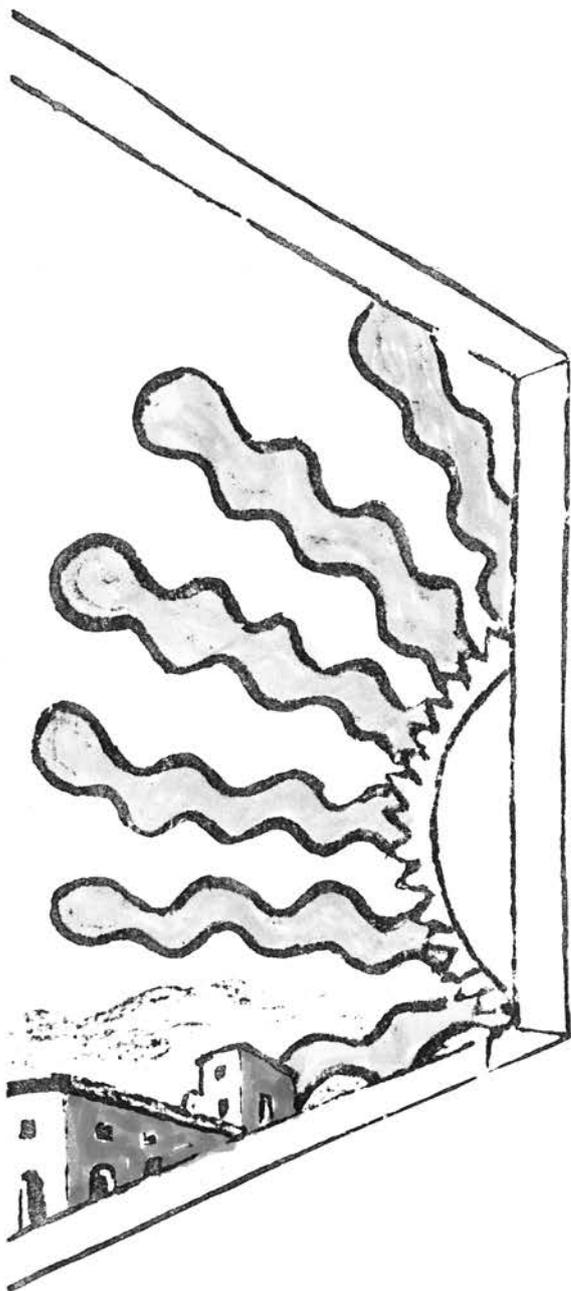


UNIVERSITE DE LAUSANNE
FACULTE DES LETTRES
SECTION DE PHILOSOPHIE

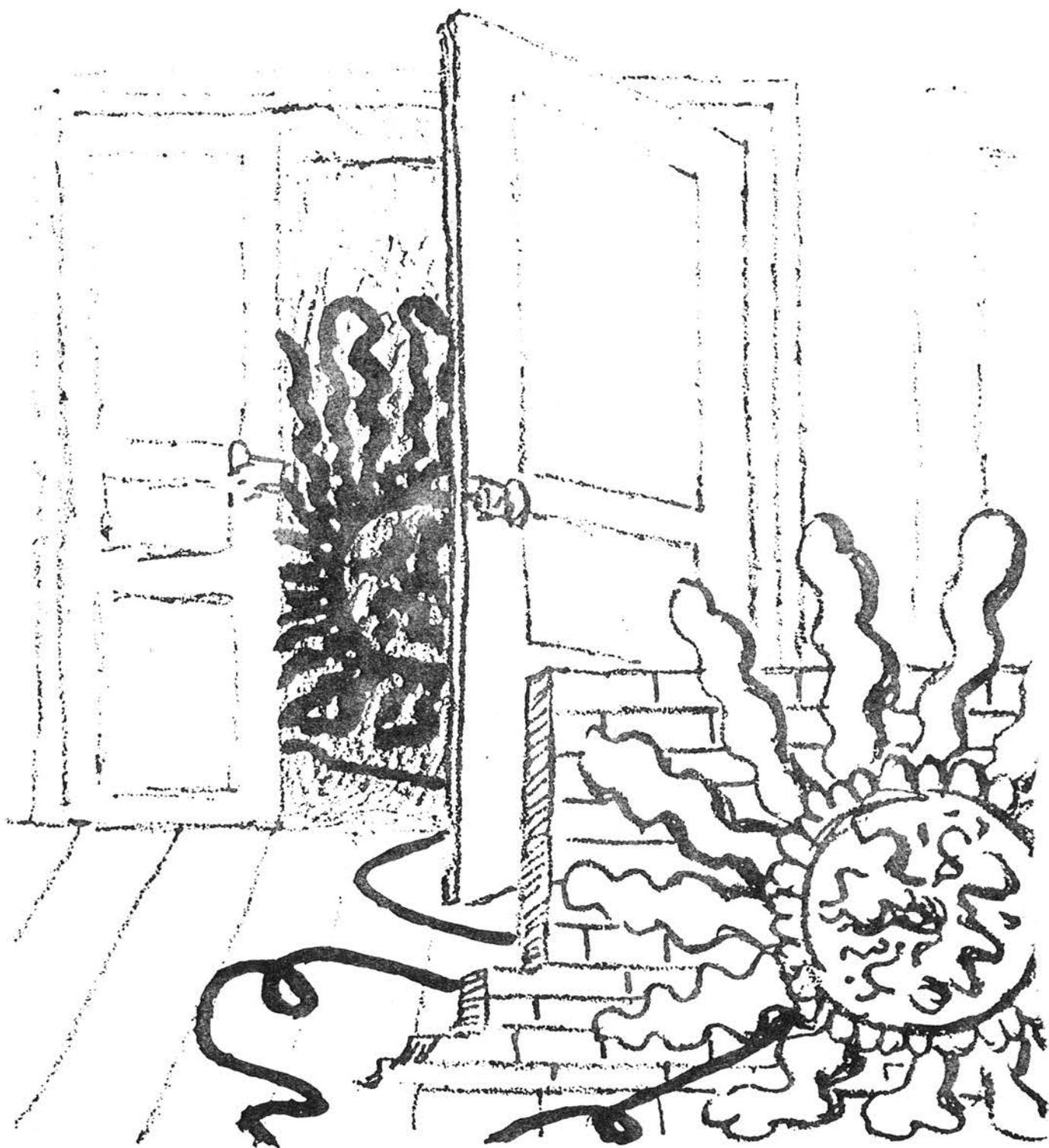


**DANS LE LABYRINTHE,
L'IMAGINAIRE RADICAL**

CASTORIADIS, PENSEUR DE L' AUTRE
DE LA RAISON ET DE L' AUTONOMIE

MEMOIRE DE PHILOSOPHIE
PROFESSEUR: : M.-J. BOREL

MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP
LAUSANNE, OCTOBRE 1983



"Le devenir de l'artiste est
de se trouver au point de
plus grand inconfort"

Orson Wells

"Il y a une multitude d'yeux. Le
Sphinx lui-même a des yeux : et
par conséquent il y a une multi-
tude de "vérités" et par consé-
quent il n'y a pas de vérité"

Nietzsche
Volonté de Puissance
§ 540, p. 369

- 40 amb. psych. ...
- 41 action ...
- 43 phil - pol
- 44 métaph. ...
- 46 ...
- 51 ...
- 71 ...
- 72 - pas ...
- 73 ...
- 81 ...

INTRODUCTION GENERALE

Que voulons-nous ? Notre propos est d'effectuer une lecture de l'ensemble de l'oeuvre accessible de Castoriadis, - exception faite de "Devant la Guerre" -. Notre intérêt est d'observer le rapport existant entre une pensée et une réalité historique pour saisir les transformations profondes que subit cette pensée au travail lorsqu'elle se refuse à réduire le réel aux processus logiques internes qui sont les siens. Allions-nous constater la justesse de l'hypothèse de T. Kuhn qui postule que chaque crise, chaque inadéquation entre la théorie et la réalité donne lieu au rejet du paradigme utilisé et à l'acceptation d'un nouveau paradigme qui prend sa succession ? En fait, nous avons découvert que chez Castoriadis, la remise en cause du paradigme marxiste-léniniste ne l'a pas conduit à le remplacer par un autre paradigme. Bien au contraire, la psychanalyse lui a permis d'interroger une des limites essentielles de ce champ théorique, à savoir l'absence d'un questionnement ontologique explicite, qui, selon Castoriadis, a empêché Freud de saisir la nature et les implications de l'imaginaire radical. La réintroduction systématique de l'interrogation ontologique qu'il effectue dès lors, dans sa démarche d'appréhension du réel et des systèmes de pensée le conduit peu à peu à une remise en cause des fondements de ce qui, pour lui, est le paradigme central et qu'il appelle "l'ontologie et la logique gréco-occidentale". (1) Il écrit à ce propos en 1978 :

"Il est éclairant de penser, en dépit du risque d'unilatéralité, l'histoire de la philosophie dans son courant central comme l'élaboration de la Raison, homologue à la position de l'être comme être déterminé,

soit déterminité (*peras, bestimmtheit*). Le risque en question, réduit lorsqu'on en est conscient, est du reste en lui-même faible. Car ce qui ne relève pas de la Raison et de l'Être déterminé a toujours été assigné, dans ce courant central, à l'infra-pensable ou au supra-pensable, à l'indétermination comme simple privation, déficit de détermination, c'est-à-dire d'être, ou à une origine absolument transcendante et inaccessible de toute détermination. Cette position a, de tout temps, entraîné le recouvrement de l'altérité et de sa source, de la rupture positive des déterminations déjà données, de la création comme non pas simplement indéterminée mais déterminante, soit position de nouvelle détermination. Autrement dit, elle a de tout temps entraîné l'occultation de l'imaginaire radical et corrélativement, celle du temps comme temps de création et non de répétition.

Occultation totale et patente pour ce qui est de la dimension social-historique de l'imaginaire radical, soit l'imaginaire social ou la société instituante. Dans ce cas, les motivations, si l'on peut s'exprimer ainsi, sont claires. Il appartient intrinsèquement et constitutivement à l'institution connue de la société, comme institution hétéronome, d'exclure l'idée qu'elle pourrait être auto-institution, oeuvre de la société comme instituante. Au plus (temps modernes) l'auto-institution de la société sera vue comme mise en oeuvre ou application aux affaires humaines de la Raison enfin comprise". (2)

Ce qui nous importe dans cet avertissement, c'est la manière dont Castoriadis prend un "risque d'unilatéralité" pour déconsidérer une histoire de la philosophie, une ontologie où l'être n'est pensé qu'à partir de la raison, donc comme "déterminité" de cette raison. (3) En introdui-

sant la notion d'une raison déterminante de l'être, Castoriadis en présente les implications théoriques et politiques. Empreints de l'ontologie dominante, la plupart des philosophes de la connaissance, des psychologues de l'intelligence et des psychanalistes se sont efforcés de réduire, chez le sujet, l'imagination à un rôle second, celui d'une faculté liée à la sensation, à l'intellection, à la perception, relais entre la sensation et l'intelligence abstraite. Quant aux spécialistes "physicalistes" et "logiciens"(4) de la société, également sous la coupe de l'ontologie et de la logique héritées, ils ont occulté de manière totale et patente, *la création présente chez les hommes et dans l'histoire.*

La tendance à l'élimination de la créativité, qui est pour Castoriadis la nature essentielle des individus et des sociétés, l'a amené à la conviction que la pensée héritée "tenait du monde qui l'avait produite et qu'elle avait à son tour contribué à façonner".(5) De Platon à Marx, écrit Castoriadis, la pensée et la pensée politique, se sont présentées comme une application d'une théorie de l'essence de l'individu, de la société et de l'histoire et non comme une action "*d'élucidation*" de l'être comme *création par le Faire*, par l'action des hommes. L'emprise exercée sur nos esprits par les schèmes de cette pensée élaborée depuis 3'000 ans, pense Castoriadis, se reflète dans tout ce que l'humanité a pu penser mais aussi dans "les tendances mêmes de l'institution de la société".(6) Par conséquent, tant la pensée existante que l'institution actuelle de la société ne peuvent être ébranlées que par "*la démonstration précise et détaillée, cas après cas de cette pensée et des nécessités internes, d'après son mode d'être, qui l'ont amenée à occulter ce qui me paraît essentiel*".(7) C'est ce que Castoriadis se fixe comme programme théorique et politique. Dans cette perspective, il montre, au niveau politique les implications

de cette révision radicale de l'ontologie héritée : un "autre type de personnalités humaines", (8) *des hommes "autonomes"*, dans une *société "autonome"* où les lois, les institutions ne sont pas instaurées une fois pour toute, mais où la question du devenir et de la gestion de la société reste toujours ouverte. Ainsi découlera la nécessité d'une nouvelle conception de la pensée et du politique et "une nouvelle conception du rapport entre pensée politique et philosophique". (9)

Au niveau théorique, la prise en compte de l'essence des nouveaux objets découverts, tant par les sciences de la nature que par les sciences humaines - spécialement la psyché et le "social-historique" (10) - est impossible à l'aide de l'ontologie et de la logique héritée. Castoriadis entreprend la critique radicale de ce qu'il nomme la pensée "gréco-occidentale". Cela ne le conduit ni au silence, ni au refus de penser, ni à douter de la possibilité de la science et de la nécessité de la rationalité. Au contraire, le hiatus, la tension, entre le caractère logique des concepts et la réalité a-logique l'amène à transformer radicalement la définition de la nature de l'activité scientifique et de la raison. La nouvelle raison est ouverte, partielle. Toute démarche de connaissance est lente, provisoire, relative. Le *labeur "d'élucidation"*, c'est-à-dire "*le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent*" (11) n'est, quel que soit son objet, "qu'un mode et une forme du faire social-historique". (12) Cette nouvelle définition de la raison et de l'activité scientifique implique une remise en cause de la division entre la théorie, la pratique et la "poiésis" d'Aristote car l'acte de penser, la démarche théorique est une *création* et non une fiction extérieure, "logiquement antérieure" à l'histoire et à la société, une contemplation qui viserait à saisir la réalité comme une totalité toujours déjà là. Elle implique également pour Castoriadis que le penseur qui s'exprime est toujours

responsable de ce qu'il dit : *"Ce n'est jamais le logos que vous écoutez, c'est toujours quelqu'un, tel qu'il est, de là où il est, qui parle à ses risques et périls, mais aussi aux vôtres"*. (13)

Il définit également quelques conditions préalables pour une nouvelle logique apte à dire le monde sans le défigurer : logique qualitative, ouverte qui doit prendre en compte l'altérité, la régionalité, l'indéterminé, et se donner ainsi les moyens de penser les nouveaux objets des sciences de la nature et des sciences humaines.

Signalons que tout en réintroduisant avec force l'interrogation ontologique, pour prendre en compte des êtres indéterminés, a-logiques, Castoriadis, ne développe pas dans son oeuvre publiée une *définition explicite de cette nouvelle ontologie* qu'il souhaite, de son champ, de son objet, de ses conditions, de ses méthodes, de ses limites. (13a) Dans ses considérations sur une raison ouverte et une nouvelle logique sont esquissées les orientations fondamentales de cette recherche qui reste à faire. Nous n'avons pas pu prendre en compte cet important problème dans notre travail, nous étant arrêté aux considérations de Castoriadis sur la raison et la logique.

Quels ont été nos choix méthodologiques à la base de notre lecture ? Nous considérons que les démarches philosophique et épistémologique sont étroitement liées. Nous avons refusé d'abandonner l'interrogation philosophique sur l'être et la finalité des phénomènes concernant l'homme et les sociétés au profit de la démarche épistémologique pratiquée isolément qui vise, comme l'écrit R. Blanchet, *"à la construction progressive de la science, à la naissance et au développement de l'esprit scientifique"*. (14) Quelles sont les raisons de cette option ? Le désir de nous intéresser autant au processus d'une pensée en construction qu'à ce qui la dépasse. Par ailleurs, il nous est apparu

de peu d'intérêt de limiter notre lecture à une démarche épistémologique parce que nous aurions pris le risque de ne pas respecter le lien existant entre toute théorie et la réalité historique entre le sujet et l'objet, et donc de ne pouvoir saisir le rapport entre cette réalité et la manière de la concevoir, de ne pouvoir lier la question du sens, de la finalité d'un discours théorique à celle de son statut, de son insertion historique. Nous avons voulu éviter certains écueils signalés notamment par F. Châtelet(15) et opter pour une philosophie active, positive accompagnée d'un regard épistémologique qui oblige à la prise de distance critique et à l'évaluation d'une démarche de pensée dans son rapport au monde. Ce choix, à notre avis, nous a permis d'appréhender l'enrichissement progressif du regard de Castoriadis sur l'individu, la société, l'histoire, le niveau de radicalité de son approche provisoire et renouvelée du réel. Il a été l'occasion de saisir aussi les implications d'une pensée qui, en se construisant de manière provisoire, ne se satisfait pas de cadres hérités et se cherche des chemins et des instruments tout en refusant l'irrationalité. Il nous a permis d'en comprendre les implications, signalées par Castoriadis, tant pour l'activité théorique, que pour toute autre activité (politique, technique, d'intervention psychanalytique ou sociale, etc.).

Quelle a été notre démarche ? Nous avons entrepris une généalogie synthétique de l'oeuvre de Castoriadis d'un *point de vue historico-génétique* en essayant de dégager le "noyau central" de sa pensée, ses "thématiques", (16) sa problématique sur l'homme et la société, son mouvement interne, ses ruptures, ce qui fait son originalité dans la construction continue, mais non linéaire, du rapport entre la pensée et l'action, entre le sujet et le monde extérieur.

Il est clair qu'il aurait été indispensable, pour donner plus de crédibilité à notre lecture, d'accompagner cette démarche d'interrogation philosophique et d'évaluation épistémologique d'une démarche historique et sociologique où auraient été pris en compte, de manière systématique, la trajectoire politique, scientifique, de Castoriadis, les conditions sociologiques, politiques et historiques qui ont présidé à l'évolution d'une telle pensée, l'ambiance intellectuelle et la culture de l'époque (entre 1944 et 1983), etc. Ces sources nous manquent. Par ailleurs, la proximité de ce penseur, profondément ancré dans une époque changeante et troublée rend difficile la recherche de telles informations. Cette époque est, pour une partie, la nôtre, ce qui rend difficile la prise de distance critique. Mais, si l'on accepte la relation entre le sujet et l'objet dans tout acte de connaissance, pouvons-nous nous réclamer d'une objectivité absolue ? De quelle extériorité parlerions-nous pour poser notre observation et notre critique ? Notre lecture est imbibée de nos questions, de nos interrogations, de nos pratiques. C'est à partir de ces lieux que nous avons essayé d'opérer une traversée compréhensive de l'oeuvre.

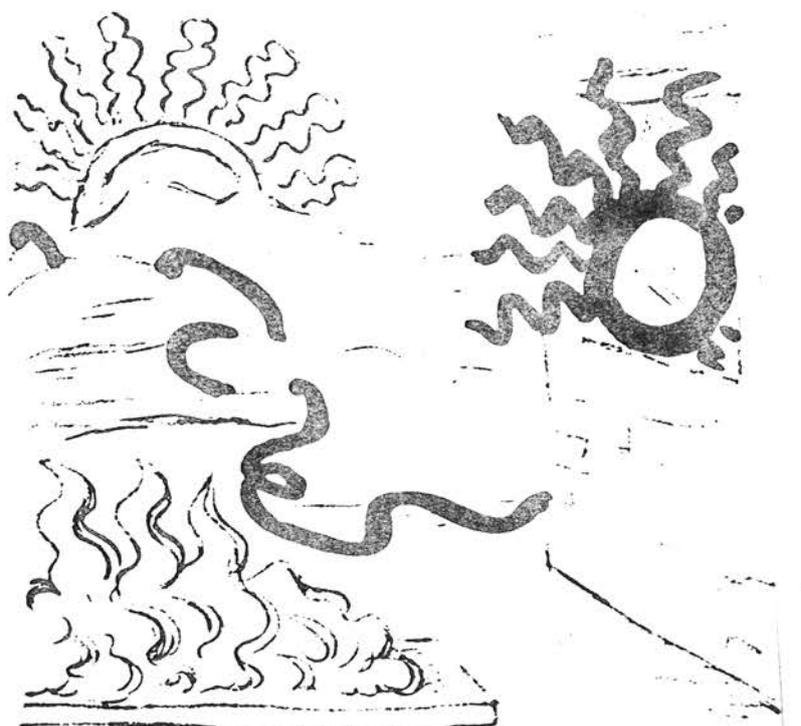
Une telle lecture a impliqué l'accueil de l'indétermination qui accompagne le mouvement de la pensée et de l'écriture; il a fallu nous engager dans la traversée de l'oeuvre, subir l'épreuve de ses écarts, de ses blocages, de ses répétitions, de ses recommencements dans les textes successifs, consentir à découvrir une pensée travaillée par ce qu'elle prend en charge, nous laisser porter par les questions éternellement ouvertes et sans réponse. Ce lent travail de communication, nous ne l'avons pas fait sans connivence, ni désaccords, sans une interpellation irritée et parfois aussi amusée.

Comment avons-nous procédé ? Dans le premier chapitre nous avons présenté les activités et le cadre théorique du groupe "Socialisme ou Barbarie", qui sont le point de

départ déterminant de Castoriadis après sa rupture avec le parti communiste grec et le PCI (parti trotskiste français). Nous analysons les conflits théoriques et politiques que Castoriadis vit dans ce groupe, car ils sont des révélateurs des *noeuds de contradictions* et des apories que Castoriadis essaiera de résoudre en explorant et en évaluant d'autres paradigmes. Dans le deuxième chapitre, nous examinons les raisons de l'abandon, de ce que Castoriadis appelle, "l'idéologie marxiste". Dans le troisième chapitre - central dans notre lecture - nous exposons les critiques fondamentales que Castoriadis fait à ce qu'il nomme "l'ontologie et la logique gréco-occidentale" à partir de sa découverte de l'imagination et de la nature similaire, du point de vue ontologique, de la psyché et de la société considérée comme histoire. Puis nous exposons les implications qu'il en tire pour une définition du politique et du projet révolutionnaire. Dans le dernier chapitre, nous examinons les conditions que Castoriadis pose pour une raison ouverte et provisoire et une logique de l'indéterminé. Pour faciliter la lecture, nous avons indiqué en note les textes et les sources que nous avons utilisés pour chaque chapitre

Notre lecture n'est pas à l'abri de certaines difficultés dont témoigne la rareté des commentaires et des critiques approfondies de l'oeuvre de Castoriadis, qui est un penseur multi-disciplinaire. Il accomplit la prouesse peu commune de renouveler ses questions sur l'homme et la société à la lumière théorique et pratique du marxisme, de la philosophie, de l'économie, de la sociologie, de la psychanalyse, de la linguistique et même de la poésie. En acceptant d'entrer dans une telle oeuvre, nous avons pris le risque que la subtilité et donc l'originalité, la puissance et aussi les limites d'une telle pensée nous échappent.

D'autre part, pour saisir de manière approfondie la nature et les implications de l'imaginaire radical - le lien que Castoriadis établit à son propos entre la psychanalyse et l'ontologie - il eût été nécessaire d'avoir des connaissances plus précises en psychanalyse. Nous ne les avons pas. La curiosité a été la plus forte et l'enjeu de notre lecture nous a fait passer outre ces difficultés. Une pensée ouverte, provisoire, qui pose le lien entre la théorie et la pratique, entre la réflexion sur son propre processus de construction et le sens, la finalité présente dans le rapport qu'entretiennent l'homme et le monde est-elle possible ? L'oeuvre de Castoriadis nous est apparue comme une pensée vivante de l'être, comme une utopie en action, comme une des multiples et diverses formes de la créativité humaine, comme un déni du déterminisme, et comme un refus et une critique radical des processus d'idéologisation. Ces découvertes ne valent-elles pas le risque pris ?



Calligrammes, Chirico

CHAPITRE I

"Tant de désirs s'investissent au registre de la politique que le progrès de la connaissance déplace avec lui ses propres bornes, plutôt qu'il ne les supprime, et chaque fois que devant nous de nouvelles portes s'ouvrent, il nous faut supposer qu'ailleurs d'autres verrous se poussent"

C. Lefort. Eléments pour
une critique de la
bureaucratie, p. 858

LES LIMITES D'UNE POLITIQUE DE L'AVANT-GARDE

Le rôle central de l'imaginaire radical et la notion d'une pensée "ouverte" n'est pas au coeur de l'oeuvre de Castoriadis dès le début. Il importe donc d'y saisir la naissance, les conditions de genèse tant psychique que sociale-historique de l'imaginaire radical et ses conséquences : la remise en cause de l'ontologie héritée et l'affirmation de la nécessité d'une ontologie et d'une logique de l'indéterminé tant pour une connaissance de l'individu que des sociétés. Comment et à partir de quels constats, de quelles impasses dans sa réflexion politique et théorique Castoriadis est-il amené à poser l'existence de l'imagination non pas comme problème épistémologique mais comme problème ontologique ? Quelles conséquences théoriques, pratiques en tire-t-il ? (1)

1. Socialisme ou ... Barbarie

"Il ne s'agit pas d'interpréter le monde, mais de le transformer". Cette fameuse phrase de Marx a guidé toute l'action politique et intellectuelle de Castoriadis, qui ne se considère pas comme un "philosophe bourgeois" mais comme un "penseur engagé" : "ce qui distingue le militant révolutionnaire du philosophe bourgeois, c'est qu'il ne reste pas fasciné par la contradiction une fois qu'il l'a constatée, mais lutte pour la dépasser; qu'il ne cherche pas à la dépasser par une spéculation solitaire, mais par l'action collective.(2) Pour essayer de saisir la dynamique de pensée de Castoriadis, il s'agit de s'attacher à son itinéraire dans la mesure des informations disponibles.(3)

Rappelons brièvement ici *quelques étapes de la biographie de l'auteur*, tel que l'auteur lui-même et parfois d'autres auteurs nous les présentent. Naissance en 1922 à Athènes. Castoriadis, grec d'origine, fait des études de droit, d'économie et de philosophie. Adolescent il découvre le marxisme sous la dictature de Metaxas et il adhère aux jeunes communistes. Puis, en Grèce encore, il constitue un groupe qui s'oppose à la politique du PC grec sous l'occupation. En 1942, il adhère à la fraction la plus gauchiste du trotskisme animée par Spiro Stinas avec qui il milite jusqu'à sa venue en France en 1945. Dans le PCI français (parti trotskiste) il fonde avec Claude Lefort une tendance qui analyse et critique la "nature du régime soviétique" et puis se détache du trotskisme en avril 1949 et constitue avec Lefort notamment le groupe "Socialisme ou Barbarie" qui publie une revue dont le premier numéro sort en mars 1949 et le 40ème et dernier en juin 1965. Castoriadis anime et écrit les principaux(4) textes définissant l'orientation politique de "Socialisme et Barbarie" jusqu'à la dissolution du groupe en 1966. Après cette rupture, il entreprend une évaluation fondamentale de son action et de son oeuvre à partir de la psychanalyse qui lui fournit l'occasion d'une redéfinition théorique après le marxisme.(5) Il s'oriente alors vers une réflexion sur les fondements de la culture occidentale et de la société post-industrielle : réflexion sur les différents savoirs disciplinaires, sur l'écologie, sur le "développement", l'ontologie "gréco-occidentale", le problème de la guerre, les problèmes de philosophie politique liés à l'auto-institution des sociétés. Il est intéressant de signaler que pendant 20 ans, Castoriadis a travaillé comme économiste, plus précisément comme directeur de la branche des statistiques des comptes nationaux et des études dans la croissance de l'Organisation pour le Commerce et de Développement écono-

mique de l'OCDE, parallèlement à ses activités politiques. Actuellement, il est psychanalyste proche de l'Ecole freudienne de Paris et directeur d'études à l'Ecole des hautes études des sciences sociales à Paris. De 1977 à 1980, il a participé aussi avec Miguel Abensour, Pierre Clastres, Marcel Gauchet, Claude Lefort, Maurice Luciani et Krysztof Pomian, etc. à la revue de politique, de philosophie et d'anthropologie : "Libre", où il a continué sa réflexion sur l'institution des sociétés. Il semble que son article "Devant la guerre" ait été l'objet de discorde qui a provoqué la dissolution du comité de rédaction et la cessation de parution de "Libre".

Il convient également de *présenter le groupe "Socialisme ou Barbarie"*, dans la mesure où Castoriadis y a produit toute la première partie de son oeuvre, essentiellement politique. "Socialisme ou Barbarie" a été longtemps un des opposants à l'hégémonie du parti communiste en France. Fondé en 1919 par Lefort et Castoriadis, ce groupe a existé à la fois comme une revue et une maison d'édition.(6) Il s'est opposé tout de suite à la guerre d'Algérie. Dès la fin de la deuxième guerre mondiale, il s'est fait connaître par sa séparation du mouvement trotskiste dont il jugeait les analyses trop empreintes par le bolchévisme. Pendant 17 ans, le groupe se fera connaître notamment par son analyse critique sur la bureaucratie russe, sur le stalinisme, sur la bureaucratie ouvrière des autres pays, sur la notion d'organisation révolutionnaire (parti), sur la critique du marxisme, sur l'analyse des luttes ouvrières en France, en Angleterre, aux USA, dans les pays de l'Est comme une tentative d'autonomisation de la bureaucratie. Puis il opère sa dissolution en 1964 sur la base de désaccords profonds à propos de l'analyse de l'évolution historique, de conceptions divergentes sur la notion d'organisation révolutionnaire et de difficultés de fonctionnement interne.(7)

En ce qui concerne la nature et le rôle de l'imaginaire radical, nous constatons que cette problématique est encore complètement absente dans les textes de Castoriadis publiés dans le cadre du groupe "Socialisme ou Barbarie". Cependant, la notion de "continuelle action consciente" laisse apparaître la mise en question d'une notion déterministe de la révolution et son remplacement par une révolution plus volontariste et "subjective" qui est contradictoire avec l'importance que le groupe "Socialisme ou Barbarie" a accordé jusqu'à sa dissolution aux phénomènes économiques (voir à ce propos le texte "phénoménologie de la conscience prolétarienne" in Sté b. 1).

Qui compose le groupe "Socialisme ou Barbarie" ? Poser cette question est important pour saisir l'évolution de la pensée de Castoriadis. (8) Castoriadis signale que les contacts ont été déterminants pour lui, lors des quinze ans d'existence de "Socialisme et Barbarie", et que certains d'entre eux continuent à se poursuivre. "Il m'est nécessaire de mentionner en particulier la figure héroïque de quelqu'un que je ne peux encore nommer et qui m'a rendu visite, dans des circonstances où la mort était de tous les jours et de tous les coins de rue". (9) "Mes camarades morts de privation ou assassinés par les staliniens pendant l'occupation ou immédiatement après". (9) Par ailleurs, les discussions avec Ria Stone du groupe "Correspondence" des Etats-Unis "ont joué un rôle décisif à une étape où ma pensée se formait et je lui dois en partie d'avoir dépassé le provincialisme européen qui marque encore si fortement ce que produit la ci-devant capitale de la culture universelle qui continue de se prendre pour le nombril du monde". (9)

L'amitié de quarante années avec Lefort - un autre philosophe politique français - est l'occasion, la chance, l'opportunité d'un long dialogue conflictuel et chaleureux qui semble peser d'un poids certain dans l'évolution de la

recherche politique, épistémologique et ontologique de Castoriadis. Il le dit lui-même : "la collaboration commencée en août 1946, longtemps quotidienne, parfois orageuse, marquée par deux ruptures politiques, a nourri cette rare amitié qui permet de maintenir le dialogue à travers et par-delà les divergences"(9). Le groupe "Socialisme ou Barbarie" s'est donc présenté comme une "avant-garde des ouvriers manuels et intellectuels (...) dont l'élaboration théorique est pour lui un des aspects de l'activité révolutionnaire"(10). Quel était son programme ? "Continuer l'analyse marxiste de l'économie moderne, à poser sur une base scientifique le problème du développement du Mouvement ouvrier et de sa signification, à définir à caractériser la troisième guerre mondiale, à poser enfin de nouveau en tenant compte des éléments originaux créés par notre époque, la perspective révolutionnaire"(11).

Quel a été son point de départ ? Le groupe "Socialisme ou Barbarie" est parti d'une évaluation de l'expérience du Mouvement ouvrier révolutionnaire et a analysé les conditions dans lesquelles la deuxième moitié du XXème siècle place ce mouvement, du constat que les grandes organisations ouvrières traditionnelles n'ont plus de politique marxiste révolutionnaire et ne représentent donc plus les intérêts prolétariens.(12) Dans ses perspectives centrales, le groupe "Socialisme ou Barbarie" met surtout l'accent sur une nouvelle gestion de l'économie. Bien qu'il critique la conception du parti de Lénine et sa mise en oeuvre en Russie, il n'en tire pas de nouvelles perspectives pour concevoir le problème de l'organisation révolutionnaire.(13)

Pour mener à bien l'analyse sur une "base scientifique", le marxisme est choisi par le groupe comme *instrument privilégié et méthode la plus efficace*. Comment le groupe "Socialisme ou Barbarie" considère-t-il le marxisme ? "Nous ne pensons nullement qu'être marxiste signifie faire par rapport

à Marx, ce que les théologiens catholiques font par rapport aux Ecritures".(14) Le marxisme n'est donc pas considéré comme un dogme, comme une idéologie, mais comme un instrument de travail dont il s'agit d'évaluer la pertinence en l'utilisant. Castoriadis s'attachera à cette évaluation dans la confrontation à sa pratique politique et théorique, ce qui l'amènera à abandonner le marxisme et l'ontologie traditionnelle et à se lancer dans une recherche laborieuse du dépassement des cadres de référence théoriques dominants dans la gauche révolutionnaire française.

Dans quelle perspective s'affirmer marxiste ? A l'époque du groupe "Socialisme ou Barbarie", être marxiste pour Castoriadis, signifie "poser les problèmes à partir du point où les posaient Marx et ses continuateurs, maintenir et défendre les positions marxistes traditionnelles aussi longtemps qu'un nouvel examen ne nous aura pas persuadés qu'il faut les abandonner, les amender ou les remplacer par d'autres".(14) Cependant, pour Castoriadis, sans "renouveau fondamental des conceptions fondamentales, il n'y aura pas de renouveau dans la pratique".(14) Le renouveau préconisé doit s'effectuer à cette époque, sur un mode connu du marxisme-léninisme : action politique des masses, élaboration théorique effectuée par les "noyaux de l'organisation révolutionnaire".(15) Le texte souligne que les raisons retenues par le groupe "Socialisme ou Barbarie" pour s'expliquer les difficultés de cette jonction est que "le prolétariat est dans sa majorité aliéné et mystifié par sa bureaucratie".(15)

Dans quel sens faut-il comprendre cette aliénation et cette mystification ? Elles sont à rattacher à l'histoire du Mouvement ouvrier, c'est-à-dire à des facteurs extérieurs : il y a mystification lorsque le prolétariat adopte la politique de la "bureaucratie réformiste ou stalinienne". Il y a aliénation de son action, "quand les luttes qu'il

mène pour défendre ses intérêts immédiats sont annexées par la bureaucratie stalinienne comme instrument de sa politique nationale et internationale".(15) Pour le groupe "Socialisme ou Barbarie", en tirer seulement une conclusion négative contre les grandes organisations politiques est insuffisant. Il s'agit d'être à "côté des ouvriers à chaque moment où ils luttent pour défendre leurs intérêts".

Or, comment doit s'opérer la liaison entre un groupe qui développe une "conception générale" et les luttes actuelles ? "Les luttes sont un matériel d'analyse et de vérification, un lieu de formation pour une avant-garde prolétarienne réelle". Une conception générale n'est valable que si elle est capable d'offrir des "critères valables pour l'action". Ainsi la revue Socialisme ou Barbarie évitera de "traiter les questions théoriques pour elles-mêmes" et donnera la priorité aux questions pratiques. Elle ne sera pas "un organe de confrontation d'opinions entre gens qui se posent des problèmes mais l'instrument d'expression d'une conception d'ensemble". Dans l'expression de cette conception d'ensemble, comment sera pris en compte le problème de la vérité ? Le texte précise que "ni sur le plan organisationnel, ni sur le plan théorique nous (le groupe) ne sommes partisans du monolithisme".(16) La confrontation des opinions et des positions divergentes, de manière ouverte, dans la revue est jugée indispensable car "la conception selon laquelle un parti possède à lui tout seul la vérité et toute la vérité et l'apporte à la classe en cachant à celles-ci ses divergences internes est, sur le plan idéologique une des racines et des expressions les plus importantes du bureaucratisme dans le Mouvement ouvrier".(17) La vérité n'est donc pas forcément consensuelle.

