

DE MARX À CASTORIADIS ET AU-DELÀ. DÉPASSER L'ANTINOMIE THÉORIE/PRATIQUE

Romain Karsenty

Dans ce chapitre, nous nous proposons d'ébaucher une réflexion sur l'itinéraire philosophique et politique de Cornelius Castoriadis à partir d'une problématique que celui-ci emprunte directement à Marx et à la tradition marxiste en même temps qu'il en renouvelle profondément l'approche. Cette problématique concerne *le dépassement de l'antinomie entre théorie et pratique*, c'est-à-dire le dépassement de l'attitude passive et contemplative qui, selon Marx, caractérise toute l'histoire de la philosophie avant lui.

On se souvient de la célèbre onzième thèse de Marx sur Feuerbach :

Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, il s'agit maintenant de le transformer¹.

Autrement dit, la philosophie doit cesser d'être un exercice purement solitaire et spéculatif² pour devenir une force agissante au service de l'intelligence et de la transformation consciente du

1. Karl Marx, « Thèses sur Feuerbach », *Œuvres*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1982, vol. III, p. 1033.

2. « Spéculation [...] : A. Pensée n'ayant d'autre objet que de connaître ou d'expliquer, par opposition à la pensée qui est un moyen d'action et qui tend à la pratique [...]. B. Par suite, avec un import péjoratif, construction abstraite et arbitraire, qu'on ne saurait vérifier, et dont la valeur est douteuse » (André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002, p. 1019).

monde. Marx, en posant cette exigence proprement révolutionnaire, ouvrait une brèche dans la pensée moderne, et c'est dans cette brèche que Castoriadis s'engouffre à son tour et inscrit tout son parcours. Même si son chemin, comme nous le verrons, s'écarte rapidement du sillage marxiste.

Nous nous proposons donc d'examiner ici si et comment, à travers son itinéraire intellectuel et militant, Castoriadis a tenu l'engagement marxien de dépasser la philosophie spéculative. Ce questionnement, qui confronte Castoriadis à ce qu'il considérerait lui-même comme l'apport « le plus profond et le plus durable » du marxisme (*IISr*, p. 92), est un bon moyen de mettre en lumière ce qui constitue à la fois la grandeur et les limites de la pensée castoriadienne. Il permet en effet, d'une part, de réaffirmer (contre certaines lectures superficielles ou malveillantes) l'unité et la cohérence d'une « philosophie militante »¹ qui n'a jamais cédé ni à la spéculation pure ni à l'activisme aveugle ; et il permet, d'autre part, d'éclairer certaines évolutions, ou involutions, souvent passées inaperçues mais sans doute décisives, de ce que Castoriadis appelait son « faire pensant ».

Jusqu'à quel point et en quel sens Castoriadis est-il resté fidèle à l'impératif marxien de dépasser la philosophie spéculative et contemplative ? Comment a-t-il articulé sa pensée philosophique à sa pratique politique, psychanalytique ou pédagogique ? Voici les questions (immenses) qui constitueront le fil directeur de ce chapitre, étant bien entendu que les réflexions proposées ici, loin de clore ces interrogations, se limitent à esquisser des pistes de travail.

Notre propos s'articulera en trois temps :

En premier lieu seront évoqués le contexte et les motifs de la rupture de Castoriadis avec le marxisme.

Ensuite, nous verrons comment Castoriadis, rompant avec Marx, établit un nouveau type de lien entre philosophie et politique.

1. Cf. Collectif, *Autonomie et auto-transformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989.

Enfin seront abordés certains problèmes posés par la pensée du « dernier Castoriadis » et qui peuvent s'énoncer comme *l'abandon de la question stratégique et la tentation de l'ontologisation*. On évoquera brièvement à ce propos la nécessité d'explorer de nouvelles voies pour penser et agir aujourd'hui avec et au-delà de Castoriadis.

Les années militantes (1937-1967) : une critique du marxisme au nom de la révolution

C'est à l'épreuve de l'expérience historique et politique concrète que Castoriadis, issu du marxisme révolutionnaire, est conduit, au terme d'un itinéraire de près de vingt ans, à la nécessité de choisir entre « rester marxiste ou rester révolutionnaire » (*IISr*, p. 21). Pour comprendre une telle affirmation, il convient d'évoquer brièvement son parcours militant, lequel peut être ressaisi¹ comme un effort ininterrompu pour prolonger la composante « révolutionnaire » et « praxique » du marxisme, et simultanément, critiquer son contenu dogmatique, « conservateur » et « spéculatif ». Nous verrons ainsi qu'avant même d'être explicitement critiqué par Castoriadis dans la revue *Socialisme ou Barbarie*, le marxisme n'a jamais été considéré par lui comme un système clos et définitif, qui nous épargnerait la nécessité de penser l'histoire présente et ses spécificités. C'est au contraire *une attention constante à la nouveauté historique* qui caractérise la pensée du jeune Castoriadis.

