

Philippe Caumières

Castoriadis

Le projet d'autonomie

ÉDITIONS MICHALON

Collection
Le bien commun

dirigée par
Antoine Garapon

© 2007, Éditions Michalon
14, rue Monsieur-le-Prince – 75006 Paris
www.michalon.fr
ISBN : 978-2-84186-398-3

« L'objectif de la politique n'est pas le bonheur,
c'est la liberté. »

Cornelius CASTORIADIS

Introduction

Ce qui surprend immédiatement à la lecture de l'œuvre de Castoriadis, c'est le décalage entre la puissance d'une pensée, sensible pratiquement à toutes les pages, et son côté quelque peu confidentiel. Non que Castoriadis soit un auteur maudit, mais, comme le soulignent Enrique Escobar et Pascal Vernay, « ses idées fondamentales – sur la société et l'histoire, sur l'imaginaire social et la psyché humaine, sur le langage, sur l'historicité essentielle de la connaissance scientifique – n'ont pas trouvé l'écho qu'elles méritent dans le champ philosophique professionnel et plus largement "intellectuel" »¹.

Cette situation s'explique peut-être par le parcours de ce militant né en 1922 à Constantinople, fuyant la dictature de Metaxas pour arriver à Paris en 1945 où il mourut en 1997. De son engagement au sein du groupe, devenu quasiment mythique, *Socialisme ou Barbarie* à son enseignement à l'École des hautes études en sciences sociales, il s'est toujours comporté en homme libre, faisant fi des dogmes et des conventions. Il est d'ailleurs fort difficile de le situer dans un champ disciplinaire défini : militant politique, économiste, psychanalyste, philosophe, penseur de la démocratie, Castoriadis fut tout cela à la fois, acquérant un savoir quasi encyclopédique lui ayant valu la reconnaissance de chercheurs

1. SV, 475. Voir les références en fin d'ouvrage.

parmi les meilleurs de leur discipline². Mais cette activité étonnante trouve toute sa cohérence dans le concept d'autonomie, présent d'emblée « 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 »³, disait-il au début des années quatre-vingts. Qu'il parle de *gestion ouvrière* dans les années cinquante, d'*autogestion* dans les années soixante-dix ou de *démocratie* à partir des années quatre-vingts, c'est toujours l'autonomie, comprise comme « direction consciente par les hommes eux-mêmes de leur vie »⁴, qui préoccupe Castoriadis. Toute sa pensée se concentre sur une même question : *Comment l'autonomie est-elle possible ?* Question double en vérité, indissolublement pratique et théorique : Comment mettre concrètement en place une société proprement autonome, c'est-à-dire se sachant pleinement responsable d'elle-même et des orientations qu'elle prend ? Que suppose ce projet pour les sociétés humaines, leur histoire et les hommes qui les constituent ?

C'est donc tout naturellement que nous avons choisi la question de l'autonomie comme fil conducteur pour une présentation du parcours intellectuel de Castoriadis : c'est la prise de conscience des difficultés qu'elle pose qui va pousser ce dernier à explorer de nouvelles galeries dans ce labyrinthe qu'est le domaine du pensable⁵. Nous insisterons donc sur les écrits de la période mili-

2. Que l'on pense, par exemple, à Pierre Vidal-Naquet, Alain Connes, ou Francisco Varela.

3. CL 2, 413.

4. CS, 107.

5. Voir CL 1, préface.

tante afin de faire apparaître l'unité d'un parcours qui n'a cessé de rebondir sur les problèmes rencontrés. Castoriadis le précise lui-même, les idées l'ayant conduit à se dégager du marxisme se sont rapidement transformées « de points d'arrivée en points de départ, exigeant de tout repenser à partir d'elles »⁶. C'est dire leur importance. Il est vrai que, n'étant jamais purement contemplative, aucune théorie n'est définitive ; mais, au-delà des réponses qu'il a avancées, les orientations de pensée de Castoriadis nous paraissent fort actuelles.

6. IIS, 6.

I

La révolution redéfinie

Alors que les premiers mots de *L'Institution imaginaire de la société* assurent que « pour celui que préoccupe la question de la société, la rencontre avec le marxisme est immédiate et inévitable », Castoriadis explique quelques pages plus loin qu'il est arrivé « au point où il fallait choisir entre rester marxiste et rester révolutionnaire »¹. Ce qui est en jeu dans ce mouvement d'éloignement jusqu'à la rupture, c'est bien la pensée même de Marx dans sa volonté de dépasser la simple théorie pour se poser comme *praxis*. Castoriadis adhère immédiatement à cette thèse qui justifiera son abandon du marxisme. Dans la mesure où, le premier, Marx a montré 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 recouvrir », Castoriadis ne conçoit pas de l'aborder comme « un penseur quelconque » et juge illusoire tout *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 intacte »². Refusant de séparer la pensée de Marx des théories qui se sont réclamées

1. IIS, 13 et 21.

2. IIS, 14.

de lui, il ne peut admettre que ce que l'on a coutume d'appeler le « communisme réel », ainsi que l'évolution du capitalisme, soient sans effet sur la lecture du *Capital*.

Il faut donc, pour comprendre sa pensée, revenir sur les analyses qu'il a développées dans l'immédiat après-guerre quant à la situation politique russe. C'est à partir d'une lecture très attentive de Marx qu'il récuse la thèse trotskyste faisant de la bureaucratie une simple couche parasitaire appelée à disparaître. Mais il semble bien pressentir que les questions qui émergent révèlent les difficultés inhérentes au marxisme. Comment penser ou repenser la révolution au regard du devenir de la société russe depuis 1917 ? Qu'est-ce que le socialisme si la nationalisation des moyens de production n'interdit en rien la domination et l'exploitation des uns par les autres ? Qu'est-ce au juste que l'émancipation qu'il prétend assurer, sinon la possibilité pour chacun de maîtriser sa vie *dans tous les domaines* ? Cela conduit à refuser une société structurée par une opposition rigide entre dirigeants et dirigés, et suppose la capacité pour tous de décider en connaissance de cause. Mais comment y parvenir concrètement ? Comment envisager la pratique militante, une fois que l'on a pris conscience de son rôle dans la perpétuation de la domination qu'elle prétend combattre ? En faisant en sorte que l'autonomie puisse se *vivre*, et se vivre d'abord au quotidien, sur son lieu de travail.

1. La critique de la bureaucratie

Les premiers écrits de Castoriadis sont des écrits *politiques*. Résistant communiste à l'invasion allemande de la Grèce en 1941, il fut rapidement convaincu du « caractère réactionnaire du parti communiste, de sa politique, de ses méthodes, de son régime interne »³, se

3. SB, 21.

tourna alors vers le trotskysme et rejoignit le Parti communiste internationaliste – le PCI – dès son arrivée en France. C'est là qu'il fit la connaissance de Claude Lefort avec lequel il crée, dès le mois d'août 1946, une tendance – dite « Chaulieu-Montal »⁴ – qui, à la suite de la rupture avec le PCI, deviendra un groupe autonome⁵. Se donnant comme nom l'alternative *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 permettra à Castoriadis d'élaborer et d'exprimer sa pensée durant toute la période de sa parution.

Ces textes ne sont intelligibles que replacés dans leur contexte. Ils sont signés par un militant d'une organisation politique visant un dépassement effectif de l'opposition entre théorie et pratique et refusant de se concevoir comme constituée de simples intellectuels⁶, lequel s'adressait à d'autres militants pour légitimer la rupture avec la IV^e internationale. Leur intérêt actuel n'est toutefois pas seulement historique ; pourquoi sinon les avoir regroupés et publiés, sous le seul nom de Castoriadis, à partir de 1973⁷ ? Convenons que *Socialisme ou Barbarie* n'a jamais empêché les expressions personnelles, les questionnements, les impasses et les découvertes à la base d'une œuvre théorique conséquente,

4. Il s'agit des pseudonymes respectifs de Castoriadis et de Lefort.

5. La scission avec le PCI fut proclamée en janvier 1949, au cours d'une session du Comité central.

6. Le texte de présentation du groupe et de la revue s'adresse significativement à « l'avant-garde des *ouvriers manuels et intellectuels* » (SB, 106 à 110).

7. Il en fut de même pour C. Lefort et J.-F. Lyotard. Voir, respectivement, *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (Genève, Droz, 1971) et *La Guerre des Algériens* (Paris, Galilée, 1989).

et que les écrits du jeune Castoriadis militant sont *indissolublement politiques et philosophiques*. Cela apparaît clairement dès les premières analyses portant sur la nature de l'URSS, qui vont provoquer la rupture avec le PCI, promouvoir une nouvelle approche de la révolution et jeter les germes d'une mise en cause de la capacité du marxisme à rendre compte de la société et de ses évolutions. Arrêtons-nous sur un article de 1949, intitulé « Les rapports de production en Russie », qui reprend et développe des thèses avancées dans divers articles – et justement qualifié d'« article séminal » par Miguel Abensour⁸.

Rappel du contexte idéologique et de la position de Trotsky

Rappelons brièvement pourquoi des membres du PCI, déjà regroupés en tendance, en sont venus à rompre avec cette organisation pour fonder un groupe autonome. Ce n'était pas par simple stratégie de distinction poussant des militants d'extrême gauche à une surenchère dans la radicalité de leurs engagements, comme le suggère Philippe Gottrau⁹. L'approche « objectiviste » interdit en effet de percevoir le dynamisme d'une pensée n'ayant pu ou su tirer *immédiatement* toutes les conséquences de ses propres analyses. Que l'on juge excessifs les propos de Castoriadis¹⁰, que l'on montre

8. « Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort », in C. Habib et C. Mouchard, *La Démocratie à l'œuvre*, Paris, Éditions Esprit, 1993, p. 86.

9. Ce que fait P. Gottraux, *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 1997, p. 24.

10. Celui-ci n'hésite pas à parler, par exemple, à propos des positions trotskystes, de « collage éperdu au stalinisme » (SB, 149).

qu'ils exagèrent les dissensions que l'on peut « objectivement » considérer comme secondaires, dans la mesure où elles ne concernent qu'un petit noyau de militants sociologiquement homogène, n'interdit pas d'y voir aussi une originalité qui cherche à se dire. Ce n'est donc qu'en faisant droit à ce que Bourdieu nomme le moment phénoménologique (ou subjectiviste), qu'il est possible de saisir comment les prises de position du jeune Castoriadis sont les points de départ d'une série de réexamens qui vont être comme autant de coups portés à son lien avec le marxisme.

C'est dans une *lettre ouverte aux militants du PCI et de la IV^e Internationale*¹¹, publiée dans le premier numéro de la revue, que sont exposées les raisons de la scission, qui tiennent à une « stagnation théorique » de la pensée révolutionnaire, laquelle se manifeste comme problème *pratique* : l'impossibilité pour l'organisation de devenir une véritable force politique du fait de son incapacité à acquérir une « existence idéologique autonome ». Le texte déplore notamment que les militants trotskystes continuent à vouloir user des appareils syndicaux traditionnels et soient incapables de se démarquer vraiment des positions stalinienne. Ce dernier jugement visait l'attitude des militants de la IV^e Internationale à l'égard de l'URSS qu'ils considéraient *malgré tout* comme une avancée par rapport à la société capitaliste. C'était la position de Trotsky qui voyait dans la bureaucratie une couche exploitée à la pérennité compromise¹² et pensait que la nationalisation opérée

11. SB, 145-158. Ce texte, écrit en collaboration avec Lefort, reprend et synthétise des arguments développés par Castoriadis, dès 1946-1947, pour une discussion préparatoire au II^e Congrès de la IV^e Internationale.

12. La thèse de Trotsky est exposée de manière systématique dans *La Révolution trahie*.

par la révolution de 1917 restait un acquis à défendre en cas de guerre impérialiste. Trotsky finit toutefois par reconnaître qu'une défaite du prolétariat entraînerait la mise en place d'un régime inédit d'exploitation par une bureaucratie qu'il faudrait alors considérer comme une classe¹³.

Les rapports de production dans la Russie de Staline

Castoriadis prend ainsi Trotsky au mot, assurant, à la fin des années quarante, que les faits avaient tranché : non seulement, en effet, la bureaucratie avait traversé l'épreuve de la guerre, mais « la bureaucratie stalinienne étendait son pouvoir dans d'autres pays »¹⁴.

Castoriadis pointe les failles de l'analyse de Trotsky qu'il synthétise selon deux axes : a) la production en Russie est socialiste, seule la répartition des revenus ne l'est pas ; b) le caractère socialiste de la production tient à la nationalisation des moyens de production, à la planification et au monopole du commerce extérieur. Se réclamant de Marx, il rappelle, d'une part, que l'unité du processus économique interdit d'en séparer les phases et que si la bureaucratie domine la répartition de ce qui est produit, elle doit également dominer la production elle-même. Il souligne, d'autre part, que, comme il apparaît dès que l'on cesse de confondre les formes juridiques de propriété avec le contenu social effectif des rapports de production, « 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 »¹⁵.

13. « L'URSS dans la guerre », in Trotsky, *Défense du marxisme*.

14. SB, 79.

15. SB, 171.

Une fois levée la mystification que représente l'étatisation des moyens de production, la bureaucratie se manifeste pour ce qu'elle est : une classe exploiteuse au sens marxiste du terme. Contrôlant entièrement les moyens de production, elle accapare en effet une large part de la plus-value alors qu'elle ne participe pas directement au travail productif. Mais, au contraire de la bourgeoisie, ses possibilités d'exploitation semblent proprement illimitées : alors que, sous le capitalisme, la vente de la force de travail est à la fois tributaire du marché et du rapport de force entre classes, la bureaucratie est en mesure d'imposer ses conditions aux travailleurs sans restriction. Ce qui fait dire à Castoriadis 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 travail »¹⁶. Pour donner un aperçu de l'importance de l'exploitation bureaucratique, Castoriadis montre, sur la base des chiffres de l'année 1936, que les écarts entre les revenus, qui dans le cadre de la production socialiste (où la loi de la valeur s'applique avec sa forme et son contenu capitalistes) devraient être compris dans une fourchette allant du simple au double, sont en réalité compris dans une fourchette allant de 1 à 250 (ou de 1 à 10 pour des calculs faits à partir des moyennes). 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.

16. SB, 194.

C'est donc l'évolution réelle de la société russe qui a poussé Castoriadis à reprendre les analyses de Trotsky sur la nature de la bureaucratie. Peut-être faudrait-il aller encore plus loin avec Castoriadis contre sa propre thèse cette fois : l'effondrement des régimes « communistes » de l'Europe de l'Est à la fin des années quatre-vingts ne démontre-t-il pas la fragilité historique de la bureaucratie en confortant la thèse trotskyste ? Certains le pensent, tel Daniel Bensaïd¹⁷ assurant que « si la bureaucratie stalinienne a survécu plus longtemps que prévu », « sa décomposition, sa débâcle finale et sa reconversion mafieuse » confirment qu'elle n'a été qu'une excroissance temporaire. Une telle affirmation doit être jugée à partir de la conception de l'histoire qu'elle engage de manière implicite. Qu'est-ce en effet qu'une excroissance temporaire ? Comment mesurer sa portée historique ? Si l'on met « les années staliniennes » entre parenthèses, pourquoi ne pas faire de même pour les quelques semaines que dura la Commune de Paris par exemple ? Ne témoignent-elles pas du fait que le projet d'autonomie n'est pas simple utopie ?

On retrouve ici les termes d'un débat sur la nature de la révolution russe. Se réclamant d'une lecture littérale de Marx, certains ont dénoncé « le mythe d'Octobre », affirmant qu'une révolution prolétarienne en 1917 supposait que, dans le même temps, avait lieu une révolution en Europe occidentale¹⁸. Ainsi, Aton Pannekoek¹⁹

17. D. Bensaïd, *Les Trotskysmes*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2002, p. 47.

18. Voir : M. Rubel, *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot & Rivages, 2000.

19. Pour une présentation succincte de cet auteur, voir le site Internet *Marxists Internet Archive* (www.marxists.org).

faisait remarquer, dans une lettre de novembre 1953, adressée au groupe *Socialisme ou Barbarie*, qu'il fallait comprendre comment un mouvement bourgeois avait pu passer pour prolétarien. Rappelant l'implication des ouvriers et insistant sur leur autonomie dans la lutte, Castoriadis répondit que « tout cela fait à jamais une révolution prolétarienne, quel qu'ait pu être son sort ultérieur »²⁰. Les différences d'appréciation tiennent essentiellement au point de vue adopté sur les événements, et notamment à l'importance accordée aux soviets, dont personne ne conteste le rôle effectif. Si Pannekoek ou Rubel jugent à partir du cadre théorique développé par Marx, Castoriadis, lui, ne retient que l'action effective et consciente du prolétariat russe en 1917 : 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 que, un temps, les ouvriers ont pris effectivement en charge leur propre devenir. 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 n'accordant 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'histoire »²¹ ; ce qui laisse paraître son extrême sensibilité à « l'être propre » de ce qu'il appellera le *social-historique*.

20. EMO 1, 258 (nous soulignons). En 1989, Castoriadis assurera qu'il n'y a eu révolution prolétarienne qu'en février (voir CL 3, 182).

21. EMO 2, 389.

C'est bien la même attention portée à la réalité effective qui explique que Castoriadis ne soit jamais revenu sur son approche de la bureaucratie. Considérant, après « la pulvérisation du "marxisme-léninisme" et les révolutions de 1988-1989 dans les pays de l'Est », qu'elle renvoyait à une période révolue, il invitait plutôt à réfléchir sur un événement *imprévisible* qui allait tout déclencher : l'arrivée au pouvoir de Gorbatchev²². Si la question de la bureaucratie peut faire encore débat aujourd'hui, c'est donc parce qu'elle *engage toute une conception de l'histoire*.

2. Une nouvelle pratique militante

Ce qui ressort immédiatement de l'analyse de la bureaucratie avancée par le jeune Castoriadis, c'est une redéfinition de l'objectif révolutionnaire. L'expérience ayant montré que la simple abolition de la propriété privée n'élimine pas nécessairement la domination des uns par les autres, Castoriadis pense qu'il faut viser « l'abolition de la distinction fixe et stable entre dirigeants et exécutants dans la production et dans la vie sociale en général »²³. Une telle vue ne dénonce pas purement et simplement tout rapport hiérarchique – que l'on pense, à titre d'exemple, à ce que serait alors l'action éducative – mais récuse fermement la structuration sociale *pérenne* d'un tel rapport. On ne saurait trop insister sur cette approche nouvelle de l'orientation révolutionnaire : Castoriadis ne dira pas autre chose quand, quinze années plus tard, donnant congé au marxisme, il affirmera, dans un texte intitulé *Recommencer la révolution*, que le contenu essentiel du socialisme, c'est « la restitution aux hommes de la domination sur leur

22. SB, 11.

23. SB, 139.

propre vie »²⁴ – leur vie entière s’entend, y compris leur vie au travail donc. Nous touchons donc ici au cœur du projet d’autonomie que Castoriadis ne cessera de méditer, cherchant à toujours mieux définir ses conditions de possibilité et ses implications effectives. Cela commence avec le débat sur la question de l’organisation, qui n’a cessé d’agiter le groupe jusqu’à la scission de 1958.

La question de l’organisation

Ce débat sur l’organisation provoque une double crise. Entrepris une première fois en avril 1949 – inscrit donc dans une situation politique marquée par le début de la guerre froide qui conduit Castoriadis à envisager un troisième conflit mondial rendant des plus urgentes la construction d’un parti révolutionnaire –, il se poursuit pendant deux ans pour se conclure, au printemps 1951, par la prise de distance de Lefort et de quelques autres militants avec le groupe. La question ressurgira dans un contexte national agité par la crise algérienne et le retour du général De Gaulle au pouvoir en mai 1958 : l’afflux d’adhésions provoquées par la situation politique pousse en effet Castoriadis à proposer de transformer le groupe en véritable organisation révolutionnaire. Cette résolution, qui sera approuvée, provoque de vives réactions de la part de Lefort et d’autres qui redoutent une dérive bureaucratique²⁵. Cette crise renvoie en fait à

24. EMO 2, 355. Nul doute que Castoriadis pense avoir ainsi contribué au développement de la *théorie révolutionnaire*, nécessaire selon lui au développement de l’*action révolutionnaire*. Sur le fameux adage : « sans théorie révolutionnaire, pas d’action révolutionnaire », voir SB, 107-108, ainsi que Lénine, *Que faire ?*, I, d.

25. Ceux-ci quitteront du reste rapidement *Socialisme ou Barbarie* pour fonder *Informations et Liaisons ouvrières* (ILO).

des divergences de fond sur la réalité du pouvoir, à la légitimité de la révolution et, *in fine*, à la nature du social.

Le texte de Castoriadis à l'origine de la première crise, intitulé *Le Parti révolutionnaire*, n'ajoute rien de neuf au texte de présentation co-signé par Lefort, lequel exposait la nécessité d'un parti d'avant-garde bien structuré et que la conscience des risques de bureaucratization devait pousser à l'autodissolution au moment du déclenchement de l'insurrection²⁶. Mais certains militants estimaient que cette conception du parti défendue alors par Castoriadis restait trop proche de celle de Lénine. Il faut dire que Castoriadis ne voyait que deux raisons de contester l'auteur du *Que faire ?* D'une part, celui-ci avait tort « d'assigner une limite objective – le trade-unionisme – à la prise de conscience autonome de la classe ouvrière » ; d'autre part, il commettait une grave erreur en concevant « la direction de la classe comme un corps organiquement séparé de celle-ci et cristallisé sur la base d'une conscience que la classe ne pouvait recevoir que du dehors »²⁷. Corriger ces erreurs semblait suffisant à Castoriadis pour conjurer le risque bureaucratique ; Claude Lefort allait montrer qu'il n'en était rien.

