme d’une réalité naturelle (Aristote) ou comme d’une réalité qui devrait imiter la nature conçue sous la forme d’une *surnature* (le monde platonicien des Idées), c’est occulter l’auto-institution de la société, c’est dissimuler la racine imaginaire des institutions et de la société elle-même derrière le voile de la rationalité. Tel est bien le sens de ce que Castoriadis appelle la *torsion platonicienne*, cette coupure fondamentale dans l’imaginaire grec³⁴², que l’on tente de faire passer pour la véritable philosophie politique grecque. Castoriadis ne doute pas que cette torsion soit à l’origine de bien des apories de la philosophie politique moderne, assurant que « les difficultés auxquelles se heurte la pensée politique moderne tiennent, pour une bonne part, à l’influence dominante et persistante de la philosophie théologique (c’est-à-dire platonicienne) ». Selon lui, « de Platon jusqu’au libéralisme moderne et au marxisme, la philosophie politique a été empoisonnée par le postulat opératoire qui veut qu’il y ait un ordre total et rationnel du monde, et son iné-

vitale corollaire : il existe un ordre des affaires humaines lié à cet ordre du monde. Ce postulat fondamental sert à dissimuler que l’histoire est création³⁴³ ».

Ce refus par Castoriadis de toute fondation de l’ordre politique sur la nature, sous toutes ses formes, ne signifie pas qu’il accepte davantage la réponse artificialiste. Proprement moderne, celle-ci trouve sa première grande illustration avec la philosophie politique de Hobbes qui refuse l’idée d’un homme comme « animal politique » pour affirmer l’artificialité du lien politique et le caractère conventionnel de la société. Cette thèse donnera lieu à de multiples travaux, et l’idée du contrat social prendra un sens et des modalités fort différentes en allant de Hobbes à Rousseau en passant par Locke. Mais ce qui importe ici, au-delà de ces différences, c’est bien l’idée selon laquelle le politique relève d’une construction, pour laquelle l’État devient pièce maîtresse en ce qu’il est l’instance médiatrice faisant régner le droit commun par la limitation des libertés de chacun, selon la définition kantienne du droit³⁴⁴.

Castoriadis ne peut évidemment pas accepter l’idée même d’un contrat social, qui suppose l’antériorité des individus sur la société et leur capacité de se déterminer librement pour la vie en société. C’est là une idée tellement absurde à ses yeux qu’il ne cesse de s’étonner qu’elle puisse encore avoir cours. N’est-ce pas la même antériorité, logique si l’on veut, de l’individu sur le social que manifeste tout individualisme méthodologique ? Celui-ci ne prétend-il pas ramener les phénomènes sociaux à des interactions conscientes entre individus ? Pourtant, Castoriadis l’assure avec constance et fermeté, « l’individu n’est, pour commencer, rien d’autre que la société ». Autant dire que « l’opposition individu/société prise rigoureusement, est une fallace totale³⁴⁵ ». La seule opposition pertinente pour Castoriadis est celle de la *psyché* et de la société : la *psyché* n’est pas une réalité sociale, et il lui faut tout un processus de socialisation – permettant l’émergence de l’individu – pour intégrer les schèmes de pensée, les catégories

logiques et les valeurs, bref les significations imaginaires de la société. Mais ce processus n'est possible que parce que la société préexiste à la psyché, et donc à l'individu. La question de la genèse de la société est donc, d'une certaine manière, un faux problème, puisque la société est *toujours déjà là*.

Elle est certes toujours déjà là, mais elle est *instituée* : cela suffirait donc peut-être à rapprocher Castoriadis d'une pensée artificialiste, qui pose la société comme créée et non comme donnée. Ce serait ne pas voir que pour Castoriadis la société n'est pas créée par un effort humain, qu'il soit individuel, comme le grand législateur instituant imaginé par Rousseau, ou collectif. Les significations imaginaires sociales ne sont pas le produit d'un acte ou d'une décision volontaire : elles sont présentes avant toute décision et tout acte, lesquels n'ont de sens que parce qu'ils s'insèrent dans ces significations.

Assurant qu'il existe un « monde de significations imaginaires sociales dont aussi bien l'instauration que l'incroyable *cohérence* (l'homologie différenciée et articulée de ses parties comme leur synergie) dépassent inimaginablement tout ce que "un ou plusieurs individus" pourraient jamais produire³⁴⁶ », Castoriadis avance une thèse centrale pour sa pensée politique : les réalités sociales, en premier lieu les significations imaginaires sociales, ne sont jamais le produit d'une intersubjectivité, de sorte qu'il est impossible de *réduire* la société à autre chose qu'elle. La société est un *pour soi*, relevant d'un niveau d'être propre.

Les conceptions de la société qui, victimes du primat de l'*ego*, ne peuvent voir le social que comme une série d'interactions entre des monades, sont toutefois souvent reprises. Il est pourtant manifeste, selon Castoriadis, que « le social-historique dépasse infiniment toute "inter-subjectivité"³⁴⁷ ». Ce qui est ici dénoncé, c'est bien l'incapacité des théories de l'intersubjectivité à reconnaître la nature du social en raison de leur dépendance à la « pensée héritée » et donc à la logique ensembliste-identitaire, qui ne connaît que trois sortes d'entités : les sujets, les choses et les idées.

Ces théories de l'intersubjectivité ne voient en effet le social que comme une relation entre des sujets, même si elles s'efforcent après coup de poser cette intersubjectivité comme première et l'*ego* comme un effet de celle-ci. Ce faisant elles occultent, d'une part, que les individus qui entrent en rapport dans une relation intersubjective sont *déjà* socialisés et, d'autre part, que les institutions sociales les plus importantes ne peuvent résulter d'aucune intersubjectivité, comme cela est évident quand on considère le langage³⁴⁸ : « Ira-t-on jusqu'à soutenir que des "individus rationnels", poussés par leurs intérêts ou leurs idées, ont consciemment fait le langage. [...] Arrêtons-nous de rire, et demandons seulement : un individu "rationnel" et "conscient" est-il concevable comme individu effectif (et même comme "sujet transcendantal") sans langage³⁴⁹ ? »

Castoriadis ne voit dans l'intersubjectivité qu'une « terminologie idéologique » propre à la philosophie depuis Husserl. Ce terme, assure-t-il, « exprime l'asservissement continué à une métaphysique de l'"individu substantiel" (du "sujet") et la tentative désespérée (déjà chez Husserl) de sortir de la cage solipsiste à laquelle conduit la philosophie égologique, tentative qui du reste échoue, "autrui" restant toujours dans cette optique un prodige incompréhensible³⁵⁰ ». Le social relève, en effet, d'une tout autre dimension que celle des interactions entre individus : celle d'un collectif qui reste définitivement *anonyme* et ne peut être subjectivé. Ce pour quoi Castoriadis refuse de parler à propos de ce collectif anonyme de « conscience collective » ou d'« inconscient collectif » ; ce qui serait encore une manière de transformer le social en un sujet et donc de le ramener aux catégories de la pensée héritée, alors même que c'est de la pensée héritée qu'il s'agit de sortir. Qu'on évite toute méprise : Castoriadis n'affirme pas qu'il n'existe rien de tel que l'intersubjectivité ou que les relations humaines ne peuvent pas être intersubjectives. C'est bien le cas des relations, qu'il donne comme exemple de *praxis*, entre un maître et ses élèves ou entre un psychanalyste et son patient.

Il y a là « activité communicationnelle » et « inter-compréhension », pour reprendre des expressions de Habermas. Mais ces activités ne sont possibles que parce qu'il y a *déjà* du social, qui est le lieu d'apparition du subjectif et de l'intersubjectif.

L'origine de la société n'est donc ni la dynamique des besoins humains – même dans sa déclinaison marxiste – ni la décision d'un ensemble d'individus souhaitant vivre dans la paix et la sécurité : ce qui institue la société, c'est bien plutôt l'imaginaire radical en tant que cet imaginaire est lui-même de part en part social, émanation du collectif anonyme. Ou pour le dire dans les termes mêmes de Castoriadis : il y a auto-institution de la société, que cette société se dissimule plus ou moins selon son degré d'hétéronomie. Bref, « la société, la signification n'"a" pas d'origine, de cause, de fin, autres qu'elle-même ». Il faut l'admettre, la société « est sa propre origine – c'est cela que veut dire autocréation³⁵¹ ».

Castoriadis subvertit ainsi radicalement le problème politique classique de l'origine de la société et de ses institutions en affirmant que ce problème n'a pas de sens. C'est la société même qui est l'origine de tout ce qui est dans le social et qui est à elle-même sa propre origine ; c'est également elle qui est à l'origine des individus qui font vivre la société. Il y a en ce sens un « cercle primitif » qui est ce que Castoriadis appelle lui-même le « cercle de la création » : « L'institution présuppose l'institution : elle ne peut exister que si des individus fabriqués par elle la font exister³⁵². » Cela n'empêche pas de poser la question : pourquoi des institutions ? au sens métaphysique de : quelle est leur raison d'être ? Pourquoi y a-t-il des institutions plutôt que rien ? De l'être politique plutôt que du néant ? Étant donné que la société est instituée, il est tout de même possible de lui demander d'où viennent ces institutions, à quelles exigences elles viennent répondre, ce qui donne raison de leur existence.

Une première réponse est donnée dans *L'Institution imaginaire de la société*, qui souligne que si les significations imaginaires sociales ne peuvent pas s'expliquer de manière fonctionnelle,

elles ont tout de même une fonction³⁵³. Toute société se doit en effet de répondre à un certain nombre de questions fondamentales : « qui sommes-nous comme collectivité ? que sommes-nous, les uns pour les autres ? où et dans quoi sommes-nous ? que voulons-nous, que désirons-nous, qu'est-ce qui nous manque³⁵⁴ ? » Elle doit, prioritairement, définir son identité, ce qu'elle est *pour elle-même* et la manière dont elle se présente aux autres sociétés : ce qu'elle fait tout d'abord par son nom ou par le concept sous lequel elle se présente – la « nation française », par exemple³⁵⁵. Il lui faut, ensuite, instituer une image du monde naturel dans lequel elle vit : cette image s'étaye certes sur les distinctions offertes par la nature elle-même, mais la société les interprète selon son imaginaire propre, en leur attribuant telle ou telle caractéristique, en les insérant dans un « ordre du monde » qui est lui-même institué. Toute société doit, enfin, préciser ses besoins ou ses désirs, lesquels sont irréductibles à ce que la nature ou la raison nous imposent³⁵⁶. « Sans la "réponse" à ces "questions", sans ces "définitions", il n'y a pas de monde humain, pas de société et pas de culture – car tout resterait chaos indifférencié », souligne Castoriadis³⁵⁷.

Cette référence à la notion de « chaos », qui est ici très allusive, devient de plus en plus centrale au fil de ses analyses. Une seconde réponse à la question portant sur l'existence des institutions peut donc se lire dans l'élaboration de l'ontologie qui suit et approfondit les analyses de *L'Institution imaginaire de la société*³⁵⁸. Elle consiste à faire valoir que les institutions sociales donnent forme et sens au chaos, à ce chaos que constitue l'Être lui-même. L'ontologie proposée par Castoriadis à partir de la fin des années 1970 comme conséquence de sa remise en question de l'ontologie ensidique et du privilège accordé à la détermination peut s'énoncer sous la forme de trois propositions fondamentales : a) l'Être n'est ni système ni « système de systèmes » ; « l'Être est Chaos ou Abîme ou le Sans-Fond³⁵⁹ » ; b) l'Être n'est pas seulement dans le temps, mais il est par le Temps, « essentiellement l'Être est

Temps³⁶⁰ » ; c) l'Être est à la fois création et destruction de nouvelles Formes (*eidè*), ce que l'ontologie traditionnelle a toujours cherché à occulter avec son idée de détermination³⁶¹. Il serait trop long, et hors de propos ici, de commenter ces trois propositions ontologiques. Mais il faut souligner que c'est cette définition de l'Être comme Chaos qui donne raison de l'existence des institutions sociales et de la société en tant que telle. Dire que l'Être est Chaos signifie que l'être est fondamentalement privé de sens, alogique, non rationnel, même si certaines de ses dimensions (la première strate naturelle, par exemple) se prêtent à une organisation rationnelle : l'humanité peut dans cette perspective être définie comme « ce qui émerge du Chaos, de l'Abîme, du Sans-Fond³⁶² ». Elle en émerge d'abord comme *psyché* : la *psyché* donne un sens à tout ce qui se présente à elle, sens essentiellement autistique et monadique. Elle en émerge ensuite comme individu socialisé : la « monade psychique » primitive, le pour-soi originel ne pourrait pas survivre s'il continuait à tout rapporter à lui, à se vivre comme le Tout, bref si, pour parler en des termes freudiens que ne démentirait pas Castoriadis, la *psyché* ne s'adaptait pas à la réalité. C'est là que l'institution vient jouer un rôle : « L'institution permet à la *psyché* de survivre en lui imposant la forme sociale de l'individu, en lui proposant et en lui imposant une autre source et une autre modalité du sens : la signification imaginaire sociale, l'identification médiatisée à celle-ci (à ses articulations), la possibilité de tout rapporter à elle³⁶³. »

L'institution est bien réponse à ce besoin de sens qui est essentiel pour la *psyché* et pour la société elle-même, puisque la société ne peut pas exister sans se poser la question de son identité, de son monde et de ses désirs. L'institution vient recouvrir le Chaos, la dimension alogique et insensée de ce monde, qui n'est pas de part en part rationnel, en lui donnant une forme, une signification. Castoriadis retrouve le sens profond des mythes grecs, qui interprétaient le monde comme ordonnancement du Chaos, d'une matière première indéterminée – à cette différence près

que n'interviennent ici aucun dieu ni aucun principe abstrait (comme l'Amour et la Haine chers à Empédocle) : c'est l'institution qui crée du sens à partir de ce Sans-Fond, c'est l'imaginaire instituant, cette *vis formandi*, qui fait émerger des significations imaginaires sociales à partir de rien, *ex nihilo*. Tout ce qui se présente, dans notre perception, dans notre pensée, dans notre vie privée comme dans notre vie sociale, se verra donc acquérir du sens grâce à ces significations instituées : « L'institution de la société est institution des significations imaginaires sociales qui doit, par principe, conférer sens à tout ce qui peut se présenter “dans” la société comme “hors” celle-ci. La signification imaginaire sociale fait être les choses comme *telles* choses, les pose comme étant *ce qu'elles* sont – le *ce que* étant posé par la signification, qui est indissociablement principe d'existence, principe de pensée, principe de valeur, principe d'action³⁶⁴. »

Cela ne signifie pas que l'institution de significations imaginaires sociales puisse totalement recouvrir le chaos puisque, d'une part, ces significations sociales sont arbitraires, qu'elles ne sont fondées ni sur la raison ni sur une correspondance avec l'être réel du monde, ce pour quoi Castoriadis parle de significations *imaginaires* ; et que, d'autre part, la prise des significations sur le monde est nécessairement limitée. Pour qu'elle soit totale, il faudrait que le réel soit complètement déterminé, qu'il obéisse de part en part à la logique ensidique ; or, selon l'ontologie de Castoriadis, l'Être échappe à la détermination : il est fondamentalement temporalité, flux créateur et destructeur. Si la signification émerge pour recouvrir le chaos, elle n'en révèle pas moins par là le chaos lui-même : « C'est encore le Chaos qui se manifeste dans et par cette émergence elle-même, pour autant que celle-ci n'a aucune “raison d'être”, que la signification est finalement pur fait qui, en lui-même n'a pas et ne peut pas “avoir de la signification”, qu'elle ne peut pas se redoubler sur elle-même³⁶⁵. » Si la fonction des significations imaginaires sociales est de donner sens à ce qui n'en a pas, il faut renoncer à chercher le sens de ce sens ou, comme

dit Castoriadis, la « signification de la signification³⁶⁶ » : cette signification ne se fonde sur rien d'autre qu'elle-même, elle s'auto-institue, et il est vain de chercher un fondement, une raison de cette signification – sinon, dans ce besoin de sens qui est le nôtre, besoin qui excède tous nos besoins biologiques et qui fait de nous, comme le disait Schopenhauer, des « animaux métaphysiques » ou, comme le dit Castoriadis, des « animaux philosophiques ».

La question de l'origine de la communauté politique nous conduit donc à reconnaître son autocréation : elle ne s'institue ni à partir de la nature (sous ses formes plus ou moins normatives, plus ou moins métaphysiques) ni à partir des volontés humaines, mais s'auto-institue. Une telle réponse peut apparaître bien faible comparée à celles des autres courants philosophiques au cours de l'histoire de la pensée, et bien décevante eu égard aux attentes de notre raison, mais elle est en réalité décisive. Non seulement parce que la thèse de Castoriadis permet de laisser de côté ce qui apparaît comme un faux problème philosophique (quelle est l'origine de la société ?), puisque la société est à elle-même sa propre origine. Mais aussi et surtout parce qu'elle permet d'ouvrir le champ à ce qui va apparaître comme *le* problème politique vraiment sérieux, ou encore le « problème politique par excellence³⁶⁷ », qui est celui de la constitution d'une société autonome.

L'idée d'une auto-institution de la société est donc d'un intérêt énorme puisqu'elle rend possible la politique comme telle, qui ne désigne pas chez Castoriadis les luttes de pouvoir, mais bien plutôt l'activité prenant pour objet l'institution de la société elle-même. C'est parce que nous savons que les institutions ne sont pas l'émanation de la nature ni d'une raison universelle et intemporelle, que la société s'auto-institue, que nous pouvons faire de la politique. En quoi consiste-t-elle ? Et comment Castoriadis pose-t-il la question du pouvoir ?

IMAGINAIRE, POLITIQUE ET AUTONOMIE

—

CONTRE LE FÉTICHISME DE LA RATIONALITÉ

Nous avons souligné à quel point l'idée platonicienne d'une science politique était remise en question par la dimension éminemment pratique de la politique, qui relève de la *praxis* et non de la *theoria*, de sorte qu'il est absurde de poser quelque chose comme une *épistémè* politique, une intuition de l'essence du juste qui dicterait au politique son action. Mais il faut aller plus loin en avançant que l'idée même d'une pensée rationnelle de la politique – et plus encore d'une politique qui serait elle-même rationnelle – est rendue caduque par l'hypothèse de l'imaginaire instituant.

La reconnaissance de cet imaginaire instituant interdit de prétendre poser un ordre politique comme valant universellement, parce qu'étant rationnel : l'idée d'une société juste ou simplement bien ordonnée, dans la mesure où elle serait ordonnée sur ou par la raison, est une idée qui méconnaît la dimension imaginaire de sa propre fondation, c'est-à-dire sa dimension arbitraire, conventionnelle, immotivée. Or, déplore Castoriadis, « de Platon jusqu'au libéralisme moderne et au marxisme, la philosophie politique a été empoisonnée par le postulat opératoire qui veut qu'il y ait un ordre total et "rationnel" (et par conséquent "plein de sens") du monde, et son inévitable corollaire : il existe un ordre des affaires humaines lié à cet ordre du monde – ce que l'on pourrait appeler l'ontologie unitaire³⁶⁸ ». Une même ontologie, une même vision de l'être comme déterminité, gouverne à la fois notre vision du monde, au sens le plus général du terme, et notre vision de la politique : tout comme nous pensons qu'existe un ordre du monde

régi par des lois (que ce monde soit la totalité bien ordonnée des anciens ou le monde déterministe des modernes), nous pensons qu'existe ou qu'il doit exister un ordre convenable des affaires humaines. Cet ordre peut schématiquement être défini comme l'ordre le plus rationnel – la notion de « rationalité » prenant un sens différent en fonction de ce qui est investi comme rationnel par la société et par l'époque déterminée; ou, pour le dire en termes castoriadiens, la rationalité prend un sens différent en fonction de l'imaginaire en vigueur au moment que l'on considère: l'imaginaire fonctionnaliste et hiérarchique de Platon dans la *République* n'est pas l'imaginaire de la rationalité juridique propre aux philosophes libéraux ni celui, scientifique et économique, du marxisme.

Pour mieux comprendre ce qui sépare l'approche castoradienne de la politique, en tant qu'elle implique la référence à l'imaginaire, des approches qui l'ont précédée comme de celles qui continuent de sévir, il n'est pas inutile de revenir sur la manière dont la modernité philosophique a pu concevoir la politique. C'est un moment sur lequel Castoriadis s'attarde peu, mais dont une étude rapide permet de bien montrer en quoi sa pensée constitue pour ainsi dire une « rupture épistémologique ».

Nous avons vu que Castoriadis pense la modernité comme structurée par deux significations imaginaires centrales, visant d'une part l'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle de la nature, qui trouve une forme privilégiée dans ce « fait social total » que constitue le capitalisme; et accordant d'autre part une valeur déterminante à l'autonomie. À chacune d'elle correspond une forme de rationalité spécifique: raison calculatoire, dans le cas du capitalisme, qui s'exprime essentiellement sous la forme de la quantification et de procédures de maximisation; raison critique, dans le cadre du projet d'autonomie, qui permet de faire la distinction entre ce qui vaut en droit (*de jure*) et ce qui vaut en fait (*de facto*), rendant ainsi possible un affranchissement par rapport à toutes les figures de la tradition. Ces deux significations,

hétérogènes en droit, s'influençant ou se contaminant en fait, Castoriadis souligne que « la Raison, processus ouvert de critique et d'élucidation, se transforme en computation mécanique et uniformisante (manifeste déjà pendant la Révolution française) d'un côté, en système universel et prétendument exhaustif, d'un autre côté (intention clairement lisible chez Marx et qui affectera décisivement le mouvement socialiste)³⁶⁹ ». Ce qui se manifeste notamment dans l'idée d'un fondement rationnel de l'activité humaine et dans la vision de l'histoire comme manifestation de la Raison, autrement dit par deux manières de nier le social-historique dans ce qu'il a de spécifique: « La Raison – en fait l'entendement – se présente alors comme le fondement autosuffisant de l'activité humaine, laquelle découvrirait, sans cela, qu'elle ne possède aucun autre fondement qu'elle-même³⁷⁰. » Cela se voit très clairement dans la manière dont la pensée philosophique, à l'époque moderne, investit et conçoit le champ politique.

La pensée politique moderne se caractérise donc par l'abandon de toute référence à un fondement divin ou naturel de l'activité politique pour proposer ce que nous appelions plus haut une vision artificialiste du lien politique. Les vues traditionnelles faisant référence à un ordre cosmique ou à une hiérarchie voulue par Dieu ne disparaissent certes pas totalement, mais se marginalisent d'autant plus qu'elles sont combattues par les nouvelles pensées politiques. L'idée d'un droit naturel disparaît, qu'il soit compris comme la loi universelle dont parlaient les stoïciens, qui serait une loi de justice, ou comme l'émanation de la volonté divine. Le droit naturel n'est plus entendu que comme l'affirmation de la puissance naturelle de l'homme ou de son droit à faire tout ce qui est en son pouvoir pour persister dans son être (Hobbes, Spinoza)³⁷¹. Le problème politique devient alors essentiellement le problème de la conquête et surtout de la conservation du pouvoir, comme pour Machiavel, ou alors celui de la constitution d'une société civile, qui dépasse l'état d'antagonisme propre à l'état de nature et permette le règne du droit – problème qui est

au centre des différentes philosophies contractualistes, de Hobbes jusqu'à Rousseau.

Tout cela ne signifie pas un renoncement à toute tentative de fondation, au contraire. Il va même s'agir d'une fondation *rationnelle* – la raison étant perçue comme capacité de mettre au jour des « fondations absolues, des certitudes absolues, des visions exhaustives³⁷² ». La constitution d'une science expérimentale de la nature, qui se fonde sur la rigueur mathématique et montre par ses résultats sa supériorité sur la science des anciens, est certainement déterminante dans la modification de la philosophie politique et dans son adhésion à un idéal de scientificité, de sorte que, comme le souligne Jean-Claude Michéa, la constitution de la physique moderne a « favorisé la *croyance* – dont Hobbes et Spinoza sont parmi les premiers à définir les postulats – selon laquelle l'extension de la méthode galiléenne à l'étude de la nature humaine pourrait bientôt permettre d'édifier une "physique sociale" et, à travers celle-ci, de créer les conditions d'un traitement enfin "scientifique" et "impartial" du problème politique³⁷³ ». La science physique est alors le modèle même de la rationalité dont le penseur politique devra se rapprocher : il lui faudra atteindre la même rigueur et la même certitude que le physicien lorsqu'il énonce les lois de l'univers et en tire des prévisions certaines.

L'étonnant est qu'un tel modèle de scientificité ait pu valoir comme modèle dominant. Nous avons vu comment Marx et le marxisme ont été marqués par le souci de scientificité. Mais cette signification imaginaire, dominante dans le social, affecte également les courants libéraux ou républicains qui pensent incarner la forme la plus rationnelle de politique. Une telle *croyance* dans la possible rationalité de la politique atteint son paroxysme avec le positivisme, comme le manifeste l'ambition affirmée d'Auguste Comte de réorganiser la société grâce à un nouvel ordonnancement des connaissances scientifiques et par la constitution d'une « physique sociale », ancêtre de la sociologie. « Quand la politique sera devenue une science positive, le public devra accorder aux

publicistes et leur accordera nécessairement la même confiance pour la politique qu'il accorde naturellement aux astronomes pour l'astronomie, aux médecins pour la médecine, etc. », assurait Comte³⁷⁴. Ordre et progrès ! Mais n'est-ce pas la même signification imaginaire qui œuvre dans notre monde social où règnent le développement de la technocratie, le culte des experts, la prétention des politiques publiques à être les seules conformes à la raison et à la « réalité » ?

Prenant le contre-pied de toute cette tradition de rationalisme politique, Castoriadis insiste sur l'impossibilité de fonder une société sur une base strictement rationnelle, ne serait-ce que parce que le rationnel est lui-même l'une de ces significations imaginaires que la société institue. L'autonomie de la rationalité par rapport aux autres significations imaginaires sociales est du reste un phénomène fort récent qui coïncide justement avec le développement de la modernité. Ce qui fait que « la tentative de distinguer nettement, afin d'en articuler le rapport, le fonctionnel, l'imaginaire, le symbolique et le rationnel dans les sociétés autres que l'Occident des deux derniers siècles (et quelques moments de l'histoire de Grèce et de Rome) se heurte à l'impossibilité de donner à cette distinction un contenu rigoureux et qui soit vraiment significatif pour les sociétés considérées, qui ait réellement prise sur elles³⁷⁵ ». Une distinction pleinement rigoureuse du rationnel et du non-rationnel semble bien impossible sauf en ce qui concerne les sociétés occidentales contemporaines ; et encore cela ne concerne-t-il que la forme extérieure de la rationalité. Mais dès que nous entrons dans le contenu de la rationalité, il faut affirmer comme Castoriadis que « la pseudo-rationalité contemporaine est une des formes historiques de l'imaginaire ; elle est arbitraire dans ses fins ultimes pour autant que celles-ci ne relèvent d'aucune raison³⁷⁶ ».

L'exemple de l'économie, qui prétend constituer le paradigme même de l'activité rationnelle dans les sociétés modernes, met en évidence la dimension imaginaire de celle-ci, puisque les fins

ultimes qu'elle vise ne peuvent en rien être considérées comme rationnelles. Comment penser que la rationalité du système économique puisse tenir de sa capacité à satisfaire les besoins, alors même que les sociétés fondées sur l'économie, plus encore que toutes les autres, vont au-delà des besoins dits « élémentaires » ? Depuis longtemps, la production n'a plus pour but de satisfaire les « besoins » des populations qui doivent être, au contraire, sans cesse stimulés et renouvelés afin que les multiples biens produits par l'économie puissent s'écouler. L'économie et sa prétendue rationalité sont donc en réalité sous la domination d'un imaginaire qui les dépasse, visant l'expansion illimitée de la maîtrise de la nature et de la croissance, ce qui suppose des représentations totalement imaginaires comme celle du caractère inépuisable des ressources naturelles³⁷⁷. On ne voit guère en quoi il est rationnel de produire toujours davantage, de créer des besoins totalement artificiels, au détriment de l'environnement et des hommes eux-mêmes, qui subordonnent leur activité aux produits qu'ils créent. En tout état de cause, si la rationalité désigne ici le caractère fonctionnel de l'économie, sa capacité à remplir sa fonction de production, il faut alors rappeler que « ce fonctionnel est suspendu à l'imaginaire : l'économie du capitalisme moderne ne peut exister qu'en tant qu'elle répond à des besoins qu'elle confectonne elle-même³⁷⁸ ».

Cela vaut tout autant pour le système juridique de l'Occident moderne. Pour peu que l'on entre dans le contenu de notre droit, cessant de ne considérer que sa forme, extrêmement rationnelle en apparence, il apparaît vite que lui aussi relève d'un imaginaire. Ce système se trouve en effet dominé, depuis la fin du XVIII^e siècle, par l'idée de droits individuels que les institutions d'État se doivent de garantir et de protéger. Les philosophes des Lumières, porteurs de ce projet juridique, ou les penseurs libéraux s'inscrivant dans cette tradition³⁷⁹, ont pu y voir l'expression de la rationalité, mais à quel prix ? Comment parler d'une stricte rationalité qui ne serait pas en même temps promotion de valeurs ? Comment s'en tenir

à une rationalité strictement procédurale qui n'impliquerait pas de jugements de valeur en tant que tels immotivés et fondés sur l'imaginaire commun ? Castoriadis assure qu'« il est en effet impossible d'imaginer une loi, sauf précisément les lois de procédure, et encore, qui ne tranche sur des questions substantives. Même l'interdit du meurtre ne va pas de soi³⁸⁰ ». L'idée même de droits individuels suppose ainsi clairement l'affirmation de la notion d'un individu-substance et la promotion de valeurs déterminées (l'autonomie, l'égalité...) ; et dire que ces valeurs sont plus « rationnelles » que les autres relève d'une survalorisation de notre imaginaire, posé comme seul tenant de la rationalité véritable.

