

CASTORIADIS *contra* HEIDEGGER

« C'est l'activité humaine qui a engendré l'exigence d'une vérité brisant les murs des représentations de la tribu chaque fois instituées »¹

Cornelius Castoriadis est né le 11 mars 1922 à Constantinople. Il grandit à Athènes et y fait des études de droit, d'économie et de philosophie. Précocement engagé en politique, il adhère en 1937 à l'organisation illégale des Jeunesses communistes sous la dictature de Metaxás, puis, en 1942, à une organisation trotskiste. En décembre 1945, bénéficiaire d'une bourse française, il embarque, avec 125 compatriotes, à bord du navire *Mataroa* pour Paris. En 1946, il fonde avec Claude Lefort une tendance de gauche du PCI, qui rompt avec le trotskisme en 1948, pour se constituer en groupe autonome sous le nom de *Socialisme ou Barbarie*, éponyme d'une revue qui paraît de 1949 jusqu'à 1965. Castoriadis, qui ne sera naturalisé français qu'en 1970, y écrit alors sous divers pseudonymes. Le groupe se dissout en 1967. Par ailleurs, Castoriadis sera économiste à l'OECE de 1948 à 1960, puis à l'OCDE de 1960 à 1970, et trois ans après sa démission de l'OCDE, sitôt sa naturalisation obtenue, deviendra psychanalyste à partir de 1973. Élu directeur d'études à l'EHESS en 1979, il y tient des séminaires de 1980 à 1995, sous le thème général : « Institution de la société et création historique ». Il est décédé à Paris le 26 décembre 1997 à l'âge de 75 ans.

La pensée de Castoriadis se présente sous deux aspects principaux étroitement solidaires, l'un politique, l'autre philosophique. Il décrit son itinéraire intellectuel de la manière suivante : « J'ai été subjugué par la philosophie dès que je l'ai connue, à treize ans. [...] Puis, en même temps que Marx, étaient venus Kant, Platon, Cohen, Natorp, Rickert, Lask, Husserl, Aristote, Hegel, Max Weber, à peu près dans cet ordre. Depuis, je n'ai jamais cessé de m'en préoccuper. Je suis venu à Paris en 1945 pour faire une thèse de doctorat de philosophie, dont le thème était que tout ordre philosophique rationnel aboutit, de son propre point de vue, à des apories et à des impasses. Mais, dès 1942, la politique s'était avérée trop absorbante et j'ai toujours voulu mener l'activité et la réflexion politiques sans y mêler directement la philosophie au sens propre du terme. C'est comme idées politiques, non pas philosophiques, qu'apparaissent dans mes écrits l'autonomie, la créativité des masses, ce que j'aurais appelé aujourd'hui l'irruption de l'imaginaire instituant dans et par l'activité d'un collectif anonyme. [...] C'est à partir d'une réflexion sur l'économie contemporaine, d'une critique immanente de son économie et de sa vue de la société et de l'histoire, non pas comme métaphysicien, que Marx est critiqué, puis mis à distance. Et c'est à partir d'une réflexion sur l'histoire et des diverses formes de société que son système est finalement rejeté, et l'idée de l'institution imaginaire de la société atteinte. Alors seulement [...] la jonction s'opère avec la philosophie proprement dite et son histoire, l'appartenance de Marx à la métaphysique rationaliste est décrite, certaines prémices de l'idée d'imagination dans l'idéalisme allemand sont retrouvées. [...] Ce n'est qu'après [...] l'arrêt de la publication de *Socialisme ou Barbarie*, que le travail philosophique commence à absorber la meilleure partie de mon temps libre [...]. Mais ce travail est tout autant, sinon davantage, préoccupation avec les présupposés, les implications, le sens philosophique des sciences, de la psychanalyse, de la société et de l'histoire, que réflexion sur les grands textes du passé. »².

¹ « La "fin de la philosophie" ? », in *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Éditions du Seuil, 1990, Seuil Points Essais, 2000.

² *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*. Éditions du Seuil, 1997 et Seuil Points Essais, 2008.