Partant du *constat* que les ouvriers sont tout autant exclus de l'élaboration du programme révolutionnaire que des postes de décision au sein du parti²⁸, Lefort dénonçait la contradiction d'un parti dirigé par des bourgeois prétendant viser l'autonomie de la classe ouvrière. Il se demandait alors s'il est vraiment possible de représenter le prolétariat, et ce qu'il faut penser des groupes y prétendant. Il répondait de manière lapidaire

26. SB, 142.

27. EMO 1, 135.

28. C. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 63. Cité : ECB.

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*.²⁹ » Il n'est pas possible de saisir la nature du prolétariat à partir de la seule considération de son inscription dans les rapports de production capitalistes ; non qu'il échappe à toute détermination de cet ordre, mais parce qu'il ne s'y laisse pas réduire. Lefort pense le prolétariat comme étant *sujet* de sa propre histoire : les luttes qu'il doit mener contre l'exploitation ne sont pas de simples résistances, mais bien un apprentissage, une *expérience* fondamentale. Et si le prolétariat est expérience, s'il n'a pas « d'essence », il est indéterminable : aucune représentation stable ne lui correspondra jamais, nulle organisation ne pourra *légitimement* parler ou agir en son nom – à moins d'être sous son contrôle permanent. Or, s'il est à la rigueur possible d'exercer un tel contrôle au sein d'un milieu restreint et homogène comme celui du travail où chacun peut mesurer les effets des décisions prises et se trouve donc apte à juger par lui-même quand il s'agit de décider d'une politique à suivre, cela devient impossible pour 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. La réponse à la deuxième question posée par Lefort est alors sans surprise : tout groupe qui prétend représenter et, *a fortiori*, diriger le prolétariat est à comprendre comme une micro-bureaucratie en puissance.

29. ECB, 66. Voir aussi *L'Expérience prolétarienne* (ECB, 71-97).

L'intérêt de la position de Lefort vient de sa radicalité ; ses limites aussi. Si elle pointe avec beaucoup d'acuité l'impensé des thèses défendues par un Castoriadis, tout à son désir de construire un parti révolutionnaire à la hauteur des enjeux historiques, elle conduit à « une sorte de degré zéro du militantisme »³⁰, récusant toute structure ayant la prétention de prédire et, partant, de diriger ou même seulement de conseiller – comment éviter sinon d'occuper la place du maître ? Mais les analyses de Lefort n'aboutissent pas seulement à récuser la légitimité de l'activité militante qui refuserait de s'en tenir au rôle de chambre d'écho des expressions spontanées des travailleurs ; elles hypothèquent l'idée même de révolution socialiste, laquelle suppose en quelque façon une anticipation de son devenir. Il semble donc qu'il n'y ait qu'une seule manière d'éviter la prétention consistant à « définir les traits de l'avenir prochain »³¹ : *cesser d'être révolutionnaire*. Ce que fit Lefort et que Castoriadis refusa.

La grande sensibilité de Lefort à la logique bureaucratique, qui le rend très circonspect à l'égard d'une rupture politique radicale qu'il avait pourtant commencé par défendre, l'amènera même à voir dans le projet révolutionnaire l'expression du phantasme de l'unité du social et à penser que le pouvoir s'institue à partir de l'expérience d'un vide marquant une différenciation principielle de la société. C'est une sensibilité tout aussi grande à l'égard des rapports de domination qui conduit Castoriadis à une vue opposée de la révolution. Jamais

30. Y. Bourdet, *Qu'est-ce qui fait courir les militants ?*, Paris, Stock, 1976, p. 271. Bourdet fut membre de *Socialisme ou Barbarie* et fort proche des thèses de Lefort.

31. *L'Anti-mythes*, n° 14, p. 7. Texte repris in C. Lefort, *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007.

il ne se résoudra à l'impossibilité d'instituer une société en ayant fini avec l'oppression : « Être socialiste signifie, peut-être plus que toute autre chose, rejeter l'idée qu'il y a un maléfice de la société et de l'organisation comme telles »³², assure-t-il avec force. Il se penchera avec la plus grande attention sur les situations historiques où le peuple a *effectivement* exercé le pouvoir : ce sont pour lui autant de preuves que ses vues ne sont pas illusoires.

Une nouvelle perception du problème

En reprochant à Lefort son « primitivisme anti-organisationnel »³³ qui rend impossible le socialisme des conseils ouvriers, lequel suppose une capacité de décision des travailleurs débordant amplement le cadre de l'entreprise³⁴, Castoriadis laisse entendre le rôle qu'il attribue à l'organisation révolutionnaire : tout faire pour permettre aux dirigés de cesser de l'être, pour les rendre capables de décider dans leur vie sociale en connaissance de cause. Une telle tâche dépend du degré de conscience des individus et ne peut être définie plus précisément qu'à partir d'un contexte social et historique donné. S'il insiste sur la nécessité d'une « activité dirigée vers l'autonomie du prolétariat » comprise non comme un *état*, mais bien comme un *processus* social et historique, c'est avec l'assurance que « la politique de la liberté ce n'est pas la politique de la non-intervention, mais celle de l'intervention en un sens positif »³⁵. Castoriadis ne se demande pas si agir au nom de la liberté ne fait pas violence aux individus à qui l'on s'adresse : croire que l'on peut devenir autonome hors de toute influence relève selon lui d'une position « désespérément

32. EMO 2, 247.

33. EMO 2, 189.

34. EMO 2, 220.

35. EMO 2, 217-218.

absurde » conduisant concrètement à renoncer à l'espoir d'émancipation. C'est donc sans aucun scrupule qu'il affirme que « respecter la liberté de quelqu'un, ce n'est pas ne pas y toucher ; c'est le traiter en adulte et lui dire ce qu'on pense », et qu'agir « non pas en moraliste, mais en révolutionnaire, c'est l'aider à faire ce qui peut la lui donner – non pas dans un avenir hypothétique, mais ici et maintenant »³⁶. Il ne s'agit nullement d'introduire la liberté dans les individus comme Kautsky ou Lénine voulaient y introduire la conscience de classe ; il s'agit plutôt de permettre à chacun de développer des potentialités qu'il possède déjà.

Cela conduit Castoriadis à proposer une approche fort originale de la *praxis*, qui désigne 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 autonomie »³⁷. Il n'est plus question alors d'apporter la vérité au peuple, de décider pour lui des orientations à prendre : la *praxis* est « tout autre chose que l'application d'un savoir préalable »³⁸ ; non qu'elle soit aveugle, mais parce que le savoir sur lequel elle s'appuie émerge de l'activité elle-même, interdisant par là de se placer en position d'extériorité et de maîtrise. L'enjeu n'est pas de diriger, mais d'interpréter et de relayer les tendances à l'autonomie à l'œuvre dans les pratiques quotidiennes, de sorte que l'activité militante se trouve prise dans le *cercle de la praxis*³⁹ : l'exigence d'autonomie diffuse dans la société, l'élaboration théorique de celui qui la repère, et ses efforts pour permettre aux individus d'en prendre conscience, afin d'en tirer *eux-mêmes* les conséquences politiques,

36. EMO 2, 218.

37. IIS, 112.

38. IIS, 113.

39. Voir CS, 341.

se constituent en boucle. L'émancipation ne naît donc pas dans la tête de quelques individus particulièrement éclairés, mais relève d'abord d'un mouvement collectif qui doit se comprendre, selon une terminologie qui apparaîtra plus tard, comme une *signification imaginaire sociale*.

On comprend mieux l'importance du débat sur l'organisation pour la pensée de Castoriadis. L'indéniable apport de Lefort est d'avoir mis en évidence l'usurpation qui menace toujours sous le désir de représentation et sous la volonté d'anticiper sur le cours des événements historiques, d'avoir insisté sur le rôle des rapports sociaux effectifs au sein de l'organisation ainsi que d'avoir affirmé l'impossibilité de représenter adéquatement le prolétariat, rendant du même coup caduque toute prétention à l'objectivité dans le champ de l'action humaine. Mais il va trop loin en adoptant une position symétriquement inverse de celle d'un parti dirigeant : ici, l'autonomie du prolétariat est refusée ; là, elle est perçue comme totale. Aucune de ces deux positions ne laisse de place aux militants qui se voient condamnés à endosser le costume du spécialiste de la politique ou à renoncer à leur militantisme. Mais dans les deux cas, la dimension du social semble mal pensée : elle est soit réduite à son infrastructure économique, soit éclatée en différentes sphères au point que l'on ne peut plus les ressaisir au sein d'une société.

C'est pourtant à ce niveau que se manifeste vraiment « l'exigence révolutionnaire »⁴⁰ dont parle Castoriadis, laquelle doit toujours viser la suppression de l'opposition entre dirigeants et dirigés, compris comme catégories fixes. Toutefois les critiques de Lefort ont été

40. Titre d'un entretien publié dans la revue *Esprit* en février 1977. CS, 323-366.

entendues : « Ce que nous appelons politique révolutionnaire est 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 hommes », précise Castoriadis⁴¹, qui rejoint ainsi Marx, pour lequel « l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ».

Une dialectique concrète

En identifiant le socialisme à l'action autonome du prolétariat, Castoriadis refuse de le déduire d'une théorie achevée. L'autonomie suppose en effet que les hommes ont une emprise réelle sur leur devenir et ne soient pas inféodés à une conception sociale *déjà pensée*. Sa position évite cependant tout spontanéisme en concevant la révolution comme une transformation *consciente* de la société. Mais est-ce seulement possible si l'on ne peut anticiper rationnellement la société future ? Castoriadis a bien saisi la difficulté qui menace la cohérence de sa position, ce qui le poussera à élaborer une théorie de l'agir humain – du *faire* humain dans son vocabulaire – que l'on ne développera pas ici. Contentons-nous de préciser qu'il récuse le postulat implicite de l'objection qui veut que l'action consciente n'est possible que dans le cadre d'une théorisation exhaustive. Il affirme au contraire que la politique véritable n'est pensable ni comme expression d'un savoir déjà connu, ni comme pratique aveugle : elle est un faire supposant une indétermination principielle. Plus précisément, elle est une *modalité particulière* du faire, dont la caractéristique est de viser l'autonomie des autres

41. IIS, 112.

tout en reconnaissant en eux l'agent principal de leur devenir autonome – ce qu'il appelle *praxis*, justement. Celle-ci, nous l'avons vu, part de l'activité réelle des individus concrets pour dégager ce qui fait signe vers l'autonomie afin de leur permettre, par un effet retour, de développer les tendances mises en avant. Pour la *praxis*, qui se veut à la fois élucidation et action, c'est la transformation du social qui représente « l'instance ultime »⁴².

Castoriadis s'efforce ainsi de formuler les conséquences *politiques* des luttes que les individus mènent dans la vie quotidienne, notamment dans le cadre du travail. Car, s'il y a bien « une expérience immédiate de la société comme travail », il y a aussi « une expérience immédiate de la société comme société »⁴³, qui permet de saisir, en ce qui concerne les travailleurs, l'existence d'« une analogie profonde et intime entre leur sort de producteurs et leur sort d'hommes dans la société »⁴⁴. La *praxis* que Castoriadis entend promouvoir suppose à la fois de prêter une grande attention aux réactions *effectives* des ouvriers et de prendre en compte l'ensemble du domaine économique, et, au-delà, la totalité des rapports sociaux, sans prétendre toutefois en saisir la vérité arrêtée. Tout militant cohérent doit donc faire face à la contradiction consistant à « penser que le contenu essentiel de la révolution sera donné par l'activité créatrice, originale et imprévisible des masses et agir soi-même à partir d'une analyse rationnelle du présent et d'une perspective anticipant l'avenir »⁴⁵. La seule manière d'y parvenir, c'est-à-dire d'anticiper, à

42. IIS, 113.

43. EMO 2, 227.

44. EMO 2, 361.

45. CS, 82.

l'aide des catégories de pensée du moment, un avenir qui ne manquera pas de les renouveler, est de faire de la praxis une dialectique concrète ».

Il s'agit d'une *dialectique* parce qu'il faut dépasser l'opposition classique de la théorie et de la pratique et faire appel à la catégorie de la *totalité*. Cette catégorie, dont Lukács assure qu'elle constitue « l'essence de la méthode que Marx a empruntée à Hegel »⁴⁶, s'impose à qui n'entend pas envisager les faits sociaux de manière isolée, mais regarde plutôt leurs tendances communes afin de dessiner une orientation pour l'action. C'est bien cela que Castoriadis reprochait à Lefort : de n'avoir pas compris la nécessité de chercher « un passage, une relation interne entre la situation et les luttes "immédiates" de la classe ouvrière et la question de la société globale ». Or, assure-t-il, « ce passage, cette relation existent, et sont d'une importance capitale. Ils résident en ceci que telle lutte dans telle entreprise, telle activité de telle catégorie, tel thème de préoccupations "quotidiennes" peuvent contenir et généralement contiennent potentiellement beaucoup plus qu'il n'y paraît pour une vue superficielle : ils contiennent, en germe, la contestation explicite mais globale, par ses implications et ses conséquences, de la généralité de l'ordre établi »⁴⁷. Dialectique, la démarche prônée par Castoriadis est également *concrète*, en ce qu'elle refuse d'admettre que cette totalité puisse jamais être achevée. La distance avec la pensée hégélienne est donc manifeste : « Le mode sous lequel la praxis *affronte* la totalité et le mode sous lequel la philosophie spéculative *prétendait* se la *donner* sont radicalement différents.⁴⁸ »

46. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p. 47.

47. SD, 36.

48. IIS, 132.

On imagine que les hégéliens refuseront une telle opposition. Admettant volontiers que « la praxis révolutionnaire n'a pas à produire le schéma total et détaillé de la société qu'elle vise à instaurer »⁴⁹, ils objecteront que, pour Hegel, la méthode n'est que « la structure du tout [*der Bau des Ganze*] exposé dans sa pure essentialité »⁵⁰ – ce qui rend difficile de l'assimiler avec la totalité dont elle ne représente au mieux que l'armature. La différence d'approche se trouve en réalité dans la façon de penser la totalité. Pour Hegel, elle est une unité différenciée, de sorte que le principe d'ordre qu'est le concept est immanent à chaque élément de la réalité effective [*Wirklichkeit*] dont il définit la nature et spécifie la relation au reste. Pour Castoriadis, elle n'est que partiellement ordonnée ; seule manière de comprendre l'émergence de la nouveauté radicale qui interdit d'y voir un système.

3. Socialisme et capitalisme

Affirmer que la *praxis* doit affronter une totalité à jamais ouverte, c'est dire que le militant doit *risquer* des conjectures. Il faut avancer un *programme* – « figure fragmentaire et provisoire du projet »⁵¹ – qui proposera une redéfinition du socialisme et critiquera les travers du système en place. Insistons sur ce point : un tel programme découle d'une définition de la nature de la bureaucratie, mais aussi de la prise en compte des revendications *effectives* de ceux qui en subissent la domination. On ne saurait donc le qualifier d'arbitraire ou d'utopique tant il est le résultat de la dialectique

49. IIS, 134.

50. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1977, p. 41.

51. IIS, 116.

concrète que nous venons d'envisager d'un point de vue théorique ; ce qui permet à Castoriadis d'assurer que le « corrélat » de son interprétation est un projet révolutionnaire qu'il n'a pas inventé, mais qui est « incarné, créé dans et par l'histoire effective »⁵².

La gestion ouvrière au principe du socialisme

C'est d'ailleurs parce que les réactions du prolétariat au milieu des années cinquante attestent d'une évolution de sa conscience que la tâche militante doit elle aussi évoluer. S'il avait fallu jusqu'ici dénoncer la nature réelle de la bureaucratie, l'urgence devenait de proposer une élaboration positive de la révolution. Ce fut l'objet de deux articles, parus respectivement en 1955 et 1957, intitulés : « Sur le contenu du socialisme 1 » et « Sur le contenu du socialisme 2 ». Si le premier texte reste assez théorique, les événements hongrois d'octobre et novembre 1956, qu'il considère comme de nature révolutionnaire, conduisent Castoriadis à des formulations bien plus concrètes dans le second.

À travers leurs luttes, les travailleurs expriment le désir de ne plus être les rouages d'un système qu'ils ne contrôlent pas. Cela conduit à exiger *la gestion ouvrière* de la production – ce qu'ont fait les ouvriers hongrois en 1956⁵³ –, laquelle représente une actualisation de l'idée centrale du socialisme qui veut que les hommes dominent leur propre vie *dans tous les domaines*. Refusant de scinder l'individu en travailleur d'un côté et citoyen de l'autre, Castoriadis assure qu'« on ne peut pas concevoir une société d'esclavage hebdomadaire

52. CS, 341.

53. Castoriadis a pu ainsi voir dans la révolution hongroise la confirmation de ses analyses. Sur ce mouvement et les raisons du silence qui l'a entouré, voir : « La source hongroise », *Libre 1*, mars 1977 (texte repris dans *Le Contenu du socialisme*).

dans la production interrompue par des Dimanches d'activité politique libre »⁵⁴. Loin d'une vue qui voudrait que la liberté s'arrête aux portes de l'entreprise, il estime en effet que « le contenu propre et le problème essentiel du socialisme », c'est « l'instauration de la domination des hommes sur leur activité première, qui est le *travail* »⁵⁵.

Castoriadis souligne alors la nécessité de *transformation radicale du travail* qu'exige l'aspiration à l'autonomie, en se penchant sur la vie effective dans les ateliers de production et en en déduisant la nature réelle du capitalisme. Il s'appuie, pour cela, sur diverses études – de responsables de l'organisation scientifique du travail ou de sociologues –, mais prête aussi et surtout la plus grande attention aux témoignages directs d'ouvriers. La traduction du journal d'un travailleur américain, publiée tout au long des six premiers numéros de *Socialisme ou Barbarie*, est révélatrice de la démarche des militants du groupe qui veulent faire écho à une des premières expériences de prise de parole par quelqu'un « d'en bas »⁵⁶.

Le sens du capitalisme

Que révèle le quotidien d'un atelier de production ? Que si le taylorisme et l'organisation scientifique du travail (OST), caractéristiques de ce que Simone Weil nomme la deuxième révolution industrielle⁵⁷, ont résolu bien des problèmes, ils continuent de prétendre organiser l'activité des individus indépendamment d'eux.

54. CS, 124. Nous soulignons.

55. CS, 124.

56. Texte intitulé : « L'ouvrier américain ». D. Mothé, qui rejoint le groupe en 1952, fera lui aussi part de ses réflexions tirées de son expérience propre aux usines Renault.

57. Voir S. Weil, « La rationalisation » (1937), in *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002.

Le système mis en place par Taylor pour « forcer les ouvriers à donner à l'usine le maximum de leur capacité de travail »⁵⁸ repose sur trois principes. *La division verticale du travail* tout d'abord, qui consiste à réserver le travail intellectuel de conception à un « bureau des méthodes » devant déterminer pour chaque poste la façon d'effectuer une tâche (*the one best way*)⁵⁹. Celle-ci se dégage de la décomposition des opérations à réaliser en une série de gestes simples et dont la durée d'effectuation est aisément quantifiable. Ce qui conduit au deuxième principe : *la division horizontale du travail* qui recommande une parcellisation des tâches⁶⁰. Le troisième principe enfin, *le salaire au rendement et le contrôle des temps*, doit permettre de lutter contre les temps morts, que ceux-ci découlent d'une mauvaise organisation ou de la tendance spontanée des travailleurs à la *flânerie* : à chaque tâche correspond un temps d'exécution, et le chronomètre détermine la rémunération de l'ouvrier en écart au temps référentiel⁶¹. Une telle organisation de la production relève bien de ce qu'Yvon Bourdet appelle l'*hétérogestion* qui, suivant son étymologie, signifie la « *gestion (de mes affaires) par un autre que moi* »⁶² : les travailleurs n'ont rien à dire ni sur les objectifs de la production, ni sur son organisation.

58. Selon S. Weil, c'était là « le souci primordial » de Taylor (*La Condition ouvrière, op. cit.*, p. 314).

59. Taylor va jusqu'à montrer aux manœuvres d'une entreprise minière « la seule bonne façon » de charger leur pelle pour une productivité maximale.

60. L'aboutissement de cette division horizontale des tâches, c'est le travail à la chaîne conçu et mis en place par H. Ford, à partir de 1913.

61. Il s'agit de ce que l'on nomme couramment le système des « boni ».

62. Y. Bourdet, *La Délivrance de Prométhée*, Paris, Anthropos, 1970, pp. 137-38.

Les critiques à l'égard de l'OST n'ont pas manqué : bornons-nous à en rappeler brièvement la double orientation. D'une part, la méthode imposée, jugée comme la seule pertinente, « présuppose des conditions idéales, extrêmement éloignées des conditions de fait qu'affronte l'ouvrier » ; c'est une remarque de fait. Mais d'autre part, sur le plan du droit cette fois, il faut dénoncer « les vices immanents à la conception théorique elle-même » qui nient la singularité de chacun qui « a sa manière de s'adapter à la tâche et de l'adapter à soi-même »⁶³. Il est donc *proprement contradictoire* de vouloir imposer à un individu une façon de faire, sans tenir compte de ses réactions propres. Il ne s'agit pas ici d'une critique morale ou philosophique du taylorisme qui dénoncerait la manière dont celui-ci fait violence à la « nature » humaine, mais d'une approche soucieuse des réactions des individus dans des conditions à chaque fois données ; approche qui faisait dire à Georges Canguilhem que « les réactions ouvrières à l'extension progressive de la rationalisation taylorienne [...] doivent être comprises autant comme des réactions de défense biologique que comme des réactions de défense sociale et dans les deux cas comme des réactions de santé »⁶⁴.

Castoriadis remet en cause le postulat même de toute méthode d'organisation scientifique du travail, selon lequel « l'ouvrier dans l'usine capitaliste doit être transformé intégralement en un appendice de machine »⁶⁵ – qu'il tend donc à être *réifié*. Il perçoit avec une grande acuité que *la production capitaliste suppose que la réification à quoi elle tend n'est pas intégralement réalisée*. C'est là la contradiction profonde du système : « Le

63. EMO 2, 24.

64. « À propos d'un livre récent de Georges Friedmann », in *Les Cahiers de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1947, vol. III, pp. 120-136.