Résumons l'essentiel de l'analyse politique du groupe "Socialisme ou Barbarie", telle qu'elle apparaît dans les textes publiés par Castoriadis.(18) Selon "Socialisme ou Barbarie", le Mouvement révolutionnaire a pris naissance avec "le Manifeste Communiste de Marx et d'Engels".(19)

Puis l'évolution du capitalisme et du Mouvement ouvrier ont fait surgir de nouveaux problèmes, des facteurs imprévus, des tâches insoupçonnées. Il s'agit de prendre conscience de ces tâches et de répondre à ces problèmes. La différence entre 1848 et 1949 est "l'apparition de la bureaucratie en tant que couche sociale"(20) qui s'affirme "comme classe dominante dans une série de pays, comme expression sociale des nouvelles formes économiques".(20) Où se trouve la racine de cette bureaucratie ? Dans le Mouvement ouvrier lui-même puisque ce sont les couches dirigeantes des syndicats et des partis "ouvriers" qui ont fourni le noyau des couches dominantes et se sont transformés en "instrument de mystification".(21) Les mesures appliquées par la bureaucratie comme la réforme agraire, la nationalisation de l'industrie, la planification de la production, le monopole du commerce extérieur, la coordination économique internationale ont été des instruments d'exploitation des masses laborieuses.

Il devient ainsi indispensable de "revoir les grandes lignes de l'évolution de l'économie capitaliste et du Mouvement ouvrier pendant le siècle qui vient de s'écouler"(21) pour saisir les liens entre la bourgeoisie et la "bureaucratie",(22) la lutte du prolétariat contre cette bureaucratie dans la Commune de Paris, la création d'organisations économiques (IIème Internationale), le renversement du régime tsariste par les ouvriers et les paysans qui instaurèrent sous l'égide du parti bolchévique une démocratie soviétique, l'instauration des soviets en Allemagne en 1919, et d'une "république soviétique" en Hongrie, l'occupation des usines par le prolétariat italien en 1920, la création de la IIIème Internationale en 1919 à Moscou grâce au détachement d'une avant-garde des partis réformistes. Mais toutes ces luttes se sont soldées par un échec de la révolution européenne entre 1918 et 1923 dont

la signification n'a pas été assez interrogée.

En Russie, la révolution a rapidement "dégénéré" (23) à cause de l'installation "d'une bureaucratie (24) toute puissante formée de cadres du parti bolchévique, des dirigeants de l'Etat et de l'économie, des techniciens, des intellectuels et des militaires". (25) Les partis communistes du reste du monde sont "des instruments dociles de la politique étrangère de la bureaucratie russe". (25) Comment en est-on arrivé là ? L'analyse des multiples facteurs, écrit Castoriadis, converge vers cette idée fondamentale que "ni l'économie, ni la classe ouvrière n'étaient encore mûres pour l'abolition de l'exploitation". (26) Sans expliquer en détail ce postulat - renvoie-t-il à la conscience prolétarienne ou renvoie-t-il aux conditions objectives ? - le texte souligne le fait que l'économie n'est pas nationale mais mondiale, que donc la révolution dans un seul pays est impossible, car il ne pourra entrer tout seul dans une économie d'abondance.

Ainsi est nécessaire une étape de transition entre l'économie capitaliste et l'économie communiste qui est la "dictature du prolétariat" de Marx. Cette transition peut être plus ou moins rapide selon les mesures globales prises. Mais un facteur est fondamental : "l'activité et l'initiative des masses travailleuses (...) capables d'assumer collectivement la direction de l'économie et de l'Etat sans la déléguer à des spécialistes, des techniciens, des révolutionnaires professionnels". (27) La question centrale à ce moment-là pour le groupe "Socialisme ou Barbarie", est donc celle de la maîtrise par les masses travailleuses de l'économie et de l'Etat "et non la structure du pouvoir, la forme de régime politique, les rapports du prolétariat avec sa propre direction, la gestion des usines qui ne sont que des aspects particuliers de ce problème". (28)

Sur la base de ces postulats, le groupe "Socialisme ou Barbarie" fait une critique sévère de la Russie après 1917 où les soviets n'étaient que des "exécutants locaux obligés de réaliser docilement les directives du pouvoir central et du parti"(28) et où toute opposition violente - grèves de Petrograd en 1920/21, insurrection de Kronstadt, mouvement de Maknno - a été écrasée. Pourquoi l'atrophie des soviets et cette opposition ? La conception du parti bolchévique développée par Lénine dans "Que Faire" contenait en germe l'évolution. Lénine affirmait que "c'est le parti seul qui possède une conscience révolutionnaire qu'il inculque aux masses"(29). Et la classe ouvrière "oubliant qu'il n'est pas de sauveur suprême, ni Dieu, ni César, ni tribun (...) croyait qu'ayant aboli le pouvoir des capitalistes elle n'avait plus qu'à confier la direction à ce parti".(30) Cependant, pour le groupe "Socialisme ou Barbarie", le problème ne se situe pas tellement au niveau politique, mais surtout dans la maîtrise de chaque usine et de l'économie générale. Or les mesures d'expropriation et de nationalisation proposées par le parti bolchévique ne "résout pas le problème de la direction réelle de cette production"(31) qui a été éludé par la bureaucratie dans les pays satellites comme en Russie.

Quelles conclusions en tire Castoriadis pour le groupe "Socialisme ou Barbarie" ? "Aussi bien sous sa forme bourgeoise que sous sa forme bureaucratique le capitalisme a créé à l'échelle du monde les prémisses objectives de la révolution prolétarienne".(32) Or de quelle révolution s'agit-il ? Les objectifs de la révolution bolchévique sont insuffisants. Il s'agit de poser comme objectif essentiel "l'abolition de la distinction fixe et stable entre dirigeants et exécutants dans la production et dans la vie sociale et politique en général".(33) Ces objectifs ne peuvent être réalisés que par le prolétariat qui "ne peut se

décharger de l'initiative et des responsabilités concernant l'instauration et la gestion d'une société sur qui que ce soit".(34)

Le groupe se propose alors de traduire l'action possible, dans un nouveau programme révolutionnaire et dans une nouvelle conception d'organisation et de lutte. La "dictature du prolétariat" ne peut pas être seulement une dictature politique et militaire mais elle doit être aussi économique. A ce niveau, les transformations ne sont pas le résultat "objectif" du processus révolutionnaire, mais "une continue action consciente"(35) "de la classe dans son ensemble".(35) Ainsi tous les droits doivent être concédés aux ouvriers "dont celui de former des organisations politiques ayant leurs conceptions propres".(36) Au niveau politique, "l'organisation politique de l'avant-garde est historiquement indispensable".(37) Cependant celle-ci "ne saurait s'organiser que sur la base d'une idéologie anti-bureaucratique(37) en abolissant en son sein même toute racine bureaucratique et en préparant sa dissolution, sa fusion avec les "organismes autonomes de la classe (...)" dès que l'entrée de la classe dans son ensemble dans la lutte révolutionnaire fait apparaître sur la scène historique la véritable direction de l'humanité".(37)

Par ailleurs, le groupe "Socialisme ou Barbarie" a aussi remis en cause ses postulats à propos de la détérioration du niveau de vie de la classe ouvrière, des droits élémentaires menacés, de la crise permanente du capitalisme, de la perspective de la troisième guerre mondiale, de la corruption de l'aristocratie ouvrière, de la naissance de la nature du bolchévisme, du contrôle ouvrier, de l'évolution des salaires en Russie. Il n'est pas dans notre propos d'entrer dans ces considérations particulières. Nous essayerons plutôt de saisir le mouvement général

de la pensée de Castoriadis et les ruptures intervenues, qui mettent en cause son ou ses systèmes de référence théorique.

2. Conflits révélateurs d'impasses et enjeux politiques

Les conflits, les divergences, les ruptures intervenus révèlent le processus dynamique de la pensée et de l'action de Castoriadis. Les considérer ici est l'occasion de saisir l'évolution des thèmes et de mettre en relief des apories.

Une première rupture politique intervient lorsque Castoriadis *quitte le parti communiste grec*. Castoriadis s'exprime de manière succincte à ce propos : "Il n'y a pas d'intérêt à relater ici comment un adolescent, découvrant le marxisme, pensait lui être fidèle en adhérant aux jeunesses communistes sous la dictature de Metaxas, ni pourquoi il a pu croire, après l'occupation de la Grèce et l'attaque allemande contre la Russie, que l'orientation chauvine du parti communiste grec et la constitution d'un Front national de libération (E.A.M.) résultaient d'une déviation locale qui pouvait être redressée par une lutte idéologique à l'intérieur du parti. La réduction des arguments à des gourdins et la radio russe se sont vite chargés de le détromper. Le caractère réactionnaire du parti communiste, de sa politique, de ses méthodes, de son régime interne, autant que le crétinisme imprégnant, alors comme maintenant, n'importe quel discours ou écrit émanant de la direction du parti communiste, apparaissaient dans une clarté aveuglante. Il n'était pas surprenant que dans les conditions du temps et du lieu, ces constatations conduisent au trotskisme".(38)

Puis intervient sa fameuse *rupture avec le trotskisme*, lorsque Castoriadis a 28 ans. Cette rupture est importante dans la mesure où elle apparaît comme une première affirmation théorique explicite, et comme la recherche d'une action politique autonome. (39)

A l'intérieur du groupe "Socialisme ou Barbarie", avec Lefort (40) en particulier, apparaissent conflits et divergences à propos de la conception de "*l'organisation révolutionnaire*". L'antinomie entre la conception léniniste du parti et le principe de l'autonomie individuelle et collective révèlent les impasses d'un cadre de référence théorique et d'action politique qui peu à peu obligera Castoriadis à briser le cadre de référence théorique du marxisme pour se lancer dans une redéfinition théorique, épistémologique, idéologique complète. Lefort écrit que le problème de l'organisation révolutionnaire "ne pouvait que prendre un caractère explosif car il mettait en cause notre cohérence idéologique". (41) De son côté Castoriadis écrit : "A cette question, il n'y a pas de réponse simple car elle affecte tous les aspects et toutes les tâches du Mouvement ouvrier contemporain. Il n'y a pas non plus de réponse simplement théorique. Le problème de l'organisation révolutionnaire ne sera résolue qu'à mesure de la construction réelle de cette organisation, qui à son tour dépendra du développement de l'activité de la classe ouvrière. (42)

Quelle est l'essence du débat ? En résumé, Lefort pose les questions de fond liées à l'existence même d'un parti, tandis que Castoriadis essaie d'adapter la conception du parti héritée du léninisme aux nécessités immédiates du groupe et de la conjoncture historique, sans se poser encore les questions liées à l'essence du parti.

Précisons que ce n'est pas la seule question qui permettrait d'aborder l'évaluation et le dépassement du marxisme comme cadre théorique et d'explication du statut accordé à l'imaginaire radical par Castoriadis. Il serait

possible d'effectuer le même trajet à travers, par exemple, les écrits économiques, le concept de démocratie, l'évolution de la conception de la nature des luttes ouvrières, (43) etc. Cependant, saisir l'évolution de la pensée de Castoriadis à travers le problème de l'organisation révolutionnaire permet de dépasser la division entre l'économique et le politique, de voir évoluer le concept de révolution et émerger celui "d'autonomie" étendu tout d'abord à l'usine dans le sens d'une gestion collective de la production, puis à l'économie et à l'ensemble des sphères de la vie sociale, puis finalement à l'exigence posée comme essentielle par Castoriadis, que le "projet révolutionnaire" prenne les hommes comme des sujets à part entière.

Cette question permet aussi de saisir le contenu et les modalités de l'articulation théorie/pratique chez Castoriadis : qu'est-ce qu'une praxis révolutionnaire, dans quel cadre doit-elle avoir lieu, quel est son objet ? Quel est le rapport entre la conscience individuelle subjective et l'institution de la société ? Pourquoi, dans le cadre de la théorie marxiste-léniniste y a-t-il une antinomie entre l'idée d'organisation et celle d'action révolutionnaire telle que la définit alors le groupe "Socialisme ou Barbarie" ?

S'il est facile d'admettre des lacunes dans l'analyse des phénomènes de société, il est plus difficile à un penseur comme Castoriadis, qui postule une cohérence entre la pensée et l'action, d'admettre une antinomie, dans la relation entre théorie et pratique telle qu'elle apparaît dans le problème de l'organisation révolutionnaire. Cette lacune et l'interpellation du déroulement historique forcera peu à peu Castoriadis à remettre en cause son cadre théorique pour poser la question d'une transformation radicale de la société, de la notion du pouvoir, dans des termes nouveaux. Ainsi passera-t-il d'une conception de la dictature

du prolétariat par le parti et l'armée, accompagnée de la gestion de la production par les conseils, à celle d'une "auto-institution permanente et explicite de la société" par des hommes "autonomes" qui sont capables de ne pas laisser s'installer un espace entre les institutions et ce qu'ils veulent qu'elles soient.

La solution du problème de l'organisation est "vitale" pour le groupe écrit Castoriadis.(44) "Il n'y a pas d'action révolutionnaire solitaire (...) ainsi l'activité révolutionnaire implique nécessairement une certaine organisation" écrit aussi Lefort(45) qui rappelle qu'à l'origine des thèses du groupe "Socialisme ou Barbarie" existent les analyses du phénomène bureaucratique.

Tant Lefort que Castoriadis avaient fait l'expérience de la "micro-bureaucratie" du trotskisme qui "se considérait comme le parti du prolétariat, sa direction irremplaçable". Ainsi tous les deux ont fait une critique "sociologique" et historique du trotskisme qui les a amenés à poser le principe de l'autonomie comme critère de lutte et d'organisation révolutionnaire. Il en découlait que les ouvriers devaient prendre en main la gestion de la production pour éviter l'émergence d'une nouvelle bureaucratie. C'est la raison pour laquelle les premiers textes attachaient une importance fondamentale à l'analyse des rapports de production et de leur évolution pour montrer que la gestion ouvrière n'est pas une utopie mais qu'elle est réalisable au niveau de l'économie.

Et qu'en est-il au niveau politique ? Castoriadis définit l'activité politique ainsi : "n'est politique ni la rédaction de livres, ni la publication de revues, ni la propagande, ni l'agitation, ni la lutte sur les barricades (...) la politique prolétarienne est l'activité qui coordonne et dirige les efforts de la classe ouvrière pour détruire l'Etat capitaliste, installer à la place le pou-

voir des masses armées et réaliser la transformation socialiste de la société.(46) Est politique ce qui vise la destruction d'un pouvoir central de l'Etat et son remplacement par la dictature armée du prolétariat. La construction d'un parti révolutionnaire est donc prioritaire. Mais quelle est la nature de ce parti ? de cet "organisme collectif fonctionnant selon un statut déterminé et sur la base d'un programme historique et immédiat".(46) Il ne doit pas répondre à la conception léniniste du parti conçu comme une "conscience inculquée du dehors".(47) Rappelons que le groupe "Socialisme ou Barbarie" s'opposait à Lenine lorsque celui-ci assignait une limite objective - le trade-unionisme - à la prise de conscience autonome de la classe ouvrière. Dans la conception léniniste rejetée par le groupe "Socialisme ou Barbarie", la tâche essentielle du parti est d'apporter une conscience, un enseignement politique qui ne peut être administré que par des "professionnels" et à l'extérieur du cadre de leur vie quotidienne et du travail.(48)

Le groupe "Socialisme ou Barbarie" considère au contraire que le prolétariat est doué d'une conscience autonome. Comment se traduit cette autonomie dans la conception de l'organisation ? "Seuls sont autonomes (...) au niveau organisationnel, les organismes et les actions qui expriment concrètement et parfaitement les intérêts historiques de la classe à partir d'un mode d'organisation prolétarien".(49) Cependant le prolétariat dans son ensemble ne peut "être immédiatement et directement sa propre direction",(50) ne peut arriver à une pleine conscience, ne peut supprimer la distinction entre dirigeants et dirigés qu'après la révolution.

Castoriadis résout l'antinomie entre la nécessité de "l'analyse scientifique de la société"(51) et "l'activité créatrice de dizaines de millions d'hommes telle qu'elle

s'épanouira pendant et après la révolution"(51) dans le temps et en confiant donc une tâche de *direction* et d'*organisation* au parti d'avant-garde, "instance centrale qui oriente et coordonne".(52) Il fonde ce choix sur trois éléments :

1. le développement de la conscience et des capacités du prolétariat déterminé par l'évolution de la société
2. l'existence de couches et d'individus plus conscients
3. l'action même de la direction révolutionnaire.

Le travail du militant ne peut plus être un travail de professionnel mais un travail d'agent participant. Sur ce point Castoriadis est en désaccord avec Lénine tout en ne remettant pas en cause la conception du parti. Sinon, comment Castoriadis pourrait-il affirmer que le parti est un "organisme universel, minoritaire, sélectif et centralisé", (53) que "seul le groupe peut actuellement - et il est le seul à le faire dans le monde sauf erreur - poursuivre l'élaboration d'une idéologie révolutionnaire, définir un programme, faire un travail de diffusion et d'éducation". (54)

On peut se demander si le principe "d'autonomie" du prolétariat n'est pas sérieusement remis en cause. Faire intervenir le temps, l'histoire permet d'introduire une évolution de la conscience et l'existence d'organes qui ont une connaissance complète des objectifs de la révolution. Raisonner ainsi n'est-ce pas inscrire, par la logique même du raisonnement, l'existence potentielle de la bureaucratie ? Lefort souligne cette incohérence dans la pensée de Castoriadis. "Dès le moment où le parti détient le programme socialiste (...) celui-ci se trouve naturellement destiné à exercer avant et après une révolution, le pouvoir, tout le pouvoir réel des classes exploitées".(55) Castoriadis critique également l'idée que le parti doive être un organe de pouvoir. Or il conçoit le parti comme

une "direction incontestée de la classe"(56) avant la révolution, avec "un seul programme et une seule idéologie".(57)

Comment, par ailleurs, Castoriadis envisage-t-il le rapport entre cette fonction de direction et les organismes de masse ? Avant la révolution, "comme le parti est un organe qui possède la conscience idéologique la plus élevée, la distinction entre Parti et Comités de lutte concerne exclusivement le degré de clarification et d'organisation".(58) Cette distinction disparaîtra pendant et après la révolution. La contradiction qui apparaît est, elle aussi, résolue dans le temps. Ainsi le parti ne peut-il pas être un organe bureaucratique puisque son programme est la révolution et que sa disparition interviendra avec la révolution. Cette manière de raisonner installe la dualité du pouvoir dès le départ et nous renvoie à une autre dualité (économique/politique) présente aussi dans l'analyse et la critique de la bureaucratie, qui a ses sources dans le marxisme. Lefort écrit à ce propos que "Castoriadis se trompe quand il base surtout son analyse de la bureaucratie sur les rapports sociaux de production et que la logique du système social (...) n'est pas saisissable qu'à la condition de relier les réseaux de relation qui s'instituent sous le triple signe de la production, du pouvoir et de la représentation".(59)

Lefort s'oppose à Castoriadis parce que la conception du parti exprimée dans ses deux textes ne permet pas aux thèses de "Socialisme et Barbarie" de prendre tout leur sens. Il est nécessaire, pour qu'elles puissent se forger, que se développe "une représentation nouvelle de l'activité révolutionnaire elle-même".(60) De son point de vue, ce problème est éludé depuis la création du groupe "Socialisme ou Barbarie" et "un certain nombre de collaborateurs de la revue ne peuvent faire mieux que de définir l'activité révolutionnaire dans le cadre d'un parti d'un type

nouveau, ce qui en fait revient à amender le modèle léniniste, que le trotskisme a tenté de reproduire intégralement".(60) Il attribue "cet échec" à une définition trop léniniste de la notion de parti et la contradiction que cela représente avec les thèses de base de "Socialisme ou Barbarie".

En recherchant de nouvelles modalités de fonctionnement du parti, sans remettre en cause ni sa nature de "conscience extérieure au prolétariat", ni le fait que dès que le parti existe, il est un organe de pouvoir qui se détache des masses et acquiert une existence autonome (bureaucratie), Castoriadis ne s'attaque pas - du point de vue de Lefort - *au fond du problème*. Il ne fait que "perfectionner un modèle de démocratie formelle"(61) par la notion de révocabilité qui vise à remplacer la professionnalisation. Or le parti est un "milieu artificiel, hétérogène puisque les individus qui s'y rassemblent diffèrent par leur activité professionnelle, par leur origine sociale et par leur culture et l'unité de ce milieu n'existe qu'en raison de la centralisation imposée à l'organisation et cette centralisation est elle-même fondée sur la cohésion du programme".(61) Castoriadis attaquera cette distinction entre le milieu d'entreprise et le milieu social général, car, dit-il, chez Lefort : "le milieu social général, l'expérience de la société comme telle sous ses multiples aspects ne sont même pas mentionnés".(62) Mais là n'est pas le problème essentiel discuté.

Pour Lefort, "la démocratie est pervertie du fait même de l'existence du parti"(63) et l'erreur fondamentale de Castoriadis et d'autres personnes du groupe "Socialisme ou Barbarie" est de vouloir concilier les principes fondamentaux du groupe avec la notion de parti. Chercher à conférer des attributs démocratiques au parti est incompa-

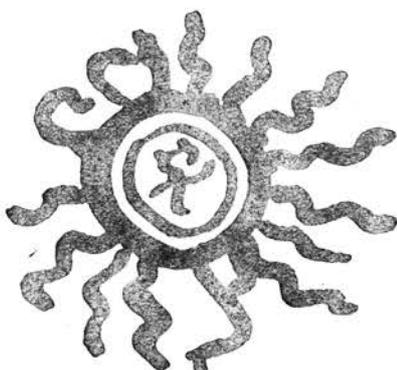
tible avec son essence. Présenter le parti comme un organe légitime de l'ensemble de la classe, c'est tomber dans la mystification. Alors se demande Lefort, y a-t-il un motif qui ferait postuler la nécessité de l'existence du parti ? Les motifs invoqués par Castoriadis en faveur de l'existence du parti sont surtout ceux de la nécessité de l'existence du parti pour le projet révolutionnaire et de la nécessité fonctionnelle pour aider les luttes, "faire la synthèse de ce qui est en train de se passer".(64) Castoriadis précise aussi que les événements du 13 mai 1958 - avènement de de Gaulle au pouvoir - ont amené beaucoup de nouveaux militants au groupe "Socialisme ou Barbarie" et que l'évolution des luttes indépendantes de la bureaucratie des partis de gauche et des syndicats a posé la nécessité d'une "fusion indispensable de l'expérience ouvrière et des éléments théoriques".(65) Deux problèmes, dit-il, se sont posés : un problème d'organisation interne du groupe et un problème de synthèse, d'unité de compréhension des événements.

Pour Lefort, ce motif est une autre mystification qu'il caractérise "d'évidence de géomètre".(66) En effet, écrit-il, "c'est une utopie que d'imaginer qu'une minorité organisée puisse s'approprier une connaissance de la société et de l'histoire qui lui permette de forger à l'avance une représentation scientifique du socialisme".(66) Il y a une richesse de création sociale dans tous les domaines et "il faut se persuader que le cours de la culture échappe à toute centralisation rigoureuse".(67) Par ailleurs, "c'est une autre utopie que d'imaginer que le parti puisse assurer une rigoureuse coordination des luttes et une centralisation des décisions"(67) car l'histoire des luttes depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, tant dans les pays de l'Est qu'à l'Ouest, a montré que le problème, c'est que "les luttes soient décidées et contrôlées par

ceux qui les mènent".(67) Il en découle ainsi pour Lefort que les militants d'une organisation révolutionnaire n'ont pas une fonction de direction, mais une fonction de soutien, d'amplification, de clarification des luttes, et de l'évolution de la société.

Pour Lefort, il s'agit donc de rompre avec la "mythologie du parti pour chercher des formes d'action dans des noyaux multiples de militants organisant librement leur activité et assurant leurs contacts, leurs informations et leurs liaisons non seulement la confrontation mais aussi l'unité des expériences ouvrières".(68)

Peut-on réduire des arguments à un "primitivisme anti-organisationnel" comme le fait Castoriadis six mois après la publication du texte de Lefort ?(69) Selon Castoriadis, la prémisse des conclusions de Lefort, "c'est l'identification de la bureaucratie et de l'organisation". Dans ce texte, Castoriadis réaffirme ensuite la nécessité du parti et d'un programme, critique le fait que Lefort n'ait fait qu'une analyse "sociologique" du trotskisme et non historique et idéologique et réaffirme des principes liés à l'existence d'une organisation révolutionnaire, à la notion de théorique révolutionnaire qui n'est pas "une science de la société et de la révolution"(70) mais une théorie révolutionnaire fondée sur l'expérience et l'action du prolétariat.



3. Un tournant décisif

Essayons de saisir ce qui est en jeu dans ces conflits et les ruptures successives, tel que Castoriadis l'explique dans le texte du tournant de 1954/1955, (71) où il reprend les raisons de la création de "Socialisme ou Barbarie" et de son programme de 1949. Des changements sont intervenus dans la pensée de Castoriadis, perceptibles dans ce texte. En ce qui concerne plus particulièrement le rôle du parti dans le bolchévisme, il rappelle qu'il s'agissait "d'une minorité strictement centralisée et monopolisant l'exercice du pouvoir (qui) ne pouvait même plus garder un caractère prolétarien au sens fort de ce terme et devait forcément se séparer de la classe dont il était sorti". (72) Le parti a donc géré l'économie et la société à la place des ouvriers. Le groupe "Socialisme ou Barbarie" a tiré les conséquences de cette critique : "Il faut demander la gestion ouvrière du pouvoir dans des conseils et non remettre le pouvoir à un parti aussi prolétarien soit-il au départ, parce que ce parti tendra fatalement à l'exercer pour son propre compte et servira de noyau de cristallisation d'une nouvelle couche dominante". (73)

Faire la révolution n'est plus tant prendre le pouvoir qu'organiser une gestion collective socialisée de la production et du pouvoir. Ainsi la solution de la fameuse antinomie n'est plus trouvée dans le temps; mais elle subsiste dans la dualité des organisations (*parti/conseils*) dont la nature change cependant. Le parti, avec son rôle de direction disparaît : "la réalisation du socialisme pour le compte du prolétariat par un parti ou une bureaucratie quelconque est une absurdité, une contradiction dans les termes, un cercle carré, un oiseau sous-marin". (74)

Ainsi le socialisme devient "l'activité consciente et perpétuelle des masses". (74) Il n'implique donc plus

une avant-garde éclairée organisée dans un parti qui dirige et indique le chemin à suivre, mais au contraire, l'engagement conscient et perpétuel de tous les individus. Le socialisme est donc "une lutte du prolétariat contre lui-même, une lutte de conscience, de la solidarité, de la passion créatrice, de l'initiative contre l'obscurité, la mystification, l'apathie, le découragement, l'individualisme que la vie de la société capitaliste suscite à nouveau au coeur des ouvriers".(75)

Dans ses textes, Castoriadis est peu explicite sur la nature de cette conscience. Il la définit négativement en attribuant pour la première fois une responsabilité au prolétariat "immature" dans la dégénérescence de la révolution. Il écrit, à propos d'une soi-disant "trahison des organisations" (thèse trotskiste), que "personne ne peut trahir durablement des gens qui ne veulent pas être trahis et font ce qu'il faut pour ne pas l'être", (76) car "le prolétariat n'est ni une entité totalement irresponsable, ni le sujet absolu de l'histoire (...) il n'a que les organisations qu'il est capable d'avoir".(77)

Castoriadis est encore attaché au marxisme, mais beaucoup d'aspects de sa pensée indiquent une autonomie progressive.

Tout en reconnaissant que l'existence de la conscience est la condition nécessaire du dépassement de la conception léniniste de l'organisation, il n'en développe pas encore les fondements. Plus tard, l'imagination deviendra le moteur créatif de la conscience et de l'action. Il résout donc la question du fondement de la conscience, par la capacité créatrice, indéterminée des hommes et des sociétés qui leur vient de l'imagination. Si l'homme est un sujet actif, doué de projets, d'intentions, de volonté, capable de prendre sa vie en main, ce n'est pas en vertu d'une quelconque transcendance, mais parce qu'il est doué d'une capacité créatrice qui est là (78) et qui se développe

dans un rapport continu et construit avec le monde. Castoriadis ne restreint donc pas la réalité au sujet absolu de la philosophie traditionnelle; les individus, le prolétariat ne sont pas les "sujets absolus de l'histoire", mais des sujets situés dans le temps, dans l'histoire, en relation avec d'autres hommes, avec la nature, qui construisent leur rapport au monde dans une interaction perpétuelle et dynamique. Si donc le socialisme n'est ni un "viol de l'histoire par un parti de surhommes", (79) ni l'application d'une théorie vraie en soi, mais le déclenchement de l'activité créatrice libre des masses opprimées" (79) c'est cependant encore le parti qui joue ce rôle de *catalyseur du sens*, car il peut baser son action sur une théorie grâce à laquelle il "doit montrer la portée universelle de l'action". (80) Castoriadis insiste sur la nécessité d'une "organisation d'action fonctionnelle" (81) avec un "programme contre une philosophie de l'immédiat". (82)

De quelle théorie s'agit-il ? Il s'agit "d'une analyse rationnelle du présent et une perspective anticipant sur l'avenir". (83) Comment une théorie "rationnelle" peut-elle prédire l'indéterminité de l'histoire ? Cette question deviendra explicite quelques années plus tard, lorsque Castoriadis définira la nature de l'imagination et des sociétés comme essentiellement *indéterminées* et donc insaisissables pour l'ontologie et la logique héritée. Mais pour le moment, la théorie doit subir "un bouleversement et un élargissement énorme de ce qu'est notre rationalité et utiliser cette même rationalité pour anticiper le contenu de cette révolution". (84)

Ces transformations concernent l'ambiguïté du marxisme qui contient "un héritage idéologique bourgeois". En effet, selon Castoriadis, "le paradoxe est que l'inventeur de la lutte des classes ait écrit un ouvrage monumental sur des

phénomènes déterminés par cette lutte et d'où elle est entièrement absente, (85) car Marx, dans le Capital, a essayé de reproduire à propos de la société le modèle des sciences de la nature (nous y reviendrons). Ces transformations concernent également la *notion d'exploitation* qui ne peut plus être considérée seulement au niveau du travail, mais doit prendre en compte "la fonction sexuelle et la fonction culturelle de l'homme". En ce qui concerne la fonction sexuelle, Castoriadis nous renvoie aux analyses de W. Reich qui apparaît comme la première porte d'entrée pour la prise en compte des phénomènes psychiques individuels. Par fonction culturelle, Castoriadis entend ici : "un changement radical du rapport des masses des producteurs au travail intellectuel". (86) Il définit ici la culture en terme de travail intellectuel et la situe donc uniquement sur le plan de la rationalité en omettant l'art, et les autres activités culturelles.

Castoriadis s'attache à définir les bases et les conditions de cette gestion. En ce qui concerne la *théorie révolutionnaire*, Castoriadis affirme que l'analyse exclusivement centrée sur les rapports de production et sur la vie politique, telle que la définit la science politique traditionnelle et le marxisme, est insuffisante. La théorie révolutionnaire doit aborder d'autres sphères de la vie sociale. La *définition même du politique est transformée*. Il ne s'agit plus seulement de la sphère de la prise du pouvoir de l'Etat de la production mais de "l'ensemble de la vie en société". (87) En ce qui concerne *le parti*, Castoriadis ne met pas en cause son existence tout en transformant son rôle de direction en un *rôle de synthèse*, (88) qui permet de dégager le sens du projet révolutionnaire.

Pousser au bout l'idée d'autonomie annoncée dans les publications de "Socialisme ou Barbarie" signifie cependant expliciter beaucoup plus la notion de conscience du pro-

létariat et remettre en cause la notion même de révolution et de prolétariat en se dégageant des catégories marxistes. Castoriadis écrira plus tard (en 1973) que "l'impossibilité de concilier cette idée dans la forme (du parti), avec l'idée d'autonomie du prolétariat et dans le contenu, avec l'idée de la révolution comme bouleversement des modes de vie et de rationalité héritée (...) ne permettait plus de court-circuiter cette antinomie sans mettre en question la conception traditionnelle de la nature et du rôle et du statut de la théorie".(89)

Cette remise en question apparaît nécessairement dans la logique interne du développement de la réflexion mais elle est surtout enrichie et fortement accélérée par les événements de l'époque : les grèves de 1955 en France, en Angleterre et aux USA et les événements de 1956 en Russie, en Pologne et en Hongrie. A partir des diverses grèves auxquelles participe le groupe "Socialisme ou Barbarie", Castoriadis fera le constat suivant sur l'évolution nécessaire de la conception de l'organisation : "Il est impossible de séparer les problèmes revendicatifs des problèmes politiques, il s'agit de penser à une forme d'organisation qui prenne en charge les deux.(90)

L'émergence de ces impasses et les nouvelles perspectives au niveau de l'action politique amènent graduellement Castoriadis à reconsidérer le marxisme comme cadre de référence théorique. La rupture avec le marxisme considéré dès lors par Castoriadis comme une idéologie(91), sera accompagnée d'une exploration des découvertes et des ressources de la psychanalyse pour savoir "ce qu'il en est de l'âme".(92)

Voyons de plus près les critiques que Castoriadis adresse au marxisme avant d'aborder la "découverte de l'imagination" et ses conséquences pour les individus, les sociétés et pour la définition de la nature du savoir, de la raison et du politique.

CHAPITRE II

"Certitude et savoir se différencient au nom de la questionabilité de leur énoncés respectifs : la première refuse cette mise à l'épreuve, le second l'accepte, fût-ce malgré lui"

P. Castoriadis-Aulagnier
La violence de l'interprétation, p. 22

L'ABANDON DE L'IDEOLOGIE MARXISTE

"En philosophie et en science, l'autorité a toujours été le grand adversaire de la vérité"

Jevons, théoricien de l'économie politique, cité par
E. Feuillère in Einstein et le conflit des générations-
p. 194

Les liens "inévitables"(1) établis par Castoriadis avec le marxisme et les organisations s'en réclamant à titre divers(2) ont duré vingt ans.(3) Puis s'est progressivement installée une rupture qui est devenue définitive entre 1960 et 1964.(4) "Partis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires"(5) écrivait Castoriadis en 1964.

Précédemment, nous avons brièvement décrit les débats et malaises du groupe "Socialisme ou Barbarie" et de Castoriadis à propos de la difficile question du parti et montré comment elle a amené le groupe à constater une inadéquation entre le "projet révolutionnaire" de "Socialisme ou Barbarie", l'évolution historique, les théories léninistes du parti, et à rompre avec ce mode de pensée politique. Il s'agit maintenant d'examiner les critiques que Castoriadis adresse au marxisme "mort comme théorie" car devenu "idéologie"(6), et comme pratique révolutionnaire devenue pratique "bureaucratique".(7) Poser explicitement l'exigence de l'autonomie des hommes et des sociétés comme base du projet révolutionnaire amène Castoriadis à remettre en cause la nature, le rôle et le statut du marxisme et par delà le marxisme, de l'ontologie et de la logique gréco-occidentale et de toute théorie finie.

L'enjeu de la critique du marxisme est de taille : il s'agit de montrer que la théorie marxiste et les pratiques qui s'y réfèrent sont incompatibles avec les exigences actuelles d'un "projet révolutionnaire".(8) Par conséquent, toute action, tout essai pour penser la société contemporaine, tout projet révolutionnaire présupposent le bilan historique, l'analyse et la critique du marxisme comme théorie, comme philosophie, comme idéologie et comme pratique historique devenue hégémonique depuis la révolution russe de 1917 dans le camp de ceux qui se réclament de la révolution.

Qu'est-ce que le marxisme pour Castoriadis? Le marxisme n'est pas uniquement les oeuvres écrites par Marx, mais ce sont les oeuvres considérées avec leurs conditions d'émergence et leurs résultats historiques, politiques et idéologiques.

La tentative de Marx a été "une tentative difficile, obscure et profondément ambiguë de penser la société et l'histoire dans une perspective de transformation révolutionnaire".(9) Elle a été "une recherche passionnée du vrai (...) du juste qui n'a pas commencé avec lui et ne finira pas avec nous".(10)

Marx n'est cependant pas présent dans l'histoire comme un grand penseur incitant à penser au-delà, mais comme "le fondateur d'une grande religion laïque rationaliste, comme le père d'un mythe politique à vêtement scientifique".(10) Le marxisme est devenu l'idéologie, la "religion laïque officielle d'Etats qui dominent, exploitent et oppriment un tiers de la population de la planète".(12) Par ailleurs, il a rendu légitime la bureaucratie des organisations ouvrières qui se réclament de lui. Le marxisme est aussi devenu la "doctrine de multiples sectes que la dégénérescence du mouvement marxiste a fait proliférer".(13) Finalement, si le Marx reste pour Castoriadis une source inégalée d'inspiration théorique, ^{le marxisme} a cessé, depuis quarante ans d'être une "théorie vivante", dans le champ de laquelle aurait encore lieu une création de connaissances sur l'évo-

lution des sociétés actuelles et sur les voies possibles d'un changement radical.