La pensée de Castoriadis a donc le mérite de nous éloigner du fétichisme de la rationalité, sans verser pour autant dans l'irrationalisme, puisqu'elle ne cesse rappeler l'importance du *logon didonai*, du *rendre raison* – et de rappeler les sources *imaginaires* de nos représentations, de nos institutions et de nos lois, faisant apparaître leur contingence et, par là même, notre propre capacité à les instituer. Cette prise de conscience de l'imaginaire propre à une société est le premier pas vers l'autonomie et même vers la politique, entendue comme cette activité qui se donne comme objet « l'institution de la société en tant que telle³⁸¹ ». L'oubli contemporain de l'auto-institution de la société au profit de la croyance dans la dimension fondatrice de l'économie ou du droit (héritage de toute une tradition philosophique, fascinée par le modèle de la scientificité) aboutit aujourd'hui à une suspension du projet d'autonomie, à un « retrait dans le conformisme³⁸² ». Nous ne croyons désormais plus qu'à un seul et unique modèle de rationalité politique qui, pour le dire schématiquement, combinerait efficacité économique et justice sociale. Une telle démocratie de marché – en réalité une oligarchie libérale –, qui signifierait la fin de l'histoire³⁸³, nous interdit désormais toute alternative. Telle est la situation politique actuelle, qui nous plonge tantôt dans le désespoir, tantôt dans l'acceptation de la situation de fait, avec ce sentiment de vivre dans la meilleure des démocraties

possible. Lire Castoriadis ouvre alors un nouvel espace pour la politique vue comme ré-institution permanente de la société, comme « interrogation sans fin » sur la validité de nos lois. Reste à savoir quelle société nous voulons au juste, et pour quoi nous la voulons. Toute société ne se heurte-t-elle pas à la question du pouvoir et du désir de pouvoir ? Qu'en serait-il alors du pouvoir dans une société autonome ?

POLITIQUE ET POUVOIR INSTITUANT

La critique des politiques rationnelles, ou prétendues telles, nous amène à ce qui peut être considéré comme la véritable question politique : comment pouvons-nous choisir de manière lucide et réfléchie nos institutions au lieu de rester prisonniers des « simulacres institués » ? Qu'est-ce qu'instituer une société ? Et pourquoi vouloir une société autonome ? Autant de questions qui renvoient à celle du *pouvoir* : la politique n'étant pas l'abolition des institutions au profit d'une société qui serait purement transparente à elle-même, mais une activité qui consiste à *créer* des institutions, elle aura nécessairement à affronter le problème du pouvoir. Non seulement parce qu'il s'agira pour les acteurs d'une société autonome de prendre et d'exercer le pouvoir ; mais aussi parce qu'il faudra définir la nature exacte de ce pouvoir afin de ne pas en être dupe et de le subvertir radicalement. Dépassant la thématique classique de la souveraineté, Castoriadis entend par politique, non « les intrigues de cour, ni les luttes entre groupes sociaux qui défendent leurs intérêts ou leurs positions », mais « une activité collective dont l'objet est l'institution de la société en tant que telle³⁸⁴ », « l'activité lucide qui vise l'institution de la société par la société elle-même³⁸⁵ ». Approche sans doute bien plus originale qu'il n'y paraît, dans la mesure où elle s'oppose à tout ce que nous entendons traditionnellement par le terme de *politique*. L'enjeu de la politique – même si elle pose la question du pouvoir – n'est donc pas pour Castoriadis l'acquisition et la conservation du pouvoir, au sens banal du terme : selon cette

définition, un ouvrage comme *Le Prince* de Machiavel ne relève pas de la politique, puisqu'il consiste avant tout en conseils pour acquérir une principauté, pour se maintenir au pouvoir une fois cette principauté acquise, et pour permettre à son État de rester stable. Castoriadis entend préciser sa définition en reprenant une distinction essentielle, introduite par Lefort, entre *la* politique et *le* politique³⁸⁶, mais en lui donnant un sens nouveau. Le politique tel que le pense Castoriadis se distingue aussi bien du concept très étroit de Carl Schmitt³⁸⁷ que du concept « qui prétend dilater le sens du terme jusqu'à lui faire absorber l'institution d'ensemble de la société³⁸⁸ ». Cette dernière perspective, qui semble correspondre à celle de Lefort, conduit à assimiler le politique à l'institution imaginaire dans son ensemble. Voulant se démarquer de la science ou sociologie politique, qui circonscrit, au sein du monde social, le domaine de l'activité politique, et se trouve par là même empêchée de saisir que l'accès au social procède du social lui-même, Lefort propose une *pensée du* politique visant « les principes générateurs de la société, ou, à mieux dire, des diverses formes de sociétés³⁸⁹ ». Pour lui, *le* politique doit se comprendre comme ce qui opère « une certaine *mise en forme* de la coexistence sociale », laquelle, ne tirant son efficience qu'en s'imposant immédiatement à tous les membres de la société comme cadre signifiant et normatif, « implique celle d'une *mise en sens* et d'une *mise en scène* des rapports sociaux³⁹⁰ ».

Castoriadis refuse une telle approche, et parle *du* politique pour désigner la « dimension du pouvoir explicite³⁹¹ » présente dans une société ; c'est-à-dire le pouvoir qui se manifeste de la manière la plus directe qui soit, à travers des institutions, des lieux de pouvoir (gouvernement, assemblée...) ou encore des forces concrètes (police, armée...) qui ont pour finalité de prendre des décisions ou de les faire appliquer. Il y a, en effet, pouvoir explicite à partir du moment où se pose la question de la « décision quant à ce qui est à faire et à ne pas faire eu égard aux fins (plus ou moins explicitées) que la poussée de la société considérée se

donne comme objets³⁹²». C'est pourquoi tout pouvoir explicite suppose au moins la dimension du pouvoir judiciaire et du pouvoir gouvernemental, qui prennent des décisions, alors même que le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif peuvent très bien être absents d'une société si les lois sont purement coutumières ou si elles sont intériorisées comme des exigences éternelles. Quant à *la* politique, elle désigne pour Castoriadis tout autre chose que cette dimension explicite du pouvoir : elle relève de ce que les Grecs ont créé, à savoir « la mise en question explicite de l'institution de la société » et, selon la formule consacrée, « l'activité collective explicite se voulant lucide (réfléchie et délibérée) se donnant comme objet l'institution de la société comme telle³⁹³ ».

La différence entre *le* politique et *la* politique apparaît ainsi très nettement, montrant le refus de Castoriadis de reprendre le sens des termes donné par Lefort. Là où *le* politique se situe encore à l'intérieur de l'institution de la société, qu'il s'agit seulement de gérer – même si cela permet parfois d'améliorer certaines lois ou de transformer certaines institutions –, *la* politique prend comme objet l'institution de la société en tant que telle. Ce qui suppose que l'institution soit reconnue comme telle, comme *nomos* et non comme *physis*, mais aussi que la société s'auto-institue elle-même de manière consciente et volontaire, même si cette auto-institution reste partielle³⁹⁴. Le *dèmos* athénien sait ainsi parfaitement qu'il est souverain, que ses lois ne viennent pas des dieux, mais qu'il se régit par ses propres lois. Ainsi pensée, *la* politique continue d'être une *activité* concernant le changement effectif de l'ordre social.

La politique est par conséquent bien plus radicale que *le* politique tel que le conçoit Lefort, ou tel que le définit Castoriadis lui-même lorsqu'il désigne par là le pouvoir qui concerne le fonctionnement ordinaire d'une société. *La* politique se situe en effet au niveau du pouvoir le plus important, qui est le pouvoir instituant.

À côté du pouvoir explicite, dont nous avons déjà parlé, qui est le plus évident, le plus facilement observable, et qui ne se

confond pas avec la domination³⁹⁵, il y a un autre type de pouvoir, bien plus implicite, que Castoriadis appelle un « infra-pouvoir radical ». Défini comme la « manifestation et dimension du pouvoir instituant de l'imaginaire radical³⁹⁶ », il s'agit à proprement parler du pouvoir d'instituer la société en tant que telle, pouvoir dont trois caractéristiques doivent nous retenir. Il n'est tout d'abord *pas localisable* dans une instance ou un individu que l'on pourrait circonscrire précisément (comme dans le cas du pouvoir explicite), puisqu'il est le pouvoir de la société instituant dans son ensemble, même s'il est exercé de fait par la société instituée. Il est donc « le pouvoir du champ social-historique lui-même, le pouvoir d'*outis*, de Personne³⁹⁷ ». Sa deuxième caractéristique est d'être tout à la fois pouvoir de création et reprise du donné sous la forme d'un héritage, même si cet héritage peut être questionné et limité. Enfin, troisième caractéristique : du point de vue de son extension, l'infra-pouvoir radical concerne absolument tous les domaines de la vie sociale, aussi bien la langue que la famille, les mœurs, les idées, etc., puisqu'il est le pouvoir d'imposition des significations imaginaires sociales. Ce pouvoir n'est donc rien d'autre que le « pouvoir instituant³⁹⁸ », celui de l'imaginaire radical.

La thèse de Castoriadis apparaît ainsi nettement. La politique, au sens fort du terme, ne concerne pas seulement la gestion du pouvoir explicite ou la lutte pour s'en emparer, mais plus radicalement, la capacité à s'approprier, de manière lucide, l'infra-pouvoir constituant. On peut alors comprendre en quel sens les Grecs furent les créateurs de la politique. Cela tient tout d'abord au fait que, dans la création démocratique grecque, « une partie du pouvoir instituant a été explicitée et formalisée³⁹⁹ ». Le pouvoir législatif s'est ainsi emparé en droit de tous les sujets, ne se reconnaissant d'autre limite que la volonté du *dèmos*. Ce qui signifie qu'il n'y avait plus de critère extérieur ni transcendant à la loi humaine, qu'il n'y avait plus de « norme des normes », qu'elle soit religieuse, coutumière ou autre. Il faut souligner, par ailleurs, la création d'institutions visant un partage effectif du pouvoir expli-

cite, ce qui a conduit à l'affirmation de « l'égle participation de tous les membres du corps politique à la détermination du *nomos*, de la *diké* et du *telos* [de la loi, de la justice et de la finalité]⁴⁰⁰ ». La création démocratique signifie que le pouvoir, y compris dans sa dimension instituante, est exercé par tous et n'est plus le privilège d'une caste ou d'un groupe particulier. On retrouve ici l'exigence affirmée dès la constitution de « Socialisme ou Barbarie » de la suppression d'une distinction fixe et pérenne entre gouvernants et gouvernés, le citoyen devant être celui qui sait à la fois gouverner et être gouverné, comme disait Aristote⁴⁰¹ – ce qui implique la disparition des inégalités économiques. Il ne peut en effet y avoir de démocratie « dans une société où existe et se reconstitue constamment une formidable inégalité du pouvoir économique, immédiatement traduisible en pouvoir politique », souligne opportunément Castoriadis⁴⁰².

Cette définition de la politique n'est évidemment pas une définition historiquement dépassée qui ne serait valable que pour les anciens. Elle désigne l'horizon de toute politique dont le problème peut s'énoncer ainsi : « Créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société⁴⁰³. » C'est là une formulation qui demande à être explicitée. Elle signifie en effet que le problème politique est bien, avant tout, le problème de la création d'institutions. La politique n'est pas au-delà de l'institution ni en deçà – au sens d'une simple gestion des institutions déjà existantes. Ces institutions doivent être intériorisées par les individus, ce qui relève de la *paideia*, de l'éducation, qui n'est en rien quelque chose d'extérieur à la politique, mais qui en fait partie intégrante⁴⁰⁴. La formulation du problème politique proposée par Castoriadis manifeste que l'intériorisation des institutions, par l'intermédiaire de la *paideia*, doit favoriser l'accession à l'autonomie *individuelle*. Il ne s'agit nullement d'opposer l'autonomie collective et l'autonomie individuelle, mais de

saisir qu'elles se conditionnent et se présupposent mutuellement. Il ne peut en effet y avoir de société autonome s'il n'y a pas des individus capables de prendre des décisions et de remettre en question les significations dominantes afin d'en créer de nouvelles. « Mais il est absurde de penser, comme l'écrit Castoriadis, qu'il [l'individu] peut faire cela hors tout contexte et tout conditionnement social-historique. [...] L'individu *individué* crée un sens pour sa vie en participant aux significations que crée sa société, en participant à leur création, soit comme "auteur" soit comme "récepteur" (public) de ces significations⁴⁰⁵. » Il s'ensuit qu'il ne peut y avoir d'individu véritablement individué que dans une société autonome, ce qui montre encore une fois l'inanité qu'il peut y avoir à opposer individu et société. Ce que laisse entendre l'énoncé que nous commentons, enfin, c'est que le problème politique est bien celui de la participation de tous au pouvoir explicite. C'est là une conséquence logique du point précédent. Puisque tout individu doit participer à la création des significations imaginaires sociales pour pouvoir développer sa propre autonomie en même temps que l'autonomie collective, la question de la participation des citoyens aux affaires publiques est centrale : il ne saurait y avoir de démocratie que directe, ce pourquoi Castoriadis considère l'idée de « démocratie représentative » comme absurde et mystificatrice⁴⁰⁶. Il faut donc réfléchir aux institutions qui pourraient réellement impliquer les citoyens dans les affaires publiques et mettre un terme à l'apathie et à la privatisation qui caractérisent l'époque contemporaine.

La définition que Castoriadis donne de la politique apparaît ainsi comme profondément originale, et permet de comprendre son sévère jugement selon lequel « il n'y a pas eu, jusqu'ici, de pensée politique véritable⁴⁰⁷ ». De façon générale, la pensée politique s'est en effet presque uniquement intéressée à la dimension du pouvoir explicite, oubliant toute celle de l'infra-pouvoir instituant. Aussi a-t-elle surtout consisté, à partir de l'époque moderne en tout cas, en une technique concernant les moyens

d'obtenir le pouvoir et surtout de le conserver, ce qui est très évident chez Machiavel; même si, plus près de nous, elle s'est faite réflexion juridique sur la meilleure Constitution ou sur les meilleurs dispositifs institutionnels garantissant ce qui apparaissait comme la finalité d'un régime politique (la liberté, la sécurité, la garantie des jouissances, etc.): la garantie des droits naturels chez Locke, la division des pouvoirs chez Montesquieu, le « régime représentatif » chez Benjamin Constant, etc. Mais la question du véritable pouvoir a été complètement occultée – de même qu'a été refoulée toute idée d'un imaginaire social.

S'il ne fallait reconnaître qu'un seul mérite à l'œuvre de Castoriadis, ce serait d'avoir attiré l'attention de la pensée politique sur le fait que « le "pouvoir" fondamental dans une société, le pouvoir premier dont tous les autres dépendent, [...] c'est le *pouvoir instituant*⁴⁰⁸ ». L'organisation du pouvoir explicite n'est évidemment pas une question dénuée de pertinence, et elle devra se poser à quiconque réfléchit sur la société ou s'efforce de la transformer dans le sens d'une société autonome; mais cette question est seulement une question seconde: le problème fondamental pour toute politique et toute pensée politique, c'est la question de l'institution première de la société⁴⁰⁹, bref la question de l'imaginaire instituant et de notre capacité à nous réapproprier sa force créatrice, à en être les auteurs au lieu de la supporter. Le concept d'imaginaire n'a donc pas seulement pour fonction de rendre compte de la créativité historique ou de l'unité du social, c'est-à-dire de la cohérence des significations imaginaires sociales; il a, beaucoup plus fondamentalement, une fonction politique: il est le lieu d'origine de toutes les normes, de toute validité et de toute légitimité. Il est le pouvoir souverain, celui sur lequel s'interrogeaient les philosophies politiques classiques mais sans parvenir à en circonscrire exactement le concept.

Ceci a une conséquence immédiate du point de vue de l'extension comme de la compréhension du concept de pouvoir, c'est que le pouvoir désigne à la fois davantage et autre chose que ce

que l'on appelle « pouvoir » dans les philosophies politiques classiques. Du point de vue de son extension, le concept de pouvoir s'applique à toutes les significations et à toutes les institutions qui structurent la vie sociale, et pas seulement à celles que nous considérons comme « politiques ». Les règles de la langue, les structures familiales, les normes éthiques ou esthétiques, sont autant d'éléments qui relèvent du pouvoir instituant, lequel s'étend bien au-delà de la sphère du juridique ou de la « constitution ». « Il faut être à la fois un béotien et un hypocrite pour faire mine de s'étonner de ce que Platon ait pensé légiférer sur les *nomoi* musicaux ou sur la poésie⁴¹⁰ », note malicieusement Castoriadis afin de souligner qu'aucun domaine de la signification n'échappe en droit à la politique. Une politique véritable se devra de légiférer sur tous les domaines qui relèvent de l'imaginaire instituant: sur la place exacte de l'économie dans la société, sur les finalités que nous donnons à la technique, sur ce que constitue une véritable éducation démocratique. Ce qui ne veut pas dire que la politique soit une capacité infinie de tout réinventer, de tout créer à partir de rien, puisque « toute institution, et la révolution la plus radicale que l'on pourrait concevoir est toujours aussi dans une histoire déjà donnée, et aurait-elle le projet fou d'une table rase totale, c'est encore avec les objets de la table qu'elle essaierait de la raser⁴¹¹ ».

Du point de vue de sa compréhension, le concept de pouvoir politique désigne aussi tout autre chose que ce que l'on entend habituellement par ce terme, que l'on confond avec le seul pouvoir explicite. Trop souvent pensé sous la forme de l'État, qui n'en est qu'une modalité ou une manifestation (l'État désignant spécifiquement chez Castoriadis un appareil administratif séparé du peuple⁴¹²), le pouvoir politique est également perçu comme force ou, suivant la définition wébérienne, comme monopole de la violence légitime. Or, comme le souligne Castoriadis, « en amont du monopole de la violence légitime, il y a le monopole de la parole légitime; et celui-ci est à son tour ordonné par le mono-

pole de la signification valide. Le Maître de la signification trône au-dessus du Maître de la violence⁴¹³ ». L'exercice de la violence est lui-même déterminé par la croyance dans le pouvoir de la signification : si les forces armées d'un pays cessent de croire dans la légitimité du pouvoir qui leur ordonne de combattre, elles ne lutteront plus⁴¹⁴. De même, en 1789, l'imaginaire de la monarchie absolue avait cessé d'être effectif : la croyance dans un tel régime avait vécu au profit de l'imaginaire de la monarchie constitutionnelle ou d'un imaginaire républicain inspiré de Rousseau. Bref, le véritable pouvoir politique est bien celui qui consiste à instituer les significations. Il est irréductible à un quelconque dispositif institutionnel ou à de simples constructions juridiques, même si des institutions devront nécessairement rendre possible l'intériorisation de ces significations.

Enfin, et c'est un élément qu'il ne faut pas oublier, le pouvoir politique a pour but l'autonomie, la liberté, même si la tradition moderne voit dans la sécurité ou le bonheur les fins ultimes de la politique. Certes il n'y a pas de communauté politique sans sécurité ; mais la sécurité n'aurait elle-même aucun sens si elle ne rendait pas possible la liberté. Ainsi, contrairement à ce que prétend une tradition anglo-saxonne, qui proclame que le but du gouvernement est d'assurer le bonheur des hommes, Castoriadis affirme que « l'objectif de la politique n'est pas le bonheur, c'est la liberté⁴¹⁵ ». Il s'inscrit donc en faux contre une mauvaise interprétation des textes grecs, qui affirment que si les hommes vivent dans des cités, c'est pour « bien vivre » – que l'on rend parfois en « vivre heureux⁴¹⁶ ». Cette expression signifie en fait : vivre comme un homme, c'est-à-dire *de manière autonome*. Le bien suprême est ici l'indépendance ou la liberté davantage que le bonheur.

On perçoit à quel point l'hypothèse de l'imaginaire instituant et la nouvelle conceptualité élaborée par Castoriadis permettent de refonder aussi bien la pensée politique que la pratique politique elle-même. Cette refondation, qui n'est évidemment pas totale, part de « *notre* héritage, *notre* tradition », qui est « l'héritage

démocratique et la tradition révolutionnaire dans leur sens le plus strict⁴¹⁷ ». Castoriadis enracine donc son projet dans la tradition démocratique telle qu'elle s'initie avec la création grecque de la politique et telle qu'elle se perpétue dans le mouvement ouvrier et ses exigences révolutionnaires. Sa pensée s'inscrit ainsi dans un projet d'autonomie qui est un mouvement social-historique : elle n'est pas la création singulière d'un esprit isolé, mais possède une signification plus globale. Toutes ces remarques ne doivent pas pour autant masquer la profonde originalité de la position de Castoriadis, qui se démarque très souvent de ce qu'il appelle lui-même la « philosophie politique contemporaine⁴¹⁸ », laquelle confond la politique et le politique et reste fascinée par le modèle juridique des droits de l'homme⁴¹⁹.

LES CONDITIONS DE LA DÉMOCRATIE

—

LIBERTÉ DES ANCIENS, LIBERTÉ DES MODERNES

La pensée de Castoriadis possède une cohérence interne très forte, qu'il n'est pas aisé de prendre en défaut. Elle soulève toutefois de sérieuses difficultés dont on peut se demander si elles ne la minent pas dangereusement. Cela commence par le rapport de Castoriadis aux Grecs anciens, référence constamment sollicitée quand il s'agit de définir une politique de l'autonomie qui semble manifester un antimodernisme peu compatible avec la défense du projet d'autonomie : comment en appeler à la création et refuser d'envisager positivement les formes nouvelles qui se sont imposées en matière politique au cours des temps modernes ?

Une autre difficulté que pose la pensée de Castoriadis réside dans son désintérêt pour le questionnement éthique : affirmant sans ambages le primat de la politique, elle semble ignorer, au mépris des risques que cela comporte, l'importance de critères éthiques pour l'action politique. Est-ce bien raisonnable quand on vit dans un monde que la puissance de la technoscience fragilise chaque jour davantage ?

C'est, enfin, la définition même que Castoriadis donne de la politique qui fait question, dans la mesure où visant l'institution globale de la société comme telle, elle paraît bien trop restrictive, puisqu'elle néglige aussi bien l'aspect conflictuel que l'aspect stratégique. Cette conception, tellement marquée par le modèle de la démocratie directe des Grecs, nous permet-elle vraiment de penser la *praxis* politique aux prises avec l'effectivité social-historique ?

LE GERME GREC

Castoriadis n'en fait pas mystère, son approche de la Grèce ancienne « va au-delà de la simple interprétation, c'est-à-dire

d'un travail simplement théorique», pour s'inscrire pleinement dans son projet global de défense et de promotion de l'autonomie⁴²⁰. Mais pourquoi ce retour aux Grecs ? Si l'on peut aisément comprendre que penser la démocratie le pousse à se tourner vers ce qui fut sa manifestation première et représente, à ses yeux, l'invention même de la politique, il est plus difficile de rendre compte du peu de cas qu'il fait des formes modernes de celle-ci. Est-ce là l'expression d'une sensibilité personnelle, ou faut-il y voir davantage ? Tout se passe en effet comme si, abandonnant le marxisme, Castoriadis avait décidé de se détourner de la modernité. Comme si les trois derniers siècles n'avaient rien apporté de neuf à ce propos !

Comme nous l'avons vu, la découverte de l'imaginaire social a conduit Castoriadis à orienter la lutte pour l'autonomie à partir d'une donnée méconnue jusqu'ici par la pensée critique : la tendance de toute société à dénier son propre pouvoir créateur, qu'elle articule à une source étrangère. Les représentations sociales posent alors une entité au lieu de l'insondable d'où provient l'imaginaire : il est question d'une origine première et extra-sociale, qui conduit à proposer du sens aux individus pour tout ce qui advient et leur interdit de percevoir l'au-delà véritable de l'institué, le Sans-Fond primordial. Nous avons vu que si l'hétéronomie caractérise une institution s'opérant ainsi dans la clôture du sens, une condition première de l'autonomie est la *rupture* de celle-ci ; ce qui suppose la reconnaissance, par la société, de la présence sourde du Chaos qui la traverse. Une société autonome admet donc, tout à la fois, la nécessité de l'institution et la contingence de toute institution singulière. Nous avons également suggéré que c'est bien cela qui caractérise la Grèce classique aux yeux de Castoriadis et qui l'amène à s'intéresser à cette société. Elle est la première à avoir eu conscience du chaos sur quoi elle est bâtie – comme le montre bien l'œuvre d'Hésiode⁴²¹ – et à avoir brisé la clôture du sens, ce qui « s'exprime par la création de la politique et de la philosophie (de la réflexion)⁴²² ». Si celle-ci ouvre

un questionnement sans fin sur le sens et la valeur des représentations sociales, celle-là est à comprendre comme « la mise en question de l'institution effective de la société, l'activité qui essaie de viser lucidement l'institution sociale comme telle⁴²³ ».

En insistant sur la rupture de la clôture du sens, Castoriadis propose une vue de la Grèce qui s'oppose clairement à celle d'un Leo Strauss, pour lequel l'essentiel de l'apport des Grecs était la découverte de la nature comme norme⁴²⁴. C'est qu'il saisit une expérience plus « fondamentale et originaire⁴²⁵ », celle de la reconnaissance du fait que la société ne procède que de soi, qu'elle est *auto-instituée* – expérience ouvrant à de l'autonomie puisque l'absence de toute norme transcendante permettait aux Grecs de dire : « C'est nous qui posons nos lois. » Mais, demandera-t-on, que recouvre ce « nous » ? Qui est le « sujet » de l'autonomie ici ? La réponse est bien connue : il s'agit du *dèmos*, du peuple, ou plus exactement de la communauté des citoyens. Comme nous savons, les femmes, les esclaves ou les étrangers étaient exclus d'une telle participation, de sorte que seul le dixième environ de la population était concerné. Mais cela ne doit pas masquer l'essentiel pour nous, à savoir que les lois relevaient d'une décision collective. Le sens premier de la démocratie signifie que le pouvoir (*kratos*) est aux mains du *dèmos*, et qu'elle procède donc d'un véritable désir de politique ; désir qui s'exprime par la participation des hommes libres aux affaires de la cité, et qui s'entretient lui-même par des règles formelles qu'il invente. La participation des citoyens se matérialise dans les tribunaux mais aussi et surtout dans l'Assemblée qu'est l'*ecclèsia* – « corps souverain agissant » – qui, assistée du Conseil (la *boulè*), légifère et gouverne⁴²⁶. Il s'agit bien ici d'une *démocratie directe*, dont trois aspects, qui sont autant de refus, doivent retenir notre attention.

Le refus de la représentation tout d'abord. C'est une caractéristique *essentielle* de l'autonomie de la cité, qui « ne souffre guère la discussion ». Il est certes évident que le peuple comme tel ne peut être consulté chaque fois qu'une décision le concernant doit

être prise ou même simplement débattue, et qu'on ne saurait se passer de délégués. Mais alors ils doivent être révocables *ad nutum*, comme on dit dans le champ juridique, c'est-à-dire de manière immédiate et discrétionnaire. En effet, dès qu'il y a permanence, même temporaire, de la représentation, «l'autorité, l'activité et l'initiative politiques sont enlevées au corps des citoyens».

Le refus de l'expertise politique ensuite. Il faut dire que «l'expertise, la *technè* au sens strict, est liée à une activité "technique" spécifique, et est reconnue dans son domaine propre». Aussi ne peut-il y avoir des experts *politiques*, «c'est-à-dire des spécialistes de l'universel et des techniciens de la totalité»; une telle idée «tourne en dérision l'idée même de démocratie». Il faut rapporter cette position à un principe central de la conception grecque de la démocratie qui veut que le bon juge du spécialiste ne soit pas un autre spécialiste, mais l'utilisateur; ainsi, pour l'épée, non le forgeron mais le guerrier. Pour ce qui est des affaires publiques, qui d'autre que le peuple lui-même peut en juger?

Dernier point: le refus d'un État compris comme instance séparée de la société. Castoriadis fait justement remarquer que l'idée d'un tel État «eût été incompréhensible pour un Grec». Ce qui ne signifie bien évidemment pas que la communauté politique, en tant que telle, n'existe pas hors de la présence concrète et effective de ses membres, puisque, «par exemple, les traités sont honorés indépendamment de leur ancienneté, la responsabilité pour les actes passés est acceptée, etc.», mais simplement que cette «personne morale» n'est pas à comprendre comme un État. De même, s'il existe une administration – «mécanisme technico-administratif» –, elle ne saurait être comprise comme «appareil d'État». Précisons que si cette critique de l'État est une constante de la pensée politique de Castoriadis, elle ne vise nullement la suppression du pouvoir. Comme il l'écrivait: «L'État est une création historique que nous pouvons dater et localiser: Mésopotamie, Est et Sud-Est asiatiques, Més-Amérique précolombienne. Une société sans un tel État est possible, concevable,

souhaitable. Mais une société sans institutions explicites de pouvoir est une absurdité, dans laquelle sont tombés aussi bien Marx que l'anarchisme⁴²⁷.»

Voilà, succinctement résumés, les principes centraux d'une vie politique autonome que Castoriadis n'a cessé de défendre et de promouvoir, et dont la valeur s'atteste à ses yeux de ce qu'ils ont toujours été revendiqués dans les phases révolutionnaires. Ces principes concourent tous à affirmer une souveraineté du peuple qui ne peut être qu'entière; ce qui ne manquera pas d'inquiéter quiconque se souvient que «la chute d'Athènes – sa défaite dans la guerre du Péloponnèse – fut le résultat de l'*hubris* des Athéniens⁴²⁸». Or, poursuit Castoriadis, l'*hubris* ou la démesure «ne suppose pas simplement la liberté; elle suppose encore l'absence de normes fixes, l'imprécision fondamentale des repères ultimes de nos actions». Autant dire que l'autonomie politique est porteuse *en son principe même* des plus graves dangers tenant à la non-limitation du pouvoir.

On peut comprendre dans ces conditions, et après les tragédies du ^{xx}e siècle, que beaucoup aient tenté d'user des armes juridiques pour contenir la menace d'une démesure du pouvoir, en établissant, par exemple, une série de procédures visant le respect effectif de libertés jugées fondamentales. Il est alors question de l'inscription de droits fondamentaux dans une Constitution comportant les modalités de sa propre révision, de l'institution de «Cours suprêmes», etc.