65. EMO 2, 26.

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 »⁶⁶, assure-t-il. Une telle approche du social applique la dialectique concrète, dont nous avons précédemment décrit l'aspect théorique, et ne résulte donc pas d'une vue tendancieuse cherchant à imposer une option partisane. Mais il faut le reconnaître, « longtemps avant les révolutionnaires », « les théoriciens et praticiens capitalistes » avaient su percevoir cette crise et « correctement » la décrire, « même s'ils se sont, naturellement, arrêtés avant les conclusions auxquelles cette analyse aurait pu les conduire »⁶⁷. On ne pouvait attendre d'eux en effet qu'ils reconnaissent que la sortie de crise passe par l'abandon de l'hétérogestion, c'est-à-dire par leur propre suppression. Mais ce n'est pas tant la mauvaise foi qui est ici en cause que l'orientation de pensée : c'est la saisie du sens du socialisme qui permet de dégager convenablement la nature réelle de la crise qui s'exprime dans les ateliers de production.

Le devenir de l'idée d'autonomie au travail

Certains ont soutenu que la pensée de Castoriadis a joué un rôle non négligeable dans la construction du nouvel esprit du capitalisme. Luc Boltanski et Ève Chiapello⁶⁸ ont entrepris de montrer que les profondes évolutions imposées par la mondialisation de l'économie capitaliste, notamment celles concernant l'engagement

66. IIS, 23. Castoriadis aimait à rappeler l'efficacité des « grèves du zèle » consistant, pour les ouvriers, à se conformer strictement aux directives reçues.

67. IIS, 119.

68. L. Boltanski, È. Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999. Cité : NEC.

des individus, ont puisé dans les critiques adressées au capitalisme. En regroupant ces critiques sous deux grands types – la critique *sociale* qui s'en prend à l'égoïsme des possédants et stigmatise un système générateur de misère, dans une société où la richesse ne cesse pourtant d'augmenter ; et la critique *artiste* qui s'insurge contre le désenchantement et l'inauthenticité, mais aussi contre l'oppression interdisant l'expression de toute créativité –, Boltanski et Chiapello affirment que ce sont les thèmes de la critique artiste qui ont inspiré le redéploiement du capitalisme. De fait, les promoteurs d'un nouveau capitalisme ont trouvé par là les appuis indispensables, dans le champ syndical et le monde intellectuel, pour lancer une réinterprétation « 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'autogestion »⁶⁹.

Il est effectivement troublant de constater que, s'il n'est plus aujourd'hui question de *gestion ouvrière* (ou d'*autogestion*), l'*autonomie*, elle, est très à la mode. La déstructuration de l'organisation des entreprises par la dérégulation et la flexibilité d'un côté, comme la mise à mal de l'institution scolaire de l'autre – voire la décentralisation du côté politique – se présentent en effet comme des réponses à une demande d'autonomie. Mais quel lien peut-on trouver entre ce nouvel esprit du capitalisme et les revendications de Castoriadis formulées dans les années cinquante et soixante ? Les deux renvoient à des univers de pensée étrangers l'un à l'autre.

Plus intéressant est de saisir l'évolution de la notion d'autonomie : peut-on parler simplement de *réinterprétation* comme le font Boltanski et Chiapello ? Celle-ci

69. NEC, 283.

est-elle liée à une vision trop utopique (et donc intenable) de la contestation qu'elle a nourrie, comme le pense un Jean-Pierre Le Goff⁷⁰ ? Ou faut-il voir dans cette évolution une récupération qui la *dénature* et qui donc n'enlève rien à la charge critique dont elle a fait preuve par le passé ? Une lecture non prévenue de Castoriadis conduit à opter pour la dernière solution. Toujours soucieux de mettre la théorie à l'épreuve des faits, Castoriadis n'a en effet jamais cessé de défendre le projet d'autonomie. Il faut ici rappeler que, dès 1974, présentant l'évolution des mentalités, il faisait paraître un texte dans une revue de la CFDT où il exprimait sa très grande méfiance à l'égard de l'accueil « "intéressé", dans les deux sens du mot », réservé à l'idée d'auto-gestion par « ceux que rien n'y prédestinait, comme certains dirigeants d'entreprise ou certains personnages politiques », et où il assurait 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 réalisation »⁷¹.

Anticipant certaines analyses développées dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Castoriadis dénonçait alors le refus « de toucher au pouvoir de l'appareil dirigeant de l'entreprise, c'est-à-dire de la bureaucratie hiérarchisée qui accomplit aujourd'hui, dans toute entreprise tant soit peu importante, les fonctions réelles du patron »⁷².

70. J.-P. Le Goff, *Le Mythe de l'entreprise*, Paris, La Découverte, 1995.

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

72. EMO 2, 429.

Mais comment envisager l'autogestion, qui pour Castoriadis n'est qu'un autre terme pour désigner 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 économiques »⁷³. Nous percevons ici les effets *pratiques* de la pensée de la société comme totalité : toute mise en cause d'une partie de l'ordre social est susceptible d'affecter la société dans son ensemble ; et il n'y a pas d'attitude politique conséquente sans conscience de cette réalité. Ce pourquoi il refuse de s'en tenir à des positions « réformistes » qu'il juge incohérentes ou « d'une secrète mauvaise foi »⁷⁴.

La pensée de l'autonomie comme *autogestion* ou *gestion ouvrière*, telle que Castoriadis l'a précisée, ne peut être mise au compte des thèses structurant « le nouvel esprit du capitalisme ». Comment quelqu'un qui affirme que « l'existence d'une hiérarchie est radicalement incompatible avec l'autogestion » serait-il perçu comme un représentant de la seule critique artiste ? D'autant qu'il assure que l'abolition de la hiérarchie dans l'organisation de la production conduit *de facto* à celle des salaires et des revenus.

C'est plutôt la catégorisation de Boltanski et Chiapello qu'il faut remettre en cause : ces derniers n'ont pas saisi

73. EMO 2, 431.

74. EMO 2, 438.

que, pour Castoriadis, ce qu'ils nomment « la critique artiste » et « la critique sociale » ne sont pas dissociables – ce qui explique que sa pensée n'a *aujourd'hui encore* rien perdu de sa charge critique. Non seulement l'opposition entre dirigeants et dirigés ne s'est pas estompée, mais la hiérarchie dans l'entreprise ayant pris des formes plus sournoises, elle engendre des effets d'autant plus délétères (comme le montre Jean-Pierre Durand⁷⁵). Castoriadis ne se trompe pas lorsqu'il juge que le système capitaliste est profondément contradictoire, même si cela n'entraîne pas nécessairement sa chute. Malgré les souffrances qu'elle génère⁷⁶, les gaspillages qu'elle occasionne, les inégalités qu'elle autorise, l'organisation de l'entreprise reste en effet, pour bien des « décideurs » actuels, un modèle à étendre – y compris dans le champ de l'éducation ou de la médecine, pratiques (ou arts) visant l'autonomie des individus, que Freud considérait pour cela comme *métiers impossibles*.

Castoriadis a bien perçu cette évolution qui l'a conduit à redéfinir la contradiction du capitalisme au cours des années quatre-vingts. Il souligne que la société capitaliste actuelle considère la richesse comme une valeur centrale, au point qu'elle « se trouve désormais presque totalement disjointe de toute fonction sociale et même de toute légitimation interne au système »⁷⁷. Une telle orientation contribue au développement d'un

75. J.-P. Durand est sociologue ; il s'intéresse depuis une dizaine d'années à l'émergence du modèle post-fordien et aux régulations qui l'accompagnent. Voir : « Les outils contemporains de l'aliénation au travail », in *Actuel Marx*, Paris, PUF, n° 39, 2006.

76. Voir C. Dejours, *Souffrances en France*, Paris, Le Seuil, 1998 (Points-Seuil, 2006).

77. CL 4, 133. Castoriadis note que l'« on ne gagne pas parce que l'on vaut, on vaut parce que l'on gagne ».

individualisme cynique que Castoriadis juge mortifère pour la société qui ne peut se perpétuer en s'en tenant à lui. Autrement dit, elle ne survit qu'en faisant appel à des valeurs héritées qu'elle ne reproduit plus. « Le capitalisme s'est développé en usant irréversiblement un héritage historique créé par les époques précédentes et qu'il est incapable de reproduire. Cet héritage comprend, par exemple, l'honnêteté, l'intégrité, la responsabilité, le soin du travail, les égards dus aux autres, etc. Or, dans un régime qui proclame constamment, dans les faits et en paroles, que l'argent est la seule valeur, et où la seule sanction est celle de la loi pénale, pour quelles raisons les juges ne mettraient-ils pas aux enchères les décisions qu'ils doivent rendre ? Certes la loi l'interdit – mais pourquoi ceux chargés de l'appliquer seraient-ils incorruptibles ? »⁷⁸. L'avertissement est à prendre au sérieux, même s'il semble relever du poncif. Une vérité ne se perd pas du fait de son affirmation insistante, comme le savait fort bien Castoriadis dont l'un des mérites aura été de ne jamais céder aux modes, préférant la cohérence à la notoriété⁷⁹.

Sa mise en cause de l'orientation de la société contemporaine ne relève pas simplement de l'indignation morale ; elle pointe la contradiction que représente le fait que la survie du système suppose de ne pas s'en tenir aux valeurs qu'il promet.

Dès les années cinquante, il était clair, pour Castoriadis, que l'économie ne pouvait continuer d'avoir la place centrale qui était la sienne et que ni Marx, ni le

78. CL 6, 176.

79. Voir la préface à *La Société bureaucratique* où Castoriadis se décrit comme « produit, hors mode, d'une époque autre » et demande, non sans ironie, de l'excuser « de prétendre prendre en charge autant que faire se peut sa propre pensée, réfléchir à nouveau sur son cheminement » (voir SB, 21).

marxisme ne contestaient. C'est bien d'ailleurs ce qu'il reprochait à l'auteur du *Capital* : d'accorder trop d'importance à la dimension économique. Il considérait même que Marx était resté soumis à la pensée dominante quant à la nature de la production⁸⁰, et voyait en cela la raison pour laquelle celui-ci n'avait pu rendre compte de l'évolution *réelle* de la société.

80. Castoriadis n'entend pas s'affranchir de « l'empire de la nécessité », comme dit Marx (*Le Capital, Œuvres*, tome 2, Économie 2, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », p. 1488), mais assure que « la production doit devenir le domaine de la créativité des producteurs associés » (EMO 2, 319).

II

L'affirmation d'une pensée neuve

Fidèle à l'idée qu'une théorisation du social se juge à l'épreuve de l'histoire effective, Castoriadis se devait, à la fin des années cinquante, de revenir sur les analyses économiques de Marx. Ces dernières avaient certes permis de dénoncer la bureaucratie comme classe exploiteuse, mais ne permettaient pas de rendre compte du développement du capitalisme dans l'après-guerre. L'Europe entrait en effet, pour trois décennies, dans une période de croissance économique sans précédent que Jean Fourastié allait baptiser, avec le bonheur que l'on sait, les « Trente Glorieuses »¹. Le système capitaliste montrait une vitalité étonnante, faisant mentir la thèse qui annonçait sa mort prochaine. Mais, au travers de l'approche économique de Marx, c'est la philosophie de l'histoire sous-jacente que Castoriadis met en cause. Il se lance alors dans une critique beaucoup plus fondamentale, affectant l'ensemble de la pensée héritée, qui va le conduire sur la voie de sa pensée propre.

Refusant de rendre compte du monde social en le réduisant à ses causes antécédentes ou en le rapportant à sa finalité postulée, Castoriadis en vient à prendre conscience que si du nouveau survient dans le monde, il

1. *Les Trente Glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris, Fayard, 1979 (Hachette Pluriel, 2004).

faut le comprendre comme relevant d'une *création* de formes ou de représentations n'ayant jamais été et qui procède de ce qu'il nomme *imaginaire social*. Autant dire que la société n'est à rapporter à rien d'autre qu'à soi, qu'elle est création d'elle-même : la reconnaissance explicite de ce fait est la condition première de toute autonomie.

1. L'abandon du marxisme

L'insolent dynamisme économique de l'après-guerre obligeait à revoir les analyses de Marx qui prévoyaient que l'économie capitaliste, intrinsèquement contradictoire, ne pourrait survivre longtemps aux crises qui l'affectent périodiquement. Non seulement le capitalisme ne s'était pas effondré, mais il avait permis une élévation substantielle du niveau de vie des travailleurs au cours des cent cinquante dernières années. Comment le comprendre sans tenir compte des luttes ouvrières ou des réactions des capitalistes après les crises des années trente ? Selon Castoriadis, aussi étonnant que cela paraisse, c'est sur ce point qu'achoppe Marx, qui considère le devenir comme « soumis à l'action de lois économiques qui ne diffèrent en rien des lois naturelles sauf en ce qu'elles utilisent les actions "conscientes" des hommes comme l'instrument *inconscient* de leur réalisation »². Marx ne se serait pas dégagé de la théorie hégélienne de la « ruse de la raison »³.

2. IIS, 23.

3. Hegel entend par là que « c'est l'idée [...] que la Raison gouverne le monde et par conséquent l'histoire universelle » (*La Raison dans l'Histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, 10/18, 1979, p. 110). Cela signifie que nous pouvons être assurés, au-delà des vicissitudes historiques à venir, que l'histoire universelle est sensée, qu'à travers elle la liberté s'affirme.

Marx pensait avoir objectivement établi que le capitalisme se trouvait miné par des crises cycliques de surproduction, lesquelles ne pouvaient aller qu'en s'aggravant⁴. Il déduisait sa thèse des grandes lois qui lui paraissaient régir ce système : l'augmentation du taux d'exploitation (c'est-à-dire l'accroissement de la misère), l'élévation de la composition organique du capital et enfin la baisse du taux de profit – lois que l'histoire *effective* du capitalisme oblige à reconsidérer. Mais, comme Castoriadis le souligne à de nombreuses reprises, « la pierre angulaire de tous les problèmes est la détermination du taux d'exploitation »⁵, dont Marx assure qu'il ne peut aller qu'en augmentant. L'erreur est d'avoir établi le calcul du salaire sur des bases purement objectives, présupposant que les ouvriers sont *réellement* ce que le capitalisme tend à en faire : de simples moyens de production.

Puisque la production capitaliste de marchandises ne vise pas l'usage, mais l'accroissement du capital, comment se crée la plus-value ? Comment le capital peut-il s'accroître ? La critique de l'économie politique classique conduit Marx à conclure que la seule *marchandise* dont l'usage crée de la valeur est la *force de travail*. Plus précisément, dans la mesure où la plus-value « se présente d'abord comme excédent de la valeur du produit sur la valeur de ses éléments »⁶, la force de travail achetée à

4. « Le mouvement contradictoire de la société capitaliste se fait sentir au bourgeois pratique de la façon la plus frappante, par les vicissitudes de l'industrie moderne à travers son cycle périodique, dont le point culminant est... la crise générale » (Marx, *Le Capital*, Œuvres, tome 1, Économie 1, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », p. 559).

5. CMR 2, 77.

6. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, 764.

un prix donné permet de créer des marchandises (ou valeurs d'usage) qui seront échangées à un prix supérieur à ce qu'elles ont coûté. C'est là que réside l'exploitation économique des ouvriers : ils vendent leur force de travail qui produit une valeur dont ils ne jouissent pas, puisque cette *plus-value* revient au capitaliste. Ainsi, pour Marx, le taux de plus-value est « l'expression exacte du degré d'exploitation de la force de travail par le capital ou du travailleur par le capitaliste ». Ce taux représente le rapport de la plus-value à l'investissement de la force de travail ou, exprimé en termes monétaires, celui de l'ensemble des profits à l'ensemble des salaires qui sont le *prix* de la force de travail – laquelle est bien comprise ici comme *marchandise*.

Mais, souligne Castoriadis, « ce prix de la force de travail est présenté, dans les écrits de Marx, comme pré-déterminé et oscillant autour de la *valeur* de la force de travail »⁷, qui est elle-même déterminée par la quantité de travail nécessaire pour sa production. Dira-t-on que les ouvriers luttent contre le mouvement tendant à ramener le prix de la force de travail à sa valeur ? L'auteur du *Capital* relève vite les limites d'une telle entreprise. Ces luttes étant « inséparables du salariat, où le travail est assimilé aux marchandises, et par conséquent assujetti aux lois qui règlent le mouvement général des prix », les ouvriers ne doivent pas se faire d'illusions : ils ne peuvent interdire ce mouvement auquel ils entendent s'opposer ; « 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 maladie »⁸. Autant dire qu'ils ne peuvent inverser la logique de l'exploitation qu'ils

7. CMR 2, 78.

8. Marx, *Salaires, prix et plus-value*, Œuvres, tome 1, Économie 1, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », pp. 527 et 532.

subissent et qui ne cesse de s'aggraver : dans la mesure où la productivité capitaliste du travail s'accroît sans cesse, la valeur unitaire des marchandises diminue – y compris celles qui sont nécessaires à la reproduction de la force de travail –, de sorte que la valeur de la force de travail diminue aussi avec le temps. « Le *raisonnement* est ici correct, souligne Castoriadis, mais il tient ou s'effondre avec l'*hypothèse* que le niveau de vie réel de la classe ouvrière reste constant le long du temps. »⁹ Or, la progression de ce niveau de vie a été si forte depuis le milieu du XIX^e siècle que, dès la fin des années cinquante, on pouvait parler de changement de mode de vie des ouvriers. L'hypothèse étant invalidée, l'analyse tout entière s'effondre. Les raisons en sont claires : *on ne peut concevoir la force de travail comme une marchandise au même titre qu'une autre*. Il faut reconnaître 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, dans lequel les capitalistes se retrouvent perdants pour ainsi dire une fois sur deux ». Et si l'on peut admettre que, 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 ouvrière »¹⁰.

La théorie économique de Marx pêche ainsi pour avoir supposé que la *tendance réelle* du capitalisme à la réification des ouvriers était devenue *effective*. L'ironie étant donc que Marx, dans sa théorie économique, n'a pas tenu compte de la lutte des classes. Cela n'est pas le fait du hasard. « Ces postulats sont faux, mais ils ont aussi une signification plus profonde, souligne Castoriadis. Ils sont nécessaires pour que l'économie devienne une

9. CMR 2, 206.

10. CMR 2, 86.

science au sens des sciences de la nature. Pour cela il faut 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*. Ils n'y sont que les instruments aveugles et inconscients réalisant par leurs actes ce que les "lois économiques" imposent.¹¹ » Un tel « fétichisme de l'économie comme "science" » est en réalité de nature métaphysique, comme le montrera Castoriadis dans un article magistral paru en 1975¹².

Une approche déterministe de l'économie et de l'histoire

Ce basculement de la théorie dans la métaphysique est décelable à partir d'une question restée jusqu'ici en suspens : à quel travail exactement la notion de force de travail renvoie-t-elle ? Étant entendu que « dans sa réalité effective, comme "travail concret", le travail est hétérogène », Castoriadis note 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 ». Mais qu'est-ce qui au juste est désigné par là, sinon ce que Marx nomme *la substance commune* permettant l'échange ? Or celle-ci procède « de multiples opérations de réduction (dans tous les sens du terme) », dont Castoriadis assure qu'elles sont « en vérité » impossibles. L'usage des majuscules dans l'expression *Travail Abstrait Simple Socialement nécessaire* manifeste bien

11. CMR 2, 102.

12. Intitulé : « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Le Seuil, 1975, 249-316. Castoriadis y affirme sans ambages que « le premier chapitre du *Capital* est métaphysique ». Les citations à venir ne faisant l'objet d'aucun appel de note renvoient toutes à ce texte – essentiellement aux pages 251 à 267.

qu'il juge que les réductions en question ici 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". » Il n'est pas utile d'entrer dans le détail de l'analyse pour constater que tous les arguments manifestent les impasses où conduit l'assimilation de la force de travail à une simple marchandise.

Certains ont jugé peu convaincante « l'interprétation naturaliste » de Castoriadis, qui reviendrait à dénier le « statut de forme » au concept de travail abstrait¹³. Qu'est-ce à dire ? Dans l'*Introduction générale à la critique de l'économie politique*, un des rares textes où il traite de méthodologie, Marx assure que l'abstraction peut être envisagée de deux manières. Elle peut se comprendre soit comme le fait de penser un objet en l'isolant de la totalité à laquelle il appartient, soit comme le résultat du mouvement permettant « la reproduction du concret par la voie de la pensée ». L'analyse de la forme procède de cette méthode que Marx assure être « scientifiquement exacte »¹⁴ – ce que Castoriadis n'aurait pas perçu. Mais on peut retourner l'argument et se demander s'il ne l'a pas au contraire trop bien perçu, en comprenant qu'il y va non plus seulement de la remise en cause du *contenu* de la théorie de Marx (ce que

13. T. Hai Hac, *Relire « Le Capital »*, Paris, Éditions Page deux, 2003, tome 1, p. 59.

14. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Œuvres, tome 1, Économie 1, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », p. 255. Nous citerons ce texte sous l'appellation *Introduction de 1857*.

commande la prise en compte du devenir *effectif* de la société), mais de son *principe* même.

Revenons donc sur la méthode prônée par Marx qui estime, dans la sixième section du premier livre du *Capital*, 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 [*Hintergrung*]. Les premières se réfléchissent spontanément, immédiatement dans l'entendement, le second doit être découvert par la science »¹⁵. Marx veut rompre avec la réflexion consistant à reproduire les formes phénoménales *de manière immédiate et spontanée*, ce qui conduit à prendre les apparences pour la réalité, générant de ce fait une fausse croyance. La connaissance vraie doit donc tâcher d'analyser les formes phénoménales afin de dégager le substrat ou l'arrière-fond [*Hintergrund*] dont elles procèdent. Autrement dit, Marx invite à déconstruire les apparences (ou les formes phénoménales) pour appréhender la réalité suivant l'ordre de son intelligibilité. Ainsi, pas plus que la connaissance n'est un simple reflet de la réalité, la pensée ne s'accorde *immédiatement* avec l'être. « La réflexion sur les formes de la vie sociale, et, par conséquent, leur analyse scientifique, suit une route complètement opposée au mouvement réel, explique Marx. Elle commence, après coup, avec des données déjà tout établies, avec les résultats du développement. »¹⁶ Cette discordance du concept et du concret permet non seulement d'éviter les pièges de l'idéalisme, en rendant compte du fait que la pensée se confronte à une réalité qui lui est extérieure, mais invite surtout à une nouvelle

15. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, 1038.