Comme I. Prigogine et I. Stengers, qui affirment une "interaction forte entre les questions produites par la culture et l'évolution conceptuelle de la science au sein de cette culture,(14) Castoriadis pense qu'il n'y a pas séparation entre l'oeuvre, ses conditions de production son contexte d'élaboration, et ses résultats, de même il n'y a pas de séparation entre le donné et la pensée, les faits et la théorie. Il ne partage pas l'avis de E. Feuillère qui affirme qu'en science, l'installation de théories révolutionnaires n'implique pas l'élimination radicale de l'ancien système de lois, mais en limite le champ de validité.(15) Montrer que les catégories d'un système s'effondrent sous le choc de faits historiques nouveaux est nécessaire car l'aventure historique épistémologique, sociale, personnelle, fait éclater les catégories qui restent prisonnières d'un système de pensée hérité. L'évolution dynamique de ce rapport conduit, en ce qui concerne la pensée marxiste, à "un éclatement des catégories".(16)

Castoriadis s'attache à observer cet éclatement pour les domaines de l'économie et du politique. Il s'interroge essentiellement sur une antinomie présente dans la pensée de Marx entre "l'élément révolutionnaire" et le "positivisme scientifique". Il ne se contente donc pas d'une analyse de l'histoire pratique, dans laquelle se confondrait la théorie marxiste, l'histoire du Mouvement ouvrier et des socialismes modernes comme l'écrit Balibar.(17) Il s'attaque à la nature interne du marxisme, sa conception de l'histoire, les fondements philosophiques de celle-ci, la conception de la dialectique marxiste d'un point de vue "*historico-critique et génétique*"(18) seul capable de considérer et d'évaluer les conditions proprement consti-

tutives, les conditions d'accession du marxisme à la connaissance de la société et aux moyens de transformer celle-ci radicalement. Il effectue, en quelque sorte, l'analyse et l'évaluation historique et épistémologique du marxisme pris comme théorie et pratique. Comme l'écrit Balibar, il applique "à la théorie marxiste elle-même, les principes d'explication du matérialisme historique et dialectique".(19)

Castoriadis déduit de son évaluation, que l'aspect positiviste de la théorie marxiste est à l'origine de la dégénérescence de la révolution.(20) S'il pose la nécessité de la *rupture* comme une *exigence absolue*, c'est parce qu'il constate que dans le développement historique, la théorie marxiste devenue idéologie, "pilier" du pouvoir bureaucratique de l'ancien système, étouffe l'élément révolutionnaire des individus et des sociétés. Une simple révision des catégories est donc impossible. Après l'abandon de la théorie marxiste, il s'appliquera à rechercher d'autres fondements à l'élément révolutionnaire, qu'il situera dans *l'imagination*. Nous verrons que l'abandon d'un cadre théorique ne l'amènera pas à un simple remplacement par un autre paradigme (psychanalytique par exemple, voir à ce propos la fin du débat à Louvain. La Neuve), mais à une évaluation des fondements de l'ontologie "gréco-occidentale" et à un essai de définition de l'acte de penser en terme "d'élucidation" ouverte, provisoire et relative, pour redonner toute la force à *l'action* et au projet révolutionnaire.

A partir de ces prémisses et de cette démarche, il réfute la tentative du "retour à Marx" d'Althusser, car en établissant la coupure artificielle entre la science et l'utopie, entre l'oeuvre de jeunesse et l'oeuvre de la maturité de Marx, Althusser vise, en fait, à ériger le marxisme de la maturité de Marx en doctrine scientifique pour légitimer la pratique bureaucratique du parti commu-

niste français.(21) Il réfute également la lecture de Lukas(22) qui, selon lui, distingue la méthode du marxisme de son contenu, une distinction qui répond "aux formes les plus naïves de l'idéalisme transcendantal".(23)

Voyons comment Castoriadis a procédé dans sa critique. Le marxisme a posé la question fondamentale du lien entre la théorie et la pratique.(24) Mais, se demande Castoriadis, comment se fait-il qu'une théorie qui se voulait révolutionnaire et socialiste soit devenue la couverture idéologique de certains régimes politiques et de certaines organisations ? Quels ont été les facteurs proprement théoriques qui ont conduit à la pétrification et à la déchéance du marxisme ? Il apporte deux éléments de réponse. L'un concerne le rapport des hommes à toute théorie qui se présente comme un savoir total, comme une religion. L'autre concerne la nature de la théorie marxiste. Les hommes ne peuvent avoir qu'un rapport d'aliénation, d'hétéronomie avec une théorie présentée comme une religion parce qu'ils n'y cherchent plus un instrument d'élucidation de leur pratique, mais une certitude, une sécurité psychique et intellectuelle avec "la tendance correspondante à se décharger de la tâche de penser sur quelqu'un d'autre qui pense pour vous".(25)

Cette importante question de l'aliénation de la conscience du sujet par la théorie devenue idéologie est reprise et développée par Castoriadis lorsqu'il aborde l'imagination. Nous ne nous y attardons donc pas ici. Quant à la théorie marxiste, "il y a un lien solide entre des éléments centraux de la pensée de Marx et ce qu'est devenu le marxisme" dit-il,(26) car elle est imprégnée d'idéologie "bourgeoise positiviste"(27) et elle n'a pas su s'en dégager.(28) La pensée de Marx, selon Castoriadis, comporte en effet une *antinomie*. Elle est traversée par deux certitudes fondamentales. L'une - *l'élément révolutionnaire* - est surtout présente dans l'oeuvre de jeunesse et apparaît

de temps en temps dans les oeuvres de la maturité. Elle peut être illustrée par la citation bien connue du Manifeste communiste : "l'émancipation des travailleurs sera l'oeuvre des travailleurs eux-mêmes". De ce point de vue, il ne s'agit plus d'interpréter mais le transformer le monde. Les hommes font leur propre histoire. Ils ont un projet révolutionnaire qui consiste à lutter contre le capitalisme pour obtenir leur autonomie individuelle et sociale en essayant de mesurer si ce projet est porté par la réalité historique. Ils ne cherchent pas la source de la vérité dans une transcendance ou dans un savoir abstrait mais dans leur action en société. Selon Castoriadis, Marx n'a jamais développé ces intuitions et n'en a pas tiré toutes les conséquences au niveau de la lutte et des possibilités de création des hommes en société. L'élément révolutionnaire sera étouffé, relégué dans l'oubli ou utilisé par les successeurs comme alibi idéologique et philosophique.

L'autre élément - celui du *positivisme scientifique*, de l'illusion d'une théorie totale achevée, complète qui découvrirait les lois de la société, de l'histoire, de l'économie capitaliste, est partout présent dans l'oeuvre et les thèmes abordés par Marx : l'analyse du capitalisme, la théorie de l'histoire, le statut du prolétariat, le programme politique, la notion du progrès, le pouvoir absolu du parti, etc. (29)

Or, il y a antinomie entre ces deux tendances dans la pensée de Marx. Il est incompatible pour Castoriadis de croire simultanément aux lois objectives de l'histoire et à l'action des hommes, car l'action est alors subordonnée au savoir total sur la société; elle ne peut plus être création continue des hommes, auto-institution constante et autonome des hommes dans leur vie en société. L'action, pour Castoriadis, n'est alors qu'un acte passif de contemplation, qui découvre un ordre pré-existant : une technique

au sens d'Aristote, c'est-à-dire l'application d'un savoir qui a ses sources dans la transcendance et non dans l'existence des hommes.(30) La tâche de la réflexion théorique, selon Castoriadis, se limite alors à la découverte des lois préexistantes, mais n'est pas une "élucidation"(31) constante de l'action.

Voyons plus en détail le chemin de la critique de Castoriadis. Comme économiste, Castoriadis a commencé sa critique par une *évaluation des apports de l'économie marxiste*. De manière générale, il écrit avoir constaté que "le système était plus qu'incomplet, incohérent, basé sur des postulats contradictoires, plein de déductions fallacieuses".(32) Du point de vue expérimental, il écrit avoir repéré plusieurs erreurs dans l'analyse économique et en a souligné les conséquences pour le projet révolutionnaire. Signalons les principales :

1. La loi de l'augmentation du taux d'exploitation dans le système capitaliste basé sur la baisse tendancielle du taux de profit est une erreur démentie par les faits. Les salaires réels ont augmenté autant que la productivité du travail; en d'autres termes, il n'y a pas eu de paupérisation ni absolue, ni même relative du prolétariat. Le taux d'exploitation est resté constant à cause de la lutte des travailleurs qui permet de modifier la répartition du produit net entre salaires et profit. Or précisément, la lutte des classes est absente dans le Capital.(33) Pourquoi cette absence selon Castoriadis ? Parce que pour Marx, dans le Capital - écrit Castoriadis -, l'homme n'est pas considéré comme un être doué de vie, de conscience, de désir, de capacité d'action, de lutte. L'homme est au contraire une marchandise comme les autres pour Marx. Pourtant, l'homme ne peut être réduit à n'être qu'un facteur économique, ce qui signifierait, du point de vue philosophique, la possibilité de son aliénation et de sa réification absolue. L'homme est un élément vivant, essentiellement

"indéterminé". Pour pouvoir construire un système de lois économiques, Marx a dû transformer l'homme en un objet passif et déterminé, écrit Castoriadis.

2. La loi de l'élévation de la composition organique du capital n'a pas été vérifiée empiriquement.
3. La loi de l'impossibilité du système capitaliste à parvenir à un équilibre dynamique(34) n'a pas pu être vérifiée empiriquement non plus.
4. La théorie de Marx avait en vue un capitalisme concurrentiel et intégralement privé.(35)

Que subsiste-t-il alors de l'analyse économique se demande Castoriadis ? Ce n'est pas "la science économique imaginaire qu'il aurait contenue", (36) mais "l'unité visée entre l'analyse économique, la théorie sociale, l'interprétation historique, la perspective politique et la pensée philosophique" (37) qui est l'apport de Marx. Cependant, dans cette tentative de synthèse, l'élément central de cette unité, pour Castoriadis - l'analyse économique - s'avère intenable. L'anatomie de la société ne peut plus être cherchée dans l'économie politique contrairement à ce qu'écrivait Marx dans sa célèbre préface, (38) car la société ne peut être réduite à un seul facteur. Tant la logique que l'expérience historique le montrent. En accordant une position centrale à l'économie dans la vie sociale, Marx reprend sans la critiquer une création de la bourgeoisie, (39) écrit Castoriadis.

Castoriadis s'attache ensuite à critiquer la *conception de l'histoire* chez Marx : se présentant comme une théorie scientifique, elle est en fait un réductionisme et un monisme. Or, pour Castoriadis, il n'y a pas d'unité possible de l'histoire, même dialectique : "la possession de la vérité prise dans un sens absolu, donc mythique n'a jamais été et n'est pas le présupposé de la révolution et d'une reconstruction radicale de la société.(40) Marx n'est pas

une "conscience transcendente" mais un "être historique" (41) qui, par son essence même, ne peut produire une théorie capable d'expliquer la totalité de l'univers. Le savoir historique, écrit Castoriadis, est relatif non seulement à une classe - comme l'a montré Marx lui-même - mais aussi à une culture et à une époque donnée. La croyance en la possession absolue de la vérité est absurde et profondément "réactionnaire", (42) car elle est un des fondements de l'adhésion au fascisme et au stalinisme, pense Castoriadis. Elle a conduit le marxisme à mettre l'accent sur le développement des forces productives, sur le pouvoir absolu du parti confié à des spécialistes de la révolution et sur le statut minoré du prolétariat au détriment de l'élément révolutionnaire et de l'autonomie des hommes et des sociétés.

Ensuite, Castoriadis illustre ses critiques par deux exemples qui concernent le rapport de la société capitaliste occidentale aux autres sociétés dans le temps et l'espace et l'évolution technologique et son rythme. La fréquentation d'anthropologues comme Clastres, l'a rendu sensible à l'annexion de l'histoire de l'humanité par les catégories de l'occident capitaliste et l'a amené à un certain relativisme historique. (43) Les autres sociétés ne peuvent être appréhendées avec les concepts de mode de production pré-capitalistes ou de mode de production asiatique, concepts que Marx a produit pour expliquer les relations sociales des sociétés non-capitalistes. En ce qui concerne les sociétés antérieures à la société industrielle, Castoriadis souligne que Marx croit, par exemple, à la supériorité de ^(a) la culture grecque. Et pourtant, écrit-il, les auteurs grecs font plus réfléchir que 99 % des publications d'aujourd'hui. (44) Par ailleurs, en ce qui concerne l'évolution technologique, les marxistes ne considèrent pas la technique en dehors du capitalisme et des catégories qui

!(a) la culture bourgeoise sur

s'y rattachent. Y aurait-il eu un trou dans l'évolution technologique entre le IVème et le XIIème s. puisque Marx n'en parle jamais ? Y a-t-il des changements technologiques possibles hors de la société industrielle du point de vue de Marx (Inde, civilisation islamique, Egypte, etc.) ?

Quels sont donc les *fondements philosophiques de cette conception de l'histoire*(45) qui s'érige en philosophie absolue de l'histoire, se demande également Castoriadis ? La philosophie de l'histoire de Marx est d'abord un "rationalisme objectiviste", pour qui le réel est parfaitement explicable et qui verra naître une société rationnelle qui incarne les besoins de l'humanité, en dehors de ce qu'en veulent les "sujets" historiques.(46) Elle est aussi "déterministe" dans le sens causal où les significations s'enchaînent dans des totalités elles-mêmes signifiantes. Or, pour Castoriadis, l'histoire ne peut être pensée comme les phénomènes naturels, car dès que l'on s'occupe des hommes, des sociétés, il existe des phénomènes, des relations "indéterminées". Pour Castoriadis, le comportement créateur des individus et des sociétés capables d'inventer un nouveau type de comportements, de nouvelles règles sociales, de nouvelles institutions est non causal. L'histoire ne peut donc être pensée selon un schéma déterministe, ni d'ailleurs selon un schéma dialectique simple, car la création historique n'obéit pas au déterminisme qu'il soit dialectique ou non. Celle-ci n'est pas non plus le lieu "des actions conscientes d'êtres conscients".(47) Les résultats réels de l'action historique ne sont jamais ce que les acteurs avaient visé. Ces résultats n'obéissent ni à la logique du sujet conscient, ni à une logique objective. Quel est donc leur sens ? se demande Castoriadis. Une histoire rationnelle de bout en bout ne peut répondre à cette question. Castoriadis développera plus tard cette

importante question de la conscience du sujet et de la rationalité en reconsidérant l'ontologie occidentale et le statut de l'imagination. Nous y reviendrons donc.

Quant à la *dialectique* préconisée par Marx, suffit-il de la retourner pour modifier la substance et le contenu de l'hégélianisme ? se demande Castoriadis. Marx a conservé le contenu philosophique de la dialectique hégélienne qui est le rationalisme, affirme Castoriadis. La dialectique de Marx est une dialectique "fermée" qui présuppose et démontre que la totalité de l'expérience est exhaustivement réductible à des déterminations rationnelles : l'aboutissement, au lieu d'être le "savoir absolu", est "l'homme total", la nature et le sens, au lieu d'être "logos" et "esprit", est "matière".(48) Une dialectique ouverte pour Castoriadis est, au contraire, celle qui refuse l'Etre absolu qu'il soit matière ou esprit, qui élimine la clôture, l'achèvement pour accepter sérieusement l'idée qu'il y a de l'infini et de l'indéfini",(49) qui, donc, accepte que "toute détermination rationnelle laisse un résidu non rationnel et non déterminé et que le résidu est tout autant essentiel que ce qui a été analysé".(50) Ce dépassement de la dialectique de Hegel et de la dialectique "fermée" de Marx n'est possible, pour Castoriadis, que si l'on dépasse la conception d'une théorie envisagée comme un système contemplatif fermé, pour voir dans l'activité théorique un acte constant "d'élucidation" qui accompagne la praxis individuelle et collective.

En conclusion, Castoriadis reconnaît la valeur de l'oeuvre de Marx. La confrontation à un grand penseur engagé dans le mouvement révolutionnaire de son époque reste, pour lui, une source inégalée de réflexion. Il reconnaît aussi à l'oeuvre de Marx la valeur d'avoir posé, dans le processus de connaissance, la nécessité du lien entre la

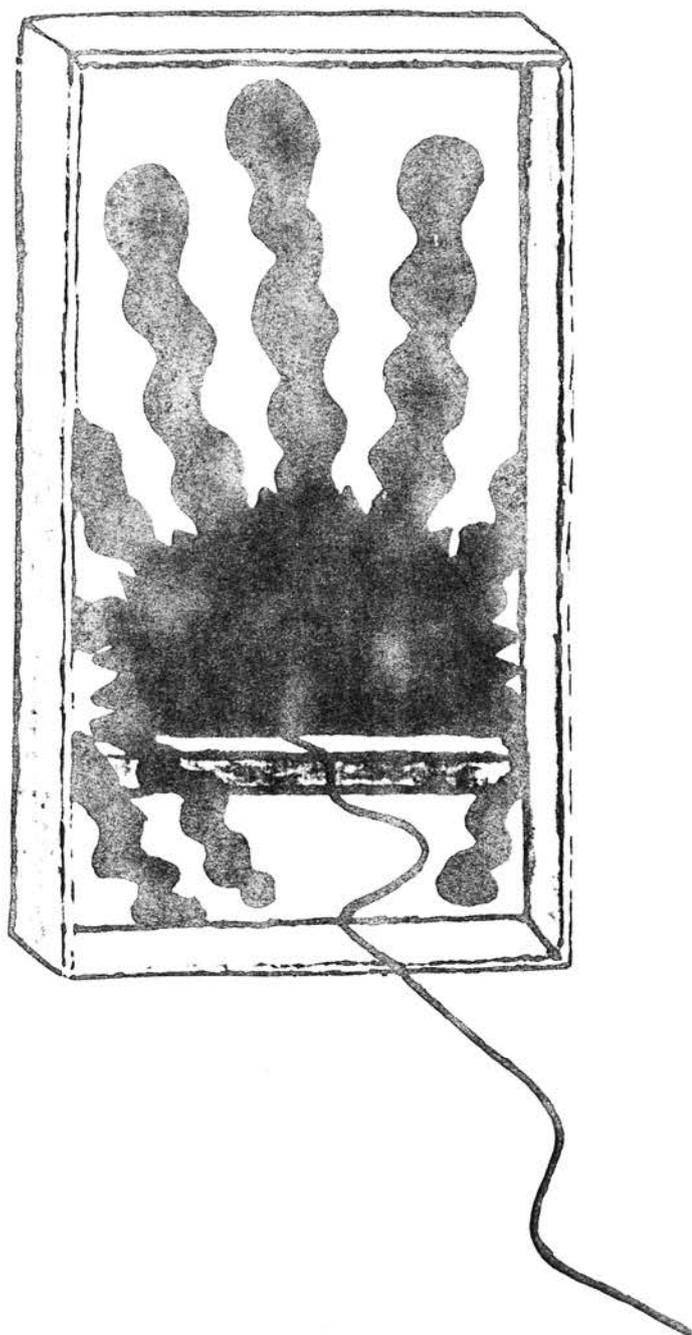
théorie et la pratique accompagné du principe d'intelligibilité de la réalité.

Mais, le marxisme n'est plus valable - sauf dans certains domaines limités - comme instrument d'analyse et de prévision des phénomènes nouveaux et complexes du monde contemporain. Par ailleurs, le marxisme "incarne le dernier avatar du mythe rationaliste de l'occident", (51) il est "devenu la courroie de transmission des significations capitalistes dans le prolétariat". (52) A cause de ses aspects positivistes, (53) il est devenu également une idéologie au service de pouvoirs bureaucratiques, qui limitent, étouffent l'élément révolutionnaire (54).

Ainsi, Castoriadis ne se soucie pas, comme A. Negri dans sa lecture des Grundrisse, de réintroduire l'élément subjectif, éthique dans la pensée de Marx. (55) Il ne considère plus que "le marxisme est la théorie du prolétariat" comme l'écrit J. Barrot, (56) ou une utopie, comme le pense l'anarchiste M. Rubel. (57) A partir de son évaluation critique, il refuse de continuer à penser "l'élément révolutionnaire" à l'intérieur du marxisme. Il lui faudra donc découvrir d'autres bases au pouvoir de création, de transformation radicale, présent chez les individus et dans les sociétés. Après une exploration critique de la psychanalyse et de l'histoire de la philosophie, pour y rechercher le statut accordé à l'imagination, il situera la source de cette création dans *l'imagination*.

La nature essentiellement "indéterminée" de l'imagination et du social-historique l'amènera à développer une critique radicale de l'ontologie "gréco-occidentale". Selon lui, cette ontologie s'est toujours attachée à penser la réalité comme "déterminité" de l'Être et a donc restreint "l'indéterminé", le "Faire" des hommes au rapport fermé de l'être et du non être. Castoriadis pense comme E. Lévinas

que "sous l'agitation de la chasse aux êtres et aux choses règne un repos aussi imperturbable que l'identité même de l'identique".(58) Pour pouvoir penser l'indéterminé, l'action des hommes, leur existence, les transformations profondes et jamais totalement prévisibles des sociétés et de l'histoire, il s'attachera à une réflexion sur les conditions d'une pensée ouverte qui élucide et accompagne l'action et les événements. C'est cette critique qu'il nous faut maintenant exposer.



CHAPITRE III

"Les sens et les passions ne parlent que par images, n'entendent que des images. Tout le trésor de la connaissance, comme celui de la félicité humaine, consiste en images. L'âge d'or primitif fut un âge où l'humanité parlait sa langue maternelle qu'est la poésie, antérieure à la prose comme le jardinage est antérieur à l'agriculture, la peinture à l'écriture, le chant à la déclamation, les métaphores aux raisonnements et le troc au commerce"

J.C. Hamann
Esthétique dans une noix,
cité in E.U, Imaginaire
Vol. 8 733

UNE CRITIQUE DES FONDEMENTS DE L'ONTOLOGIE "GRECO-OCCIDENTALE"

A PARTIR DE L'IMAGINAIRE RADICAL ET DE L'HISTOIRE

Avant d'aborder plus amplement la découverte, par Castoriadis, de l'imaginaire radical, de ses incidences et ses rapports avec le social-historique et des conséquences qu'il en tire pour ce qu'il appelle "l'ontologie gréco-occidentale", résumons en guise d'introduction l'essentiel de sa critique et de son cheminement après l'abandon du marxisme.

Tout reste en effet à élucider, à faire, pour dépasser l'univers positiviste et penser la société et l'histoire, l'individu, le projet révolutionnaire sur des bases ouvertes. Le faire, le penser, ne peuvent plus être restreints aux catégories définies par le marxisme qui s'appuie sur l'ontologie "gréco-occidentale".

Le déroulement de l'histoire conjoncturelle accélère la crise théorique de Castoriadis. (1) Il entreprend une vaste "élucidation théorique" pour redéfinir le contenu du projet révolutionnaire qui ne peut plus être ni une société sans institutions (utopie anarchiste), ni une société avec des institutions bonnes une fois pour toutes (utopies communistes et socialistes "positivistes"), ni une société auto-gérée, mais la construction perpétuelle des institutions, l'auto-institution "explicite" et "continue" de la société. Le politique ne peut donc plus être une lutte pour la prise et la conservation du pouvoir à l'intérieur d'institutions données (état, parti, syndicats), mais une lutte pour la transformation perpétuelle du rapport de la société à l'ensemble de ses institutions, où "la question de la validité de la loi se maintiendra ouverte en permanence. (2)

Castoriadis reprend surtout la question du rapport entre la théorie et la pratique en inventant une nouvelle

définition de ces deux termes : *la théorie*, loin d'être un savoir total qui a amené le marxisme à n'être, selon Castoriadis, qu'une métaphysique justificative de la société bureaucratique et une prétendue science positive, "est un projet, un faire, la tentative toujours incertaine de parvenir à une élucidation du monde".(3) *Le faire* n'est plus une activité technique au sens d'Aristote, c'est-à-dire l'application d'un savoir préalable, mais une activité consciente, lucide, créatrice qui s'appuie sur un savoir fragmentaire et provisoire.

Castoriadis reprend également la réflexion sur l'histoire et la société. Qu'est-ce que l'identité et l'unité des sociétés ? Qu'est-ce qui fait que les hommes restent ensemble pour constituer les sociétés ? Qu'est-ce que l'histoire ? Quelle est la signification de l'altération et de la pluralité des sociétés ? Ces questions résument et situent le niveau de ses préoccupations essentielles sur la société et l'histoire. Or, elles ne sont ni d'ordre phénoménologique, ni d'ordre épistémologique; elles réintroduisent l'interrogation philosophique, plus précisément ontologique - dans le sens que Castoriadis donne à ce terme, c'est-à-dire : EST, ce qui est création, action -, qui est la base d'une redéfinition des autres niveaux.

De quoi disposons-nous donc, pour penser l'histoire et la société se demande Castoriadis ? Il pose un postulat de départ qui déterminera tout le sens et la méthode de sa recherche, c'est-à-dire, la spécificité absolue du mode d'être de la société et de l'histoire que le marxisme ne pouvait intégrer et donc penser : "*ce que le social-historique est et la façon dont il est n'a pas d'analogie ailleurs*".(4) Le social-historique est "d'un côté, des structures données, des institutions et des oeuvres matérialisées qu'elles soient matérielles ou non et d'un autre côté, ce qui structure, institue, matérialise l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée,

de l'histoire faite et de l'histoire se faisant".(5) En termes ontologiques, l'être du social-historique est essentiellement *indéterminé*, il est création, changement, altération.

C'est à partir de ce postulat que Castoriadis va interroger ce qu'il appelle l'ontologie "gréco-occidentale".(6) La manière dont cette ontologie pense l'être et son rapports aux étants permet-elle de rendre compte de la spécificité de l'être social-historique ? Non, car l'ontologie "gréco-occidentale" est aussi un savoir fermé qui élimine l'expérience, l'histoire, la création, en réduisant les étants à n'être que des déterminations de l'être posé comme déterminant.

Quelle est la visée de cette remise en cause ? Si l'être social-historique est création, émergence continuelle de nouvelles figures du monde - bonnes ou mauvaises, là n'est pas la question essentielle - la pensée ne peut plus être simplement tautologique, elle doit se donner les moyens d'élucider, de manière constamment renouvelée, le rapport que l'être à son écart présente dans les sociétés et l'histoire. Il ne s'agit pas pour Castoriadis, de détruire une ontologie pour la remplacer par une nouvelle rationalité fermée qui ne serait qu'une modalité cherchant la lucidité sous une lumière plus forte ou dans un mouvement plus intense. Castoriadis est un penseur des limites de la raison qui ne vise pas à mieux cerner l'identité d'une raison qui échapperait à la recherche de l'évidence par le calcul. Il s'intéresse à la raison, là où celle-ci devient action pensante, là où elle accompagne l'action, là où elle s'insère et fait l'histoire.(7)

Pour Castoriadis, les liens entre la philosophie, la pensée et l'action politique sont très anciens et "traduisent le même mouvement de mise en question interne par la société de son propre imaginaire social institué".(8) "Une

nouvelle vue, conception et position de la politique va de pair avec une rupture dans la pensée philosophique et ontologique héritée et implique une nouvelle conception du rapport entre pensée philosophique et politique".(9) La pensée classique - c'est-à-dire pour Castoriadis : Platon, Aristote, Spinoza, les grands idéalistes allemands, Marx - prétend accéder à une vue théorique de *ce qui est* et donc à un savoir qui déterminerait ce qui est à faire à partir de la théorie. Or "toute action véritable implique le *pouvoir* et le *vouloir être autrement*",(10) toute action est donc d'un ordre différent de celui des catégories de l'ontologie "gréco-occidentale": "le noyau central de la philosophie est resté infirme et cette infirmité a entraîné de très lourdes conséquences pour la philosophie politique", (11) notamment l'impossibilité de penser l'indéterminé, les fondements de l'action des hommes et de l'histoire. "Il n'y a pas de passage de l'ontologie à la politique",(12) car les schèmes ultimes mis en oeuvre dans la philosophie et la politique comportent des différences radicales. Pour ce qui est de l'ontologie dominante, elle ne peut être une prémisse rationnelle du politique, car la création social-historique - essentiellement indéterminée - est incompréhensible pour la logique héritée. Par ailleurs, si la philosophie après une transformation radicale apparaissait capable de penser l'indéterminé du social-historique, elle dépendrait de toute manière d'un choix politique, celui d'intégrer ou non à l'action politique l'interrogation philosophique.

Pour ce qui est de ce que Castoriadis appelle l'ontologie dominante actuelle, dès que l'on considère l'histoire comme création et la société comme instituante et instituée, on est amené à répudier radicalement la conception héritée du sens de l'être.

Comment et par quelles voies Castoriadis procède-t-il à cette critique radicale ? Il s'intéresse tout d'abord à

la *psychanalyse* et à son objet. Il découvre que l'objet central de la psychanalyse - la psyché - présente une analogie avec le social-historique celle d'être "surgissement de nouveau et capacité d'exister dans et par la position d'images indéterminées".(12) Le social-historique, comme la psyché, sont des créations immotivées, un "foisonnement sans fin d'éléments qui n'ont rien à faire ni avec le réel, ni avec le rationnel, ni avec le symbolique et qui relève de (...) l'imaginé ou imaginaire second".(14)

La lecture et la pratique de Freud est l'occasion pour Castoriadis de confronter ses questions philosophiques sur l'être social-historique, par le détour de l'exploration des possibilités et des limites d'un autre domaine théorique et pratique, à propos de l'objet de la psyché. La psychanalyse l'intéresse, car elle couvre la totalité des manifestations de l'homme, celles-ci procédant de l'organisation, du fonctionnement, de l'évolution de son psychisme. Par la nature de son objet, par la particularité de sa démarche de connaissance (activité pratico-poiétique), par les buts qu'elle s'assigne (connaissance et guérison), elle oblige à une redéfinition des critères épistémologiques, sans parvenir cependant à confronter explicitement ce qu'elle est et ce qu'elle fait avec ses fondements ontologiques.

Pourquoi cette impossibilité ? Castoriadis pose la question en d'autres termes : "savons-nous mieux aujourd'hui ce qu'il en est de l'âme ?".(15) La psychanalyse a permis une connaissance phénoménologique de l'âme. Freud a découvert l'élément imaginaire de la psyché et ses dimensions les plus profondes, à savoir *l'imaginaire radical* qui est la faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas. En ce sens, elle a renouvelé radicalement le discours philosophique sur l'âme en montrant que celle-ci est la capacité de coexistence de l'altérité immanente. Cette

découverte lui a permis de dépasser les positions philosophiques traditionnelles qui dévaluaient ontologiquement l'imaginaire en réduisant la représentation à une pensée confuse, une perception affaiblie, un souvenir de la mémoire et les positions psychologiques qui attribuaient une fonction d'erreur, de fausseté ou d'écran à l'imagination. (16)

Il a également découvert le mode d'être de l'imaginaire radical : un "flux représentatif/affectif/intentionnel", (17) émergence continuelle de représentations nouvelles, qui ignore le temps et les contradictions. Selon Castoriadis, Freud n'en a pas tiré les conséquences ontologiques qui s'imposaient, parce qu'il était trop influencé par le positivisme. Castoriadis verra dans le mode d'être de l'imaginaire radical, l'origine première de l'indéterminité individuelle, du social-historique de la pensée, de la création, de l'auto-institution constante et renouvelée des sociétés. L'existence et le mode d'être de l'imaginaire radical, analogique à celui du social-historique "ruine la thèse de l'être" (18) posée^{selon lui} dans les termes suivants par ce qu'il appelle l'ontologie "gréco-occidentale" :
être, c'est être quelque chose de déterminé (einaî tî), être c'est être l'Un, le Même.

Pour établir le lien entre cette découverte de la psychanalyse et son statut dans l'ontologie, Castoriadis s'interroge sur la place attribuée à l'imaginaire radical dans la philosophie gréco-occidentale. Il constate qu'Aristote, Kant, Fichte, Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty ont découvert, à des titres divers et souvent incidemment, l'imagination, mais qu'ils ont occulté sa puissance novatrice car elle les aurait obligés à une révision fondamentale de leur ontologie et de sa logique. Il s'attache à décrire les modalités de cette occultation chez Aristote. En effet, depuis Socrate et Platon, pense Castoriadis, la philosophie a toujours été conçue comme l'élaboration de la Raison, homologue à la position de l'être comme déterminé à lui-

même. Ainsi ce qui ne relevait pas de cette raison-là a toujours été assigné à l'infra ou au supra-pensable, à la métaphysique. On a été conduit à occulter l'altérité, l'histoire comme création, l'indéterminité, donc à occulter l'imaginaire radical et l'imaginaire social(19) donc à ne pouvoir penser la société comme histoire se faisant.

La dynamique de cette démarche critique amène Castoriadis ensuite à s'interroger sur la possibilité d'un dépassement d'une ontologie négative et "dégager une voie pour penser ce qui est sans se contenter de dire comment il ne faut pas penser".(20) Un inventaire non exhaustif des problèmes épistémologiques et leur rapport à une ontologie positive dans diverses disciplines des sciences de la nature et humaines l'amènent à poser quelques considérations préliminaires et quelques réflexions sur les conditions d'une nouvelle raison, qui ne soit plus une raison-calcul, mais que l'on pourrait appeler une raison "élucidation", une ontologie-action,(21), capable de ne jamais éliminer la question de la pensée dans son rapport à l'histoire, à l'altération continue.

Cette revendication d'une ontologie-action est d'autant plus intéressante qu'elle ne provient pas d'une démarche interne à la philosophie, mais d'une réflexion économique, politique, psychanalytique, indiquant par là même que toute création philosophique est une création liée à l'histoire. Il se servira des nouveaux jalons posés pour explorer les limites de la raison et redéfinir le contenu et les conditions fondamentales de l'action politique.

1. La découverte et l'occultation de l'imagination dans l'ontologie "gréco-occidentale"

Si la source de la création individuelle et sociale-historique se trouve dans l'imagination qui a son siège dans la psyché, quel est le statut accordé à l'imagination par l'ontologie "gréco-occidentale" ? Quel est le rapport entre l'imagination et le penser de l'être dans l'ontologie dominante ? (22)

L'histoire est auto-crédation, auto-institution toujours renouvelée de la société par les hommes, donc *action* et non pensée de l'être en termes de logique identitaire, pense Castoriadis. Si le mode d'être de la psyché est essentiellement indéterminé et origine de l'imaginaire radical et de l'imaginaire social qui sont la source de la puissance de création individuelle (23) et sociale, il devient fondamental de saisir l'origine et la fonction de la raison telle que la définit l'ontologie occidentale pour définir le lien entre action, pensée politique et pensée philosophique. "*La question de la vérité exige que nous affrontions l'idée elle-même, que nous osions, le cas échéant, en affirmer l'erreur ou en circonscrire les limites*". (24) Il devient fondamental d'évaluer le rôle de l'ontologie "gréco-occidentale" qui met tout le poids sur l'être comme déterminité par rapport à la société prise comme création. Dans quelle mesure, en effet, l'ontologie "gréco-occidentale" étouffe-t-elle le projet révolutionnaire et la capacité des hommes, des sociétés, d'inventer des modes d'être, des formes d'organisation, d'auto-institution ?