Au plan politique, Castoriadis se préoccupe d'élucider et de préciser les conditions de possibilité de ce qu'il nomme « le projet d'autonomie » collective et individuelle. Au plan philosophique, il développe une ontologie du mode d'être propre au social-historique, qui est, pour lui, paradigme de l'ensemble des questions philosophiques, celles du temps présent comme celles héritées de la tradition. On ne pourrait mieux résumer la pensée et l'action de Castoriadis qu'en rappelant ce qu'il écrivait dans l'important article récapitulatif intitulé « Fait et à faire »³ :

« La société s'institue chaque fois dans la clôture de ses S.I.S. [significations imaginaires sociales]. La création historique de la philosophie est rupture de cette clôture : mise en question explicite de ces S.I.S., des représentations et des mots de la tribu. De là sa consubstantialité avec la démocratie. Les deux ne sont possibles que dans et par un début de rupture de l'hétéronomie sociale, et création d'un nouveau type d'être : la subjectivité réfléchissante et délibérante. La création de la réflexion – de la pensée – va de pair avec la création d'un nouveau type de discours, le discours philosophique, qui incarne l'interrogation illimitée et se modifie lui-même le long de son histoire. [...]. Comme elle tend – et doit – prendre en charge la totalité du pensable, elle tend à se clore sur elle-même. [...]. Cela vaut aussi, à une échelle gigantesque, pour l'ensemble de la philosophie gréco-occidentale – ce que j'ai appelé la pensée héritée. Le sol qui la limite, et qui nous contraint, est le sol de la *déterminité* (*peras, Bestimmtheit*). A cet égard, il y a une clôture de l'ontologie et de la philosophie gréco-occidentale. Mais cette clôture n'est pas indépassable, il n'y a pas de « fin de la philosophie », comme le proclament la stérilité et l'impuissance de notre époque (1989a)⁴. La clôture de la pensée héritée peut et doit être rompue ; non pas pour le plaisir, mais parce que telle est l'exigence à laquelle nous confrontent à la fois les choses et notre propre activité de réflexion. »

« Pourquoi parler de la clôture de la signification ? Le terme de clôture a ici le sens très précis qu'il a en mathématiques, en algèbre. [...]. Dans une société où il y a clôture de la signification, aucune question qui pourrait être posée dans ce système, dans ce magma de significations, n'est privée de réponse dans ce même magma. La Loi des Ancêtres a réponse à tout, la Torah a réponse à tout, le Coran de même. Et, si l'on voulait aller au-delà, la question n'aurait plus de sens dans le langage de la société en question. Or, la rupture de cette clôture est l'ouverture de l'interrogation illimitée, un autre nom pour la création d'une véritable philosophie ; celle-ci diffère du tout au tout d'une interprétation infinie des textes sacrés, par exemple, qui peut être extrêmement intelligente et subtile – mais s'arrête devant une dernière donnée indiscutable : le Texte doit être vrai puisqu'il est d'origine divine. Mais l'interrogation philosophique ne s'arrête pas devant un dernier postulat qui ne pourrait jamais être mis en cause. »⁵. Toutefois, à la différence de la représentation commune de la société ouverte, Castoriadis décrit la société autonome comme progressant par ruptures successives de clôtures sociales toujours à nouveau instituées, non pas, donc, par une ouverture effectuée une fois pour toutes, car le mode d'être caractéristique des entités social-historiques est d'exister par et dans des formes qui se ferment sur elles-mêmes.

³ *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*. Éditions du Seuil, 1997 et Seuil Points Essais, 2008.

⁴ « La 'fin de la philosophie' ? », *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Éditions du Seuil, 1990 et Seuil Points Essais, 2000.

⁵ « Imaginaire politique grec et moderne », in *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*. Éditions du Seuil, 1996 et Seuil Points Essais, 2007.