16. *Ibid.*, 609.

approche de la vérité selon laquelle c'est l'abstraction qui donne accès à l'universel. C'est ainsi que Marx affirme que « les catégories les plus abstraites – justement à cause de leur abstraction – [valent] pour toutes les époques ». Elles « ne surgissent qu'avec les développements concrets les plus riches, où un caractère est commun à beaucoup, à tous »¹⁷.

On comprend, dès lors, que l'étude de la société bourgeoise permette 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 moderne.¹⁸ » Ainsi, même le plus grand génie ne peut sauter par-dessus son temps, comme dirait Hegel¹⁹, et l'on ne saurait reprocher à Aristote, qui a parfaitement vu que la forme argent de la marchandise exprime la possibilité de l'échange entre différents types de produits en les rendant commensurables, de n'avoir pas su percer le secret de cette égalisation. Vivant dans une société esclavagiste, il ne pouvait comprendre que l'élément égalisateur n'est autre que le travail humain ; cela n'est en effet 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 échangeurs de marchandises est devenu le rapport social dominant »²⁰.

17. Marx, *Introduction de 1857*, op. cit., 259.

18. *Idem*. Nous soulignons.

19. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Préface.

20. Marx, *Le Capital*, op. cit., 591.

C'est à ce point précis que la lecture de Castoriadis trouve toute sa pertinence, comme l'atteste un passage clef du texte de 1975, déjà mentionné. « En vérité ce qui est sous-jacent à la pensée de Marx n'est pas simplement la considération d'une institution social-historique particulière, le capitalisme, posant des mécanismes effectifs qui assureraient la domination du "temps de travail socialement nécessaire en moyenne" comme mesure du quantum de Valeur contenu dans la marchandise, ou la "réduction" de tous les travaux en du Travail Simple Abstrait. Cette institution – dont Marx a été le premier à montrer fortement, contre les platitudes, toujours actuelles, de l'économie bourgeoise, le caractère "relatif", historique, particulier et spécifique –, est en fait pour lui en un autre sens, dotée aussi d'une signification absolue, pour autant que c'est dans et par elle que se manifestent *enfin* les déterminations essentielles de la vie sociale et historique de l'humanité. 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 Travail.²¹ » Voilà ici révélé 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*.

La double orientation de la pensée de Marx

Pour Castoriadis, la pensée de l'histoire sous-jacente à l'analyse économique de Marx repose « sur le postulat

21. CL 1, 263-264.

caché d'une nature humaine essentiellement inaltérable, dont la motivation prédominante serait la motivation économique »²². Cela apparaît nettement à l'examen de 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 théoricien marxiste ne saurait prendre en compte de tels rites, considérant plutôt que « tout ce qui entoure les gestes proprement productifs dans ces occasions n'est que mystification, illusion et ruse de la raison »²³. Considérer, comme Marx, que « le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle »²⁴ conduit à penser la vérité par opposition à l'idéologie, comprise comme vue illusoire, et à dégager les critères de scientificité d'un discours sur le social *au seul niveau économique*. C'est là présupposer « que la vraie nature de l'homme est d'être un animal productif-économique »²⁵. La théorie marxiste pose problème en considérant *l'élément économique* qui structure toute activité sociale comme le seul élément déterminant. 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 ou premier auquel se réduiraient tous les autres.

22. IIS, 42-43.

23. IIS, 41-43.

24. Marx, *Critique de l'économie politique*, Œuvres, tome 1, Économie 1, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », p. 273. D'où l'affirmation célèbre : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience » (*ibid.*).

25. IIS, 42.

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. Castoriadis souligne cette contradiction entre deux éléments « dont le sens et le sort historiques ont été radicalement opposés »²⁶. Le premier de ces éléments, qui représente « une torsion essentielle dans l'histoire de l'humanité », relève de la mise en avant de la *praxis*, laquelle entend dépasser l'opposition de la théorie et de la pratique pour envisager la transformation du monde. Mais, pour Castoriadis, il n'y a là guère plus qu'une intuition qui s'est trouvée *de facto* recouverte par l'autre orientation de la pensée de Marx qui vise, elle, à appréhender *intégralement* la société et l'histoire. Ce second élément constitutif de son œuvre, « qui met l'accent sur le déterminisme économique »²⁷, traduit bien l'emprise de l'idéologie dominante au XIX^e siècle sur Marx : envisageant une théorie scientifique du social, ce dernier en vient à postuler que l'*homo sapiens* est par nature *homo œconomicus*.

Castoriadis insiste sur l'antinomie de ces deux éléments constitutifs de la pensée de Marx qui affirment, d'un côté, que l'histoire n'est que l'histoire de la lutte des classes et que l'émancipation des travailleurs sera leur œuvre propre, et, de l'autre, que la clef du développement historique se trouve au niveau de l'infrastructure économique. Même si elle peut se prévaloir de l'autorité d'un Merleau-Ponty, une telle lecture ne convainc pas nombre de marxistes qui s'efforcent de trouver une cohérence à la pensée de Marx²⁸, au risque

26. IIS, 82.

27. IIS, 84.

28. « Le conflit du marxisme occidental et du léninisme se trouve déjà dans Marx comme conflit de la pensée dialectique et

de ne pas comprendre que si un auteur est grand, c'est parce qu'il pense « autre chose que ce qui était déjà pensé », mais avec les catégories de pensée héritées, lesquelles n'ont évidemment « jamais fini d'empiéter sur ce qu'il pense ». Un grand auteur « pense au-delà de ses moyens » ; aussi trouve-t-on nécessairement chez lui des contradictions dont Castoriadis assure qu'« il est aussi stupide de penser qu'elles annulent à elles seules l'apport de l'auteur que vain d'essayer de les dissoudre ou de les récupérer à des niveaux successifs d'interprétation plus profonde »²⁹. La recherche de la cohérence *totale* d'une pensée procède donc d'un aveuglement sur la condition historique des hommes et d'une impossibilité à accueillir du nouveau en un sens radical.

Castoriadis critique donc le marxisme au nom d'une fidélité revendiquée à l'orientation de « l'élément révolutionnaire » de la pensée de Marx. Pour lui, l'origine théorique de ce qu'il considère être « la déchéance » du marxisme « est à chercher dans la transformation rapide de la nouvelle conception en un système théorique achevé et complet dans son intention, dans le retour au contemplatif et au spéculatif comme mode dominant de la solution des problèmes posés à l'humanité ». 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 – ce qui n'est pas sans lien avec les débats sur l'organisation qui ont agité le groupe *Socialisme ou Barbarie*. Il n'est donc plus question pour Castoriadis de chercher à « détecter l'idée fautive qu'il suffirait de remplacer par l'idée vraie » pour sauver la construction

du naturalisme » (Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 92). Pour une défense de la cohérence de la pensée de Marx, voir par exemple le livre de M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Paris, L'Harmattan, 1998.

29. IIS, 261.

théorique de Marx, mais bien de se dégager de cette dernière³⁰.

2. Le social-historique

Le reproche qu'adresse Castoriadis à Marx est de n'avoir pas assumé la pleine effectivité de l'histoire qu'il avait pourtant perçue. Il faut reconnaître que cela pose un grave problème : si tout est historique, la connaissance même de l'histoire l'est également, et il faut alors faire le deuil d'une théorisation achevée : comment, en effet, l'historien pourrait-il jamais se dégager de son époque pour embrasser d'un coup d'œil le monde passé et présent ? Pour le dire en termes philosophiques, la connaissance historique ne peut aucunement procéder d'une conscience transcendante.

Peut-être la pensée philosophique n'est-elle jamais parvenue à tirer toutes les conséquences de cette thèse. La pensée dialectique continue en effet d'envisager la possibilité d'une saisie de la totalité pour une conscience ayant su se dégager de l'opposition avec son objet. Castoriadis, quant à lui, prétendra dépasser la logique traditionnelle comme la logique dialectique en réhabilitant l'imagination.

Le principe méthodologique

Castoriadis y insiste : on ne peut ni ne doit attribuer une signification historique uniforme aux pratiques des hommes, puisque cela revient à présupposer un invariant, une motivation fondamentale de l'être humain ; ce qui contredit l'idée même de signification *historique*. C'est là le fond de sa critique du marxisme. Le fait de dissocier l'infrastructure de la superstructure, pour faire de la seconde un simple reflet de la première, rate

30. IIS, 100-101.

la dimension *symbolique*, c'est-à-dire « la manière d'être sous laquelle se donne l'institution »³¹. Autant dire qu'il est parfaitement illusoire de chercher un *réel* ou des *faits bruts* à la base du social puisque celui-ci est *toujours déjà-là*. L'ordre économique ne fait pas exception, qui est toujours *institué* – ce que suggérerait déjà la critique de la bureaucratie soviétique, montrant que celle-ci entretenait un rapport de classe avec le prolétariat qui, pour n'être pas juridiquement codifié, n'en était pas moins *institué* comme tel³².

Assumant l'impossibilité de revenir à un en deçà de la société, Castoriadis s'intéresse aux *significations* qui la structurent et lui donnent sa spécificité. C'est là un point fondamental : chaque société a une cohérence qui fait d'elle une totalité ; ce que manifeste le symbolique. Celui-ci désigne en effet un système consistant « à attacher à des symboles (à des signifiants) des signifiés (des représentations, des ordres, des injonctions ou incitations à faire ou à ne pas faire, des conséquences – des significations, au sens lâche du terme) et à les faire valoir comme tels, c'est-à-dire à rendre cette attache plus ou moins forcée pour la société ou le groupe considéré ». Autrement dit, le symbolique représente et permet de reconnaître l'orientation de sens d'une société donnée à partir de la considération d'un élément particulier de la pratique qui s'y déploie. Ainsi, pour reprendre un exemple avancé par Vincent Descombes, « il est hâtif de dire que la voiture existe » ; « ce qui existe isolément est une ferraille, laquelle est tout ce qui reste de la voiture si on prive cette dernière de l'*Umwelt* qu'elle requiert »³³.

31. IIS, 174.

32. Voir IIS, 187.

33. « Un renouveau philosophique », in G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, p. 73.

Et l'on ne peut se contenter de rapporter ces significations à l'action historique des hommes dont « les résultats réels [...] ne sont pour ainsi dire jamais ceux que les acteurs avaient visés ». S'il est toujours possible d'accorder « aux grands événements historiques, cette apparence, qui est plus qu'apparence, d'une tragédie admirablement calculée et mise en scène », cela ne permet pas 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 ». On perçoit alors la difficulté centrale de toute approche du social, qui résulte de la *cohérence constatée* de chaque société ; cohérence « que personne ni rien ne voulait ni ne garantissait »³⁴.

L'originalité de Castoriadis tient dans la prise au sérieux de cette difficulté qu'il refuse de réduire. Il ne cesse en effet d'affirmer que, même si l'on peut rendre compte d'une multitude d'éléments à l'œuvre dans la structuration du social (ce à quoi s'attache toute étude historique), il est vain d'espérer l'élucider entièrement. C'est là la conséquence logique 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".³⁵ » Il faut donc admettre que l'avènement du social soulève une difficulté inépuisable tenant à l'*irréductibilité de la signification à la causation*. Il faut voir là un véritable *principe méthodologique* qui congédie les

34. IIS, 66.

35. « La source hongroise », CS, 382-83.

explications s'appuyant sur le principe de raison et qui souligne les limites de la pensée héritée.

Les limites de la pensée héritée

Même s'il peut paraître provocateur d'attaquer ainsi la pensée héritée, spécialement en ce qui concerne le social et l'histoire, Castoriadis n'hésite pas à affirmer que « l'essentiel de cette réflexion [...] s'est dépensé non pas à ouvrir et élargir la question, mais à la recouvrir aussitôt découverte, à la réduire aussitôt surgie »³⁶. Et ce pour deux raisons.

La première relève d'une question de méthode. Alors que la cohérence d'une société donnée, laquelle est toujours historique, invite à réunir les questions du social et de l'histoire en une seule – la question du *social-historique* –, la réflexion héritée les tient séparées. La société se trouve alors référée à autre chose qu'elle-même, « généralement une norme, une fin ou *telos* fondés ailleurs », et l'histoire comprise soit comme perturbation de la norme structurant le social, soit comme un processus déterminé par son *telos*, lequel définit le social en son essence.

La seconde raison tient à la logique et à l'ontologie héritées. Castoriadis dénonce en effet le postulat profond de toute la tradition occidentale selon lequel il ne faut pas multiplier les sens de « être » – postulat qui interdit de prendre en compte la nouveauté radicale.

À vrai dire, il n'y a là que « deux aspects du même mouvement, deux effets indissociables de l'imposition au social-historique de la logique-ontologique héritée ». Ce qui est donc en cause, c'est le refus de reconnaître le

36. Voir IIS, chap. IV. Les citations à suivre qui ne font l'objet d'aucune note de renvoi sont extraites des pages 251 à 264 de cet ouvrage.

niveau d'être spécifique de ce qui renvoie indissociablement à la société et à l'histoire. Autant dire que penser le social-historique, le penser *vraiment*, c'est-à-dire en le reconnaissant pour ce qu'il est, suppose de sortir du cadre de la pensée classique.

C'est pourquoi, dans un geste qui rappelle celui d'un Merleau-Ponty renvoyant dos à dos, au début de la *Phénoménologie de la perception*, empirisme et rationalisme, Castoriadis ramène les différentes approches de la société et de l'histoire à « deux types essentiels et à leurs divers mélanges ». Le premier – qu'il nomme « le type physicaliste » – « réduit directement ou indirectement, immédiatement ou en dernière analyse, société et histoire à la nature » ; nature qui est, en premier lieu, « la nature biologique de l'homme ». Le fonctionnalisme, qui « se donne des besoins humains fixes et explique l'organisation sociale comme l'ensemble des fonctions visant à les satisfaire », est alors considéré comme « le représentant le plus pur et le plus typique » de cette tendance qui pense la société comme la *cité du besoin* . Mais, comme la critique de la pensée économique de Marx a permis de le souligner, « les besoins humains, en tant que sociaux et non simplement biologiques, sont inséparables de leurs objets, et les uns comme les autres sont à chaque fois institués par la société considérée ». Il faut alors convenir qu'une telle vue « recouvre l'essentiel » puisqu'elle conduit à effacer la spécificité des sociétés, à annuler leurs différences.

Le deuxième type d'approche de la société et de l'histoire classiquement avancé est « le type logiciste », lequel peut revêtir diverses formes. Castoriadis considère que le structuralisme, qui pense l'organisation sociale à partir d'une série de couple d'opposés, sans jamais se poser la question de leur être ni de leur évolution éventuelle, représente la plus pauvre de ces formes. À l'opposé, et sous sa forme la plus riche, le logicisme

se fait dialectique de l'histoire. « N'acceptant aucune limite », celle-ci doit alors non seulement « remuer toutes les figures de l'univers matériel et spirituel, afin de les mettre en relation les unes avec les autres, en détermination achevée et détermination réciproque exhaustive », mais encore « les engendrer les unes des autres, et toutes à partir du même élément premier ou dernier, comme ses figures ou moments nécessaires et nécessairement déployés dans cet ordre nécessaire, dont [la logique à l'œuvre] doit nécessairement faire partie comme reflet, réflexion, répétition ou couronnement ».

On peut être surpris de voir ainsi assimilées deux positions aussi éloignées que le structuralisme et une approche visant à penser la rationalité de l'histoire. Mais ce qui importe à Castoriadis, et qui explique ses amalgames, c'est l'émergence du nouveau dans l'histoire, la *création* sociale, qu'aucune approche traditionnelle ne parvient à reconnaître vraiment. Le physicalisme s'attache en effet à dégager les causes de ce qui est – « et la causalité est toujours négation de l'altérité, position d'une double identité : identité de la répétition des mêmes causes produisant les mêmes effets, identité de la cause et de l'effet puisque chacun appartient nécessairement à l'autre ou les deux au même ». Quant au logicisme, soit il ne tient pas compte de l'histoire, comme dans le cas du structuralisme, soit, « s'il voit les significations dans l'élément de l'histoire, il est incapable de considérer ces significations autrement que comme rationnelles (ce qui n'implique pas, bien entendu, qu'il doive les poser comme conscientes pour les agents de l'histoire). Mais des significations rationnelles doivent et peuvent être déduites ou produites les unes à partir des autres. Leur déploiement n'est dès lors qu'étalement, le nouveau est à chaque fois construit par opérations *identitaires* (fussent-elles appelées dialectiques) moyennant ce qui était déjà-là ». La question du

social-historique manifeste donc clairement que la pensée héritée se trouve incapable de saisir l'avènement du nouveau au sens radical du terme.

Du principe méthodologique au principe ontologique

Mesurons bien la portée de la position de Castoriadis en ce qui concerne la connaissance historique : celle-ci montre les limites de l'explication causale et conduit à faire le deuil d'une saisie intégrale du social-historique. C'est dire qu'il s'agit de se déprendre de ce que Castoriadis nomme « l'illusion de rationalisation rétrospective »³⁷.

La formule vise Hegel qui, comme on sait, compare la philosophie à l'oiseau de Minerve : de même que celui-ci ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit, la philosophie vient toujours après la bataille, si l'on peut dire, et pour faire les comptes. En tant que *pensée* du monde, la philosophie ne peut en effet apparaître qu'après que « l'effectivité a achevé son procès de culture et est venue à bout d'elle-même »³⁸. Que faut-il entendre par là, sinon que le sens, qu'occultent « le bruit et la fureur »³⁹ du cours du monde, émerge une fois le calme revenu ? Loin d'admettre que tout ce qui advient est significatif, loin de nier la contingence donc, Hegel assure au contraire l'irréductibilité du réel empirique au concept. Mais c'est pour mieux valoriser ce qui relève de ce dernier et qu'il nomme *effectivité* [*Wirklichkeit*], désignant ainsi la réalité en tant qu'elle procède de l'agir [*wirken*] de l'esprit. Si pour Hegel seule la pensée dialectique est à même de saisir l'effectivité, c'est parce qu'elle est seule capable d'« appréhender le Vrai,

37. IIS, 74.

38. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Préface.

39. « *Life, It is a tale/Told by an idiot, full of sound and fury,/ Signifying nothing* » (Shakespeare, *Macbeth*, acte V, scène V).

non comme *substance*, mais précisément comme *sujet* »⁴⁰. Cette thèse est illustrée par l'exemple célèbre de la plante qui, *une*, ne se donne à connaître que sous des formes *différentes* : elle est bouton, fleur ou fruit, et l'on peut bien dire que ces formes sont « mutuellement incompatibles ». Mais, puisqu'il s'agit à chaque fois de la *même* plante, il faut voir ces formes comme « des moments de l'unité organique dans laquelle [...] l'une est aussi nécessaire que l'autre »⁴¹. Cet exemple montre que, pour Hegel, la logique du développement historique est celle d'une identité différenciée tendant toujours à se retrouver : « Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose son terme comme but et l'a au commencement, et qui n'est effectif que moyennant la réalisation détaillée et ce terme de lui-même.⁴² » Ainsi, comme l'étymologie le souligne, la pensée dialectique entend rassembler ou restaurer ce qui a été séparé ou divisé. Mais c'est justement pourquoi Castoriadis assure qu'elle est incapable d'appréhender le *nouveau radical*⁴³ : elle pense seulement la *différence* d'une unité éclatée.

Il importe de distinguer le *nouveau* et le *différent*. Si l'ellipse peut être dite *différente* du cercle, il faut reconnaître que la *Divine Comédie* et l'*Odyssée* sont *autres*, tout comme la société capitaliste est *autre* que la société féodale. On perçoit mieux ce qui pousse Castoriadis à éviter l'amalgame des deux termes : une ellipse est constituée des *mêmes* points que le cercle,

40. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, § 17.

41. *Ibid.*, § 2.

42. *Ibid.*, § 18.

43. La lecture que fait Castoriadis de la pensée hégélienne de l'histoire rejoint celle de Lukács. Pour une lecture critique de cette interprétation, voir : B. Mabile, *Hegel à l'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, section 5 et le § 3 de la section 8.

mais agencés de manière *différente*, de sorte qu'elle peut bien provenir de ce dernier ; le nouveau ou l'autre, au contraire, ne peut jamais être produit à partir « de loi ou de groupes de lois identitaires »⁴⁴. Ainsi, l'*autre* – et c'est bien en cela que Castoriadis le distingue du *différent* – n'est dérivé d'aucun être déterminé, ne provient de rien : il ne *pro*-vient pas, il *ad*-vient ; il est manifestation de la création, il *est* création. Or, étant entendu que selon Castoriadis la création divine est une pseudo-création, puisque « le monde "créé" est nécessairement créé, ne serait-ce que comme effet nécessaire de la nécessaire essence de Dieu »⁴⁵, il faut reconnaître les limites de la pensée héritée dont l'incapacité à saisir la création résulte de l'incapacité à saisir le temps véritable.

Soulignons avec Jean-Marc Ferry que Castoriadis passe ici d'une thèse *methodologique* affirmant l'irréductibilité de la signification à la causation, à une thèse *ontologique* affirmant que *l'être est temps, et que le temps est création*⁴⁶. L'étonnant ne vient toutefois pas de l'affirmation de cette thèse qui découle du refus de séparer la méthode du contenu, mais bien de ce que Castoriadis la retourne contre Hegel et Marx en leur reprochant de prétendre soumettre l'histoire à la *raison* de son évolution. Refuser de dissocier la thèse *methodologique* de la thèse *ontologique*, c'est en effet, pour Castoriadis, affirmer avec force la *contingence* de chaque figure social-historique, c'est-à-dire l'autonomie existentielle des significations qui la structurent.