Castoriadis répond à ces questions en s'interrogeant sur le statut de l'imagination dans l'ontologie "gréco-occidentale". Il pose la thèse suivante : l'histoire de la philosophie dans son courant central est l'histoire

de l'établissement de la Raison homologue à la position de l'être comme détermination et donc comme déterminé. Ce qui ne relève pas de la raison et de l'être a toujours été assigné à l'indétermination comme simple privation, déficit de détermination. Cette position a de tout temps entraîné le recouvrement de l'altérité et de sa source, de la création, non comme déterminée, mais comme déterminante. De ce fait, elle a de tout temps entraîné l'occultation de l'imaginaire radical, de sa *dimension social-historique* et de l'imaginaire social ou société instituante. Pourquoi cette occultation ? Parce qu'il appartient intrinsèquement et constitutivement à l'institution de la société, d'exclure l'idée qu'elle pourrait être auto-institution. De plus, pour la société capitaliste moderne, l'auto-institution est vue ordinairement comme la mise en application de la raison, même si dans ce cadre, la raison n'est qu'une pseudo-rationalité généralisée, (25) pense Castoriadis. Quant à la *dimension psychique* de l'imaginaire radical, l'occultation est radicale en réduisant l'imagination à un rôle second "tantôt perturbant et négatif, tantôt auxiliaire et instrumental". (26) La question du statut de l'imagination a toujours été posée dans sa relation au vrai/faux, beau/laid, bien/mal parce qu'il s'agissait d'établir l'être comme déterminité. L'imagination est pourtant rebelle à la déterminité car elle est condition du désir, origine de la création. (27)

Pourtant ce recouvrement sera rompu à deux reprises dans l'histoire de la philosophie - par Aristote et par Kant (28) - et "chaque fois la rupture sera immédiatement suivie d'un oubli étrange et total" (29). Castoriadis n'entreprend pas l'analyse des positions de Kant sur la question. Cependant, dans un texte publié en 1978, il développe une analyse systématique des positions d'Aristote sur l'imagination que nous résumons. (30)

Il part de la thèse suivante d'Aristote : "*Jamais l'âme ne pense sans phantasme*", c'est-à-dire que le penser a ses racines dans le sensible, dans l'imagination. Or, premier signe des embarras qui accompagnent toujours la question de l'imagination, ce n'est pas où Aristote se propose d'en parler - *Traité de l'âme, Livre III,3* - qu'il en parle. C'est ailleurs qu'il explique ce qu'il a à en dire : dans le *Traité de l'âme, Livre III, 7 et 8.*(31) Dans cette deuxième partie du texte sont toutes indiquées les apories concernant l'imagination. *L'imagination n'est pas saisissable par la logique; elle n'est pas claire, ne se laisse pas voir dans la lumière; elle fuit de tous les côtés; elle ne peut être tenue ensemble; elle ne peut pas être mise en place à côté de la sensibilité (aisthesis), ou de la pensée (noésis).*

Dans le *Traité de l'âme*, deux termes sont centraux : le *sensible* (aisthéton) et l'*intelligible* (noéton). Ce sont les seuls termes dotés d'un poids ontologique, qui, donc, donnent accès aux deux grands types d'étants. Comment les êtres sont-ils l'un ou l'autre ? "Il faut le chercher" dit Aristote. La solution n'est pas apportée dans le passage du livre III,3 où le problème est posé, mais esquissée dans deux courtes phrases : "l'âme est en puissance (dunamei) le sensible et l'intelligible, non pas eux-mêmes mais leurs formes"(eidi). Puis la question est déportée vers une invasion nouvelle et inattendue de la question de la phantasia pourtant déjà traitée dans le livre III,3 par l'affirmation que toute pensée est nécessairement contemplation (theorein) d'un phantasme. On ne sait pas alors quel est le statut des premiers noèmes, on sait juste qu'ils ne sauraient être sans phantasme. Mais alors, où en est-on de la bi-partition de l'être entre sensible et intelligible ? Le phantasme est, puisqu'il est impliqué dans le pensé,(32) mais comme il n'est ni le sensible, ni l'intelligible, il est "comme le sensible", mais sans matière, donc il n'est pas rien, mais on ne sait pas ce qu'il est.

Il est impossible de réduire le phantasme à la définition donnée de l'imagination. (33)

Aussitôt posée, la séparation sensible/intelligible est ébranlée car "un troisième terme surgit qui échappe à la division et met en cause son fondement". Cet élément n'apparaît pas comme quelque chose qui aurait été laissé en dehors, qui indiquerait une insuffisance à épuiser le donné, et qui inviterait à la compléter ou à la surmonter; "c'est à l'intérieur de la division qu'il agit et semble la rendre impossible puisque ce troisième terme se trouve tantôt dans l'un tantôt dans l'autre sans être ni l'un, ni l'autre". Castoriadis développe son constat par l'analyse de l'ordonnance du *Traité de l'âme* et la rupture qui intervient dans le livre III. Le mouvement du *Traité* est clair et ordonné : le livre I définit le problème, ses difficultés, ses apories, l'exposition des théories antérieures et leur critique; le livre II donne la définition aristotélicienne de l'âme : "l'âme est essence en tant que eidos d'un corps naturel possédant la vie en puissance. Et l'essence est entéléchie" (412 a 19-21), puis discute des puissances de l'âme (intuitive, désirante, sensitive, locomotrice, dianéotique). Castoriadis signale que cette discussion est en plein accord avec "*l'indépassable*" chapitre 9 du livre II où Aristote récuse et réfute toute séparation de l'âme en parties ou facultés. Dans cette partie du *Traité* apparaît une incertitude quant au statut et à la place de l'imagination qui n'est pas comptée parmi les autres facultés et pourtant se trouve mentionnée au même plan qu'elles. (34) Puis dans la suite du livre II est examinée la puissance intuitive, et certains problèmes généraux de la sensation.

La question de l'imagination est introduite, discutée et apparemment résolue dans le livre III,3 : "*l'imagination serait mouvement qui advient à partir de la sensation en acte*" (429 a 1-2). La question étant réglée, Aristote

procède à l'examen du problème "suprême et sublime" : celui de la connaissance et de la pensée. Les chapitres 4 à 6 et une partie du chapitre 7 du livre III concernent le NOUS (pensée), son mode d'être, ses attributs ou déterminations, sa manière d'opérer, son intellection des divisibles et indivisibles, son accès à la vérité.(35) Rien n'est dit sur l'imagination. Puis est discutée la puissance du mouvement local, soit l'action,(36) l'idée des parties de l'âme(37) et le Traité de l'âme s'achève sur la discussion de problèmes annexes.(38)

Or l'ordonnance est brutalement rompue à deux reprises par une réapparition de la question de la phantasia(39) et par un retour insistant de la phantasia tout au long de l'examen de la puissance du mouvement(40) où sa place et son essence deviennent incertaines : "ce qui en est dit apparaît comme inconciliable non seulement avec ce que le Traité a essayé de déterminer comme puissances de l'âme, mais avec ce que l'ensemble de l'oeuvre d'Aristote a essayé de dégager comme détermination de l'être".(41)

Castoriadis s'attache alors à une analyse de la doctrine conventionnelle de *l'imagination seconde* dans le Traité,(42) pour situer l'origine des évidences dans l'appauvrissement et la déformation du statut de l'imagination. En résumé, *l'imagination apparaît, au bout de la discussion du livre III,3 placée sous la dépendance entière de la sensation, homogène à celle-ci et causée par elle. Sa fonction est alors de multiplier considérablement les possibilités d'erreur inhérentes à la sensation de l'objet comitant et à celle des communs.*

Cependant cette doctrine conventionnelle comporte des difficultés. *L'imagination n'a pas de statut propre.* Elle appartient à la pensée et à la sensation mais elle est aussi autre que toute espèce de pensée et de sensation. Par ailleurs, les critères choisis pour différencier la sensation de l'imagination et l'imagination de

la pensée sont incohérents et incompatibles avec une définition de l'imagination. (43)

Après cette critique, Castoriadis présente son concept de l'imagination. Que signifie l'idée que l'âme ne pense jamais sans phantasme ? Et sans quel phantasme ? Le livre III, 8 donne une double réponse à ces questions : "Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la forme"; ou en d'autres termes, la pensée implique la représentation. Par ailleurs, l'analyse, la synthèse, l'abstraction, la construction présupposent l'imagination. "L'imagination qu'a ici en vue Aristote est donc abstraction sensible, abstraction dans le sensible fournissant l'intelligible". (44)

Le phantasme et l'imagination sont ce qui permet la séparation, mais aussi l'unification, la synthèse. Castoriadis analyse cette notion d'unification à l'aide des idées développées dans la notion de l'unité du temps chez Aristote en montrant que cette unité ne se trouve ni dans la physique, ni dans la logique, ni dans la sensation, ni dans le raisonnement, mais dans *l'imagination*. L'âme connaît moyennant une sensibilité première du temps, de la grandeur, du mouvement (45) qui sont des phantasmes. Sans le phantasme d'un temps, il est donc impossible de penser le hors-temps. Il n'y a pas de penser sans qu'il y ait du phantasmé. Il pousse "à la limite" l'interprétation du texte d'Aristote en écrivant que ce texte "porte l'exigence d'un phantasme du temps qui doit être unification d'un temps donné, défini, comme présentation de l'indivision de ce qui n'est pas le temps. (46) Cela n'est pensable que si l'on prend le phantasme comme une figure présentifiant la permanence comme telle. Dans le schématisme aristotélicien, le phantasme n'est donc pas simplement une médiation entre les catégories et le donné empirique, "il est support de toute pensée y compris la pensée des abstraits, des relatifs, des intelligibles, des formes indivisibles". (47)

On a alors une aporie dans l'assertion centrale d'Aristote qui affirme l'accès immédiat de la pensée à l'essence. Or si l'âme ne pense jamais sans phantasme, cet accès immédiat n'est plus assuré. Aristote a conscience de la difficulté(48) et se demande, pour progresser, quelle est la différence de nature entre les premiers noèmes et les phantasmes.(49) Il en déduit que sous peine de réduire l'un des termes à l'autre, on doit bien s'arrêter quelque part et donc constater que le phantasme précède toute discursivité "qu'il n'y a ni définition, ni pensée discursive possible du phantasme".(50) Aristote appelle les termes premiers des "simples" dans la Métaphysique et écrit que "leur quête est d'un autre genre". Le logos ne peut fournir que le milieu de la chaîne mais pas les termes extrêmes, puisque son opération les présuppose. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, le NOUS a la possibilité de penser les termes extrêmes, mais dans le *Traité de l'âme* cette possibilité disparaît. La proposition : "jamais l'âme ne pense sans phantasme" est universelle, absolue, sans restriction. La question de la définition de la nature des termes extrêmes ressurgit donc. Ou bien ces termes sont des phantasmes, ou bien ces termes ne peuvent pas être sans phantasmes. La saisie doit se faire dans l'universalité, dans le genre, et dans la figure. Aristote écrit : "l'un est visible mais dedans, dans l'âme, moyennant un phantasme, avec un phantasme ou comme un phantasme".(51) L'un est-il phantasme ? Mais alors, se demande Castoriadis, que faire de l'affirmation d'Aristote, faite ailleurs, que l'un et l'être c'est le même ?

En résumé,^(a) Aristote distingue deux formes de l'imagination : "*l'imagination seconde*" (livre III,3) qui appartient aux pouvoirs cognitifs dont les produits sont vrais ou faux et "*l'imagination première*" (livre III, 7 et 8) située à une couche beaucoup plus profonde, qui est autre

(a) selon Castoriadis,

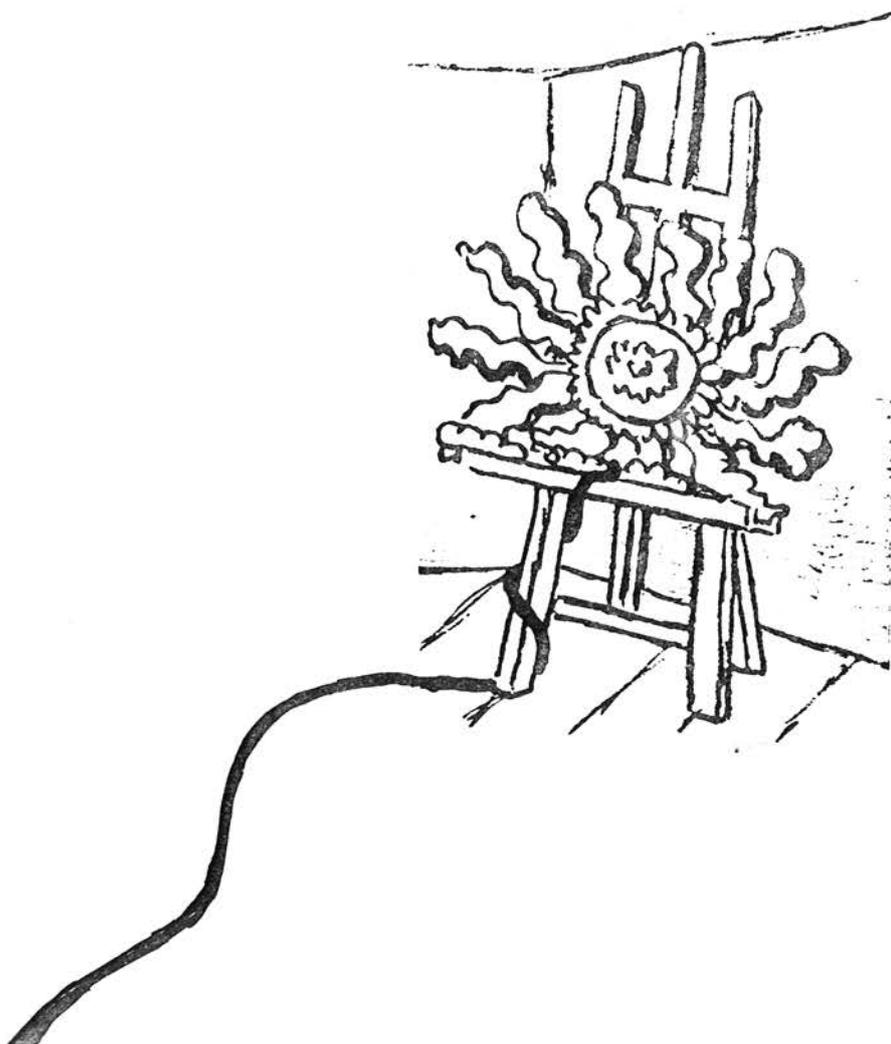
que l'affirmation et la négation, qui ne peut être mise en relation avec la vérité logique et ontologique, ni placée sous leur coupe à cause de sa nature indéterminée et première. Au contraire, elle met en question aussi bien le mode d'accès du NOUS à ses pensables propres et les déterminations fondamentales de tout étant et finalement l'ontologie comme telle. "L'âme ne pense jamais sans phantasme. Il y a donc phantasme de l'essence, du *ce qu'est selon ce qu'il était à être*".(52) Des phantasmes, oeuvres de l'imagination première et d'elle-même par conséquent, impossible de dire ce qu'ils sont et comment ils sont.

Aristote reconnaissait dans l'imagination première et ses produits, un élément qui ne peut se saisir, ni dans l'espace, ni dans le temps définis, ni dans les catégories du vrai et du faux déterminés comme âme pensante (psyché dianoétique). Il voyait que la possibilité de penser repose sur quelque chose qui n'est ni vraiment intelligible, ni vraiment sensible, qui n'est pas de l'ordre du vrai et du faux, qui n'habite pas dans les régions de l'être établies par l'ontologie traditionnelle, qui fait éclater aussi bien les déterminations de l'être que celles du savoir "et cela non au profit d'une transcendance, mais d'une puissance de l'âme, indéterminée et indéterminable en même temps que déterminante".(53) Il est aisé, écrit Castoriadis, de voir pourquoi Aristote qui a le courage de signaler ce qu'il a vu, n'essaie pas de mettre sa découverte en relation avec la totalité de son système ontologique. Il aurait ainsi mis en péril l'existence de son système.

Par ailleurs, selon Castoriadis, la reconnaissance de la puissance de l'âme ne peut avoir lieu aussi longtemps que le problème de l'imagination et de l'imaginaire est pensé uniquement par rapport au sujet dans un horizon "psycho-logique" et "égo-logique" car penser l'imagination et son activité l'imaginaire radical à ce niveau ne

conduit qu'à une dislocation universelle. "Une pleine reconnaissance de l'imaginaire radical n'est possible que si elle va de pair avec la découverte de son autre dimension, l'imaginaire social-historique, la société instituante comme source de création ontologique qui se déploie comme histoire". (54) Ainsi, seule l'histoire comme création indéterminée permet la prise en considération de l'imaginaire radical et social et le dépassement des apories de l'ontologie "gréco-occidentale".

Voyons comment Castoriadis réélabore sa pensée sur la société, sur l'histoire, sur le projet révolutionnaire à partir de sa découverte de la nature essentiellement indéterminée de l'imagination.



2. Imaginaire radical et société instituante/instituée

"Changez l'échelle des temps, et
les étoiles du ciel danseront
à donner le vertige"

IIS p. 258

L'imaginaire radical, la société prise comme histoire sont essentiellement indéterminées. En ce qui concerne le social-historique, quel est le noyau central de compréhension possible de l'unité et de l'altération, du Même et de l'Autre des sociétés, se demande Castoriadis dans son oeuvre majeure, sa thèse de philosophie particulièrement dense, exigeante, érudite, *l'Institution Imaginaire de la Société*. (55)

A l'aide de quel regard, de quelle pensée, saisir la nature spécifique des sociétés qui sont stabilité et changement mêlés ? Réintroduire la question ontologique pour elle-même, sans référence externe, - qu'est-ce que la société ? quelle est l'origine et les implications de sa double nature ?, - est la seule voie possible pour dépasser les apories, renouveler radicalement la réflexion théorique, méthodologique sur la société prise comme histoire et poser l'action politique sur des bases nouvelles.

Pour cela, le concours de ce qu'il nomme l'ontologie "gréco-occidentale" s'avère être négatif dans la mesure où celle-ci signale surtout ses limites et son impossibilité à penser cet objet, car "l'essentiel de cette réflexion (...) s'est dépensée, non pas à ouvrir et à élargir la question, mais à la recouvrir aussitôt découverte à la réduire aussitôt surgie". (56) Ce même mécanisme a aussi été à l'oeuvre pour recouvrir la question de l'imaginaire radical et d'autres objets nouveaux découverts par les sciences de la nature.

La réflexion philosophique héritée n'est jamais parvenue à dégager l'objet propre en question et à le considérer pour lui-même. L'objet "société" s'est toujours trouvé disloqué entre une société et une norme, un système de valeurs fondé à l'extérieur d'elle-même, sur une transcendance. Par ailleurs, la réflexion ne s'est pas préoccupée de *l'être du faire* et de la création du faire, parce que l'action n'était toujours pensée qu'en terme éthique (qu'est-ce qui est bien ou mal) ou technique (application d'un savoir provenant d'ailleurs). D'autre part, la réflexion sur la société et l'histoire s'est toujours située sur le terrain et à l'intérieur des frontières de l'ontologie et de la logique héritées. Dans ce cadre, surgit alors un problème : la société et l'histoire ne peuvent être pensées si elles n'ont pas un statut d'être. Les règles de cette ontologie stipulent qu'il est inconvenant de multiplier les étants sans nécessité et qu'il est nécessaire que le terme être ait un sens UN, (57) ce qui exclut la possibilité de reconnaître un type d'être qui échappe essentiellement à la détermination. Dès lors - pour pouvoir être pensé dans le cadre de cette logique -, le social-historique est réduit aux types primitifs d'êtres, il est subordonné aux opérations et aux fonctions logiques. Par cette réduction, il est donc résorbé (comme résultat, cause, moyen ou fin, ou moment d'un procès) dans l'ordre interne de l'être ainsi défini. En acceptant ce cadre pour penser le social-historique, "le mieux qu'on peut obtenir ainsi, est la vue hégélo-marxiste de la société et de l'histoire". (58)

Mais si on refuse, comme Castoriadis l'a fait avec le marxisme et l'histoire de la philosophie, de subordonner le social-historique à l'ontologie "gréco-occidentale", si on décide de prendre le social-historique au niveau ontologique, mais *pour lui-même* et non comme détermination

d'un être qui lui est extérieur, si on refuse d'éliminer les questions que posent son mode d'être, alors on constate que cet objet fait éclater la logique et l'ontologie héritées et "qu'il permet d'entrevoir une autre logique et d'altérer radicalement le sens de l'être".(59) Sous cet angle, il devient alors impossible de penser la société comme une *machine fonctionnelle* ou comme une combinatoire logique qu'elle soit *structuraliste* ou *hégélo-marxiste*.(60)

Castoriadis refuse donc de recourir à l'ontologie "gréco-occidentale" et à la logique qui lui correspond. Au contraire, il engage une discussion critique pour mettre en lumière les fondements ontologiques des conceptions de la société et de l'histoire existant dans les sciences humaines. Il pense qu'en dégageant la question de l'être des sociétés, de l'ontologie et de la logique classiques, il est possible d'avoir accès - non à son être,(61) qui, en tant que tel, pense-t-il, est inconnaissable - mais à son *mode d'être*. La reconnaissance, l'identification de ce mode d'être permettra de penser l'action des hommes, l'histoire, les changements radicaux des sociétés. En s'attachant à la connaissance du mode d'être et non à l'être, Castoriadis évite ce qu'appelle J. Gabel "le piège de l'ontologisation", processus psychique et cognitif qui supprime le temps (donc l'histoire), la vie et instaure une séparation entre l'esprit et le monde.(62)

En résumé, et en d'autres termes, il élabore une nouvelle idée de société fondée sur *la créativité*. Grâce à la puissance indéterminée de l'imaginaire radical et de l'imaginaire social, la société se crée continuellement elle-même et n'est donc pas réductible à son fonctionnement, à ses normes, à ses lois, aux représentations imaginaires qu'elle se donne. En effet, en s'auto-instituant comme mode et type de coexistence particulière, la société s'institue à chaque fois comme un "magma de significations",

et non comme unité de pluralité, ce qui n'est possible que grâce à deux institutions fondamentales de la société : *le langage* (63) et *le faire* qui dépendent à la fois de la logique classique - que Castoriadis appelle "logique identitaire" - et du mouvement d'auto-institution, de création qui échappe à cette logique. Ce mouvement d'auto-institution est à chaque fois un "monde commun" où sont posés les individus, les choses, leurs relations, leurs activités. La société produit donc *son propre sens* dans l'élaboration de ce monde commun. La manière dont se construit ce monde commun ne dépend ni d'une transcendance, ni d'une rationalité qui prétendrait être prospective, mais relève du noyau de significations imaginaires de la société considérée. Ce sens n'est jamais assuré, - la conclusion n'est pas donnée dans les prémisses - parfois il lui échappe. (64) L'énigme du monde dépend de la provision inépuisable d'altérité qui est là comme un défi irréductible à toute signification pré-établie. La manière dont chaque société institue le langage, la réalité, les valeurs, les besoins, la justice, le travail, l'amour, etc. indique la spécificité de l'organisation de son monde référé aux significations imaginaires instituées par elle.

Voyons de manière plus détaillée, le développement de ces thèses. Il ne s'agit pas ici de présenter toutes les idées et critiques des réponses "physicalistes" et "logistiques" dans les sciences sociales, contenus dans "l'Institution Imaginaire de la Société", mais d'essayer de saisir le développement de la logique interne de la pensée de Castoriadis par rapport aux apories précédentes et ses implications, tant pour sa nouvelle définition du politique et du projet révolutionnaire en terme *d'autonomie*, que pour la nature et le statut d'une nouvelle raison et d'une nouvelle logique.

En posant la nécessité de penser le social-historique *pour lui-même*, on se trouve devant une antinomie entre l'idée de la détermination de l'histoire et de la société, c'est-à-dire ce qui en elle est stabilité, répétition et l'idée d'une société créatrice de nouvelles formes sociales. La seule manière, selon Castoriadis, de dépasser cette antinomie est de penser le mode d'être spécifique de la société et de l'histoire, qui est création immotivée.

Comment penser ce mode d'être ? En s'interrogeant sur son origine et son développement d'un point de vue génético-historique et en refusant de séparer l'individu et la société qui, pour Castoriadis, apparaissent distincts mais qui sont étroitement et dynamiquement imbriqués à partir de la psyché et de l'imaginaire radical.

En effet, l'origine du mode d'être du social-historique ne se trouve pas dans la vie biologique, mais dans la psyché, (65) dans les dimensions les plus profondes de l'imagination. Qu'est-ce que l'imagination pour Castoriadis ? Lorsqu'il la met au centre de sa pensée, s'agit-il d'un saut dans l'irrationnel, d'une vision phantasmatique, de la resurgence d'une utopie ? C'est une *puissance* qui permet aux individus et aux sociétés d'instituer leur réel. Dans le langage courant on oppose le réel au rationnel, la fiction au réel, mais, nous dit Castoriadis, dès que l'on s'interroge sur *ce qu'est le réel*, on constate qu'il y a en lui de "l'identitaire" et de "l'indéterminé". L'origine de l'indéterminé se trouve dans l'imagination où se donne de manière indéterminée et autonome l'activité primaire de "phantasmatisation". (66) A la base de la société, se trouve le substrat biologique sur lequel se fera l'étayage (67) de la société, mais se trouve surtout ce qui différencie l'homme du reste du vivant, *la psyché*, ce noyau insondable, obscur, essentiellement incapable, en soi, d'adaptation à la vie, possédé d'un flux perpétuel de représentations qui n'obéissent pas à la logique courante à cause des désirs illimités et irréalisables de ce noyau.

Ces phantasmes, écrit Castoriadis, n'ont pas un rôle compensateur du désir comme le pensait Freud à propos des formations culturelles comme la religion, l'art, etc., ni un rôle de couverture, de défense. Si ces manières d'envisager le phantasme sont correctes à un certain niveau et s'agissant d'un certain ordre de ces formations, elles n'ont de sens et de possibilité dans la perspective de Castoriadis, qu'à partir de l'institution de la société comme condition déjà signifiante de toute signification élaborée qui ne saurait emprunter ni son mode d'être, ni son contenu à aucune source extérieure à elle-même, qui est réponse à l'exigence de signification posée par le social-historique, réponse qui doit aussi ménager la possibilité et l'affectivité du sens pour les individus sociaux qu'elle institue et qu'elle fabrique"(68) car "l'imagination n'est pas effet mais condition du désir comme le savait déjà Aristote" écrit Castoriadis, qui précise : "il n'est pas de désirant sans imagination".(69)

Ce noyau originaire de la psyché appelé par Castoriadis "*noyau monadique du sujet originaire*" est l'état où le sujet est immédiatement auprès de soi ou en soi, ou sujet, monde, affect, intention, liaison, sens, sont le même. L'inconscient se peuplera graduellement de toutes les créations de la psyché. "Si l'inconscient ignore le temps et la contradiction, c'est aussi parce que, tapi au plus sombre de cette caverne, le monstre de la folie unifiante y règne en maître".(70)

C'est donc dans ce mode d'être originaire de la psyché que se trouve la *matrice du sens* individuel et social.(71) De quelle manière ? se demande Castoriadis. L'homme n'est pas naturellement un animal raisonnable, l'homme est un animal qui commence par être fou et devient raisonnable. "Le sperme de la raison est aussi contenu dans la folie intégrale de l'autisme premier". D'ailleurs, une dimension

essentielle de la religion, du travail scientifique, de la poésie, de la philosophie n'est-elle pas de viser à retrouver, à travers la différence et l'altérité, les manifestations du même qui a ses origines, ses appuis dans l'expérience de cet état premier? (72) Mais alors pourquoi l'homme ne reste-t-il pas fou ? L'origine, la base de l'institution de la société n'est pas le contrat social de Rousseau, par exemple, mais bien *une rupture* de l'état monadique originaire et la *mise à la raison forcée* de la psyché par la socialisation obligatoire et progressive du sujet. C'est grâce à cette rupture que sera instituée dans un sens large, la société par l'ensemble des normes, des valeurs, du langage, des outils, des formes d'organisation, etc., tout ce qui, avec ou sans sanction formelle, impose aux individus des façons de penser, d'agir.

Comment cette rupture a-t-elle lieu ? "Comment des choses, des individus, des mots, un monde, une société en arrivent-ils à être pour une psyché qui les refuse originairement ?" (73) Pour la monade psychique originaire toute sollicitation extérieure, toute stimulation sensorielle externe ou interne devient *représentation*, c'est-à-dire mise en images, émergence de figures, flux continu et indéterminé, sans distinction du soi et du monde extérieur. (74) Comment s'effectue la séparation ? "La séparation est, en tant qu'elle est créée et instituée *par la société*". (75) Elle équivaut, pour la monade psychique à une rupture violente forcée, de plus en plus complexe, moyennant laquelle se constitue pour le sujet une réalité extérieure, indépendamment de lui. Dans cette construction existe une tension entre l'état monadique impossible et le monde extérieur. La recherche de l'unité du sens dans chaque étape - rappel de l'état unitaire originaire - se fait au travers l'activité incessante de phantasmatisation.

Castoriadis passe alors en revue l'étape de projection où commencent à s'établir les trois moments des processus psychiques : la représentation, l'affect, l'intention, qui permettent la constitution de l'inconscient. Il parcourt ensuite l'étape de sublimation qui est l'aspect psychogénétique de la socialisation de la psyché comme processus où la psyché est forcée de remplacer ses objets propres ou privés d'investissement par des objets institués socialement. Cela implique la psyché comme une imagination capable de choix et comme un imaginaire social, comme une position de significations, ce que la psyché, comme telle, est dans l'impossibilité absolue de faire être. L'accession au langage et au faire en sont les points cardinaux.

Pour Castoriadis, la perspective psychanalytique et psychogénétique est incapable de rendre compte de la formation sociale de l'individu et du processus de socialisation de la psyché car elle réduit le psychique au biologique ou à la structure, au logique, ce qui a pour conséquence l'élimination de l'imaginaire aussi bien comme imaginaire radical que comme imaginaire social qui sont à l'oeuvre comme origine immaîtrisable et perpétuelle, dans l'histoire de la psyché et dans l'histoire en général. Par exemple, la psychanalyse ne peut rendre compte de l'aspect social de la pulsion, de la sexualité, du travail, de l'argent, d'un mode de production, etc.

L'institution sociale de l'individu doit donc faire exister, pour la psyché, un monde comme monde public et commun. Elle ne peut résorber la psyché dans la société. "Société et psyché sont inséparables et irréductibles l'une à l'autre". (76) Il y a interpénétration étroite entre la psyché et le social-historique dans la socialisation brutale puis progressivement construite de l'individu. Si l'on considère les choses du point de vue de l'institution de la société, on voit que la société doit lui ménager un

monde privé comme cercle d'activité autonome et comme monde de la représentation, où l'individu reste toujours et à jamais "le centre pour lui-même".(77) L'institution de la société ne peut résorber la psyché en tant qu'imaginaire radical où a lieu la créativité de la psyché, son auto-altération perpétuelle, le flux représentatif comme émergence continue de représentations autres. Castoriadis réintroduit dans le social-historique grâce à sa démarche psychanalytique, la *subjectivité* comme subjectivité originellement et essentiellement indéterminée et qui grâce à l'imaginaire radical peut se poser et créer dans un rapport progressif au monde, sans référence ni à Dieu, ni à une théorie absolue, ni à un univers mythique.(78)

Quel est le statut de la représentation pour Castoriadis ? Est-elle une représentation liée à la perception, une étape dans l'élaboration de l'intelligence(79) dans laquelle le poids de l'imposition de la logique "ensembliste-identitaire"(80) est très grand ? Si la représentation joue en partie ce rôle dans l'imagination seconde décrite par Aristote, elle est primordialement et essentiellement autre dans son mode d'être, dit Castoriadis. Pour saisir la puissance créatrice, indéterminée de l'imagination dans sa production de représentations "laissons-nous aller à des souvenirs, à une rêverie, à rien du tout". Nous verrons alors qu'"il y a".(81) Il y a toujours surgissement d'un flux représentatif, d'images, de figures de toutes sortes, *il y a toujours représentation*. Ce mode d'être de la psyché est insaisissable par les moyens de la logique héritée. Ce flux n'a pas lieu dans le vide, mais il est à la fois création de temps et d'espace.(82) Cette représentation n'est pas quelque chose qui a déjà été fait et qui se répète, elle se fait constamment comme *autre chose*. L'être de la représentation n'est donc "rien d'autre que cette fuite perpétuelle et omnidirectionnelle

temporelle et spatiale hors de soi-même".(83) Comme il n'y a pas de pensée sans représentation, car "penser est toujours aussi nécessairement mettre en mouvement dans certaines directions et selon certaines règles des représentations, figures, schèmes", (84) donc penser n'est pas ce que définit comme penser, la thèse classique sur l'être, car il ne peut y avoir de séparation entre le réel et l'imaginaire.

Ainsi "lorsque l'on considère l'histoire - et non plus seulement les rapports qu'institue le sujet au monde du point de vue de la psyché seule - on constate que chaque société institue son réel, ce qui est, ou ce qui n'est pas pour elle".(85) L'illustration de cette auto-institution peut être fournie par exemple par la *création du langage*.(86) Le langage est à la fois porteur et instrument essentiel du monde naturel, social de la société. Le langage est historiquement institué et à chaque fois institué comme langage différent. Il n'existe pas de langage pur, objectif, fondamental, qui ne serait alors qu'une langue morte. Le langage est porteur de sens, il a le pouvoir de signifier, de faire être un monde de significations. Ce faire être est important, car ce sont les significations originaires sociales qui sont la création, la constitution de son propre monde, de sa propre identité et qui pénètrent toute la vie de la société, par exemple les dieux, la Nation, l'Etat, le parti, l'argent, le taux d'intérêt, etc. Ces significations ne sont pas abordables ni compréhensibles avec la logique identitaire. Dans ce processus d'institution de la société et des significations imaginaires qui font son unité en lui donnant un sens, il y a déploiement dans deux dimensions indissociables : la dimension identitaire/ensembliste et la dimension proprement imaginaire. Dans la dimension identitaire, la société opère, agit par la position d'éléments, de classes, de propriétés de relations qui sont de l'ordre de la logique. (87) Par contre dans la dimension imaginaire où opèrent

les significations, celles-ci sont repérables mais essentiellement indéterminées et donc ne peuvent pas être reconstituées de manière analytique par des opérations logiques. C'est la raison pour laquelle le social-historique crée un *nouveau type d'ordre*, qu'il est une *création ontologique*.

Quelle est l'articulation entre ces deux dimensions, entre l'ancien et le nouveau, entre ce qui est et ce qui est à venir ? Pour Castoriadis toute création, toute auto-institution nouvelle de la société est essentiellement *indéterminée*. Vouloir expliquer, prévoir la création, c'est une contradiction dans les termes, car il y a irréductibilité de l'histoire à des lois. Castoriadis se basera sur cette indétermination de l'histoire pour développer le projet révolutionnaire comme "volonté explicite" d'auto-institution de la société .(88)

Comment s'opère cette institution de la société ? L'institution de la société est chaque fois institution d'un "magma"(89) de significations imaginaires sociales que Castoriadis appelle un "monde de significations". La rupture radicale, l'altération que représente le social-historique dans la nature pré-sociale (le noyau monadique originaire) est *la position de la signification* et d'un monde de significations qui fait l'unité de telle ou telle société. La société fait être un monde de significations et elle est ainsi elle-même par référence à un tel monde.

Quel est le rapport entre l'individuel et le social-historique ou entre l'imaginaire radical et l'imaginaire social ? La signification imaginaire sociale trouve son origine et son point d'appui dans l'imaginaire radical des individus. Donc "l'histoire est impossible en dehors de l'imaginaire radical";(90) les hommes y trouvent, grâce à l'indétermination fondamentale de l'imaginaire radical et de l'imaginaire social, ce que la philosophie traditionnelle

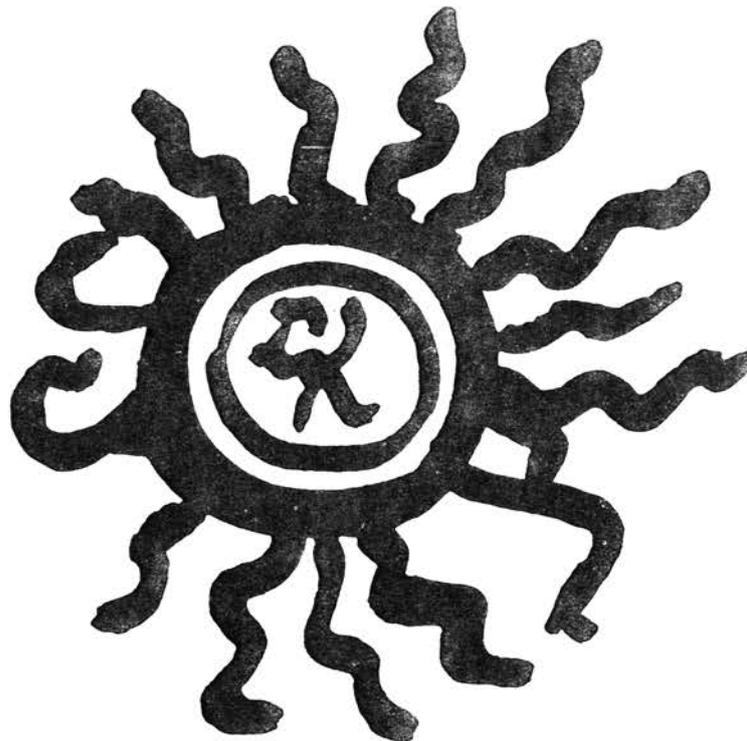
appelle "liberté" et que Castoriadis nomme "possibilité d'action". Mais il y a passage à un autre niveau d'être, il y a une certaine autonomie des sociétés qui pour exister produisent grâce à l'imaginaire social des significations qui dévalorisent, structurent, hiérarchisent les objets, situations, institutions, faits sociaux, les relations sociales, les individus, etc. - tout ce qui constitue une société -.

En quoi cette analyse nous aide-t-elle à réfléchir sur l'identité et l'altération d'une société ? C'est précisément son monde de significations qui fait tenir ensemble une société, qui nous permet de la saisir, à la fois dans son identité et dans la spécificité, qui fait que l'on voit qu'il s'agit de Rome ou d'Athènes. S'il est impossible de connaître l'origine de l'existence de cette forme d'auto-institution par l'individu dans la psyché et par la société à travers l'imaginaire radical et social, on peut néanmoins constater que *"la société n'est que comme s'instituant et instituée et que l'institution est inconcevable sans la signification"*.(91) L'institution de la société est institution de l'action sociale de la représentation et du langage social. A travers eux se construisent progressivement les significations imaginaires. Par exemple, une chaîne de montage est une foule de significations imaginaires centrales du capitalisme.