C'est d'abord, en 1949², une analyse serrée des rapports sociaux de production en URSS qui lui permet, avec des outils théoriques encore rigoureusement marxistes, de qualifier la classe bureaucratique russe de « classe exploiteuse d'un genre nouveau », garante de formes inédites et particulièrement violentes

1. Ainsi que le fait Castoriadis lui-même, notamment dans la très synthétique « Introduction générale à la réédition en 10/18 » (1972), reprise in *Écrits politiques 1945-1997. Quelle démocratie ?*, tome 1, Paris, Éditions du Sandre, 2013, p. 329-377.

2. Cornelius Castoriadis, « Les rapports de production en Russie », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 2, mai 1949.

d'exploitation économique et d'oppression politique. C'est de cette première audace théorique que découleront directement : la redéfinition du capitalisme moderne comme « capitalisme bureaucratique » (« total » à l'Est, « fragmenté » à l'Ouest) ; l'identification de la contradiction essentielle du système, non plus dans l'opposition entre développement des forces productives et propriété privée des moyens de production, mais dans la lutte permanente (tantôt informelle et implicite, tantôt consciente et explicite) entre « dirigeants » et « exécutants » au sein de la production et de la société en général ; enfin, la redéfinition positive du socialisme comme « gestion ouvrière directe de l'économie et du pouvoir », « autogouvernement des producteurs associés », « direction consciente par les hommes eux-mêmes de leur vie »¹.

Durant les années 1950, Castoriadis et ses camarades s'emploient ainsi à redessiner les contours et le contenu du projet socialiste, sans pour autant tomber dans l'utopisme pré-marxiste ou la rigidification dogmatique. Il ne s'agit pas, en effet, de remplacer le marxisme par une nouvelle orthodoxie politique à prétention scientifique, mais bien d'épouser et de rendre intelligible le mouvement historique contemporain en s'efforçant par exemple de relier, en théorie comme en pratique, la vie quotidienne des ateliers de production et les grandes révoltes ouvrières antibureaucratiques (Allemagne de l'Est 1953, Budapest 1956). Le marxisme « orthodoxe » s'en trouvait pour le moins bousculé et, dès 1953, la théorie de Marx était explicitement critiquée par Castoriadis en raison de son déterminisme économique et de son incapacité corollaire à percevoir « la lutte des classes » au sein même de la production².

Plus profondément encore se trouvaient remis en question le statut et le rôle de la théorie et de l'organisation révolutionnaires. En effet, si le socialisme n'est rien d'autre, dans ses moyens comme dans ses fins, que *l'autonomie* des masses, que reste-t-il de la prétention

1. Voir notamment « Sur le contenu du socialisme I, II et III » (1955-1958), repris in *Écrits politiques 1945-1997. La question du mouvement ouvrier*, tome 2, Paris, Éditions du Sandre, 2013, p. 19-247.

2. Voir « Sur la dynamique du capitalisme I » (*Socialisme ou Barbarie*, n° 12, août 1953) et « Sur la dynamique du capitalisme II » (*Socialisme ou Barbarie*, n° 13, janvier 1954).

du Parti à représenter et, *a fortiori*, à diriger le prolétariat ? Les militants révolutionnaires ne sont-ils pas immanquablement des « bureaucrates en puissance » reproduisant dans leurs rangs la division dirigeants/exécutants qu'ils prétendent combattre ? Les nombreux débats internes sur ces questions amèneront Castoriadis et la majorité du groupe¹ à une position qui, comme le montre le chapitre de Yohan Dubigeon, dépasse l'alternative classique qui oppose léninisme et spontanéisme.

Le socialisme ne peut être ni le résultat fatal du développement historique, ni un viol de l'histoire par un parti de surhommes, ni l'application d'un programme découlant d'une théorie vraie en soi – mais le déclenchement de l'activité créatrice des masses opprimées, déclenchement que le développement historique rend *possible*, et que l'action d'un parti basée sur cette théorie peut énormément *faciliter*².

Ainsi s'affirme progressivement la conception castoriadienne de la *praxis*, ce « faire humain » qui vise l'autonomie comme fin et utilise l'autonomie comme moyen, et dont la théorie « émerge constamment de l'activité elle-même » (*IISr*, p. 113) – conception qui ne sera atteinte et thématisée comme telle qu'au début des années 1960, mais qui, on le voit, est déjà largement effective, « en acte », durant toute la période militante.

La fin des années 1950 et le début des années 1960 voient la continuation et l'amplification de la critique du marxisme amorcée par Castoriadis en 1953. Là encore, il ne s'agit pas d'un processus purement interne à la théorie mais bien d'une réactualisation constante du discours révolutionnaire nécessaire pour rendre compte de la réalité historique. Constatant notamment, en dépit des prévisions marxistes, l'immense capacité du système à intégrer les revendications économiques immédiates de la classe ouvrière (elle-même en importante décroissance numérique), Castoriadis diagnostique dès 1959 la « disparition du mouvement ouvrier »

1. En 1958, Claude Lefort et une dizaine d'autres militants quittent le groupe pour fonder Informations et liaisons ouvrières (ILO), qui deviendra Informations et correspondances ouvrières (ICO) en 1960.

2. Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme I », *art. cit.*, p. 30-31.

comme mouvement porteur d'un projet global pour la société¹. Le champ de la réflexion et de l'action politique s'élargit alors décisivement aux luttes non ouvrières dont l'essor et la portée vont grandissant dans les années 1960 et 1970 : luttes des femmes, des jeunes, des immigrés, mais aussi lutte pour l'écologie, dans laquelle Castoriadis va fonder très tôt des espoirs de transformation émancipatrice.

Abandonnant ainsi, au début des années 1960, ses dernières attaches marxistes, il apparaît à Castoriadis que « presque rien de ce qui était devenu essentiel pour nous ne l'avait été pour Marx ; presque rien de ce qui avait été essentiel pour Marx ne l'était plus pour nous »². La poursuite de l'élément révolutionnaire du marxisme exigeait désormais de rompre avec Marx. « Pour retrouver Marx, c'est Marx qu'il faut casser »³. Le sens de la rupture avec Marx est donc clair : il s'agit d'une critique de la dogmatisation du marxisme, de son élément conservateur, spéculatif ou théoricien, lequel s'avère avoir pris le pas sur son élément révolutionnaire et l'avoir étouffé, dans l'histoire du mouvement ouvrier comme dans la pensée de Marx. Les exigences que pose la virtualité révolutionnaire du marxisme, et auxquelles répond en quelque sorte toute l'histoire du groupe Socialisme ou Barbarie, peuvent dès lors être clairement explicitées et développées sans souci d'orthodoxie philosophique ou politique.

Philosophie et politique : deux expressions « co-signifiantes » du projet d'autonomie

En 1964, Castoriadis prend définitivement acte de l'échec du marxisme à honorer ses ambitions révolutionnaires et anti-spéculatives :

1. Voir « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », octobre 1959, repris in *La question du mouvement ouvrier*, tome 2, *op. cit.*, p. 403-528.

2. *Ibid.*, p. 362.

3. *Ibid.*, p. 365.

Il ne s'agit plus, [pour le marxisme,] de transformer le monde, au lieu de l'interpréter. Il s'agit de mettre en avant la seule vraie interprétation du monde, qui assure qu'il doit et va être transformé dans le sens que la théorie déduit (*IISr*, p. 98).

Ainsi, la transformation de *l'activité* théorique en *système* théorique fermé, « contenait la mort de son inspiration révolutionnaire initiale. Elle signifiait une nouvelle aliénation au spéculatif, car elle transformait l'activité théorique vivante en contemplation d'un système de relations données une fois pour toutes ; elle contenait en germe la transformation de la politique en technique et en manipulation bureaucratique, puisque la politique pouvait être désormais l'application d'un savoir acquis à un domaine délimité et à des fins précises » (*IISr*, p. 104). Dès lors Castoriadis va s'employer à redéfinir correctement l'articulation entre théorie et pratique au sein d'une *praxis* émancipatrice (ou révolutionnaire). Mais il va également s'employer à redéfinir la nature et le sens des activités philosophiques et politiques, en montrant à la fois leur spécificité respective et leur solidarité profonde.

La politique, nous dit Castoriadis, n'est pas l'application d'un savoir préalable, et elle n'est pas non plus un réflexe ou une volonté aveugle, qui pourrait se passer complètement de réflexion ou de théorisation. La politique appartient à ce mode spécifique du *faire* humain qu'est la *praxis* et que Castoriadis définit comme « 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 » (*IISr*, p. 112). Ainsi, dans une *praxis* (politique mais aussi bien psychanalytique ou pédagogique), la théorie n'est ni surplombante ni absente : elle doit « émerger constamment de la pratique », c'est-à-dire accompagner et éclairer une activité concrète qui en constituera ultimement le « test ». Est-ce à dire que toute théorie, tout effort de réflexion, doit être ainsi compris comme simple « moment » d'une pratique déterminée ? La philosophie bien comprise n'est-elle qu'un moment, et finalement qu'un « moyen », de l'activité politique ou plus généralement de

la *praxis* autonome ? La réponse à cette question est loin d'être simple, y compris pour Castoriadis lui-même qui affirme dans le même texte que « nous ne sommes pas là pour dire ce qui est mais pour faire être ce qui n'est pas (à quoi le dire de ce qui est appartient comme moment) » (*IISr*, p. 112) mais également que la philosophie est « un faire spécifique » : « la tentative toujours incertaine de réaliser le projet d'une élucidation du monde » (*IISr*, p. 110). En réalité, ces deux affirmations ne sont pas contradictoires mais expriment le rapport fort et original que Castoriadis établit entre philosophie et politique.

En effet, s'il s'agit bien de réaliser « l'union de la réflexion et de l'action », cela ne signifie en aucune façon « dépasser » la philosophie en la supprimant. La fin de la philosophie, par « fusion » avec la politique, proclamée par Marx à la suite de Hegel, est un fantasme rationaliste et participe de ce que Castoriadis appellera « la mauvaise utopie marxo-anarchiste »¹, celle d'une société transparente à elle-même où les individus s'accorderaient spontanément sans médiation symbolique ou institutionnelle, et où les questions politiques et philosophiques seraient résolues une fois pour toutes (« l'administration des choses » succédant au « gouvernement des hommes », selon la célèbre formule de Engels²). Pour Castoriadis, il faut au contraire réaffirmer la tâche spécifique de la philosophie, pour pouvoir comprendre son lien de solidarité (mais non pas de subordination ni de fusion ou d'indifférenciation) avec l'activité politique.