Il convient ici d'anticiper sur une objection qui ne manquera pas d'être soulevée : cette thèse de Castoriadis ne conduit-elle pas à admettre possible l'advenue de

44. IIS, 291.

45. IIS, 292-293.

46. Voir J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, p. 451.

n'importe quelle figure à n'importe quel moment de l'histoire, de sorte que la société capitaliste pourrait, par exemple, céder place à une organisation proche de celle du monde féodal ? Castoriadis moquerait une telle suggestion, dans la mesure où l'affirmation de la création en histoire n'interdit nullement de reconnaître que toute signification « apparaît comme l'existence simultanée d'un ensemble infini de possibles et d'un ensemble infini d'impossibles donnés pour ainsi dire d'emblée »⁴⁷. Remarque qui ne vaut évidemment pas comme reconnaissance implicite du fait que ce qui est *existentiellement indéterminé* reste *logiquement déterminable*, ainsi que le pensait Hegel. Car, même si elle parvient à éclairer une évolution historique, l'explication reste toujours incomplète : « Une critique historique concrète peut évidemment contribuer à "rendre intelligible" (*ex post*, et on ne saurait oublier les problèmes sans fin qu'entraîne cette clause) une partie considérable de l'enchaînement des événements, des actions des hommes, et de leurs réactions, etc. Elle ne permet jamais de sauter de cette description et de cette compréhension partielle des situations, motivations, actions, etc., à l'"explication du résultat".⁴⁸ » La position de Castoriadis se manifeste dans toute sa radicalité : interdisant de distinguer entre la *logique* et la *dynamique* de l'histoire, elle conduit à l'abandon du principe de raison en histoire.

3. L'institution imaginaire de l'autonomie

Castoriadis ne se satisfait pas de dénoncer les limites de la pensée héritée face au changement historique, il veut également élucider les conditions de son avènement. Si la notion de symbolique permet de saisir la spécificité

47. IIS, 67.

48. « La source hongroise », CS, 384.

d'une société, elle n'explique pas l'altération de cette société au cours du temps. Pour cela, il faut, selon Castoriadis, la référer à une autre instance, plus fondamentale et seule à même de faire être ce qui n'a jamais été, fût-ce en puissance : l'imaginaire social.

L'imaginaire social

Admettre le nouveau, répète inlassablement Castoriadis, c'est admettre qu'il est *création*. Et pour le social, cette création est *institution* au sens fort du terme, à savoir un ensemble de *significations* qui structurent la société, qui en marquent la spécificité et la font saisir comme un tout. Reconnaître que « toute société crée son propre monde, en créant précisément les significations qui lui sont spécifiques »⁴⁹, c'est affirmer que le symbolique, c'est-à-dire « la manière d'être sous laquelle se donne l'institution »⁵⁰, ne se suffit pas à lui-même et « se réfère nécessairement à quelque chose qui n'est pas du symbolique »⁵¹.

Il est en effet impossible à une « interprétation purement symbolique des institutions » d'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'autonomiser ? »⁵² Sans entrer dans les raisons, « profondément liées », de ces limitations, bornons-nous à préciser, d'une part, que l'arbitraire du signe invite à se demander pourquoi tel signe particulier s'est imposé quand un autre eût tout aussi bien convenu ;

49. CL 4, 127.

50. IIS, 174.

51. IIS, 219.

52. IIS, 206.

et d'autre part, que le sens ne peut se limiter à n'être qu'un effet de structure⁵³ ; 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 considérée »⁵⁴, en renversant la priorité accordée au symbolique par tout le courant structuraliste, accusé de rester aveugle devant la création de sens. Par imaginaire, il faut 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 symbolique », seule instance capable de création véritable. Insistant sur l'originalité de son approche, Castoriadis précise que cet imaginaire n'est nullement du spéculaire : il n'est pas « image *de* », mais « création incessante et essentiellement indéterminée de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question *de* "quelque chose" »⁵⁵.

L'imaginaire se présente ainsi comme seul apte à rendre compte de significations sociales que l'on ne

53. Ce qu'a fait valoir P. Ricœur dans son opposition à C. Lévi-Strauss. Voir C. Lévi-Strauss, « Réponse à quelques questions », *Esprit*, n° 322, 1963, et IIS, 209.

54. IIS, 219.

55. IIS, 7-8.

peut ni (re)construire logiquement, comme c'est le cas dans une perspective hégélienne, ni déduire de la nature, à la manière des fonctionnalistes : n'étant ni rationnelles, ni réelles, elles doivent être comprises comme *imaginaires*. Dire qu'elles sont *sociales*, c'est manifester qu'elles ne sont imputables à aucun être empirique, et renvoient plutôt au collectif anonyme que représente la société : « Création de l'imaginaire social, elles ne sont rien si elles ne sont pas partagées, participées par ce collectif anonyme, impersonnel qu'est à chaque fois la société. » Extrêmement critique à l'égard de l'individualisme méthodologique, Castoriadis refuse de considérer que la société soit réductible à l'intersubjectivité ou à l'interaction individuelle : il est en effet impossible de penser un sujet sans le langage, or, fait-il remarquer, « aucune "coopération" de sujets ne saurait créer le langage »⁵⁶. D'où le paradoxe propre à l'avènement du social : l'institution qui est *création* d'une société la spécifie en retour comme *société* – c'est-à-dire comme société *une*. En d'autres termes, la société s'institue en instituant un monde de significations.

Le cercle de la création

S'expliquant sur le choix de ce « terme à l'histoire chargée », qu'est celui de création, Castoriadis parle bien sûr de sa volonté d'« en finir avec les subterfuges et les sophismes concernant la question du *nouveau* » qui n'est pensable que comme création, mais il ajoute une autre raison : celle de « mettre en lumière le caractère "intrinsèquement circulaire" de l'apparition de la nouvelle forme »⁵⁷. L'important est en effet de reconnaître

56. CL 3, 114.

57. CL 5, 212. L'expression même de « cercle de la création » se trouve dans le même texte à la page 223. Voir aussi CL 2, 368.

que « la société est toujours création, et création d'elle-même : autocréation ». C'est ici que se fait jour toute la radicalité de la thèse qui conduit à affronter ce paradoxe voulant que toute société se presuppose elle-même. Comme le souligne Castoriadis, « pour qu'Athènes existe, il faut des Athéniens et non pas des "humains" en général ; mais les Athéniens ne sont créés que dans et par Athènes ». Ainsi devons-nous admettre que « nous ne nous trouvons pas devant un assemblage d'éléments préexistants, dont la combinaison aurait pu produire des qualités nouvelles ou additionnelles du tout ; les quasi (ou pseudo) "éléments" d'une société sont créés par la société elle-même »⁵⁸.

Castoriadis n'était pas dupe de l'accueil trop souvent réservé à sa thèse. « On hausse les épaules devant l'idée de création d'un champ social-historique », note-t-il de manière quelque peu désabusée, avant de souligner qu'une telle attitude relève de la non-reconnaissance de l'être même du social-historique et la résistance psychologique à l'idée de création qui « paraît incroyable »⁵⁹. La critique développée par Habermas nous paraît à cet égard fort significative, révélant les malentendus que l'idée de création imaginaire du social suscite. Si l'auteur du *Discours philosophique de la modernité* refuse la thèse de Castoriadis, c'est, dit-il, « parce que l'économie de sa conception de la société ne laisse aucune place à une praxis intersubjective, qui puisse être attribuée aux individus socialisés »⁶⁰. Il faudrait alors éviter de faire de l'origine du social ce point aveugle lié à l'idée d'auto-création. Ce qui semble tout à fait possible à Jean-Marc Ferry qui entend lui aussi « contester les implications

58. CL 5, 267.

59. CL 5, 264-265.

60. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1986, p. 392.

radicales » du « créationnisme historique » de Castoriadis, lequel aurait péché pour avoir limité l'application du principe de compréhension à la seule dimension synchronique. « Pourquoi et au nom de quoi, demande ainsi Jean-Marc Ferry, l'application méthodologique de ce même principe ne serait-elle étendue à la diachronie historique, alors même que nous sommes capables de *comprendre une cohérence, dans cette dimension, c'est-à-dire dans la dimension de la succession des formes de vie, significations, institutions historiques ?* » Il donne toutefois la réponse lui-même en précisant que « l'extension du principe de compréhension dans la dimension de la diachronie historique » suppose de « faire droit à la représentation d'une *succession irréversible*, qui est précisément le "schème" de la causalité [selon Kant]... »⁶¹. Mais c'est là s'en tenir au niveau que Castoriadis tâche de dépasser : celui de la pensée héritée⁶². Il nous semble donc que la critique de la création imaginaire du social, avancée par Habermas et reprise par Ferry, porte à faux, parce qu'elle rate la dimension ontologique de l'approche qu'elle conteste et que Fabio Ciaramelli souligne à juste titre : « Ici la circularité n'affecte pas uniquement la compréhension de la création, mais son événement même, qui demeure insondable.⁶³ »

Ainsi, est-ce encore une fois la pensée héritée qui se trouve en cause en ce qu'elle interdit de reconnaître l'existence « du social-historique en tant que collectif anonyme », et de « son mode d'être en tant qu'imagi-

61. J.-M. Ferry, *Habermas, L'éthique de la communication*, op. cit., p. 456.

62. Sur le fait que l'irréversibilité n'est pas à penser à partir de la causalité, voir CL 3, 272-273.

63. « Le cercle de la création », in G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, op. cit., p. 88.

naire radical *instituant et créateur de significations* » ; existence qui se trouve pourtant « montrée (et même “démontrée”) par ses effets irréductibles »⁶⁴. C'est toujours une même attention soutenue portée à la *réalité effective* qui conduit Castoriadis à mettre en lumière les limites de l'ontologie traditionnelle ne reconnaissant que trois types d'être – la chose, la personne, l'idée –, et qui va le pousser à élaborer de nouvelles catégories de pensée, afin de rendre compte de ce qui est resté incompris jusqu'ici.

Nous n'entrerons pas dans cette tentative de Castoriadis de développer une nouvelle logique qui ne soit pas dominée par l'approche de l'être comme *déterminé*. Parce que la logique classique se borne à classer ou grouper des éléments envisagés à partir du principe d'identité, Castoriadis l'appelle « logique ensembliste identitaire » ou, par contraction, « logique ensidique ». Une telle logique est certes toujours à l'œuvre dans l'institution sociale⁶⁵, mais ne suffit pas à en rendre compte, incapable qu'elle est de faire droit à la dimension imaginaire qui suppose l'impossibilité d'une détermination intégrale de ce qui se vit. La nouvelle logique doit prendre en compte une réalité qui, n'étant pas pensable comme ensembles d'éléments identiques à eux-mêmes, n'est pourtant pas pur chaos – Castoriadis parle alors de *magma* –, sans quoi il ne saurait y avoir institution. C'est une tâche ambitieuse qui se heurte à nombre de difficultés, à commencer par le fait que la logique des magmas ne peut se dire que dans le langage de la pensée héritée qu'elle entend pourtant dépasser⁶⁶. Mais les écueils rencontrés n'invalideront pas pour autant l'orientation générale de la thèse de Castoriadis.

64. CL 3, 54.

65. Voir CL 1, 205.

66. Voir CL 2, 393.

L'institution même de la société relève donc d'une *création*, celle de l'imaginaire collectif et anonyme que représente cette société. 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 ». Cela ne retire rien à sa dimension créatrice, assure Castoriadis, puisque ce *conditionnement* n'est nullement *déterminant* ; c'est pourquoi il parle de la création de forme comme création *ex nihilo*. Autrement dit, tout en étant des créations « sous contrainte », les significations imaginaires sont « des créations libres et immotivées »⁶⁷. Dit d'une autre manière encore, le fait que « le social-historique émerge dans ce qui n'est pas le social-historique – dans le présocial, ou le naturel »⁶⁸ n'interdit pas de parler de création.

Dans une analyse qui n'est pas sans rappeler Merleau-Ponty⁶⁹, 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'appuient » (*anlehnen*) sur les pulsions d'autoconservation, souligne que l'organisation du social *informe* et *transforme* cette strate sur quoi elle s'étaie, 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 le donné naturel premier ne peut être altéré que dans la mesure où il « se laisse altérer », ce qui signifie que « la "réalité" naturelle est indéterminée à un

67. CL 5, 268.

68. IIS, 305.

69. Voir par exemple *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, pp. 220-221.

degré essentiel pour le faire social »⁷⁰. Nous retrouvons la thèse ontologique déjà signalée sur le rapport de l'être et du temps. « Création, être, temps vont ensemble : être signifie à-être, temps et création s'exigent l'un l'autre », assure Castoriadis, manifestant que l'être est à saisir comme temporalité primordiale⁷¹.

On peut alors saisir la dimension véritable de l'institution dont le surgissement est manifestation de l'être comme *à-être*, dont le sens profond est de masquer le Chaos ou l'Abîme dont elle procède et qui n'est que l'autre nom de l'être. « 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".⁷² » Castoriadis entend en finir avec la fausse opposition de la transcendance et de l'immanence, pour manifester la présence d'une « transcendance » au cœur même de l'immanence qu'elle ne cesse de « travailler » ou 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. Il est littéralement temporalité. »

Les significations imaginaires sociales tendent bien à occulter le Chaos. Comme dans *La Lunette d'approche*, ce tableau de Magritte que commente Pierre Legendre⁷³,

70. IIS, 512-513.

71. CL 2, 8.

72. CL 2, 375. Les citations à suivre qui ne font l'objet d'aucun appel de note sont extraites des pages 364 à 384 du même ouvrage qui reproduisent un article intitulé « Institution de la société et religion ».

73. Voir *La Fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et une Nuits, 1997.

il s'agit de se donner un paysage pour masquer le vide de la nuit abyssale, de construire un monde, de donner du sens, c'est-à-dire d'inventer des institutions. Ce que l'on a trop peu remarqué et sur quoi Castoriadis insiste, c'est que, généralement, l'humanité a répondu à cette exigence en liant ensemble « origine du monde et origine de la société, signification de l'être et être de la signification ». En affirmant qu'ici se révèle l'essence de la religion pour laquelle « tout ce qui est devient subsumable aux mêmes significations », Castoriadis dévoile la présence sourde du religieux au sein même de la société moderne qui prétend pourtant s'instituer à distance de ce dernier : pour elle, en effet, « origine du monde et origine de la société, fonctionnement de l'un et de l'autre sont *liés* ensemble dans et par la "rationalité", les "lois de la nature" et les "lois de l'histoire" ».

Mais les significations imaginaires ne se contentent généralement pas de répondre au Chaos ; elles le *dénient*, ce qui « entraîne nécessairement la position d'une source extra-sociale de l'institution ». Le plus souvent, la société refuse donc de se savoir à l'origine d'elle-même et des significations qui la structurent, elle occulte sa dimension *instituyente*, pour ne se reconnaître qu'en tant qu'*instituée* par un Autre. Ce dernier est donc perçu comme 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 pas être élucidées dans et par l'imaginaire social sont « mentalement et psychiquement impossibles pour les membres de la société »⁷⁴. Et comme les significations imaginaires sociales spécifient ce qui est juste et ce qui est injuste, indiquant par là ce qu'il convient de faire ou non, et établissant des types d'affects sous-tendant les

74. CL 4, 225.

actions qu'elles valorisent⁷⁵, le fait de les rapporter à une origine transcendante par rapport au social porte la marque de l'hétéronomie au sens propre du terme : recevoir les lois d'un Autre.

Résumons. L'histoire manifeste l'émergence du nouveau, ce qui impose de reconnaître la dimension créatrice de la société. Les significations, qui la spécifient comme étant *une* société, ne peuvent ni être rapportées à un antécédent qui tiendrait lieu de cause, ni déduites de la raison ; elles relèvent de l'imaginaire collectif. Nous comprenons alors que la société procède d'une autocréation. Pour le dire avec Castoriadis, « "ce qui" crée la société et l'histoire, c'est la société instituante par opposition à la société instituée ; société instituante, c'est-à-dire imaginaire social au sens radical »⁷⁶. Mouvement qui reste pourtant trop souvent méconnu puisque les sociétés, en un geste profondément religieux, rapportent généralement leur origine à une puissance extérieure à elles. Ce déni de leur propre pouvoir explique que leur institution a lieu dans la clôture du sens, et conduit à les qualifier d'hétéronomes.

Mais cela ne vaut pas pour *toutes* les sociétés. La présente analyse en atteste : elle suppose en effet que la clôture du sens a été rompue, que la société a reconnu sa dimension instituante et connaît la présence sourde du Chaos qui la traverse. Autrement dit, la mise en évidence de l'hétéronomie sociale est toujours le signe d'une autonomie. Celle-ci, comme toute signification sociale, 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. Si tout discours sur l'autonomie s'exprime

75. Voir CL 4, 127-128.

76. CL 2, 264.

nécessairement au sein d'une société ayant brisé la clôture du sens, un regard rétrospectif sur le moment de cette rupture doit permettre de mieux saisir ce que l'autonomie signifie ; ce qui explique l'intérêt croissant de Castoriadis pour la Grèce ancienne où pour la première fois s'est manifestée l'autonomie sociale, sa pensée et ses institutions politiques.

III

L'autonomie comme projet

Nous l'avons souligné dès l'introduction : le projet d'autonomie structure l'engagement et la pensée de Castoriadis. L'autonomie désigne le fait de se gouverner, de se diriger sans être sous la tutelle d'un autre, comme disait Kant. Ainsi comprise, elle représente davantage une disposition qu'un contenu – que l'on ne saurait du reste définir sans en trahir la nature. À l'auteur de la *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* Castoriadis réplique qu'au-delà de la dimension individuelle, l'autonomie n'a de sens que dans une société ayant perçu et accepté le fait d'être l'origine d'elle-même, que dans une organisation sociale qui refuse toute transcendance pour se donner ses propres lois, c'est-à-dire une démocratie. On entend ordinairement par là le mode de gouvernement des sociétés occidentales modernes, mais la démocratie est d'invention plus ancienne. Et c'est vers son origine, en Grèce antique, que Castoriadis tourne le regard afin de saisir l'esprit d'un tel régime analysé comme la première manifestation concrète du projet d'autonomie. À ses yeux, la démocratie grecque représente toutefois moins un modèle qu'« un germe ».

L'autonomie se laisse comprendre comme démocratie en un sens radical et radicalement critique à l'égard des organisations politiques modernes au prétexte que ces dernières, trop soucieuses de prévenir les

risques inhérents à la souveraineté populaire, n'ont eu de cesse d'en limiter la portée. Comme, malheureusement, ces risques se sont avérés plus que de simples éventualités, on peut se demander si la défense d'une autonomie sans limitation est bien réaliste et si elle n'invalide pas le projet d'autonomie.

1. Un projet social-historique

La pensée du social-historique proposée par Castoriadis gagne à passer à un niveau d'analyse concrète. La modernité lui offrira un beau laboratoire pour comprendre les contradictions d'un monde dont le développement suscite les plus vives critiques. Dès la période de *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis y voit un paradoxe qui ne se laisse comprendre qu'en postulant une dualité foncière des sociétés modernes, qui se sont structurées à partir des deux significations imaginaires hétérogènes, l'une renvoyant à la maîtrise rationnelle, l'autre à l'autonomie.

L'autonomie apparaît comme une création sociale faisant signe vers sa première expression, en Grèce classique. Pourquoi en Grèce ? Castoriadis ne voit là aucune nécessité, puisque, comme nous le savons, il refuse de réduire ce qui relève d'une création historique à une causalité antécédente. Cela « aurait pu ne pas s'opérer, ou s'opérer ailleurs », assure-t-il ; mais c'est un fait, « ce n'est qu'en Grèce que le travail de cette rupture est indissociablement lié avec et porté par un mouvement politique »¹. C'est pourquoi il importe de revenir sur ce moment inaugural, sans nostalgie, mais en s'efforçant de saisir au mieux la manière dont l'autonomie s'est concrètement manifestée.

1. CFG, 277. Une telle rupture s'est partiellement produite « en Inde ou en Chine à peu près à la même époque », précise Castoriadis.

Comme beaucoup, Castoriadis constate que les sociétés modernes « se sont instituées précisément en rompant avec l'univers religieux ». Il ne faut cependant pas comprendre cette rupture « comme une fin en soi », mais la rapporter à « deux significations centrales, toutes deux hétérogènes, pour ne pas dire radicalement opposées à la religion ». Quelles sont ces significations ? « Il s'agit, d'une part, de la signification de l'expansion illimitée d'une prétendue maîtrise prétendument "rationnelle" sur le tout, nature aussi bien qu'êtres humains, qui correspond à la dimension capitaliste des sociétés modernes ; d'autre part, de la signification de l'autonomie individuelle et sociale [...] qui correspond au projet démocratique, émancipatoire, révolutionnaire. » Si ces deux significations imaginaires ont émergé quasi simultanément vers la fin du Moyen Âge, si elles prennent toutes deux leur distance vis-à-vis de la religion, elles ne sont pas moins à comprendre comme « en principe antinomiques entre elles », ce qui « n'a pas empêché leur contamination réciproque multiple »².

La première s'exprime au travers de la révolution galiléenne qu'elle autorise, mais aussi, sur le plan philosophique, à travers ce qui doit se comprendre comme un véritable « énoncé programmatique » : « atteindre au savoir et à la vérité pour "nous rendre maîtres et possesseurs de la nature" ». Prenant ses distances avec Descartes, pour ne retenir qu'une formule sortie de son contexte, Castoriadis assure que « c'est dans cet énoncé du grand philosophe rationaliste que l'on voit le plus clairement l'illusion, la folie, l'absurdité du capitalisme »³.

2. CL 4, 129-130.

3. EA, 38. Faut-il rappeler que le passage célèbre de la sixième partie du *Discours de la méthode*, auquel Castoriadis fait allusion, parle de « nous rendre *comme* maîtres et possesseurs de la nature » ? Le « comme » exprimant une restriction qui n'est nullement anodine.