Quel est le mode d'être des significations sociales ? Les significations imaginaires sociales nous mettent en présence d'un mode d'être premier, originaire, irréductible. On ne peut les penser à partir d'un rapport qu'elles auraient avec le sujet, ni à partir des relations qu'elles auraient avec des objets comme leur référents, car elles sont sans référent quelconque.(92) On ne peut pas non plus les penser comme un double irréel d'un monde réel, mais comme "position première, irréductible du social-

historique et de l'imaginaire social tel qu'il se manifeste chaque fois dans une société donnée".(93) Cette position se "présentifie", se figure dans et par l'institution comme institution du monde et de la société elle-même. La société instaure les conditions et les orientations communes du faisable et du représentable, en fonction *d'un sens* qu'elle se donne dans la recherche de son unité.

Quelles sont les conséquences pour la politique et pour la pensée dont l'objet est le social-historique, d'envisager la société comme création, comme auto-institution ?



3. L'autonomie, un nouveau projet révolutionnaire radical basé sur une raison ouverte et provisoire

La découverte de l'imagination et de son mode d'être essentiellement indéterminé a permis à Castoriadis de penser la société comme *histoire ouverte* et comme *création*. Généralement la société ne se sait pas comme histoire à cause de l'occultation, par l'ontologie dominante, de l'être réel de la société, mais aussi à cause de l'installation chez les gens, dès leur plus tendre enfance d'un rapport à l'autorité et à un ensemble de besoins auxquels ils seront attelés toute leur vie. Ainsi "le système tient parce qu'il réussit à créer l'adhésion des gens à ce qui est", (94) et non à cause de la répression policière ou idéologique comme le pensent les marxistes.

Sur quelles conceptions du politique débouche la théorie sociale de Castoriadis ? Son propos n'est pas d'ordre stratégique ou organisationnel, mais d'ordre ontologique dans la mesure où il pense que l'enjeu essentiel, tant pour le politique que pour tous les domaines de la vie sociale (recherche, culture, création artistique, vie quotidienne, relation à la nature, relation à la technique, relations internationales, etc.) est le dépassement et la transformation radicale des fondements de l'ontologie et de la logique héritées.

Mais comment lui-même parvient-il à opérer ce dépassement dans le domaine du politique ? Comment définit-il la société, la transformation radicale de cette société, les conditions et les moyens pour y parvenir ? Nous avons vu à quelles apories il s'était heurté à propos de la définition de la société, de la notion de révolution, du problème épineux de l'organisation, dans le cadre du marxisme. Parvient-il à résoudre ces apories après avoir repensé

complètement l'être de la société ? Quelles questions soulève ce nouveau regard sur le politique tel que le conçoit Castoriadis ? Y a-t-il une cohérence dans sa démarche ? Le politique, en un certain sens, est un révélateur privilégié des modalités de sa cohérence, dans la mesure où c'est un des objets de réflexion et de pratique essentiel de Castoriadis.

Projet révolutionnaire et autonomie

Le projet révolutionnaire est celui d'une société autonome, c'est-à-dire "une société capable de s'auto-instaurer explicitement donc de mettre en question ses institutions déjà données, sa représentation du monde déjà établie (...) une société capable de toujours laisser la question de la loi ouverte".(95) Lorsque Castoriadis prenait en compte uniquement la société économique dans son projet de transformation radicale, il donnait au concept d'autonomie le sens d'une "gestion collective". Après une remise en cause de l'ontologie de la logique héritée et de sa définition de société à prendre en compte dans le projet révolutionnaire, il est amené à donner au concept d'autonomie un sens plus radical. Ce n'est plus l'auto-gestion des moyens de production, mais l'auto-institution permanente et explicite de la société, c'est-à-dire un Etat où la collectivité sait que ses institutions sont sa propre création et est devenue capable de les regarder comme telles, de les reprendre et de les transformer. La question est alors : les humains ont-ils la capacité et surtout la volonté de s'auto-organiser ? Veulent-ils vraiment être maîtres d'eux-mêmes ? Bien qu'il reconnaisse l'existence d'une interdépendance entre les pays, d'une société mondiale, d'une histoire universelle, Castoriadis

ne pense pas que le modèle de révolution doive être mondial . "Un modèle de révolution se forme dans chaque culture. Le modèle ne peut être hégémonique à l'extérieur de cette culture".(96) Si la notion de *totalité* subsiste, elle est devenue beaucoup plus relative, l'autonomie présuppose le respect de *l'altérité* des individus et des sociétés. Cette idée d'altérité sera d'ailleurs reprise à propos d'une nouvelle logique. Castoriadis, précise ailleurs(97) qu'il combat une conception de la révolution qui se présente comme une transparence absolue, une totalité, un savoir absolu, car le processus révolutionnaire est une élucidation progressive, partielle et provisoire, donc toujours à renouveler, de ce qui est visé dans la praxis et dans la représentation.

La manifestation du désir d'autonomie peut se résumer dans la question suivante que se posent les hommes : "La loi est-elle juste ?". Cette question n'a pas de sens pour quelqu'un qui croit vraiment à la Bible ou au Coran, car elle est une création social-historique, une signification imaginaire qui a émergé dans l'espace, la tradition de l'histoire gréco-occidentale et européenne en particulier.(98) Ainsi l'histoire européenne a une spécificité selon Castoriadis, celle d'avoir créé la signification d'autonomie, c'est-à-dire la "première rupture avec la forme la plus répandue, la plus absolue, la plus solide de l'hétéronomie dans l'histoire, l'hétéronomie religieuse".(99) Ainsi a émergé la possibilité de l'interrogation illimitée, la rupture avec l'univers mythique et une recherche ouverte et constante de la signification.

Quant à *l'autonomie des individus*, elle consiste dans "l'égale participation de tous au pouvoir", dans "la participation active à la formation et à la définition des règles sociales".(100) Cette volonté politique n'a pas de référent extérieur pour Castoriadis. En effet, pour

l'individu il existe des repères qui ont leur source "dans la volonté et l'activité des sociétés". Pour la pensée qui doit viser son indépendance, par rapport à son enracinement historique - ce qui lui est paradoxalement impossible - le propre de son essence est de vouloir se rencontrer avec autre chose qu'avec elle-même à cause de son fondement dans l'imaginaire radical. L'auto-institution constante de la société est donc une constante révolution de civilisation qui vise le dépassement de l'ontologie "gréco-occidentale" car celle-ci occulte le pouvoir de l'imaginaire radical et donc le Faire et la création individuelle et collective.

Dans le projet révolutionnaire d'une société autonome, une solution ne peut être trouvée une fois pour toute. Il s'agit, tant au niveau individuel que collectif de construire une réponse à chaque fois, sans fondement scientifique, ni transcendant, mais basée sur *l'opinion*, le *vouloir*, la responsabilité politique qui est également partagée entre tous les hommes. Ainsi "le faire des hommes rend possible des choses jusqu'alors impossibles (socialement) et logiques des choses auparavant absurdes et incompréhensibles, s'instrumente dans des moyens nouveaux orientés vers des fins privées de sens d'après des critères précédemment admis, invente de nouvelles articulations sociales où il s'organise, des mythes et des idées explicites par lesquels il s'oriente, se réfléchit et se justifie".(101)

La notion d'autonomie comporte également un *renouvellement de la conception du sujet et de la conscience* et de la réalité. Le sujet conscient n'est pas un sujet absolu dont l'origine de la conscience et se trouverait dans une transcendance quelconque.(102) La conscience du sujet a son origine dans la psyché et se construit dans un rapport forcé, progressif et de plus en plus complexe au monde. Sur la base de cette conscience, le sujet effectue

sa propre représentation qui est liée à un projet à une volonté politique. Le projet est ainsi "créé par l'histoire effective"(103) dans laquelle s'inscrivent les hommes. Le fait que les hommes se soient levés pour crier "vivre en travaillant ou mourir en combattant", ou "ni Dieu, ni César, ni tribun" est une manifestation, par exemple de l'activité des hommes guidée par un sens qui a son siège dans l'imaginaire radical. Ainsi pour Castoriadis, le problème de la conscience est essentiellement celui de la construction incessante du rapport entre inconscient et conscience, entre représentation et action qui permette l'expression d'une volonté, d'un projet. Castoriadis écrit, cela implique non seulement que "où était ça je dois devenir", mais tout autant "où je suis, ça doit surgir", en se référant à Freud.(104) Par ailleurs, la réalité n'est pas là depuis toujours et de tout temps, elle est ce que l'homme, les sociétés en font. Bien que Castoriadis ne remette en aucun moment l'existence d'un monde extérieur en question, il précise qu'il est inconnaissable "en soi", mais que les hommes peuvent l'appréhender dans un rapport construit et renouvelé au réel.

Cette conception de l'autonomie n'implique plus simplement la prise du pouvoir mais elle implique surtout *l'auto-institution* de la société et une *culture radicalement différente*, c'est-à-dire un autre mode de vie, un autre mode de pensée, d'action, d'autres besoins que ceux créés par la société actuelle, d'autres orientations de la vie humaine. En d'autres termes, la révolution est un problème de création culturelle radicalement nouvelle. L'idée d'auto-institution n'acquiert toute sa valeur que si apparaît, dans les besoins exprimés par l'ensemble d'une société, le désir d'une autre société. La question de l'auto-institution est aussi liée à celle d'une *auto-limitation* de la société capable de prendre en compte à la fois les règles universelles liées aux nécessités planétaires

(pollution, gestion des ressources par exemple) et la diversité de la création historique et culturelle.

Tant l'auto-institution permanente, la nécessité d'une nouvelle culture que celle de l'auto-limitation de la société sont étroitement solidaires d'une transformation radicale de l'ontologie et de la logique "gréco-occidentales" qui, pour Castoriadis, est le fondement de tout changement radical. Mais notons que Castoriadis ne développe pas la question du rapport entre la créativité de la société et ses aspects ensemblistes-identitaires. (105)

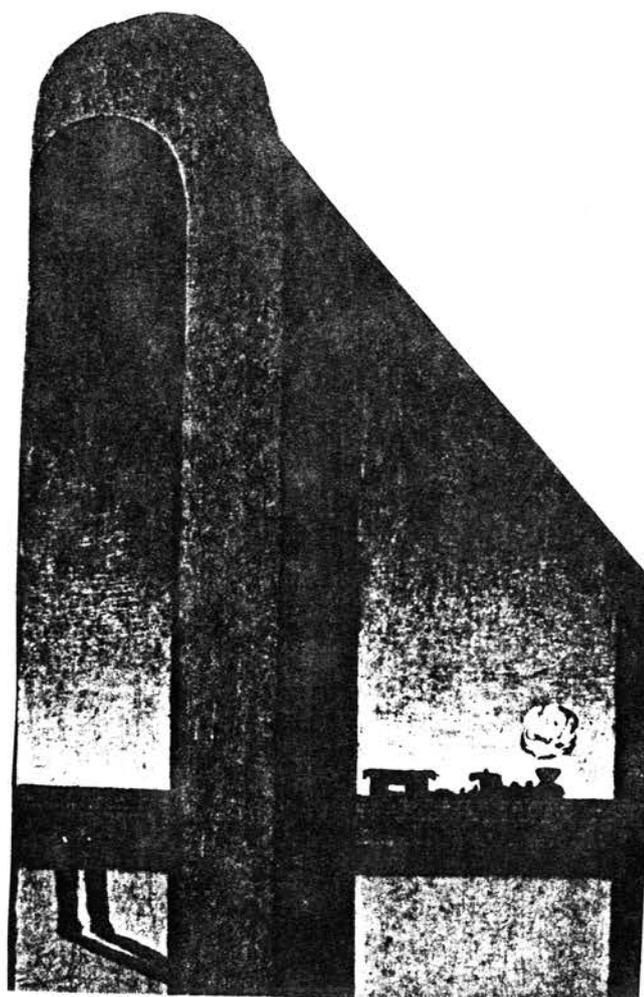
Dans la logique de sa recherche, il est normal qu'il ne considère pas que sa pensée doive exprimer une alternative stratégique mais une remise en cause radicale des fondements des stratégies existantes, sur une base ontologique. En ce sens, le fait que Castoriadis fasse apparaître le concept d'autonomie comme un fait, sans interroger ni le contexte scientifique (le concept d'autonomie est utilisé dans les sciences de la nature), ni le contexte politique (quel est son rapport à l'autonomie italienne ?), ni stratégique, ni métaphorique qui préside à son apparition, n'exprime-t-il pas un désir d'ouverture, de références à d'autres champs théoriques pour reposer des questions fondamentales au politique en réaffirmant la créativité comme une propriété intrinsèque des sociétés ?

Car finalement ce qui est central dans la pensée politique de Castoriadis, c'est le problème de l'incompatibilité radicale entre le projet révolutionnaire tel qu'il s'est manifesté historiquement depuis deux siècles et l'idée de l'histoire comme processus indéterminé. La notion d'autonomie permet à Castoriadis de dépasser les catégories logiques qui nient la créativité des sociétés, dans un sens qu'elles seules déterminent.

"L'instauration d'une histoire où la société non seulement se sait, mais se fait comme s'auto-insti-

x tuant explicitement, implique une destruction radicale de l'institution connue de la société, jusque dans ses recoins les plus insoupçonnables, qui ne peut être que comme position/création non seulement de nouvelles institutions, mais d'un nouveau mode de s'instituer et d'un nouveau rapport de la société et des hommes à l'institution."(106)

Il reste maintenant à voir quelles conséquences Castoriadis tire de sa remise en cause radicale de l'ontologie et de la logique héritées pour la nature et le statut de la raison et de la logique.



CHAPITRE IV

"Notre rapport vrai à une (telle) pensée ne peut que viser à retrouver ce moment de déchirement créateur, cette aube différente et recommencée où d'un coup les choses prennent une autre figure dans un paysage inconnu."

Castoriadis
Les Carrefours du
Labyrinthe, p. 21

DE QUELQUES CONDITIONS POUR UNE ONTOLOGIE POSITIVE ET UNE

LOGIQUE DE L'INDETERMINE

Y a-t-il une nouvelle pensée du monde, de l'homme, de la société et de l'histoire qui soit un dépassement de l'ontologie négative pratiquée jusqu'ici par Castoriadis ? Quelle pourra être la nature de cette nouvelle pensée ? Y a-t-il une nouvelle logique possible ? Quel est le rapport entre cette pensée et cette logique ? Que pourra être la nature de la nouvelle logique ? Quels sont les problèmes philosophiques, épistémologiques, méthodologiques que soulève la nécessité d'une nouvelle pensée et d'une nouvelle logique, pour Castoriadis ? En résumé, quelles sont les incidences de la découverte de certains êtres indéterminés - l'imaginaire radical de la psyché et le social historique - sur la pensée ?

Autant de questions auxquelles Castoriadis répond dans une série de textes réédités dans "Les Carrefours du Labyrinthe" en 1978. Sa réponse n'épuise pas toutes les questions posées mais s'attache à définir la nature de la nouvelle pensée et quelques conditions nécessaires à l'établissement d'une nouvelle logique. Pour mieux cerner sa démarche, on peut appliquer à Castoriadis l'une de ses pensées à propos de Marx : *"Chez les auteurs importants, les conceptions ne sont jamais pures, leur mise en oeuvre au contact du matériel qu'ils essaient de penser dévoile autre chose que ce qu'ils pensent explicitement, les résultats sont infiniment plus riches que les thèses programmatiques. Un grand auteur, par définition pense au-delà de ses moyens".*(1)

Une nouvelle fois, le noyau de la réflexion de Castoriadis se déplace. Les apories de la société et de l'histoire et du psyché l'ont amené à une critique radicale du

marxisme et de l'ontologie "gréco-occidentale" à travers la question de l'être des objets indéterminés. Maintenant la question immédiate n'est plus "qu'est-ce que la société considérée comme histoire ?", "qu'est-ce que l'imaginaire radical?", mais *qu'est-ce que penser* ces deux êtres indéterminés et tous les autres qui nous entourent et qui échappent à la logique identitaire ? Poser la question ontologique par l'intermédiaire des étants indéterminés amène Castoriadis à une identification des limites de cette ontologie et l'amène à réfléchir sur la pensée elle-même et ses bases philosophiques : Qu'est-ce que la théorie ? Qu'est-ce que l'activité des théoriciens ? Quelle est son objet ? Quel est le rapport entre les deux ? Quelles sont les conditions d'une telle pensée ? Les crises et les apories contemporaines dans les diverses disciplines des sciences de la nature et des sciences humaines servent de jalons à ses questions.

Il affirme que penser, en dépassant les limites de ce qu'il appelle l'ontologie "gréco-occidentale" est possible à condition de considérer la nature de la raison et ses modalités pour penser à la fois le déterminé et l'indéterminé. La raison-calcul et la logique "identitaire" sont utiles pour penser les êtres déterminés, mais elles sont impuissantes à penser les êtres indéterminés. Une raison "élucidation" qui pose de manière continue le rapport de l'être et des étants, devenant ainsi une pensée-action est nécessaire. Elle est une action théorique qui accompagne et cotoye les autres praxis humaines sans rapport de hiérarchie et de détermination.

Dans "Les Carrefours du labyrinthe" il commence par rappeler le mythe du labyrinthe où il donne une première définition métaphorique de l'activité de la raison et de l'attitude du chercheur :

"La lumière de la plaine a disparu, les montagnes qui la délimitaient ne sont plus là, le rire innombrable de la mer grecque est désormais inaudible. Rien n'est simplement juxtaposé, le plus proche est le plus lointain, les bifurcations ne sont pas successives, elles sont simultanées et s'interpénètrent. L'entrée du Labyrinthe est immédiatement un de ses centres, ou plutôt nous ne savons plus s'il est un centre, ce qu'est un centre. De tous les côtés, les galeries obscures filent, elles s'enchevêtrent avec d'autres venant on ne sait d'où, n'allant peut-être nulle part. Il ne fallait pas franchir ce pas, il fallait rester dehors. Mais nous ne sommes même plus certains que nous ne l'ayons pas franchi depuis toujours, que les taches jaunes et blanches des asphodèles qui reviennent par moments nous troubler aient jamais existé ailleurs que sur la face interne de nos paupières. Seul choix qui nous reste, nous enfoncer dans cette galerie plutôt que dans cette autre, sans savoir où elles pourront nous mener, ni si elles ne nous ramèneront pas éternellement à ce même carrefour, à un autre qui serait exactement pareil. Penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le Labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un Labyrinthe alors que l'on aurait pu rester "étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel". C'est se perdre dans des galeries qui n'existent que parce que nous les creusons inlassablement, tourner en rond au fond d'un cul-de-sac dont l'accès s'est refermé derrière nos pas - jusqu'à ce que cette rotation ouvre, inexplicablement, des fissures praticables dans la paroi." (2)

Pour avancer à tâtons dans le labyrinthe, Castoriadis dispose de l'expérience, du savoir mais aussi de l'erreur et surtout de l'incertitude, écrit-il. Il s'est allégé des illusions de la scène contemporaine : positivisme, scientisme, rationalisme, structuralisme d'un côté, irrationalisme, relativisme naïf, dénonciations superficielles de la Science et du Savoir qui se partagent une illusion commune, celle d'échapper à la question de la vérité en la déclarant privée de sens. Il est riche de sa découverte que l'altération de l'être par l'histoire est la présence d'une nouvelle forme du rapport de l'être et des étants. Il a aussi une certitude, celle de ne pas pouvoir se passer de la raison "bien que connaissant son insuffisance, ses limites".(3) Il explore ces limites en acceptant d'entrer dans le labyrinthe, bien qu'il sache qu'il ne peut en rendre compte et raison. "Après l'avoir créé, nous arpentons, par morceaux, notre labyrinthe".(4)

Par sa démarche actuelle, il veut restaurer l'interrogation philosophique "au coeur même de l'activité scientifique" mais sous une forme nouvelle : comme interrogation portant sur l'histoire et l'historicité des sciences, car, pour Castoriadis, il n'y a pas seulement des problèmes épistémologiques mais des problèmes philosophiques dans l'histoire des sciences. Un des moments les plus aigus en est la succession des théories scientifiques qui n'est pas continuité pure ou approximations successives éliminant les antérieures, mais "ruptures beaucoup plus profondes qu'on ne le croit d'habitude et une étrange continuité aussi". Un autre aspect en est la crise, les apories de la physique, des mathématiques, de la biologie, etc., qui tant au niveau de l'objet, du rapport sujet/objet, du statut du réel, du rapport entre l'âme et le corps, que du rapport entre l'instituant et l'institué, reposent les questions philosophiques fondamentales.

La philosophie est ainsi replongée dans l'histoire. Certains de ses chemins s'avèrent être impraticables aujourd'hui. Elle ne peut plus faire table rase de ce qu'elle a reçu, ni pratiquer le doute méthodique, ni séparer le transcendantal de l'expérience, ni même prétendre au dévoilement absolu par le lent travail du négatif et une dialectique de l'idée. Il ne lui suffit même plus, comme l'espérait Platon dans la septième lettre, de se frotter à la chose et soudain la lumière jaillit et lui fait voir ce qu'est vraiment la chose. Le faire historique (pratique, théorique, ou poétique) a créé, posé de *nouvelles figures du monde* et l'enjeu de la pensée et d'essayer de les prendre en compte et non de les éliminer. En cela la philosophie est création, "émergence de figures autres du pensable".(5) Ces figures n'apparaissent pas dans le vide, elles sont un produit historique et elles sont création sociale-historique, même si certains philosophes qui furent l'ombre sont pris dans le phantasme de la sortie de l'histoire, précise-t-il. Ainsi l'histoire et l'histoire de la pensée sont création ontologique toujours renouvelée. Elles créent "un niveau d'être qui est un monde et qui, à y bien réfléchir n'y est pas vraiment".(6) La puissance de la philosophie est donc d'être un horizon en pensant, en créant un type d'étants situé au-delà de la pensée, dans "l'autre" de la pensée, par de nouvelles figures. Est ainsi chaque fois pensé - de manière *paradoxale* - un bout de l'être, tout en sachant que la nature du savoir, la nature du rapport entre celui qui pense et ce qui est pensé lui échappe et continuera à lui échapper.(7) Désir de savoir... mais "résoudre un problème, c'est toujours en poser d'autres, chaque tête coupée de l'Hydre en fait surgir plusieurs et nos interrogations dernières ne s'appauvrissent pas avec le temps".(8)

Castoriadis se propose de réfléchir à la situation du savoir scientifique contemporain pour y trouver des idées, des manières de penser qui l'aideront dans la construction de sa nouvelle pensée et de sa nouvelle logique pour le "social-historique". Il constate que la crise dans l'armature catégoriale de la science, son incertitude sur ses finalités, son non-savoir sur les effets qu'elle produit renvoie à l'interrogation philosophique. L'interrogation philosophique doit donc prendre en compte la métaphysique sous-jacente à la science de l'Occident - c'est-à-dire l'interprétation non consciente des types d'êtres que manifestent les objets mathématiques, physiques, sociaux-historiques, etc. la logique dans laquelle sont réfléchis ces objets, le modèle de savoir visé, les critères de démarcation entre science et philosophie, les organisations et les hommes qui les porte. Dans cette démarche, il en résulte également pour Castoriadis une remise en question tout aussi radicale de ce qu'il appelle l'ontologie et de la logique "gréco-occidentale".

Castoriadis parcourt la situation des mathématiques, de la physique, de l'histoire des sciences, de l'anthropologie, de l'économie, de la psychanalyse, de la sociologie, du droit. Arrêtons-nous ici à ce qu'il dit de la physique et de l'histoire des sciences.

En *physique*, les bouleversements intervenus depuis 1900 dans la micro-physique et la physique des quantas ont remis en cause les catégories même de la pensée physique, la nature de l'objet physique, la nature de l'activité du physicien, le physicien comme sujet opérant. Dans les débats physiques, écrit Castoriadis, on retrouve les antinomies de la dialectique transcendentale, l'interrogation de Kant sur le fondement de l'unité de l'expérience et celle de Platon et de Leibniz sur l'unicité du monde et sa raison possible.

Dans *l'histoire des sciences* est posée notamment la question de la succession des théories. Une des réponses fournies est la continuité dans l'intégration des théories antérieures comme des cas particuliers des théories ultérieures qui en seraient la généralisation. Or de multiples exemples montrent que ce processus additif ne permet pas de décrire l'évolution réelle, car les étapes historiques de la science correspondent à autant de ruptures même si ces ruptures accompagnent une continuité de la science. La réponse de T. Kuhn, qui a mis en lumière les paradigmes successifs de la science en soulignant qu'il existe entre eux incommensurabilité de critères, de langage et "différence du monde", (9) ne permet pas de penser cette rupture et donc l'histoire des sciences.

Souscrire à l'existence de l'histoire oblige à "s'interroger sur l'organisation et le contenu du savoir scientifique à chaque étape et à chaque époque", (10) en d'autres termes à son être. Si la question ontologique est à nouveau présente, Castoriadis montre cependant qu'il est impossible de penser une histoire des sciences dans le cadre de la philosophie héritée. Cette dernière a fourni deux manières de penser cette histoire et toutes les deux sont intenables :

1. la *conception criticiste* (11) ne permet pas de rendre compte d'une relation entre les "catégories" et le "matériel phénoménal" et restreint le phénoménal aux catégories.
2. la *conception panlogique* (12) implique que la vérité est dans le savoir absolu, dans l'idée, mais le monde ne peut être réduit aux catégories de cette logique dialectique.

Il importe donc de repenser les problèmes contemporains de la science à partir d'une *interrogation à la fois scientifique et philosophique*. Dans cette optique, il n'est

pas possible d'accepter la théorie de démarcation des deux domaines telle que le positivisme et l'école de Vienne l'ont formulée (falsification possible d'une théorie par l'expérience) car le rapport entre théorie et faits est beaucoup plus complexe que ne la décrivent le positivisme et l'Ecole de Vienne et, qu'il met en cause tout l'appareil conceptuel de la science et la question des fondements philosophiques comme l'ont montré notamment les découvertes et travaux en physique. Il n'est pas non plus possible d'accepter la notion de "falsification" de K. Popper.(13)

Castoriadis interprète le sens de la crise des sciences exactes comme la démonstration du caractère intenable du programme galiléen qui exigeait la possibilité d'une séparation entre science et philosophie garantie pour un ensemble de catégories, et en tire les conclusions suivantes : il refuse la séparation entre cette base conceptuelle et les résultats, il refuse la séparation entre science et philosophie et veut restaurer cette articulation entre philosophie et science en d'autres termes que la philosophie de Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Hegel, l'ont posée. Tâche difficile qui est rarement assumée par les philosophes mais reprise de plus en plus par des scientifiques, écrit-il.

Castoriadis ne précise cependant pas les modalités de ce rapport, ni comment il envisage d'en approfondir les données. Il ne précise pas non plus quel est le statut du philosophe dans cette tâche et quel est le rapport que ce dernier doit et peut entretenir avec les scientifiques. Il s'explique par contre sur le rapport entre science et société.(14).

Ensuite Castoriadis considère le problème de *l'unification des disciplines*. Il affirme la nécessité de l'unification du savoir sans éliminer les spécificités et critique la solution néo-formaliste ou structuraliste

car elle ne permet pas de prendre en compte l'histoire.(15)

La prise en considération des problèmes des différentes branches du savoir l'amène à considérer le problème d'une *nouvelle logique* qui permette une approche des objets physiques, psychanalytiques, sociologiques, etc., car "les catégories centrales de la logique ensembliste s'effondrent au contact du social-historique".(16)

Castoriadis écrit : "nous pensons qu'une nouvelle logique peut et doit être élaborée et qu'elle le sera", (17) car il faudra créer un langage, des notions à la mesure des nouveaux objets découverts : particules élémentaires, champ cosmique, auto-organisation du vivant inconscient, social-historique, qui ne peuvent être saisis par la logique traditionnelle. "Le réel n'est pas rationnel, il est intelligent et rationnel par plaques" écrit Prigogine dans la "Nouvelle Alliance".(18) D'ailleurs, la démarche de connaissance des scientifiques ne le prouve-t-il pas ? Feyerabend semble le penser. "Je doute que les scientifiques pensent tellement logiquement (...) ils n'adhèrent que temporairement à des systèmes logiques. La recherche scientifique est donc un mélange d'intuition et de raisonnement".(19)

Cette nouvelle logique ne dépassera la logique "ensembliste-identitaire", ni la contiendra comme cas particulier, ni ne s'ajoutera simplement à elle. Elle entretiendra à la logique "identitaire-ensembliste" un rapport de *circularité* puisqu'elle devra créer à partir de l'acceptation de l'histoire comme postulat fondamental, un nouveau langage qui exprime le mode d'être indéfini des objets. Castoriadis précise que cela reste à faire et que lui-même espère s'attaquer un jour à une *logique des magmas* .(20) Puis il évoque un problème crucial dont cette nouvelle logique devra tenir compte, celui de la *régionalité*, de l'altérité. La logique héritée, en fonction de son postulat

d'universalité est obligée d'affirmer l'UN et le Même, elle ne peut faire une approche *qualitative* des objets distincts, elle ne fait pas la différence entre un rêve, une bataille, une névrose par exemple. La nouvelle logique ne peut traiter les catégories comme univoques car elle supprimerait tout écart entre pensée et être et entre être et étants. Pour éviter le réductionisme logique, les catégories sont multivoques, leur signification est co-déterminée par ce qu'elles déterminent : "Un et plusieurs, tout et parties, substance et action réciproque n'ont d'autre unité que d'être indices de problème, mais leur signification pleine et opérante est essentiellement différente d'une région à l'autre".

Quelles sont les conséquences de cette manière de poser le statut et l'objet de la logique ? L'être et le mode d'être du faire humain est pris en compte. Dans la mesure où l'action humaine est découverte, exploration de régions nouvelles, elle ne progresse qu'en conférant des significations nouvelles aux catégories existantes et en créant de nouvelles catégories. Dans cette perspective, toute tentative d'établir un tableau des catégories, de "fermer" les groupes logiques deviendrait nominale et vide. Il s'agit de créer une logique ouverte. Par ailleurs, les objets ne peuvent être que concevables par eux-mêmes, donc la régionalité doit exister dans la nouvelle logique. En effet, la réflexion sur la société par exemple, montre que la relation entre l'économie et le droit n'est pas un cas particulier de la relation en général, qu'elle est non seulement réductible à elle, mais incomparable. Les nouveaux objets se définissent par eux-mêmes et définissent eux-mêmes un type de relation aux autres objets, aux autres catégories. Toute tentative d'élaboration d'une nouvelle logique devra donc prendre en compte la régionalité et ses implications. Cela obligera à une reconsidération

radicale des notions les plus élémentaires et les plus primitives comme celle notamment d'universel/particulier.

On peut se demander si la volonté d'intégrer l'histoire comme indéterminité n'amène pas d'autres implications que celle de la régionalité. A ce stade, Castoriadis ne reste-t-il pas enfermé dans le cadre de la logique héritée pour penser la nouvelle logique ? Le logicien Ch. Perelmann, lors des Rencontres Internationales de Genève sur l'Egalité en 1981, fait intervenir les notions de *dérivabilité* et d'*argumentation* pour interroger la démarche logique de Castoriadis. Tout en acceptant son postulat de la non dérivabilité de la philosophie, il s'interroge sur la nature du raisonnement de Castoriadis. Du point de vue de Perelmann, le raisonnement n'est pas seulement de l'ordre de la déduction, de la logique formelle, mais de celui de l'*argumentation*. Ainsi, réfléchir sur le terrain de l'*argumentation* permet de dépasser les apories de la logique formelle car la logique de l'*argumentation* intègre le contexte historique et politique. L'objectif de la logique de l'*argumentation* n'est pas de saisir un système de pensée de manière trans-historique, mais de connaître les arguments admis dans une certaine société, à une certaine époque, dans un certain milieu. Il est étonnant de constater que Castoriadis qui pose l'histoire comme principe de la critique ne parvienne pas à rendre ce principe opérationnel dans sa critique de la logique et surtout la recherche de nouvelles voies, comme celles, entre autre de la *logique de l'argumentation* et de la *logique naturelle*. (20a)

En ce qui concerne, non plus seulement la logique, mais le *statut de la raison*, si Castoriadis partage le postulat de Feyerabend - pour qui la science est une entreprise essentiellement anarchiste(21) - exprimé dans le fait que le social-historique est création indéterminée, il ne partage pas son principe du "Tout est bon, qui fait

progresser la connaissance". Ce principe permet à Feyerabend d'explorer les apories et difficultés de la rationalité, en particulier celles de la physique, à la fois d'un point de vue intérieur et extérieur à celle-ci, car le principe du "Tout est bon" exige, dit-il, de "briser le cercle". Pour y parvenir, Feyerabend effectue une évaluation des problèmes méthodologiques de la physique et de l'histoire des sciences en se confrontant avec Lakatos, Tarski, Popper, etc. Par la procédure additionnelle de "contre-induction", (22) il élargit cette confrontation en explorant les formes de pensée hors de la raison dominante, l'histoire des religions, les mythes, le recours aux idées anciennes (idée pythagoricienne du moment a été ressuscitée par Copernic), aux idées absurdes (préjugés modernes, élucubration d'experts, fantasmes de charlatans) dont Philolaos est une illustration : un confusionniste sans mathématiques qui négligea l'évidence apportée par les sens et mit la terre en mouvement alors que les scientifiques férus de mathématiques ne pouvaient pas négliger l'évidence immédiate donnée par les sens pour pouvoir rester en accord avec les principes dans lesquels ils croyaient. De son côté, Castoriadis pose la nécessité de l'existence de l'histoire indéterminée, de l'histoire-création dans la raison, mais il évalue, remet en cause la raison héritée "de l'intérieur" (23) et à l'intérieur de la rationalité occidentale, même s'il critique celle-ci dans ses effets sur les autres sociétés. (24) Contrairement à Feyerabend qui fonde son anarchisme épistémologique sur la *curiosité* et la *spontanéité*, Castoriadis fonde l'imaginaire radical, sa critique, sur un rapport "explicite" au réel grâce à un *nouveau rapport entre conscient et inconscient* individuel et social. Dans le domaine spécifiquement théorique, le désir du dépassement d'une pensée fermée, institutionnalisée s'accommode-t-il mieux d'une

attaque interne de la raison par la raison ou de la raison par "l'autre" de la raison ? Tous les chemins sont bons, répond Feyerabend. Castoriadis, quant à lui, postule l'existence d'une puissance qui existe dans la psyché, l'imaginaire radical, et qui comme flux continu de représentations suffit si on reconnaît sa puissance, à remettre en cause une raison fermée.

On peut se demander s'il est possible de montrer les limites de la connaissance rationnelle historiquement constituée en Occident par une interrogation interne à cette connaissance sans rester profondément enfermé dans l'idéalisme et une de ses formes, le rationalisme. Ou en d'autres termes, faut-il préférer une lutte théorique à une lutte politique, culturelle, sociale ?

Pour s'interroger à un autre niveau sur la démarche de Castoriadis, il peut être utile d'appliquer à sa tentative la méthode que lui-même préconise, à savoir la méthode historico-génétique. Sans pouvoir développer ici l'analyse qui découle de cette méthode, on peut, comme entrée en matière, s'interroger sur les raisons d'une absence d'opérationnalité tant de sa pensée épistémologique que de son utopie politique. En ce sens, la démarche de Castoriadis n'est-elle pas une des expressions originales et courageuses de la crise actuelle de la pensée occidentale. Le discours ontologique commence et s'affirme là où les discours politique, sociologique, épistémologique, font silence. Exiger la fonctionnalité, l'opérationnel, n'est-ce pas enfermer une démarche fondamentale dans la rationalité présente, alors que précisément, elle veut la dépasser, la déborder ? En effet, de quoi sa présence rendrait-elle compte ? Nous assistons tous au travail exigeant, rigoureux, courageux d'une pensée aux prises avec le réel, qui se propose de réintroduire la *question du SENS et de l'indéterminé*, tout en refusant de réduire la réalité,

l'histoire, l'expérience aux catégories héritées lorsque l'épaisse couche de glace se brise apparaît la silhouette floue d'un nouveau paysage de printemps. Le malaise d'un homme d'action, d'un intellectuel pris dans une rationalité et une culture comme dans un vêtement trop étroit, fait place à l'ivresse d'une liberté qui ne veut rien abandonner du monde. La voie de l'autonomie et de la raison ouverte réinstalle l'exigence de la permanence de l'interrogation dans l'action et la responsabilité des hommes dans l'histoire. L'acceptation de l'incertitude permanente n'est cependant ni fascination devant la contradiction, ni "apologie de l'inaction", (25) ni scepticisme, ni manuel de stratégie et d'organisation politique opérationnelle. La visée est plus fondamentale. Enraciné dans l'imaginaire radical et l'imaginaire social, l'indéterminé individuel et social est puissance, force, *création*, tant pour la pensée que pour l'action, tant pour les individus que pour les sociétés.