Sans doute peut-on voir l'établissement de telles procédures comme un réel progrès; mais à la condition de ne pas croire naïvement à leur efficacité formelle. Les lois positives ne tirant jamais leur force que de l'adhésion aux valeurs qui les sous-tendent, le jour où celle-ci fait défaut, elles deviennent caduques. Faisant preuve d'un réalisme de bon aloi, Castoriadis note que «la vérité, en l'occurrence, est très simple: face à un mouvement historique qui dispose de la *force* [...], les dispositions juridiques ne sont d'aucun effet⁴²⁹». Si le droit manifeste un progrès, c'est du côté

de l'état d'esprit du peuple l'ayant élaboré qu'il faut le chercher. Ce pourquoi la politique est affaire de *régime*, non pas seulement de procédures. Un régime, c'est ce qui *régit*, ce qui dirige, c'est-à-dire ici ce qui gouverne et légifère, et qui est « indissociable d'une conception substantive des fins de l'institution politique et d'une vue, et d'une visée, du type d'être humain lui correspondant⁴³⁰ ». Mieux vaut s'y résoudre : en démocratie, « il n'y a aucun moyen d'éliminer les risques d'une *hubris* collective. Personne ne peut protéger l'humanité contre la folie ou le suicide⁴³¹ ». Nous reviendrons sur cette affirmation radicale qui conteste toute tentative visant à limiter *a priori* l'action des hommes. Insistons pour l'heure sur la manière dont il convient de contrer le risque que représente l'autonomie, laquelle, répétons-le, *ne peut que* refuser l'idée d'une garantie ultime.

Castoriadis le souligne souvent, si la démocratie est « le régime du risque », elle est également « le régime de l'autolimitation⁴³² ». Une telle affirmation ne relève nullement de l'angélisme ou d'une espérance candide, puisqu'elle trouve appui sur le fonctionnement effectif de régimes historiques. L'étude de la Grèce enseigne ainsi que la démocratie antique avait inventé deux dispositifs tout à fait remarquables visant à prévenir l'*hubris* : l'ostracisme ou le bannissement, et la *graphê paranomôn*, qui est une disposition très particulière permettant de déclarer irrecevables certaines lois⁴³³. Mais au-delà de tels dispositifs, c'est le théâtre tragique qui, manifestant les risques de la démesure, donnait au peuple la conscience d'une nécessaire limitation de son pouvoir en mettant en scène les conséquences tragiques de la démesure des décideurs⁴³⁴.

Ce retour aux Grecs ne doit pas laisser penser que Castoriadis les pose en modèle ; à ses yeux, la démocratie qu'ils inventent est plutôt un *germe*⁴³⁵, qui peut ou non fructifier. Si rien ne l'interdit, rien ne l'impose non plus. L'essentiel est bien ce qui émerge avec eux : le *projet* d'autonomie, auquel on ne saurait donner une forme *a priori* sans l'annuler. Il faut du reste se féliciter de l'extension

que les modernes ont su lui donner en affirmant son caractère universel quand les Grecs la limitaient aux citoyens, excluant que les femmes, les enfants et les esclaves puissent être libres. Il semble pourtant que Castoriadis ne tienne pas vraiment compte des autres innovations propres à la modernité, qu'il refuse même l'idée de la *représentation* caractéristique des démocraties actuelles. Dans la mesure où celle-ci vise à préserver une forme de liberté inconnue des anciens, on peut se demander si la défense castoriadienne d'une démocratie non représentative n'est pas l'expression d'un antimodernisme difficile à suivre.

EN FINIR AVEC LES OLIGARCHIES LIBÉRALES

Au cours d'une allocution devenue célèbre, Benjamin Constant parle du système représentatif comme d'une « découverte des modernes » et précise, pour se justifier, que « les peuples anciens ne pouvaient ni en sentir la nécessité ni en apprécier les avantages », puisque « leur organisation sociale les conduisait à désirer une liberté toute différente que celle que ce système assure ». Rappelant que, pour eux, la liberté « consistait à exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté tout entière », il insiste alors sur la « compatibilité » de « cette liberté collective » avec « l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble », pour conclure que « chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous les rapports privés⁴³⁶ ». Sans doute convient-il qu'Athènes fait ici exception, mais cela n'empêche nullement qu'elle conserve « des vestiges de la liberté propre aux anciens⁴³⁷ ». D'où son invitation à se défier de toute « admiration pour certaines réminiscences antiques⁴³⁸ ».

Une telle représentation de « la cité antique » va marquer les esprits modernes pour longtemps ; ce que Castoriadis déplore en des passages aussi explicites qu'expéditifs. Envisageant la question de l'exceptionnalité d'Athènes, il s'insurge contre le « stéréotype mis en circulation par Benjamin Constant, vulgarisé par

Fustel de Coulanges et devenu depuis le maigre fonds de commerce des intellectuels concernant la cité grecque », à savoir que « les anciens n'ont pas connu la liberté individuelle⁴³⁹ ». Rappelant que « le régime athénien – laisser les individus faire ce qui leur plaît (Périclès dans Thucydide II, 37) – est considéré, à juste titre, par Aristote comme la règle, non pas l'exception », il affirme que « l'exception est la *polis* lacédémonienne où tout est régimenté⁴⁴⁰ ». Quant à l'individualité, il insiste souvent sur un *fait* qui lui paraît de nature à récuser l'idée qu'elle n'aurait pas de place dans la cité grecque ancienne : la distinction entre « trois sphères des activités humaines, que l'institution globale de la société doit à la fois séparer et articuler : l'*oikos*, l'*agora* et l'*ecclesia* ». Précisons que l'*oikos*, qui représente la « maison – famille », est un domaine « dans lequel, formellement et en principe, le pouvoir ne peut ni ne doit intervenir », pas plus qu'il ne peut ni ne doit intervenir dans l'*agora*, qui se comprend comme « le marché – lieu de rassemblement », où « les individus se rencontrent librement, discutent, contractent entre eux, publient et achètent des livres, etc. »⁴⁴¹. Quant à l'*ecclesia*, elle est le lieu du pouvoir explicite, lieu véritablement *public*. Mais il est un autre élément permettant d'assurer que la Grèce ancienne reconnaissait l'individu comme tel : l'existence d'artistes, « le surgissement de créateurs vraiment individuels et d'un public capable d'accepter leurs innovations⁴⁴² ». Il faut, dans les deux cas, insister sur le lien avec la rupture de la clôture du sens : c'est bien parce qu'aucune norme n'est prédéfinie que l'individu est libre de choisir son orientation de vie à partir de la situation où il s'inscrit, comme dirait Sartre, ou de proposer une œuvre de création.

Castoriadis nous invite ainsi à prendre nos distances vis-à-vis de ce qu'il n'hésite pas à nommer les « stupidités qui ont abondamment cours, au moins depuis Fustel de Coulanges », pour reconnaître que « l'individu n'est pas "résorbé" par la collectivité dans la cité grecque classique démocratique⁴⁴³ ». Un doute subsiste toutefois, que ses propos ne font que confirmer, puisqu'il

continue en affirmant que dans la démocratie grecque, « la hiérarchie des valeurs est claire et univoque » : « Les vertus suprêmes de l'homme sont les vertus civiques ou politiques⁴⁴⁴. » N'est-ce pas justement ce que craignent les modernes ? Ceux-ci ne récusent nullement l'implication citoyenne, mais refusent simplement son caractère obligatoire. Si Constant proclame : « La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne », il s'empresse d'ajouter que « la liberté politique en est la garantie », pour conclure qu'elle « est par conséquent indispensable⁴⁴⁵ ». Les modernes ne visent donc nullement à « diminuer le prix de la liberté politique », comme dit encore Constant, mais tiennent à préserver, pour l'individu, la possibilité d'un retrait par rapport à la vie publique : « Le but des Modernes, précise-t-il, est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances⁴⁴⁶. »

On peut s'étonner ici de la réaction de Castoriadis qui, n'envisageant jamais sérieusement cette option, se contente de parler de « dégradation éthique affligeante » et de dénoncer la contradiction que représente le fait d'espérer préserver ses intérêts privés en restant « passif à l'égard du pouvoir⁴⁴⁷ ». N'est-ce pas là forcer le trait d'une thèse qui s'est suffisamment imposée pour qu'on évite de la ranger trop vite au rayon des « stupidités » dont il parle ? N'est-il pas légitime, surtout après l'expérience historique des régimes totalitaires, de défendre la liberté des modernes que, suivant une terminologie popularisée par Isaiah Berlin, on désigne aujourd'hui comme liberté *négative*⁴⁴⁸ ? La substitution du couple positif / négatif au couple anciens / modernes ne change rien pour ce qui concerne notre question : c'est toujours l'opposition entre individus et société qui est en jeu, et que Castoriadis ne cesse de dénoncer. Peut-être certains verront-ils là l'indice le plus sûr de son opposition aux modernes. Le point est d'importance et mérite attention. Comme le souligne Arendt, la conception *négative* de la liberté, qui désigne une capacité d'action non contrainte par une force extérieure, relève de la

dimension *politique*⁴⁴⁹. Elle n'est toutefois liée à aucun type particulier d'organisation politique⁴⁵⁰, visant prioritairement à préserver les potentialités de chacun (c'est ainsi que l'on en viendra à parler d'*habeas corpus* et à définir juridiquement la personne). Ce qui importe alors, c'est bien l'opposition entre l'individu et le pouvoir, puisqu'il s'agit de protéger celui-là de celui-ci. Montesquieu l'a bien vu, lui qui, note Pierre Manent, fait de cette opposition « le centre du problème politique », et par là même « fixe ce que l'on pourrait appeler le langage définitif du libéralisme⁴⁵¹ ». On ne saurait mieux dire que l'orientation politique des modernes se conçoit immédiatement *dans* et *à partir* de son opposition au pouvoir perçu comme menace permanente. Cela ne présuppose-t-il pas « qu'on a déjà accepté l'aliénation ou l'hétéronomie politique, qu'on s'est résigné devant l'existence d'une sphère étatique séparée de la collectivité, finalement qu'on a adhéré à cette vue du pouvoir (et même de la société) comme "mal nécessaire"⁴⁵² », ainsi que l'exprime Castoriadis ?

Resterait à comprendre d'où procède une telle « vue du pouvoir » – problème bien trop vaste pour que nous songions à l'aborder ici. Soulignons toutefois qu'elle prend corps dans un contexte où l'État souverain s'est imposé partout en Europe⁴⁵³. Or, l'affirmation de cette instance indépendante résulte d'une sujétion consentie, *précédant* la volonté d'en limiter le pouvoir⁴⁵⁴. Ainsi, comme le souligne opportunément Catherine Colliot-Thélène, « la démocratie des Modernes doit être considérée avant tout comme un *mode de légitimation du pouvoir de l'État*, dans le cadre d'une théorie de la souveraineté⁴⁵⁵ ». Et, s'il est vrai que « le procès de monopolisation du pouvoir passe par sa dépersonnalisation », « il est erroné de penser que celle-ci supprime l'assujettissement, c'est-à-dire la dissymétrie de la relation entre dominants et dominés⁴⁵⁶ ».

On commence à saisir pourquoi Castoriadis ne s'intéresse guère aux théories politiques modernes. Comme nous le savons, l'un des apports de la période de *Socialisme ou Barbarie* aura été

de dégager la question de l'émancipation des cadres du marxisme traditionnel pour faire valoir qu'elle ne supposait pas simplement l'appropriation collective des *moyens* de production, mais bien un changement dans les *rapports* de production permettant de dépasser l'opposition fixe et pérenne entre dirigeants et dirigés. Depuis lors, Castoriadis n'a cessé de tirer les conséquences de cette thèse en l'élargissant de l'atelier de production à la société tout entière, insistant sur le fait que l'autonomie est la « direction consciente par les hommes eux-mêmes de leur vie⁴⁵⁷ ». Il est clair que c'est là une option totalement incompatible avec la volonté de préserver, autant que faire se peut, l'individu de l'emprise du pouvoir ; volonté que Benjamin Constant revendique comme une conquête définitive des modernes. Une telle volonté suppose en effet un rapport au pouvoir tel que celui-ci est immédiatement vécu comme quelque chose d'étranger à soi et qui relève de ce que l'on pourrait appeler un imaginaire de la soumission.

Aussi les critiques que Castoriadis adresse à la tradition libérale ne nous paraissent-elles nullement procéder d'un désir de retour aux mœurs anciennes. Elles expriment plutôt la prise de conscience de la nature réelle d'un type de citoyenneté qui a pris corps dans un contexte où l'affirmation de l'autonomie n'est que *partielle* en raison de la perpétuation d'un imaginaire de la sujétion hérité de l'Ancien Régime : « Lorsque est enfin brisé, du moins en partie, l'imaginaire millénaire de la royauté de droit divin (ratiifié et renforcé encore par le christianisme : "tout pouvoir vient de Dieu"), continue quand même à subsister la représentation du pouvoir comme autre que la société, en face d'elle, s'opposant à elle⁴⁵⁸. » Point capital, qui signe ses divergences avec « les modernes » : nous savons qu'il n'envisage pas la politique à partir de la quête du bonheur, mais de la volonté de liberté⁴⁵⁹. Or être libre, ce n'est pas se détourner du pouvoir en se contentant du gain de droits défensifs, mais assumer celui que l'on a en partage : « La loi étant nécessairement universelle dans son contenu et, dans une démocratie, collective dans sa source [...], il en résulte

que l'autonomie (la liberté effective) de tous, dans une démocratie, est et doit être une préoccupation fondamentale de chacun⁴⁶⁰. » Comment Castoriadis pourrait-il alors admettre que « le remplacement des “grands intérêts publics” par les “affections privées”, comme dit Constant [...], le repli sur les jouissances de la liberté individuelle », représente « l'événement majeur et tragiquement méconnu qui nous a coupés des sociétés antérieures », ainsi que l'affirme Marcel Gauchet⁴⁶¹ ?

Faut-il en conclure que Castoriadis est un antimoderne qui s'ignore ? N'est-ce pas plutôt l'affirmation de Gauchet qui fait question ? Ce dernier précise que le repli sur sa vie privée doit se comprendre comme « *la conquête du droit de vivre sans penser qu'on est en société*, avec ce postulat implicite que celle-ci n'en tient pas moins fort bien ensemble lorsque les individus cessent de participer en conscience à son acte instituant⁴⁶² ». Sans doute de tels propos renvoient-ils à un véritable problème, mais l'on est en droit de se demander s'il est correctement perçu. Gauchet a évidemment raison de rappeler le pouvoir auto-constituant de la société, dont l'unité ne dépend pas de l'action volontaire des individus qui la composent. Du reste Castoriadis ne dit pas autre chose en assurant, comme nous l'avons vu, que les significations imaginaires sociales relèvent d'un collectif anonyme. Mais l'on peut se demander si cela vaut pour une société autonome, dans laquelle le peuple *se sait et se veut* responsable des institutions sociales. La question est délicate, et si Castoriadis ne l'éclaire pas vraiment, c'est peut-être qu'elle renvoie à un point aveugle de son travail : celui de l'emprise réelle des hommes sur la dimension instituante du social ; nous y reviendrons. Soulignons pour l'heure que cela ne légitime aucunement l'approche de Gauchet, qui semble conduire à une mise en cause définitive de toute dynamique révolutionnaire jugée grosse de dérives despotiques. Marcel Gauchet assure ainsi « que le refus du repli sur cette sorte d'ignorance possible d'être-en-société, que la volonté à l'inverse de ramener les individus en coïncidence créatrice avec la pleine

conscience collective, a constitué l'un des traits despotiques les plus frappants de l'entreprise révolutionnaire à son paroxysme⁴⁶³ ».

Or, s'il convient d'être des plus vigilants devant le risque totalitaire, rien ne permet d'assurer que tout mouvement « d'ambition émancipatrice », comme dit Gauchet, doive connaître pareille évolution. C'est bien parce qu'il entend en finir avec l'imaginaire de la soumission, *pour* que puisse être mise en place une véritable démocratie, que Castoriadis continue d'être révolutionnaire. Le regard porté sur la Grèce n'a pas d'autre sens que de manifester ce que peut être une politique envisagée hors des cadres de pensée « modernes » qui conduisent, sinon à défendre, du moins à accepter les régimes actuels. Or ces régimes, Castoriadis les qualifie précisément d'*oligarchies libérales*, puisque le pouvoir y est aux mains de quelques-uns : « grands financiers et industriels, bureaucratie managériale, haute bureaucratie étatique et politique, etc.⁴⁶⁴ ». La démocratie au sens authentique du terme désigne au contraire une société où le pouvoir est *effectivement* l'affaire de tous : elle est le pouvoir du peuple, comme l'indique l'étymologie même du terme que Castoriadis ne cesse de rappeler.

LE NÉCESSAIRE RETOUR À LA POLITIQUE

—

En se dégageant du théologico-politique⁴⁶⁵ pour reconnaître dans leurs institutions leur propre *création*, les sociétés occidentales modernes ont clairement renoué avec le projet d'autonomie; dans leurs moments révolutionnaires, elles lui ont même donné une ampleur sans précédent. Il ne tient qu'à elles de poursuivre cette dynamique et de faire fructifier le «germe» éclos en Grèce ancienne⁴⁶⁶. Pourtant, note Castoriadis, «tout se passe comme si, par un curieux phénomène de résonance négative, la découverte [par ces sociétés] de leur spécificité historique achevait d'ébranler leur adhésion à ce qu'elles ont pu et voulu être, et, plus encore, leur volonté de savoir ce qu'elles veulent dans l'avenir être⁴⁶⁷». Étrange propos mettant en cause le désir d'être des sociétés modernes – ou plutôt leur désir de *ne plus* être. Propos inquiétant aussi, dans la mesure où il prétend rendre compte d'une situation de fait que Castoriadis diagnostique depuis fort longtemps⁴⁶⁸.

Il en est expressément question dès le texte sur *Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, qui date de 1960, où l'on peut lire que «la *privatisation* des individus est le trait le plus frappant des sociétés capitalistes modernes⁴⁶⁹». Castoriadis considère que c'est là «une question anthropologique fondamentale», se traduisant tout à la fois par «le renvoi de chacun à sa sphère privée et son enfermement dans celle-ci» et par «un immense mouvement “spontané” [...] de retrait de la population, d'apathie et de cynisme à l'égard des affaires politiques⁴⁷⁰», entraînant la passivité des premiers concernés dans tous les domaines relevant de la vie publique. Le constat est toujours le même quarante ans plus tard, ainsi que l'atteste un entretien accordé en

mars 1997 et publié sous le titre *L'Individu privatisé*⁴⁷¹. Selon Castoriadis, seule une repolitisation de l'existence – allant de pair avec une réaffirmation du primat de la politique sur les autres dimensions du social – permettrait de sortir de cette impasse. Que penser alors de sa critique de la société contemporaine, caractérisée selon lui par une crise du processus identificatoire? N'est-ce pas plutôt un sursaut éthique qu'il faut espérer?

L'ÉCLIPSE DU PROJET D'AUTONOMIE

Les sociétés contemporaines ne traversent pas tant une crise des valeurs, comme on l'entend trop souvent, qu'une crise des significations imaginaires, ce qui interdit de voir dans la critique de Castoriadis une critique moralisante. Comme nous savons, ces significations imaginaires structurent les représentations du monde de manière à chaque fois spécifique; elles donnent également les orientations de l'action en exposant ce qu'il faut faire ou non; elles établissent, enfin, des types d'affects. Toute signification sociale, avec les éléments correspondants en termes de représentations, de finalités et d'affects, *institue* ainsi un type d'être particulier, «c'est-à-dire un type anthropologique spécifique». Ce qui explique, par exemple, que «le Florentin du *xv*^e siècle n'est pas le Parisien du *xx*^e, non pas en fonction de différences triviales, mais en fonction de tout ce qu'il est, pense, veut, aime ou déteste⁴⁷²». On sait, depuis Hegel au moins, que la raison est historique, que les catégories de pensée évoluent. Soucieux de rendre compte de l'*effectivité* du social-historique, Castoriadis étend ce caractère d'historicité à toutes les représentations, affects compris: qui pense que notre rapport au monde, aux autres et à nous-mêmes est identique à celui des Romains, des Parfaits ou des Navajos, et que nous ressentons les choses *comme* eux?

Comme le monde moderne comporte deux significations centrales, hétérogènes dans leur principe – l'une, le projet de maîtrise, visant «l'expansion illimitée de la “maîtrise rationnelle”», l'autre renouant avec le projet d'autonomie –, il convient de dégager les

types idéaux, pour emprunter le vocabulaire de Max Weber, des individus correspondants. On peut dire, « pour fixer les choses », qu'à la première signification correspond « l'entrepreneur schumpétérien » ; lequel renvoie à « un type anthropologique "complémentaire" » : « l'ouvrier discipliné et, à la limite, réifié ». Quant à l'autre signification, suscitant l'autonomie, c'est « l'individu critique, réflexif, démocratique », qu'elle promeut. Mais ce n'est là qu'une vue « abstraite de la chose⁴⁷³ » ; dans la réalité effective, ces deux significations *n'ont cessé d'être en conflit, se contaminant réciproquement*. On peut alors comprendre tout à la fois la nature du mal qui affecte les sociétés occidentales modernes, résultant de l'occultation du désir d'autonomie, et le caractère contradictoire du projet de maîtrise. Cette occultation ou éclipse du projet émancipatoire se traduit, sinon par l'effacement total, du moins par l'affaiblissement des luttes ; ce qui conduit Castoriadis à assurer que « nous ne vivons pas aujourd'hui une *krisis* au sens vrai du terme, à savoir un moment de décision », mais « une phase de décomposition » : « Dans une crise il y a des éléments opposés qui se combattent – alors que ce qui caractérise précisément la société contemporaine est la disparition du conflit social et politique⁴⁷⁴. »

Débarrassé des résistances qui entravaient sa dynamique propre en corrigeant ses excès, le système capitaliste manifeste toute son irrationalité tenant au fait qu'il ne peut se maintenir que grâce à des éléments résultant d'une signification sociale qui lui est étrangère. À l'époque de *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis avait clairement mis en évidence l'importance des réactions informelles des ouvriers face à une organisation de la production tendant à les réifier. Ce n'était qu'un aspect des luttes suscitées par la dualité du monde moderne, lesquelles ont également permis, par exemple, la constitution d'un espace public de discussion, ou conduit à l'autonomisation progressive du champ artistique, comme l'ont respectivement montré Habermas et Bourdieu⁴⁷⁵. Aussi la contradiction du capitalisme se trouve-t-elle repensée. Elle n'est plus seulement perçue à partir des rapports de produc-

tion excluant les travailleurs de tout processus de décision tout en faisant constamment appel à leur initiative, mais elle est comprise comme relevant d'une *crise du processus identificatoire*. La société capitaliste ne promeut qu'une seule chose : la réussite à *tout* prix. « Que devient le modèle identificatoire général, que l'institution présente à la société, propose et impose aux individus comme individus sociaux ? C'est celui de l'individu qui gagne le plus possible et jouit le plus possible ; c'est aussi simple et aussi banal que cela. Cela se dit ouvertement de plus en plus, ce qui n'empêche pas d'être vrai. "Gagner" donc ; mais gagner, malgré la rhétorique néolibérale, se trouve maintenant disjoint de presque toute fonction sociale et même de toute légitimation interne au système. On ne gagne pas parce que l'on vaut, on vaut parce que l'on gagne⁴⁷⁶. » Or la société capitaliste ne peut se maintenir que grâce au fait que beaucoup respectent encore une déontologie contraire à sa logique d'efficacité et de rendement. Ainsi, le mathématicien qui continue un travail de recherche en refusant les avantages financiers que lui propose l'industrie, le juge intègre, le fonctionnaire légaliste, l'ouvrier consciencieux, le parent responsable de ses enfants ou l'instituteur amoureux de son métier représentent des « anomalies systémiques », au sens où ils relèvent d'une identification à des modèles produits par un autre monde social que le monde actuel. « Le capitalisme s'est développé en usant irréversiblement un héritage historique créé par les époques précédentes et qu'il est incapable de reproduire », résume Castoriadis, avant de demander combien de temps il pourra survivre dans de telles conditions⁴⁷⁷.

De telles considérations ne sont nullement secondaires : elles expriment un mouvement de fond que Castoriadis repère depuis la fin des années 1950. Il ne s'agit évidemment pas pour lui de dégager des lois de l'histoire, ce qui contreviendrait à sa thèse méthodologique selon laquelle, comme nous savons, il y a irréductibilité de la signification à la causation. Il s'agit d'interpréter, à partir d'une analyse des significations imaginaires à l'œuvre

dans le monde social, le sens de ce qui se joue. Ce pour quoi, du reste, l'on est en droit de s'interroger sur la pertinence de son interprétation ici, et de se demander si l'effacement du désir d'autonomie est aussi réel qu'il le pense. C'était déjà au nom de l'atonie politique qu'en 1967 Castoriadis avait proposé la dissolution de *Socialisme ou Barbarie*. En juin de cette année-là, les lecteurs de la revue reçurent une lettre annonçant la suspension de la publication et les raisons de celle-ci⁴⁷⁸. Castoriadis y soulignait «ce qui pèse d'un poids énorme dans la réalité de la perspective présente: la dépolitisation et la privatisation profondes de la société moderne; la transformation accélérée des ouvriers en employés [...]; le brouillage des contours de classes qui rend de plus en plus problématique la coïncidence d'objectifs économiques et politiques». Et d'ajouter: «Une activité politique, même embryonnaire, est impossible aujourd'hui⁴⁷⁹.» Comment en effet mener une lutte révolutionnaire dans un tel contexte? Le militant se trouve alors privé tout aussi bien «des instruments de sa critique, puisque [...] ce sont les luttes concrètes des membres de la société qui doivent les lui fournir», que «du partenaire naturel de son action», note Daniel Blanchard, qui souligne le rôle «décisif» du constat de la privatisation des individus dans l'analyse de Castoriadis. «Ce constat, précise D. Blanchard, remonte à la fin des années cinquante mais ne cesse de se confirmer, en termes de plus en plus sévères, au fil des années. Les gens se détournent de la sphère publique; ils ne posent que des problèmes partiels ou catégoriels et jamais celui du système comme tel; ils se replient sur la sphère privée de la consommation et des loisirs⁴⁸⁰.»

Ce qui aux yeux de Castoriadis caractérise les sociétés occidentales depuis un demi-siècle, c'est donc un épuisement des significations imaginaires qui les ont fait être ce qu'elles ont été, et ce qu'elles sont encore en partie, ainsi qu'une mutation anthropologique correspondante. Il n'est pas sans intérêt de souligner deux symptômes de ce phénomène sur lesquels il insiste souvent. Le premier est «la destruction accélérée de l'espace public de

pensée et la montée de l'imposture⁴⁸¹». Dans un texte rédigé en 1979 en réaction à la mise en cause publique par Bernard-Henri Lévy de Pierre Vidal-Naquet, qui avait dénoncé les «erreurs grossières», les «à-peu-près», les «citations fausses» et autres «affirmations délirantes» que contenait l'un de ses ouvrages, pourtant encensé par la critique, Castoriadis notait: «Dans la "République des Lettres", il y a – il y avait, avant la montée des imposteurs – des mœurs, des règles, et des standards. Si quelqu'un ne les respecte pas, c'est aux autres de le rappeler à l'ordre et de mettre en garde le public. Si cela n'est pas fait, on le sait de longue date, la tyrannie conduit à la tyrannie. Elle engendre la destruction – qui progresse devant nos yeux – des normes et des comportements effectifs, publics, sociaux, que présuppose la recherche en commun de la vérité⁴⁸².» Cette montée de l'imposture est un symptôme attestant que «la visée, volonté, désir de vérité, telle que nous l'avons connue depuis vingt-cinq siècles, est une plante historique à la fois vivace et fragile⁴⁸³». Le second symptôme de l'épuisement des significations imaginaires propres à l'autonomie est «la corruption généralisée que l'on observe dans le système politico-économique contemporain, [laquelle] n'est pas périphérique ou anecdotique, [mais] est devenue un trait structurel, systémique de la société où nous vivons⁴⁸⁴». Pour peu «qu'on tienne, en outre, compte de la destruction irréversible de l'environnement terrestre qu'entraîne nécessairement l'"expansion" capitaliste», il est difficile d'éviter de s'interroger sur la durée de vie du système⁴⁸⁵.

Avant d'aborder les problèmes que pose le développement technique destructeur de l'environnement, il paraît utile, afin d'éviter une confusion que pourrait provoquer un rapprochement hâtif de citations éparées, de préciser la position de Castoriadis en ce qui concerne l'éthique. Si, d'une part, il affirme que «la démocratie n'est possible que là où il y a un *éthos* démocratique: responsabilité, pudeur, franchise (*parrhesia*), contrôle réciproque et conscience aiguë de ce que les enjeux publics sont aussi nos enjeux personnels à chacun⁴⁸⁶», il n'hésite pas à assurer, par ail-

leurs, que « le “repli sur l'éthique” [...] joue actuellement comme une mystification⁴⁸⁷ ». Voilà qui peut laisser perplexe : Castoriadis, qui pointe une crise majeure de la démocratie, semble tout à la fois en appeler à des comportements éthiques et déconsidérer les pensées qui s'affrontent à cette question.

ÉTHIQUE ET ÉCOLOGIE

Il suffit toutefois, pour lever cet apparent paradoxe, de prendre la mesure du discours sur l'éthique⁴⁸⁸ qui s'affirme depuis plusieurs décennies déjà, comme y invite Castoriadis dans un texte au titre explicite : « Le cache-misère de l'éthique »⁴⁸⁹. Rappelant qu'un tel discours s'est développé dans un contexte marqué par le rejet, « sinon de toute politique, en tout cas de la grande politique » et par la privatisation des individus, il s'étonne de « ce qui paraît élémentairement incohérent » ici : le recouvrement de notre inscription dans un monde social-historique donné, un monde qui nous impose de reconnaître que « nous sommes conditionnés infiniment plus que nous n'aimons le penser ». *Conditionnés*, et non pas déterminés, puisque nous avons prise sur une partie de notre conditionnement, « celle qui a trait aux institutions explicites de la société ».