Cette tendance à la maîtrise totale des choses comme des êtres lui paraît en effet mortifère ; et, à l'en croire, si elle a pu « fonctionner et se développer, ce n'est pas *malgré*, mais *grâce* au conflit qui existait dans la société, et concrètement [...] grâce au fait que la société devait s'instituer aussi comme société reconnaissant un minimum de libertés de droits de l'homme, de légalité, etc. »⁴. Ainsi, la visée de maîtrise totale est-elle profondément contradictoire puisqu'elle suppose ce qu'elle nie : le projet d'autonomie qui constitue l'autre tendance fondamentale structurant les sociétés occidentales modernes. La raison des Lumières dans laquelle Hegel voyait l'expression de la subjectivité, principe normatif des temps modernes⁵, renvoie donc en fait à *deux significations imaginaires hétérogènes entre elles*.

L'intérêt d'une telle lecture de la modernité est évident. D'une part, elle éclaire la dualité perçue dans l'œuvre de Marx ; les deux éléments hétérogènes de cette dernière – la pensée de la *praxis* et la théorisation scientifique – apparaissant comme le reflet des deux significations imaginaires sociales dégagées. Mais d'autre part, elle éclaire aussi et surtout bien des problèmes liés à l'évolution sociale actuelle. D'un côté, elle permet de montrer que l'écologie ne peut qu'être « subversive » : manifestant « l'impact catastrophique de la logique capitaliste sur l'environnement naturel et sur la vie des êtres humains » ; une approche écologique ne peut que récuser « le motif central selon lequel notre destin est d'augmenter sans cesse la production et la consommation » – ce qui revient à remettre en question « l'imaginaire capitaliste qui domine la planète »⁶. Si l'on admet

4. CL 4, 130.

5. « Le principe du monde moderne est, en général, la liberté de la subjectivité » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 273, add., trad. R. Derathé et J.-P. Frick, Paris, Vrin, 1986, p. 283).

6. SD, 237. Voir aussi AE.

par ailleurs que la dualité du monde moderne se reflète dans chacun des éléments du social, nombre de débats sur les conséquences de la mondialisation s'éclaircissent. Celle-ci oblige en effet à abandonner les grilles de lectures classiques faisant par exemple de l'État et de ses institutions de simples organes au service de la classe dominante – pourquoi, sinon, lutter contre leur démantèlement actuel ? Il serait sans doute temps de comprendre que de telles institutions sont *aussi* l'expression du projet d'autonomie, qu'elles sont *aussi* garantes de droits qui sont bien des droits acquis ou *conquis*. Si l'on peut toujours dénoncer l'école ou la justice comme des auxiliaires d'un pouvoir visant la maîtrise des hommes et de la nature, il convient de les voir *aussi* comme porteuses d'une résistance à un tel pouvoir⁷.

Mais seule la signification imaginaire qui correspond au projet d'autonomie retiendra notre attention. Que recouvre un tel projet ? Si l'étymologie n'explique pas tout, au moins permet-elle des précisions salutaires. Autonomie veut dire : poser soi-même (*auto*) les lois (*nomos*) ; elle désigne le fait de se gouverner. Au-delà de la dimension individuelle, l'autonomie renvoie à l'organisation du social qui ne peut être que démocratique – terme lui aussi éclairé par l'étymologie : le pouvoir (*kratos*) du peuple (*démos*). Le projet d'autonomie n'est pas pure création du monde moderne, mais renvoie à la Grèce classique où il a émergé pour la première fois dans l'Histoire, sous la forme « d'une activité collective visant explicitement l'institution globale de la

7. Précisons que nous ne méconnaissions pas le fait que Castoriadis a toujours été hostile à l'État, compris comme instance de pouvoir séparée au sein du monde social ; nous soulignons simplement l'intérêt de son approche de la modernité pour l'analyse des évolutions en cours. Voir « Ni résignation ni archaïsme », in SD, 267-269.

société, s'efforçant ouvertement de la changer et y parvenant dans une large mesure »⁸.

Retour sur la Grèce ancienne

Castoriadis le rappelle souvent, « c'est le même mouvement, qui ébranle, à partir de la fin du VII^e, à la fois les institutions politiques et sociales et les idées et représentations jusqu'alors incontestées ». Et, dans la mesure où ce mouvement « est contestation et mise en question de l'imaginaire social institué, de l'institution (politique, sociale, "idéologique") établie de la cité et des significations imaginaires et sociales que celle-ci porte », à travers lui « naissent simultanément démocratie et philosophie ». Comprenons bien : le mouvement dont il est ici question ne doit pas être vu comme « simple mise en question de cette institution-ci à laquelle on préférerait une autre ; mais comme mise en question du *fondement* et de la *raison d'être* de l'institution, de la justification du *nomos* – de ce *nomos-ci* comme de *tout nomos possible* »⁹.

Précisons tout de suite qu'aux yeux de Castoriadis, ce mouvement correspond à l'émergence de *la* politique, au sens fort du terme, marqué par l'emploi du féminin, qu'il tient à distinguer de son emploi au masculin et dont l'usage actuel lui paraît « stupide »¹⁰. Il considère en effet *le* politique, relevant de « la dimension explicite, implicite, parfois insaisissable, qui a affaire avec le pouvoir », comme une composante essentielle de toute société. Aussi peut-on dire que les sociétés qui sont structurées par la seule dimension *du*

8. CL 6, 130-31.

9. CL, 271.

10. « La relativité du relativisme », *Revue du MAUSS*, n° 13, p. 25.

politique sont *hétéronomes* ; le pouvoir qui s'y exerce renvoie en effet à une instance considérée comme extérieure au social qu'il n'est aucunement possible de remettre en cause. La politique, au contraire, doit être entendue comme la mise en question de ce même pouvoir, de sa *légitimité* ; ce pourquoi elle lui paraît aller de pair avec la philosophie. « Politique : mise en question des institutions établies. Philosophie : mise en question des *idola tribus*, des représentations collectivement admises. ¹¹ »

Il ne saurait être question de *rendre exhaustivement raison* de l'émergence d'un tel mouvement, d'en exposer les causes déterminantes ; ce qui n'interdit nullement de l'éclairer. Notre propos n'étant pas historique, nous nous contenterons de souligner deux éléments constitutifs de cet avènement de la politique et de la philosophie sur lesquels Castoriadis a particulièrement insisté. Le premier concerne la création d'un espace public, d'un domaine « qui "appartient à tous" (*ta koina*) », où « le "public" cesse d'être une affaire "privée" – du roi, des prêtres, des hommes politiques, des spécialistes, etc. », et où « les décisions touchant les affaires communes doivent être prises par la communauté » ¹². Marcel Detienne a éclairé le changement de régime de vérité contemporain d'une telle création ¹³. Longtemps attachée à la parole des poètes et des mages inspirés, chargés de lutter contre l'oubli par le rappel des nobles actions, la vérité a relevé de l'assertorique : s'imposant d'elle-même, elle ne supportait aucune contestation. Mais, au cours du VI^e siècle, apparaît, au sein d'un espace démocratique de discussion, une autre forme de vérité

11. CL 4, 225.

12. CL 2, 294.

13. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1995.

s'opposant non plus à l'oubli, mais à la tromperie et à l'erreur, insistant sur les procédures de sa propre validation. Il faudrait, avec Jean-Pierre Vernant, rappeler ici le rôle des Milésiens dont l'œuvre « représente bien une innovation radicale » : « Ni chanteurs, ni poètes, ni conteurs, ils s'expriment en prose, dans des textes écrits, qui ne visent pas à dérouler, dans la ligne de la tradition, le fil d'un récit, mais à exposer, concernant certains phénomènes naturels et l'organisation du cosmos, une théorie explicative. ¹⁴ » Ce passage du mythe à la rationalité est évidemment lié à l'autre élément : l'absence de révélation. Or, comme le souligne Castoriadis de manière lapidaire, « pas de révélation, donc pas de dogme, pas de vérité *ne varietur* reposant sur une autorité transcendante » – ce qui permet la « recréation perpétuelle du mythe » dont « l'exemple le plus frappant, le plus prégnant, le plus riche » est la tragédie ¹⁵. Par ailleurs, précise Moses Finley, les dieux olympiens restaient sans secours pour la conduite quotidienne, car non seulement ils étaient « dénués de toute qualité morale », mais n'ayant pas créé le monde, « ils n'en étaient donc pas responsables » ¹⁶. On comprend que « la création de la démocratie et de la philosophie, et de leur lien, trouve une pré-condition essentielle dans l'imaginaire grec » ¹⁷.

14. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 405.

15. CFG, 141-142. L'expression *ne varietur* signifie littéralement « qu'il ne soit pas changé » ; c'est-à-dire : « qu'il ne soit rien changé ». En droit, cette expression indique que l'on appose un paraphe sur un acte afin d'éviter toute substitution de pièce ; de manière plus courante, elle signale le caractère immuable d'une chose ou d'un état.

16. M. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, trad. C. Vernant-Blanc et M. Alexandre, Paris, coll. « Points-Histoire », 2002, p. 171.

17. CL 2, 283.

Mais qu'en est-il au juste de ce dernier ? Ce qui le caractérise, qui représente le deuxième élément sur quoi Castoriadis insiste, c'est son caractère *tragique*. Et il n'hésite pas à le manifester à partir du triple questionnement kantien, lequel demande ce qu'en tant qu'humain, c'est-à-dire en tant qu'être radicalement fini dont l'entendement ne peut opérer que dans les limites de l'expérience possible, a) je puis savoir, b) je dois faire, et c) il m'est permis d'espérer. Aux deux premières questions, les Grecs n'ont pas véritablement apporté de réponse dans la mesure où, rompant la clôture du sens, ils ont plutôt ouvert un débat sans fin. À la troisième, concernant l'espoir, affirme Castoriadis, ils ont répondu par « un : rien, massif et retentissant »¹⁸. Cette vision tragique s'exprime de manière parfaitement assumée dès Homère, comme l'atteste, par exemple, la réponse d'Achille lors du passage d'Ulysse aux Enfers, assurant qu'il vaut mieux être un valet de bœufs, au service d'un pauvre fermier, que de régner sur un peuple de morts¹⁹. Cette vision trouve très tôt une traduction philosophique dans un des premiers textes authentifiés, celui d'Anaximandre qui fait de l'*apeiron*, de l'illimité, l'élément même de l'être ; ce qui conduit à voir la *dikè*, la justice, comme réparatrice de ce chaos primordial, non comme l'expression d'un ordre prédonné²⁰.

L'expérience grecque fondatrice est donc celle de l'absence d'ordre naturel, de la primauté du chaos sur le *cosmos*. C'est elle, assurément, qui invite au questionnement philosophique, compris comme questionnement

18. CL 2, 283-284.

19. Homère, *Odyssée*, Chant XI, v. 488-491.

20. *Simplicius* : « Anaximandre a dit que l'illimité est le principe des choses qui sont... » (Fragments, B I, trad. J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1988, p. 39). Voir CFG, 279.

sans fin ; c'est elle encore qui rend nécessaire l'institution sociale afin de structurer ce qui ne l'est pas spontanément. On le voit, il y a « plus que convergence profonde : il y a identité essentielle entre cette saisie imaginaire du monde et l'activité politique (et philosophique) du monde grec »²¹.

La dimension politique de l'autonomie

Revenons un instant sur la rupture historique fondamentale qui s'opère en Grèce classique et qui doit se comprendre comme rupture de la clôture du sens. L'essentiel pour Castoriadis se résume à trois éléments : la découverte au sens fort (*découverte*) ou la « dés-obturation », comme il dit, du Chaos comme élément même de l'Être ; la reconnaissance du risque de démesure liée à l'absence d'ordre ; la prise de conscience, enfin, de la nécessité de lutter contre cette *hubris* par le biais de l'institution de la démocratie. Ce dernier point pourra étonner, mais Castoriadis est ici formel : « La création de la démocratie est, philosophiquement, une réponse à l'ordre a-sensé du monde, et la sortie du cycle de l'*hubris*.²² » La démocratie est en effet le seul régime qui reconnaît à la fois l'inexistence d'une norme transcendante (ce qui rend toute loi particulière contingente) et la nécessité d'une loi.

Cette auto-institution explicite inaugure bien le projet d'autonomie, au sens où les Grecs pouvaient dire : « C'est nous qui posons nos lois. » Mais, demanderait-on, que recouvre ce *nous* ? qui est le *sujet* de l'autonomie ici ? La réponse est bien connue : il s'agit du *dêmos*, du peuple, ou plus exactement de la communauté des citoyens, puisque les femmes, les esclaves ou

21. CFG, 288-289.

22. CFG, 291.

les étrangers étant exclus d'une telle participation, seul le dixième environ de la population était concerné. Cette restriction de fait ne doit toutefois pas masquer l'essentiel *pour nous*, qui est que l'organisation sociale relevait *en droit* d'une décision collective. C'est là le sens premier de la démocratie qui repose sur la souveraineté populaire. Précisons les choses. Le *dêmos* est dit autonome dans la mesure où il est lui-même *effectivement* responsable des affaires de la Cité ; ce qui suppose la participation *effective* des hommes libres. Celle-ci, rappelle Castoriadis, « se matérialise dans l'*ecclêsia*, l'Assemblée du peuple qui est le corps souverain agissant. Tous les citoyens ont le droit de prendre la parole (*isègoria*), leurs voix pèsent toutes du même poids (*isopsèphia*), et l'obligation morale est faite de parler en toute franchise (*parrhèsia*). Mais la participation se matérialise aussi dans les tribunaux où il n'y a pas de juges professionnels ; la quasi-totalité des cours sont formées de jurys dont les membres sont tirés au sort »²³.

La démocratie grecque est donc 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 là 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 que l'on ne saurait se passer de délégués ou de représentants. Mais alors ils doivent être révocables *ad nutum* ; car, dès qu'il y a permanence,

23. CL 2, 288. Les citations à venir qui ne font l'objet d'aucune note renvoient au texte intitulé : « La polis grecque et la création de la démocratie » (CL 2, 261-306).

même temporaire, de la représentation, « l'autorité, l'activité et l'initiative politiques sont enlevées au corps des citoyens » – ce qui faisait dire à Bourdieu que « l'usurpation est à l'état potentiel dans la délégation »²⁴. Le refus de l'expertise politique, ensuite. « L'expertise, la *technè* au sens strict, est liée à une activité "technique" spécifique, et est reconnue dans son domaine propre », rappelle Castoriadis, qui n'hésite pas à affirmer que l'idée même de « spécialistes de l'universel » et de « techniciens de la totalité » « tourne en dérision l'idée même de démocratie ». Il faut dire qu'en Grèce ancienne prévalait le principe selon lequel « le bon juge du spécialiste n'est pas un autre spécialiste, mais l'*utilisateur* ». Répondant aux Athéniens voulant priver le peuple de sa souveraineté, pour le choix des magistrats, comme en matière économique, Aristote fait ainsi valoir que « dans certains domaines, le fabricant ne saurait être ni le seul ni le meilleur juge, dans la mesure où ceux qui ne sont pas techniciens ont aussi à connaître des produits : [...] dans le cas du festin c'est le convive et non le cuisinier qui jugera le mieux »²⁵. Et pour ce qui est des affaires publiques, qui d'autre que le peuple lui-même peut juger au mieux ? Dernier point, enfin : 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 qu'atteste, d'une certaine manière, l'absence de terme en ancien grec pour désigner une telle instance.

Retenons donc que la Grèce a bien inventé ou créé à la fois la démocratie et la philosophie, et que ce n'est pas un hasard si c'est de manière simultanée : les Grecs

24. « La délégation et le fétichisme politique », in *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 190.

25. Aristote, *Les politiques*, III, 11, 14 ; 1282a ; trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 243.

ont perçu l'absence de transcendance, ont su saisir l'Être comme Chaos, et c'est bien pourquoi ils ont inauguré un questionnement infini en droit sur le sens.

2. Le sens de la démocratie

L'étude que propose Castoriadis de la Grèce classique permet de poser un regard neuf sur l'histoire de la pensée occidentale. D'une part, elle aborde les différents aspects du monde grec de manière globale, quand « on s'est presque toujours borné à juxtaposer : il y aurait eu la poésie épique, puis la démocratie, la tragédie, la philosophie, puis ceci et cela – c'est le miracle grec »²⁶. On ne peut que souligner ici la proximité de Castoriadis avec « ce courant qui est brillamment représenté en France par Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet et Marcel Detienne »²⁷, même s'il insiste davantage que ces derniers sur la co-émergence de la communauté politique et de la pensée philosophique. Mais, d'autre part, mettant l'accent sur la reconnaissance de l'absence de toute loi extérieure au social, caractéristique de l'autonomie, Castoriadis conduit à voir la pensée de Platon comme étrangère à l'esprit grec²⁸. Elle est en effet une tentative d'imposition du sens dont la puissance propre explique qu'elle résonne encore avec une étrange vivacité dans la pensée contemporaine, ainsi que l'atteste l'œuvre d'un Leo Strauss, par exemple, pour qui l'essentiel de l'apport des Grecs est la découverte de la nature comme norme²⁹.

26. CFG, 58.

27. CFG, 143. Courant auquel il faudrait ajouter d'autres noms, comme ceux de J. de Romilly et de C. Mossé.

28. Ce qui suggère un rapprochement avec la pensée de Nietzsche à laquelle Castoriadis ne fait pourtant guère référence.

29. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, chap. III, pp. 82-114.

Mais – faut-il le rappeler ? – l'œuvre de l'auteur de la *République* ne peut être comprise sans mention à la décadence d'Athènes dont il fut contemporain ; quant à la pensée anti-moderne du droit, chacun sait qu'elle est une réaction aux barbaries ayant ravagé le siècle achevé. Toutes deux visent donc à conjurer des dérives bien réelles et l'on peut légitimement se demander si Castoriadis, pourtant toujours soucieux de l'histoire effective, ne sous-estime pas le risque de démesure que représente un pouvoir qui ne connaît aucune limitation de principe ; ce qui conduit à voir si ses vues sur la démocratie comme incarnation du projet d'autonomie sont vraiment tenables.

La torsion platonicienne

Nous l'avons déjà souligné, la Grèce dont parle Castoriadis est celle qui va du VIII^e au V^e, c'est-à-dire d'Homère à Socrate. Autant dire qu'elle n'est pas celle de Platon, lequel, profondément marqué par le déclin d'Athènes après la guerre du Péloponnèse, va s'appliquer à dissocier philosophie et démocratie, assurant que les hommes ne verront pas leurs maux cesser avant que les philosophes ne deviennent rois ou les rois philosophes³⁰. Pour la Cité, le Bien c'est l'ordre, dont un des éléments caractéristiques est la division du travail, laquelle vaut évidemment aussi pour la direction des affaires publiques. La spécificité des tâches est chose essentielle au bon fonctionnement de la collectivité : être juste, c'est faire ce qui nous incombe et *s'en tenir là*. Ainsi Platon restaure-t-il un monde où les affaires publiques sont aux mains de quelques-uns. Ce pourquoi

30. Platon, *Lettre VII*, 326, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », tome 2, 1186-1187. Voir aussi : L. Brisson, *Lectures platoniciennes*, Paris, Vrin, 2000, pp. 15-24.

Castoriadis parle de « torsion platonicienne »³¹, entendant par là l'opposition au mouvement qui s'était affirmé durant les trois siècles précédents par le biais d'une invention politique et philosophique remarquable. Le point central étant que la lutte de Platon contre la démocratie se double et s'assure d'un *discours* philosophique qui relève d'une ontologie unitaire, puisque l'Être est posé comme le Bien, qui est à la fois le Juste, le Vrai et le Beau.

Il n'est guère besoin d'insister sur la portée historique d'un tel discours ayant marqué la pensée occidentale jusqu'à nos jours, où certains ont entrepris de la déconstruire. Il est plus intéressant pour notre propos de nous arrêter sur les raisons de cette influence qui semblent bien relever d'un double registre. Au plan *philosophique* d'abord, il faut souligner la pente naturelle de la pensée spéculative à viser l'unité de ce qu'elle envisage et qu'elle cherche toujours à ramener au plus petit nombre de principes possibles³². Mais il faut insister, au plan *politique*, sur la réception des critiques adressées par Platon à la démocratie par les philosophes et, plus largement, par tous ceux qui se sentent supérieurs au peuple, jugé bien souvent inculte. Ceci conduisant à une vision aristocratique qui peut prendre diverses formes, allant de la défense de l'élitisme républicain au repli sur soi ou à « la fuite hors du monde »³³, en passant par le soutien au pouvoir institué.

Il faut dire que ce que d'aucuns ont appelé *la haine de la démocratie*³⁴ tire parti d'un individualisme menaçant

31. Voir SV, 322-328 et 336-354.

32. Voir IIS, 253, note 2.

33. Platon, *Théétète*, 176b, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 208.

34. Voir J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005.

le corps social de délitescence. Platon avait déjà parfaitement perçu un tel risque, lui qui dénonçait l'apparente beauté de la démocratie qui, pareille à « un manteau multicolore », est « brodée d'une juxtaposition de toutes sortes de caractères ». Autant dire que dans une cité « pleine de liberté et de licence de tout dire », où chacun peut en faire à sa guise, il ne faut plus parler de bien commun³⁵. La force d'une telle analyse, résonnant d'une étrange actualité, ne peut manquer de troubler. Mais est-ce bien la démocratie telle que Castoriadis l'entend que juge Platon ? Selon ce dernier, l'organisation démocratique est issue de l'*oligarchie*, c'est-à-dire d'un régime dont la richesse est devenue la valeur centrale, et qui, de ce fait, contribue de manière « rapide » et « efficace »³⁶ à l'effacement des idéaux supérieurs. Ce que Platon dénonce là, ce n'est donc pas la démocratie, régime où le public devient totalement public et dans lequel chacun se sent porté vers la politique, mais plutôt ce que Michel-Pierre Edmond nomme une *oklocratie*, à savoir une société atomisée où chacun ne vise que son intérêt propre³⁷. Aussi l'analyse de Platon *en tant que* mise en cause de la souveraineté du peuple ne nous paraît guère pertinente. Il souligne lui-même dans sa *Lettre VII* qu'il s'est détourné des charges publiques auxquelles son éducation l'avait préparé, pour avoir estimé impossible de régénérer une société délitescence sans que les philosophes devinssent rois ou les rois philosophes³⁸. Cette théorie célèbre accrédite l'idée

35. Platon, *République*, VIII, 557c, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1993, p. 428.

36. *Ibid.*, 553d, p. 422.