Cependant, si à l'invitation de Castoriadis, on entre dans le domaine de la logique, on peut alors se demander pourquoi il s'est cantonné aux quelques conditions indispensables pour une nouvelle logique sans explorer les travaux récents, en logique naturelle et en logique de l'argumentation. Pourquoi, après avoir souligné la modalité d'être essentiellement indéterminée de la psyché et du social-historique, ne développe-t-il pas à un niveau empirique, ses intuitions ontologiques fondamentales qu'il a refusé de restreindre à des notions éthiques ? (26)

L'impuissance à construire une nouvelle ontologie et une nouvelle logique ne manifeste-t-elle pas, elle aussi, le fait qu'il est impossible d'anticiper l'histoire ? Une nouvelle ontologie, une nouvelle logique peuvent-elles émerger des seules transformations de la con-

naissance théorique, ou ne dépend-elle pas au contraire de profondes transformations de l'ensemble de la société ? Dans ce sens ressurgit avec une urgence certaine la question du rapport entre l'interrogation philosophique radicale de Castoriadis et l'action politique des hommes et des sociétés.

Lausanne 10 août 1983



NOTES ET REFERENCES

Les notes et références contiennent :

1. les références aux textes de Castoriadis cités.
2. des remarques sur le contenu de certains points particuliers de la pensée de Castoriadis, qui, intégrés au texte central, risqueraient de le rendre indigeste.
3. des références, des comparaisons (rapides !), des illustrations de la pensée de Castoriadis par d'autres auteurs, qui développent des points de vue proches ou différents. Il n'est cependant pas dans notre propos de faire une analyse historique et sociologique, du débat de Castoriadis pris systématiquement dans le contexte du débat politique et théorique que sa pensée soulève inévitablement. Ce travail reste à faire.

INTRODUCTION GENERALE

- (1) Pour la définition de ce terme voir note 6 du chapitre III.
- (2) DI... p. 151/152.
- (3) Ce concept est central dans la pensée de Castoriadis. Il est difficile de l'expliquer dans le langage de l'ontologie classique. Il indique que la question de l'Etre a toujours été pensé depuis les grecs, comme *relative* à l'être pensé dans une logique du déterminé. Des objets dont la nature est indéterminée, - a-logique - Castoriadis définit ainsi l'imaginaire radical et la société prise comme histoire - sont réduits à l'être

ainsi défini et ne sont donc pas appréhendés dans leur vraie nature. Il en résulte pour Castoriadis que *l'élément de création* (ou révolutionnaire, pour utiliser un langage plus connu) présent chez les individus et dans les sociétés, est occulté.

- (4) Voir les types de réponses traditionnelles à la question du social-historique, in I.I.S.pp. 236-245.
- (5) IIS, p. 6.
- (6) IIS, p. 6.
- (7) IIS, p. 7.
- (8) IIS, p. 12.
- (9) CS, p. 326.
- (10) Castoriadis entend par ce terme ce qui se réfère à la société prise comme histoire et donc comme création
- (11) IIS, p. 8.
- (12) IIS, p. 8.
- (13) IIS, p. 8.
- (13a) Est-ce ce qu'il est en train d'effectuer dans un ouvrage annoncé depuis 1978 "L'Elément imaginaire" ?
- (14) R. Blanchet (1972), p. 28.
- (15) "*L'épistémologie, la "science des sciences", qu'on a prise, un moment, pour la nouvelle philosophie, n'est pas mieux lotie aujourd'hui. Discours sur la science, elle a réussi à se constituer, par la définition d'un meilleur point de vue, comme discours de la science. Mais, au cours de cette opération et à la mesure même de sa réussite formelle, elle s'est transformée en légitimation de l'institution scientifique dans son entier. Dès lors, elle est aux prises avec un redoutable problème : faire le départ, dans les pratiques scientifiques, à ce qui ressortit au travail d'intelligibilité et ce qui est du domaine de la société et de ses impératifs politiques. La science est traversée de part en part par la politique : elle révèle ce qu'elle n'a jamais cessé d'être depuis plus de trois siècles : un instrument de domination. Dès lors, pas plus qu'il n'y a de science pure, il n'y a d'épistémologie pure "qui prendrait dans la sérénité, le relais de la philosophie."*
F. Chatelet, Histoire de la philosophie, 1973
Paris, Hachette, tome 8, p. 340

- (16) Ce concept est emprunté à G. Holton qui considère que le "thémâta" ou thème peut être aussi bien un *concept thématique*, qu'un *thème méthodologique*, qu'une *proposition* ou *hypothèse thématique*. (p. 28) G. Holton analyse les thématas présents dans le discours scientifique dans la mesure où leur existence montre un engagement précoce, inébranlable des adversaires allant à des thématas différents. Il considère que la science est dialectique et publique tend à un consensus et que cela est démontrable dans son domaine de recherche par l'existence des thématas couplés sur le mode de l'antithèse (voir G. Holton(1981)).

Chap. I : LES LIMITES D'UNE POLITIQUE DE L'AVANT-GARDE

1. Socialisme ou... Barbarie

(1) Pour cette première partie, nous avons retenu des textes de la revue Socialisme ou Barbarie antérieurs à 1964, à savoir : La société bureaucratique 1 et 2 (textes entre 1946 et 1963), en omettant l'introduction de 1972; L'Expérience du Mouvement Ouvrier 1 et 2 (textes entre 1949 et 1964), sauf l'introduction de EMO 1, de 1973, et la "Postface à Recommencer la révolution" de 1974, ainsi que "La hiérarchie des salaires et des revenus" de 1974; ce choix chronologique présente l'avantage de permettre de dégager l'évolution des idées de Castoriadis d'un point de vue génético-historique. Signalons que lors d'une *nouvelle édition à partir de 1973* de la totalité de ses textes antérieurement dans la revue Socialisme ou Barbarie, Castoriadis a regroupé les textes d'après leurs grands thèmes tout en conservant l'ordre chronologique à l'intérieur de ceux-ci. Pourquoi a-t-il procédé ainsi ? La nouvelle publication a accompagné son virage idéologique, épistémologique et politique. Elle a été l'occasion pour Castoriadis de "réfléchir à nouveau sur son cheminement, s'interroger sur la relation entre les écrits et l'évolution effective, essayer de comprendre ce qui, au-delà des facteurs personnels ou accidentels, a permis à certaines idées d'affronter victorieusement l'épreuve de l'événement, en a rendu caduques d'autres, fait enfin que certaines de celles auxquelles il tenait le plus (...) reprises et propagées depuis qu'il les a formulées, lui semblait parfois devenues des instruments entre les mains des escrocs pour tromper les innocents" (Sté b. 2, p. 12). Nous essayerons de lire les textes chronologiquement en nous référant à l'introduction de synthèse - écrite lors de la réédition -, dans la mesure où celle-ci nous apporte des éléments d'information qui complètent la lecture chronologique et, dans la mesure où elles nous permettent de saisir la réflexion de Castoriadis sur son cheminement, mais en ce qui concerne ces introductions, nous nous y arrêterons plus longuement dans la deuxième partie de ce travail.

(2) EMO 2, p. 186.

- (3) "Beaucoup de fils restent noués pour celui qui n'a pas suivi votre itinéraire" disait O. Mongin à Castoriadis, in CS, p. 323.
- (4) Comme l'indique le plan de publication qui figure au début de la nouvelle édition des textes de Castoriadis écrits pour la revue Socialisme ou Barbarie. Consulter Sté b. 1, p. 9.
- (5) Voir articles in l'Inconscient n° 8 et Textures n° 4/5.
- (6) Il peut être intéressant de préciser dans quelle conjoncture historique le groupe "Socialisme ou Barbarie" développe ses activités. L'auteur lui-même rappelle que ses textes de "Socialisme ou Barbarie" rédigés et publiés sur une période de 30 ans et ré-édités à partir de 1973, ont profondément baigné dans une conjoncture historique marquée par des cataclysmes et des mutations profondes. Il signale quelques uns des faits qui, pour lui, ont marqué la période : la deuxième guerre mondiale, l'expansion du régime bureaucratique et de l'emprise de la Russie sur la moitié de l'Europe, la guerre froide, l'accession de la bureaucratie en Chine, le rétablissement et l'essor sans précédent de l'économie capitaliste, la fin brutale des Empires coloniaux fondés au XVIème s., la crise du stalinisme, les révoltes populaires contre la bureaucratie en Allemagne de l'Est, en Pologne, en Hongrie, en Tchécoslovaquie, la disparition du Mouvement ouvrier traditionnel dans les pays occidentaux, la privatisation des individus, l'accession au pouvoir d'une bureaucratie totalitaire dans certains pays ex-coloniaux, l'effondrement interne du système de valeurs et de règles de la société moderne, la remise en cause d'institutions (école, prison, famille), la rupture des jeunes avec la culture établie, la crise du savoir et son corollaire "la prolifération sans bornes d'une foule de discours vides et irresponsables, la fabrication idéologique industrialisée et l'envahissement des marchés par une pop-philosophie en plastique" (Sté b. 1, p. 127).
- (7) Un des membres de "Socialisme ou Barbarie" entre 1952 et 1958, H. Simon, dans une lettre (26 mai 1983) où il se déclare prêt à préciser ses divergences politiques avec Castoriadis et Lefort écrit notamment : "Je peux préciser mes positions politiques vis-à-vis de celles de Chaulieu (Castoriadis) ou de Montal (Lefort); mais je dois dire qu'il m'est difficile de me départir d'une certaine partialité, à la fois contre les intellectuels qui utilisent les groupes comme laboratoire de discussion de leurs propres idées et s'en font ensuite un nom, et contre Castoriadis dont je ressens toujours les méthodes comme une blessure mal

guérie". Dans une perspective historique et épistémologique complète, il serait important de compléter les sources et l'étude de la composition et de la dynamique interne du groupe "Socialisme ou Barbarie".

- (8) Analyser en détail les données de ce long dialogue à travers l'oeuvre et les interrogations, les sensibilités de chaque auteur, ainsi que les interpellations faites serait extrêmement précieux pour saisir la genèse de l'oeuvre de Castoriadis. Il faudrait prendre en compte également les discussions et contacts avec le groupe anglais de Solidarity, le conseiller hollandais A. Pannekoek, le groupe "Correspondence" de Ria Stone aux USA, le groupe des "Zengakuren" (Ligue communiste révolutionnaire) du Japon, les divergences avec J.P. Sartre (voir EMO 1, pp. 179-249, 1953), et Althusser (voir "De la langue de bois à la langue de caoutchouc" in Sté Fr. pp. 295-314, 1978).
- (9) Sté b. 1, p. 7.
- (10) Sté b. 1, pp. 132/133.
- (11) Sté b. 1, p. 133.
- (12) Le groupe "Socialisme ou Barbarie" se considère le seul capable de comprendre le développement social du XXème s., de se tourner vers l'avenir, de s'orienter positivement dans cette situation, car selon lui, tant la IVème Internationale, les anarchistes, que les ultra-gauches (bordiguistes, spartakistes, communistes des conseils) "ne sont en vérité que des souvenirs historiques, des croûtes minuscules sur les plaies de la classe, vouées au dépérissement sous la poussée de la peau neuve qui se prépare dans la profondeur des tissus" (Sté b. 1, p. 141).
- (13) A ce propos, Castoriadis signale en 1964 que trois facteurs ont été déterminants dans son attitude de l'époque :
1. "les difficultés à rompre avec un héritage historique"
 2. l'étendue du problème de la centralisation de la société moderne auquel le parti pouvait fournir un élément de réponse (réponse fonctionnaliste)
 3. "l'antinomie impliquée dans l'idée d'organisation et d'activité révolutionnaire, c'est-à-dire, savoir ou croire savoir que le prolétariat devait arriver à une conception de la révolution et du socialisme qu'il ne peut tirer que de lui-même et ne pas se croiser les bras pour autant" (Sté b. 1, p. 23). Castoriadis dit avoir pu résoudre cette question de l'organisation seulement 15 ans plus tard, en 1964.

- (14) Sté b. 1, p. 134.
- (15) Sté b. 1, p. 135.
- (16) Sté b. 1, p. 137.
- (17) Sté b. 1, p. 135.
- (18) Il est utile de compléter cette lecture avec les textes de Lefort réunis dans Eléments pour une critique de la bureaucratie et surtout les textes de la revue Socialisme ou Barbarie. Nous nous attachons ici surtout à la pensée de Castoriadis dans une perspective génétique.
- (19) Ce que Castoriadis contestera en 1983 en se référant aux socialistes utopiques et aux trade-unionistes anglais (voir "Marx aujourd'hui", in Lutter n° 5).
- (20) Sté b. 1, p. 143.
- (21) Sté b. 1, p. 144.
- (22) Sté b. 1, pp. 145-156.
- (23) Castoriadis utilise ici un concept trotskiste qu'il critiquera par la suite.
- (24) Socialisme ou Barbarie, mais en fait Castoriadis qui en est l'auteur, rejoint sur la critique de la bureaucratie H. Gorter, qui en 1920 s'était opposé à Lénine pour défendre l'extrême gauche allemande, lorsque celui-ci écrit : La Maladie infantile du communisme pour critiquer les spartakistes et le conseilliste hollandais A. Pannekoek.
- (25) Sté b. 1, p. 162.
- (26) Sté b. 1, p. 163.
- (27) Sté b. 1, p. 166.
- (28) Sté b. 1, p. 167.
- (29) Sté b. 1, p. 168.
- (30) Sté b. 1, p. 169.
- (31) Sté b. 1, p. 170.
- (32) Sté b. 1, p. 176.
- (33) Sté b. 1, p. 178.

- (34) Sté b. 1, p. 178.
- (35) Sté b. 1, p. 180.
- (36) Sté b. 1, p. 181.
- (37) Sté b. 1, p. 182.

2. Conflits révélateurs d'impasses et enjeux politiques et théoriques

- (38) Sté b. p. 34.
- (39) Rappelons que Lefort et Castoriadis ont fondé une tendance au sein du PCI français en août 1946 puis quitté cette organisation trotskiste en janvier 1949 sur la base d'une série de critiques :
 - incapacité de la IVème Internationale de trouver "une base d'existence idéologique autonome" et cela à cause de son incapacité à critiquer la nature du stalinisme autrement qu'en termes de "dégénérescence" de la révolution et donc de refuser de concevoir la bureaucratie comme une nouvelle classe dominante.
 - incapacité de dépasser l'analyse faite par Lénine de l'impérialisme, pour analyser la situation actuelle du capitalisme.
 - incapacité de considérer les partis communistes staliniens autrement que comme un "réformisme d'un type nouveau" et donc incapacité de considérer la lutte contre la bureaucratie en Russie et à l'intérieur des PC des autres pays toute aussi importante que la lutte contre la bourgeoisie des pays capitalistes.
 - incapacité de produire une analyse sur le danger prochain d'une troisièmeguerre mondiale (nous sommes en pleine guerre froide et Castoriadis plus tard accordera qu'il s'est trompé sur ce point).
 - incapacité de se donner les moyens théoriques, organisationnels pour construire une "organisation révolutionnaire".

Selon Castoriadis, une analyse adéquate du phénomène de la bureaucratie en Russie "permettait de comprendre les problèmes inhérents à la révolution russe et donc de s'en détacher dans l'action politique actuelle et aussi l'évolution du capitalisme occidental, donc de saisir l'évolution de l'ensemble de la société moderne (Est-Ouest). Il en tirera les conséquences décrites dans la présentation du groupe "Socialisme ou Barbarie".

- (40) Cette discussion a également lieu avec l'astronome et conseiller hollandais A. Pannekoek à qui Castoriadis adresse la revue Socialisme ou Barbarie. Très vieux militant et théoricien des Conseils ouvriers, dès 1914, A. Pannekoek critique la notion de "centralisme bureaucratique" du parti bolchévique et s'attache

à suivre de près l'expérience des Soviets en Russie et des Conseils en Allemagne et en Italie. Il engage lui aussi la discussion avec Castoriadis sur la notion d'organisation révolutionnaire le 8 nov. 1953. Castoriadis lui répond en avril 54. Une deuxième lettre (non datée) de A. Pannekoek continue le débat en s'opposant à Lefort, aux conceptions de Castoriadis sur la question. Il interpelle Castoriadis sur sa notion du parti. Il lui écrit que le concept de parti révolutionnaire "est un concept trotskiste qui trouva une adhésion (depuis 1930) parmi les nombreux ex-partisans du PC déçus par la pratique de celui-ci" (EMO 1, p. 266). Pour lui cette idée contredit l'idée de Marx que "la libération des travailleurs sera l'oeuvre des travailleurs eux-mêmes". Il rejette la résolution de l'antinomie par le biais de l'histoire, du temps, car, dit-il, elle découle d'une autre séparation discutable, celle entre l'économique et le politique. Alors que le groupe "Socialisme ou Barbarie" considère l'existence des Conseils dans la production et du parti dans la sphère du politique, A. Pannekoek considère que les Conseils servent à la gestion de la société mais aussi à la prise du pouvoir. Ainsi le "noeud de contradictions" du problème de la direction révolutionnaire disparaît" (EMO 1, lettre 1, p. 268). La tâche du groupe révolutionnaire est essentiellement celle d'une clarification théorique : "pour que les masses se décident de la meilleure manière possible, elles doivent être éclairées par des avis bien considérés et venant du plus grand nombre de côtés possibles" (EMO 1, p. 270). Tout en reconnaissant aux organisations révolutionnaires un rôle de clarification théorique - non de direction, ni de conscience supérieure unique - A. Pannekoek remet en cause le rôle de direction du parti et pose comme principe le pluralisme des éclairages théoriques.

Castoriadis signalera lui-même en 1973 que les deux premiers textes et sa réponse à A. Pannekoek restent "prisonniers des conceptions traditionnelles, que le dégagement décisif" s'est opéré lors de la rédaction du texte : "Sur le contenu du socialisme I" pendant l'hiver 1954/55 et qu'il est clairement marqué dans les textes suivants : "Les ouvriers face à la bureaucratie" publié en 1956 (EMO 1, p. 333), "Bilan, perspectives, tâches" publié en 1957, "Prolétariat et organisation I et II" publiés en 1959 (EMO 2, p. 123) et "Sur le contenu du socialisme" publié en juillet 1957 ainsi que dans "Marxisme et théorie révolutionnaire III et IV" publié en octobre 1964 et mars 1965. Il signale aussi dans une note de 1973 dans le texte "Prolétariat et organisation I" que le débat avec Lefort était trop étroit et avait lieu sur un terrain exclusivement sociologique, rationnel, opératoire, mais qu'en

fait des facteurs psychiques et psychologiques, tout autant que des facteurs sociologiques généraux sont importants (Pour plus d'informations sur A. Pannekoek, consulter S. Bricianer : Pannekoek et les Conseils ouvriers, 1969, Paris, EDI, 306 p.)

- (41) C. Lefort (1979), p. 98.
- (42) EMO 2, p. 124.
- (43) C'est ce que fait Castoriadis dans le texte très intéressant : "La question de l'histoire du Mouvement Ouvrier" in EMO 1, pp. 11-114.
- (44) La discussion commencée dans le PCI continue en avril 1949 à l'intérieur de "Socialisme ou Barbarie" sur la base d'un texte élaboré par Castoriadis : "Le parti révolutionnaire" in Socialisme ou Barbarie n° 2 de mai 1949. Elle se fixe provisoirement dans une "*résolution statutaire*" (voir EMO 1, p. 173) et provoque une première scission de courte durée de Lefort. La discussion continue cependant sur la base d'un autre texte de Castoriadis "La direction prolétarienne" in Socialisme ou Barbarie n° 10 juillet 1952. La scission de Lefort devient définitive en 1958 à cause d'un désaccord profond sur la notion de parti (voir "Organisation et parti" in Socialisme ou Barbarie n° 26 1958 de Lefort, repris dans Lefort (1979)).
- (45) Lefort (1979), p. 98.
- (46) EMO 1, p. 125.
- (47) EMO 1, p. 131.
- (48) Castoriadis fait également une critique rapide des conceptions de R. Luxembourg. Nous ne développons pas cette critique ici.
- (49) EMO 1, p. 138.
- (50) EMO 1, p. 150.
- (51) EMO 1, p. 145.
- (52) EMO 1, p. 149.
- (53) EMO 1, p. 156.
- (54) EMO 1, p. 160.
- (55) Lefort (1979) p. 105.
- (56) EMO 1, p. 138.

- (57) EMO 1, p. 140.
- (58) EMO 1, p. 157.
- (59) Lefort (1979), p. 368.
- (60) Lefort (1979), p. 102.
- (61) Lefort (1979), p. 106.
- (62) EMO 2, p. 228.
- (63) Lefort (1979), p. 107.
- (64) EMO 2, p. 214.
- (65) EMO 2, p. 234.
- (66) Lefort (1979), p. 108.
- (67) Lefort (1979), p. 109.
- (68) Lefort (1979), p. 113.
- (69) EMO 2, p. 189.
- (70) EMO 2, p. 203.

3. Un tournant décisif

- (71) "Le Contenu du Socialisme" I (1955) et II (1957) in CS pp. 67-223.
- (72) CS, p. 78.
- (73) CS, p. 79.
- (74) CS, p. 80.
- (75) EMO 1, p. 394.
- (76) EMO 2, p. 159.
- (77) EMO 2, p. 160.
- (78) Castoriadis ne s'explique cependant jamais sur les fondements de l'imaginaire radical, ou, en d'autres termes, sur les rapports entre l'ontologie et la métaphysique. Il a repéré cette qualité particulière de l'imagination, qui lui permet de toujours créer de l'indéterminé, mais

il se refuse à expliciter (dans ses oeuvres) sa pensée sur l'origine de cette qualité. On peut se demander si, en ce sens, Castoriadis n'est pas marxiste, dans la mesure où Marx fonde le matérialisme historique sur l'immanence radicale de l'individu à l'encontre de toutes les figures de la transcendance et de l'univers (voir à ce propos M. Henri, une philosophie de la réalité - tome 1 - et une philosophie de l'économie - tome 2 -). Cependant, dans le développement ultérieur de sa pensée, on verra que *la réalité* ne se restreint pas à l'homme, mais qu'elle est un devenir, une sorte de genèse de forme qui n'a ni commencement ni fin et qui est enracinée à la fois dans le sujet et dans le monde.

(79) CS, p. 81.

(80) EMO 2, p. 170.

(81) EMO 2, p. 214.

(82) EMO 2, p. 224.

(83) CS, p. 81.

(84) CS, p. 82.

(85) EMO 1, p. 147.

(86) CS, p. 101.

(87) Pour cet élargissement de l'analyse, Castoriadis s'est-il inspiré des Situationistes qui, en décembre 1958, écrivaient : "La pensée révolutionnaire doit faire la critique de la vie quotidienne dans la société bourgeoise; répandre une autre idée du bonheur (...). La propagande révolutionnaire doit présenter à chacun la possibilité d'un changement personnel profond, immédiat" (I.S. n° 2, déc. 1958) ? Les Situationistes ont d'ailleurs critiqué à plusieurs reprises le groupe "Socialisme ou Barbarie sur le *statut de leur réflexion* : "Les spécialistes du questionnement - de "Socialisme ou Barbarie" - s'inquiètent seulement de dissimuler à qui profite leur idéologie de la confusion" (IS, n° 10, mars 1966); *sur la gestion ouvrière* : "ceux qui mettent tout l'accent sur la nécessité de changer le travail lui-même, de le rationaliser, d'y intéresser les gens, prennent le risque, en négligeant l'idée du contenu libre de la vie (disons, d'un pouvoir créatif équipé matériellement qu'il s'agit de développer au-delà du temps de repos et distraction) de couvrir en fait une harmonisation de la production, la nécessité de cette vie, au niveau de contestation le plus élémentaire. La construction libre de tout l'espace-temps de la vie individuelle est une revendication qu'il

faudra défendre contre toutes sortes de rêves d'harmonie des candidats managers du prochain aménagement social" (I.S. n° 6, p. 4); *sur la découverte de "l'idéologie ethnologique* du groupe "Socialisme ou Barbarie" (I.S., août 1964, p. 4).

- (88) Relevons qu'à travers la notion du parti, c'est une conception *unitaire* du monde que défend Castoriadis. Mais comment ce rôle de synthèse s'accommode-t-il avec l'exigence de la conscience des individus ? Cette question sera clarifiée plus tard.
- (89) EMO 1, p. 18.
- (90) Les ouvriers face à la bureaucratie, 1958, p. 211.
- (91) Par *idéologie*, Castoriadis entend : "un ensemble d'idées qui se rapportent à une réalité non pas pour l'éclairer et la transformer, mais pour la voiler et la justifier dans l'imaginaire" (IIS, p. 15).
- (92) Voir "Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science" in l'Inconscient n° 8, octobre 1968 (ce texte a été repris dans Les carrefours du Labyrinthe (1978).

Chap. II : L'ABANDON DE L'IDEOLOGIE MARXISTE

- (1) Pour celui que préoccupe la question de la société, la rencontre avec le marxisme est immédiate et inévitable car le marxisme a posé la question du lien entre la théorie et la pratique (IIS, p. 13).
- (2) PC grec, PCI (4ème Internationale), "Socialisme ou Barbarie", ainsi que les partis communistes et tous les groupuscules de gauche.
- (3) Pour ce chapitre, nous nous sommes basés sur les textes suivants de Castoriadis : l'Introduction de La Sté b. 1 (octobre, nov. 1972), l'introduction à l'EMO 1 (1973), Postface à Recommencer la révolution, in EMO 2 pp. 373-385, Marxisme et théorie révolutionnaire, in I.I.S. pp. 13-97, l'introduction à CMR 2 (1979), l'Exigence révolutionnaire (1976) in CS pp. 323-367.
- (4) Voir la Sté b. 1, p. 45.
- (5) I.I.S., p. 20.

- (6) Voir note (85), chap. 1. ^{à propos de la Russie} Si Castoriadis diverge des analyses de A. Zinoviev, il le rejoint sur l'évaluation et la définition de ce qu'est devenu le marxisme en URSS. "Si on présente le marxisme comme une idéologie, comme un outil pour façonner l'homme, alors elle est éternelle, car elle a remplacé la religion", a déclaré Zinoviev dans un colloque organisé par la télévision autrichienne sur "la liberté religieuse, les droits de l'homme et la détente dans les pays de l'Est", les 18 et 19 mai 1983 (propos rapportés par A. Woodrow, in Le Monde 24.5.1983). Cependant, si pour Zinoviev le marxisme a remplacé la religion, pour Castoriadis, le marxisme est devenu une idéologie rationaliste et positiviste (en cela, il est devenu religion du pouvoir bureaucratique).
- (7) Voir définition dans Chap. I.
- (8) C'est "un projet social-historique qui ne procède ni d'un sujet, ni d'une catégorie définissable de sujets, dont le porteur nominatif n'est jamais que support transitoire; qui n'est pas enchaînement technique de moyens servant des fins rationnellement définies une fois pour toutes, ni stratégie fondée sur un savoir établi et placé dans des conditions "objectives" et "subjectives" données, mais engendrement ouvert de significations orientées vers une transformation radicale du monde social-historique, portées par une activité qui modifie les conditions où elle se déroule, les buts qu'elle se donne et les agents qui l'accomplissent et unifiées par l'idée d'autonomie de l'homme et de la société" (EMO 1, p. 105).
- (9) "120 ans de marxisme", in Libération 1983.
- (10) Sté b. 1, p. 45.
- (11) Sté b. 1, p. 48.
- (12) Le Monde 13-14 décembre 1977.
- (13) IIS, p. 15
- (14) La Nouvelle Alliance, p. 24.
- (15) E. Feuillère (1978) p. 219.
- (16) IIS, p. 18.
- (17) E. Balibar, Cinq études du matérialisme historique, p. 253.
- (18) I.S.S., p. 119.
- (19) Mais en ce qui concerne le fond de sa critique sur le marxisme, Castoriadis a une analyse très différente,

(avec les positions politiques des deux auteurs que l'on connaît) de celle de Balibar qui, tout en affirmant "l'impossible objectivité" (p. 252) sur l'histoire de la théorie et l'histoire du Mouvement ouvrier, affirme aussi : "le marxisme n'est pas seulement une théorie, c'est avant tout une histoire pratique qui se confond avec l'histoire du Mouvement ouvrier et des socialismes modernes" (p. 253), d'où son souci d'étudier le marxisme non de façon politique, mais de façon "scientifique" l'objet n'en sera donc jamais la théorie prise dans sa logique interne, et son contenu, d'où son absence de critique des aspects positivistes et rationalistes du marxisme. Malgré ce lien, Balibar considère d'un côté le marxisme comme théorie scientifique et de l'autre, la pratique historique où le marxisme est immergé.

- (20) Le marxisme n'a pas échappé au risque suivant : "en tant que théorie, elle est obligée de partir des structures logiques et épistémologiques de la culture actuelle, qui ne sont nullement des formes neutres, indépendantes de leur contenu, mais qui expriment de façon antagonique et contradictoire des attitudes, des comportements, des visions du sujet et de l'objet qui ont leurs équivalences dialectiques dans les rapports sociaux du capitalisme" (EMO 2, p. 14, 1958). Il est intéressant de noter le changement intervenu dans la pensée de Castoriadis à propos de la "dégénérescence" de la révolution d'octobre en Russie et l'origine de la bureaucratie. Il n'affirme plus comme à l'époque de "Socialisme ou Barbarie", qu'une couche sociale s'était appropriée le pouvoir parce que la théorie léniniste du parti contenait en germe la dictature de la bureaucratie et l'écrasement des aspirations populaires à Cronstadt, à Mackno, etc., mais critique les effets désastreux des aspects positivistes de la pensée de Marx. En ce sens, il se différencie de Ch. Bettelheim qui condamne sans appel les développements de la révolution d'octobre qui s'est, selon lui, enlisée dans l'établissement d'une "bourgeoisie de parti" (voir à ce propos, A. Lipretz, "Regard froid sur le stalinisme", in Le Monde Diplomatique, juillet 1983).
- (21) Châtelet souligne dans l'introduction au "Centenaire du Capital" à Cerisy-la-Salle, que cette opposition conduit à l'empirisme.
- (22) Dans Histoire et conscience de classe (1960), Paris, Minuit, 417 p.
- (23) IIS, p. 18.
- (24) "La praxis joue épistémologiquement le rôle d'une matrice pour la totalité des catégories marxiennes", dans le sens que pour l'homme, rien ne peut être,

sinon comme déploiement du sens au coeur de la vie sociale que l'homme doit produire (Granier J., (1980), p. 105).

- (25) Lutter, n° 5.
- (26) Le Monde 13.12.1977.
- (27) Castoriadis a rappelé lors des Rencontres Internationales de Genève, en 1981, que "la grande dignité de cette bourgeoisie n'est pas, comme le pensait Marx, d'avoir développé les *forces productives*, mais plutôt d'avoir reconstitué une communauté politique dans les temps modernes à partir de laquelle elle a développé toute la civilisation que nous connaissons et pas seulement l'industrie" (EGA, p. 87).
- (28) H. Lefebvre écrit : "les marxistes officiels ont trahi l'inspiration, le souffle révolutionnaire et l'âme subversive du marxisme" (Problèmes actuels du marxisme, 1958, Paris, PUF, p. 30). Mais pas de trace chez lui d'une critique de la pensée de Marx, mais "un retour à la source" (p. 41) : "nous voulons signifier clairement et explicitement qu'aucune entrave, aucun obstacle, aucun argument d'autorité, aucun impératif de l'action pratique ne peuvent se placer devant la connaissance et atténuer ses exigences" (p. 39).
- (29) Ce positivisme se renverse en rationalisme et en idéalisme dès qu'il pose les questions dernières et qu'il y répond. C'est pour cette raison, selon Castoriadis, que Marx passera 30 ans de sa vie à essayer d'écrire le Capital et qu'il ne parviendra pas à rédiger la partie prévue sur la lutte des classes.
- (30) Nous pensons que Castoriadis se réfère ici à la distinction entre *théorie* et *pratique* présente déjà chez Platon et élaborée par Aristote dans le livre 6 de l'Ethique à Nicomaque :
1. *théorie* ou *theorein* (verbe) c'est-à-dire considérer une chose de façon purement contemplative. Ce terme contient deux éléments : a) *thea* : l'aspect que présente une chose, ce qui lui est propre; b) *horan* : voir élucider, rendre clair, voir ce qu'est la chose. La théorie pour Aristote est donc *voir* les choses dans leur aspect propre, sans que dans cet acte existe l'intention d'accomplir quelque chose à partir de ce qui est vu; la théorie ne vise rien d'autre que la chose elle-même.
 2. *pratique* : c'est-à-dire la chose dans une certaine visée, en tant qu'elle se présente sur le mode du pragma, dans l'activité même. La pratique vise l'Eidos, la forme. Elle est conduite par l'Eidos, par l'idée de ce qu'est l'objet *en général* et qui lui est fournie par la théorie.

- (31) Pour Castoriadis, "l'élucidation" est le travail de la pensée qui dépasse les apories de l'ontologie "gréco-occidentale" pour penser le réel dans ce qu'il a d'indéterminé, de manière "ouverte" et provisoire.
- (32) Sté b., p. 26.
- (33) Sauf incidemment dans deux endroits où Marx la montre vouée à l'échec.
- (34) Le Capital explique le mécanisme des crises de surproduction et en garantit la récurrence. Castoriadis montre que dans beaucoup de passages du Capital en fournissent des interprétations partielles et restreintes et que le seul exemple numérique (dans le 2ème livre) illustre en fait le cas d'une accumulation dans l'équilibre.
- (35) Sa théorie de la valeur était valable pour un marché privé concurrentiel, mais perdait de la pertinence à une époque où le marché concurrentiel avait pratiquement disparu soit à cause de l'intervention massive de l'Etat dans l'économie, soit du fait de l'étatisation intégrale de la production.
- (36) Sté b. 1, p. 29.
- (37) Sté b. 1, p. 29.
- (38) Castoriadis ne fait que reprendre ici une des idées exprimée dès décembre 1958 par les Situationnistes (Voir in Internationale Situationiste n° 2) dans leur "front révolutionnaire de la culture" où ils posent la nécessité que "la pensée révolutionnaire doit faire la critique de la vie quotidienne dans la société bourgeoise, répandre une autre idée du bonheur (...) la propagande révolutionnaire doit présenter à chacun la possibilité d'un changement personnel profond, immédiat (...) les intellectuels révolutionnaires devront abandonner les débris de leur culture décomposée, chercher à vivre eux-mêmes d'une façon révolutionnaire", etc.
- (39) Castoriadis écrit à propos de l'analyse économique du marxisme : "j'ai essayé de maintenir la totalité initiale au prix de modifications de plus en plus importantes jusqu'au jour (...) où elles ont fait basculer le tout" (Sté b. 1, p. 30).
- (40) IIS, p. 56.
- (41) IIS, p. 46.
- (42) IIS, p. 56.

- (43) Toute étape de l'évolution sociale a ses lois propres. Les lois de l'économie ne sont pas universelles et donc valables pour tout système mais elles sont toujours relatives à un système, à une époque, à un espace donné.
- (44) Castoriadis est d'accord avec le philosophe Whitehead qui considère que toute la philosophie occidentale est une suite d'annotations à l'oeuvre de Platon.
- (45) Qui est aussi le fondement de la conception politique, de la perspective et du programme révolutionnaire.
- (46) Selon Castoriadis, ce n'est donc pas étonnant que le marxisme soit resté aveugle sur la diversité des luttes sociales.
- (47) IIS, p. 61.
- (48) "Un dépassement révolutionnaire de la dialectique hégélienne exige non pas qu'on la remette sur les pieds, mais pour commencer qu'on lui coupe la tête" (IIS, p. 75).
- (49) IIS, p. 76.
- (50) IIS, p. 76.
- (51) Sté b., p. 50.
- (52) EMO 1, p. 111.
- (53) "le drame du marxisme du XXe s. est d'avoir confondu les conditions pour résoudre les antagonismes avec la résolution des antagonismes eux-mêmes : antagonisme que le capitalisme d'Etat portera à son paroxysme" (A. Lipietz, "Crise et inflation pourquoi" ?, 1979, Paris, Maspéro, 381 p.)
- (54) Cette affirmation de l'existence du lien entre les éléments positivistes de la pensée de Marx et le pouvoir bureaucratique et ses conséquences est-il correct ? Cette question s'inscrit dans le débat complexe et diversifié sur l'évaluation du marxisme, et de l'oeuvre de Marx. Elle est importante car elle implique l'évaluation du contenu de la pensée de Castoriadis en rapport à la situation historique et politique, elle implique donc des approches politique, historique et épistémologique conjuguées. Elle dépasse le cadre de notre travail d'épistémologie philosophique et de philosophie, qui s'attache surtout à expliciter les éléments, la logique interne, la cohérence de la pensée de Castoriadis dans son évolution génético-historique et à observer dans quelle mesure Castoriadis, dans ses

conclusions, dépasse les limites de sa logique propre et à dégager le contenu de sa pensée. Analyser le contenu et les implications du débat, ses liens à la situation historique concrète, est un travail passionnant qui reste à faire.