Nous le savons, Castoriadis pense *la* politique comme une mise en question des institutions en vue de la réalisation d'un ordre social jugé le meilleur possible. Or précise-t-il, « si l'on voit cela clairement, on voit que la politique surplombe l'éthique, ce qui ne veut pas dire qu'elle la supprime ». C'est là une affirmation centrale qui livre la clef de sa position vis-à-vis de l'éthique : refusant de la considérer comme relevant d'un domaine spécifique, *séparé* au sein de l'institué, il refuse de la traiter séparément ; ce qui le conduit à placer la politique en position *architectonique*⁴⁹⁰. Toute autre manière de penser l'éthique s'avère formelle et, finalement, incohérente, dans la mesure où la question du bien faire renvoie toujours à des normes posées par l'institution sociale⁴⁹¹. Ne pas saisir la dimension politique du questionnement moral

conduit, en effet, à réfléchir sur la valeur des actes possibles au sein d'un ordre social non questionné. Privé de toute orientation véritablement critique, on se trouve alors prisonnier d'une idéologie contribuant au maintien d'un état social que l'on prétend pourtant combattre. C'est ainsi que le discours éthique, surdéterminé par un imaginaire qu'il ne saisit pas comme tel, s'attache toujours prioritairement à la défense des libertés de l'individu, ces libertés négatives qui, comme nous l'avons vu, ne sont pas sans lien avec l'épuisement des sociétés occidentales. De fait, pour ne prendre qu'un exemple, les travaux des différents comités de « sages » liés aux problèmes posés par les évolutions en matière de procréation assistée n'abordent guère la question de savoir s'il est légitime « ou simplement décent » de dépenser des sommes importantes pour satisfaire le désir de maternité d'une femme française « alors que l'on connaît l'état pitoyable des facilités sanitaires et médicales élémentaires, ou même la situation alimentaire des pays où vivent les cinq sixièmes de la population mondiale ».

On peut également percevoir la domination de la pensée éthique par l'imaginaire moderne d'un point de vue formel. Coupée du domaine de son effectuation, l'éthique se contente de dégager des principes généraux relevant, au fond, de la rationalité calculatrice à l'œuvre dans le développement technique ; ce qui conduit à une autonomisation rassurante de la règle. Pourtant « aucune règle abstraite, aucun commandement universel avec un contenu concret ne peut nous dégager de la charge et de la responsabilité de notre agir », lequel relève toujours d'une situation singulière qui « requiert de nous l'exercice de la *phronésis* ». Au-delà du problème que pose l'exigence d'une règle ne devant pas être perçue comme un absolu, problème sur lequel nous reviendrons, retenons les limites du discours éthique, incapable de saisir la véritable nature du mal à quoi il prétend s'opposer : l'effacement du désir d'autonomie et la privatisation de l'individu permettant à « la rage de la “puissance” » et au « fétichisme de la “maîtrise rationnelle” » de s'imposer sans partage.

Difficile de se contenter de « “règles” édictées une fois pour toutes » ou des avis émis par « une compagnie de sages » ; ce qui est requis aujourd’hui, assure Castoriadis, c’est bien plutôt « une réforme de l’être humain en tant qu’être social-historique », « un autodépassement de la Raison⁴⁹² ».

Une telle proposition laisse toutefois perplexe ; non quant à sa cohérence, mais quant à son efficience : peut-on, devant la gravité de la situation, attendre les changements qu’elle demande ? On s’étonne par ailleurs que Castoriadis passe sous silence une réflexion éthique tenant expressément compte des problèmes soulevés par « la marche autonomisée de la technoscience⁴⁹³ », comme celle de Hans Jonas – d’autant que le maître ouvrage de ce dernier, *Le Principe responsabilité*, est paru en 1979, soit une année avant une importante intervention de Castoriadis devant des militants écologistes⁴⁹⁴. Manifestant à la fois l’intention de sortir des cadres traditionnels de pensée et le refus d’une utopie nourrie de messianisme marxiste – le titre étant clairement un démarcage de celui du grand livre d’Ernst Bloch, *Le Principe espérance* –, la réflexion de Jonas semble pourtant tout à fait répondre aux attentes de Castoriadis. Consciente de la précarité de la nature, révélée par les pouvoirs que la science moderne accorde aux hommes, « une éthique pour la civilisation technologique⁴⁹⁵ » ne peut plus se contenter d’envisager les rapports *intersubjectifs* dans la *simultanéité* ; elle doit « prendre en considération la condition globale de la vie, et l’avenir lointain et l’existence de l’espèce humaine elle-même⁴⁹⁶ ». Si la puissance de la technique moderne impose la tâche de repenser la morale à partir d’une perspective d’avenir, son déploiement pose le problème de la responsabilité à nouveaux frais. Castoriadis demande ainsi : « Qui a décidé les fécondations *in vitro* et les transformations d’embryons ? Qui a décidé que la voie était libre aux manipulations et au “génie” génétique ? Qui a décidé des dispositifs anti-pollution (retenant le CO₂) qui ont produit les pluies acides⁴⁹⁷ ? » Assuré que « c’est l’acteur collectif et l’acte collectif, non l’acteur individuel ou l’acte

individuel qui jouent ici un rôle », et que « c’est l’avenir indéterminé, bien plus que l’espace contemporain de l’action, qui fournit l’horizon pertinent de la responsabilité », Jonas propose pour sa part « des impératifs d’un type nouveau⁴⁹⁸ » dont la forme reprend toutefois celle des impératifs kantien, qui tous interdisent de compromettre « la survie indéfinie de l’humanité sur terre⁴⁹⁹ ».

Ces commandements, qui s’opposent frontalement à l’imaginaire de la maîtrise, visent à donner pour l’action une orientation sûre, quoique négative, en ces temps techniques incertains. Mais cela suppose encore de préciser ce qu’il convient d’éviter de faire afin de respecter l’impératif : quelles actions sont à proscrire concrètement ? Se fait jour ici un épineux problème, puisque le savoir redevient une obligation morale, alors même que, portant sur les effets à long terme de nos actions, il ne peut être pleinement rationnel. Nous savons en effet – sinon nous devons nous en convaincre – que l’homme n’est pas omniscient, qu’il lui est impossible de connaître avec assurance les conséquences réelles de ses agissements. Ce n’est pas le moindre mérite de Jonas que d’affronter ce problème et d’indiquer une solution, proposant que le sentiment prenne le relais d’une raison limitée. La peur, provoquée par l’anticipation de la menace, peut et doit jouer le rôle d’une faculté de connaissance, permettant de préciser ce que nous pouvons faire ou non ; ce pour quoi il parle d’*heuristique de la peur*. Assuré que « nous savons seulement ce qui est en jeu, dès lors que nous savons que cela est en jeu », Jonas affirme que « c’est seulement la *prévision* d’une *déformation* de l’homme qui nous procure le concept de l’homme qu’il s’agit de prémunir⁵⁰⁰ ». Dans la mesure où personne ne connaît les maux réels que la technique moderne fait peser sur l’avenir de l’humanité, il convient de se les représenter : c’est la première obligation de cette nouvelle éthique. Et comme, livrée à elle-même, cette imagination n’est rien, il faut mobiliser les sentiments adéquats à ces maux imaginés ; ce qui représente une deuxième obligation : nous devons nous faire peur avec d’inquiétants futurs *possibles*.

Se dégage alors un principe indiquant un interdit clair : « Jamais l'existence ou l'essence de l'homme dans son intégralité ne doivent être mises en jeu dans les paris de l'agir⁵⁰¹. » On ne saurait donc engager la moindre action comportant le simple *risque* de la disparition ou de la déformation de l'humanité. Insistant sur le caractère irréversible des conséquences redoutées, Jonas propose un raisonnement hyperbolique. Tel Descartes amalgamant le simplement douteux et le faux, il assimile le *possiblement* déshumanisant au *certainement* déshumanisant. Il invite ainsi à renoncer au fantasme de la toute-puissance œuvrant secrètement dans notre rapport à la technique moderne. Jonas avance ici une thèse fort proche de ce que défend Castoriadis qui, parfaitement conscient de « l'autonomisation de la technoscience⁵⁰² » ainsi que de « l'énorme marge d'incertitude quant aux données et aux perspectives d'évolution du milieu terrestre », ne cesse de déplorer « la disparition totale de la prudence, de la *phronèsis*⁵⁰³ ». Il convient toutefois de percevoir que Jonas ne se contente pas d'une simple mise en garde, mais propose de réelles limites en avançant un impératif *catégorique*. Aussi, au-delà de leurs similitudes, ce sont les divergences de vues des deux auteurs qu'il convient de cerner.

Précisons les choses. Ce qui est requis, selon Jonas, c'est le maintien de la possibilité de l'humanité sur terre : « L'impératif catégorique commande simplement *qu'il y ait des hommes* en mettant l'accent aussi bien sur le “que” que sur le “comment” de ce devoir exister. » Il s'ensuit que « le premier principe d'une “éthique du futur” ne se trouve pas lui-même *dans* l'éthique en tant que doctrine du faire [...], mais dans la *métaphysique* en tant que doctrine de l'être, dont l'idée de l'homme forme une partie⁵⁰⁴ ». Jonas entend ainsi dépasser la distinction entre l'être et la valeur opérée par la science moderne, tout en réhabilitant la notion de téléologie dont la critique lui paraît n'avoir aucun fondement solide. Aussi s'appuie-t-il sur le principe de continuité, exigeant « l'admission d'une gradation infinie » dans la série animale et au-delà jusqu'à la nature inerte, afin d'assurer que la fin visée par la subjectivité humaine

est déjà en quelque façon présente dans la nature. Ainsi la nature est-elle à comprendre comme *valeur*; ou plutôt comme porteuse de jugements de valeur. Faut-il les ratifier?, demande Bernard Sève, qui remarque que « l'immanence des fins dans la nature ne crée pas forcément une obligation⁵⁰⁵ ».

La position de Jonas présuppose donc une thèse essentielle, à savoir qu'il y a un Bien objectivement défini assurant que le possible doit venir à l'existence⁵⁰⁶. Malgré sa volonté de sortir du cadre éthique traditionnel et de changer la représentation que l'homme se fait de lui-même et du monde, Jonas continue donc de penser l'action par référence à une valeur absolue et transcendante. Nul besoin d'insister pour manifester combien cela se distingue de ce que peut penser Castoriadis qui, s'opposant à toute orientation métaphysique, assure avec force qu'« il n'y a pas de passage de l'ontologie à la politique⁵⁰⁷ ». Jamais l'Être, qui est fondamentalement indétermination, ne pourra dicter l'agir des hommes.

Reconnaître que l'institution ne procède que d'elle-même conduit donc clairement à refuser que l'action collective dépende d'une position éthique, valant *a priori*, c'est-à-dire de manière universelle et nécessaire. Rien en effet de ce qui concerne le social ne relève d'un pur donné : aucune valeur, notamment, n'existe qui ne soit sanctionnée par l'imaginaire social. Cela vaut également pour la nature : qu'elle soit perçue comme digne d'être respectée ou comme pouvant être exploitée au maximum relève de l'institution spécifique d'une société, et non de règles morales qui vaudraient en soi, de manière supra-temporelle et supra-sociale. Rien ne peut légitimer la position absolue d'une norme. L'essentiel n'est donc pas la fondation d'une morale mais bel et bien le retour à la politique, qu'il ne faut pas entendre ici sous la forme dégradée qu'elle a prise dans nos pseudo-démocraties modernes, mais au sens bien plus radical que lui donne Castoriadis en se plaçant au niveau de l'imaginaire instituant. Il convient de revenir à l'origine des normes et des représentations structurant notre rapport au monde et à nous-mêmes, de les rendre le plus explicite possible,

afin de pouvoir les mettre en question et, le cas échéant, les transformer. C'est seulement ainsi que nous pouvons espérer changer les vues dominantes sur la nature pour cesser de la considérer comme une ressource exploitable à l'infini, mais également sur une science et une technique qui ne peuvent plus être considérées comme neutres. Castoriadis a raison de faire remarquer que cette « prétendue neutralité » n'est pas une simple illusion, mais qu'« elle fait précisément partie de l'institution contemporaine de la société – c'est-à-dire, elle fait partie de l'imaginaire social dominant de notre époque⁵⁰⁸ ». Il ne s'agit donc pas de poser des interdits moraux suscités par la peur, mais bien plutôt de « décoloniser l'imaginaire », comme le dit justement Serge Latouche⁵⁰⁹.

Si Castoriadis évoque « la force révolutionnaire de l'écologie⁵¹⁰ », c'est bien parce qu'elle nous contraint à admettre notre finitude et à nous déprendre du désir (illusoire) de maîtrise rationnelle de la nature en cessant de fétichiser la technoscience. Mais il est clair, aux yeux de Castoriadis, qu'une telle prise de conscience « doit être intégrée dans un projet politique, qui nécessairement dépassera la seule "écologie" ». Il faut en effet admettre non seulement que « l'"écologie" peut très bien être intégrée dans une idéologie néofasciste », mais que c'est un risque très sérieux, dans la mesure où, « face à une catastrophe écologique mondiale, par exemple, on voit très bien des régimes autoritaires imposant des restrictions draconiennes à une population affolée et apathique ». On comprend Castoriadis lorsqu'il assure que « l'insertion de la composante écologique dans un projet politique démocratique radical est indispensable⁵¹¹ ». Autant dire qu'il s'agit de passer « de l'écologie à l'autonomie ».

ÉDUCATION ET AUTONOMIE

Mais, dans la mesure où l'autonomie *en acte* suppose l'existence d'êtres humains, comment éviter de faire de sa défense une simple exigence formelle sans considérer la vie comme une valeur absolue⁵¹² ? Ce serait continuer de soutenir des vues métaphysiques,

refusant de reconnaître qu'« il n'y a aucun moyen d'éliminer les risques d'une *hubris* collective », que « personne ne peut protéger l'humanité contre la folie ou le suicide⁵¹³ ». Répétons-le, Castoriadis s'en tient ici à la position wébérienne qui manifeste l'impossibilité de fonder objectivement les valeurs⁵¹⁴ ; ce qui ne le conduit nullement à désespérer, mais au contraire à souligner *l'impossibilité d'éviter la délibération à leur sujet*. Il faut du reste se féliciter de ce que jamais une règle ne puisse s'imposer sans faille, puisque « c'est précisément dans la double existence d'une règle et d'un certain écart par rapport à cette règle que s'établit ce que nous pouvons avoir comme autonomie en tant qu'êtres sociaux⁵¹⁵ ». L'écart à la règle et la capacité de sa remise en cause nous obligent à supposer une faculté particulière dont Castoriadis dit qu'elle est « une "faculté" originaire et irréductible de l'esprit – analogue à la "faculté de juger kantienne", et encore plus proche de la *phronésis* aristotélicienne, si mal traduite par le latin *prudencia*⁵¹⁶ ». Soulignons que c'est encore une fois la prise en compte de la réalité *effective* de l'action humaine qui conduit Castoriadis à ce geste véritablement philosophique consistant à dégager une faculté humaine : cette faculté, il la nomme « faculté de s'orienter dans l'histoire (et déjà dans la vie)⁵¹⁷ ». C'est elle qui permet à l'homme de vivre dans un monde incertain : le monde, notre monde, est un monde du *probable* – ce que les hommes ont toujours su en fait, avant que l'imaginaire de la maîtrise prétendument rationnelle ne tende à s'imposer.

Cette faculté d'orientation, chacun la possède « à un degré plus ou moins important », mais elle se « développe considérablement avec l'expérience, l'intérêt, le frottement avec la chose, la possibilité de discussion libre ». Autant dire qu'elle peut et doit être éduquée ; mais *seulement* en sachant qu'elle « n'est pas réductible à des procédures "rationnelles"⁵¹⁸ ». On perçoit ici combien « la *paidea*, l'éducation – qui va de la naissance à la mort – est une dimension centrale de toute politique de l'autonomie⁵¹⁹ ». L'emploi du terme grec n'est pas anodin ici. Il manifeste une filiation :

Castoriadis n'a jamais caché son admiration pour Aristote⁵²⁰ ou pour Périclès, pour lequel, rappelle-t-il, « l'objet de l'institution de la *polis* est [...] la création d'un être humain, le citoyen athénien qui existe et qui vit dans et par l'unité de trois éléments : l'amour et la "pratique" de la beauté, l'amour et la "pratique" de la sagesse, le souci et la responsabilité du bien public, de la collectivité, de la *polis*⁵²¹ ».

On pourrait ici s'étonner, pour le moins, de l'expression de Castoriadis qui parle de « création » par la cité d'un individu qui lui est adapté – d'autant qu'il tend souvent à assimiler l'éducation à un *dressage*⁵²². Il s'agit toutefois, avant de laisser libre cours à son affect, de saisir que l'enfant n'est pas cet être débonnaire que l'on s' imagine souvent, et qu'on ne peut éviter de tenir compte ici des apports de la psychanalyse. C'est du reste en partant de l'analyse de Freud sur le narcissisme, où le premier objet de la libido est le ça-moi indifférencié, que Castoriadis émet l'hypothèse de l'existence d'un *noyau originaire de la psyché*, qu'il appelle la *Monade Psychique Originnaire*. Ce noyau monadique, *flux psychique incessant* composé de représentations, dont chacune est indicée d'un affect (positif, négatif ou neutre) induisant un désir, est *a-rationnel*, en ce qu'il ignore le temps et la contradiction, et donc la réalité et la logique du monde extérieur, et *a-social* puisque, complètement égocentré, il ignore les autres et refuse le délai, l'attente, dans la satisfaction. Pour lui, le plaisir de représentation prime sur le plaisir d'organe, comme l'atteste le rêve, vecteur de représentations qui apportent une satisfaction hallucinatoire. Il est à comprendre comme *imagination radicale* et marque la *rupture d'avec l'animalité et le biologique*, de sorte que livré à lui-même, il ne peut survivre⁵²³. On perçoit alors la contradiction spécifique de la constitution première de l'humain : le sujet monadique originaire est inapte à la vie *et* requiert ce qu'il refuse, la socialisation. Le processus central par lequel celle-ci s'opère, qui fait que la psyché abandonne son monde propre pour investir des objets « sociaux », est la *sublimation*. Il s'agit du processus

« moyennant lequel la psyché est forcée à remplacer ses "objets propres" ou "privés" d'investissement (y compris sa propre "image" pour elle-même) par des objets qui sont et valent dans et par leur institution sociale, et d'en faire pour elle-même des "causes", des "moyens" ou des "supports" de plaisir⁵²⁴ ». Autrement dit, si l'individu n'en reste pas au phantasme, mais investit effectivement des « réels », s'il cherche à réaliser des projets, c'est que la socialisation qu'il a subie lui a permis de sortir du pur plaisir de la représentation (qui à l'origine faisait sens pour sa psyché) en lui fournissant une autre source de sens : la signification imaginaire sociale⁵²⁵. Dès l'origine donc, le social structure l'être humain de part en part⁵²⁶.

Si Castoriadis peut bien parler de *fabrication sociale de l'individu*, la question reste de savoir comment celui-ci peut devenir autonome. Assuré depuis sa période militante que l'apprentissage de la liberté suppose *son exercice effectif*, il en est venu à « reformuler, en le corrigeant, le problème de Rousseau » – qui se demandait comment l'individu peut s'associer à d'autres sans perdre sa liberté⁵²⁷. Il s'agit pour la société autonome de « *créer des institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société*⁵²⁸ ». En ce qui concerne cette institution particulière qu'est l'école, Castoriadis invite à refuser « tout processus d'éducation qui ne vise pas à développer au maximum l'activité propre des élèves », ainsi que « tout système éducatif incapable de fournir une réponse raisonnable à la question éventuelle des élèves : pourquoi devrions-nous apprendre cela⁵²⁹ » ? Il précise, en outre, que « le métier d'enseignant n'est pas un métier comme les autres », dans la mesure où les enseignants doivent inspirer aux enfants l'amour « pour ce qu'ils apprennent » et « pour le fait d'apprendre⁵³⁰ ». C'est là certainement une remarque centrale, qui laisse voir combien les politiques actuelles visant la réforme du système éducatif sont éloignées de la question de l'autonomie

(au sens authentique de ce terme). Mais dans la mesure où ces politiques trouvent d'une manière ou d'une autre l'appui des populations, nous sommes renvoyés au paradoxe qui veut que «seule une collectivité autonome peut former des individus autonomes – et *vice versa*⁵³¹», de sorte que l'on peut douter de la possibilité de faire advenir une société conforme au modèle défendu par Castoriadis.

Le problème qui s'exprime ici touche au cœur de sa pensée politique, au point qu'on se demande si cette dernière ne renvoie pas à une politique illusoire. Peut-on vraiment s'en tenir à la défense de la démocratie directe, si marginale d'un point de vue historique qu'on en vient à douter de son efficience? Que penser, enfin, de l'aspect démiurgique de la *praxis* qu'il promeut? Ne faut-il pas lui préférer une *praxis* communicationnelle à même de s'insérer dans la trame effective du social-historique?

CASTORIADIS FACE À SES CRITIQUES

—

Rappelons-le une dernière fois, Castoriadis pense la politique comme «l'activité collective explicite se voulant lucide (réfléchie et délibérée), se donnant comme objet l'institution de la société comme telle⁵³²». N'est-ce pas là une définition bien problématique, qui ne tient guère compte ni de l'histoire effective ni des modalités concrètes de sa mise en œuvre? On peut en effet estimer, d'une part, que l'idée qui veut que la politique soit l'auto-institution explicite de la société, et qu'elle se définisse donc par une visée d'autonomie, est une idée qui ne concerne que des situations exceptionnelles, celles où une démocratie directe s'est effectivement exprimée, c'est-à-dire les périodes révolutionnaires. On peut estimer, au contraire, que la définition castoriadienne de la politique reste trop générale, qu'elle ne dit rien des médiations nécessaires pour mener cette politique – d'autant que Castoriadis reste hostile à toute instance représentative, tout parti ou syndicat –, de même qu'elle reste silencieuse sur le contenu de l'autonomie que la politique est censée viser. En somme, une telle politique ne risque-t-elle pas de dégénérer, selon l'expression de Daniel Bensaïd, en une «politique imaginaire⁵³³», en une action sans efficacité ni réalité? Par ailleurs, la croyance que Castoriadis manifeste dans la capacité des individus à transformer le réel social et historique n'est-elle pas excessive? Peut-on vraiment privilégier le modèle politique de la démocratie directe, dont la viabilité semble très contestable?

LES LIMITES DE LA DÉFINITION CASTORIADIENNE DE LA POLITIQUE

Le premier type de critique adressée à la pensée politique de Castoriadis conteste sa prétention à épuiser le champ de la poli-

tique en raison d'une définition trop partielle et trop normative de la politique, interrogeant ainsi l'articulation de la politique et de l'autonomie. Comme nous nous sommes efforcés de le montrer, Castoriadis considère que la politique n'a de sens que si elle est liée au projet d'autonomie, de sorte que l'expression « politique de l'autonomie » est redondante. Or, cette limitation de la politique à une activité autonome, par laquelle la société s'auto-institue, interroge ses lois, les discute et en décide souverainement, apparaît comme une restriction considérable du concept de politique : d'une part, elle réduit la politique à un rapport de la société à elle-même, et il n'y a donc plus de sens à parler de l'activité politique d'un individu ou d'un groupe d'individus (en ce sens, militer ne serait plus une activité politique) ; d'autre part, elle limite la politique à quelques sociétés, comme la Grèce antique, et à quelques moments historiques très rares, laissant ainsi de côté la plus grande partie de l'expérience politique historique. N'y aurait-il de politique que dans l'Athènes démocratique du ^v^e siècle ou lors de cette brève période de la Révolution française qui précède la Terreur, après quoi, selon la formule de Michelet, reprise par Castoriadis, « le peuple se retire de la scène⁵³⁴ » ?

Le second type de critique insiste au contraire sur le caractère trop général et trop indéterminé de la conception de Castoriadis : définir la politique comme « activité collective dont l'objet est l'institution de la société en tant que telle », c'est rester dans un flou théorique et dans des généralités qui ne permettent pas de penser la politique, et encore moins de commander une action politique précise. Là encore, la référence à l'ensemble de la société (qui serait actrice de l'activité politique ainsi définie) apparaît comme vague : on ne voit pas dans cette perspective quels groupes sociaux sont les porteurs privilégiés de cette activité politique, en fonction des sociétés et des époques. Et, si l'on se place d'un point de vue marxiste, la notion de lutte des classes apparaît comme totalement dépourvue de sens dans une analyse comme celle de Castoriadis, alors qu'il paraît clair que ce n'est pas le peuple ou

la société qui fait de la politique en général, mais que, dans la lutte politique, certains groupes sociaux s'opposent à d'autres groupes sociaux en fonction d'objectifs qui leur sont propres. L'abandon par Castoriadis, à partir des années 1970, d'une analyse sociale précise, et la survalorisation de concepts comme ceux de société ou d'imaginaire instituant, lui auraient interdit une approche plus fine de la politique et peut-être même du sens des luttes sociales.

Quoi qu'il en soit de son analyse effective, on trouve une objection, notamment sous la plume d'Antoine Artous, qui constate que la problématique de Castoriadis reste en fait « très générale⁵³⁵ ». Castoriadis s'efforce de définir une organisation politique dont les principes concerneraient « l'ensemble de la population⁵³⁶ ». Or c'est quelque chose qui n'est possible que dans le cadre de la démocratie moderne : une démocratie qui concerne « l'ensemble de la population » suppose « l'existence d'un pouvoir public et l'énoncé de la citoyenneté moderne, comme citoyenneté indéterminée socialement⁵³⁷ ». Une telle citoyenneté ne se trouvait pas à Athènes, où elle relevait, au contraire, d'un statut social. Castoriadis reste donc trop imprécis et indéterminé quand il parle du « peuple » ou de « la société » : on ne sait pas de quel peuple il parle ni quelle est sa définition de la citoyenneté. De même, quand Castoriadis définit la politique démocratique comme « autogouvernement à tous les échelons⁵³⁸ », on ne voit pas très bien à quoi cela renvoie au juste. Il semble en fait que Castoriadis ne se pose guère la question de la manière dont est visée et figurée une population, une entité sociale : « L'élection territoriale sur la base de l'égalité citoyenne ne renvoie pas au même principe de mise en forme du social que l'élection d'un conseil ouvrier qui s'organise sur la base de la production », de sorte que l'« on ignore autour de quelle figure de la population s'articule cette démocratie⁵³⁹ », écrit Artous dans cette optique, en reprenant la définition que Lefort donne du politique comme « mise en forme de la coexistence sociale ». Pour lui, aucun système politique ne représentera jamais

«la population» ou «la société», seulement une réalité politique construite: le peuple souverain, le prolétariat, etc., ce sur quoi l'analyse de Castoriadis fait justement l'impasse. Une critique du même ordre est avancée par Daniel Bensaïd: rappelant que Castoriadis envisage la politique comme «*praxis* qui se donne pour objet l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie», il se demande: «Mais qu'est-ce que l'autonomie? Autonomie de qui ou de quoi? Et qui détient le pouvoir exorbitant de la définir⁵⁴⁰ ?»

Ces griefs sont d'autant plus pertinents que l'autonomie ne peut être définie en général, étant toujours celle d'un groupe social déterminé (les femmes, les jeunes...). Or Castoriadis ne précise jamais à qui il pense au juste en parlant d'autonomie. Sans doute entend-il qu'il faut viser l'autonomie de l'ensemble du corps social, mais qui pourrait détenir le «pouvoir exorbitant» de définir une telle autonomie? Si les révolutionnaires de 1789 déclarent le peuple souverain – ce qui est très loin d'être le cas, ne serait-ce que parce que la moitié de la population est privée de tout droit de vote –, c'est qu'ils estiment être les «représentants de la nation»; mais qui jouera ce rôle dans une société autonome, c'est-à-dire une société que Castoriadis souhaite dépourvue d'instances de représentation? Dans le même ordre d'idées, Bensaïd note que «soit l'autonomie est une loi immanente du développement historique, et elle ne peut constituer un critère *a priori* de l'action politique; soit elle intervient comme jugement de valeur normatif, mais alors qui est le juge⁵⁴¹»? De nouveau se pose le problème de l'instance capable de déterminer à quel moment une société est parvenue au stade de l'autonomie; instance qui reste indéterminée et paraît indéterminable dans les textes de Castoriadis, puisque celui-ci en reste à l'invocation de la société en général et refuse de *différencier* des groupes sociaux, par exemple en tenant un discours en termes de classes.

Concevant la politique de manière trop générale et trop abstraite, Castoriadis ne prendrait nullement la mesure de l'effectivité

social-historique, comme il l'exigeait pourtant durant sa période militante en s'interrogeant sur la nature de l'organisation du mouvement révolutionnaire, avec le souci, éminemment politique, qu'elle ne dégénère pas en institution bureaucratique. C'est alors la question de la stratégie politique qui se trouve délaissée dans l'attente d'un réveil de la créativité social-historique, «sursaut hypothétique d'une volonté indéterminée ou événement miraculeux⁵⁴²». Mais la politique n'est-elle pas avant tout un art de la stratégie, comme le suggère Bensaïd, assurant que «la politique comme stratégie, c'est précisément ce qui serait menacé de disparaître au profit d'une autonomie et d'une démocratie sans médiation ni représentation⁵⁴³»? Soucieux de distinguer *la* politique *du* politique, Castoriadis a oublié qu'elle est *aussi* la conquête du pouvoir – non pour le plaisir de la conquête certes, mais pour faire quelque chose –, ce qu'il revendique pourtant, lui qui ne cesse de dire qu'il ne veut pas l'autonomie pour elle-même. À la réflexion stratégique, il a substitué une dialectique de l'instituant et de l'institué qui paraît sans prise réelle sur la réalité sociale au risque que la politique de l'imaginaire finisse par se réduire «à une politique sans politique⁵⁴⁴».