Castoriadis oppose classiquement l'autonomie à l'hétéronomie, mais renouvelle toutefois la conception de cette opposition. Une société est dite hétéronome - la plupart l'ont été et le sont - lorsqu'elle attribue l'origine de ses institutions à une source qui lui est extérieure, de telle sorte qu'elle échappe à sa prise, à son éventuelle action transformatrice. Les principes instituants de la société sont alors comme inaccessibles et intangibles, qu'ils soient le fait des dieux ou des ancêtres, ou qu'ils soient dictés par les nécessités de la nature ou de la raison, par les lois de l'histoire ou de l'économie. Ces significations imaginaires originaires font obstacle à la modification de son institution par la société, elles l'obligent à rester dans les limites de la clôture qu'elle a une fois instituée. En réalité, fait valoir Castoriadis, toute société est le fait d'une auto-institution, mais, l'attribuant à une cause transcendante, elle l'ignore le plus souvent. Par contraste, une société est autonome lorsqu'elle accède à la conscience que ses institutions sont son œuvre, qu'elle en est l'auteur. Son auto-institution est alors explicite : elle se donne, le sachant, les lois de son existence. Il est alors en son pouvoir de se réinstituer dès lors qu'elle le souhaite, exerçant ainsi, selon l'expression de Castoriadis, sa « subjectivité réfléchissante et délibérante ». Cette autonomie est inséparablement collective et individuelle : la société autonome crée les institutions qui socialisent et éduquent, dans et par l'autonomie, des individus aptes à exercer cette autonomie. Celle-ci est essentiellement capacité d'autolimitation dès lors que les hommes saisissent et acceptent qu'il n'existe pas d'autres limites que celles qu'ils se donnent à eux-mêmes. La démocratie est le régime de l'autonomie, mais celle-ci exige, pour exister réellement, d'autres institutions que celles de la « démocratie représentative ». Rousseauiste sous cet aspect, Castoriadis pense que l'autonomie ne se délègue pas, qu'elle ne peut être représentée. Les sociétés occidentales ne sont donc que partiellement démocratiques, non pas formellement toutefois, comme dans la critique marxiste, car des libertés et des droits effectifs ont été conquis et institués par les luttes sociales. Castoriadis précise à ce propos : « L'autonomie, comme objectif : oui, mais cela est-il suffisant ? L'autonomie est un objectif que nous voulons pour lui-même – mais aussi, pour autre chose. Sans cela, nous retombons dans le formalisme kantien, et dans ses impasses. Nous voulons l'autonomie de la société – comme des individus – à la fois pour elle-même, et pour pouvoir *faire* des choses. Faire *quoi* ? C'est peut-être l'interrogation la plus lourde que suscite la situation contemporaine : ce *quoi* se rapporte aux *contenus*, aux valeurs substantives – et c'est ce qui apparaît en crise dans la société où nous vivons »⁶.

L'autonomie individuelle n'est pas l'indépendance des individus à l'égard de la société, ni les droits et libertés permettant à ceux-ci de la mettre à distance et de s'en protéger. C'est parce que les individus ne sont jamais que des individus sociaux, institués par chaque société de manière particulière. La conception de Castoriadis est ici sociologique, opposé aux intenable conceptions individualistes, celles du contrat social en particulier. Le couple d'oppositions pertinent n'est donc pas, selon lui, société/individu, mais société/psyché. Mobilisant ici la psychanalyse freudienne, Castoriadis conçoit la psyché du nouveau-né comme une monade qui doit, pour entrer en société, être arrachée à sa tendance originelle, radicalement asociale et la remplacer par l'investissement des significations imaginaires de la société. La monade psychique doit, pour ce faire, rompre sa clôture et investir des objets proprement sociaux sans lesquels, au demeurant, elle ne saurait survivre. Il y a là une singularité humaine qui distingue radicalement l'homme de tous les autres animaux ; elle tient à sa « défonctionnalisation »,

⁶ « La logique des magmas et la question de l'autonomie » in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Éditions du Seuil, 1986 et Seuil Points Essais, 1999.