- (55) A. Negri : "Il fallait libérer le contenu révolutionnaire de la méthode marxienne; l'objectivation des catégories du Capital a bloqué l'activité de la subjectivité révolutionnaire", in "Marx au-delà de Marx", 1979, Paris, Christian Bourgeois, p. 327.
- (56) Pour que la théorie du prolétariat se présente comme un tout et donc "le problème de savoir si le marxisme doit être une théorie ouverte ou fermée est sans objet car (...) le marxisme est l'expression globale (...) du mouvement prolétarien" (p. 24), donc "Marx n'est pas dépassé", "le communisme théorique, de même que le mouvement communiste a valeur universelle" (p. 285) in "Le Mouvement communiste", Paris, 1972, Champ Libre, 287 p.
- (57) "Marx n'a pas condamné l'utopie pour lui substituer une science (...) Sans abolir l'utopie socialiste, il l'a transfigurée en une éthique révolutionnaire dont il a cru découvrir les normes et les principes dans le mouvement réel des travailleurs en lutte pour leur émancipation", in M. Rubel, Marx critique du marxisme, 1974, Paris, Payot, p. 227.
- (58) E. Levinas, "La pensée de l'être", in Critique n° 369, février 1978.

Chap. III : UNE CRITIQUE DES FONDEMENTS DE L'ONTOLOGIE
"GRECO-OCCIDENTALE" A PARTIR DE L'IMAGINAIRE
RADICAL ET DE L'HISTOIRE

- (1) Qui déplace tout d'abord sa réflexion de la sphère économique et politique marxiste vers l'analyse de la production capitaliste dans son déroulement quotidien au niveau de l'atelier, puis au niveau de la gestion collective de l'économie. Avec l'arrivée au pouvoir de de Gaulle le 20 mai 1958, il constate l'impact formidable du capitalisme moderne sur la société française qui développe une privatisation sans précédent des individus, "la consommation pour la consommation dans la vie privée et l'organisation pour l'organisation dans la vie publique" (Sté b. 1, p. 41), mais aussi l'émergence de nouvelles luttes auxquelles s'oppose le Mouvement ouvrier traditionnel : les jeunes, les femmes et l'opposition contre la guerre au Vietnam. Alors devient évident que la révolution n'est pas l'affaire d'une classe particulière mais de la totalité des hommes (I.I.S., p. 44).

- (2) Sté b. 1, p. 55.
- (3) Sté b. 1, p. 51.
- (4) IIS, p. 252.
- (5) Sté b. 1, p. 52.
- (6) Castoriadis entend par ce terme la philosophie gréco-occidentale dans sa tradition dominante, comme instauration d'une raison de l'Être, considéré comme déterminant. On peut se demander si ce concept n'est pas quelque peu vaste et abusif et s'il ne produit pas ce que Castoriadis dénonce, à savoir une terrible réduction de 25 siècles de pensée.
- (7) Dans l'évolution de la pensée de cet auteur, on peut cependant se demander si sa pensée a une identité organique ou si ce sont des réflexions juxtaposées qui - à l'image des métaphores de Nietzsche - seraient une série d'explorations successives, d'éclairages partiels en appuyant les points de vue, sur les apports des différents champs théoriques. En d'autres termes, on peut se demander si sa critique du marxisme est à l'origine de sa critique philosophique. S'il existe un lien entre l'activité de l'économiste, du militant du groupe "Socialisme ou Barbarie" et celle du psychanalyste, du philosophe de l'IIS et des oeuvres ultérieures ? Y a-t-il un lien entre sa critique de la représentation économique-politique et celle de la représentation philosophique classique ?
- (8) CS, p. 325.
- (9) CS, p. 326.
- (10) CS, p. 327.
- (11) EGA, p. 16.
- (12) EGA, p. 16.
- (13) Sté b. 1, p. 52.
- (14) Sté b. 1, p. 52.
- (15) Ep., p. 47.
- (16) Voir G. Durand, les structures anthropologiques de l'imaginaire, pp. 15-66.
- (17) IIS, p. 372.
- (18) IIS, p. 443.

- (19) Imaginaire social ou Société instituante.
- (20) IIS, p. 457.
- (21) Pour Castoriadis, le problème ne se pose pas dans les termes de l'existence précède l'essence, mais de l'existence est essence et inversement.
- (22) Castoriadis a abordé ce problème en 1978 après avoir découvert, grâce à la psychanalyse, le statut ontologique de l'imaginaire radical, et développé les rapports et conséquences de cette découverte pour le social-historique dans sa thèse - l'IIS - publiée en 1975. Il nous paraît plus intéressant pour la clarté de l'exposé du contenu de la pensée, de ne pas respecter l'ordre chronologique et de présenter tout d'abord les aspects philosophiques de la question. Mais pour ce qui concerne l'évolution de sa pensée d'un point de vue historico-génétique, il est important de garder à l'esprit que l'exploration de la psychanalyse est antérieure à l'évaluation du statut ontologique de l'imagination dans la philosophie gréco-occidentale (voir tableau chronologique en annexe).
1. La découverte et l'occultation de l'imagination dans l'ontologie "gréco-occidentale"
- (23) Castoriadis a peu écrit sur l'art. N'était-il pas trop attaché à la catégorie de la "praxis" pour le faire ?
- (24) CS, p. 325.
- (25) Voir IIS, p. 219 : "la pseudo-rationalité moderne est une des formes historiques de l'imaginaire (...) l'économie, parce qu'elle se prétend intégralement et exhaustivement rationnelle exhibe de la façon la plus frappante la domination de l'imaginaire à tous les niveaux".
- (26) D.I., in Libre 3, p. 152.
- (27) Il est intéressant de souligner que Castoriadis rattache la puissance de création individuelle et sociale à la nature de l'imagination et non à LA VIE comme l'a fait, par exemple Nietzsche, pour qui également toute l'histoire de la pensée occidentale est inséparable d'une répugnance de cette pensée au devenir. Par ailleurs, en critiquant l'ontologie "gréco-occidentale" à partir de la thèse du monde, Castoriadis effectue la même démarche que presque tous les penseurs de la philosophie qui ont essayé de reformuler de manière radicale un système de pensée et d'interprétation du monde de leur époque.

(28) Aristote dans le Traité de l'âme, livre 3 et Kant in la Critique du Jugement. Mais chez d'autres auteurs la question est aussi posée - Hegel dans ses écrits de jeunesse inédits et inconnus déclare que l'imagination n'est pas un moyen terme mais ce qui est premier et originaire in Foi et Savoir. On ne trouve plus trace de l'imagination dans la Phénoménologie de l'Esprit. Plus tard, il déplacera l'accent de l'imagination à la mémoire, voir Encyclopédie, 462, Zusatz. Heidegger in Kant et le problème de la métaphysique restaure la question de l'imagination comme question philosophique, mais sa découverte est "partielle" et "biaisée" et supprime tout ce que "cette question ébranle dans toute ontologie". Chez Merleau Ponty, malgré un effort pour effacer "les anciens clivages" la perception l'empêche de développer le rôle de l'imagination. (Voir DI, pp. 153-155). Castoriadis annonce d'ailleurs un livre "l'Elément imaginaire" qui développera systématiquement ces questions. A notre connaissance, ce livre n'est pas publié. Quelles sont les raisons de cette non publication ?

(29) DI, p. 153.

(30) Voir DI, pp. 151-191. Précisons que l'objet de notre travail n'est pas de reprendre systématiquement une analyse du contenu du texte. Nous n'allons pas nous soucier ici de la véracité de son interprétation d'Aristote (qu'est-ce qu'une interprétation véritable d'ailleurs ?...) mais de ce que Castoriadis y découvre et de ce qu'il en fait. Soulignons cependant que sa lecture et la traduction du grec qu'il en fait indique une lecture sérieuse et approfondie.

Par ailleurs, signalons que Castoriadis a établi sa *propre traduction* des passages du Traité de l'âme. Même si cette traduction diverge considérablement des traductions existantes, elle est une traduction qui "colle" au texte grec, soucieuse de se détacher des interprétations de l'histoire de la philosophie. Sa démarche est un retour aux sources du texte d'Aristote en conservant les dérivés français des termes grecs : *noème*; *phantasma* = *phantasme* au lieu de représentation qui est trop restrictif et surtout qui se rattache à la tradition philosophique, laquelle restreint le phantasme à n'être qu'une phase de la perception; il précise qu'aucune confusion avec le phantasme freudien n'est à craindre, car le phantasme dans le texte est l'oeuvre de la phantasia, de l'imagination qui est condition et non effet du désir; *sumbebékos* = *comitant* et non accident qui est une catégorie de l'ontologie que Castoriadis s'applique précisément à remettre en question; *ti én einai* = ce qu'il était à être et non

essence ou quiddité (de quidditas au Moyen Age), par cette traduction littérale de *ti = quoi*, ce qui est l'être de la chose, *ên* imparfait, *einai* l'infinitif = *ce qu'il était à être*, Castoriadis fait ressortir du texte la permanence de l'être dans le sens de *toujours en train d'être* (d'ailleurs plus proche de la conception du temps des grecs), il donne à l'imparfait une force que la tradition philosophique a fait disparaître. Dans cette analyse, Castoriadis s'affranchit donc des interprétations traditionnelles et introduit une interprétation personnelle, originale et inédite dans l'histoire de la philosophie, tout en restant fidèle au texte d'Aristote.

- (31) DI, pp. 156-157.
- (32) Dans la terminologie moderne, le phantasme n'est pas donné empiriquement, il est condition transcendentale.
- (33) Traité de l'âme III,3 : "mouvement engendré par une sensation en acte" sur laquelle se sont fixés les interprètes et toute la tradition philosophique et psychologique post-aristotélicienne, mais qui ne peut convenir à l'imagination dont parle Aristote - l'imagination première - dans le passage 7 et 8 où il définit l'origine des phantasmes : ou bien sont les "premiers noèmes" ou bien sont ce sans quoi les premiers noèmes ne sauraient être.
- (34) Livre II, 413 a 22, 414 b 16, 415 a 10-11; Livre I 402 b 22-403 a 2, 403 a 7-10.
- (35) Livre III, 429 a 10-431 a 14 puis 431 b 12-19.
- (36) Livre III, 9 à 11 (432 a 15 - 434 a 21).
- (37) Livre III (432 a 22-432 b 7).
- (38) Livre III, chap. 12-13 sur l'importance des sens pour la vie le caractère nécessairement composé du corps vivant et le principe élémentaire du toucher.
- (39) a) Livre III 7 431 a 14-b 12 et 8, 431 b 20-432 a 14; puis b) Livre III 9 à 11, 432 b 1e-434 a 21)
- (40) idem.
- (41) DI, p. 163.
- (42) L'imagination seconde appartient à ces pouvoirs cognitifs dont les produits sont vrais ou faux.
- (43) Pour le détail voir DI, pp. 166-168.

- (44) DI, p. 170.
- (45) Il n'est pas pour Aristote d'a priori dans le sens de Kant.
- (46) DI, p. 177.
- (47) DI, p. 178.
- (48) Traité de l'âme III,3 : "mouvement engendré par une sensation en acte" sur laquelle se sont fixés les interprétations philosophiques traditionnelles "L'imagination est autre que l'affirmation et la négation; car c'est une complexion de noèmes que le vrai et l'erreur. Mais qu'est-ce qui différenciera alors les premiers noèmes des phantasmes ? Ou bien (faut-il dire que) ce ne sont pas des phantasmes, mais pas non plus sans phantasmes". DI, p. 178 (Aristote repris par Castoriadis).
- (49) On ne résout pas la question en disant que les premiers noèmes sont les moins abstraits, les plus proches de la sensation, parce qu'alors pourquoi Aristote aurait-il parlé des phantasmes en les différenciant des noèmes ?
- (50) DI, p. 180.
- (51) DI, p. 182.
- (53) DI, p. 189. En mettant l'accent sur la puissance de l'âme comme puissance indéterminée, Castoriadis se rattache à la philosophie contemporaine qui met la *créativité*, la faculté de produire, la vie (Nietzsche) au centre de la réflexion philosophique.
- (54) DI, p. 188.
2. Imaginaire radical, société instituante, société instituée
- (55) "L'institution imaginaire de la Société", publiée dans une 2e édition revue et corrigée au Seuil en 1975, et défendue chez Michel Serres.
- (56) IIS, p. 233.
- (57) La difficulté et l'impossibilité de satisfaire à cette exigence est reconnue depuis le Sophiste de Platon, rappelle Castoriadis. Aristote dans la Métaphysique visera à surmonter la multiplicité du sens de l'être (pollachos legomenon) en traduisant les difficultés par des gradations de la qualité d'être ou de l'intensité ontologique (voir note 2 IIS, p. 235).

- (58) Il existe un phénomène nouveau depuis Marx, "c'est la subordination de la pensée politique à une théorie, donc à une philosophie (...) qui prétend posséder, accéder au savoir sur l'être de l'histoire, sur l'être de la société, sur l'être de l'homme", in CS, p. 326.
- (59) IIS, p. 236.
- (60) Voir la critique que fait Castoriadis au fonctionnalisme, au structuralisme, IIS pp. 159, 236, 296.
- (61) Castoriadis se refuse à entrer dans des considérations métaphysiques.
- (62) Voir J. Gabel :(1962), pp. 13-42, 68-97 et 118-163.
- (63) "Il n'y a pas de culture sans des noyaux du sens, des significations centrales, organisateurs du monde de cette culture (...) et ceux-ci ne peuvent être présents et efficaces que par la langue", "Le Diable et l'Indicible, Hommage à Merleau Ponty", in CL p. 135.
- (64) Une création social-historique est, par exemple, la société russe actuelle. Castoriadis montre in DG que pour la première fois dans l'histoire on assiste à la naissance d'une société dans laquelle la place de la religion ou de toute autre signification imaginaire est prise par l'Armée.
- (65) A propos du mode d'être indéterminé du social-historique qui trouve son origine dans la psyché individuelle, on peut se demander s'il est possible et légitime de transférer la notion de l'imaginaire radical (d'ordre psychanalytique et psycho-sociologique) de l'individu à la société à travers une socialisation forcée, progressive et de plus en plus complexe, qui est la base des représentations imaginaires des sociétés. Cette manière de concevoir la créativité sociale est-elle suffisante à cerner le pouvoir de création des sociétés dans toute sa complexité ? Cette question importante d'ordre sociologique ne peut être développée dans le cadre de ce travail.
- (66) Le phantasme est le scénario imaginaire où le sujet est présent et qui figure de façon plus ou moins déformée par les processus défensifs, l'accomplissement d'un désir, en dernier ressort, d'un désir inconscient. Le phantasme se présente sous diverses formes : phantasmes conscients, rêves diurnes, phantasmes inconscients, phantasmes originaires. Ces derniers sont ceux qui organisent la vie fantasmatique, quelles que soient les expériences personnelles des sujets, voir L. Laplanche et J.B. Pontalis (1976), Vocabulaire de la Psychanalyse, Paris, PUF, 523 p.

- (67) Castoriadis emprunte ce terme à Freud pour qui il signifie la relation primitive des pulsions sexuelles aux pulsions d'auto-conservation : les pulsions sexuelles, qui ne deviennent indépendantes que secondairement s'étaient sur les fonctions vitales qui leur fournissent une source organique, une direction et un objet, voir J. Laplanche et J.B. Pontalis (1976).
- (68) IIS, p. 390.
- (69) DI, p. 152.
- (70) IIS, p. 403.
- (71) Il est intéressant de noter que J. Naud (1979) ne voit pas l'imagination comme une *matrice du sens*, mais comme le siège de *représentations effectives du monde antérieures* à la signification. "Les divergences fondamentales qui divisent les philosophies, les sciences humaines et les religions, résultent, selon cet auteur, d'options prises par des individus et des collectivités, options préalables au domaine considéré" (p. 6) qui ont leur origine dans ces représentations effectives du monde situées dans l'imagination. La diversité des opinions et des convictions ne résultent donc pas tant pour lui de divergences idéologiques que d'appartenance des individus à certains types de représentations.
- (72) Dans "L'homme imaginant", Laborit souligne que la création implique que l'on est au bord de la folie.
- (73) IIS, p. 405.
- (74) La phrase de Berkeley "mon corps s'étend jusqu'aux étoiles" est absolument vrai pour la psyché à ce stade, nous dit Castoriadis (IIS, p. 406).
- (75) IIS, p. 407.
- (76) IIS, p. 431.
- (77) IIS, p. 431.
- (78) Mais il distingue la *notion de sujet* qui ne peut exister que comme sujet social de celle *d'individu incomparable, isolé* de T. Hobbes et de Rousseau. La notion d'individu de ces auteurs implique, pour Castoriadis, la notion de "contrat social" mais pas celle "d'autonomie" et "d'auto-institution" : "l'individu est création sociale. C'est une partie totale, comme disent les mathématiciens, de l'institution de la société. L'individu incarne une imposition de cette institution à une psyché qui est, par nature, associative. L'individu est création sociale comme forme en général (...). L'individu est aussi et à chaque fois et dans

chaque type donné de société une fabrication, une production sociale spécifique" (EGA, p. 25). Quel est son rôle ? "Le sujet est ouverture (...) oeuvre de l'ouvrir, inauguration toujours recommencée, opération de l'esprit de praxis. Ou encore, le sujet est l'ouvrant" ("Le visible et l'invisible" in CL, p. 146).

- (79) Nous avons vu au début de ce chapitre que Castoriadis, en distinguant l'imagination *première* et *seconde* chez Aristote, refuse de considérer l'imagination comme uniquement liée à la perception, mais lui attribue une puissance créatrice dans la production d'un flux représentatif constant. En ce sens, il se rapproche de M. Le Doeuff, qui reconnaît l'existence d'un "imaginaire philosophique, "solidaire de l'entreprise théorique" (p. 14), étroitement mêlé à elle. Dans les textes philosophiques, les images (brouillards glacés, terres nouvelles de l'espérance de Kant par exemple) sont commandées par les besoins et les lacunes de l'entreprise théorique. Ainsi pour M. Le Doeuff, "l'imagerie et le savoir forment dialectiquement système" (p. 30), en ce sens que "les textes philosophiques fournissent des images où la subjectivité peut se structurer et subir un marquage qui est celui de la corporation (...) et réciproquement, cette affectivité ainsi modelée soutient l'effort de la production philosophique et le système de présupposés qui régit la répartition du pensable et de l'impensable pour une conscience liée à des amours bien ancrés". Elle en tire des conséquences sur le rapport entre rêverie et travail théorique, entre ce qui est pensable et ce qu'il est possible de logiciser, sur la clôture du discours, sur le rapport entre "caste culturellement dominante" et les "cultures-autres" que nous ne pouvons pas développer ici. (Voir M. Le Doeuff (1980)). Cependant pour Castoriadis, l'imagination n'est pas seulement considérée dans son rapport à l'activité théorique, mais dans son rapport à toutes les activités individuelles et sociales. Son concept de pratique est beaucoup plus large que celui de M. Le Doeuff.
- (80) C'est-à-dire la logique consubstantielle à l'ontologie "gréco-occidentale". Notons que Castoriadis ne semble pas avoir connaissance des travaux de la logique naturelle et de la logique de l'argumentation; or ces logiques essaient de prendre en compte la société et l'histoire.
- (81) IIS, p. 434.

- (82) Castoriadis se distingue donc de Kant qui pense le temps et l'espace comme des catégories a priori de l'intuition : "Ce qui était visé par Kant sous le titre d'intuition pure et de schèmes de l'imaginaire transcendantal était la racine non déductible, inconstructible, présupposée par toute construction ou déduction, comme aussi non inductible, non inférable, présupposée par toute induction ou inférence empirique de la mathésis imaginaire (...) Kant pense l'espace et le temps a-priori tandis qu'ils ne peuvent être et être ce qu'ils sont que dans et par l'altérité qui y émerge, la création continue de figures autres, le déploiement des oeuvres de l'imagination radicale, que donc espace et temps ne peuvent apparaître comme "purs" que par une séparation réflexive seconde", IIS, p. 452.
- (83) IIS, p. 439.
- (84) IIS, p. 436.
- (85) Cette auto-institution est née lors de l'apparition conjointe de la philosophie et de la politique dans la Grèce du Vème s. J.F. Billeter soulignait lors des Rencontres Internationales de Genève de 1981 sur l'Egalité l'apparition du même phénomène au Vème et IVème s. av. JC, en Chine, mais avec une différence : la notion d'égalité n'apparaît pas comme un contenu de cette auto-institution.
- (86) IIS, pp. 463-468.
- (87) L'objet central du social-historique est la réflexion sur les conditions du changement des sociétés. Il ne s'attache pas au passé pour souligner son poids par l'attachement à la logique identitaire, ce qui est un fait, mais refuse de définir les ruptures, le changement qui interviennent à partir de cette logique car il ne peut découler de ses prémisses mais de l'action des hommes et de l'élément d'auto-création présent dans l'essence des sociétés, comme élément indéterminé.
- (88) "Ni l'expansion de l'économie capitaliste, ni le gouvernement, ni les lois de l'histoire, ni le parti, ne travailleront jamais pour eux. Leur destin sera ce qu'ils voudront et pourront en faire", (Le Monde, Entretien avec Castoriadis, 13.12.1977).
- (89) C'est-à-dire "Le mode d'organisation d'une diversité non ensemblissable" (IIS, p. 253). Voir également chap. VII, p. 457 et suivantes de l'IIS.

- (90) IIS, p. 204.
- (91) IIS, p. 482.
- (92) Ni divin, ni "rationaliste-scientifique", ni mythique. Le mythe pour Castoriadis est une des formes des significations imaginaires sociales.
- (93) IIS, p. 492.
3. L'Autonomie, un nouveau projet révolutionnaire radical basé sur une raison ouverte et provisoire
- (94) E/Aut., p. 25.
- (95) EGA, p. 25.
- (96) E/Aut., p. 76.
- (97) Voir "L'exigence révolutionnaire" in le C.S., p. 323.
- (98) Castoriadis nous informe sur l'origine du concept de manière peu précise, ambiguë et... ethnocentrique. La civilisation gréco-occidentale, les révolutions bourgeoises sont le siège d'une remise en cause de la transcendance, mais aussi de la civilisation chrétienne et missionnaire. Par ailleurs comme l'a souligné Billeter lors des Rencontres Internationales sur l'égalité, la remise en cause des Dieux par la raison, n'a pas été seulement l'apanage des grecs. D'autres civilisations comme la Chine l'ont posé mais sans pour autant poser la question de la relativité de la loi... N'est-ce pas là un des signes de la difficulté de passage entre l'ontologie et la sociologie, à propos de cet objet complexe qu'est la société ?
- (99) E/Aut., p. 103.
- (100) EGA, p. 18.
- (101) EMO 1, p. 62.
- (102) Castoriadis précise que le flux représentatif fait précisément voir l'imaginaire radical comme "transcendance immanente" et indique ainsi l'origine de l'âme. Il est vrai que Castoriadis refuse de se poser la question des fondements de son ontologie en terme d'une transcendance extérieure à l'homme et au monde. Il pose le principe de la non dérivabilité de la philosophie.

- (103) CS, p. 341.
- (104) CS, p. 355.
- (105) Ce qui fait écrire notamment aux Situationnistes :
"L'imaginaire social n'a jamais la pure innocence,
l'indépendance que lui prête son néophyte Cardan
(Castoriadis) (...) l'imaginaire n'est pas libre
dans une société sans esclave" (I.S. n° 10, mars 66).
- (106) IIS, p. 498.

Chap. IV : DE QUELQUES CONDITIONS POUR UNE ONTOLOGIE POSITIVE
ET UNE LOGIQUE DE L'INDETERMINE

- (1) IIS, p. 242.
- (2) CL, pp. 7-8.
- (3) CL, p. 24.
- (4) CL, p. 24.
- (5) CL, p. 17.
- (6) Castoriadis cite Rilke pour illustrer cette transfor-
mation du pensable :
*"Alors un arbre s'éleva. O pure élévation !
O chant d'Orphée ! O grand arbre de l'oreille !
Et tout se tut. Pourtant, dans le silence même
s'accomplit un nouveau début, signe et changement"*
Sonnets à Orphée I,1 trad.
J.F. Angelloz modifiée par Castoriadis
- (7) Ce que P. Rolle ne semble pas avoir saisi lorsqu'il
écrit : "C. Castoriadis plaide le droit d'introduire
l'irrationnel dans la théorie : mauvaise cause
puisqu'une notion ne peut être irrationnelle. Elle
peut seulement être insignifiante ou contradictoire
avec d'autres" ("Un prophète devant Ninive", in
NON n° 14, p. 60). Dans ses considérations critiques
P. Rolle utilise d'ailleurs les catégories de la logi-
que classique pour critiquer Castoriadis.
- (8) CL, p. 148.
- (9) Thomas S. Kuhn (1972).

- (10) CL, p. 168.
- (11) Kant en est le représentant le plus illustre, mais pas l'unique, selon Castoriadis.
- (12) Hegel en est le représentant le plus illustre, mais pas l'unique, selon Castoriadis.
- (13) C'est-à-dire les expériences empiriques qui remettent en cause une théorie énoncée (Popper). I. Lakatos élargit cette définition en considérant la falsification en terme d'un changement de problème (problem-shift); voir Lakatos I : Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes, in J. Worrall et G. Currie, 1978.
- (14) Quel est le rapport entre science et société ?
"La science est une institution au sens fort et lourd du terme et de plus en plus une institution centrale du monde contemporain" (CL, p. 215). Elle est caractérisée par une organisation bureaucratique qui incorpore une irrationalité profonde derrière le mythe de la pseudo-rationalité, à l'image de ce qu'est la société depuis le XIXème s. Elle a une dépendance matérielle, politique, sociale à l'égard de la société instituée. Un des points fondamentaux pour Castoriadis en est sa dépendance à l'égard de la métaphysique, de l'ontologie "gréco-occidentale" et du système libéral et capitaliste ou bureaucratique. De là provient la domination dans le champ des sciences du paradigme "cybernético-informationnel" qui prend le relais des paradigmes mécaniques du XVIIIème et "énergético-évolutionniste" du XIXème s. qui privilégie la quantification, l'organisation, la recherche de moyens détachée des fins.
Pour qu'un changement radical intervienne, pour que l'état de crise soit dépassé, Castoriadis ne préconise pas comme Feyerabend une séparation entre l'Etat et la science, mais une remise en cause de la séparation entre la science et la philosophie, la remise en cause de son institution. Mais il serait naïf de penser, écrit-il, que les questions posées peuvent être résolues hors de "transformations profondes de l'organisation sociale et de l'orientation historique" (CL, p. 217). Dans cette perspective, pour Castoriadis, il ne peut y avoir de politique de la science, il doit y avoir "politique pensée et pensée politique" (CL, p. 217). La transformation de la science, la transformation radicale de la société ne peut avoir lieu sans "l'auto-dépassement de la raison".
Ce qui doit donc changer ce n'est pas le contenu, la teneur et l'organisation du savoir, la substance et

la fonction de l'institution, mais *le rapport* des hommes au savoir et à l'institution.

- (15) Il ne considère cependant pas l'alternative de J. Piaget, qui dans sa classification des épistémologies, intègre la nécessité de la prise en compte de l'histoire; ce qui peut être illustré par le tableau ci-dessous de J. Piaget.

| | Antiréductionisme (structures sans genèse) | Réductionisme (genèse sans structure) | Constructivisme (structure et genèses) |
|----------------------------|--|--|--|
| Objet | 1. Platonisme | 4. Empirisme | 7. "Dialectique de la nature" |
| Sujet | 2. Apriorisme | 5. Nominalisme et Conventi- tionalisme | 8. Relativisme |
| Interaction sujet/objet | 3. Phénoménologie | 6. Identifica- tion | 9. Dialectique |

in Logique et Connaissance
Scientifique, pp. 1240-1241

- (16) Nous avons développé antérieurement la définition de la logique identitaire-ensembliste, ses présupposés, son rapport à l'organisation sociale, son domaine de validité, la dimension ensembliste du langage. Nous n'y revenons pas ici. (Voir CL, pp. 202-209).
- (17) CL, p. 210.
- (18) Voir M. Serres, "Commencements, une présentation de la Nouvelle Alliance", in Le Monde du 4.1.1980.
- (19) P. Feyerabend, in Le Monde 28.1.1982.
- (20) Pour la définition et le rôle des magmas, voir IIS, pp. 457-463.
- (20a) Voir à ce propos les travaux de J.B. Grize et de M.J. Borel.
- (21) P. Feyerabend (1979).
- (22) Etude des conséquences de contre règles qui s'opposent à certaines règles familières de l'entreprise scientifique.

- (23) Un indice n'est-il pas l'absence de textes sur l'art, la poésie ou d'autres activités "gratuites" - Castoriadis mentionne cependant en passant dans les CL (p. 22), la musique comme l'expression du dépassement de la rationalité - ainsi que la définition de "l'action humaine" non plus en termes de travail (marxisme) mais cependant toujours en termes de "praxis" (rattachement à Aristote et Marx).
- (24) Voir le DEV, pp. 205-241.
- (25) Voir EGA, p. 238, où J. Attali accuse Castoriadis de faire une "apologie de l'inaction".
- (26) Voir "l'exigence révolutionnaire", in CS.

B I B L I O G R A P H I E

I. PUBLICATIONS DE CASTORIADIS

La plus grande partie de l'oeuvre de Castoriadis sont des articles publiés dans la revue Socialisme ou Barbarie, dans d'autres revues de politique, de psychanalyse, ou des textes de conférences, de rencontres publiques (excepté "l'Institution Imaginaire de la Société" en bonne partie et "Devant la Guerre"). Dans la bibliographie, nous ne suivons pas l'ordre chronologique de publication des textes, mais celui de la nouvelle édition des textes de Socialisme ou Barbarie établi par Castoriadis lui-même, en indiquant cependant, entre parenthèses, les années originaires de publication. Pour les textes publiés après la dissolution du groupe "Socialisme ou Barbarie", nous avons adopté un ordre chronologique à partir de 1968, en mettant à part cependant les interviews de Castoriadis dans divers journaux et revues.

Abréviations 1. Oeuvre disponible

- Ep. "Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science", octobre 1968, in l'Inconscient, n° 8, Paris, P.U.F., pp. 47-87.
- La Brèche, (1968), (sur mai 1968) avec E. Morin et Cl. Lefort, Paris, Fayard, 142 p.
- M.M. "Le monde morcelé", automne 1972, in Textures, n° 415, Braine-l'Alleud (Belgique), pp. 3-40.
- Tech. "Technique, mars 1973, in Encyclopaedia Universalis, vol. 15.
- Sté b. 1 La Société bureaucratique 1; les rapports de production en Russie (1946-1949) 1973; Paris, U.G.E., coll. 10/18, 441 p.
- Sté b. 2 La Société bureaucratique 2; la révolution contre la bureaucratie, (1949-1963) 1973; Paris, U.G.E., coll. 10/18, 438 p.
- EMO 1 L'expérience du Mouvement Ouvrier 1; comment lutter ? (1949-1958) 1974, Paris, U.G.E., coll. 10/18.
- EMO 2 L'expérience du Mouvement Ouvrier 2; Prolétariat et organisation, (1949-1958), 1974, Paris, U.G.E., coll. 10/18, 427 p.
- I.I.S. L'Institution Imaginaire de la Société, 1975, Paris, Seuil (2e édition revue et corrigée), 497 p. (thèse avec M. Serres).

- DEV "Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'" 1977, in "Le Mythe du développement" sous la direction de C. Mendes, Paris, Seuil, pp. 205-241.
- D.I. "La découverte de l'imagination", 1978, in Libre 3, Paris, Petite bibliothèque Payot, pp. 151-191.
- CL Les Carrefours du Labyrinthe, (1968-1977), 1978, Paris, Seuil, 315 p. (contient les deux articles de redéfinition théorique après le marxisme publiés in l'Inconscient, n° 8, octobre 1968 et in Texture, n° 4/5, 1972).
- CMR 1 Capitalisme moderne et révolution 1; L'impérialisme et la guerre; (1947-1954), 1974, Paris, U.G.E., coll. 10/18, 439 p.
- CMR 2 Capitalisme moderne et révolution 2; Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne, (1954-1965), 1979, Paris, U.G.E., coll. 10/18, 1979, 315 p.
- Sté fr. La Société française, (1948-1978), 1979, Paris, U.G.E., coll. 10/18, 314 p.
- CS Le Contenu du Socialisme, (1973-1979), 1979, Paris, U.G.E., coll. 10/18, 439 p.
- DG1(L) "Devant la guerre 1", in Libre 8, 1980, Paris, Petite bibliothèque Payot, pp. 217/250.
- E/Aut. De l'Ecologie à l'Autonomie, avec D. Cohn-Bendit et le public de Louvain-la-Neuve, 1981, Paris, Seuil, coll. Techno-critique, 125 p.
- EGA "Nature et valeur de l'égalité", 1981, (conférence et table ronde), in XXVIIIe Rencontres Internationales de Genève, Neuchâtel, La Baconnière, pp. 11-117.
- D.G. Devant la guerre, 1981, Paris, Fayard, Livre de Poche, 312 p.

2. Entretiens dans journaux et revues

"Entretien avec C. Castoriadis", 13.12.1977 (E.A. Malem), in Le Monde.

Les partis communistes sont des cadavres vivants", 16.12.1981 (G. Dupuy), in Libération.

"Lo ocurrido en Polonia demuestra la quiebra total del comunismo como régimen de una sociedad que intenta moverse", 27.12.1981 (F. Fidalgo), in El País.

"Le régime se succèdera à lui-même", 12.11.1982, in Libération.

"Marx aujourd'hui", mai, juin, juillet, août 1983, in Lutter n° 5.

"Cent vingt ans d'histoire du marxisme qui pèsent deux milliards de tonnes", jour ? mois ? 1983, in Libération, (copie ronéotypée proportionnée par les archives du journal Libération, sans date).

II. PUBLICATIONS CONCERNANT L'OEUVRE DE CASTORIADIS

DOMENACH J.M., : Enquête sur les idées contemporaines, 1981, Paris, Seuil, (chapitre 7, les nouveaux libertaires, pp. 66-77).

GUILLERM A. : "Le retour de Socialisme et barbarie ", juillet/décembre 1973, in l'Homme et la Société, n° 20, pp. 309-311.

Internationale Situationiste : "De quelques questions théoriques sans questionnement ni problématique", mars 1966, in Internationale Situationiste n° 10, pp. 41-43, 77-79.

Internationale Situationiste : "Lire I.C.O.", octobre 1967, in Internationale Situationiste, pp. 63-64.

LEFORT C. : Eléments d'une critique de la bureaucratie, 1979, Paris, Gallimard, 377 p.

LEFORT C. : "Maintenant!" 1977, in Libre n° 1.

ROLLE P. : "Socialisme ou Barbarie", août 1981, in Non. Repères pour le Socialisme, n° 8, pp. 129-143.

ROLLE P. : "Un prophète devant Ninive", août 1982, in Non. Repères pour le Socialisme, n° 14, pp. 52-61.

III. BIBLIOGRAPHIE GENERALE

ADORNO T., POPPER K. (1979) : De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales, Bruxelles, Complexe, 176 p.

Autogestion et Socialisme 1966/1976 (avril 1977) : Etudes, débats, documents, n° 37-38, Paris, 325 p.

BALIBAR E. (1974) : Cinq études du matérialisme historique, Paris, Maspéro, 295 p.

BIELGALSKI Ch. (textes réunis par) (1978), in Arguments 4 : "Révolution/classe/parti", Paris, U.G.E., 316 p.

BERTOLO A., etc. (1982) : L'imaginaire subversif, interrogations sur l'utopie, Lyon, Genève, Rome, Noir, atelier de création libertaire, 185 p.

BLANCHÉ R. (1972) : L'épistémologie, Paris, PUF, coll. Que Sais-je ?, 124 p.

BOREL M.J. (1974) : "Raisons et situation d'interlocution. Introduction à une étude de l'argumentation. Recherches sur le discours de l'argumentation", in Revue européenne des sciences sociales n° 32, pp. 65-93.

BOREL M.J. (1978) : Essai sur le problème du sujet dans le langage et la logique, Lausanne, L'Age d'Homme, 262 p.

BOUVERESSE P. (1981) : Karl Popper, Paris, Vrin, 199 p.

CASTORIADIS-AULAGNIER P. (1975) : La violence de l'interprétation, Paris, PUF, 375 p.

Collectif d'auteurs (1969) : Le Centenaire du Capital, décades du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Paris, Mouthon, 341 p.

COLLETTI L. (1975) : Politique et philosophie, Paris, Galilée, 145 p.

DESCAMPS CH. : "Claude Lefort, le peuple et le pouvoir", in Le Monde du 7.11.1982.

DESCOMBES V. (1979) : Le Même et l'Autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978), Paris, Minuit, 224 p.