Cette définition générale et abstraite de la politique peut conduire à se tourner vers la conception de la démocratie proposée par Claude Lefort, qui part de l'idée machiavélique selon laquelle l'espace politique est un espace social différencié ou divisé, quand Castoriadis postule la nécessaire unité du corps social. Comme le souligne Antoine Chollet, «la démocratie se déploie chez Castoriadis dans une triple unité: unité de la *cité*, unité de la *décision* et des *valeurs démocratiques*⁵⁴⁵». L'unité de la cité relève de ce qu'elle est un *pour soi*, comme dit Castoriadis, c'est-à-dire une entité définie, ayant conscience d'elle-même et visant à se conserver – ce qui ne signifie nullement qu'elle ne subisse pas des tensions ou qu'elle ne soit traversée par des oppositions. Si l'on peut parler d'unité de la décision, ensuite, c'est que Castoriadis considère le débat au sein de l'assemblée comme le

moyen d'aboutir à *une* décision par laquelle la collectivité s'exprime, et non comme l'expression d'une division qui serait constitutive de la démocratie. Quant à l'unité des valeurs démocratiques, enfin, elle manifeste la cohérence nécessaire des valeurs constitutives de la démocratie qui se trouve menacée dès que celles-ci sont contestées. Tout au contraire, Lefort définit la démocratie comme une forme de résistance à l'unification du corps social, à cette illusion du Corps-Un qui est le propre du totalitarisme ; ce pour quoi il s'oppose fermement à cette idée d'unification, fût-elle la manifestation du peuple s'auto-instituant. Il ne peut que souligner le danger latent de totalitarisme qui menace sous l'approche castoriadienne de la politique comme auto-institution explicite : « [Des] revendications peuvent-elles fusionner dans un programme totalisant, qui coïnciderait avec le programme d'un bon pouvoir ? Cela, je le conteste formellement, parce que le pouvoir, même le meilleur, sera toujours le pouvoir⁵⁴⁶. » Dans les années 1970, Lefort assurait déjà que la définition de la politique avancée par Castoriadis réintroduisait « le mythe (hérité de Marx) d'une société qui pourrait maîtriser son propre développement, et d'abord communiquer avec elle-même en toutes ses parties, se voir en quelque sorte⁵⁴⁷ ». Pour Lefort, la politique démocratique se définit bien plutôt comme une lutte contre *le* pouvoir, émanant des multiples lieux de l'espace public et portée par des forces sociales différentes, voire divergentes. Ainsi Lefort rend-il compte des multiples formes d'actions politiques (au pluriel), là où Castoriadis reconduit une définition à la fois très classique et homogénéisante de *la* politique. Lefort fait ainsi droit aux différentes luttes des minorités pour leur reconnaissance, dont on peut craindre qu'elles ne soient perçues par Castoriadis que comme des manifestations du communautarisme ou du repli de chacun sur ses intérêts privés, relevant d'une négation de la politique véritable.

On peut toutefois se demander si de telles critiques atteignent vraiment leur cible. La définition que Castoriadis donne de la

politique est-elle aussi contestable et aussi peu opératoire que l'affirment les auteurs que nous venons de citer ? Articuler politique et projet d'autonomie peut certes paraître extrêmement restrictif, mais se justifie par le refus d'assimiler *la* politique au politique – refus qui représente à nos yeux toute la spécificité et l'intérêt de sa position, puisqu'il permet de ne pas réduire la politique aux seules luttes de pouvoir ou au seul fonctionnement du pouvoir explicite. Castoriadis a eu le mérite d'attirer l'attention sur la dimension du pouvoir implicite présent dans la société et de montrer qu'il existait un *pouvoir instituant*. Quant aux problèmes évoqués concernant la stratégie, la conquête du pouvoir ou la lutte entre les partis, il ne les néglige aucunement, assurant seulement qu'ils relèvent *du* politique. Castoriadis n'a bien évidemment jamais nié l'existence de luttes sociales, lui qui a toujours articulé la question politique et la question sociale, et qui comprend la question de l'égalité sociale et salariale comme une question fondamentalement politique. Mais ce que sa définition de la politique permet de mettre en évidence est bien que les décisions relevant des seules instances politiques au sens étroit du terme – politiciennes, si l'on veut – ne sont pas *réellement* politiques. Pour qu'il y ait politique, il faut poser la question de l'institution, de l'institution *de la société* dans son intégralité. Ce n'est pas dire que l'espace social est homogène ; c'est assurer que la politique ne saurait se comprendre comme relevant de la simple défense d'intérêts particuliers, qu'elle envisage la question de la société dans sa globalité. Comprendons bien : Castoriadis ne conteste en rien les luttes de minorités dominées, il leur donne au contraire leur pleine portée en soulignant que « l'on ne peut vouloir l'autonomie sans la vouloir pour tous, et que sa réalisation ne peut se concevoir pleinement que comme entreprise collective⁵⁴⁸ ». Les revendications pour l'émancipation ne doivent donc pas être considérées comme relevant de la défense d'intérêts particuliers : elles concernent chacun et la société dans son ensemble.

Que dire maintenant du reproche, fait par Antoine Artous ou Daniel Bensaïd, d'une définition trop indéterminée de la politique? Ne se perd-elle pas effectivement dans les généralités quand elle évoque la population sans préciser comment elle la figure, ou quand elle parle d'autonomie en général sans spécifier de quelle autonomie il s'agit et qui sera apte à la juger? Il y a toutefois comme un paradoxe ici, puisqu'on peut penser que c'est justement ce caractère indéterminé du concept de politique chez Castoriadis qui en fait toute la force et l'originalité. Reprocher à Castoriadis de ne pas avoir suffisamment précisé la forme et le contenu que doit adopter une politique démocratique, c'est négliger ce qui constitue l'une de ses thèses fondamentales : la contingence irréductible du social-historique. Qu'il y ait un projet d'autonomie dans l'histoire, dont les Grecs ou la modernité occidentale nous donnent des exemples, n'implique en aucun cas une anticipation de son effectuation. La politique étant l'activité d'auto-institution lucide, nous ne pouvons décrire, sous peine de tomber dans le déterminisme historique ou la téléologie la plus naïve, les modalités que prendra cet effort d'auto-institution. La définition que Castoriadis donne de la politique a donc les qualités de son défaut majeur : c'est précisément son indétermination qui laisse ouverte la question de la forme que prendra la politique, qui ne ressemblera ni à l'Athènes démocratique du ^v^e siècle, ni à la Révolution française, ni aux Conseils ouvriers hongrois de 1956. Il y a donc quelque inconséquence à reprocher à Castoriadis de ne pas développer de vision stratégique de la politique, puisqu'il ne cherche nullement à proposer un programme politique, même s'il reconnaît la nécessité de ce dernier⁵⁴⁹. Le programme permet en effet la concrétisation du projet « sur des points jugés essentiels dans les circonstances données », mais il « n'est qu'une figure fragmentaire et provisoire du projet⁵⁵⁰ ». Dans les luttes politiques actuelles et à venir, le projet d'autonomie prendra bien la forme d'un programme supposant une vision stratégique de la politique, mais ce projet ne peut lui-

même être défini en termes purement stratégiques, sauf à perdre sa qualité même de projet. Quant à savoir quels seront les principaux promoteurs du projet d'autonomie et quelle forme précise il prendra, cela est impossible en raison de l'indétermination essentielle du social-historique, de sorte que nulle classe, nul groupe ne peut être perçu comme porteur d'une mission historique. La créativité de l'histoire déjouera toute prévision, comme elle l'a d'ailleurs fait pour Marx.

Loin d'être abstraite et non opératoire, la notion de politique telle que la définit Castoriadis vaut donc précisément par sa généralité. Castoriadis n'en donne pas moins une forme bien précise à l'espace où pourrait se déployer l'activité politique telle qu'il la définit : celle d'une démocratie directe. Ne faut-il pas dès lors douter de la possibilité effective d'une démocratie directe? Comment les individus contemporains – dont Castoriadis ne cesse de nous dire qu'ils sont aliénés et privatisés – pourraient-ils donc vouloir cette démocratie?

UNE DÉMOCRATIE IMPOSSIBLE ?

Si la définition que Castoriadis donne la politique reste relativement indéterminée, elle permet toutefois de préciser clairement le type de régime qui la rend adéquate à son concept ; il s'agit de la démocratie, entendue comme l'autogouvernement de tous les citoyens, c'est-à-dire une démocratie *directe*. L'autonomie suppose en effet un peuple *souverain*, qui décide *lui-même* des lois de la cité. Il ne peut pas plus se référer à une norme extérieure que confier son pouvoir à d'autres, qu'il s'agisse d'experts ou de représentants. Castoriadis souligne lui-même que cette exigence relève de la grande tradition grecque classique en rappelant que « pour Hérodote aussi bien que pour Aristote, la démocratie est le pouvoir du *dèmos*, pouvoir qui ne souffre aucune limitation en matière de législation, et la désignation des magistrats (non de représentants) par tirage au sort ou par rotation⁵⁵¹ ». Jamais Castoriadis ne s'est départi de cette critique radicale de la

notion de représentation, dont il pense non seulement qu'elle est incompatible avec la souveraineté du peuple, mais que rien ne peut la fonder⁵⁵². Sans parler de la tendance des représentants à récupérer le pouvoir pour leurs propres intérêts, la représentation du peuple lui paraît une aberration juridique ainsi qu'une mystification, et ce n'est pas sans ironie qu'il dépeint les élections comme une «résurrection impressionnante du mystère de l'Eucharistie et de la Présence réelle»: «Tous les quatre ou cinq ans, un dimanche (jeudi en Grande-Bretagne, où le dimanche est consacré à d'autres mystères), la volonté collective se liquéfie ou fluidifie, est recueillie goutte à goutte dans des vases sacrés/profanes appelés urnes et, le soir, moyennant quelques opérations supplémentaires, ce fluide, condensé cent mille fois, est transvasé dans l'esprit, désormais transsubstantié, de quelques centaines d'élus⁵⁵³.» Ce n'est du reste pas un hasard si les moments de création politique correspondent tous à un réveil du projet d'autonomie qui se manifeste par un renouveau des formes de la démocratie directe: «À chaque fois que dans l'histoire moderne une collectivité est entrée dans un processus d'autoconstitution et d'auto-activité radicales, la démocratie directe a été redécouverte ou réinventée: conseils communaux (*town meetings*) durant la révolution américaine, *sections* pendant la Révolution française, Commune de Paris, conseils ouvriers ou soviets sous leur forme initiale», se plaît-il à souligner⁵⁵⁴.

Mais cette fidélité au modèle de la démocratie directe et la critique corrélatrice de la représentation ne sont-elles pas l'expression des limites de la pensée de Castoriadis, qui reste trop fasciné par «ces quelques rares moments heureux de l'histoire où liberté et politique sont allés de pair», pour reprendre les mots d'Arendt⁵⁵⁵? Sans doute Castoriadis rejoint-il celle-ci pour en faire des moments «normatifs», non parce qu'il s'agit de reprendre leur forme, mais parce que les idées et les concepts déterminés qui se sont pleinement réalisés pendant une courte période déterminent aussi les époques auxquelles une expérience du politique demeure

refusée⁵⁵⁶ – ce pour quoi, malgré leur brièveté, ces tentatives «ne sont pas moins importantes et significatives *pour nous* que trois mille ans de l'histoire de l'Égypte pharaonique⁵⁵⁷». Mais s'en tenir là, n'est-ce pas ignorer la mutation fondamentale de la politique moderne qui se fonde sur l'État et la représentation? Peut-on édifier une pensée politique véritable sur la fidélité à un type de régime que l'on peut considérer, au mieux, comme une survivance du passé, au pire comme une forme d'utopie?

Dès son émergence ou presque, la démocratie directe s'est vu contester et elle n'a cessé de l'être, y compris par des penseurs soucieux de trouver des formes de régime politique réellement émancipatrices. Rousseau en est l'exemple type, lui qui, comme aime à le rappeler Castoriadis, fut si sévère à l'égard de la représentation et du système électif: «Sur la question de la représentation politique, Jean-Jacques Rousseau disait que les Anglais, au XVIII^e siècle, croient qu'ils sont libres parce qu'ils élisent leurs représentants tous les cinq ans. Effectivement, ils sont libres, mais un jour sur cinq ans.» Toutefois, ajoutait Castoriadis, cette critique est incomplète: «Parce qu'il est évident que même ce jour sur cinq ans on n'est pas libre. Pourquoi? Parce qu'on a à voter pour des candidats présentés par des partis. On ne peut pas voter pour n'importe qui. Et on a à voter à partir de toute une situation réelle fabriquée par le Parlement précédent et qui pose les problèmes dans les termes dans lesquels ces problèmes peuvent être discutés et qui, par là même, impose des solutions, du moins des alternatives de solution, qui ne correspondent presque jamais aux vrais problèmes⁵⁵⁸.»

Au-delà de la question de la représentation, Rousseau développe en effet une série de critiques de la démocratie, entendue comme démocratie directe, qui résume absolument tous les griefs que l'on peut formuler contre ce type de régime, commençant par noter qu'«il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales pour la donner aux objets particuliers». En effet, «rien n'est

plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l'abus des lois par le Gouvernement est un mal moindre que la corruption du Législateur, suite infaillible des vues particulières⁵⁵⁹»; remarque qui retrouve l'argument de la nécessaire séparation des pouvoirs législatif et exécutif visant à éviter que les intérêts particuliers n'influencent la formulation des lois qui doivent concerner l'intérêt général. C'est bien une telle confusion des pouvoirs qui permet à Kant d'envisager la démocratie comme une forme de despotisme⁵⁶⁰. S'appuyant sur l'expérience historique, Rousseau fait ensuite remarquer que l'«on ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne saurait établir pour cela des commissions sans que la forme de l'administration change⁵⁶¹». Il est clair que les hommes ne peuvent passer tout leur temps dans des assemblées à discuter des lois ou des règlements; d'autant qu'il faudrait alors multiplier les instances délibératives et décisionnaires: conseils de quartier ou communaux au niveau des villes, conseils ouvriers au niveau des entreprises, conseils d'école, etc. On comprend alors la question par laquelle poursuit Rousseau: «D'ailleurs, que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce Gouvernement⁵⁶²?» Il assure ainsi l'impossibilité de fait d'une démocratie véritable dont les conditions ne peuvent jamais être réunies: conditions d'ordre démographique (la démocratie directe ne convient qu'à des petites cités, comme celles de l'Antiquité), à caractère social (égalité de fortune, absence de luxe) et moral (simplicité des mœurs, vertu des citoyens). Sa conclusion est bien connue, qui fait de la démocratie un idéal impossible: «S'il existait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes⁵⁶³.» En un chapitre particulièrement remarquable, Rousseau rassemble ainsi quasiment tous les arguments possibles contre la démocratie directe, que les critiques contemporains n'ont fait que reprendre. Ne manque que l'argument relativiste porté par Benjamin Constant, selon lequel la

démocratie directe, qui convenait fort bien aux anciens, ne peut être une forme de gouvernement pour les modernes en raison de leur attachement à la liberté individuelle. Nous retrouvons cette thèse, que nous avons déjà commentée, comme argument pour justifier la forme moderne du gouvernement représentatif. Au-delà de considérations liées à la taille de la société⁵⁶⁴, c'est le désir des individus qui est en cause: soucieux de leur indépendance, ceux-ci ne souhaiteraient plus exercer eux-mêmes les fonctions politiques, préférant s'occuper de leurs affaires privées sous la protection de l'État de droit moderne.

Ce sont bien les mêmes critiques que l'on adresse à Castoriadis: la forme institutionnelle que prendrait chez lui le projet d'autonomie serait donc condamnée à l'impossibilité empirique en même temps qu'à la désuétude. Nous n'examinerons pas ici les questions d'ordre technique, relevant des multiples difficultés à trouver des dispositifs institutionnels adéquats pour faire fonctionner un régime de démocratie directe, difficultés que Castoriadis ne méconnaît nullement⁵⁶⁵. Son souci de cohérence l'a du reste conduit à avancer, dès 1957, un certain nombre de propositions à même de résoudre ces questions d'organisation. Inspiré par les travaux de Lewis Mumford, il semblait assuré que la technique moderne pouvait lever les obstacles liés à la taille des pays. Il s'agit dans le cas qui nous occupe des techniques de communication qui permettaient de dire, en 1957 déjà, que «les distances matérielles sont plus petites dans la France du xx^e siècle qu'elles ne l'étaient dans l'Attique du v^e siècle avant Jésus-Christ [puisque] la portée de la voix de l'orateur – donc aussi le nombre d'une assemblée – y était limitée par la puissance des cordes vocales, [et] qu'aujourd'hui elle n'est limitée par rien», de sorte qu'il faut reconnaître que «les distances du point de vue des *idées* n'ont pas rétréci; elles sont devenues nulles⁵⁶⁶». Quant à l'objection du nombre qui interdirait l'expression de tous, elle ne lui paraissait pas valoir davantage puisque, quelle que soit la situation, «les opinions possibles ne varient pas à l'infini, ni les arguments⁵⁶⁷».

Bref, Castoriadis a toujours pensé que le refus de la démocratie directe au nom de son impossible mise en œuvre relevait de la mauvaise foi, que rien n'empêche *concrètement* la mise en place d'une démocratie directe, et que « si la société le considérait nécessaire, elle pourrait dès demain réaliser une Assemblée générale de la population française⁵⁶⁸ ». Mais ce problème de fait supposé réglé, reste celui du droit, si l'on peut dire. Entendons qu'une fois admise la *possibilité* de mettre en place une démocratie directe, il s'agit de savoir si celle-ci est vraiment *souhaitable*.

Intéressons-nous donc aux critiques *politiques* qui convergent toutes pour manifester les insuffisances, sinon les dangers, de ce type de régime, niant l'actualité d'un débat sur la question ; ce qui conduit à déconsidérer passablement la pensée politique de Castoriadis. Il faudrait ici commencer par dénoncer la confusion des pouvoirs qu'introduit la démocratie directe : assimilant les pouvoirs législatif et exécutif, identifiant donc le Souverain et le Prince, elle ne pourrait que sombrer dans le despotisme. Une telle définition, qui vient de Rousseau, reste purement abstraite et conceptuelle en ce qu'elle ne correspond à aucune expérience social-historique. Comme l'écrit Castoriadis, « l'identité du Souverain et du Prince implique que le corps politique décide collectivement de tout et exécute collectivement ses décisions, quel qu'en soit l'objet⁵⁶⁹ » ; ce qui est matériellement impossible. Aucun régime démocratique ne pouvant se passer de délégations de pouvoir, il y a, et il y aura toujours, une séparation entre des organes législatifs et des organes exécutifs. Mais, et c'est un point essentiel pour Castoriadis que nous avons déjà mentionné, les délégués ne sont pas pour autant des représentants, puisqu'ils sont révocables à tout moment⁵⁷⁰.

C'est une considération empirique que l'on trouve à la base de la seconde critique de la démocratie directe, insistant sur l'investissement que nécessite une véritable implication politique. Les hommes peuvent-ils passer tout leur temps dans des assemblées ? Mais surtout le *veulent-ils* ? La passion politique des indi-

vidus est-elle suffisante pour qu'ils y consacrent tant de temps et d'énergie, délaissant ainsi leurs intérêts particuliers au profit du seul intérêt général ? La dépolitisation actuelle, que traduit l'importance des abstentions aux élections, pousse ici au pessimisme. D'autant que les vues de Castoriadis supposent une réelle implication de tous dans la vie commune. Citant la formule de Thucydide, il insiste souvent sur le fait qu'« entre la liberté et le repos, il faut choisir », montrant bien qu'il place le désir de citoyenneté au fondement de la démocratie. Ce désir d'autonomie ne peut être que présupposé, jamais démontré : on pourrait affirmer qu'il se manifeste d'autant moins dans les pseudo-démocraties contemporaines (qu'il qualifie, comme nous l'avons vu, d'oligarchies libérales), qu'il n'y a justement aucune participation des citoyens au processus effectif de décision. On ne peut objecter à la démocratie directe le désinvestissement des individus résultant du sentiment de n'être pas ou d'être mal représentés à l'issue des élections ; cela tendrait au contraire à la légitimer si l'on reconnaît que le désir de citoyenneté doit s'entretenir par son usage même. En outre, il va de soi, pour Castoriadis, que s'ils veulent vraiment participer effectivement à la vie politique, les individus le peuvent. Aussi considère-t-il que la possibilité d'une démocratie directe est liée à la capacité de la collectivité de réorganiser le temps social, ce qui suppose la réduction du temps consacré au travail et la promotion d'un temps consacré à la délibération collective et à la décision politique.

Mais de telles remarques ne sauraient vraiment faire taire la critique qui, plus fondamentalement, interroge la capacité de la pensée de Castoriadis à prendre la mesure des évolutions historiques caractéristiques de notre temps. Hannah Arendt insiste sur le changement de « condition » de l'homme moderne, qui cessant d'être un *zoon politikon* deviendrait un *Homo laborans*. La philosophe assure que cela se manifeste par « une substitution du faire à l'agir, qu'accompagne la dégradation de la politique devenue un moyen en vue d'une fin devenue plus "haute" », à

savoir « la productivité et le progrès social⁵⁷¹ ». Là où l'individu se révélait dans l'action politique, il s'investirait désormais dans le travail, de sorte que le régime représentatif, qui lui laisse le temps de s'investir dans ses propres affaires, serait le régime dans lequel il se reconnaîtrait le mieux. Castoriadis ne peut adhérer à cette perception trop unilatérale de la modernité, qui ne semble tenir compte que de la dynamique imposée par le projet de maîtrise pseudo-rationnelle de la nature et des hommes, faisant fi de tout de ce qui émane du projet d'autonomie, que ce soit les luttes sociales, ou la mise en question permanente de la forme du gouvernement et des moyens de le rendre plus démocratique.

Castoriadis paraît toutefois négliger l'orientation nouvelle que le capitalisme a prise au cours des années 1970, et qui semble rendre définitivement obsolète le projet d'autonomie. Cette orientation nouvelle, que l'on désigne souvent par le terme de néolibéralisme, postule que la rationalité première est celle du marché, et que la concurrence, et non seulement l'échange, est la norme même des pratiques économiques, et des pratiques sociales en général. Pour le néolibéralisme, le devenir universel de la norme concurrentielle ne peut connaître *aucune limite* : elle se doit donc d'atteindre les individus considérés non seulement dans leur rapport aux autres, mais également dans leur rapport avec eux-mêmes – étant perçus et se percevant comme *les producteurs de leur propre vie*. Dès lors, le néolibéralisme va user de « disciplines »⁵⁷² afin de mettre en place un nouveau mode de gouvernementalité conduisant les individus à réagir *spontanément* selon la logique qu'il promeut. Les individus se calquent ainsi sur une représentation de l'*Homo oeconomicus* compris comme étant d'abord et avant tout un entrepreneur – un entrepreneur de lui-même⁵⁷³. Comme le soulignent Pierre Dardot et Christian Laval, l'usage de ce terme « n'est pas une simple métaphore » puisque « c'est toute l'activité de l'individu qui est conçue comme un *processus de valorisation de soi*⁵⁷⁴ ». Ce n'est pas le lieu de développer les conséquences d'une telle option, qui implique une évolution

dont nous ne pouvons encore mesurer toute l'ampleur. Ordre professionnel, ordre privé, ordre affectif, vision morale, etc. : rien des activités des individus ni des rapports qu'ils engagent avec le monde et les autres n'échappe en droit à la logique concurrentielle. La notion d'entreprise de soi affectant l'être dans son ensemble, on peut bien parler de « la fabrique d'un sujet néolibéral⁵⁷⁵ ». Et celle-ci joue sur ces deux ressorts essentiels que sont la rivalité et la peur. La *rivalité*, c'est bien sûr celle de la concurrence. L'objectif n'est pas seulement que l'individu devienne un calculateur visant la maximisation de ses profits, mais qu'il développe une ascèse de la performance : il pourra ainsi travailler à augmenter ses compétences pour devenir encore un meilleur calculateur, pour se débarrasser de tous les éléments en lui à même de limiter sa performance : tout ce qui relève de la solidarité, de l'empathie, voire de la culpabilité. La *peur*, quant à elle, conduit l'individu non seulement à accepter les rapports hiérarchiques dans tous les domaines, mais à accepter de s'autoévaluer suivant des procédures mises en place dans les entreprises privées. L'idée est de jouer avec un système de promotions ou de récompenses et de sanctions, afin de produire un individu participant spontanément à l'accroissement des objectifs qui lui sont proposés, ainsi qu'à l'accroissement de sa capacité propre à atteindre au mieux ces objectifs.

Dans ce contexte, il paraît difficile d'imaginer que la dynamique politique, telle que Castoriadis l'envisage, ait quelque chance de s'affirmer – ce dont il était tout de même assez conscient et qui le rendait fort pessimiste. Toutefois, notait-il, « l'évolution, en cours depuis longtemps, [mais] devenue manifeste à partir de la période qui commence autour des années 1980, c'est-à-dire la période "Thatcher-Reagan" et la découverte des vertus du "marché", de l'entreprise et du profit par le Parti socialiste français », se traduit par le fait que « la seule signification vraiment présente et dominante est la signification capitaliste, l'expansion indéfinie de la "maîtrise", laquelle en même temps se trouve – et c'est là le point

pivot – vidée de tout le contenu que pouvait lui octroyer sa vitalité par le passé et qui permettait aux processus d'identification de s'accomplir tant bien que mal⁵⁷⁶ ». Nous avons vu comment Castoriadis en était venu à redéfinir « la contradiction dernière du capitalisme » qui, dans les années 1960, lui paraissait résider dans l'impossible tendance à la réification des travailleurs, sous la forme d'une crise plus globale du processus identificatoire. Il suggère donc, au cours des années 1980, que la survie du système est potentiellement en jeu en raison du seul modèle identificatoire qu'il propose : celui de « l'individu qui gagne le plus possible et jouit le plus possible⁵⁷⁷ ». C'est de manière assez désabusée qu'il constate en effet que « le capitalisme semble être enfin parvenu à fabriquer le type d'individu qui lui “correspond” : perpétuellement distrait, zappant d'une jouissance à l'autre, sans mémoire et sans projet, prêt à répondre à toutes les sollicitations d'une machine économique qui de plus en plus détruit la biosphère de la planète pour produire des illusions appelées marchandises⁵⁷⁸ ». Comment le système social actuel pourrait-il perdurer si tous les individus se conformaient effectivement à un tel modèle ? Or s'il continue de fonctionner, c'est bien, comme nous le savons, parce que cela n'est pas le cas, parce que tout le monde n'est pas totalement dominé par l'ordre actuel, puisque les modèles identificatoires passés sont encore opérants. Mais pour combien de temps encore ?

À cela, il faut ajouter que l'idée d'une expansion illimitée de la maîtrise « rationnelle » vient achopper, aujourd'hui, sur la raréfaction des ressources (eau, matières premières, énergies fossiles...) et sur l'éveil d'une sensibilité écologique mondiale⁵⁷⁹. Celle-ci, nous le savons, ne relève nullement de l'éthique, comme le pensait Jonas, mais bien de la politique ; ce pour quoi Castoriadis évoque « la force révolutionnaire de l'écologie ». La situation est telle qu'il s'agit de reconnaître la nécessité de développer un autre mode de vie⁵⁸⁰ ou, tout au moins, d'intégrer la dimension écologique au projet d'instauration d'une démocratie directe généralisée⁵⁸¹. Il n'est donc pas certain que l'imaginaire capitaliste ait définitivement

triomphé du projet d'autonomie. Malgré le pessimisme de certains textes, Castoriadis restait fort prudent, se refusant à toute anticipation. Au-delà d'une « interrogation angoissante » concernant « l'enfoncement de la société contemporaine dans une répétition de plus en plus vide », il ne rejetait pas l'espoir « que cette répétition laisse la place à une résurgence de la création historique » ; même s'il lui paraissait évidemment impossible d'anticiper « sur la nature et la valeur de cette création » : « Nous ne pouvons ni ignorer et taire ces interrogations, ni y répondre d'avance. C'est cela, l'histoire⁵⁸². »

Mais nous retrouvons ici l'aporie, déjà signalée, qui relève du « cercle de l'autonomie » : toute société autonome suppose des individus autonomes susceptibles de vouloir une telle société et d'agir afin d'en permettre l'émergence ; or, c'est justement ce type même d'individus que la société actuelle ne semble plus en mesure d'autoriser. Comment alors espérer une résurgence du projet d'autonomie, seule solution légitime à la sortie de la situation délétère qui est la nôtre ? La philosophie politique de Castoriadis peut-elle vraiment faire renaître un projet politique d'émancipation et de refondation de la démocratie, ou ne conduit-elle pas plutôt à un attentisme ?

LES VOIES DE L'AUTONOMIE AUJOURD'HUI

Comment penser une *praxis* véritable si l'on admet l'hypothèse d'un imaginaire radical sur lequel les hommes n'ont aucune emprise ? En effet, l'imaginaire social ne dépend ni de la *praxis* individuelle ni même de la *praxis* collective : il représente un horizon de sens qui englobe toute *praxis* et la dépasse infiniment. Que veut encore dire agir politiquement si nulle *praxis* n'a plus d'emprise sur le social-historique et si tous les changements sont subordonnés à une modification de l'imaginaire instituant qui ne dépend pas des individus que nous sommes ? N'y a-t-il pas ici comme le retour d'une certaine fatalité historique ?

Ou, pour le dire autrement et plus simplement : quel rôle *effectif* peuvent bien jouer les hommes si les bouleversements poli-

tiques et sociaux relèvent à chaque fois de l'imaginaire social? Ils parlent et agissent, bien sûr, mais selon la perspective de Castoriadis, les paroles et les actes s'inscrivent toujours dans un horizon de significations *déjà données*, dans un monde de sens défini par l'imaginaire radical. Nous avons suffisamment insisté sur le refus de Castoriadis de penser le social comme relevant de l'intersubjectivité, pour admettre que «le dire et le faire», que l'individu lui-même, *présupposent* l'existence d'un monde – lequel ne peut donc être compris comme le fruit de leur activité. Comme le souligne judicieusement Habermas lorsqu'il commente les positions de Castoriadis, seule «une *praxis* de démiurges sociaux qui, tout à la fois, créent le langage, projettent le monde et enchevêtrent les univers», pourrait avoir une efficience sur ce monde logiquement premier; mais elle perdrait alors «les traits du faire humain sur lesquels Castoriadis avait, à juste titre, porté l'accent – à savoir les traits d'une entreprise subjective, dépendant du contexte et répondant à des conditions finies⁵⁸³». Enfin, pourquoi se lier à d'autres individus dans un combat politique si la *praxis* intersubjective n'a aucun impact sur le monde, sinon superficiel? Et pourquoi défendre l'autonomie si l'on ne peut prouver sa supériorité en manifestant sa *validité*? Dans la situation actuelle, qui est celle d'un épuisement de l'imaginaire de l'autonomie et du conformisme généralisé, nous serions condamnés au *statu quo*.