La philosophie est le projet d'une interrogation en droit illimitée sur la totalité du pensable (« l'être/étant total »). Elle est donc fondamentalement réflexion ontologique (sur l'être du vivant, du psychique, du social) et ne saurait en elle-même fournir aucun impératif pratique. Autrement dit, la politique (ou l'éthique) « ne se laisse pas déduire de l'ontologie » et « nous ne nous occupons pas d'ontologie pour sauver la révolution mais pour sauver notre

1. Voir notamment Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*, Paris, Mille et une nuits, 2010.

2. Friedrich Engels (trad. Paul Lafargue), *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Librairie de l'Humanité, 1924, p. 89.

pensée et notre cohérence » (*CL5*, p. 9). Pourtant, cela ne signifie pas que la philosophie doive nécessairement retomber dans la spéculation solitaire et redevenir un « refuge de l'impuissance et une solution des problèmes humains dans l'idée », ni que la politique doive symétriquement redevenir simple « technique, manipulation, utilisation du pouvoir à des fins particulières » (*IISr*, p. 91).

Philosophie et politique doivent être comprises comme deux expressions « co-signifiantes », indépendantes mais solidaires, d'une même « création social-historique » située et datée : le projet d'autonomie. Celui-ci, explique Castoriadis, apparaît en Grèce dès le VIII^e siècle avant notre ère et se traduit simultanément « par la naissance d'un espace politique public et par la création de la libre enquête, de l'interrogation illimitée [...] Des gens se lèvent pour dire : les représentations de la tribu sont fausses, et essaient de penser autrement le monde et l'homme dans le monde. Et des gens se lèvent pour dire : le pouvoir établi est injuste, les lois instituées sont injustes, il faut en instaurer d'autres. Les deux positions sont solidaires, profondément »¹.

La philosophie, tentative d'être autonome sur le plan de la pensée, ne peut donc apparaître que dans une société qui a déjà, au moins partiellement, brisé la clôture de l'hétéronomie sociale et idéologique, donc dans une société qui sait que ses lois « n'ont rien de sacré, aucun fondement transcendant à la société elle-même, qu'elles sont donc ses propres créations, qu'elle peut les reprendre et les transformer ». Et ainsi, explique Castoriadis, il y a véritablement un « acte politique à la base de toute philosophie » qui consiste à « choisir la pensée contre la révélation, l'interrogation illimitée contre l'acceptation aveugle de ce dont on a hérité » (*CL6*, p. 143). Le projet de la philosophie est donc partie prenante de ce projet d'autonomie qui apparaît une première fois dans la Grèce ancienne et qui, après une éclipse de quinze siècles, ressurgit progressivement en Europe occidentale sous une forme nouvelle

1. Cornelius Castoriadis, « Institution première de la société et institutions secondes », décembre 1985, in *CL6*, p. 117.

et radicalisée, pour culminer à l'époque dite « moderne » avec les révolutions démocratiques du XVIII^e, le mouvement ouvrier des XIX^e et XX^e siècles et les mouvements de contestation des années 1960.

Retenons ici l'effort de Castoriadis pour saisir l'unité et la continuité historique du projet d'autonomie. Ce projet, dit-il, informe décisivement le rôle du philosophe en lui assignant une « fonction critique » : celui-ci est alors renvoyé d'une part à la nécessité d'envisager l'histoire comme lieu de la créativité humaine (et non comme épopée rationnelle ou donation de l'être) ; et il est, d'autre part, renvoyé à l'impossibilité d'aborder l'histoire « objectivement », sans un « projet » qui le guide et le conduit à discriminer l'important de l'anecdotique dans la masse des « faits bruts » (qui, en eux-mêmes, ne « disent » jamais rien). Ce projet, auquel appartient de plein droit toute philosophie (y compris quand elle tente de le nier ou de l'occulter), c'est bien le « projet d'autonomie individuelle et sociale », dont la « possibilité » – au double sens théorique et pratique du terme (« comment l'autonomie a-t-elle pu émerger dans l'histoire ? » et « comment l'organiser concrètement ? ») – a été, comme le notent pertinemment Philippe Caumières et Arnaud Tomès¹, la grande préoccupation de Castoriadis, du début à la fin de son parcours. Ainsi, la philosophie castoriadienne, y compris dans son effort proprement ontologique pour penser l'être comme création (effort qu'il est toujours possible d'étudier pour lui-même, comme l'illustrent un certain nombre de travaux), ne saurait pourtant être pleinement comprise et saisie dans son originalité sans être rapportée à l'effort ininterrompu de Castoriadis pour à la fois comprendre et favoriser, élucider et promouvoir, *l'autonomie* à tous les niveaux de la réalité.