intimement liée à la capacité qu'a la psyché humaine d'éprouver un plaisir spécifiquement lié à la représentation. Cette psyché défonctionnalisée est le lieu de « l'imagination radicale » que Castoriadis nomme ainsi « parce que la création de représentations, d'affects, de désirs par l'imagination humaine est conditionnée mais jamais prédéterminée. Il n'y a pas de moteur externe, c'est une puissance spontanée qui crée le phantasme, les représentations, les affects correspondants. Et c'est pour cela que ceux-ci sont défonctionnalisés. Quelle est la fonctionnalité biologique de la passion religieuse ? On ne peut rien comprendre à la psyché sans reconnaître la présence essentielle de l'imagination radicale, cette puissance spontanée et créatrice, a fonctionnelle, qui correspond au fait que le plaisir de la représentation est au-dessus du plaisir d'organe. »⁷.

A partir d'une analyse politique qui l'a d'abord conduit à une critique systématique du marxisme, puis d'une réflexion philosophique centrée sur l'ontologie du social-historique, Castoriadis aboutit donc à une anthropologie originale qui cherche à intégrer à la fois les enseignements de la psychanalyse et ceux de l'ethnologie. Au plan philosophique, ses conceptions le mettent en marge des principaux courants de son époque, en particulier du marxisme, du structuralisme, du déconstructionnisme, du post-modernisme et du nietzschéisme français. Influencé par Merleau-Ponty, Castoriadis reste étranger à la torsion que Heidegger fait subir à la phénoménologie de Husserl. Il est un critique précis et tranchant de l'auteur d'*Être et temps*. Castoriadis rejette, en premier lieu, la thèse de la différence ontologique. Aristotélien de ce point de vue, il n'y a pas, pour lui, de question de l'être séparée de la question de l'être des étants, et séparée de la prise en compte de leurs différents modes d'être. L'être-étant total forme un « monde morcelé », fragmenté, car si, pour lui aussi, l'être est temps, c'est qu'il est animé par une puissance de création ontologique qui fait émerger des strates d'être irréductibles les unes aux autres, la nature physique, puis celles qui ont la structure du pour-soi, le vivant, la psyché et le social-historique. L'être-étant trouve son origine dans un chaos originaire, pouvoir de surgissement, puissance de formation, qui ne laisse jamais place à un cosmos entièrement déterminé. Il reste comme posé ou suspendu sur un sans-fond et nous vivons, nous-mêmes, au-dessus d'un abîme. L'être-étant possède deux dimensions étroitement imbriquées, l'une qui se rencontre avec la logique ensembliste-identitaire, dont Castoriadis trouve le modèle dans la théorie logico-mathématique des ensembles, l'autre avec les significations imaginaires sociales exemplifiées dans les langues naturelles. La dimension « ensidique », élaborée principalement par les mathématiques, correspond à ce qui du réel est déterminé. C'est sur elle que les sciences et la tradition philosophique se sont presque exclusivement focalisées ; son élaboration constitue la rationalité au sens étroit. La dimension imaginaire peut, elle, être caractérisée négativement par le fait qu'elle ne se laisse pas épuiser en termes ensemblistes-identitaires. Les significations imaginaires qu'incarne une société ne constituent pas des ensembles exhaustivement analysables mais des « magmas » au sein desquels chaque signification renvoie à toutes les autres de manière circulaire. Ces deux dimensions de la représentation aussi bien que de la réalité ne sont pas extérieures l'une à l'autre. Tout au contraire, elles se requièrent l'une l'autre, chacune étant, selon un concept que Castoriadis emprunte à la topologie, « partout dense » dans l'être-étant, qualifié pour cette raison de « magmatique ».

⁷ « À nouveau sur la psyché et la société » in *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6*, Éditions du Seuil, 1999 et Seuil Points Essais, 2009.