Nul doute que le concept d'imaginaire radical pose bien des difficultés, notamment pour qui envisage un changement politique selon une orientation définie, puisque les sujets ne semblent pas avoir d'emprise à ce niveau et qu'ils se trouvent incapables de manifester la validité de cette orientation. Mais si la critique de Habermas n'est pas sans pertinence, elle reste trop distante de la pensée de Castoriadis pour devenir féconde. L'intérêt de l'approche de Castoriadis réside bien dans le fait penser la *praxis* et sa possibilité *à partir de l'indétermination fondamentale du social-historique*, dont l'imaginaire radical rend compte. C'est ce qui du reste interdit d'enfermer la *praxis* dans une série de règles.

Castoriadis prend soin de le souligner: «L'institution de la société, et les significations imaginaires sociales qui y sont incorporées, se déploient toujours dans deux dimensions indissociables: la dimension ensembliste identitaire ("logique") et la dimension strictement ou proprement imaginaire⁵⁸⁴.» Sans entrer dans le détail d'une ontologie fort complexe, on peut comprendre que toute institution sociale relève, quoique partiellement, d'un ordre logique qui laisse une emprise aux hommes pour sa transformation. Autrement dit, la créativité historique est indissociable des *praxis* agissantes. Il ne saurait donc être question, pour Castoriadis, de transformer l'histoire en un sujet qui agirait à la place des individus. Dire que les Hébreux ont créé le monothéisme ou que les révolutionnaires français ont posé explicitement la question d'une société autonome, c'est bien considérer les Hébreux ou les révolutionnaires français comme les sujets, constituant un collectif anonyme, d'un acte posant de nouvelles significations imaginaires sociales. L'imaginaire social instituant ne doit pas être assimilé à une hyperconscience; il représente seulement le pouvoir de la société comme telle, qui interdit de penser que les significations puissent être le produit d'une intersubjectivité. Cela se perçoit clairement à partir de la question du langage, que l'on ne saurait réduire aux interactions conscientes entre les différents locuteurs⁵⁸⁵. Personne, aucun individu ni aucun groupe, n'a «inventé» le langage; ce qui ne signifie pas, comme ont pu le dire certains penseurs influencés par le structuralisme⁵⁸⁶, que le langage me «parlerait» ou que je n'aurais aucun pouvoir sur le langage. Saussure soulignait déjà dans son *Cours de linguistique générale* que la langue précède l'individu; mais il n'y aurait pas de langue s'il n'y avait pas une parole qui fait vivre la langue et qui la modifie en l'utilisant. De même, si les créations imaginaires sociales instituées précèdent toute activité sociale, elles ne peuvent vivre sans être portées par la *praxis* des individus – qui peut également les défaire. Il est bien évident que si nous ne créons pas la langue, nous pouvons la modifier, soit par l'usage, c'est-à-dire par les

interactions quotidiennes entre individus parlants, soit de manière explicite, en la réformant, ce qui renvoie bien ici à une activité politique : nous avons le pouvoir de réfléchir et de délibérer sur ce qui constitue le pouvoir implicite ou l'infra-pouvoir d'une société⁵⁸⁷. Quant aux moments de création, ils manifestent justement le pouvoir de la *praxis* humaine, qu'il ne faut penser ni comme activité totalement consciente et volontaire, comme c'est le cas de l'activité technique, ni comme spontanéité pure, effet de l'inconscient ou moment de l'histoire de l'Être. Quand les Hébreux créent le monothéisme, ils ne le créent pas comme un ingénieur crée une machine ou un dispositif technique ; mais ils sont bien les *auteurs*, en tant que collectivité, de cette nouvelle signification imaginaire sociale. La critique de Habermas, récusant l'imaginaire social radical au nom de la passivité qu'il induirait nécessairement de la part des individus n'ayant aucune prise sur lui, se trouve ainsi largement désamorcée.

Reste toutefois un problème : celui de la multiplicité des mondes sociaux conçus à chaque fois comme des totalités cohérentes, des « pour soi », dont les institutions, qui font sens, sont généralement acceptées sans discussion. Seules les sociétés autonomes sont en mesure de réfléchir sur leurs institutions, de les mettre en question, de se demander si elles sont bonnes, si elles ne devraient pas être autres – c'est du reste cela qui les caractérise comme autonomes. Comme nous l'avons vu, l'autonomie va de pair avec l'émergence de la question de la *validité de droit* des institutions dont il faut souligner la portée *universelle*. Mais comment partager cette interrogation de principe avec les individus vivant dans des sociétés hétéronomes pour lesquelles elle n'a aucun sens ? Nous savons que leurs institutions sont le produit de leur société, mais *eux* sont assurés qu'elles relèvent de Dieu et que c'est folie de s'imaginer le contraire. Il est donc parfaitement inutile de prétendre amorcer une discussion rationnelle. Dans la mesure où Castoriadis refuse de penser que « la *possibilité* d'une compréhension herméneutique serait en quelque sorte toujours

déjà fixée dans le cadre *constitutif* d'une *relation intersubjective indépassable*⁵⁸⁸ », on ne voit pas comment il peut prétendre promouvoir l'autonomie auprès de ceux qui vivent dans l'hétéronomie.

Pourtant Castoriadis, qui ne verse jamais dans le relativisme, ne cesse de penser que l'autonomie est *préférable* à l'hétéronomie, et que cela vaut *pour tous*. S'il a cessé de voir en elle le « destin de l'homme⁵⁸⁹ », comme il avait pu le faire dans les années 1960, et s'il se refuse bien évidemment à *contraindre* quiconque à reconnaître la valeur de l'autonomie, il continue de penser qu'elle représente un horizon d'universalité. On peut toutefois s'interroger avec Olivier Fressard pour savoir s'il existe « une voie praticable qui permette d'échapper au paradoxe entre un relativisme théorique et un universalisme pratique⁵⁹⁰ ». Sans prétendre résoudre le problème, il se pourrait que nous puissions trouver de quoi nourrir une réflexion pertinente à ce propos en reprenant des observations éparses de Castoriadis. Au cours d'un entretien qui portait sur le devenir universel de la démocratie, il évoquait « l'universalité de l'autoréflexivité », assurant que « cette autoréflexivité, qui est au fondement de la démocratie, est comme un virus ou un poison ». Et il ajoutait qu'« il y a une susceptibilité des êtres humains à être empoisonnés par la réflexion, à être pris dans cette affaire de la réflexivité, dans la revendication de la liberté de penser et de la liberté d'action⁵⁹¹ ». Il faudrait se demander ce que représente exactement une telle susceptibilité, en quoi elle consiste. La réponse, s'il y en a une, ne peut venir que d'une conception capable de considérer l'absence de nature humaine autrement que de manière négative, comme le suggère l'approche de Castoriadis qui insiste sur « cette "capacité", cette possibilité au sens actif, positif, non prédéterminé, de *faire être des formes autres* d'existence sociale et individuelle⁵⁹² ». La création comme possibilité propre à l'humain ne peut vraiment se réaliser que dans une société qui ne pose pas d'orientations intangibles aux individus, une société démocratique donc. Ce n'est pas par hasard que Castoriadis pense que la création culturelle va de pair avec

l'autonomie politique⁵⁹³. Mais s'il en est ainsi, si c'est au sein d'un monde social autonome que l'individu peut espérer se réaliser au mieux, on imagine qu'il trouvera un tel monde *désirable*. La question qui nous occupe ne relève donc pas de la simple rationalité, comme semble le croire Habermas, elle engage aussi les affects. Comme l'indique Raphaël Gély, Castoriadis a justement perçu que « la discussion rationnelle n'est pas capable, à elle seule tout au moins, de proposer des significations sociales véritablement nouvelles et [qu'] elle est encore moins capable de générer une véritable adhésion affective des sujets à ces dernières⁵⁹⁴ ». La défense du projet d'autonomie ne peut s'envisager au seul plan argumentatif; d'autant que, comme toute création social-historique, il n'a aucune raison d'être, qu'il est parfaitement contingent⁵⁹⁵. Elle suppose une dynamique collective suscitant « une véritable passion pour la recherche de la vérité », comme dit Gély qui souligne qu'elle « ne peut précisément trouver sa force qu'en étant l'objet d'un investissement imaginaire⁵⁹⁶ ».

On perçoit mieux comment Castoriadis articule sa lutte pour une société autonome et sa conception de l'imaginaire: il ne s'agit pas pour lui de nous conseiller l'attente d'un renouveau de la créativité social-historique, donc la passivité et l'abandon de toute action. Cette créativité ne sera pas possible sans l'action de tous les êtres pour qui l'autonomie demeure une valeur fondamentale, qui doivent vouloir l'institution d'une nouvelle société, conscients que cela suppose la remise en question de l'imaginaire institué et de toutes ses significations. Mais Castoriadis ne s'arrête pas là. Ce qu'il manifeste – et qu'on a pris à tort pour une sorte de fatalisme historique –, c'est que cette lutte pour une société autonome a elle-même des conditions social-historiques. La lutte pour l'autonomie ou pour la raison critique doit être investie par la société et il faut qu'elle fasse sens; ce qui n'est le pas cas pour les intégristes religieux, par exemple, qui prônent une soumission totale à Dieu. De même, invoquer les droits de la raison dans une peuplade totalement soumise aux traditions et au discours des

ancêtres n'est guère possible, ou alors à titre de création d'une nouvelle signification imaginaire. Bref, il faut tenir compte de l'imaginaire institué et ne pas penser que dans l'histoire tout serait toujours possible à tout moment et sous n'importe quelle forme: croire qu'on aurait pu abolir l'esclavage au ^ve siècle avant Jésus-Christ, c'est ne pas comprendre que cela était proprement impensable⁵⁹⁷, même à Athènes où la liberté des citoyens était celle des autochtones adultes masculins. L'autonomie n'est pas une idée vaporeuse, mais un projet devant s'inscrire et se réaliser dans des conditions déterminées qu'il lui appartiendra de dépasser. Si donc Castoriadis en appelle à une *praxis* critique et rationnelle, sans laquelle une société autonome ne serait pas possible, il n'ignore pas que cette *praxis* a des conditions social-historiques de possibilité, sans quoi on tend à en faire une disposition naturelle de l'espèce humaine.

Si l'on peut parler de la philosophie de Castoriadis comme d'une philosophie de la *praxis*, on ne doit pas la comprendre comme relevant d'un activisme politique négligeant le donné social au profit du pouvoir démiurgique de l'action: la *praxis* des individus et des groupes sociaux doit faire avec l'imaginaire qui existe dans une société donnée. Toute *praxis* en faveur de l'autonomie ne peut donc éviter de tenir compte des significations sociales instituées dominantes qui, dans notre société, sont bien éloignées des préoccupations émancipatrices que promeut Castoriadis, puisqu'elles sont essentiellement tournées vers la maîtrise rationnelle de la nature et la recherche de la satisfaction des désirs immédiats par une consommation aveugle. Faut-il voir là l'expression d'un défaitisme, d'un pessimisme excessif, ou encore d'une méfiance dans les capacités créatrices de l'intersubjectivité? Il ne nous semble pas. Castoriadis ne préconise rien d'autre, si nous voulons créer une société autonome, que de réfléchir sur l'imaginaire dominant – afin de mieux le contester – et d'agir en faveur d'une *autre* société, qui valoriserait l'action créatrice des hommes. Lors d'un entretien, il assurait ne pas savoir

comment ou par qui pourrait advenir du nouveau dans la société, et que de telles questions relevaient du collectif⁵⁹⁸. Puis il ajoutait : « ce qui est certain, c'est que ceux qui ont conscience de la gravité de ces questions doivent faire tout ce qui est en leur pouvoir – qu'il s'agisse de la parole ou de l'écrit ou simplement de leur attitude à l'endroit qu'ils occupent – pour que les gens se réveillent de leur léthargie contemporaine et agissent dans le sens de la liberté⁵⁹⁹ ». On ne saurait mieux résumer les pouvoirs et les limites d'une *praxis* politique dans la société contemporaine.

CONCLUSION

—

Au cours de cette présentation et analyse de la pensée politique de Castoriadis, prenant au sérieux son intention proclamée, nous avons cherché à manifester sa cohérence. À la remarque qui lui fut faite de prétendre à un « sauvetage ontologique de la révolution », Castoriadis répondit justement : « Nous ne philosophons pas – nous ne nous occupons pas d'ontologie – pour sauver la révolution, mais pour sauver notre pensée et notre cohérence⁶⁰⁰. » L'unité de son parcours, au-delà de ses expressions diverses, tient entièrement sur ce point : tout concourt chez lui, bien au-delà de l'opposition entre théorie et pratique, à élucider les questions relatives au social-historique et à la psyché humaine. Il va de soi qu'une telle tâche ne peut être celle d'un seul homme, et que ce sont davantage des incitations à s'affronter à de nouveaux horizons qu'il faut voir chez lui, que des réponses toutes prêtes. Aussi *notre* problème n'était-il pas de chercher à embrasser toute l'œuvre de Castoriadis – ce qui, compte tenu de l'étendue de son savoir, serait une entreprise improbable – mais bien de montrer que, manifestant la *possibilité* de l'autonomie, elle invite à réinventer la politique.

Mais pourquoi vouloir l'autonomie ? Et pourquoi la promouvoir ? Il faut comprendre que ces questions ne peuvent pas trouver « de réponse fondatrice », « de réponse en "amont" » ; et reconnaître qu'il y a simplement « une *condition* social-historique » : « Le projet d'autonomie, la réflexion, la délibération, la raison ont été déjà créés, ils sont déjà là, ils appartiennent à notre tradition. Mais cette *condition* n'est pas *fondation*⁶⁰¹. » Notre travail prétend donc seulement assumer, dans la mesure de ses moyens, sa part d'héritage en la matière – ce qui, compte tenu de l'état actuel du monde social comme du milieu intellectuel, suppose

prioritairement un engagement en vue de renouveler la pensée critique. Œuvrer à la diffusion de la pensée de Castoriadis afin de permettre qu'elle soit prise en compte à sa juste mesure relève, selon nous, d'un tel engagement. Ayant perçu que les questions politiques les plus immédiates ne sont pas vraiment dissociables d'enjeux théoriques fondamentaux, Castoriadis n'a pas hésité à se confronter aux grandes orientations de la pensée héritée et à en manifester les limites. Ce travail *fait*, imposant de nouvelles attitudes et manières de penser, n'a pourtant pas été suffisamment assimilé. Il nous semble que cela explique assez largement les impasses dans lesquelles se fourvoie trop souvent la pensée critique, comme en atteste l'étrange fascination qu'exerce encore le marxisme. La richesse et l'importance de l'œuvre de Marx ne sont pas en cause ; mais le cadre général dans lequel elle s'est affirmée et qui la conditionne fortement ne peut plus être repris. Ce qui vaut pour le marxisme vaut également pour les autres traditions de la pensée politique dont les travaux récents sont, eux aussi, souvent grevés par leurs fondements métaphysiques implicites. En témoignent la persistance des modèles de l'individualisme méthodologique, la fiction du sujet calculateur, ou encore les travaux des philosophes libéraux qui reconduisent les théories du contrat social⁶⁰² ou les schèmes de l'utilitarisme, fondés sur une idée de la raison plus proche de l'entendement calculateur que de la pensée autonome. Le rôle critique autant qu'heuristique du concept d'imaginaire radical est donc essentiel afin de sortir des « voies sans issue » du développement économique, de la rationalité managériale et administrative.

La chute du mur de Berlin, l'épuisement de l'idéologie communiste, dont Castoriadis a très tôt souligné qu'elle relevait du même idéal de rationalité totale que son adversaire capitaliste, l'apparente victoire des démocraties libérales, ont ravivé le fantasme d'une fin de l'histoire – celle-ci pouvant être envisagée, sous une forme hégélienne, comme la fin du processus de reconnaissance et la réalisation de la liberté du sujet, ainsi que

le propose Fukuyama, ou, sous une forme plus pessimiste, comme un état de désillusion, pour lequel la lucidité démocratique irait de pair avec le renoncement à l'idéal politique, ainsi que l'exprime François Furet dans un ouvrage au titre éloquent : *Le Passé d'une illusion*⁶⁰³. Tout se passe comme si le constat pessimiste de Castoriadis sur le retrait dans le conformisme et l'évanescence du conflit social et politique devait être considéré comme un constat positif et une fatalité historique, à laquelle il serait vain de vouloir échapper. C'est pourquoi il nous semble plus nécessaire que jamais d'insister sur la créativité social-historique en déconstruisant ces idéologies et en manifestant la contingence du devenir, afin d'ouvrir une perspective pour le projet d'autonomie. Pouvons-nous déchiffrer dans les évolutions historiques et sociales contemporaines une reviviscence de ce dernier ? Pouvons-nous voir, par exemple, dans la prise de conscience écologique actuelle – qui implique, nous l'avons souligné, une remise en question de l'imaginaire de la maîtrise rationnelle de la nature – un renouveau de ce projet ? Qu'en est-il alors de la remise en question du caractère central de l'économie, dont Castoriadis avait bien vu qu'il constituait l'un des problèmes majeurs pour la mise en place d'une société autonome⁶⁰⁴ ?

L'aspiration à l'autonomie n'est pas éteinte, comme en témoigne déjà ce travail, mais aussi et surtout les réactions multiples et variées que l'on peut observer en marge des courants dominants. Elle se trouve toutefois lourdement menacée. « L'objectif de la politique n'est pas le bonheur, c'est la liberté », assure Castoriadis⁶⁰⁵, soulignant que le bonheur est effectivement une chose *privée* qu'il s'agirait de considérer comme telle, au lieu de prétendre en faire une question politique, afin de s'occuper plutôt des conditions de l'autonomie – à commencer par le nécessaire dépassement de l'opposition fixe et durable entre dirigés et dirigeants qui était la première revendication du groupe « Socialisme ou Barbarie ». La vie sociale sans hiérarchie stable, tant au plan économique qu'au plan de la gestion des affaires, à

quelque niveau que l'on se place, est *possible*; elle est même *souhaitable* puisque nécessaire à la liberté. Mais le *voulons-nous* vraiment? L'emprise de l'institué, aussi bien sur l'ordre du monde, si l'on peut dire, que sur nos manières d'être et de penser, donne la mesure du travail critique qu'il convient de mener.

Castoriadis était fort lucide sur l'immensité de la tâche à accomplir, comme il apparaît à la lecture de l'article par lequel il répondait aux questions et critiques qu'on avait pu lui adresser au cours d'un colloque universitaire, justement intitulé «Fait et à faire». Sans doute cette formule renvoie-t-elle à ses travaux, ceux accomplis et ceux en cours, sur «l'élément imaginaire» en particulier⁶⁰⁶; mais elle est également une invitation à la réflexion, sachant pertinemment que ses propres thèses posaient autant de questions qu'elles en résolvaient.

Au-delà du legs que représente son œuvre, il convient donc de rester d'abord fidèle à ce qui est sans doute le plus précieux de ce qu'il nous a transmis: l'idée que l'autonomie relève tout à la fois de la politique et de la philosophie, que la mise en cause des institutions effectives suppose la mise en cause des représentations imaginaires qui les sous-tendent et qu'elles expriment. Il s'agit donc d'entrer dans un questionnement infini qui ne peut être solitaire. Au-delà du dialogue, toujours fructueux, avec les penseurs de la tradition, il importe, nous semble-t-il, de se dégager des certitudes qui enferment dans une orientation donnée, afin de croiser les analyses des différents courants critiques actuels⁶⁰⁷. Comment réagir face aux transformations des sociétés occidentales? Et comment penser ces transformations? Si l'analyse de Castoriadis concernant les deux significations imaginaires centrales de la modernité reste forte, elle gagnerait sans doute à être précisée par l'étude des évolutions que ces dernières ont connues depuis leur émergence. Si l'on veut éviter que le monde social et historique qui nous entoure ne glisse dans une vertigineuse inintelligibilité, il importe en effet d'éclairer les liens entre les déterminations sociales et économiques et les déterminations

proprement politiques. Il importe surtout de revenir à une pensée de l'effectivité sociale. Castoriadis en avait du reste bien conscience lorsqu'il assurait qu'«une bonne partie des discussions, du moins en France, se déroule comme s'il y avait une sphère politique totalement indépendante du reste de la vie sociale, ou bien déterminante de ce reste (matérialisme historique inversé)», pour mieux dénoncer «les constructions rationalisantes qui tiennent actuellement lieu de "philosophie politique" [qui] se déploient moyennant l'oubli ou l'occultation du régime social-historique sous lequel nous vivons⁶⁰⁸». Si le constat peut paraître sévère, on peut admettre qu'il convient bien de se dégager des représentations habituelles afin de mieux saisir l'interaction du social, du politique, de l'économique et même de l'anthropologique. À ce titre, l'intérêt de ce que Franck Fischbach appelle la «philosophie sociale»⁶⁰⁹ nous paraît évident, comme nous paraît évident qu'il faille cesser de s'en tenir au jugement lapidaire, mais peu consistant, qu'Axel Honneth⁶¹⁰, promoteur de ce courant de pensée, a pu porter sur les analyses de Castoriadis.

Un dernier exemple de possibles recherches croisées concerne les formes de la démocratie. Nous avons vu combien Castoriadis restait insensible aux évolutions modernes de la vie politique, continuant de refuser l'idée de représentation. Mais les évolutions récentes conduisant à l'effacement du rôle social des États n'obligent-elles pas à renouer un dialogue avec toute une tradition du socialisme qu'il est trop aisé de déconsidérer au nom de la simple représentation que l'on peut en avoir? Faut-il s'en tenir à l'idée que le projet d'autonomie s'éclipse? Ne peut-on penser qu'il s'agit plutôt d'une inflexion? Et comment continuer à défendre l'autonomie sans chercher à mieux cerner le désir de sécurité qui, chez nos contemporains, tend de plus en plus à se substituer au désir de liberté⁶¹¹? N'y a-t-il pas un oubli dans la pensée de Castoriadis, qui, tout en se voulant soucieuse de l'effectivité historique, a eu tendance à se détacher des analyses concrètes caractéristiques de la période de *Socialisme ou Barbarie*?

Qu'en est-il des mouvements sociaux de ces deux dernières décennies ? Leur caractère catégoriel, qui prend la forme de la revendication de droits, ne remet-il pas en question ses analyses et la pertinence de son approche globalisante de la société ? La lecture de Castoriadis doit prendre place dans le cadre d'un renouvellement de la pensée politique qui, depuis une dizaine d'années, redevient sensible aux thèmes de l'égalité économique, de la justice sociale, de la reconnaissance de l'homme dans son travail et dans l'espace juridico-politique⁶¹². Il nous semble que ces théories n'ont véritablement de sens que par référence implicite au projet d'autonomie que l'auteur de *L'Institution imaginaire de la société* n'a cessé d'explicitier et de promouvoir, et qui continue à travailler la modernité. Le temps semble venu pour que son œuvre trouve, enfin, l'écho qu'elle mérite, et que les orientations qu'elle dessine deviennent véritablement efficaces. Mais les questions qu'elle soulève manifestent, si besoin était, que « penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil », que c'est plutôt « entrer dans le labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un Labyrinthe alors qu'on aurait pu rester « étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel »⁶¹³ », bref que penser, c'est d'abord entrer dans un questionnement sans fin.

OUVRAGES DE CORNELIUS CASTORIADIS

—

LIVRES

- L'Expérience du mouvement ouvrier*, Paris, Union Générale d'Édition, « 10/18 », 1974, tome 1. Cité : **EMO 1**.
- L'Expérience du mouvement ouvrier*, Paris, Union Générale d'Édition, « 10/18 », 1974, tome 2. Cité : **EMO 2**.
- L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, réimpression : « Points-essais », 1999. Cité : **IIS**.
- Capitalisme moderne et révolution*, Paris, Union Générale d'Édition, « 10/18 », 1979, tome 1. Cité : **CMR 1**.
- Capitalisme moderne et révolution*, Paris, Union Générale d'Édition, « 10/18 », 1979, tome 2. Cité : **CMR 2**.
- La Société française*, Paris, Union Générale d'Édition, « 10/18 », 1979. Cité : **SF**.
- Le Contenu du socialisme*, Paris, Union Générale d'Édition, « 10/18 », 1979. Cité : **CS**.
- La Société bureaucratique*, Paris, Bourgois, 1990. Cité : **SB**.
- Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978. Cité : **CL 1**.
- Devant la guerre*, Paris, Fayard, 1980. Cité : **DG**.
- Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986. Cité : **CL 2**.
- Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Seuil, 1990. Cité : **CL 3**.
- La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996. Cité : **CL 4**.
- Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe 5*, Paris, Seuil, 1997. Cité : **CL 5**.
- Figures du pensable. Les Carrefours du labyrinthe 6*, Paris, Seuil, 1999. Cité : **CL 6**.

Une société à la dérive. Entretiens et débats, 1974-1997 (édition préparée par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay), Paris, Seuil, 2005. Cité : **SD**.

Fenêtre sur le chaos, Paris, Seuil, 2007, Cité : **FC**.

L'Imaginaire comme tel (texte établi, annoté et présenté par Arnaud Tomès), Paris, Hermann, 2007.

Histoire et création. Textes philosophiques inédits, 1945-1967 (réunis, présentés et annotés par Nicolas Poirier), Paris, Seuil, 2009. Cité : **HC**.

Avec Claude Lefort et Edgar Morin : *La Brèche*, Bruxelles, Complexe, 1968 (réédition suivie de *Vingt Ans après* aux éditions Fayard en 2008).

Avec Daniel Cohn-Bendit et le public de Louvain-la-Neuve : *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Seuil, 1981 (réédition augmentée d'une introduction par Philippe Caumières aux éditions Le Bord de l'eau en 2014).

Avec Paul Ricœur : *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* (édition établie et présentée par Johann Michel), Paris, éditions de l'EHESS, 2016.

Avec Christopher Lasch : *La Culture de l'égoïsme*, traduit de l'anglais par Myrto Gondicas (suivi d'une postface de Jean-Claude Michéa), Paris, Climats, 2012.

Avec le MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) : *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS* (édition établie par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay), Paris, Mille et une nuits, 2010. Cité : **DR**.

Les écrits politiques de Cornelius Castoriadis (notamment ceux parus dans la collection « 10/18 » et restés longtemps difficiles à trouver) ont été rassemblés par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay en six volumes publiés aux éditions du Sandre :

Écrits politiques, 1945-1997, volumes 1 et 2. La question du mouvement ouvrier, Paris, éditions du Sandre, 2012.

Écrits politiques, 1945-1997, volumes 3 et 4. Quelle démocratie ?, Paris, éditions du Sandre, 2013.

Écrits politiques, 1945-1997, volume 5. La société bureaucratique, Paris, éditions du Sandre, 2015.

Écrits politiques, 1945-1997, volume 6. Guerre et théories de la guerre, Paris, éditions du Sandre, 2016.

SÉMINAIRES À L'EHESS

Sur Le Politique de Platon, Paris, Seuil, 1999. Cité : **PP**.

Sujet et vérité dans le monde social-historique (texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar et Pascal Vernay), Paris, Seuil, 2002. Cité : **SV**.

Ce qui fait la Grèce. Volume 1 : D'Homère à Héraclite (texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay), Paris, Seuil, 2004. Cité : **CFG 1**.

Ce qui fait la Grèce. Volume 2 : La cité et les lois (texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay), Paris, Seuil, 2008. Cité : **CFG 2**.

Ce qui fait la Grèce. Volume 3 : Thucydide, la force et le droit (texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay), Paris, Seuil, 2010.

ARTICLES ET ENTRETIENS NON RECUEILLIS EN VOLUME

« La contingence dans les affaires humaines », débat avec René Girard au colloque de Cerisy le 13 juin 1981, in Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy (dir.), *L'Auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983, p. 282-301.

Préface au livre de Jean-Michel Denis, *Les Coordinations : recherche désespérée d'une citoyenneté*, Paris, Syllepse, 1996, p. 9-13.

« La fin de l'histoire ? », in Bernard Lefort (coordinateur), *De la fin de l'histoire*, Paris, éditions du Félin, 1992.

NOTES

—

1. CL 2, 307. (Les abréviations concernant les titres des ouvrages de Cornelius Castoriadis sont expliquées dans la liste de ses écrits en fin de volume.)
2. CL 2, 413.
3. CS, 107.
4. La première partie, intitulée « Marxisme et théorie révolutionnaire », fut en effet proposée aux lecteurs de *Socialisme ou Barbarie* en cinq livraisons entre 1964 et 1965 ; la deuxième partie ne paraîtra qu'avec le livre, en 1975.
5. IIS, 6.
6. Reprise qu'il décrit ainsi en 1975 : « La reconsidération de la théorie psychanalytique (à laquelle j'ai consacré la meilleure partie des années 1965 à 1968), la réflexion sur le langage (de 1968 à 1971), une nouvelle étude, pendant ces dernières années, de la philosophie traditionnelle m'ont renforcé dans cette conviction en même temps qu'elles me montraient que tout, dans la pensée héritée, se tenait, tenait ensemble et tenait avec le monde qui l'avait produite et qu'elle avait contribué à son tour à façonner » (IIS, préface, 6).
7. IIS, 6. Notons que, résultat d'une volonté de se dégager de la pensée héritée, la deuxième partie de *L'Institution imaginaire de la société*, fruit de profondes réélaborations, conduit à la mise en œuvre d'une pensée se sachant proprement inachevable, infinie (*unendlich*), au sens où le travail en psychanalyse peut être dit interminable, sans fin. Cette volonté, tournant le dos à la démarche platonicienne, s'exprime également par le titre même donné à la série *Les Carrefours du labyrinthe*, qui manifeste bien que « 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 » (CL 1, 7).
8. CL 2, 282.
9. « Liberté : c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens » (Paul Valéry, « Fluctuations sur la liberté », in *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, 1945, p. 49).
10. CL5, 10.
11. « L'individu privatisé », article paru dans *Le Monde diplomatique* en février 1998.
12. SB, 21.
13. En 1941, Castoriadis participe à la fondation d'un groupe communiste qui éditera la revue *Nea Epochi* [nouvelle époque]. L'espoir d'une évolution du parti qui animait le groupe ayant été vite déçu, il rejoint l'UCI dès 1942. Signalons l'hommage rendu à Agis Stinas dans l'« avertissement » précédant la publication des textes sur la bureaucratie chez Bourgois (SB, 17). Pour une vue historique de cette période, cf. Christophe Chiclet, *Les Communistes grecs dans la guerre*, Paris, L'Harmattan, 1987. Le chapitre 3 de ce livre traite de « la tragédie de décembre », c'est-à-dire de la répression sanglante qu'exercèrent les staliniens à l'égard des trotskystes et des syndicalistes notamment. Sur cette tragédie, cf. également Agis Stinas, *Mémoires*, trad. O. Houhard, Montreuil, La Brèche, 1990.
14. Rappelons que le PCI est issu d'une fusion opérée, dans la clandestinité, en février 1944, entre trois groupes de militants trotskystes : le Parti ouvrier internationaliste (POI), le Comité communiste internationaliste (CCI) et le groupe Octobre. Quant à Castoriadis, c'est grâce à une bourse d'étude qu'il arrive en France, en 1945, à bord du fameux bateau nommé *Mataroa*. Sur cette période de la vie de Castoriadis, cf. François Dosse, *Castoriadis. Une vie*, Paris, La Découverte, 2014, chapitre 2.
15. Il s'agit des pseudonymes respectifs de Castoriadis et de Lefort.
16. La scission avec le PCI fut proclamée en janvier 1949 au cours d'une session du comité central.
17. *L'Anti-mythes* n° 14, 1975, p. 2-3. Repris in Claude Lefort, *Le Temps présent*, Paris, Belin, 2007, p. 226-227.
18. SB, 145-158. Ce texte de 1949 reprend et synthétise des arguments développés par Castoriadis dès 1946-47 dans un texte intitulé *L'URSS au lendemain de la guerre* qui fut rédigé pour une discussion préparatoire au deuxième congrès de la IV^e Internationale (repris sous le titre *Le Problème de l'URSS et la possibilité d'une troisième solution historique*, SB, 65-77). Toutes les citations à venir de Castoriadis ne faisant l'objet d'aucune mention d'origine sont extraites de ce texte.
19. SB, 148-151.
20. SB, 154.
21. SB, 148.

22. « Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire. On ne saurait trop insister sur cette idée à une époque où l'engouement pour les formes les plus étroites de l'action pratique va de pair avec la propagande à la mode de l'opportunisme » (Lénine, *Que faire?*, I, d).
23. SB, 107-108.
24. SB, 159.
25. Philippe Gottraux, *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot-Lausanne, 1997.
26. Ainsi, par exemple, à propos de la rupture de S ou B avec le PCI, et analysant les textes de Castoriadis qui la justifient, il écrit : « Ces éléments auto-justificatoires traduisent [...] une claire volonté de se positionner de manière offensive, dans le champ politique, sur le mode de l'hérésie » (P. Gottraux, *op. cit.*, p. 24).
27. *Ibid.*, p.177-78. Nous soulignons.
28. Ce terme, « pensée du soupçon », renvoie à une attitude intellectuelle tâchant d'appréhender le latent au travers du manifeste ; attitude qui se caractérise comme critique généalogique pour laquelle la pensée intentionnelle est vue comme un *symptôme*. Autrement dit, elle *soupçonne* la pensée d'être l'*expression* de ce qui la conditionne à son insu. C'est à partir de cette attitude que l'on a rapproché des auteurs aussi différents que Marx, Nietzsche et Freud.
29. Jean-Jacques Marie, *Trotsky. Textes et débats*, Paris, Le Livre de poche, 1984, p. 329. La thèse de Trotsky est exposée de manière systématique dans *La Révolution trahie*. On trouve également d'intéressantes mises au point dans *Défense du marxisme*.
30. Léon Trotsky, *La Révolution trahie*, chapitre IX.
31. *Ibid.* Trotsky estime en effet que « la nationalisation du sol, des moyens de production, des transports et des échanges, et aussi le monopole du commerce extérieur forment les bases de la société soviétique ».
32. Cf. Léon Trotsky, « D'une égratignure au danger de gangrène », in *Défense du marxisme*.
33. Cf. Léon Trotsky, « Une fois de plus : L'Union soviétique et sa défense », in *Défense du marxisme*.
34. Cf. Léon Trotsky, « L'URSS dans la guerre », in *Défense du marxisme*.
35. « Sur le contenu du socialisme I », CS, 72-73.
36. Mandel rappelle « la longue liste » des critiques de la position de Trotsky quant à la bureaucratie, laquelle comprend « dans l'ordre historique » : « Dan, Bordiga, Rizzi, Schachtman, C.L.R. James, Cliff,

Castoriadis, Sweezy, Bettelheim et des écrivains maoïstes comme Mavrakis » (Ernest Mandel, *La Pensée politique de Léon Trotsky*, trad. I. Richet, Paris, La Découverte, 2003, p. 107, note 9). Yvan Craipeau n'y est pas mentionné, sans doute en raison de ce qu'après avoir été influencé par Rizzi, il a finalement accepté la position de Trotsky.

37. SB, 159-214. Ce texte reprend et développe des thèses préalablement avancées dans diverses publications. Toutes les citations à venir de Castoriadis ne faisant l'objet d'aucune mention d'origine en sont extraites – notamment de sa première partie, intitulée : « Production, répartition et propriété » (SB, 161-182).
38. C'est là une thèse expressément défendue par Marx dans l'introduction à la *Contribution à la critique de l'économie politique*. Dans son *Histoire des doctrines économiques*, il ira même jusqu'à dire, parlant des rapports de distribution, « qu'ils ne sont que des rapports de production *sub alia specie* » (Cité par Franz Jakubowsky, *Les Superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Études et documentation internationales, 1971, p. 89).
39. Philippe Raynaud, « Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe Socialisme ou Barbarie », in Giovanni Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, p. 260.
40. SB, 194.
41. Karl Marx, *Le Capital*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, collection « La Pléiade », 1977, tome 1, p. 550. Maximilien Rubel assure que ce passage livre le secret de l'« Économie » de Marx (*Marx critique du marxisme*, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 220). On comprend les sévères critiques de Marx à l'égard des militants politiques qui prétendent faire fi des conditions matérielles et assurent, à l'instar de Bakounine, qu'une « révolution radicale est possible d'une manière uniforme dans tous les régimes ». Marx dira que Bakounine « ne comprend absolument rien de ce que signifie une révolution sociale, si ce n'est la phraséologie politique qui s'y rapporte : pour lui, les conditions économiques sont inexistantes. [...] Il voudrait que la révolution sociale européenne, fondée sur la base économique de la production capitaliste, s'accomplisse au niveau des peuples agricoles et pastoraux. [...] La volonté, et non les conditions économiques, voilà la base de sa révolution sociale » (cité par M. Rubel, *Marx critique du marxisme, op. cit.*, p. 235).

42. EMO 1, 266-267. Sur les positions d'Anton Pannekoek, lire *Pannekoek et les conseils ouvriers*, textes choisis, traduits et présentés par Serge Bricianer, Paris, Études et documentation internationales, 1977.
43. EMO 1, 257-258. Nous soulignons.
44. Pannekoek, Rubel, Janover et Castoriadis ont en effet une connaissance de l'histoire de la Russie somme toute équivalente : chacun reconnaît que la révolution d'Octobre n'a été possible que par l'action conjointe des masses et du parti.
45. Sur le concept de développement inégal, voir par exemple le chapitre IV du livre de Lénine, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*. L'expression « révolution permanente » désigne une thèse développée par Trotsky dès 1906, selon laquelle la révolution russe pourra bousculer les étapes fixées par le matérialisme historique à partir de l'analyse du développement de l'Angleterre et de la France, en se faisant immédiatement révolution prolétarienne. Cf. J.-J. Marie, *Trotsky. Textes et débats*, op. cit., p. 11-14 et 27-104.
46. Il s'agit d'un texte rédigé en 1921. Pour une présentation d'Alexandra Kollontaï (1872-1952), lire Arkadi Vaksberg, *Alexandra Kollontaï*, trad. Dimitri Sesemann, Paris, Fayard, 1996.
47. EMO 2, 398.
48. EMO 2, 399.
49. SD, 132.
50. EMO 2, 391.
51. SD, 133.
52. SD, 133.
53. CL 3, 182.
54. CL 2, 413.
55. SB, 27.
56. Voir, par exemple, CS, 370-371.
57. EMO 2, 389.
58. Castoriadis utilise cette expression dans « L'histoire du mouvement ouvrier », long texte écrit en 1973 pour introduire la publication d'une série d'articles parus dans *Socialisme ou Barbarie* intitulée « L'expérience du mouvement ouvrier » (EMO 1, 30).
59. SB, 139.
60. CS, 105.
61. CS, 107.
62. CS, 81. C'est Castoriadis qui rapporte les citations de Marx et de Trotsky.
63. Peu après l'approbation de la résolution, ces militants quittèrent le groupe pour fonder « Informations et liaisons ouvrières » (ILO).
64. SB, 107.
65. « L'élaboration théorique ne précède ni ne suit l'activité pratique : elle est simultanée à celle-ci et les deux se conditionnent l'une l'autre » (SB, 107).
66. Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 63. Cité dorénavant : ECB.
67. ECB, 66.
68. Le problème étant que « cette tâche n'a été qu'ébauchée par Marx et que sa conception n'est pas nette » (ECB, 73).
69. ECB, 78.
70. « Nous affirmons en effet qu'il ne peut y avoir qu'un seul pouvoir de cette classe : son pouvoir représentatif » (ECB, 68).
71. Voir : ECB, 99-100.
72. ECB, 107.
73. Voir C. Lefort, *Le Temps présent*, op. cit., p. 239.
74. Dans un texte intitulé : « Le parti révolutionnaire », paru dans le deuxième numéro de la revue en mai 1949, Castoriadis signifie les distances prises par le groupe avec cette « conception du *Que faire ?* selon laquelle il n'y a que les intellectuels qui peuvent et qui doivent faire pénétrer du dehors une conscience socialiste dans le prolétariat » (EMO 1, 134).
75. EMO 1, 143. Le fait que Castoriadis parle *du* parti au singulier, comme il parle dans le même texte du programme, souligne assez qu'à ses yeux, Socialisme ou Barbarie représente « la direction en droit de la classe » (EMO 1, 140). Pour ce qui est de la critique d'une telle vue, cf. Claude Lefort, *Le Temps présent*, op. cit., p. 236.
76. *Qu'est-ce qui fait courir les militants ?*, Paris, Stock, 1976, p. 271.
77. EMO 2, 233.
78. *Le Temps présent*, op. cit., p. 232.
79. *Le Temps présent*, op. cit., p. 241.
80. EMO 2, 189.
81. EMO 2, 218.
82. EMO 2, 217.
83. IIS, p. 103.
84. IIS, 113.
85. Castoriadis parle du « cercle de la *praxis* ». Voir : CS, 341.

86. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 1960, p. 47.
87. SD, 35-36.
88. IIS, 132.
89. IIS, 116.
90. *Socialisme ou Barbarie* consacrera la majeure partie de ses numéros 20 (décembre 1956-février 1957) et 21 (mars-mai 1957) à ces événements. Voir aussi le dossier consacré au vingtième anniversaire de cette révolution paru dans le premier numéro de la revue *Lignes* (Paris, Payot, 1977), comprenant l'article de Castoriadis intitulé « La source hongroise » (repris dans *Le Contenu du socialisme*).
91. CS, 379.
92. CS, 341.
93. CS, 77.
94. CS, 124.
95. CS, 239.
96. CS, 124. Nous soulignons les termes à l'exception du dernier.
97. CS, 241-242.
98. CS, 118. Nous verrons dans la troisième partie que c'est cela qu'il retient de l'analyse de la vie politique en Grèce ancienne.
99. CS, 112.
100. CS, 117. Il n'entre pas dans notre propos d'envisager ces propositions en elles-mêmes. Voir à ce propos le chapitre V, intitulé « Les conditions de possibilité de l'autogestion », du livre d'Yvon Bourdet, *La Délivrance de Prométhée*, Paris, Anthropos, 1970.
101. IIS, 13.
102. « Partis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires » (IIS, 21).
103. IIS, 14.
104. IIS, 14.
105. SB, 47. C'est que « personne ne peut discuter de Marx comme s'il s'agissait d'Aristote ou de Kant ; il ne s'agit pas de savoir ce qu'un penseur solitaire dans son grenier ou dans son poêle, en 2972, pourra repenser à partir de Marx, mais de ce qui fait, depuis un siècle, que Marx est présent dans l'histoire contemporaine tout autrement que Lao-Tseu, Duns Scot ou même Kierkegaard » (*ibid.*).
106. EMO 2, 11.
107. EMO 2, 11.
108. CS, 107.
109. CS, 242.
110. EMO 2, 14-15. Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 118.
111. EMO 2, 15.
112. Pour mesurer le caractère précurseur d'un tel geste, il suffit de souligner qu'une telle attention portée aux travailleurs (et plus généralement à ceux qui n'ont guère la possibilité de s'exprimer) ne se retrouvera que dans l'après-68.
113. Simone Weil, *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 2002, p. 314.
114. Benjamin Coriat, *L'Atelier et le chronomètre*, Paris, Christian Bourgois, 1994, p. 46.
115. Y. Bourdet, *La Délivrance de Prométhée*, *op. cit.*, p. 137-38.
116. EMO 2, 24.
117. EMO 2, 24-25.
118. EMO 2, 26.
119. G. Lukács, « La réification et la conscience du prolétariat », *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 115-116.
120. IIS, 24.
121. Cf. Georges Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard, 1946 ; J. A. C. Brown, *Psychologie sociale de l'industrie*, trad. M. et Y. Bres, Paris, Éd. de l'Épi, 1961, p. 85-112. Castoriadis semble avoir lu de près cette étude publiée en Angleterre en 1954.
122. EMO 2, 37.
123. EMO 2, 41.
124. Voir EMO 2, 42-43.
125. EMO 2, 44.
126. Jean Fourastié, *Les Trente Glorieuses ou la Révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris, Fayard, 1979 (réédition Hachette Pluriel, 2004).
127. IIS, 22.
128. *Ibid.*
129. CMR 2, 77. Cette affirmation, qui figure à trois reprises dans le même texte, est avancée dans de nombreux écrits de Castoriadis.
130. CMR 2, 77. Nous soulignons.

131. Comme le souligne Marx, la plus-value « se présente d'abord comme excédent de la valeur du produit sur la valeur de ses éléments » (*Le Capital*, *op. cit.*, p. 794).
132. « Le salaire est [...] le prix d'une marchandise déterminée : le travail. Aussi le prix obéit-il aux mêmes lois que celles qui déterminent le prix de toute marchandise » (K. Marx, *Travail, salaire et Capital*, *op. cit.*, p. 206).
133. CMR 2, 78. Cf. K. Marx, *Salaire, prix et plus-value*, in *Œuvres*, *op. cit.*, tome 1, p. 496.
134. *Salaire, prix et plus-value*, *op. cit.*, p. 510-511.
135. *Ibid.*, p. 526.
136. *Ibid.*, p. 532. Selon Marx, la seule issue pour eux passe par la sortie du capitalisme : « Sur leur bannière, il leur faut effacer cette devise conservatrice : "Un salaire équitable pour une journée de travail équitable", et écrire le mot d'ordre révolutionnaire : "Abolition du salariat !" » (*Ibid.*, p. 533). L'exploitation s'aggravant, ils ne manqueront du reste pas d'acquiescer cette conscience révolutionnaire.
137. CMR 2, 66. Castoriadis renvoie à un texte de Touraine paru en décembre 1958 dans le n° 9 de la revue *Arguments*.
138. CMR 2, 86.
139. CMR 2, 102.
140. CMR 2, 102.
141. Intitulé « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », ce texte est paru dans les n°s 12 et 13 de la revue *Textures* avant d'être repris dans *Les Carrefours du labyrinthe* (CL 1, 249-316). Les citations à venir ne faisant l'objet d'aucun appel de note renvoient toutes à ce texte – essentiellement aux pages 251 à 267.
142. K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 590.
143. « Pour que ce fantôme acquière un peu de chair, il faut supposer que les entreprises travaillant dans des conditions "moyennes" forment l'écrasante majorité des entreprises de la branche considérée. Cela n'est pas et n'a jamais été le cas dans la réalité du capitalisme » (CL 1, 257).
144. K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 572.
145. Nicos Poulantzas, *Pouvoir et classes sociales*, Paris, Maspéro, « Petite collection », 1971, tome 1, p. 8. Pour les rappels à suivre, nous nous appuyons sur le chapitre VIII d'un ouvrage inspiré par le travail de Louis Althusser dont l'auteur fut l'élève et la traductrice : Martha Harnecker, *Les Concepts élémentaires du matérialisme historique*, Bruxelles, Contradictions, 1974.
146. N. Poulantzas, *Pouvoir et classes sociales*, *op. cit.*, p. 9.
147. K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 574.
148. *Ibid.*
149. « Les nerfs et les muscles sont-ils forme d'apparition du social – ou bien le social est-il "expression" et "présentation" des nerfs et des muscles? », demande ainsi Castoriadis (CL 1, 263).
150. CL 1, 306.
151. Tran Hai Hac, *Relire « Le Capital »*, Paris, Éditions Page Deux, 2003, tome 1, p. 59. Comme le note Antoine Artous, qui reprend cette même critique à l'encontre de la lecture de Castoriadis, Marx avait pourtant pris soin de préciser que « le travail abstrait renvoie à une "substance" non pas naturelle, mais sociale et que son homogénéité "ne provient pas de la nature mais de la société" » (Antoine Artous, *Travail et émancipation sociale*, Paris, Syllepse, 2003, p. 72).
152. K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 255. Nous citerons ce texte sous l'appellation *Introduction de 1857*. Signalons que l'abstraction peut également caractériser le fait de penser un objet en l'isolant de la totalité à laquelle il appartient – démarche, suivie par l'économie politique à ses débuts, qui relève de ce que Hegel nomme la pensée d'entendement.
153. « Hegel est tombé dans l'illusion de concevoir le réel comme le résultat de la pensée, qui se résorbe en soi, s'approfondit en soi, se meut par soi-même, tandis que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'approprier le concret, de le reproduire sous la forme d'un concret pensé » (K. Marx, *Introduction de 1857*, p. 255).
154. K. Marx, *Introduction de 1857*, p. 255. Dans un passage important de la sixième section du premier livre du *Capital*, Marx assure qu'il en est « de la forme "valeur et prix du travail" ou "salaire" vis-à-vis du rapport essentiel qu'elle renferme, savoir : la valeur et le prix de la force de travail, comme de toutes les formes phénoménales vis-à-vis de leur substrat [*Hintergrund*]. Les premières se réfléchissent spontanément, immédiatement dans l'entendement, le second doit être découvert par la science » (K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 1038.). Il s'agit bien de rompre avec la réflexion reproduisant les formes phénoménales de manière immédiate et spontanée, laquelle, explique Jean Granier, consiste dans « le redoublement subjectif des apparences avec effet d'inversion : l'apparence est prise pour la réalité, et l'ordre qui reflète l'enchaînement des représentations dans la conscience

est considéré comme l'ordre des choses, si bien que le devenir réel s'aligne sur la genèse représentative » (*Penser la praxis*, Paris, PUF, 1980, p. 166). La connaissance vraie, si elle ne quitte pas les formes phénoménales pour autant, doit donc tâcher de les analyser afin de dégager le « substrat » ou l'arrière-fond (*Hintergrund*) dont elles procèdent.

- 155. K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 609.
- 156. K. Marx, *Introduction de 1857*, p. 259.
- 157. *Ibid.* Nous soulignons.
- 158. K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 591. Où l'on voit que même le plus grand génie ne peut sauter « au-delà de son temps » comme dirait Hegel (G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 106).
- 159. J. Granier, *Penser la praxis*, *op. cit.*, p. 166.
- 160. CL 1, 263-264.
- 161. IIS, 41-43.
- 162. Karl Marx, *Critique de l'économie politique*, in *Œuvres*, tome 1, *op. cit.*, p. 273.
- 163. IIS, 42.
- 164. IIS, 42-43.
- 165. IIS, 82.
- 166. Cf. Reinhart Koselleck, « Du caractère disponible de l'histoire », *Le Futur passé*, trad. J et M.C. Hook, Paris, éditions de l'EHESS, 1990. Sur la problématique à laquelle renvoie cette position, cf. Christophe Bouton, *Le Procès de l'histoire*, Paris, Vrin, 2004, p. 11-28.
- 167. IIS, 83. Nous soulignons ici le terme « création », puisque c'est l'idée que l'histoire est création qui guide la pensée propre de Castoriadis, comme elle oriente le sens de sa critique.
- 168. IIS, 92.
- 169. IIS, 94.
- 170. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 49.
- 171. IIS, 261.
- 172. SD, 68.
- 173. Voir IIS, 219.
- 174. CS, 384.
- 175. CL 4, 129.
- 176. CL 4, 129-130.
- 177. CL 4, 130.

- 178. CL 4, 130.
- 179. CL 3, 16.
- 180. CL 3, 18.
- 181. CL 3, 23.
- 182. CL 4, 62.
- 183. Ce terme, dérivé du portugais *feitiço* (fétiche), est employé au milieu du XVIII^e siècle par Charles de Brosses dans le cadre d'une étude des religions primitives pour désigner l'adoration d'objets parés de vertus divines. Marx reprend ce terme pour désigner le fait que, dans le système capitaliste, les rapports humains prennent la forme de rapports entre choses : les rapports marchands, qui semblent objectifs, dissimulent donc la véritable nature des rapports qui les sous-tendent, qui sont des rapports d'exploitation.
- 184. IIS, 198.
- 185. CL 1, 300.
- 186. CL 2, 282.
- 187. CL 2, 283.
- 188. IIS, 317.
- 189. CL 4, 161.
- 190. Voir le chapitre XVII du *Léviathan* de Hobbes.
- 191. CL 4, 161.
- 192. Pour plus de précisions, nous nous permettons de renvoyer à l'article de Philippe Caumières, « Autonomie et aliénation. Repenser l'aliénation au-delà de l'humanisme à partir de Castoriadis », in *Cahiers critiques de la philosophie* n° 8, Paris, Hermann, 2009.
- 193. IIS, 163.
- 194. IIS, 171.
- 195. Cf. « Institution de la société et religion », in CL 2, 364-384.
- 196. Cf. « La rationalité du capitalisme », in CL 6, 65-92.
- 197. IIS, 164.
- 198. CL 3, p. 157.
- 199. EMO 2, 438.
- 200. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 35.
- 201. *Ibid.*, p. 84.
- 202. *Ibid.*, p. 283.
- 203. EMO 2, 431.

204. EMO 2, 428. L'article intitulé « La hiérarchie des salaires et des revenus » est paru dans *CFDT Aujourd'hui* n° 5 (janvier-février 1974).

205. HC, 153.

206. K. Marx, *Œuvres*, tome 1, *op. cit.*, p. 190-193. Cabet est l'auteur de *Voyage en Icarie*, récit des aventures de Lord W. Cansdal, paru en 1847, où il présente son désir de fonder une société communiste en terre « vierge » de toute idéologie. Le texte de Marx est reproduit, accompagné d'un très beau commentaire, in Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espace*, Paris, Minuit, 1973, p. 343 sq.

207. *Ibid.*, p. 347.

208. K. Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, in *Œuvres*, tome 1, *op. cit.*, p. 1420.

209. K. Marx, *Manifeste communiste*, in *Œuvres*, tome 1, *op. cit.*, p. 182-183.

210. IIS, 165.

211. IIS, 165-166.

212. IIS, 166-167.

213. K. Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, *op. cit.*, p. 1420.

214. CL 1, 303.

215. CL 1, 303-304.

216. Henri Lefebvre, *Le Matérialisme dialectique*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1990, p. 159-164.

217. Cf. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1986, p. 5-6.

218. CL 2, 383.

219. CL 2, p. 382.

220. CL 3, « L'idée de révolution », p. 155.

221. HC, p. 153-169.

222. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, collection « Idées », 1980, p. 68. La thèse se retrouve dans les « Notes sur Machiavel » (cf. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1990, p. 295-296).

223. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome I: *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 264-329.

224. HC, 154.

225. HC, 162-163.

226. HC, 160.

227. HC, 167.

228. HC, 167: « c'est Merleau-Ponty qui a lui-même montré avec profondeur que cela n'a pas de sens de distinguer dans la perception ce qui nous cloue à un point spatio-temporel puisque c'est cela même qui nous ouvre le monde, que celui qui voudrait voir un objet de tous les côtés serait fou, non pas seulement parce qu'il voudrait réaliser une situation physiquement ou techniquement impossible, mais parce qu'il viserait l'abolition, dans et par le succès même de sa visée, de ce qui en était le sens même. »

229. HC, 168.

230. IIS, 139.

231. Cf. IIS, 429-437.

232. HC, 61.

233. Cf. IIS, 150-158.

234. IIS, 195.

235. IIS, 195.

236. IIS, 206.

237. IIS, 174.

238. IIS, 219.

239. C'est ce que Paul Ricœur a fait valoir dans un entretien avec Lévi-Strauss. Cf. Claude Lévi-Strauss, « Réponse à quelques questions », *Esprit* n° 322, 1963.

240. IIS, 219.

241. IIS, 191.

242. Nous aurons l'occasion de revenir par la suite sur ce postulat ontologique fort dans l'œuvre de Castoriadis.

243. CL2, 375.

244. CL2, 382.

245. CL 3, 195.

246. CL 2, 377.

247. CL 2, 371.

248. CL 4, 225.

249. Cf. CL 4, 127-128.

250. CL 5, 42.

251. CFG 1, 291.

252. IIS, 103.

253. IIS, 97.

- 254.** Platon, *La République*, VII, 517 c, traduction R. Baccou, Paris, Flammarion, collection « GF », 1966, p. 276.
- 255.** Signalons que Castoriadis discute cette évolution au début de son séminaire *Sur le Politique de Platon*, (Paris ; Seuil, 1999).
- 256.** IIS, 103.
- 257.** HC, section IV, 97-120.
- 258.** HC, 99.
- 259.** HC, 99.
- 260.** IIS, 137.
- 261.** On peut penser que cette analyse de Castoriadis reste trop tranchée : tout se passe comme si le projet d'autonomie n'avait cessé d'œuvrer secrètement dans cette période d'éclipse. Même si Castoriadis ne semble pas l'admettre, ce projet n'est pas étranger au christianisme, à certains de ses aspects du moins.
- 262.** Voir son article in Giovanni Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989.
- 263.** CL 5, 11. Ce qui explique son caractère multiple et son amplitude, puisqu'elle balaie tous les champs du savoir.
- 264.** Il s'agit du chapitre intitulé : « Théorie et projet révolutionnaire », in IIS, 105-170.
- 265.** Il semble, si l'on s'intéresse à la genèse de ce concept, que Castoriadis l'ait forgé dans un contexte politique et social très particulier, pour comprendre l'action autonome des masses. Nous nous permettons de renvoyer à notre article : Philippe Caumières, « Pour une *praxis* renouvelée », in *Cahiers Castoriadis* n°4, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2008, p. 9-41.
- 266.** Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 1140a, traduction R. Bodéüs, Paris, Flammarion, collection « GF », 2004, p. 301.
- 267.** Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 2007, chapitre V, p. 236.
- 268.** Aristote, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., 1094 a, p. 47.
- 269.** IIS, 107.
- 270.** IIS, 107.
- 271.** IIS, 108.
- 272.** IIS, 109.
- 273.** IIS, 112.
- 274.** Cf. Emmanuel Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », trad. H. Wismann, *Œuvres philosophiques*, tome 2, Paris, Gallimard, collection « La Pléiade », 1985, p. 210.
- 275.** IIS, 112.
- 276.** IIS, 113.
- 277.** IIS, 111.
- 278.** Karl Marx, *Œuvres*, III, *Philosophie*, Paris, Gallimard, collection « La Pléiade », 1982, p. 1033.
- 279.** *Ibid.*, p. 292-293.
- 280.** IIS, 115.
- 281.** Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, trad. H. Marcuse et M. Wittig, Paris, Minuit, 1979, p. 32.
- 282.** *Du contrat social*, Livre I, chap. 2, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, tome III, p. 352.
- 283.** *Manuscrits de 1844*, op. cit., p. 187.
- 284.** Rappelons que Castoriadis a été membre de l'École freudienne de Paris, fondée par Jacques Lacan, de 1964 jusqu'en 1969 – moment de la scission qui allait donner lieu à la constitution du « Quatrième Groupe », duquel il sera proche, et qu'il commence à exercer comme psychanalyste à partir de 1973. Le Quatrième Groupe est le nom souvent donné à l'Organisation psychanalytique de langue française (OPLF), fondée par Piera Aulagnier, François Perrier et Jean-Paul Valabrega, après leur démission de l'École freudienne de Paris, en raison notamment d'une opposition à Jacques Lacan au sujet de « la Passe », c'est-à-dire la procédure par laquelle l'aspirant psychanalyste est, ou non, reconnu membre de l'école.
- 285.** IIS, 113.
- 286.** Paru originellement dans la revue *L'Inconscient*, ce texte est repris dans le premier volume des *Carrefours du labyrinthe*. Cf. CL 1, 29-64.
- 287.** Où l'on voit que, tout comme Marx, Freud n'a pas totalement échappé à l'emprise du positivisme.
- 288.** CL 1, 31.
- 289.** CL 1, 31.
- 290.** CL 1, 31.
- 291.** Cf. CL 1, 36.
- 292.** CL 1, 39.
- 293.** Ce qui s'explique peut-être par les origines heideggériennes de l'herméneutique contemporaine : en tout cas, Castoriadis ne se fonde

jamais sur les analyses de Heidegger ou Gadamer pour aborder cette notion de *sens*.

- 294.** CL 1, 39.
- 295.** CL 1, 38-39 : Castoriadis cite ici la célèbre définition qu'Aristote donne de la *technè* (*Physique*, II, 8, 199a).
- 296.** CL 1, 37.
- 297.** IIS, 151.
- 298.** CL 3, 144.
- 299.** CL 3, 144.
- 300.** CL 3, 144.
- 301.** IIS, 106.
- 302.** CL 2, 241-260.
- 303.** EMO 2, 417-425.
- 304.** IIS, 172.
- 305.** IIS, 174.
- 306.** L'islam par exemple ne semble pas devoir sa naissance aux bouleversements économiques de la péninsule arabique au VII^e siècle.
- 307.** F. Engels, *Lettre à Conrad Schmidt* du 27 octobre 1890, cité par C. Castoriadis, IIS, p. 163, note 1.
- 308.** IIS, 178-179.
- 309.** IIS, 186.
- 310.** IIS, 186
- 311.** Cf. « Sur la rationalité du capitalisme », in CL 6, 65-92.
- 312.** Sur la critique du structuralisme, voir IIS, 206- 211. Castoriadis y critique les thèses de Lévi-Strauss dans *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*.
- 313.** IIS, 190-91
- 314.** CL 5, 268.
- 315.** IIS, 305.
- 316.** IIS, 512-513.
- 317.** Voir IIS, 176 qui donne l'exemple de la loi mosaïque.
- 318.** IIS, 193
- 319.** IIS, 255.
- 320.** IIS, 220.
- 321.** IIS, 327.
- 322.** CL 5, 211.