1. Philippe Caumières et Arnaud Tomès, *Cornelius Castoriadis. Réinventer la politique après Marx*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 8.

Les années 1980 : l'éclipse de la praxis politique

Lorsque Castoriadis rompt avec le marxisme au début des années 1960, il formule clairement l'exigence qui découle de sa compréhension de la philosophie comme partie ou moment du projet d'autonomie :

La question n'est pas d'établir une fois pour toutes une nouvelle théorie – une de plus – mais de formuler une conception qui puisse inspirer un développement indéfini et, surtout, qui puisse animer et éclairer une activité effective (*IISr*, p. 88).

Comme on l'a vu, ce souci « d'animer et d'éclairer une activité effective » était véritablement au premier plan durant toute la période « militante », où l'élaboration théorique venait directement répondre à des questions pratiques : comment favoriser concrètement l'avènement du socialisme dans un contexte historico-politique donné ? Et, secondairement seulement, ou plutôt en arrière-plan, qu'implique cette possibilité quant à l'être de l'homme, de la société, de l'histoire, de la pensée et de l'agir humain ? Cette préoccupation d'animer et d'éclairer une activité effective apparaît en revanche beaucoup moins évidente quand on survole l'œuvre ultérieure de Castoriadis, où les questions ontologiques (qu'est-ce que l'être social-historique, l'être psychique ou l'être vivant) semblent souvent étudiées pour elles-mêmes, sans lien direct avec des préoccupations pratiques.

Cet aspect proprement philosophique de son œuvre ne prend pourtant jamais une tournure étroitement abstraite et spéculative : l'enjeu reste toujours « d'éclairer le réel » et non de « découvrir des essences éternelles ». L'être n'est jamais séparable des étants (comme le savait Aristote et quoi qu'en dise Heidegger) : c'est donc toujours au contact de la réalité et en particulier de la réalité humaine (dans sa double dimension psychique et social-historique) que se déploie la pensée de Castoriadis, sans jamais céder au fantasme d'une quelconque « fondation rationnelle » de la pensée ou de l'action. En outre, si Castoriadis cesse de s'occuper activement de *lutte* politique après la dissolution de Socialisme

ou Barbarie en 1967, s'il cesse en effet d'être « militant » au sens strict, il devient en revanche, dès 1973 et jusqu'à sa disparition en 1997, psychanalyste, théoricien et praticien de la psychanalyse. Par conséquent, la *praxis* de l'autonomie, le va-et-vient entre théorie et pratique ne s'interrompt pas mais s'exerce dans un nouveau domaine en s'attachant davantage, à partir d'un certain moment, à l'autonomie individuelle, qui est bien sûr partie intégrante du projet d'autonomie. Enfin, Castoriadis n'abandonne jamais totalement les questions proprement politiques et continuera à intervenir ponctuellement dans le débat public, en mettant par exemple en garde la CFDT contre une compréhension et un usage superficiels de l'idée d'« autogestion »¹ ou encore en rappelant utilement l'actualité et le potentiel révolutionnaire du mot d'ordre d'« égalité absolue des salaires »². Ainsi, jusqu'aux derniers jours de sa vie, Castoriadis affirmera être « un révolutionnaire favorable à des changements radicaux », vigoureusement opposé à l'injustice capitaliste et à nos régimes pseudo-démocratiques qu'il qualifiait d'« oligarchies libérales »³.

Pourtant, il y a bel et bien une prise de distance de Castoriadis à l'égard de l'action politique, et il semble que cette prise de distance lui ait fait négliger un certain nombre de réalités de son époque et l'ait conduit à figer, sinon à interrompre, sa réflexion politique. Le va-et-vient fécond entre réflexion et action, pensée et histoire, tend alors à disparaître au profit d'un diagnostic très pessimiste sur la société contemporaine et de l'énoncé de vérités théoriques et ontologiques, au risque de ne produire qu'un discours abstrait et inopérant. Ainsi réapparaît le spectre du « retour au spéculatif », dans le domaine précis où le jeune Castoriadis était parvenu à s'en défaire : celui de la réflexion politique sur la société contemporaine.

1. Cornelius Castoriadis, « Autogestion et hiérarchie », publié dans *CFDT Aujourd'hui*, n° 8, juillet-août 1974, repris dans *Écrits politiques*, tome 1, *Quelle démocratie ?*, op. cit., p. 523-540.

2. Cornelius Castoriadis, « La hiérarchie des salaires et des revenus », publié dans *CFDT Aujourd'hui*, n° 5, janvier-février 1974, repris in *ibid.*, p. 479-492.

3. Cité par Daniel Mermet dans sa préface à Cornelius Castoriadis, *Post-scriptum sur l'insignifiance*, La Tour-d'Aigues, éditions de l'Aube, 2004, p. 10.