Cette complexité de la pensée de Castoriadis qui investit de nombreuses disciplines en se concentrant sur ce qu'il nomme « les carrefours du labyrinthe » ne peut que contredire les principales orientations de la pensée de Heidegger. Pour commencer, ce n'est, selon lui, que parce que Heidegger méconnaît la science et s'en fait une image très naïve qu'il peut juger qu'elle ne pense pas. Pour Castoriadis, au contraire, une philosophie pour notre temps doit se nourrir des résultats des grandes disciplines scientifiques. Ensuite, la pensée heideggérienne de la technique, interprétée comme l'aboutissement de la métaphysique occidentale, de son oubli de l'être et de la compréhension de celui-ci comme présence, commet un inacceptable anachronisme historique en rendant la philosophie grecque des 5^e et 4^e siècles av. J.C responsable de la civilisation industrielle et, pis encore, la soustrait ainsi à l'agir humain. Par ailleurs, Castoriadis qui, précisément, a mené une enquête historico-philosophique approfondie sur la Grèce ancienne⁸, montre que les analyses des auteurs grecs proposées par Heidegger font régulièrement violence aux textes. D'une manière générale, la critique de la modernité par Heidegger, dont Castoriadis souligne qu'elle doit beaucoup à l'esprit du temps de l'Allemagne de Weimar, aux auteurs marxistes et à Max Weber, est, fait-il valoir, tout à fait unilatérale.

Si l'on voulait résumer en quelques mots ce qui oppose radicalement la philosophie (et la politique explicite) de Castoriadis à la pensée de Heidegger (et sa politique implicite, et parfois explicite dans ses discours publics des années 1930, conférences des années d'après-guerre, et ses *Cahiers noirs*, ceux-ci d'ailleurs évidemment inconnus du vivant de Castoriadis), l'on pourrait dire que Castoriadis défend l'autonomie (dans le sens plein qu'il a donné à cette idée) alors que Heidegger défend une philosophie dont l'hétéronomie (sans que le mot y figure) est un des principaux thèmes, dans « la pensée de l'Être », dans les aspects du récit de « l'histoire de l'Être », traduits en français par les mots « destinal », et « historial ». On sait par ailleurs que les traducteurs en français de Heidegger ont fait montre de toute leur ingéniosité en usant d'euphémismes pour lisser les aspects les plus inquiétants des textes de Heidegger⁹.

Pour mieux illustrer cette critique sans ambiguïté, terminons par cette citation de Castoriadis : « on ne peut pas poser avec assurance un « objet », un Être, une « réalité » qui serait au-delà de toute institution de la société, et dire : la question de la vérité est la question de l'adéquation de la pensée avec cet Être – car alors on poserait qu'on le possède déjà, qu'on a un accès à cet Être *indépendamment* de la pensée. C'est pourtant ce qui arrive la plupart du temps avec Heidegger, qui veut donner l'impression qu'il dispose de provisions de vérité ou de voies d'accès à l'Être indépendantes de ce qu'il est en train d'écrire. »¹⁰.

Claude HELBLING et Olivier FRESSARD (2020)

⁸ *Ce qui fait la Grèce, 1. D'Homère à Héraclite ; Ce qui fait la Grèce, 2. La cité et les lois ; Ce qui fait la Grèce, 3. Thucydide, la force et le droit*, Éditions du Seuil, respectivement : 2004, 2008, 2011.

⁹ Lire par exemple l'article de François Rastier : « Heidegger aujourd'hui – ou le Mouvement réaffirmé », paru dans la revue *Labyrinthe*, n°33, 2009 (2), p.71-108.

<https://journals.openedition.org/labyrinthe/4031#bodyftn5>

« La philosophie de Heidegger a été édulcorée de ses connotations politiques par Jean Beaufret : il traduit par exemple *abendländisch* (occidental, en allusion à Spengler) par un *vespéral* tout lamartinien. À sa suite, François Fédier traduit le sinistre *Gleichschaltung* (cette « mise au pas » des casernes prussiennes a fini par désigner un fondement du *Führerprinzip*) par une mélodieuse *mise en harmonie*, et sous sa plume le national-socialisme devient un « socialisme national » tout de même plus présentable. » (Page 2).

¹⁰ *Sujet et vérité dans le monde social-historique. La création humaine I. Séminaires 1986-1987*, Éditions du Seuil, 2002, séminaire du 6 mai 1987, p. 290.