37. M.-P. Edmond, *Le Philosophe-roi*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2006, p. 121.

38. Voir Platon, *Lettre VII*, 326, trad. L. Robin, Paris, Œuvres complètes, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1990, tome 2, 1186-1187. Selon Platon, la philosophie est la seule manière de saisir le Bien, lequel est le Vrai, le Juste et le Beau.

que Platon combat une situation de corruption où le bien public n'est plus guère pris en compte. Mais là n'est pas la démocratie, qui est le régime où il y a délibération et participation de tous quant aux affaires communes.

Il n'est pas réservé à Platon de percevoir la démocratie pour autre chose qu'elle est et de la dénoncer en lieu et place d'un état social qui lui est pourtant étranger. Quand Tocqueville, par exemple, parle de « démocratie despotique », il use d'une expression que Castoriadis juge dénuée de sens, puisque le despotisme étant toujours « à l'avantage d'une fraction de la société [...] implique l'inégalité »³⁹, quand la démocratie n'a de sens que dans l'égalité. Castoriadis ne peut donc accepter les réserves qu'émet la tradition libérale quant à la démocratie au nom de la garantie des libertés individuelles. Elles trouvent leur origine dans la conception moderne du pouvoir qui le présente toujours comme *séparé* et représentant une menace potentielle pour l'individu. Hobbes en fait une condition de la paix civile⁴⁰, ouvrant la voie pour une approche essentiellement *négative* de la liberté que l'on trouve aussi bien chez Benjamin Constant ou Isaiah Berlin. Il faut saisir cette perpétuation dans le monde moderne d'un imaginaire de la sujétion hérité de l'Ancien Régime, pour comprendre les raisons pour lesquelles Castoriadis fait l'impasse sur la pensée politique moderne, préférant se tourner vers la Grèce.

39. CL 2, 320. Voir aussi CL 6, 146-149.

40. Hobbes demande que les individus passent « une convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : *j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière* » (T. Hobbes, *Léviathan*, § 17, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, pp. 287-288). Il est difficile de dire plus clairement que le Souverain résulte d'un consentement à la sujétion.

Reste que ces critiques de la démocratie pointent une difficulté foncière : celle du risque de la non-limitation du pouvoir des masses ; surtout quand tout est fait pour flatter l'ambition et les désirs égoïstes de ceux qui la composent. 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, demande Platon au livre VII de la *République* ? Comment des individus dominés par un système économique, s'appuyant sur un appareil médiatique extrêmement puissant lui permettant de jouer sur la confusion entre désirs et volonté, « peuvent-ils créer par eux-mêmes les conditions de la liberté », demande Marcuse vingt-quatre siècles plus tard⁴¹ ? Si ce dernier manifeste le souci réel d'une émancipation pour tous, ce n'est généralement pas le problème des philosophes et autres penseurs politiques qui ne cessent de rappeler les dangers d'une démocratie directe et la nécessité de limiter la souveraineté populaire, interdisant de prendre le projet d'autonomie au sérieux.

Le régime du risque assumé

Castoriadis n'ignore bien évidemment pas le risque que recèle l'autonomie sociale, mais il ne partage nullement les vues de ceux qui y voient la marque d'une impossibilité pratique. Il ne cesse en effet d'affirmer qu'il y a là une condition irréductible de la liberté et qu'une démocratie bien comprise se doit d'assumer un tel risque.

Ce que faisait la démocratie athénienne, comme l'indiquent ces deux dispositifs que sont l'ostracisme et la *graphê paranomôn*, qui sont deux inventions visant à

41. H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, trad. M. Wittig et l'auteur, Paris, Minuit, 1979, p. 32.

prévenir l'*hubris*, la démesure. La première consistait à bannir pour dix années un individu dont l'influence sur ses concitoyens pouvait s'avérer un danger pour la démocratie même, quand la seconde permettait de juger quiconque avait fait une proposition illégale. Moses Finley, à qui l'on doit la prise de conscience de l'importance de cette étonnante institution qu'est la *graphê paranomôn*, assure que sa fonction était double : il s'agissait, d'une part, « de modérer l'*iségoria* – c'est-à-dire le droit reconnu à chacun de s'exprimer à l'Assemblée – par la discipline », et, d'autre part, de donner au peuple « la possibilité de reconsidérer une décision prise par lui-même ». Est-il nécessaire de souligner la distance avec le fonctionnement des démocraties modernes ? « Une *graphê paranomôn* aboutissant à une condamnation avait pour effet d'annuler un vote au profit de l'Assemblée grâce au verdict, non pas d'une élite restreinte telle la Cour suprême des États-Unis, mais du *dêmos*, par l'intermédiaire d'un jury populaire nombreux, choisi par tirage au sort », note Finley, faisant remarquer au passage que « si notre système protège la liberté des représentants grâce aux privilèges parlementaires » – lesquels « protègent aussi l'irresponsabilité des représentants » –, « le paradoxe athénien se situait dans une voie tout à fait opposée », puisqu'il « protégeait à la fois la liberté de l'Assemblée dans son ensemble, et celle de ses membres pris individuellement en leur refusant l'immunité »⁴².

Mais au-delà de tels dispositifs, la limitation, ou plutôt l'auto-limitation, des citoyens relevait de la *présentification* du risque de la démesure par la tragédie. Le stasimon⁴³ d'*Antigone* en est le plus bel exemple, qui

42. M. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. M. Alexandre, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1994, pp. 77-78.

43. Rappelons que le stasimon est une partie de la pièce chantée par le chœur.

assure qu'entre toutes les merveilles, l'homme est la plus merveilleuse⁴⁴. Au cours d'un bref commentaire de cette tragédie, Castoriadis invite à se départir d'une interprétation qui en ferait « une espèce de pamphlet contre la loi humaine et pour la loi divine » et souligne opportunément que « le célèbre hymne à la gloire de l'homme, le bâtisseur des cités et le créateur des institutions, s'achève sur un éloge de celui qui est capable de tisser ensemble "les lois du pays et la justice des dieux à laquelle il a prêté serment" »⁴⁵. Hegel nous l'a appris : si tragédie il y a, c'est parce que chacun des points de vue qui s'y exprime est à la fois justifié et limité⁴⁶. La légitimité de Créon vient de la nécessité de lois humaines et du fait que nulle cité ne peut accepter que la soif personnelle de pouvoir la mette en péril ; sa décision, qui est bien *politique*, est parfaitement fondée. Mais Castoriadis remarque justement que « les bases politiques les plus solides peuvent se révéler vacillantes si elles ne sont que "politiques" ». C'est dire que « rien ne peut *a priori* garantir la justesse d'un acte – pas même la raison » ; c'est dire aussi et surtout que c'est folie que de prétendre à tout prix « être sage tout seul ». *Antigone* vise ainsi à mettre les citoyens en garde contre la démesure qui peut « prendre la forme de la volonté inflexible » ou « s'abriter derrière des motivations nobles et dignes – qu'elles soient rationnelles ou pieuses »⁴⁷. On mesure

44. « *Polla ta deina kouden anthrôpou deinoteron pelei* » (Sophocle, *Antigone*, v. 332).

45. CL 2, 300-301.

46. Voir *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., tome 2, p. 32. Selon Castoriadis, le ressort tragique ne tient toutefois pas à une opposition entre deux types de droit : celui de la famille ou du domaine privé et celui de la Cité ou du domaine public ; en effet, « obéir aux lois divines est *aussi* une loi de la cité, obéir aux lois de la cité est aussi une injonction divine » (CL 4, 215).

47. CL 2, 302-303.

alors l'inanité des critiques de Platon à l'égard de la démocratie athénienne : si celle-ci était consciente des risques dont elle était porteuse au point de s'auto-limiter, elle ne saurait être comprise comme le régime où l'on « s'enivre de liberté pure au-delà de ce qui conviendrait »⁴⁸.

Fort de ces rappels historiques, Castoriadis affirme que « la démocratie est le régime de l'autolimitation » ; et donc aussi « le régime du risque historique – autre manière de dire qu'elle est le régime de la liberté – et un régime tragique ». Il invite à une triple prise de conscience, conduisant à reconnaître qu'« il n'est pas de norme de la norme qui ne serait pas elle-même une création historique » ; qu'« il n'y a aucun moyen d'éliminer les risques d'une *hubris* collective »⁴⁹ ; et que poser *a priori* des règles afin d'éviter le risque d'une démesure collective, revient à nier le chaos sur quoi toute société autonome et réellement démocratique se sait et doit se savoir exister. La position pourra paraître radicale, elle n'est pourtant que l'expression conséquente du refus de toute transcendance. Elle ne méconnaît pas « l'échec de la démocratie » à quoi Platon a voulu répondre « en apportant une mesure externe à la société » ; elle assure seulement que c'est là une « réponse fausse – et même vide »⁵⁰, se contentant d'occulter le problème par une construction théorique conduisant à la forclusion de tout questionnement sur le sens de l'être. On comprend la sévérité de Castoriadis à l'égard des conceptions procédurales visant à limiter les risques inhérents à la démocratie par les armes du droit, qu'il considère comme relevant de la simple rhétorique doublée d'une imposture.

48. Platon, *République*, VIII, 562d, *op. cit.*, p. 437.

49. CL 2, 296-297.

50. CFG, 305.

La question se pose toutefois de savoir si, pour être théoriquement cohérente, une telle vue est bien réaliste, et s'il convient de juger tous les régimes à l'aune de l'autonomie véritable. Celle-ci suppose un devoir d'autolimitation, mais quelle force peut-il avoir si toute norme relève d'une création social-historique et qu'il est impossible d'en appeler à une valeur absolue posée comme universel transcendant ? Est-il vraiment suffisant de s'appuyer sur une exigence de justice pensée comme signification imaginaire sociale, si l'on refuse toute dynamique téléologique ? La position de Castoriadis qui entend éviter aussi bien le formalisme kantien que la métaphysique hégélienne paraît d'un coup bien fragile, au point de remettre en question la pertinence du projet d'autonomie qui ne vise « rien d'autre que l'organisation consciente par les hommes eux-mêmes de leur vie dans tous les domaines »⁵¹. Ne faut-il pas alors analyser ce projet comme une survivance de son adhésion au marxisme dont il serait temps de se défaire ? Telle serait la conséquence à tirer de la leçon de Foucault.

La leçon de Foucault

C'est au cours des années soixante-dix que Foucault, pressentant que le concept juridique du pouvoir en masque la réalité, formule l'hypothèse du bio-pouvoir qui ne cherche plus à dire ce qu'est le pouvoir mais à rendre compte de la manière dont il s'exerce. On ne présentera pas l'analyse de Foucault qui mit en évidence une mutation capitale, « l'une des plus importantes dans l'histoire des sociétés humaines »⁵², au cours de laquelle le droit du glaive, qui en était l'expression

51. EMO 2, 9.

52. M. Foucault, « Les mailles du pouvoir », *Dits et Écrits*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, p. 194.

même, s'ordonne à une nouvelle modalité du pouvoir comme gestion de la vie. Bornons-nous à mettre le projet d'autonomie à l'épreuve d'une telle réorientation – les deux perspectives étant quasiment contemporaines.

Alors que Castoriadis affirme, dans un texte daté de 1974, que « la catégorie essentielle pour la saisie des rapports sociaux est celle de la *scission* entre les processus de direction et d'exécution des activités collectives »⁵³, Foucault assure, en 1976, dans *La Volonté de savoir*, qu'« il n'y a pas au principe des relations de pouvoir, et comme une matrice générale, une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés »⁵⁴. Il récuse donc avec force l'idée d'un lieu compris comme l'*autre* du pouvoir, « lieu du grand Refus – âme de la révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure révolutionnaire ». La résistance, assure Foucault, ne peut se penser qu'au pluriel : *des* résistances donc qui, « par définition, ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir »⁵⁵. Nouées au pouvoir, celles-ci ne s'expriment qu'au lieu de son inscription, à savoir au plan de la vie. La vie étant ce sur quoi le pouvoir a prise, elle est également ce qui lui résiste, et ce dans quoi s'enracinent les luttes politiques. Foucault souligne ainsi que les résistances sont un effet du pouvoir, au point qu'elles doivent être perçues comme un élément constitutif de ce à quoi elles paraissent s'opposer.

Foucault invite donc à redéfinir la notion d'assujettissement. Selon l'approche traditionnelle, celle du « pouvoir qui est loi », « le sujet qui est constitué comme sujet – qui est "assujetti" – est celui qui obéit », de telle

53. EMO 2, 317.

54. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 124.

55. *Ibid.*, p. 126.

sorte que l'on peut bien parler d'opposition entre le pouvoir législateur et le sujet soumis⁵⁶. Mais le pouvoir devenu gestion de la vie ne soumet pas ce sur quoi il s'applique : « Il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite [...], il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir.⁵⁷ » Les pratiques subjectives ne sont donc pas annulées par les effets d'un pouvoir extérieur ; elles sont au contraire activées par un pouvoir « travaillant » de manière immanente, de sorte que l'assujettissement s'entend dès lors *aussi* en un sens positif, constitutif. Pour Foucault, il n'est plus question de continuer à parler en termes d'aliénation ou de soumission et les conceptions classiques des luttes visant l'émancipation n'ont plus lieu d'être, ce qui semble invalider le projet d'autonomie que défend Castoriadis.

Il existe pourtant des similitudes entre les analyses de Foucault et celles que Castoriadis avait développées sur le travail au cours des années cinquante. Nous avons vu comment, tournant le dos aux études juridiques, il s'était penché sur la vie concrète des ateliers de production pour rendre compte des luttes informelles des ouvriers. Il écrivait ainsi, en 1958, à propos des résistances à l'organisation capitaliste de la production : « Les ouvriers luttent contre les normes. On peut ne voir dans cette lutte qu'une "défense contre l'exploitation". Mais en fait, elle contient infiniment plus : précisément pour se défendre contre l'exploitation, l'ouvrier est obligé de revendiquer le droit de déterminer lui-même son rythme de travail, de refuser d'être traité

56. *Ibid.*, p. 112.

57. « Deux essais sur le pouvoir », in H. Dreyfus et P. Rabinov, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1992, p. 313.

comme une chose. La norme une fois définie, les problèmes sont loin d'être réglés. Ce n'est qu'un terrain de bataille qui vient d'être circonscrit. Dans cette bataille, la bataille du rendement effectif, les ouvriers sont amenés à s'organiser, à inventer des moyens d'action, à définir des objectifs. Rien ne leur est donné d'avance ; tout doit être créé et conquis de haute lutte...⁵⁸ » Au-delà de l'emploi du terme « bataille » cher à l'auteur de *Surveiller et punir*⁵⁹, les réactions à l'organisation capitaliste du travail, que Castoriadis perçoit comme autant d'inventions ou de créations, semblent relever de l'*assujettissement* dont parle Foucault, c'est-à-dire d'un processus de subjectivation.

Si on laisse le thème de l'aliénation de côté, on trouve chez Castoriadis une anticipation des vues de Foucault selon lesquelles le pouvoir se déploie au travers de la multiplicité concrète des luttes – multiplicité qui ne peut jamais atteindre l'état de stabilité que représenterait l'annulation des luttes. Parce que cette dernière est indéfiniment reportée ou différée – la cohérence du dispositif de pouvoir reposant en fin de compte sur son « autre », à savoir les possibles offerts aux sujets qui s'actualiseront comme résistances, et que le pouvoir cherche à gouverner. Lire Castoriadis à partir de Foucault permettrait donc de repérer chez le militant de *Socialisme ou Barbarie* de fortes intuitions, qui n'ont pu être développées parce que restant prisonnières de schémas de pensée devenus obsolètes. Mais vouloir les libérer du *pathos* révolutionnaire reviendrait à abandonner le projet d'autonomie.

58. EMO 2, 75-76.

59. Rappelons les derniers mots devenus célèbres de *Surveiller et punir* (Paris, Gallimard, 1975) : « Dans cette humanité centrale et centralisée, effet et instrument de relations de pouvoir complexes, corps et forces assujettis par des dispositifs qui sont eux-mêmes des éléments de cette stratégie, il faut entendre le grondement de la bataille. »

3. Autonomie et Éducation

Que gagne-t-on à relire le jeune Castoriadis à partir de Foucault ? La confirmation de l'intérêt de l'étude des rapports de travail ? Mais ne risque-t-elle pas de révéler l'inconséquence de Castoriadis qui, bien qu'ayant parfaitement saisi la logique d'un pouvoir qui n'est jamais transcendant par rapport à son objet, n'a jamais cessé de défendre le projet d'autonomie ? Est-il aveugle au point de critiquer les positions de Foucault que lui-même aurait anticipées ? Ne cherche-t-il pas plutôt à éviter le morne horizon indéfini de luttes toujours reprises et toujours à reprendre, à quoi condamne peut-être la pensée de Foucault ?

L'intérêt du recours à l'imaginaire

La force des analyses de Castoriadis dans les années cinquante, ne vient pas tant de ce qu'il a perçu des rapports entre le capitalisme et les résistances qu'il engendre, que de son effort pour saisir le sens des luttes informelles des ouvriers, qu'il juge « en rupture profonde avec l'univers capitaliste »⁶⁰ : l'aspiration obscure à un « ailleurs » qu'elles manifestent. C'est là un point fondamental. Si Foucault soutient que la résistance « n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir »⁶¹, Castoriadis assure que la critique authentique « ne peut exister que dans et par l'instauration d'une distance avec ce qui est, laquelle implique la conquête d'un point de vue au-delà du donné, donc un acte de création »⁶².

On mesure mieux ce qui sépare les deux conceptions que l'on a pu croire proches. Au-delà de la volonté commune de regarder l'effectivité du pouvoir qui les

60. EMO 1, 97.

61. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 126.

62. CL 3, 23.

pousse à se détourner des discours tout faits pour se pencher sur la façon dont les choses se passent concrètement, et au-delà de leur conscience de la complexité des rapports de pouvoir, Castoriadis et Foucault divergent dès qu'il est question de résistance. L'un la réfère à un au-delà de ce à quoi elle résiste, l'autre l'envisage, au contraire, dans l'immanence pure de la vie. C'est qu'ils ne traitent pas de la même réalité : ici, c'est le fonctionnement des institutions d'État qui est analysé ; là, ce sont la vie de l'atelier de production et les luttes politiques. Il est d'ailleurs surprenant que Foucault n'ait guère pris en considération tous ces moments historiques – de la Commune de Paris à Mai 1968, en passant par les conseils ouvriers – au cours desquels se sont exprimées des orientations nouvelles, et qui ont captivé Castoriadis. Même s'ils sont brefs, de tels événements manifestent la possibilité concrète d'autres rapports sociaux. Et si, vingt ans après les événements hongrois de 1956, Castoriadis n'hésitait pas à assurer que les quelques semaines qu'ils durèrent « ne sont pas moins importantes et significatives *pour nous* que trois mille ans de l'histoire de l'Égypte pharaonique »⁶³, c'est parce qu'il y voyait les ferments d'une nouvelle organisation sociale. Il se rapproche en cela d'Hannah Arendt pour qui « ces quelques rares moments heureux de l'histoire », où liberté et politique sont allées de pair, sont « normatifs » ; « non que leurs formes d'organisations internes puissent être reproduites, notait-elle, mais dans la mesure où 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 refusée »⁶⁴.

63. CS, 388.

64. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995, pp. 79-80.

Mais comment les comprendre si l'on refuse toute transcendance à ce qui est ? La vision de la résistance en termes vitalistes paraît ici atteindre ses limites. Et si l'on veut éviter le piège d'un droit naturel anhistorique, la pensée du social que propose Castoriadis se révèle précieuse en ce qu'elle permet de jouer l'une des deux significations imaginaires de la modernité contre l'autre. Et si le projet de maîtrise illimitée « semble triompher sur toute la ligne »⁶⁵, le projet d'autonomie représente toujours un *autre* possible permettant de contester l'expansion de l'imaginaire capitaliste et son importation dans tous les domaines de la vie sociale. Faut-il le préciser ? Il n'y a rien qui relève de l'utopie, c'est-à-dire, comme l'indique l'étymologie, de quelque chose d'irréalisable. Le projet d'autonomie n'est pas impossible car, pour Castoriadis, « sa réalisation ne dépend que de l'activité lucide des individus et des peuples, de leur compréhension, de leur volonté, de leur imagination »⁶⁶.

C'est peut-être là, dans cet optimisme, que le bât blesse. Car si des hommes et des femmes se sont battus au nom de l'autonomie, s'ils sont parfois parvenus à l'imposer partiellement, Castoriadis reconnaît également que de telles luttes se font de plus en plus rares. Il va jusqu'à parler de « l'éclipse du projet d'autonomie » comme d'une tendance manifeste des sociétés occidentales depuis les années cinquante, marquée par le « poids croissant de la privatisation, de la dépolitisation, et de l'« individualisme » »⁶⁷. Or, si le projet d'autonomie conserve en théorie toute sa dimension critique vis-à-vis de l'organisation sociale actuelle, il ne peut devenir effectif que si les individus y ont recours dans la pratique sociale. Tel ne semble plus être le cas, ce qui

65. CL 5, 75.

66. SD, 17.

67. CL 3, 20.

signe la victoire de l'imaginaire capitaliste. La question alors se pose à qui n'entend pas renoncer à l'autonomie, « de savoir dans quelle mesure les sociétés occidentales restent capables de fabriquer le type d'individu nécessaire à leur fonctionnement continué »⁶⁸. Au-delà de son éclipse actuelle, le projet d'autonomie ne peut survivre qu'à la condition que la puissance de structuration de l'ordre social dominant ne soit pas totale.