Pour étayer cette appréciation, nous évoquerons ici les travaux de deux « disciples » et amis de Castoriadis : Daniel Blanchard, qui a milité au côté de Castoriadis pendant toute l'aventure du groupe Socialisme ou Barbarie, et Nicos Iliopoulos, qui a été son élève à l'EHESS et dont la thèse de doctorat porte sur l'apathie politique dans la France et la Grèce contemporaines¹. Ces deux auteurs formulent de façon convergente une critique de la notion de « privatisation » (qui désigne chez Castoriadis le mouvement général de repli des individus sur la sphère privé), notion dans laquelle ils voient l'origine d'un dévoiement, d'une ankylose et finalement d'une interruption de sa réflexion politique.

***De la « privatisation » à « l'insignifiance » :
un rétrécissement du champ de la politique***

Selon Iliopoulos, la caractérisation par Castoriadis de l'époque contemporaine comme marquée par la « privatisation », le « retrait dans le conformisme » et l'« éclipse totale du projet d'autonomie » (*CL3r*, p. 11-28) est peu cohérente et ne correspond, pour reprendre une expression courante sous la plume du jeune Castoriadis, qu'à une « moitié » de la réalité. Selon lui, en effet, à travers une telle caractérisation de la société actuelle, Castoriadis adopte de fait (et paradoxalement) une vision de la politique restreinte à un nombre limité de questions, essentiellement celle du « pouvoir explicite » et celles qui tournent autour du domaine économique. Ainsi, sa réflexion laisse de côté la vie réelle des individus dans des domaines aussi importants que les relations interpersonnelles², la sexualité³, la vie familiale ou l'éducation⁴. Alors que la rupture

1. Sauf indication contraire, les citations qui suivent sont toutes extraites de Daniel Blanchard, « L'idée de révolution chez Castoriadis », in *Réfractations*, n° 2, été 1998, et Nicos Iliopoulos, « Castoriadis et la création politique comme invention de nouvelles façons de vivre », janvier 2010, in *Colère, courage, création politique*, vol. 2, Paris, L'Harmattan, 2011.

2. Voir notamment « Éthique de l'autonomie contre éthique de la vulnérabilité », *supra*, p. 183 *sq.*

3. Voir par exemple « Chaos, historicité, religion », *supra*, p. 141 *sq.*

4. Sur l'éducation, voir particulièrement *supra*, « Éducation, capitalisme, démocratie : l'équation impossible ? », p. 221 *sq.*, et « L'éducation, condition et limite de l'autonomie », p. 239 *sq.*

de Castoriadis avec le marxisme, au début des années 1960, avait élargi décisivement son champ de réflexion aux luttes non ouvrières et à tous les aspects de la vie quotidienne des individus sous le capitalisme, il semble que son champ de réflexion se soit rétréci progressivement à mesure que la notion de « privatisation » est devenue centrale dans son analyse des sociétés contemporaines. Alors que, selon sa propre définition de la politique, celle-ci doit concerner *l'ensemble des institutions de la société* (et qu'« en principe, ajoute-t-il, aucune institution de la société moderne ne peut échapper à la mise en question », *CLAr*, p. 171), Castoriadis néglige, dans les faits, l'analyse des institutions sociales spécifiques de la « sphère privée », de l'*oikos*. Il s'interdit par là même de voir que la « privatisation » actuelle n'est pas seulement « absence de passion pour la chose publique » mais qu'elle est aussi « critique et rejet de la politique instituée, et beaucoup plus *intérêt pour la vie privée*, ce qui n'est pas nécessairement une tendance vers l'hétéronomie », comme le note pertinemment Iliopoulos.

Pour Daniel Blanchard, qui était proche de Guy Debord et fut à l'origine d'un bref rapprochement entre Socialisme ou Barbarie et l'Internationale situationniste, c'est également ce refus par Castoriadis de prendre réellement en considération la vie quotidienne des individus sous le capitalisme qui l'empêche, et tout le groupe avec lui, d'apercevoir « les prodromes de l'explosion de Mai 68 » et qui le pousse même ponctuellement à dénoncer des luttes sociales dont la portée politique lui semble insuffisante. Pourtant, comme le note Blanchard, Castoriadis savait fort bien que « depuis un bon siècle et demi, toutes les luttes, qu'elles aient été menées par les travailleurs, les femmes, les jeunes, etc., se sont déclenchées sur des revendications partielles » et que « leur éventuelle signification universelle est restée essentiellement implicite, sauf quand elle a été portée sur le plan politique global par de rares mouvements révolutionnaires ou quasi tels – ou par l'imposture bureaucratique ». Blanchard montre encore avec justesse que la focalisation univoque sur ce phénomène de « privatisation » empêche Castoriadis d'analyser correctement les mutations du

capitalisme contemporain. Celui-ci, en effet, ne remettra plus jamais en cause son analyse précoce de la « bureaucratisation » du capitalisme, dans laquelle il voit désormais l'envers de la « privatisation » contemporaine. Ce faisant, il ne se donne pas les moyens de saisir la nouveauté historique que constitue, à partir des années 1970, le néolibéralisme, lequel ne se réduit pas à un retour du vieux libéralisme ni à une simple « politique économique », mais emporte en réalité avec lui des significations imaginaires centrales du capitalisme actuel insaisissables sous le seul angle de la bureaucratisation¹.