DURAND G. (1969) : Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Bordas, 547 p.

- FEUER L.S. (1978) : Einstein et le conflit des générations, Bruxelles, Complexe, ed. PUF, 381 p.
- FEYERABEND P. (1979) : Pour une théorie anarchiste de la connaissance, Paris, Seuil, 349 p.
- GABEL J. (1962) : La fausse conscience, Paris, Minuit, 273 p.
- GABEL J. (1979) : Sociologie de l'aliénation, Paris, PUF, 209 p.
- GARCIA MARQUEZ G. (1957) 1982 : De viaje por los países socialistas, Bogota, La Oveja Negra, 208 p.
- GILLE D., STENGERS I. (juin 1982) : Compte-rendu du colloque de Cerisy-la-Salle sur le thème : "L'auto-organisation : de la physique au politique", in Krisis n° 2, Bruxelles, pp. 21-29.
- GRANIER Jean (1980) : Penser la praxis, Paris, PUF, 333 p.
- KUHN T.S. (1962) 1972 : La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 246 p.
- KORSCH, MATTICK, PANNEKOEK, RUHLE, WAGNER (1973) : La contre-révolution bureaucratique, Paris, UGE, 305 p.
- LE DOEUFF M. (1980) : L'imagination philosophique, Paris, Payot, 222 p.
- MALRIEU PH. (1967) : La construction de l'imaginaire, Bruxelles, Dessart, 246 p.
- MANONI L. (1969) : Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène, Paris, Seuil, 236 p.
- NAUD J. (1979) : Une philosophie de l'imagination, Montréal-Tournai, Bellarmin, 168 p.
- PESSIS-PASTERNAK G. : P. Feyerabend, anarchiste de la connaissance", in Le Monde du 28.2.1982.
- PIAGET J. (1970) : Psychologie et épistémologie, pour une théorie de la connaissance, Paris, Gonthier, 197 p.
- PIAGET J. (1967) : Logique et connaissance scientifique, Paris (dir.) NRF, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1345 p.
- PRIGOGYNE I., STENGERS I. (1979) : La Nouvelle Alliance, Paris, Gallimard, 302 p.

SARTRES J.P. (1969) : L'imagination, Paris, PUF, 144 p.

SERRES M. : "Commencements, une présentation de la 'Nouvelle Alliance'", in Le Monde du 4.1.1980.

WHITE TIM (1983) : Mouches, Paris, AMP.

T A B L E D E S M A T I E R E S

| | <u>page</u> |
|---|-------------|
| INTRODUCTION | I |
| Chapitre I. LES LIMITES D'UNE POLITIQUE DE L'AVANT-GARDE | 1 |
| 1. Socialisme ou... Barbarie | 1 |
| 2. Les conflits révélateurs d'impasses et enjeux politiques et théoriques | 12 |
| 3. Un tournant décisif | 22 |
| Chapitre II. L'ABANDON DE L'IDEOLOGIE MARXISTE | 27 |
| Chapitre III. UNE CRITIQUE DES FONDEMENTS DE L'ONTOLOGIE "GRECO-OCCIDENTALE" A PARTIR DE L'IMAGINAIRE RADICAL ET DE L'HISTOIRE | 40 |
| 1. La découverte et l'occultation de l'ima- gination dans l'ontologie "gréco- occidentale" | 47 |
| 2. Imaginaire radical et société instituant/ institué | 56 |
| 3. L'Autonomie, un nouveau projet révolution- naire radical basé sur une raison ouverte et provisoire | 69 |
| Chapitre IV. DE QUELQUES CONDITIONS POUR UNE ONTOLOGIE POSITIVE ET UNE LOGIQUE DE L'INDETERMINE | 76 |
| NOTES ET REFERENCES | |
| BIBLIOGRAPHIE | |

IV. REPERE CHRONOLOGIQUE

| DATES | PRINCIPALES ETAPES DU DEVELOPPEMENT DE LA PENSEE DE CASTORIADIS ET PUBLICATIONS | ACTIVITES DE CASTORIADIS |
|-----------|---|---|
| 1922 | | Naissance de Castoriadis |
| 1939-42 | | Participation au PC grec sous l'occupation |
| 1942 | | Adhésion à la fraction trotskiste de Spiro Stinas |
| 1949 | <p><i>Participation à SOB</i> 1er n° de la revue SOB (40e et dernier n° en 1965)</p> <p>Sté b. 1 (1946-1949) Sté b. 2 (1949-1963) EMO 1 (1949-1958) EMO 2 (1949-1958)</p> | Rupture avec le trotskisme et fondation de SOB (voir plateforme) |
| 1954/55 | <i>Tournant décisif : Contenu du Socialisme I et II</i> | |
| 1960/1964 | <i>Rupture avec le marxisme</i> | |
| 1966 | | Dissolution de SOB |
| 1968 | <i>"La Brèche" avec Morin, Lefort</i> | Mai 68 en France |
| 1968 | <i>Epilégomènes... Redéfinition théorique complète</i> | Participation à la revue <u>Textures</u> et à l' <u>Inconscient</u> |
| 1972 | Le Monde Morcelé | |
| 1975 | l'Institution Imaginaire de la Sté | |
| 1978 | <i>Critique radicale de l'ontologie occidentale : la découverte de l'imagination</i> | |
| 1977 | <i>Réflexions sur une nouvelle ontologie, une nouvelle logique et un nouveau projet révolutionnaire : l'Autonomie</i> l'exigence révolutionnaire (1977), les Carrefours du Labyrinthe (1978), de l'Ecologie à l'Autonomie (1981), Nature et valeur de l'égalité | Participation à <u>Libre</u> avec M. Abensour, P. Clastres, M. Gauchet, C. Lefort, M. Luciani, K. Pomian; séminaire sur développement et rationalité à Figline-Valdarne (Brésil) 1977, rencontres internationales de Genève sur l'égalité en 1981; séminaire sur l'autonomie et l'écologie à Louvain-la-Neuve en 1981 |

DE LA «RAISON-CALCUL» À LA PENSÉE «ÉLUCIDATION» CHEZ C. CASTORIADIS

A partir d'une observation de la psyché et du «social-historique», Cornélius Castoriadis déduit que la nature de ces êtres est «indéterminée», que ces derniers ont une puissance de création occultée par l'histoire de la pensée dans son courant central, et de la pensée politique en particulier. Castoriadis procède alors à une critique systématique de la «raison-calcul» en proposant une pensée «*élucidation*». Dans cet article nous suivons les étapes importantes de la *déconstruction* que l'auteur opère et nous nous demandons si la réintroduction de l'interrogation ontologique partant de la nature des êtres «indéterminés» suffit à fonder une philosophie positive et une pensée de l'action des hommes et de «l'auto-institution» des sociétés.

*Où personne n'était,
nous devons devenir.*

C. Castoriadis

«Ce qui ne se laisse pas calculer se laisse encore penser» (3, p. 57)¹, écrit Castoriadis dans un texte fondamental sur la psychanalyse où apparaît une des mutations théoriques les plus significatives de son œuvre. Quelle est la nature d'un tel objet pour que vacille la «raison-calcul» à son approche? Castoriadis s'interroge sur la nature de la psyché et du «social-historique». Après Nietzsche, mais d'une autre manière, il pose la nécessité d'un *renversement complet* de la philosophie «gréco-occidentale», qui remet en cause le statut et le rôle de la pensée à partir d'une interrogation ontologique. Il postule l'abandon de la «raison-calcul»² et l'adoption d'une pensée «*élucidation*»³ qui puisse rendre compte de la spécificité de l'imaginaire «radical» et social et rétablir la possibilité d'une pensée, d'un rapport entre la pensée et l'action, enfin d'une action «autonome» et créatrice des

individus et des sociétés. Mais *la raison «élucidation» postulée par Castoriadis est-elle une pensée possible?* Notre propos est de fournir une réponse à cette question.

On peut lire l'œuvre de ce philosophe de multiples manières⁴. Notre choix répond à trois objectifs. Il s'agit d'essayer de comprendre pourquoi les textes de Castoriadis «nous parlent», nous font «penser». Nous tentons une lecture qui, s'inspirant de travaux et de questions d'épistémologie, se veut philosophique. Depuis Hegel, nous connaissons l'ivresse et les limites de la philosophie de système. Par ailleurs, il ne nous paraît pas possible de confiner la philosophie au rôle moral que lui réserve par exemple un Piaget. Par une lecture philosophique, nous voulons donc prendre en compte la réflexion sur la connaissance et ce qui la dépasse. Finalement, l'impression de schizophrénie trop souvent ressentie en observant le fossé entre l'Université et la réalité quotidienne, politique ou culturelle conduit à une interrogation sur la nature, sur le statut, sur le mode de construction et la finalité de la raison. La pensée de Castoriadis, qui s'élabore dans un dialogue constant avec la société, peut être une des tentatives pour dépasser cette séparation entre l'Université et la Cité.

Comment se présente l'interrogation ontologique — centrale pour Castoriadis — dans la tradition philosophique? Dans la philosophie grecque, depuis Parménide, la question de l'Être est un noyau d'apories qui ont donné lieu à de multiples interprétations. Dans l'affirmation ontologique: «Il est» ou «Être est», Parménide pose l'identité du Penser et de l'Être, mettant l'Être à la mesure du Penser. Et lorsqu'il affirme: «Non, tu ne plieras pas l'Être au non-être», il pose l'impossibilité de l'existence du non-être. L'Être est alors séparé du Devenir, le Même de l'Autre, une opposition qui ne sera dépassée ni par la dialectique de Platon, ni par Aristote.

Depuis peu, les sciences de la nature, la physique en particulier, ont renouvelé la problématique ontologique en discutant de la réalité des entités manipulées et du statut du langage utilisé. Les sciences humaines, dans leur effort pour penser l'émergence du singulier plutôt que les régularités, en sont venues aussi à se poser des questions ontologiques à propos du sujet, du rapport du sujet et de l'objet, de la finalité, etc.⁵ On notera cependant que la question ontologique n'est plus posée en soi mais qu'elle est toujours intégrée à une réflexion sur la pratique de la connaissance et sur le rôle des sciences dans la société. Confronté à un objet fuyant et complexe, le chercheur est amené à s'interroger sur l'Être et les

«étants» au moment même où il réfléchit sur ses démarches de connaissance.

Comment Castoriadis aborde-t-il la question ontologique? Pour savoir ce qu'il en est de l'homme et du «social-historique», il pense qu'il est vain de rechercher un nouveau système qui puisse expliquer de manière cohérente le réel et qu'il faut procéder plutôt à une *déconstruction* systématique de la pensée dominante en réintroduisant l'interrogation ontologique dans toute démarche de pensée et d'action. De Platon à Marx, selon Castoriadis, la pensée, et la pensée du politique en particulier, s'est présentée comme une application de la théorie de l'essence à l'individu, à la société et à l'histoire, et les traces de cette emprise sont visibles dans l'histoire de la pensée, mais aussi dans les tendances mêmes de l'institution de la société. «La question de la vérité exige que nous affrontions *l'idée elle-même*, que nous osions, le cas échéant, en affirmer l'erreur ou en circonscrire les limites» (5, p. 325). Castoriadis se fixe alors un programme théorique et politique de *déconstruction radicale*, «la démonstration précise et détaillée, cas après cas, de cette pensée et des nécessités internes, d'après son mode d'être, qui l'ont amenée à occulter ce qui me paraît essentiel» (2, p. 7). Il nous annonce qu'il en découlera la nécessité d'une nouvelle conception de la pensée, du politique, et «une nouvelle conception du rapport entre pensée politique et philosophique» (5, p. 326).

L'orientation explicite vers une pensée «ouverte» n'est pas présente dès le début dans l'œuvre de Castoriadis. Elle apparaît peu à peu et devient évidente avec la remise en cause du paradigme marxiste-léniniste. Leur raison troublée par la pesanteur du positivisme qui imprègne la démarche des groupes et partis se réclamant du marxisme comme d'une «grande religion laïque rationaliste» (1, p. 48), les officiants ont laissé échapper leur objet, à savoir l'homme et l'histoire.

Ce qui nous intéresse chez Castoriadis, par rapport au problème que nous nous posons, ce n'est cependant pas tant son affirmation ontologique, les modalités de son apparition dans son œuvre, son élaboration et son influence sur la pensée de l'auteur. Comment une telle pensée opère-t-elle lorsqu'à propos de la psyché et du «social-historique» elle refuse de «calculer» pour «élucider»? Une telle pensée n'est-elle pas en train de se dissoudre en postulant une telle démarche?⁶ La pensée de Castoriadis n'a pas une véritable identité organique. A l'image des métaphores de Nietzsche, elle opère des explorations successives en articulant des

éclairages partiels autour d'un noyau central qui se déplace d'un champ à un autre, liant ainsi la critique du marxisme à celle des savoirs.

Comment lire cette pensée? Une lecture structuralo-génétique est impuissante à saisir ce que Castoriadis nous dit (toute lecture logique est réductrice), mais surtout ce qu'il ne nous dit pas explicitement. En effet, quelque chose apparaît *en creux* dans sa déconstruction, que seule une lecture attentive au dynamisme, à l'énergie, à la vie d'une telle pensée peut saisir. En fait, en lisant Castoriadis, on ne cesse de communiquer. Le texte suscite une relation active entre sujets et objets. En prenant pour objet le rapport de la raison avec ce qui lui est extérieur, Castoriadis évite l'ennui du formalisme et ouvre des horizons; plus même: en usant de procédés heuristiques (une manière de se promener du pensable vers ce qui le déborde), il nous conduit à postuler que si tout peut être pensé, tout n'est pas compréhensible pour une «raison-calcul». C'est donc à la condition de suivre le mouvement du texte que nous pouvons saisir ce dont il est question et en quoi cela nous concerne.

Nous risquons cependant d'être pris dans une contradiction indépassable du point de vue de l'épistémologie standard: comment décrire la logique interne d'une pensée, ses procédures, notre rapport à elle, alors que cette pensée revendique précisément une remise en cause des fondements d'une telle analyse? Pour avancer, appliquons à Castoriadis l'une de ses remarques à propos de Marx:

Chez les auteurs importants, les conceptions ne sont jamais pures, leur mise en œuvre au contact du matériel qu'ils essaient de penser dévoile autre chose que ce qu'ils pensent explicitement, les résultats sont infiniment plus riches que les thèses programmatiques. Un grand auteur, par définition, pense au-delà de ses moyens. (2, p. 242)

S'il est impossible de réaliser le rêve de Leibniz qui, pour comprendre le désaccord de deux personnes, se proposait de prendre un papier, un crayon et de «calculer» les termes du litige, une autre approche nous semble plus appropriée à cet objet «sauvage». Peut-être qu'en choisissant d'observer les *résonances* que produit une telle pensée et la *lisière mobile* qu'elle établit entre le Même et l'Autre, entre le formel et l'indéterminé, entre le pensable et l'impensable, entre le dicible et l'indicible, nous pourrions, par touches successives, approcher la nature, les enjeux, les

limites ainsi que l'œuvre d'une raison «élucidation». Un trajet de nomade qui, dans la nuit du labyrinthe parcouru en tous sens depuis Parménide, choisit la voie de l'incertitude, du dehors, pour interpeller, nourrir la pensée du dedans, sans tout réduire à celle-ci.

Castoriadis développe longuement à propos du *marxisme*, de la *psychanalyse*, de la *philosophie «gréco-occidentale»*, des *sciences sociales*, de *l'histoire des sciences* et de la *logique*, la question des fondements de sa conception de la raison comme «élucidation», en fonction de son projet politique d'autonomie. Limitons-nous ici à dégager la dynamique de certaines parties de la déconstruction et ce qui en découle.

L'auteur dégage les éléments positivistes dans la pensée (philosophique, logique, historique, économique) de Marx et il formule la thèse suivante, à propos du rapport entre une théorie et une réalité «social-historique»: «Il y a un lien solide entre des éléments centraux de la pensée de Marx et ce qu'est devenu le marxisme»⁷. Les hommes ne peuvent avoir qu'un rapport d'aliénation avec une théorie qui se présente comme un savoir total et par ailleurs comme une religion laïque. En d'autres termes, la théorie dans ce cas a perverti le réel. Pourtant Castoriadis, qui pose comme fondamental le rapport théorie/pratique, ne le met pas en œuvre dans ses travaux où il analyse l'évolution du marxisme. Les insuffisances théoriques dénoncées (dont le positivisme) lui suffisent pour expliquer les conséquences qu'il décrit dans les partis, les groupes, les gouvernements se réclamant du marxisme. On se demande alors comment il se fait qu'une pensée devienne idéologie, non seulement dans la logique interne de son développement, mais surtout dans son rapport à une réalité historique? Le fantasme du savoir total suffit-il à expliquer l'aliénation des consciences dans les idéologies et la bureaucratisation d'organisations se réclamant de celles-ci? Comment comprendre que des mouvements politiques — il est vrai, ailleurs qu'en Europe — se réclament encore et toujours de Marx dans leurs actions? Les lectures des œuvres de Marx, comme celles d'autres auteurs, ne sont-elles pas multiples dans leurs effets historiques et personnels?

Dans cette première déconstruction, Castoriadis se distance des institutions et des courants politiques qui, selon lui, sont à côté de l'homme et de l'histoire; mais dans son analyse il ne met pas en œuvre le rapport entre la théorie et la réalité «social-historique», dont il critiquait l'absence dans le marxisme. Cette ambiguïté apparaît clairement lorsque Castoriadis reconnaît la

valeur de l'œuvre de Marx, mais rejette le marxisme. Il s'en tire par une critique théorique qui est en fait un choix politique et existentiel, et non par l'analyse exhaustive d'un système de pensée et de son rapport au réel. D'un point de vue épistémologique, ce paradoxe nous montre que la logique de l'évaluation d'une théorie obéit à d'autres critères que ceux d'une «raison-calcul». Le point le plus notoire peut-être est la piste esquissée par Castoriadis quand il observe: «toute détermination rationnelle laisse un *résidu* non rationnel et non déterminé et le résidu est tout autant essentiel que ce qui a été analysé» (2, p. 76). Le rapport du Même à l'Autre qui deviendra le noyau central de la pensée de Castoriadis sous la forme de l'imaginaire «radical» est, pour l'instant, exprimé sous forme de «résidu», qui reste, qui se dépose, à l'image de l'opération chimique. La raison «élucidation» est nommée, mais est-elle déjà à l'œuvre? Son ombre est là, présente dans ce rejet «en bloc» du marxisme, édifice imposant qui, pour Castoriadis, a voilé l'horizon culturel et politique en conduisant la pensée et l'action vers l'impasse.

Castoriadis poursuit sa réflexion dans le domaine de la *psychanalyse*. Rejoignant les romantiques dans la fonction de création qu'il attribue à l'imagination, il découvre que l'objet central de la psychanalyse — la psyché — présente une analogie avec le «social-historique», celle d'être «surgissement de nouveau et capacité d'exister dans et par la position d'images indéterminées» (6, p. 16). Castoriadis n'effectue pas le parcours de Freud pour y chercher un nouveau paradigme qui explique l'homme et la société. Les questions sur la nature du «social-historique» sont déplacées vers un nouvel objet. Un raisonnement ontologique de type analogique est l'occasion d'une traversée inédite de la psychanalyse. Ce procédé, souvent à l'origine de grandes découvertes dans d'autres secteurs, permet à Castoriadis de continuer sa déconstruction sous une forme originale, en repérant un nouvel être indéterminé, la psyché.

Pour mieux cerner le rapport de la pensée à ces êtres indéterminés que sont le «social-historique» et la psyché, Castoriadis s'interroge ensuite sur la place attribuée à l'imagination dans la *philosophie «gréco-occidentale»*. Il constate qu'Aristote, Kant, Fichte, Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty ont détecté diversement et souvent incidemment l'imagination. Mais ils ont occulté sa puissance novatrice, dit-il, car elle les aurait obligés à réviser fondamentalement leur ontologie et leur logique. Il est impossible de rendre compte de la démarche extrêmement intéressante de Cas-

toriadis à propos d'Aristote. Voyons en résumé de quoi il est question. Selon Castoriadis, Aristote distingue deux formes de l'imagination: «l'imagination seconde» qui appartient aux pouvoirs cognitifs, dont les produits sont vrais ou faux, et «l'imagination première» située à une couche beaucoup plus profonde que celle de l'affirmation et de la négation: cette dernière ne peut être mise en relation avec la vérité logique et ontologique, ni placée sous leur coupe à cause de sa nature indéterminée et première. Au contraire, elle met en question le mode d'accès du NOUS à ses pensables propres. Si «l'âme ne pense jamais sans phantasme, il y a donc phantasme de l'essence de ce qui est selon ce qu'il était à être» (4, p. 185)⁸. Des phantasmes, œuvres de l'imagination première, et d'elle-même par conséquent, impossible de dire ce qu'ils sont et comment ils sont. Aristote, nous dit Castoriadis, voyait donc que la possibilité de penser repose sur quelque chose qui n'est ni vraiment intelligible, ni vraiment sensible, qui n'est pas de l'ordre du vrai et du faux et qui n'habite donc pas dans les régions de l'être établies par l'ontologie traditionnelle. Cette possibilité fait éclater les déterminations de l'être et du savoir «et cela non au profit d'une transcendance, mais d'une puissance de l'âme, indéterminée et indéterminable en même temps que déterminante» (4, p. 189). Il est aisé, conclut Castoriadis, de saisir pourquoi Aristote, qui a eu le courage de signaler ce qu'il a vu, même de manière indirecte, n'essaie pas de mettre sa découverte en relation avec la totalité de son système ontologique.

D'un point de vue épistémologique, dans la déconstruction maintenant à l'œuvre, le même procédé analogique est une nouvelle fois utilisé, mais est-il opératoire? Castoriadis pense *contre* ce qu'il nomme la philosophie «gréco-occidentale». Il pose comme thèse un ennemi massif à débusquer, et comme anti-thèse la présence de l'indéterminé dans son regard. Cette dialectique négative a une valeur heuristique, rhétorique et politique; elle a l'avantage de faire voir les enjeux et le but que Castoriadis se propose d'atteindre, mais elle nous laisse sur notre faim quant à son objet — la pensée «élucidation» — dans cette traversée de la philosophie. L'adversaire est-il si monolithique? La philosophie grecque ne commence pas avec Platon; or Héraclite, les présocratiques, n'apparaissent pas chez Castoriadis. De même: silence total sur Nietzsche, pour qui la volonté de puissance fondée sur la vie joue pourtant un rôle similaire à celui de l'imagination dans la remise en cause de la raison. Et Nietzsche n'attaque-t-il pas aussi, au nom d'une libération de la raison, le Socrate de

Platon? Quels seraient enfin les rapports entre Heidegger et Castoriadis?⁹ La caricature mise en scène signale certes ce qu'elle rejette, mais elle voile encore l'objet qu'elle sert à approcher, la pensée «élucidation». On peut se demander si le changement de nature de la raison que cherche à formuler Castoriadis en partant d'un abord radicalement différent de la question de l'Être n'implique pas autre chose qu'une déconstruction négative? Une fois dénoncé le carcan d'une pensée qui occulte la puissance de changement radical que possèdent les êtres indéterminés, une fois mise en valeur la spécificité de l'imaginaire «radical» et social, quels sont les *nouveaux problèmes* à résoudre pour définir la «raison-élucidation»?¹⁰

Si le réel n'est pas seulement rationnel mais aussi indéterminé, y a-t-il une pensée possible du monde, de l'homme, de la société, de l'histoire? En tentant de répondre à cette question, Castoriadis nous semble rester prisonnier d'un dilemme, celui du choix impossible entre tautologie et poésie. Suffit-il de poser le caractère indéterminé de certains êtres pour disposer des bases nécessaires à une nouvelle ontologie et à une nouvelle logique? Pour nous glisser dans le jeu d'ébauches qu'il propose, qui ne doit rien à la définition stricte de concepts exacts, ni à la cohérence d'un système, appliquons encore une fois à Castoriadis une de ses pensées sur Freud:

Notre rapport vrai à une telle pensée (qui crée des figures) ne peut que viser à retrouver ce moment de déchirement créateur, cette aube différente et recommencée où d'un coup les choses prennent une autre figure dans un paysage inconnu (3, p. 21).

Dans cette naissance fragile, c'est une *activité pensante* qui se déroule sur un nouveau terrain, celui, aride, du savoir institutionnalisé: l'histoire des sciences de la nature¹¹ et des sciences humaines. Passage du politique, depuis «Socialisme ou Barbarie», au champ des savoirs où l'on découvre que la démarche, la problématique de Castoriadis ne sont pas isolées, que des convergences — parfois contradictoires — apparaissent avec des chercheurs d'autres domaines qui discutent dans un certain «climat culturel», autour de problèmes communs, comme l'ordre et le désordre, l'auto-organisation, les morphologies, etc. En quoi le postulat de «l'indéterminité» de la psyché et du «social-historique» rejoint-il les discussions actuelles dans les sciences dites «dures» et dans les sciences humaines? Pour en comprendre certains aspects signalons quelques-uns des phénomènes qu'il

contribue à mettre en lumière dans le débat autour du déterminisme.

René Thom relève de manière polémique un trait fondamental de l'épistémologie française contemporaine: «Tous glorifient outrageusement le hasard, le bruit, les fluctuations, tous rendent l'aléatoire responsable du monde [...], soit de l'émergence de la vie et de la pensée de la terre»¹². Michel Serres, interrogeant René Girard lors du colloque sur l'auto-organisation: «Pouvez-vous imaginer un ordre qui ne découle pas du désordre?», reconnaît implicitement le paradoxe d'une telle relation. Le Même découlerait de l'Autre. Il écrit ailleurs: «Oui, le désordre précède l'ordre et seul est réel le premier»¹³. Edgar Morin, quant à lui, écrit: «Ce qui est seul réel, c'est la conjonction de l'ordre et du désordre»¹⁴. Pour lui, le problème de toute connaissance humaine est celui de concevoir cette conjonction. Ilya Prigogine aussi affirme: «Nous avons besoin à la fois de schémas déterministes et de schémas aléatoires pour décrire la complexité inattendue des phénomènes»¹⁵.

Castoriadis, dans le contexte de ce débat sur le déterminisme, précise:

Je ne conteste pas la validité partielle ou par strates de l'attitude déterministe, je ne dis pas tout est hasard, mais cette strate causalement déterminée n'épuise pas *ce qui est*. Ce sont deux thèses ontologiques qui s'affrontent: celle traditionnelle pour qui l'être est déterminé de part en part; et la mienne: ce qui est, chaos à stratifications irrégulières. (7, p. 182)

Mais cette «indéterminité» des êtres ne produit pas forcément du nouveau, elle en est une condition. Pour Castoriadis, il y a création dans la mesure où il y a position d'une *nouvelle signification* par les hommes et les sociétés, ce qui fait appel à la conscience et à l'autonomie¹⁶. Il réaffirme aussi que cette base ontologique lui est nécessaire pour défendre les positions politiques qui sont les siennes, car «on ne peut croire à une possibilité de transformation sociale que dans un monde où une authentique création est possible» (7, p. 183). Cette *position métaphysique* apparaît même comme la base fondamentale de son ontologie et de sa démarche de connaissance.

Cette centration sur l'indéterminé, sur le désordre revêt donc divers visages: *position métaphysique et choix politique* pour Castoriadis, *choix méthodologique* pour Morin, Feyerabend, et même nouveau paradigme pour J. P. Dupuy¹⁷. On peut se deman-

der cependant si sa façon de faire suffit à Castoriadis pour assurer le passage d'une «raison-calcul» à une pensée «élucidation» et surtout définir positivement la nature et les procédés de cette pensée? Rappelons que ce qui l'intéresse n'est pas tant d'opérationnaliser ses recherches ontologiques¹⁸ que d'engager une réflexion philosophique sur le *sens*. En procédant ainsi, il crée un nouveau type d'«étants» situés au-delà de la pensée rationnelle dominante: «Résoudre un problème, c'est toujours en poser d'autres, chaque tête coupée de l'Hydre en fait surgir plusieurs et nos interrogations dernières ne s'appauvrissent pas avec le temps» (3, p. 148). Une pensée «élucidation» est donc pour Castoriadis synonyme de son projet d'autonomie politique: «l'ouverture du système par rapport à sa propre législation, sa capacité de transformer lucidement les lois qu'il s'était jusqu'alors données, y compris son propre domaine cognitif» (7, p. 328). Dans ce rôle où le progrès n'a pas de sens, la philosophie n'est pas une science, car l'on ne peut fonder scientifiquement l'idée de liberté. Est-elle cependant l'œuvre des «fonctionnaires de la vérité» comme les appelle Michel Serres, insérés dans le monde des savoirs institués? Tout en désirant l'unification des savoirs, Castoriadis ne s'explique pas sur ce point.

En résumé, Castoriadis réclame une ontologie qui ne soit pas séparée de la démarche de connaissance et de l'action; une ontologie qui n'est ni une méthodologie nouvelle des sciences humaines, ni un modèle ou un paradigme censé pouvoir s'appliquer aux divers savoirs sur l'homme et les sociétés. Sa démarche a cependant une particularité. Il est difficile d'en rendre compte autrement qu'en empruntant sa dynamique et son langage. Un observateur ne peut décrire et évaluer un tel savoir de l'extérieur, car celui-ci se place hors de l'échelle des savoirs institués, il se présente comme un «méta-savoir». En ce sens, Castoriadis remet en cause l'idée que la philosophie et l'épistémologie puissent être conçues comme des disciplines séparées et il lie implicitement le savoir et le politique. Son point de vue ontologique s'accompagne d'une pensée sans clôture, qui refuse toute vérité supérieure, toute transcendance.

En quel sens peut-on dire alors qu'une telle démarche atteint la vérité? Et quelle vérité? L'échange, la confrontation, la rivalité des points de vue lui est constitutive; la notion de vérité ne peut être en conséquence que provisoire. Par ailleurs, une telle démarche se donne elle-même comme faisant partie de la sphère du monde; comment s'assurer alors que la démarche de la connais-

sance n'est pas un phénomène refermé en soi? Pour Castoriadis, la réponse ne peut être trouvée dans la seule pensée elle-même, car une telle approche n'est possible que dans l'articulation du théorique et de la lutte politique. C'est donc la thèse du monde qui est avancée pour resituer la raison dans l'entendement et l'action. Et l'on peut constater que plus une telle pensée se développe, plus le langage devient poétique. La réflexivité opère dans la démarche de Castoriadis, qui nous semble être une des expressions originales et courageuses de la crise actuelle de la pensée occidentale. Le désir de l'être et du sens surgit et s'affirme là où les discours politique, sociologique, épistémologique font silence. Et ce qui déborde la rationalité présente indique précisément de nouveaux possibles, de nouveaux sens, une nouvelle étape dans cette crise qui ne peut être résolue seulement dans et par la pensée.

Bien sûr, «la lumière de la plaine a disparu, les montagnes qui la délimitent ne sont plus là, le rire innombrable de la mer grecque est désormais inaudible» (3, p. 50). Le malaise d'un intellectuel, d'un homme d'action enfermé dans une rationalité, une culture, un univers politique comme dans un vêtement trop étroit, fait place à l'imaginaire, cet Autre de la raison, qui est puissance, force de création. «Nous savons bien (depuis le mythe de la Femme sans ombre de Parsifal) que la suppression de l'ombre des interrogations, c'est l'instauration d'un monde froid, stérile, qui va à la destruction»¹⁹. Abandonner la «raison-calcul», lorsqu'elle revêt l'habit du Même de Parménide à la mode du 20^e siècle d'Europe occidentale. Affirmer qu'il reste aux hommes à «élucider» les questions toujours présentes et toujours renouvelées. Ce choix métaphysique et politique signifie-t-il que Castoriadis assimile la démarche de pensée à celle de l'artiste? On peut se demander si la clôture, le «calcul» ne sont pas nécessaires à l'existence de la pensée du non-dit et de l'indéterminé, comme le noyau opaque au-delà de la raison garantit l'appartenance au champ de la pensée. Après l'abandon des impasses, après la déconstruction, la voie de Castoriadis demande encore à être élaborée, parcourue dans l'autre sens pour que le répétitif et surtout les formes du *nouveau* des individus et des sociétés soient pensables.

Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP.

NOTES

¹ Les citations de Castoriadis renvoient aux œuvres suivantes, numérotées de 1 à 7 :

1. *La Société bureaucratique, 1: les rapports de production en Russie* [1946-1949], Paris, U.G.E., coll. 10/18, 1973.
2. *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
3. *Les Carrefours du Labyrinthe* [1968-1977], Paris, Seuil, 1978.
4. «La Découverte de l'Imagination», in *Libre 3*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1978.
5. *Le Contenu du Socialisme* [1973-1979], Paris, U.G.E., coll. 10/18, 1979.
6. «Nature et valeur de l'égalité», in *XXVIII^{es} Rencontres Internationales de Genève*, Neuchâtel, La Baconnière, 1981.
7. «Sur le problème du nouveau», in *L'Auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983.

² Sous ce terme nous résumons la thèse centrale de Castoriadis concernant l'ontologie «gréco-occidentale». L'histoire de la philosophie dans son courant central est l'histoire de l'établissement de la Raison qui pose l'Être comme déterminant et l'Autre de l'Être comme simple privation, déficit de détermination. Cette position, selon Castoriadis, a entraîné le recouvrement de l'altérité qui est création continue. L'occultation de l'imaginaire «radical» et social, constitutive de l'institution de la société, exclut la possibilité de son «auto-institution».

³ «Ce que j'appelle élucidation est le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent» (2, p. 7).

⁴ Dans un travail précédent, nous avons procédé à une lecture historico-génétiq ue de l'ensemble de l'œuvre de Castoriadis: *Dans le Labyrinthe, l'imaginaire radical. Castoriadis penseur de l'Autre, de la Raison et de l'Autonomie*. Mémoire de philosophie, Université de Lausanne, octobre 1983.

⁵ Voir entre autres G. Busino, «Préface», in J.-B. Grize, *De la logique à l'argumentation*, Genève/Paris, Droz, 1982.

⁶ Non, répond Castoriadis, car «penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le Labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un Labyrinthe alors que l'on aurait pu rester étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel» (3, p. 7). Lorsque la pensée reste «attelée à ces rochers de Sisyphe que sont le sens, les conditions du sens [...], elle éclaire d'autres faces de ces significations inépuisables» (3, p. 58).

⁷ In *Le Monde*, 13.12.1977.

⁸ Signalons que Castoriadis a établi sa propre traduction des passages cités du *Traité de l'âme*. Par exemple: *ti ên einai* «ce qu'il était à être» et non «essence» ou «quiddité»; par cette traduction littérale, Castoriadis fait ressortir du texte la permanence de l'être dans le sens de *toujours en train d'être* (d'ailleurs plus proche de la conception grecque du temps).

⁹ Une seule remarque apparaît à son propos chez Castoriadis: Heidegger restaure la question de l'imagination comme question philosophique, mais sa découverte est «partielle» et «biaisée» (4, pp. 153/155).

DE LA RAISON À LA PENSÉE CHEZ CASTORIADIS

¹⁰ «L'Élément imaginaire», cette étude annoncée par Castoriadis depuis 1978, n'a pas encore paru. C'est peut-être un des signes de la difficulté d'une construction positive.

¹¹ Après son étude sur Freud, il nous semble que Castoriadis cherche à développer une philosophie de la nature et notamment à fournir des fondements biologiques à sa conception de l'imagination. Nous ne pouvons considérer ici les modalités de ce lien et nous demander si le choix d'une théorie biologique peut répondre au seul critère qu'il privilégie, «l'indéterminé».

¹² R. Thom, «Halte au hasard, silence au bruit», in *Débat*, n° 3, juillet/août 1981.

¹³ In J. Le Goff et P. Nora, *Faire l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, p. 322.

¹⁴ E. Morin, *La Méthode*, tome 1, Paris, Seuil, 1977.) P . . . ?

¹⁵ I. Prigogine, «Loi, histoire et désertion», in *Débat*, n° 6, nov. 1980.

¹⁶ Castoriadis renouvelle la notion de la conscience et du sujet. La conscience du sujet a son origine dans la psyché et se construit dans un rapport forcé, progressif, de plus en plus complexe, au «social-historique». C'est dans cette dynamique que les hommes, selon Castoriadis, peuvent décider «explicitement» ce qu'ils veulent et deviennent ainsi «autonomes». Nous ne pouvons traiter dans le cadre de cet article les problèmes que pose cette articulation de l'inconscient à la société.

¹⁷ J.-P. Dupuy, *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Seuil, 1982.

¹⁸ Son idée d'une «logique des magmas» est significative à ce propos. Plutôt que d'entreprendre des recherches expérimentales à partir de ses intuitions, il repère les fondements de certaines logiques d'un point de vue qui n'est pas sans rapport avec les travaux sur la *logique naturelle* de J.-B. Grize et de M.-J. Borel.

¹⁹ E. Enriquez, «Le Pouvoir et la Mort», in *Topique*, n°s 11-12, 1973.

M.-C. C.-T.