- 323.** Voir le chapitre 5 de *L'Institution imaginaire de la société*, intitulé « L'institution social-historique : *legein* et *teukhein* » (IIS, 327-399).
- 324.** IIS, 273.
- 325.** Pour une critique radicale de la philosophie hégélienne, on se rapportera à SV, 373-405.
- 326.** IIS, 259.
- 327.** K. Marx, *Œuvres*, I, *op. cit.*, p. 162-165.
- 328.** CL 3, 155.
- 329.** SV, 399-400. Pour plus de précision concernant la confrontation de Castoriadis à la pensée hégélienne, nous nous permettons de renvoyer à notre article : Philippe Caumières, « La modernité en question(s) », in B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Paris, éditions du Sandre, 2008.
- 330.** CL 3, 156.
- 331.** IIS, 66. Les références à venir ne faisant l'objet d'aucun appel de note sont toutes extraites des pages 66 à 71 du même ouvrage.
- 332.** Les guillemets employés par Castoriadis ici traduisent bien les limites de la pensée qui ne peut qu'user de termes pourtant inadéquats.
- 333.** « La source hongroise », CS, 382-383.
- 334.** IIS, 307.
- 335.** Platon, *La République*, livre II, 369b, *op. cit.*, p. 117-118.
- 336.** *Ibid.*, 370a-370d, p. 118-119.
- 337.** *Ibid.*, 370b, p. 118. Nous soulignons.
- 338.** IIS, 173.
- 339.** IIS, 204.
- 340.** Aristote, *Politique*, I, 4, 1254 a.
- 341.** CL 2, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », p. 285.
- 342.** SV, 322-328.
- 343.** CL 2, 286.
- 344.** Emmanuel Kant, « Le droit est l'ensemble conceptuel des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être concilié avec l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté », *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, trad. A. Renaut, Paris, GF, 1994.
- 345.** CL 3, « Individu, société, rationalité, histoire », 52.
- 346.** CL 3, 53.
- 347.** CL 3, 114.
- 348.** CL 3, 114.

- 349.** CL 3, 48
- 350.** CL 3, 66.
- 351.** CL 2, 368.
- 352.** *Ibid.*
- 353.** « Rôle des significations imaginaires », IIS, 1^{re} partie, ch. 3, 220-235.
- 354.** IIS, 221.
- 355.** IIS, 223-224.
- 356.** IIS, 225.
- 357.** IIS, 221
- 358.** Voir notamment deux articles déterminants de *Domaines de l'homme* : « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique » (CL 2, 219-237) et « Institution de la société et religion » (CL 2, 364-384).
- 359.** CL 2, 219. « Abîme » et « Sans-Fond » sont des traductions du terme grec *Khaos*.
- 360.** CL 2, 219.
- 361.** CL 2, 219-220.
- 362.** CL 2, 364.
- 363.** CL 2, 364.
- 364.** CL 2, 366.
- 365.** CL 2, 368.
- 366.** CL 2, 367.
- 367.** CL 2, 282.
- 368.** CL 2, 286.
- 369.** CL 3, 18.
- 370.** *Ibid.*
- 371.** Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1992, p. 44-58.
- 372.** CL 3, 18.
- 373.** Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion, collection « Champs », 2010, p. 20.
- 374.** *Séparation générale entre les opinions et les désirs*, cité par J.-C. Michéa, *ibid.*, p. 20.
- 375.** IIS, 245.
- 376.** IIS, 236.
- 377.** « Réflexions sur le “développement” et la “rationalité” » in CL 2, 131-174.
- 378.** IIS, 237

- 379.** On peut penser notamment à John Rawls et sa *Théorie de la justice* (Paris, Seuil, collection « Points », 1997).
- 380.** CL 4, 230.
- 381.** CL 2, 283.
- 382.** Cf. « L'époque du conformisme généralisé » in CL 3, 11-23 ou « La crise des sociétés occidentales » in CL 4, 11-26.
- 383.** Thèse rendue célèbre par Francis Fukuyama (cf. *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, collection « Champs », 1994).
- 384.** CL 2, 283. Castoriadis propose sa définition de la politique dans plusieurs de ses articles, en particulier « La *polis* grecque et la création de la démocratie » (dans *Domaines de l'homme*), « Pouvoir, politique, autonomie » (dans *Le Monde morcelé*) ou encore « La Pensée politique » (dans *Ce qui fait la Grèce*).
- 385.** CQFG, I, 274.
- 386.** Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, collection « Essais », 2001, p. 279.
- 387.** Dans *La Notion de politique*, publié en 1928 (traduction française : Paris, Calmann Lévy, 1974). La thèse de Carl Schmitt est bien connue et consiste à dire qu'il y a *du* politique à partir du moment où il existe une relation d'hostilité modélisée dans le couple ami/ennemi.
- 388.** CL 3, 125.
- 389.** C. Lefort, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 280.
- 390.** *Ibid.*, p. 281 et 282.
- 391.** CL 3, 125.
- 392.** CL 3, 122-123.
- 393.** CL 3, 127.
- 394.** Comme le souligne Castoriadis, certaines institutions ne sont pas remises en question à Athènes, comme le statut des femmes ou l'esclavage, ce qui limite l'universalité de la forme que prend le projet d'autonomie en Grèce. Il ne faut pas pour autant sous-estimer la radicalité du « germe grec » (voir « La démocratie athénienne : vraies et fausses questions », CL 4, 183-193).
- 395.** CL 3, 118 : « Le terme de domination doit être réservé à des situations social-historiques spécifiques, celles où s'est instituée une *division asymétrique et antagonique* du corps social. »
- 396.** CL 3, 118.
- 397.** CL 3, 119.
- 398.** CL 3, 134.

- 399.** CL 3, 134.
- 400.** CL 3, 134-135.
- 401.** Aristote, *Politiques*, VI, 2, 1317 a, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, collection « GF », 1993, p. 417.
- 402.** CL 3, 135.
- 403.** CL 3, 138.
- 404.** On connaît l'intérêt considérable de Castoriadis pour les questions d'éducation et de culture. On peut par ailleurs penser que l'essoufflement du projet d'autonomie, le retrait dans le conformisme ne sont pas étrangers à la crise de l'éducation actuelle ni à la disparition du « grand art », remplacé par un produit de consommation reproduisant médiocrement les avant-gardes du début du xx^e siècle. Cf. « Transformation sociale et création culturelle », in FC, 11-39 ; ou encore « La crise des sociétés occidentales », in CL 4, 18-20.
- 405.** CL 4, 63.
- 406.** « Quelle démocratie ? », in CL 6, 156.
- 407.** CFG 1, 274.
- 408.** CL 3, 134.
- 409.** Sur ce sujet, cf. « Institution première de la société et institutions secondes », CL 6, 115-126.
- 410.** CL 3, 129.
- 411.** CL 3, 136.
- 412.** CL 3, 124.
- 413.** CL 3, 123.
- 414.** *Ibid.* Castoriadis prend l'exemple de la 4^e compagnie du régiment Pavlovsky et du régiment Sémionovsky, fidèles soutiens du tsar jusqu'au 27 février 1917 où ils fraternisent avec la foule révolutionnaire.
- 415.** CL 4, 226.
- 416.** Aristote, *Politiques*, I, 1, 1252a (trad. Pellegrin, *op. cit.*, p. 85).
- 417.** « Héritage et révolution », in CL 6, 130.
- 418.** Voir, par exemple CL 4, 222. Par « philosophie politique contemporaine », Castoriadis entend cette tendance illustrée dans les pays anglo-saxons (Rawls, Habermas) comme en France (Lefort, Ferry, Renaut...) qui postule une autonomie du politique (illusoire selon Castoriadis) et l'étudie essentiellement avec les concepts du droit.
- 419.** CL 6, 156.
- 420.** CFG 1, p. 52 : « Quand nous abordons la naissance de la démocratie et de la philosophie, ce qui nous importe, pour l'exprimer briève-

ment, c'est notre propre activité et notre propre transformation. »

- 421.** CL 2, 284 : « Déjà chez Hésiode, l'univers est chaos au sens où il n'est pas parfaitement ordonné, c'est-à-dire au sens où il n'est pas soumis à des lois pleines de sens. »
- 422.** CL 4, 225.
- 423.** CL 2, 307.
- 424.** Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, p. 82-114.
- 425.** CFG 1, 279.
- 426.** CL 2, 288. Dans la mesure où nous suivons ici le texte de Castoriadis intitulé « La *polis* grecque et la création de la démocratie », nos citations qui ne font pas l'objet de notes renvoient toutes à lui. Sur la participation populaire, voir notamment : Moses Finley, *L'Invention de la politique*, trad. J. Carlier, Flammarion, 1985, p. 111-144. Voir aussi Mongens Herman Hansen, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, trad. S. Bardet, Paris, Texto, 2009, p. 155-193. Enfin, pour qui s'intéresse à la question de la démocratie directe, nous ne saurions trop conseiller l'ouvrage de José Antonio Dabdab Trabulsi, *Participation directe et démocratie grecque*, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006.
- 427.** CL 4, 222.
- 428.** CL 2, 297.
- 429.** CL 2, 298.
- 430.** CL 4, 221. Voir l'ensemble du texte intitulé « La démocratie comme procédure et comme régime ».
- 431.** CL 4, 297.
- 432.** CL 2, 196-197.
- 433.** Cf. Moses Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. M. Alexandre, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1994, p. 77 sq.
- 434.** Cf. CL 2, 299 et CFG 2, 137 sq.
- 435.** CL 2, 286.
- 436.** Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 2010, p. 593-95.
- 437.** *Ibid.*, p. 601.
- 438.** *Ibid.*, p. 612.
- 439.** C'est le titre du dernier chapitre de l'ouvrage classique de Fustel de Coulanges publié en 1864, *La Cité antique*, Paris, Flammarion, collection « Champs », 1997.

- 440.** CL 5, 63. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 1180 25-29, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, collection « GF », 2004, p. 543.
- 441.** CL 4, 229.
- 442.** CL 4, 63-64.
- 443.** CL 4, 215.
- 444.** *Ibid.*
- 445.** *De la liberté des modernes...*, *op. cit.*, p. 612.
- 446.** *Ibid.*
- 447.** CL 2, 319.
- 448.** Par liberté négative, il convient d'entendre une liberté défensive, protectrice de droits face au pouvoir. Selon Berlin, le sens « négatif » de la liberté est contenu dans la réponse à la question : « Quel est le champ à l'intérieur duquel un sujet – individuel ou collectif – doit ou devrait faire ou être ce qu'il est capable de faire ou d'être sans l'ingérence d'autrui ? » (« Deux conceptions de la liberté », in *Éloge de la liberté*, trad. J. Canaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 190). À en croire Philip Pettit, les modernes défendent ce type de liberté négative depuis le XVIII^e siècle au moins. (Cf. Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, 2004, p. 67-68.
- 449.** Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture* (1954), trad. sous la direction de P. Lévy, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1989, p. 190. Isaiah Berlin insiste également sur sa nature politique, la distinguant clairement de la « liberté intérieure », cf. « Deux conceptions de la liberté », in *Éloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 190.
- 450.** Selon Berlin, elle « n'est pas incompatible avec certaines formes d'autocratie ou du moins avec l'absence de démocratie » (*Éloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 172).
- 451.** Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Pluriel, 1988, p. 123.
- 452.** CL 2, 319.
- 453.** Sur ce point, voir Marcel Gauchet, *La Révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p. 60-62.
- 454.** C'est sans doute chez Hobbes que l'on trouve l'affirmation la plus claire de la nécessité de cet assujettissement. Voir le chapitre XVII du *Léviathan* (trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, collection « Folio », 2000, p. 287-288 notamment).
- 455.** Catherine Colliot-Thélène, « L'ignorance du peuple », in Gérard Duprat, (éd.), *L'ignorance du peuple. Essais sur la démocratie*, Paris, PUF 1998, p. 28.

- 456.** *Ibid.*
- 457.** CS, 107.
- 458.** CL 4, 236.
- 459.** CL 4, 226.
- 460.** CL 4, 227.
- 461.** M. Gauchet, préface aux *Écrits politiques* de Benjamin Constant, *op. cit.*, p. 59.
- 462.** *Ibid.*
- 463.** *Ibid.*, p. 63.
- 464.** CL 2, 108.
- 465.** Nous entendons par là ce que Marcel Gauchet a nommé « la sortie de la religion », à savoir la sortie « d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social » (*La Religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 11).
- 466.** Voir par exemple CL 2, 263-264. Castoriadis parle bien d'un germe, non un modèle à imiter.
- 467.** CL 4, 26.
- 468.** Rappelons encore une fois qu'un certain nombre d'articles ou d'entretiens de Castoriadis, donnés à des dates assez éloignées et portant des titres significatifs, montrent clairement que son diagnostic de crise n'est pas conjoncturel, depuis *La Crise de la société moderne* en 1965, jusqu'à *La Montée de l'insignifiance* en 1994, en passant par *L'Industrie du vide* en 1979 ou *La Crise des sociétés occidentales* en 1982.
- 469.** CMR 2, 69.
- 470.** CL 4, 67.
- 471.** Dans *Le Monde diplomatique* en février 1998.
- 472.** CL 4, 128.
- 473.** CL 4, 130.
- 474.** CL 4, 90.
- 475.** Cf. Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, collection « Points », 1998 et Jürgen Habermas, *L'Espace public*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1996.
- 476.** CL 4, 131.
- 477.** CL 6, 176-177.
- 478.** Cf. EMO 2, 417-425.
- 479.** EMO, 422.

- 480.** Daniel Blanchard, « L'idée de révolution chez Castoriadis », *Réfractations* n° 2, été 1998.
- 481.** CL 2, 30.
- 482.** *Ibid.*
- 483.** SB, 55.
- 484.** CL 4, 91.
- 485.** CL 4, 91-92.
- 486.** CL 2, 30.
- 487.** CL 2, 242.
- 488.** « Le terme discours est du reste excessif. Dans le pire des cas, le mot “éthique” est utilisé comme un slogan ; dans le meilleur, il n'est que signe d'un malaise ou d'une interrogation » (CL 4, 206).
- 489.** CL 4, 206-220. Les citations à venir ne faisant pas l'objet d'un appel de note renvoient toutes à ce texte.
- 490.** CL 4, 209.
- 491.** CL 4, 121.
- 492.** CL 3, 99.
- 493.** « La privatisation et l'“individualisme” régnants [qui] laissent libre cours à l'arbitraire des Appareils en premier lieu et à la marche automatisée de la technoscience à un niveau beaucoup plus profond » (CL 3, 99).
- 494.** Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, collection « Champs », 2008. Nous sommes largement redevables pour notre présentation des thèses de Jonas et pour notre approche des problèmes qu'elles posent au remarquable article de Bernard Sève, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », paru dans la revue *Esprit* en octobre 1990. L'intervention de Castoriadis est reproduite in Cornelius Castoriadis et Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014.
- 495.** C'est là le sous-titre de l'ouvrage de Jonas.
- 496.** *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 33-34.
- 497.** CL 3, 72.
- 498.** *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 37.
- 499.** Les diverses formules avancées par Jonas sont les suivantes : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence de la vie authentiquement humaine sur terre » ; ou bien, exprimé de manière négative : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une

telle vie » ; ou simplement : « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » ; ou encore, exprimé de manière positive : « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir » (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 40).

- 500.** *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 66.
- 501.** *Ibid.*, p. 84.
- 502.** SD, 238.
- 503.** SD, 242. « Étant donné que personne ne peut dire avec certitude si l'effet de serre provoquera ou pas une élévation du niveau des océans, ni dans combien d'années le trou d'ozone se sera étendu sur toute l'atmosphère, la seule attitude à adopter est celle du *diligens pater familias*, du père de famille consciencieux qui se dit : puisque les enjeux sont énormes, et même si les probabilités sont très incertaines, je procède avec la plus grande prudence et non pas comme si de rien n'était », poursuit Castoriadis (*ibid.*).
- 504.** *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 95-96.
- 505.** Bernard Sève, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », art. cit.
- 506.** « Le bien ou ce qui a de la valeur, pour autant qu'il est de son propre fait [...] est justement, d'après son concept, ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité » (H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 157).
- 507.** CL 2, 308. Nous soulignons.
- 508.** EA, 22.
- 509.** Serge Latouche, *Décoloniser l'imaginaire. La pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Paris, L'Aventurine, 2003. Il s'agit pour cet auteur de proposer une pensée de la décroissance.
- 510.** Il s'agit de l'intitulé d'un article de Castoriadis – cf. SD, 241.
- 511.** SD, 246.
- 512.** Remarque que Jonas ne désapprouverait sans doute pas, lui qui assure que « même si l'obligation à l'égard de l'homme continue encore à avoir une valeur absolue, elle n'en inclut pas moins désormais la nature comme condition de sa propre survie et comme un des éléments de sa propre complétude existentielle » (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 262).
- 513.** CL 2, 297.
- 514.** Cf. Max Weber, *Le Savant et le politique*, trad. J. Freund, Paris, 10/18, 2002.

- 515.** « L'être social de l'homme implique une règle et une distanciation à la règle », assure Castoriadis (PP, 169). Sans un tel écart, nous serions comme Héraclès après avoir revêtu la tunique de Nessus qu'évoque Castoriadis dans son commentaire du *Politique* de Platon (cf. PP, 170).
- 516.** DG, 16.
- 517.** Cette faculté permet de « discerner dans le chaos des faits, des informations, des tendances, des possibles, des arguments, des raisonnements, des objections et des contre-objections, ce qui compte et ce qui ne compte pas, ce qui est fortement probable et ce qui ne l'est que très peu, le facteur qui a ou peut acquérir un poids décisif et celui qui peut être négligé et subordonné » (DG, 16).
- 518.** DG, 17. « La faculté de jugement est la capacité de subsumer le cas sous la règle ; mais quelqu'un qui, devant un malade, énumère mentalement toutes les maladies qu'il a étudiées en nosologie, n'est pas et ne sera jamais un médecin » (*Ibid.*).
- 519.** CL 3, 138.
- 520.** Selon Aristote, ce sont bien les lois qui doivent « fixer les règles de l'éducation et les occupations, qui seront plus facilement supportées en devenant habituelles » (*Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1180 a 1-5).
- 521.** CL 2, 305. Castoriadis propose une traduction d'un extrait de l'oraison funèbre de Périclès – texte dont il pense, avec Hannah Arendt, qu'il défie toute traduction (cf. *La Crise de la culture*, *op. cit.*, 272 sq).
- 522.** Cf. par exemple CL 1, 305.
- 523.** « En tant que proprement biologique, l'espèce humaine s'avère donc une monstruosité, formée de spécimens absolument inaptes à la vie comme tels. Elle aurait probablement disparu, si un autre surgissement n'avait eu lieu au niveau de l'anonyme collectif avec l'auto-création de la société comme société instituante » (CL2, 433).
- 524.** IIS, 455.
- 525.** Cf. CL 6, 123-124.
- 526.** Il ne sert à rien de dire, pour remettre cette idée en cause, que l'enfant n'a de contact qu'avec ses parents, car « la mère et le père sont bien évidemment la société en personne et l'histoire en personne penchés sur le berceau du nouveau-né – ne serait-ce que parce qu'ils parlent » ; la langue n'étant pas primordialement « un instrument de communication », mais « un instrument de socialisation » (CL 4, 133).
- 527.** Cf. Rousseau, *Du contrat social*, livre 1, chapitre VI.
- 528.** CL 3, 138.
- 529.** CL3, 146-47.

- 530.** CL 6, 211.
- 531.** CL 6, 208.
- 532.** CL 3, 127.
- 533.** Daniel Bensaïd, « Politiques de Castoriadis », in B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier, *Cornelius Castoriadis...*, *op. cit.*, p. 267.
- 534.** CL 3, p. 159. Il y a ici chez Castoriadis un refus de penser la Terreur révolutionnaire que l'on peut regretter.
- 535.** Antoine Artous, *Démocratie, citoyenneté, émancipation*, Paris, Syllepse, 2010, p. 74.
- 536.** *Ibid.*, p. 75.
- 537.** *Ibid.*, p. 75.
- 538.** Gérard David, *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2000, p. 168.
- 539.** A. Artous, *op. cit.*, p. 76.
- 540.** D. Bensaïd, « Politiques de Castoriadis », *op. cit.*, p. 267.
- 541.** *Ibid.*, p. 267.
- 542.** Daniel Bensaïd, « Politiques de Castoriadis », art. cit., p. 269.
- 543.** *Ibid.*, p. 270.
- 544.** *Ibid.*, p. 270.
- 545.** Antoine Chollet, « La question de la démocratie : Cornelius Castoriadis et Claude Lefort », in B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier, *Cornelius Castoriadis...*, *op. cit.*, p. 206.
- 546.** Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire, entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret », in *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 354.
- 547.** *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 245.
- 548.** IIS, 159.
- 549.** IIS, 116.
- 550.** IIS, 116.
- 551.** CL 2, 288.
- 552.** CL 6, 156.
- 553.** CL 6, 157.
- 554.** CL 2, 288.
- 555.** Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995, p. 79.
- 556.** *Ibid.*, p. 180.
- 557.** CS, 388.

- 558.** Cornelius Castoriadis, « L'individu privatisé », in *Le Monde diplomatique*, février 1998.
- 559.** Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre III, chapitre 4, Paris, Flammarion, collection « GF », 2001, p. 105-106.
- 560.** Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, 2^e section, 1^{er} article définitif, Paris, Flammarion, collection « GF », 1991, p. 86-87.
- 561.** Rousseau, *Du contrat social*, livre III, chapitre 4, *op. cit.*, p. 105-106.
- 562.** *Ibid.*, p. 106.
- 563.** *Ibid.*, p. 107.
- 564.** C'est là un argument avancé par Constant, qui assure que, dans les cités grecques, « la volonté de chacun avait une incidence réelle ; l'exercice de cette volonté était un plaisir vif et répété » (Benjamin Constant, « De la liberté des anciens... », in *Ecrits politiques*, *op. cit.*, p. 602).
- 565.** CL 5, 65.
- 566.** CS, 203.
- 567.** CS, 203.
- 568.** CS, 204.
- 569.** CL 6, 146.
- 570.** CL 2, 288.
- 571.** H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 294.
- 572.** Emprunté à Foucault pour qui il « renvoie à un ensemble de techniques de dressage des corps individuels mises en place dans les ateliers, les prisons et les asiles dès le xvii^e siècle », ce terme désigne ici « toutes les techniques qui contribuent à structurer par avance le champ d'action de l'individu » (cf. Pierre Dardot, « Qu'est-ce que la rationalité néolibérale ? », in Roland Gori, Barbara Cassin et Christian Laval, *L'Appel des appels*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 300).
- 573.** D'où les vues sur « le capital humain » de Gary Becker par exemple.
- 574.** Pierre Dardot et Christian Laval, *La Nouvelle Raison du monde*, Paris, La Découverte, 2009, p. 416.
- 575.** *Ibid.*, p. 402-456.
- 576.** CL 4, 131. La précision donnée quant à la période atteste bien que Castoriadis a perçu une évolution correspondant au néolibéralisme analysé par Foucault.
- 577.** CL 4, 131.
- 578.** CL 5, 75.
- 579.** SD, 241-249 : titre d'un entretien paru à l'origine dans la revue des élèves de l'IEP de Paris (sur le thème « La planète verte – l'écologie en question »).
- 580.** Castoriadis parle même de « vie frugale » (CL 5, 77).
- 581.** SD, 246.
- 582.** SD, 250.
- 583.** SD, 392.
- 584.** CL 2, 229.
- 585.** Cf. par exemple CL 3, 48.
- 586.** Signalons que Castoriadis a fortement critiqué le structuralisme. Voir IIS, 206 sq.
- 587.** S'il n'est pas question de prétendre maîtriser la langue et son évolution, un certain volontarisme politique ne serait sans doute pas mal venu en ces temps où l'anglo-américain tend à s'imposer en raison de la puissance des médias.
- 588.** Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, p. 462.
- 589.** « Nous pensons que la visée de l'autonomie tend inéluctablement à émerger là où il y a homme et histoire, que, au même titre que la conscience, la visée de l'autonomie c'est le destin de l'homme, que présente, dès l'origine, elle constitue l'histoire plutôt qu'elle n'est constituée par elle » (IIS, 148-149).
- 590.** Olivier Fressard, « Universalisme et relativisme : la validité pratique à l'épreuve de la puissance de l'imaginaire », in *Cahiers critiques de la philosophie* n°6, Paris, Hermann, 2008, p. 151.
- 591.** CL 4, 178.
- 592.** CL 4, 109.
- 593.** Voir « Transformation sociale et création culturelle », in FC, 11-39.
- 594.** Raphaël Gély, « Imaginaire, affectivité et rationalité », in *Cahiers Castoriadis* n°4, *Praxis et institution*, p. 147.
- 595.** Cf. CL 5, 268. Il n'est donc pas le produit d'une nécessité transcendante contenue au sein de tout acte de langage ainsi que l' imagine Habermas.
- 596.** R. Gély, « Imaginaire, affectivité et rationalité », *op. cit.*, p. 147.
- 597.** Il existe quelques critiques de l'esclavage, chez certains sophistes qui disent qu'il s'agit d'une convention (thèse que réfutera Aristote dans sa *Politique*). Mais il est frappant de voir qu'il n'existe aucun texte *philosophique* contre l'esclavage durant toute l'Antiquité grecque.

- 598.** Reproduit dans CL 4 sous le titre « La montée de l'insignifiance », p. 82-102.
- 599.** *Ibid.*, p. 102.
- 600.** CL 5, 9. La formule en cause est d'Axel Honneth.
- 601.** CL 5, 48-49.
- 602.** Que l'on songe à la pensée de John Rawls, qu'il n'était pas permis d'aborder dans le cadre de ce travail.
- 603.** François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée du communisme au xx^e siècle*, Paris, Calmann Lévy, 1995.
- 604.** « Le prix à payer pour la liberté, c'est la destruction de l'économique comme valeur centrale et, en fait, *unique* » (CL 5, 76).
- 605.** CL 4, 226.
- 606.** La publication des séminaires de Castoriadis à l'EHESS, entreprise depuis quelques années par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay, sous le titre général de *La Création humaine*, nous donne un aperçu de l'étendue de ses recherches.
- 607.** Nous ne pouvons que remercier Laurent Van Eynde pour avoir initié la constitution d'un groupe de recherche s'étant donné comme objectif d'établir des échanges entre penseurs de différents horizons autour de l'œuvre de Castoriadis et pour avoir trouvé le cadre permettant la publication de *Cahiers Castoriadis*.
- 608.** CL 6, 156.
- 609.** Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
- 610.** D'où le courant qui relie les phénomènes contemporains d'aliénation sociale à la lumière de la notion hégélienne de reconnaissance. Cf. par exemple Axel Honneth, *La Société du mépris*, trad. O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006.
- 611.** À ce sujet, cf. Michaël Föessel, *État de vigilance*, Paris, Le Bord de l'eau, 2010.
- 612.** Cf. par exemple Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008.
- 613.** CL 1, 7-8. La citation est de Rilke.

SOMMAIRE

INTRODUCTION

5

DÉPASSER LE MARXISME

RÉVOLUTION ET BUREAUCRATIE

5

«SOCIALISME OU BARBARIE» :
UN LABORATOIRE POLITIQUE

5

L'ANALYSE DE LA BUREAUCRATIE

5

REDÉFINIR LE SOCIALISME

5

LA CRITIQUE DU MARXISME

5

LE CAPITALISME COMME HÉTÉROGESTION

5

LA MISE EN CAUSE DE
LA PENSÉE ÉCONOMIQUE DE MARX

5

LA DOUBLE ORIENTATION
DE LA PENSÉE DE MARX

5

QU'EST-CE QUE L'AUTONOMIE ?

5

L'HÉTÉRONOMIE INSTITUÉE
OU L'ALIÉNATION SOCIALE

5

LE COMMUNISME COMME
ESPÉRANCE ILLUSOIRE

5

L'AUTONOMIE COMME
INSTITUTION EXPLICITE

5

IMAGINAIRE ET POLITIQUE

UN VIEUX PROBLÈME : THÉORIE ET PRATIQUE

5

POUR UNE PRAXIS RENOUVELÉE

5

PSYCHANALYSE ET POLITIQUE

5

LE RECOURS À L'IMAGINAIRE

5

QU'EST-CE QUE L'IMAGINAIRE INSTITUANT ?

5

DE LA POLITIQUE À L'ONTOLOGIE :
L'IMPOSSIBLE PASSAGE

5

IMAGINAIRE, POLITIQUE ET AUTONOMIE

-
5

CONTRE LE FÉTICHISME
DE LA RATIONALITÉ

-
5

POLITIQUE ET POUVOIR INSTITUANT

-
5

LES CONDITIONS DE LA DÉMOCRATIE

-

**LIBERTÉ DES ANCIENS,
LIBERTÉ DES MODERNES**

-
5

LE GERME GREC

-
5

EN FINIR AVEC LES OLIGARCHIES LIBÉRALES

-
5

LE NÉCESSAIRE RETOUR À LA POLITIQUE

-
5

L'ÉCLIPSE DU PROJET D'AUTONOMIE

-
5

ÉTHIQUE ET ÉCOLOGIE

-
5

ÉDUCATION ET AUTONOMIE

-
5

CASTORIADIS FACE À SES CRITIQUES

-
5

LES LIMITES DE LA DÉFINITION CASTORIADIENNE
DE LA POLITIQUE

-
5

UNE DÉMOCRATIE IMPOSSIBLE ?

-
5

LES VOIES DE L'AUTONOMIE AUJOURD'HUI

-
5

CONCLUSION

-
5

OUVRAGES DE CORNELIUS CASTORIADIS

-
5

NOTES

-
5