Blanchard estime donc lui aussi que le constat de la privatisation n'est qu'un pseudo-constat qui prive l'intellectuel révolutionnaire non seulement « des instruments de sa critique » (puisque « ce sont les luttes concrètes des membres de la société qui doivent les lui fournir »), mais aussi du « partenaire naturel de son action », à savoir la collectivité humaine elle-même, dans sa pluralité d'expression. Castoriadis, conclut non sans ironie Blanchard, est dès lors « voué à la philosophie » : il se « replie dans l'universel, qui est la sphère privée du philosophe ».

L'abandon de la question stratégique

Cause ou conséquence d'un tel « repli dans l'universel », Castoriadis abandonne totalement, à la fin de sa vie, la dimension proprement « stratégique » de la question politique. Il refuse en effet de formuler un quelconque « programme politique », incarnation jugée naguère nécessaire, bien qu'inévitablement « provisoire et fragmentaire » (*IISr*, p. 116), du projet d'autonomie. Pour Iliopoulos, ce « refus quasi-obsessionnel de Castoriadis de proposer quelque chose de concret en tant que projet politique global pour aujourd'hui » n'est « pas en cohérence avec ses positions antérieures ».

1. À ce propos, on se reportera utilement à l'ouvrage de Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*. Les auteurs y produisent une analyse particulièrement éclairante de la rationalité « néolibérale », irréductible à l'idéologie et à la pratique du vieux libéralisme.

S'il est vrai qu'une nouvelle création social-historique laissera « loin derrière » tout ce que nous pouvons en penser aujourd'hui, cela ne devrait pas nous interdire de penser, ni de chercher à anticiper ce que pourrait ou devrait être cette création. Castoriadis, à l'époque où il n'était plus marxiste mais encore militant, affrontait volontiers cet apparent paradoxe, qui est celui de tout militant lucide, et dont nous avons déjà parlé : d'un côté « postuler que la révolution signifie un bouleversement et un élargissement énorme de ce qu'est notre rationalité », et d'un autre côté « utiliser cette même rationalité pour anticiper le contenu de la révolution », ou encore : « penser que seules les masses en lutte peuvent résoudre le problème du socialisme » et « ne pas se croiser les bras pour autant ».

Il y a donc une certaine inconséquence chez Castoriadis lorsque, sous prétexte qu'un changement politique devra constituer une « création » inédite, non déductible de ce qui est « déjà là », il renonce à identifier ce qui, dans la société présente, est en lutte contre celle-ci. La création, comme il le répète souvent, est certes « ex nihilo » mais non pas « in nihilo » (dans rien) ni « *cum nihilo* » (avec rien)¹. Elle s'appuie nécessairement sur ce qui est pour faire advenir ce qui n'est pas, et ne saurait donc nous empêcher de penser rationnellement le présent ou de chercher à anticiper l'avenir.

La tentation de l'ontologisation

En même temps que Castoriadis délaisse la politique concrète (en tout cas comme « question stratégique »), sa philosophie tend à s'« absolutiser » et il cède occasionnellement à ce qu'on pourrait appeler une « tentation de l'ontologisation » – c'est-à-dire à un « retour au spéculatif » dont toute sa pensée est pourtant, comme on l'a vu, une critique virulente.

En effet, si Castoriadis affirme à maintes reprises que la politique « ne se laisse pas déduire de l'ontologie », il semble pourtant que son pessimisme profond sur l'époque contemporaine le pousse ponctuellement à recourir au discours ontologique en lieu et place

1. Voir par exemple *CL5*, p. 61.

d'une réflexion politique devenue, dans ce contexte, impraticable. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il se contente d'appeler de ses vœux un improbable « réveil »¹ de la « créativité instituant », seule capable de faire apparaître un « contexte différent » (car « dans le contexte actuel, il n'y a pas grand-chose à faire »²). Il produit alors, à son corps défendant, une « politique ontologique » ou, comme le dit Daniel Bensaid, une « politique imaginaire »³ qui, n'ayant plus aucune prise sur *la réalité* de la société (son « étantité »), consiste désormais en l'énonciation de vérités philosophiques.

Ainsi, la « montée de l'insignifiance » dans la société contemporaine n'est pas identifiée dans telle ou telle institution, tel ou tel processus hétéronome à l'œuvre dans la société ; elle est comprise avant tout comme expression d'une non-fonctionnalité ontologique : pour la première fois dans l'histoire, une société ne remplit plus les critères de l'être-société, elle ne fournit plus le « sens » que toute société nécessite pour « s'auto-représenter » et « tenir ensemble », elle se « décompose » (*CL4r*, p. 11-29). De façon symétrique, « l'autonomie » n'est plus recherchée dans ses manifestations social-historiques effectives (du moins pour l'histoire moderne) mais interrogée dans sa seule teneur logique et ontologique. Elle apparaît alors (par exemple dans l'article « Phusis, création, autonomie », in *CL5*, p. 97-206), comme cinquième et ultime strate ontologique venant s'ajouter aux quatre premières (être-premier, être-vivant, être-psychique, être-social-historique) et procédant, comme elles, d'une rupture de la clôture de la strate « inférieure » sur laquelle elle s'étaye. L'autonomie apparaît ainsi comme un véritable « destin de l'être » dont la défense pratique semble suspendue à sa seule élucidation onto-logique.