La socialisation

Parler de *fabrication* sociale semblera à certains outrancier, ce pour quoi il convient de rendre compte de l'emploi de ce terme qui n'est pas choisi au hasard. Très critique, comme on l'a dit, à l'égard des théories prétendant rendre compte du social à partir des interactions individuelles, Castoriadis assure que « l'opposition individu/société, prise rigoureusement, est une fallace totale »⁶⁹. Un tel jugement n'est pas sans rappeler Bourdieu pour qui, « de toutes les oppositions qui divisent artificiellement la science sociale, la plus fondamentale, et la plus ruineuse, est celle qui s'établit entre le subjectivisme et l'objectivisme »⁷⁰. Mais l'approche de Castoriadis ne s'inscrit toutefois pas dans une perspective sociologique. S'appuyant plutôt sur la psychanalyse, elle part de la représentation d'un sujet psychique originairement défonctionnalisé et ne pouvant survivre que moyennant ce qu'il refuse : la socialisation.

Castoriadis ne s'est vraiment tourné vers la psychanalyse qu'à partir de 1960, c'est-à-dire au moment de sa découverte de l'imaginaire social-historique instituant. Ce n'est donc pas en épigone de quelque théoricien de

68. CL 4, 18.

69. CL 3, 52.

70. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 43.

la psychanalyse que ce soit qu'il aborde ce nouveau champ de pensée, mais pour préciser son approche de l'autonomie. Et, s'il sait gré à Freud de sa « découverte de l'élément imaginaire de la psyché », il ne souligne pas moins « qu'une grande partie de son œuvre vise, ou conduit inévitablement à réduire, recouvrir, occulter de nouveau ce rôle »⁷¹. C'est pourquoi, selon lui, Freud est resté dualiste et qu'il n'a pu bien saisir la particularité de l'être l'humain, même s'il « offre en creux l'origine d'une réponse » à la question de la spécificité de l'homme⁷². De la même manière que le projet d'autonomie se démarque de toute forme de vitalisme, il se détache également du rationalisme freudien⁷³.

Ce qui distingue l'homme de l'animal est, pour Castoriadis, son aptitude à l'imagination. Comme vivant, il est *pour soi*, c'est-à-dire qu'il crée son monde *propre*. Selon une optique proche de celle de Francisco Varela⁷⁴, Castoriadis insiste sur le fait que le vivant n'existe que dans et par une clôture au sens où il « crée ce qui est, *pour lui*, de l'information ». Il n'y a donc pas de réalité « objective » pour le vivant, même s'il y a un monde qui l'entoure et qui ne dépend pas de lui, un monde consti-

71. IIS, 411. C'est, entre autres, un reproche similaire qu'il adressera à Lacan, lequel réduit l'imaginaire au spéculaire : « L'imaginaire n'est pas à partir de l'image dans le miroir ou dans le regard de l'autre » (IIS, 7).

72. CL 5, 133.

73. « Freud qui, du début à la fin de son travail, ne parle en fait que de l'imagination, de ses œuvres et de ses effets, se refuse obstinément à *thématiser* cet élément [...]. La prise en compte de l'imagination paraît à Freud incompatible avec le "projet d'une psychologie scientifique" » (CL 5, 246).

74. Voir F. Varela, *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, Paris, Le Seuil, 1989. Il convient de ne pas confondre l'autonomie du vivant telle que la pense Varela avec l'autonomie comme projet politique.

tué d'une foule de choses, mais qui ne sont pour lui que pour autant qu'il les a « prélevées, formées et transformées »⁷⁵. À la différence des autres êtres vivants, l'être humain est imaginant ; ce qui doit se comprendre comme une véritable *dénaturation*, au sens de « défonctionnalisation de la représentation et défonctionnalisation du plaisir ». Pour l'homme, explique Castoriadis, « le plaisir n'est plus simplement, comme pour l'animal, signe indiquant ce qui est à rechercher et ce qui est à éviter, mais est devenu fin en soi, même lorsqu'il est contraire à la conservation de l'individu et/ou de l'espèce ». La psyché humaine est donc originairement un *pour soi* – une monade dit aussi Castoriadis –, pour lequel le plaisir de représentation a supplanté le plaisir d'organe. Il s'agit d'une strate qui se trouve comme « en deçà » ou « au-dessous » de l'inconscient freudien, qui comprend indistinctement le corps animé et la psyché⁷⁶. Compris comme flux incessant composé de représentations, dont chacune est indicée d'un affect induisant un désir, ce noyau originaire 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 une telle instance, le plaisir de représentation prime sur le plaisir d'organe, comme l'atteste le rêve, vecteur de représentations qui apportent une satisfaction hallucinatoire ; et ce plaisir représente le sens. Nous pouvons ainsi comprendre que « le sujet psychique originaire est ce "phantasme" primordial : à la fois représentation et investissement d'un Soi qui est

75. CL 5, 204.

76. Castoriadis parle de « l'homogénéité substantive, flagrante, évidente et incompréhensible, entre la psyché et le soma de la personne singulière » (CL 5, 258).

Tout »⁷⁷, et résumer les choses par l'équation : Moi = Plaisir = Sens = Tout.

Une telle approche permet de saisir la contradiction spécifique de l'être humain. Étant « un animal fou et un animal radicalement inapte à la vie », comme dit Castoriadis⁷⁸, il requiert ce à quoi il est pourtant rétif : la socialisation. Le processus central par lequel celle-ci s'opère est la *sublimation*, comprise en un sens plus étendu que celui que lui donne le *corpus* freudien. C'est un des mérites de Castoriadis que d'avoir redéfini cette opération, comblant ainsi ce que Laplanche et Pontalis considéraient comme « une des lacunes de la pensée psychanalytique »⁷⁹. Par *sublimation*, Castoriadis entend le procès « 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 plaisir »⁸⁰. Si l'individu investit des objets « sociaux », s'il cherche à réaliser des projets, c'est qu'il est sorti du pur plaisir de la représentation – qui seul, à l'origine, faisait sens pour sa psyché – en investissant d'autres sources de sens : les significations imaginaires sociales.

Ces dernières structurent, de manière spécifique pour chaque société, les représentations du monde en général et indiquent ce qu'il convient de faire ou non. Elles suscitent également des investissements d'ordre affectif⁸¹. L'enfant n'a d'abord de contact qu'avec ses

77. IIS, 420.

78. CL 4, 122-123.

79. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998, p. 467.

80. IIS, 455.

81. « Il y a visiblement un affect créé par le christianisme qui est la *foi* », note ainsi Castoriadis (CL 4, 128).

parents, mais qui ne voit que ceux-ci sont « la société en personne et l'histoire en personne penchées sur le berceau du nouveau-né – ne serait-ce que parce qu'ils *parlent* »⁸² ? Avant d'être un moyen de communication, la langue est en effet un vecteur de socialisation, et « parler, c'est déjà sublimer »⁸³.

Autant dire que le social structure l'individu de part en part, ce qui pose la question de savoir comment celui-ci peut devenir autonome.

Les conditions de l'autonomie

Que signifie pour un individu : être autonome ? Cela veut dire être libre. Il ne faut pas craindre d'user de ce terme détesté par Paul Valéry au motif qu'il n'aurait pas de sens⁸⁴. 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, ce qui oblige à préciser les conditions *effectives* de la liberté selon un double aspect.

Au plan individuel, l'autonomie « suppose que l'on a *psychiquement investi* la liberté et la visée de la vérité ». Mais que signifie : investir la liberté ? C'est chercher à se défaire de l'emprise sur soi « du discours de l'Autre » comme dit Lacan, c'est-à-dire de « la régulation par l'inconscient »⁸⁵. On songe à la célèbre formule de Freud : *Wo es war, soll Ich werden* ; précisant toutefois qu'il s'agit bien d'un processus permanent, comme

82. CL 4, 133.

83. CL 3, 214.

84. « Liberté : c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens » (« Fluctuations sur la liberté », in P. Valéry, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, 1945, p. 49).

85. IIS, 151.

tente de le souligner la traduction proposée par Castoriadis : *où était Ça, Je dois/doit devenir* – et non *advenir*, comme proposé d'ordinaire. Autant dire qu'il ne saurait être question d'éliminer l'inconscient, « objectif à la fois inaccessible et monstrueux », mais d'établir de nouveaux rapports entre l'instance réfléchissante et délibérative, c'est-à-dire la conscience, et les autres instances psychiques. Aussi convient-il de compléter la formulation freudienne par : *Wo Ich bin, soll auch Es auftauchen* – là où je suis, Ça doit aussi émerger⁸⁶. Quant à la visée de la vérité, on se demande comment elle est possible puisque la psyché recherche prioritairement la croyance, le sens total et définitif qu'elle porte. Dans un texte extrêmement stimulant intitulé *Passion et connaissance*, Castoriadis suggère que la passion narcissique peut sous-tendre la visée de vérité à partir d'une nouvelle image de soi : « Soi n'est plus investi comme possesseur de la vérité, mais comme source et capacité, incessamment renouvelée, de création. » Autrement dit, « l'investissement se porte sur l'activité de pensée elle-même comme apte à produire des résultats vrais, mais au-delà de tout résultat particulier donné »⁸⁷.

Cette dernière remarque conduit à un deuxième aspect des conditions effectives de l'autonomie qui relèvent du social. La passion de la connaissance, telle que Castoriadis l'esquise, suppose en effet une nouvelle approche du vrai compris comme « création, toujours ouverte et toujours capable de revenir sur elle-même, de formes du pensable et de contenus de pensée pouvant se rencontrer avec ce qui est »⁸⁸. Une société autonome doit inciter à la philosophie à proprement parler

86. CL 3, 144.

87. CL 5, 140.

88. *Idem*.

– amour ou *désir*, plutôt que *possession* du savoir –, qui tout à la fois suppose et conditionne la rupture de la clôture du sens.

Cela revient à souligner le rôle central qu'une telle société doit accorder à l'éducation ; une éducation au sens plein du terme, « une éducation non mutilante, une véritable *paidéia* », dit Castoriadis⁸⁹. Celle-ci relevant davantage d'un art que d'une technique, ne peut se définir qu'à partir de la situation concrète où elle s'engage à chaque fois. Ce qui n'interdit sans doute pas de préciser quelques principes généraux en partant de l'assurance, acquise par Castoriadis dès sa période militante et que la pratique psychanalytique n'a pu que renforcer, que *l'autonomie ne se développe que par son exercice effectif*. Il en vient ainsi à « reformuler, en le corrigeant, le problème de Rousseau », qui se demandait comment l'individu peut s'associer à d'autres sans perdre sa liberté⁹⁰ ; 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* »⁹¹.

Et 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 cela ?⁹² » Il précise, en outre,

89. CL 3, 150.

90. Voir J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Liv. 1, chap. VI, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », vol. 3, p. 360.

91. CL 3, 138.

92. CL 3, 146-147.

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'apprendre »⁹³. C'est là certainement une remarque centrale, mais qui laisse songeur, tant les politiques actuelles de réforme du système éducatif sont éloignées de la question de l'autonomie. Dans la mesure où ces politiques trouvent d'une manière ou d'une autre l'appui des populations, nous sommes toutefois renvoyés au paradoxe qui veut que « seule une collectivité autonome [puisse] former des individus autonomes – et *vice versa* »⁹⁴. Cela jette un doute sur la possibilité d'une telle société...

Quelle que soit l'immensité des obstacles à franchir, il ne faut pas oublier que la simple référence à l'autonomie témoigne que nous vivons dans une société ayant rompu la clôture du sens et tenté à plusieurs reprises, de manière toujours fragmentaire certes, d'instaurer une société réellement autonome : voilà au moins de quoi donner sens, c'est-à-dire direction et signification, à l'action politique. Aux antipodes de tout idéalisme, puisant aux sources de l'expérience historique, celle-ci apparaît comme la seule manière cohérente de ne pas céder devant le développement de l'imaginaire dominant qui étouffe tout projet d'autonomie.

93. CL 6, 211.

94. CL 6, 208.

Pour (ne pas) conclure

Castoriadis insiste souvent sur le fait que le projet d'autonomie n'est pas une fin en soi. Nous voulons l'autonomie pour faire des choses, assure-t-il, pour créer, pour vivre plus intensément, en étant plus libres. C'est là une préoccupation, nous l'avons souligné à plusieurs reprises, qui ne cadre pas avec l'idéologie dominante, laquelle pousse au repli sur soi et à la défense des intérêts individuels – chacun le constatera. La question est plutôt de savoir si cette « privatisation de l'individu » est passagère, ou si elle est, comme Castoriadis semble enclin à le penser, une expression de « l'éclipse du projet d'autonomie ».

La réponse se trouve évidemment entre les mains des hommes et des femmes d'aujourd'hui. Car, nous espérons l'avoir montré, le projet d'autonomie n'est en rien utopique au sens courant (et quelque peu péjoratif) donné à ce mot. Il pourrait bien être, au contraire, le seul projet politique cohérent de portée *universelle*. Rappeler qu'il s'origine en Grèce ancienne et qu'il se redéploie, vingt siècles plus tard, en Europe occidentale, ne relève d'aucun ethnocentrisme : le projet d'autonomie n'est en effet le propre d'aucune civilisation, il manifeste plutôt une possibilité offerte à *tous* les hommes. Ce qui ne veut pas dire, contrairement à ce qu'affirme Castoriadis, que « la visée de l'autonomie tend *inéluçtablement* à émerger là où il y a homme et histoire, que, au même titre que la conscience, la visée

d'autonomie c'est le *destin* de l'homme »¹. De deux choses l'une : ou bien cette visée d'autonomie est nôtre parce que nous sommes « en aval » de sa création qui, comme telle, est contingente ; ou bien cette visée est *destin*, et elle cesse alors d'être création. En parlant de destin, Castoriadis laisse sans doute paraître que la pensée héritée contre laquelle il a développé sa pensée « n'a jamais fini d'empiéter sur ce qu'il pense ». Comme tout grand auteur, Castoriadis a pensé « au-delà de ses moyens »², et invite à poursuivre les voies qu'il a ouvertes en précisant ce qui était resté jusqu'alors, sinon impensé, du moins mal pensé : la création humaine.

Il invite aussi à se tenir à la hauteur d'un projet que l'histoire a légué en héritage, sans jamais en masquer les difficultés. « 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 des simulacres institués ? » Nous ne saurions avancer de réponse, laquelle, assure Castoriadis, « ne pourra être fournie, si elle l'est, que simultanément au plan collectif et au plan individuel »³. Mais nous pouvons, nous devons être assurés que c'est *possible*, comme en témoignent le grand art et la philosophie véritable, c'est-à-dire non théologisée, et sans doute aussi d'autres créations qui ont donné forme au chaos tout en le laissant transparaitre ; ce qui permet la reprise de l'institué. « L'art est une forme qui ne masque rien. À travers cette forme, l'art montre indéfiniment le chaos – et par là, il remet en question les significations établies, jusqu'à la signification de la vie humaine et de ses contenus les plus indiscutables », note Castoriadis

1. IIS, 149 ; nous soulignons.

2. IIS, 261.

3. CL 2, 383.

qui assure que, « loin d'être incompatible avec une société autonome, démocratique, le grand art en est inséparable. Car une société démocratique sait, doit savoir, qu'il n'y a pas de signification assurée, qu'elle vit sur le chaos, qu'elle est elle-même un chaos qui doit se donner sa forme, jamais fixé une fois pour toutes »⁴.

Il semble que ce savoir-là devient trop pesant aujourd'hui. Mais, si tel est le cas, c'est en raison du vide de sens lié pour partie à l'effacement du projet d'autonomie. Nous retombons dans un cercle. Mais ce n'est sans doute plus avec les mêmes dispositions. La prétention essentielle de ce travail était de manifester qu'il est de notre devoir de l'affronter et possible de le briser, au moins partiellement. S'il est parvenu à l'accomplir, il aura été fidèle à Castoriadis qui a définitivement montré l'obsolescence de l'opposition entre théorie et pratique.

4. CL 4, 65.

Bibliographie

Ouvrages de Castoriadis cités

EMO 1 : *L'Expérience du mouvement ouvrier*, Paris, Union générale d'édition, 1974, tome 1.

EMO 2 : *L'Expérience du mouvement ouvrier*, Paris, Union générale d'édition, 1974, tome 2.

IIS : *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Points-essais, 1999 (la première édition date de 1975).

CMR 1 : *Capitalisme moderne et révolution*, Paris, 10/18, 1979, tome 1.

CMR 2 : *Capitalisme moderne et révolution*, Paris, 10/18, 1979, tome 2.

CS : *Le Contenu du socialisme*, Paris, 10/18, 1979.

SB : *La Société bureaucratique*, Paris, Bourgois, 1990.

CL 1 : *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Le Seuil, 1978.

CL 2 : *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Le Seuil, 1986.

CL 3 : *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Le Seuil, 1990.

CL 4 : *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Le Seuil, 1996.

CL 5 : *Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe 5*, Paris, Le Seuil, 1997.

CL 6 : *Figures du pensables. Les Carrefours du labyrinthe 6*, Paris, Le Seuil, 1999.

SV : *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Le Seuil, 2002.

CFG : *Ce qui fait la Grèce I : d'Homère à Héraclite*, Paris, Le Seuil, 2004.

SD : *Une société à la dérive*, Paris, Le Seuil, 2005.

EA : C. Castoriadis, D. Cohn-Bendit et le public de Louvain-la-Neuve, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Le Seuil, 1981.

Autres ouvrages et textes de Castoriadis

Sous le pseudonyme de Jean-Marc Coudray, Castoriadis a signé un texte paru dans :

E. Morin, C. Lefort, J.-M. Coudray, *La Brèche*, Paris, Fayard, 1968.

La Société française, Paris, Union générale d'Édition, 1979.

Sur Le Politique de Platon, Paris, Le Seuil, 1999.

« La fin de l'histoire ? » in B. Lefort (dir.), *De la fin de l'histoire*, Paris, Éd. du Félin, 1992.

« La relativité du relativisme », *Revue du MAUSS*, n° 13, premier semestre 1999.

« La démocratie », *Revue du MAUSS*, n° 14, deuxième semestre 1999.

Ouvrages sur Castoriadis

G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989.

R. Barbier, *L'Approche transversale*, Paris, Anthropos, 1997 (pp. 57-91).

V. Descombes, *La Philosophie par gros temps*, Paris, Minuit, 1989 (chap. 7).

P. Gottraux, « Socialisme ou Barbarie ». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 1997.

F. Guist-Desprairies, *L'Imaginaire collectif*, Paris, Éditions Érès, 2003 (pp. 75-104).

J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1986 (pp. 387-396).

D. Howard, *The marxian legacy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988 (pp. 224-263).

J.-P. Pastor, *Devenir et temporalité. La création des possibles chez C. Castoriadis*, Paris, Moon Stone, 2003.

N. Poirier, *Castoriadis. L'imaginaire radical*, Paris, PUF, 2004.

J.-L. Prat, *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte, 2007.

R. Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1995 (pp. 231-256).

Publications universitaires et revues

C. Lanzmann (dir.), *Les Temps modernes* n° 609, Paris, juillet-août 2000.

S. Rials (dir.), *Droits*, n° 31, Paris, PUF, 2000.

Sciences de l'homme et société, Antibes, septembre 2005, n° 80.

S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis* n° 1, *L'imaginaire selon C. Castoriadis*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006.

P. Caumières, S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis* n° 2, *Imaginaire et création historique*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006.

S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis* n° 3, *Psyché. De la monade psychique au sujet autonome*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2007.

Table des matières

Introduction	7
I. La révolution redéfinie	11
1. La critique de la bureaucratie	12
<i>Rappel du contexte idéologique</i> <i>et de la position de Trotsky</i>	14
<i>Les rapports de production dans la Russie</i> <i>de Staline</i>	16
<i>Retour sur l'analyse de Castoriadis</i>	18
2. Une nouvelle pratique militante	20
<i>La question de l'organisation</i>	21
<i>Une nouvelle perception du problème</i>	25
<i>Une dialectique concrète</i>	28
3. Socialisme et capitalisme	31
<i>La gestion ouvrière au principe du socialisme</i> <i>Le sens du capitalisme</i>	32
<i>Le devenir de l'idée d'autonomie au travail</i> .	33
36	
II. L'affirmation d'une pensée neuve	43
1. L'abandon du marxisme	44
<i>Critique de la théorie économique de Marx</i> .	45
<i>Une approche déterministe de l'économie</i> <i>et de l'histoire</i>	48
<i>La double orientation de la pensée de Marx</i> .	52

2. Le social-historique	56
<i>Le principe méthodologique</i>	56
<i>Les limites de la pensée héritée</i>	59
<i>Du principe méthodologique au principe ontologique</i>	62
3. L'institution imaginaire de l'autonomie	65
<i>L'imaginaire social</i>	66
<i>Le cercle de la création</i>	68
<i>Auto-institution et autonomie</i>	72
III. L'autonomie comme projet	77
1. Un projet social-historique	78
<i>La modernité repensée</i>	79
<i>Retour sur la Grèce ancienne</i>	82
<i>La dimension politique de l'autonomie</i>	86
2. Le sens de la démocratie	89
<i>La torsion platonicienne</i>	90
<i>Le régime du risque assumé</i>	94
<i>La leçon de Foucault</i>	98
3. Autonomie et Éducation	102
<i>L'intérêt du recours à l'imaginaire</i>	102
<i>La socialisation</i>	105
<i>Les conditions de l'autonomie</i>	109
Pour (ne pas) conclure	113
Bibliographie	117

*Mis en pages par DV Arts Graphiques à Chartres,
cet ouvrage a été achevé d'imprimer en avril 2007,
sur système Variquik par l'imprimerie Sagim-Canale à Courtry
pour le compte des Éditions Michalon*

Imprimé en France

Dépôt légal : mai 2007 – N° d'édition : 398

N° d'impression : 9991

L'Imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque Imprim'vert®