1. « Un changement n'est possible que si, et seulement si, un nouveau réveil a lieu, une nouvelle phase de créativité dense de l'humanité commence. » C. Castoriadis, « Anthropologie, philosophie, politique », mai 1989, in *CL4r*, p. 148.

2. Cornelius Castoriadis, « Y a-t-il des avant-gardes ? » (août 1987), in *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Seuil, 2005, p. 175.

3. Voir Daniel Bensaid, « Politiques de Castoriadis », in Blaise Bachofen, Sion Elbaz et Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Éditions du Sandre, 2008, p. 255-272.

Conclusion : Avec et au-delà de Castoriadis

On a vu que la rupture de Castoriadis avec Marx et le marxisme n'est ni une réfutation simplement théorique ni la radicalisation d'une divergence étroitement politique. Elle est l'aboutissement d'une confrontation attentive, collective et militante à la réalité historique et à ses enjeux politiques. Elle conclut ainsi logiquement un mouvement conjoint de critique de l'élément conservateur et « théoricien-spéculatif » du marxisme et de développement de son élément révolutionnaire et « praxique ».

C'est cette rupture qui permet à Castoriadis, au début des années 1960, d'établir clairement et à nouveaux frais les rapports entre théorie et pratique au sein d'une *praxis* (politique, psychanalytique ou pédagogique) et de préciser la relation qu'entretiennent philosophie et politique dans l'horizon du « projet d'autonomie ». C'est également cette rupture qui, d'une part, élargit le champ de la réflexion et de l'action politique (au-delà de la sphère économique et des stricts rapports de classes) et, d'autre part, ouvre une brèche philosophique non-déterministe pour penser le vivant, l'homme, l'histoire, l'être. Ainsi, la dynamique antispéculative de la pensée castoriadienne se poursuit bien après la rupture avec Marx et même après l'abandon du militantisme (notamment à travers la pratique psychanalytique, l'intervention politique ponctuelle ou simplement le refus d'une philosophie exclusivement abstraite et ontologique).

Cependant, cette dynamique semble s'essouffler dans les années 1980 et la réflexion politique se figer, voire s'interrompre, devant le constat de « la montée de l'insignifiance » et de « l'éclipse totale du projet d'autonomie ». Castoriadis délaisse alors la question stratégique (le *programme* n'est plus le complément indispensable du *projet*) et cède occasionnellement à une ontologisation abusive du discours politique. Le projet d'autonomie s'éloigne à la fois dans le temps (il n'est plus interrogé, ou presque, que dans sa version grecque antique) et dans l'abstrait (il est inscrit et « clôturé » dans le « système » castoriadien, comme cinquième et ultime strate de

l'être). Délaissant ainsi, de fait, la « fonction critique » qu'il s'était assignée, Castoriadis apparaît, dans la dernière période de sa vie, réduit au rôle de « berger de l'être-autonome », gardien d'une vérité philosophique en voie de disparition, vérité qu'il ne parvient plus à élucider dans sa réalité social-historique ni à promouvoir conséquemment.

Cette suspension de fait de l'activité politique concrète de Castoriadis ouvre, on l'a vu, une interrogation sur les « points obscurs » qui l'empêchent de donner, dans la dernière période de sa vie, un prolongement politique opératoire au projet d'autonomie. Mais cette interrogation, loin de conduire à sous-estimer la portée et la puissance émancipatrice de la pensée castoriadienne, est au contraire une incitation à en poursuivre la démarche et à en développer le « germe » ou « l'élément révolutionnaire ». Il s'agit en particulier d'identifier les significations imaginaires spécifiques du monde contemporain et les types anthropologiques qui lui correspondent, en prenant en compte non seulement les sphères strictement politiques et économiques de la société, mais aussi le « faire » contemporain dans sa pluralité d'expressions. Il s'agit en outre d'inventer (« créer *et* découvrir »¹) de nouvelles *praxis* individuelles et collectives, autrement dit de nouvelles stratégies d'action en faveur du projet d'autonomie, qui intègrent aussi bien la faillite de la forme « Parti » que l'impasse des micro-émancipations locales ou individuelles. Autant de tâches indissolublement théoriques et pratiques qui incombent aujourd'hui à quiconque ne se résigne pas au rôle de spectateur ou de commentateur de la marche du monde.

Ce n'est pas ce qui est, mais ce qui pourrait et devrait être, qui a besoin de nous (CL5, p. 77).

1. C'est par cette expression que Sophie Klimis résume l'épistémologie castoriadienne de la création : « Inventer : "créer *ou* découvrir", énonce la vignette du dictionnaire, instrument garant par définition de la logique ensembliste-identitaire. Inventer : "créer *et* découvrir", réplique Castoriadis tout au long de son œuvre, faisant vaciller les principes logiques d'identité et de non-contradiction » (*ibid.*, p. 235).